



BIBLIOTECA CENTRALA
A
UNIVERSITAȚII
DIN
BUCUREȘTI



BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARA
București

Cota 70841
Inventar 80062

Königliche
Hofbuchhandlung

BERLIN
SW 68

KOCHSTR.
68 - 71

03/2520
141791

WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE

HISTORISCH-QUELLENMÄSSIG
BEARBEITET VON
DR. RUDOLF EISLER

Eisler



Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage

ERSTER BAND
A—K

BERLIN 1910
VERLEGT BEI ERNST SIEGFRIED MITTLER UND SOHN
KÖNIGLICHE HOFBUCHHANDLUNG :: KOCHSTRASSE 68—71

Biblioteca Centrală Universitară
BUCUREȘTI
Cota ... 708/1
Inventar C. 80062

1956

Re 8/02

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 19. Juni 1901
sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.

B.C.U. Bucuresti



C80062

Vorwort zur zweiten Auflage.

Der Gegenstand dieses Wörterbuches ist die Geschichte der philosophischen Begriffe und Ausdrücke auf Grundlage der Schriften der Philosophen, so daß diese möglichst selbst zum Worte kommen. Jeder philosophische Terminus wird zunächst vom Herausgeber begrifflich bestimmt und sodann gezeigt, welche Bedeutung derselbe und welchen Inhalt der durch ihn vertretene Begriff bei den verschiedenen Philosophen des Altertums, des Mittelalters, der neueren und der jüngsten Zeit besitzt. Nicht alles, was von allen Philosophen jemals über den Sinn der Begriffe gesagt wurde, konnte angeführt werden, eine gewisse Auswahl mußte naturgemäß getroffen werden, aber es wurde danach gestrebt, möglichst viel typische Begriffsbestimmungen aufzunehmen, so daß wenigstens immer mehr eine relative Art „Vollständigkeit“ erzielt werden kann. Das Hauptgewicht wurde auf die eigentlich philosophischen Begriffe gelegt, doch sind auch die wichtigeren angrenzenden Begriffe und Termini berücksichtigt worden; Begriffe, die weniger philosophische Theorien, Deutungen, Bestimmungen ausdrücken als empirische Tatsachen (z. B. psychologische Einzelheiten), sind teilweise nur kurz, aber mit Heranziehung von Spezialliteratur, erörtert worden. Betont muß werden, daß, wenn etwas unter dem einen Schlagworte vermißt wird, es sich noch finden kann, 1) bei verwandten Ausdrücken, 2) im Nachtrag. Wer Lücken findet, möge nicht etwa glauben, daß sie der Mißachtung bestimmter Autoren entspringen, sondern sie nur den mancherlei Schranken, denen solch eine Arbeit begegnet — besonders bezüglich rechtzeitiger Literaturbeschaffung —, zuschreiben.

Die Anordnung des Stoffes ist so getroffen worden, daß in erster Linie die Übersichtlichkeit gesichert wurde. Die logisch-systematische (klassifikatorische) und die chronologisch-genetische Dispositionsweise wurden nach Möglichkeit miteinander kombiniert. Auf allzu subtile Einteilungen kam es hier, als in einem Wörterbuche, nicht so sehr an; verführt doch eine solche, die gewöhnlich durch allerhand Voraussetzungen und Annahmen bedingt

ist, selbst also den Charakter einer Theorie hat, oft zur Subjektivierung der Darstellung, während doch dem Herausgeber an möglichster Objektivität lag; diese ist denn auch bisher von der Kritik allseitig anerkannt worden.

Begriffe sind der Niederschlag von Einsichten in das Konstante, Allgemeine, Charakteristische, Typische einer Gruppe von Objekten, die Konzentrierung und Fixierung des in einer Reihe von Urteilen Gedachten. Sie enthalten das „Wesen“ einer Klasse von Objekten. Dieses „Wesen“ ist das, was dem Denkenden als logisch wichtig, bedeutsam erscheint, und das hängt oft sehr vom Standpunkt und von der Individualität des Denkenden ab. Daher repräsentieren insbesondere die philosophischen Begriffe oft ganze Theorien, Hypothesen, Deutungen, Wertungen, ein jeder von ihnen will eine Seite der Objekte erfassen, fixieren. Die Verschiedenheit der philosophischen Charaktere bringt Einseitigkeiten in der begrifflichen Bestimmung der Dinge mit sich, der Stand der wissenschaftlichen Forschung, der Einfluß der Religion, Gesellschaft, Moral, Rasse u. a. m., sie wirken auf die Gestaltung, auf den Inhalt der Begriffe ein. Dazu kommt, der Wechsel der Bedeutung der Ausdrücke, der seinen Grund teils in der Subjektivität der Philosophen, teils in allgemeinen Zweckmäßigkeitserwägungen hat. Endlich führt die Notwendigkeit, neuen Begriffen entsprechende Fixationspunkte zu geben, zu neuen „Fachausdrücken“. ¹⁾ Diesen Wechsel in der Bedeutung der Begriffe und Ausdrücke, diese Veränderung von Quantität, Qualität, Wert der Begriffsinhalte will das vorliegende Wörterbuch erkennen lassen. Es will zeigen, was jeder Philosoph mit den von ihm in seinen Schriften gebrauchten, aber nur stellenweise definierten Ausdrücken meint, und welchen Inhalt die von ihm verwendeten Begriffe im Unterschiede von anderen Denkern haben. Es will damit auch die Quintessenz der Theorien und Weltanschauungen der verschiedenen Denker durch diese selbst formulieren lassen. Der Unterschied wissenschaftlich-präziser von der „naiven“ Begriffsbestimmung soll auch dem Laien klar werden. Unterscheiden sich doch die philosophischen Begriffe von den „populären“ hauptsächlich dadurch, daß in ihnen dasjenige, was der „Naive“ funktionell, unterbewußt denkt, mit voller Besonnenheit, mit der Klarheit und Bewußtheit der Apperzeption erfaßt und fixiert wird. Gerade die Einseitigkeiten und Halbheiten der Begriffsbestimmungen aber sind eine Notwendigkeit, damit im Fortgange der philo-

¹⁾ Vgl. FRISCHSEISEN-KÖHLER, Philos. Lesebuch, 1907, S. 3 ff.

sophischen Evolution allmählich das wahre Wesen der Dinge, nach Überwindung der Einseitigkeiten, Irrtümer und Widersprüche, an den Tag komme.

Solch eine Kenntnis des Begriffswechsels wird zunächst durch das Studium der klassischen Autoren selbst erworben. Teils zum besseren Verständnis dieser, teils um auch andere, dem Nichtfachmanne ferner liegende Philosophen kennen zu lernen, also zur Vorbereitung und Ergänzung des philosophischen Studiums, dienen die philosophisch-geschichtlichen Werke. Da diese aber in der Regel die Philosophen in toto als Systematiker behandeln und den Stoff nach Perioden und Denkern anordnen, so sind auch Werke notwendig, welche eine Geschichte nicht der Philosophen, sondern der Begriffe geben. Eine vollständige, allumfassende, ausführliche Geschichte aller philosophischen Begriffe gibt es naturgemäß noch nicht, sie muß erst allmählich entstehen. Das Bedürfnis nach Übersicht über die historische Gestaltung der Begriffe kann daher bis jetzt nur befriedigt werden durch das Studium: 1) der vorhandenen Monographien,¹⁾ 2) einiger Speziallexika,²⁾ 3) durch allgemeine philosophische Wörterbücher,³⁾ deren es eine Anzahl gibt. Während diese aber das

¹⁾ Zu diesen ist auch R. EUCKENS „Geschichte u. Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart“, 1878, zu rechnen, vgl. desselben Autors „Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss“, 1879. Vgl. WINDELBAND, „Gesch. d. Philos.“ 2. A.

²⁾ MEISSNER, „Philos. Lexikon aus Wolffs deutschen Schriften“, 1737, MELLIN, „Kunstsprache d. krit. Philosophie“, 1798, „Enzyklopäd. Wörterbuch d. krit. Philos.“ 1797—1803, „Marginalien u. Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen“, 1794—95, G. WEGNER, „Kant-Lexikon“, 1893, FRAUENSTÄDT, „Schopenhauer-Lexikon“, 1871, L. SCHULZE, „Thomas-Lexikon“, 1895. M. KAPPES, „Aristoteles-Lexikon“, 1894, BOURDET, „Vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive“, 1875, J. J. WAGNER, „Wörterb. d. Platon. Philos.“, 1799.

³⁾ GOCLENIUS, „Lexicon philosophicum“, 1613. MICRAELIUS, „Lexicon philosophicum“, 1653, MARTINI FOGELII „Lexicon philosophicum“, 1689, WALCH, „Philosoph. Lexikon“, 1726. CHAUVIN, „Lexicon rationale“, 1692. LOSSIUS, „Neues philosoph. allgem. Real-Lexikon“, 1803. KRUG, „Allgemeines Handwörterbuch der philosoph. Wissenschaften“, 1827 ff. Vgl. auch BAYLE, „Dictionnaire histor. et critique“, 1695—97. VOLTAIRE, „Dictionnaire philosophique“, 1764. Von neueren Wörterbüchern seien erwähnt: A. FRANCK, „Dictionnaire des sciences philosophiques“, 1844—52, 3. Aufl. 1885. A. BERTRAND, „Lexique de philosophie“, 1893. J. R. THOMSON, „A Dictionary of Philosophy“, 1887; W. FLEMMING, „Vocabulary of Philosophy“, 4. A. 1887. BALDWIN, „Dictionary of Philos. and Psychol.“, 1903 ff. FR. KIRCHNER, „Wörterbuch der philos. Grundbegriffe“, 5. Aufl. 1907 (populär). RANZOLI, „Dizionario di scienza filos.“, 1905; E. BLANC, „Dict. philos.“, 1907; „Vocabulaire techn. et crit. de philos.“,

Historische nur nebenbei berücksichtigen und ihren Hauptzweck darin setzen, eine philosophische Enzyklopädie, ein lexikalisches Compendium der Philosophie und Psychologie abzugeben, ist das vorliegende Wörterbuch in erster Linie historisch. Insofern unterscheidet es sich von allen anderen Werken dieser Art, vor allem durch die im wesentlichen konsequente Durchführung der quellenmäßigen, bezw. auch der wörtlichen (im Originaltext oder in Übersetzung) Darstellung. Das Wörterbuch bietet ein ausgewähltes, geordnetes Quellenmaterial für vergleichende und kritische Untersuchungen, es erleichtert dem Fachmanne die Arbeit nach verschiedenen Richtungen, besonders demjenigen, der nicht eigentlich Historiker der Philosophie ist. Dem Schriftsteller und Lehrer gibt es Zitatstoff, dem Studierenden und Laien kann es zum leichteren Verständnis bei der Lektüre und beim Studium und es kann ihm als Hand- und Hilfsbuch für die Orientierung in der Entwicklung der philosophischen Begriffe dienen; es kann ferner zum eigenen Denken anregen. Zahlreiche Zuschriften haben dem Herausgeber dargetan, daß er mit seinem Buche einem Bedürfnisse entgegenkam. Nur möge man beachten, daß das „Wörterbuch“ nicht eine Geschichte der Philosophie überhaupt sein, nicht eine solche ersetzen will, sondern daß es die Benutzung einer solchen voraussetzt, welche es ergänzen will. Bibliographisches z. B. bringt es nicht, zumal es schon ein eigenes biographisch-philosophisches Wörterbuch (von L. Noack, 1879) gibt.

Gegenüber der ersten Auflage weist die vorliegende besonders folgende Vorzüge auf: 1) eine bedeutende Vermehrung des Stoffes (der Schlagworte wie der Zitate), 2) eine systematischere, übersichtlichere Anordnung, 3) genauere und meist ausführlichere Begriffsbestimmungen seitens des Herausgebers, 4) umfassendere Berücksichtigung der Ethik, Ästhetik, Religions-, Rechts-, Sozialphilosophie usw. sowie der neueren ausländischen Autoren.

in: Bulletin de la Société française de philosophie“ (LALANDE u. a.), 1902 ff.; TÖNNIES, „Philos. Terminol. in psychologisch-soziologischer Ansicht“, 1906; Classific. bibliog. décim. fasc. 19 (Philosophie), hrsg. vom Instit. intern. de Bibliogr. 1905. (Enthält eine spezialisierte Klassifikation der philos. Termini.)

Wien, Oktober 1903.

Dr. Rudolf Eisler.

Vorwort zur dritten Auflage.

In verhältnismäßig sehr kurzer Zeit erlebt das Wörterbuch eine dritte Auflage. Es scheint sich also eingebürgert zu haben und einem Bedürfnisse zu dienen. Bedürfnisse nötigen aber vielfach zu Anpassungen, und hierauf mußte bei dem Wörterbuch, an dem der Herausgeber nun seit 15 Jahren angestrengt arbeitet, Rücksicht genommen werden.

Das Wörterbuch ist jetzt auf drei Bände angewachsen, die eine ganz besondere Erweiterung der Schlagworte, Artikel, Zitate, Verweise und vor allem der Literaturnachweise erkennen lassen.

Die Tendenz, von einer bloß terminologisch-begrifflichen Definitionssammlung zu einer klassifikatorisch-historischen Darstellung auch der Theorien fortzuschreiten, ist in der dritten Auflage vielfach noch stärker zum Ausdruck gekommen, ohne daß deshalb eine philosophische Enzyklopädie in lexikalischer Form geboten werden soll. Die Anordnung des Stoffes wurde vielfach noch übersichtlicher gestaltet, auch da, wo die aus mancherlei Gründen (wenigstens für die älteren Zeiten) unentbehrliche chronologisch-genetische Disposition den Rahmen für die Einreihung nach dem Gesichtspunkte der Verwandtschaft der Begriffsbestimmungen abgibt; das Wörterbuch ist eben nicht philologisch, sondern historisch orientiert und orientierend. Die Erweiterung des Materials bezieht sich auf die verschiedenen Perioden der Geschichte der Philosophie, besonders aber auf die neuere in- und ausländische Literatur, ferner — wenn auch noch immer die eigentliche Philosophie: Erkenntnislehre, Metaphysik, Ethik, philosophische Psychologie usw. im Vordergrunde steht — auch auf die Grenzwissenschaften (Experim. Psychologie, Biologie, Physik, Soziologie usw.), soweit ihre Begriffe auch philosophisch von Bedeutung sind. Dadurch wird das Wörterbuch wohl auch Naturforschern, Historikern, Juristen usw. Dienste leisten können. Neue philosophische Strömungen (Pragmatismus usw.) sind natürlich berücksichtigt worden.

Seine eigenen Definitionen und Darlegungen zu Anfang der Artikel hat der Herausgeber vielfach präziser gestaltet und er-

weiterr; in ihnen kommt z. T. sein philosophischer Standpunkt, der voluntaristische Kritizismus, zum Ausdruck, um dann im Historischen möglichst zurückzutreten und die Objektivität der Darstellung nicht zu schmälern.¹⁾

Leider gestatten es Zeit, Kräfte und Verhältnisse nicht, gleich alles zu bringen, was man bringen möchte oder auch sollte, auch kann man es nicht allen recht machen, besonders wo es sich oft um entgegengesetzte Wünsche handelt. Auf einen Schlag ließ sich ein solches Werk, in dem der Kampf mit dem Stoffe ein harter, oft allzu harter ist, nicht so ausgestalten, wie es sich vielleicht mit der Zeit wird entfalten können. Der Herausgeber würde schon zu weiterer Arbeit ermutigt werden, wenn man findet, daß die Entwicklung des Wörterbuches wenigstens die Richtung zum gewollten Ziele aufweist. Für freundliche Fingerzeige, Berichtigungen, Ergänzungen usw. ist der Herausgeber vielen zu Danke verpflichtet, den Herren GOLDSCHIED, JAECKEL, OFFNER, WILD, v. LECLAIR, KREIBIG u. a., ferner den Kritikern überhaupt und jenen, die ihn durch Zusendung ihrer Schriften unterstützten.

Wieder muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß eine Reihe von Schriften, die in den ersten Teilen des Buches noch nicht (oder nicht genügend) berücksichtigt) werden konnten, sei es, weil sie erst später erschienen, oder weil sie dem Herausgeber nicht früher zugänglich waren, später noch herangezogen worden ist. So manches, was man im Text vermissen oder als unzureichend ansehen wird — Nachweise sowie einzelne Begriffe und Termini — ist noch im Nachtrag am Schlusse des Gesamtwerkes ergänzt, bzw. berichtigt; daran schließt sich das alphabetische Autoren- und Quellenverzeichnis.

¹⁾ Genaueres enthalten die Schriften des Herausgebers: Kritische Einführung in die Philosophie, 1905; Leib und Seele, 1906; Einführung in die Erkenntnistheorie, 1907; Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens, 1908; Das Wirken der Seele, 1909.

Wien, Frühjahr 1909.

Dr. Rudolf Eisler.

A.

A: in der Schul-Logik = Zeichen für das allgemein behandelnde Urtheil (alle S sind P), „*Asserit A sed universaliter*“ (bei PETRUS HISPANUS: Prantl, G. d. L. III, 431). „*Asserit A*“ wohl schon bei PSELLUS (l. c. I, 643, 656). Vgl. Logik von PORT-ROYAL II, 2 u. dgl.

A = A: Schema für den Satz der Identität (s. d.). J. G. FICHTE erklärt den Satz $A = A$ für den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie. Er ist als unmittelbar gewiß gegeben. Er besagt, daß „*wenn A sei, so sei A*“. Ein notwendiger Zusammenhang wird damit durch das Ich gesetzt, „*schlechthin und ohne allen Grund*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 4). Dagegen gilt der Satz Ich = Ich nicht bloß formal, sondern auch material, das Ich ist darin selbst gesetzt. Aus Ich = Ich folgt erst durch Abstraktion das logische Gesetz $A = A$. Nach CARRIERE ist $A = A$ „*das erste Gesetz im Denken wie in der Natur*“. „*Dieselben Umstände haben immer dieselben Ergebnisse*“ (Ästh. I, 34). Bei SCHELLING ist $A = A$ eine Formel für die Einheit des Absoluten, das sich in Potenzen (s. d.) $A = A^1$, $A = A^2$, $A = A^3$ entwickelt.

A = nicht Non-A: Schema für den Satz des Widerspruchs (s. d.). Nach J. G. FICHTE entsteht der Satz durch Abstraktion aus dem sich Entgegengesetzten des Nicht-Ich durch das Ich (s. d.). Vgl. Negation.

Abacus, logischer: Name der von JEVONS konstruirten logischen Maschine (Pure Logic, p. 80, 113 ff., Leitfad. d. Log. S. 210 f.).

Abalienation: Geistesstörung (s. d.).

Abänderung s. Veränderung, Variation.

Abart ist die Unterform einer Art; die biologische A. durch Variieren derselben entstanden.

Abbild, Abbildung s. Objekt, Wahrnehmung, Spezies. Vgl. KAUFFMANN, Die Abbildungstheorie u. ihr Recht in d. Wissenschaftslehre, Zeitschr. f. imman. Philos. III, 1898.

Abduktion: Überleitung von einem Satz zum andern.

Ab esse ad posse valet, a posse ad esse non valet consequentia: der Grundsatz, nach welchem man zwar von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, aber nicht umgekehrt schließen darf. „*Quod existit, id est possibile*“ (CHR. WOLF, Ont. § 170). Aus der Gültigkeit des assertorischen folgt die des problematischen Urtheils, nicht aber umgekehrt.

Abfall s. Böses, Gott. Vgl. DILLES, Weg zur Met. II, 100 ff., 182.

Abgekürzter Schluß s. Enthymem.

Abgeleitet ist jede Erkenntnis, die eine andere voraussetzt, zur Grundlage hat, aus ihr folgt. Vgl. Prädikabilien.

Abgemessen = präzise = inhaltlich genau bestimmt, scharf umgrenzt.

Abgezogen = abstrakt (s. d.).

Abhängigkeit (Dependenz) ist die Beziehung, in welcher etwas seinem Sein, seiner Beschaffenheit nach durch ein anderes bestimmt, bedingt, gesetzt ist. Abhängig ist, was nicht ohne ein anderes sein oder so sein kann. Zu unterscheiden ist: reale (ontologische) Abhängigkeit — die eines Dinges oder Geschehens von anderen Dingen oder Vorgängen; erkenntnistheoretische Abh. — die der Objekte vom Erkennen, von den Anschauungs- und Denkfunktionen, vom Subjekt; logische Abh. — die eines Gedankens von anderen; mathematische Abh. — das Funktionsverhältnis (s. d.); moralische Abh. — die einer Willenshandlung von einem Willen; religiöse Abh. — die der endlichen Wesen von Gott. Daß mit dem Grunde die Folge gesetzt ist, ist der allgemeinste Ausdruck der Dependenz.

Die Scholastiker unterscheiden eine „*dependentia essentialiter*“ und „*accidentaliter*“, „*causalis*“, „*relativa*“, „*personalis*“ (vgl. GOELEN, Lex. phil. p. 509). CHR. WOLF: „*Ens unum A dicitur dependens ab altero B, quatenus eius, quod ipsi A inexistit, ratio in hoc altero B continetur*“ (Ontol. § 851). KANT rechnet die Dependenz zu den Grundbegriffen des Denkens (Kr. d. r. V. S. 96). Eine Reihe von Philosophen (MACH, AVENARIUS u. a.) setzt den Begriff der funktionellen „*Abhängigkeit*“ an die Stelle des Kausalbegriffs (s. d.). AVENARIUS bezeichnet das „*System C*“ (s. d.) als „*Unabhängige*“, von dem jeder einzelne Erfahrungsinhalt „*abhängig*“ ist (Kr. d. r. E. I, 40; II, 5, 16 ff.). Die „*Ermittlung der Abhängigkeit der Phaenomene voneinander*“ ist nach MACH die Aufgabe der Wissenschaft (Mechan.⁴, S. 270). Vgl. Kausalität, Religion.

Abhängigkeitsgefühl s. Religion.

Abiogenesis: Urzeugung (s. d.).

Ablauf der Vorstellungen ist der durch äußere und innere Ursachen und Anlässe bestimmte Wechsel der Bewußtseinsinhalte. Vgl. Reihe, Reproduktion.

Ableitung, logische: Gewinnung von Begriffen und Urteilen aus anderen Begriffen und Urteilen. Es lassen sich ursprüngliche und abgeleitete Begriffe unterscheiden; so bei STÖHR, Leitfad. d. Log., S. 20 f. Vgl. Deduktion.

Abneigung s. Neigung.

Abraxas = die mystische Zahl 365 der Gnostiker. Nach BASILIDES besteht ein System göttlicher Kräfte (Äonen) in 365 Sphären (vgl. VORLÄNDER Gesch. d. Philos. I, 210), dessen Einheit den Namen *ἀβραξας* führt: $a(1) + \beta(2) + \varrho(100) + \alpha(1) + \xi(60) + \alpha(1) + \sigma(200) = 365$.

Abschreckungstheorie: Nach ihr besteht der Zweck der Strafe in der Einschüchterung des Verbrechers und anderer. Vgl. Rechtsphilosophie.

Abscheu ist das Gegenteil von Begierde (s. d.).

Absicht (Intention) ist die bewußte Anstrengung eines Zieles und auch das, worauf es bei einer Willenshandlung abgesehen ist, das bewußt Be-

stimmende derselben, das eigentliche, direkte Motiv. Nach den Scholastikern ist Absicht (*intentio*) ein „*virtutis appetitivae actus*“, „*actus voluntatis*“ (THOMAS, Verit. 22, 13 c). Es gibt *intentio absoluta, actualis, habitualis, animalis, bona, mentalis*, ferner *intentio prima* und *secunda naturae* (4 sent. 36, 1, 1 ad 2; Verit. 23, 2 c). Nach CHR. WOLF ist Absicht „*dasjenige, was wir durch unser Wollen zu erhalten gedenken*“ (Vern. Ged. I, § 910). MEINONG teilt die Absichten oder „*Willens-Objekte*“ in egoistische, altruistische und neutrale ein (Werth. S. 95 f.). SIGWART erklärt: „*Wo die Möglichkeit der Ausführung als vorhanden angenommen, aber der bestimmte Weg zum Ziel noch nicht gefunden ist oder nicht sofort betreten oder wenigstens nicht mit einem Schritt zurückgelegt werden kann, existiert der bejahte Zweck als Absicht*“ (Kl. Schr. II², 150). Nach CATHREIN besteht die Absicht „*in einer Art geistiger Hinbewegung auf das erkannte Gut durch die dazu erforderlichen Mittel*“. Sie ist „*das wirksame Verlangen*“ (Moralphilos. I, 48).

Absichtstheorie: die Beurteilung des Sittlichen rein nach der Absicht, dem Motiv des Handelns. Vgl. Ethik, Sittlichkeit, Tugend.

Absolut (*absolutus*): losgelöst von jeder Bestimmtheit, jeder Verbindung, jeder Abhängigkeit; in und durch sich bestehend, uneingeschränkt, beziehungs- und bedingungslos, unbedingt, in jeder Beziehung. Gegensatz: relativ (s. d.).

„*Absolut*“ entspricht dem *καθ' αὐτό* (an sich) bei PLATO, ARISTOTELES, PLOTIN. Bei den Scholastikern bedeutet „*absolutum*“ das „*purum*“, „*sine ulla conditione*“, „*non dependens ab alio*“ (GOCLEN, Lex. phil. p. 9). Gott wird das „*absolutum*“ genannt von NICOLAUS CUSANUS (Doct. ignor. II, 9). DESCARTES nennt absolut „*alles, was in sich die reine und einfache Natur des in Frage Stehenden enthüllt*“. Absolut ist alles, was als unabhängig (Ursache, Einfaches usw.) betrachtet wird (Regeln zur Leit. d. Geist. VI, S. 26). Bei SPINOZA u. a. finden wir den Gegensatz von „*absolute*“ und „*respective*“ (Cog. met. I, 6, p. 60). COLLIER gebraucht das Wort im Sinne von independent (Clav. univ. p. 2). Nach TETENS ist absolut, „*das auf nichts anderes sich Beziehende, das Unbezogene*“ (Phil. Vers. I, 145). Zur Zeit Kants bedeutet absolut „*daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gette*“ oder „*daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist*“ (Kr. d. r. V. S. 281).

Dem Begriff des Absoluten als des göttlichen Allseins begegnen wir bei PLOTIN, JOH. SCOTUS, ECKHART, SPINOZA u. a., besonders aber in der nachkantischen Philosophie. Bei J. G. FICHTE heißt absolut so viel wie „*gänzlich unbeschränkt*“, „*schlechthin*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 97). Er spricht von einem absoluten Ich (s. d.). Von SCHELLING an wird „*das Absolute*“ für den Urgrund der Dinge, die Gottheit, häufig gebraucht. SCHOPENHAUER eifert gegen diesen Gebrauch, das Wort bezeichne nichts als das „*An-nichts-geknüpft-sein*“ (Neue Paral. § 96).

Als absolut wird Gott übrigens auch von THOMAS („*Absolutum, secundum quod in se est*“ Sum. th. I, qu. 85, 3), ferner auch von LEIBNIZ (Erdm. p. 138 ff.) bezeichnet. CHR. WOLF definiert das Absolute als „*dasjenige Ding, welches den Grund seiner Wirklichkeit in sich hat und also dergestalt ist, daß es unmöglich nicht sein kann*“, d. h. ein „*selbständiges Wesen*“, das „*von allen Dingen unabhängig ist*“ (Vern. Ged. I, § 929, § 938). Die Unerkennbarkeit des Absoluten lehren HAMILTON und MANSEL. Nach letzterem ist das Absolute „*that which exists in and by itself, having no necessary relation to any other being*“.

Nach SPENCER haben wir ein Bewußtsein um die Existenz eines (an sich unerkennbaren) Absoluten (First Principl. § 26). Nach BRADLEY ist das Absolute die alles Sein und Erleben umfassende, unendliche Erfahrung (Appear. and Realit. p. 144, 241 f.). Für ROYCE ist das Absolute selbstbewußte Persönlichkeit (s. Gott). Nach v. HARTMANN ist das Absolute das Wesen, das allem Sein zugrunde liegt und dessen zwei Attribute die Idee und der Wille sind (Kategorienlehre, S. 538 ff.). Nach SCHELLWIEN ist das Absolute, die „Lebensgrundmacht“, der Wille (Erk. u. Wille, S. 114 f.). Vgl. VERA, Problema dell' assoluto, 1872. — Vgl. Gott, Ding an sich, Substanz.

Absolute Erkenntnis s. Erkenntnis. Absolute Existenz = das „*in se esse*“ der Scholastiker (THOMAS, Sum. th. I, 95, 3). Vgl. Sein. Absolute Freiheit s. Freiheit, Indeterminismus. Absolute Gültigkeit s. Gültigkeit. Absolute Idee s. Idee. Absolute Namen s. Connotatio. Absolute Notwendigkeit s. Notwendigkeit. Absolute Position s. Position. Absolute Wahrheit s. Wahrheit. Absolute Wirklichkeit s. Wirklichkeit.

Absoluter Geist s. Geist. Absoluter Idealismus s. Idealismus. Absoluter Raum s. Raum. Absoluter Wert s. Wert.

Absolutes Ich s. Ich, Bewußtsein.

Absolutes Wissen ist der Ausgangspunkt der SCHELLINGSchen Philosophie. Es ist ein Wissen, „*worin das Subjektive und Objektive nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjektive das ganze Objektive und umgekehrt ist*“ (Id. zu e. Ph. d. Nat. I³, 71). Vgl. Wissen.

Absolutismus s. Rechtsphilosophie, Relativismus.

Absondern = abstrahieren (s. d.).

Absorption, psychische, ist nach LIPPS erstens die aktive Tendenz, alle psychische Kraft durch einen psychischen Vorgang zu absorbieren, d. h. in sich zu vereinigen; zweitens die passive Tendenz, wonach jeder fertige psychische Vorgang durch das gleichzeitige psychische Geschehen absorbiert zu werden strebt (Vom Fühlen, Wollen und Denken, S. 123 f.). Vgl. Stauung.

Abstammungslehre s. Evolutionismus.

Abstoßungskraft („*vis repulsiva*“) ist die den Körperelementen oder den Ätheratomen zugeschriebene distanzsetzende Kraft. Vgl. Atom, Materie.

Abstrahieren s. Abstraktion.

Abstrakt (abgezogen) ist jeder Bestandteil einer Vorstellung oder eines Begriffes, der für sich allein durch die Aufmerksamkeit fixiert, apperzipiert und dadurch aus dem gegebenen, tatsächlichen Zusammenhange herausgehoben, selbstständig wird. „*Abstrakt*“ im weitern Sinne und „*begrifflich*“ sind identisch. Die abstrakten Begriffe (s. d.) sind die höchsten Stufen der Abstraktion, sie haben nur mehr Verhältnisse, Relationen, kurz völlig Unanschauliches, Nichtsinnliches zum Inhalt (z. B. Sein, Wirken, Tugend). Gegensatz: konkret.

Abstrakt (*τὰ ἐξ ἀραιώσεως*) ist nach ARISTOTELES das Allgemeine, z. B. das Mathematische (Met. 1061 a 29; 1077 b 9; de an. 403 b 15; 432 a 5). Den Scholastikern gelten als abstrakt die Begriffe und Namen von Eigenschaften und Verhältnissen, als konkret die Gegenstandsamen. „*Concretum significat aliquam rem et supponit pro illa, quam nullo modo abstractum significat nec pro illa supponit*“ (PRANTL, G. d. L. III, 363). Das abstrakte Wort steht

„*pro multis simul sumptis*“, das konkrete „*pro uno solo*“ (l. c. 364). Nach HOBBS sind abstrakt Begriffe, wie Körperlichkeit, Größe, Ähnlichkeit, also Attributsbegriffe (Comp. 4, 3). „*Concretum*“ ist „*quod rei alicuius, quae existere supponitur, nomen est*“ (l. c. 3, 3; ähnlich J. ST. MILL, Log. I, 32). CHR. WOLF versteht unter „*notio abstracta*“ einen Begriff, welcher „*aliquid, quod rei cuidam inest vel adest (scilicet rerum attributa, modos, relationes) repraesentat absque ea re, cui inest vel adest*“ (Log. § 110). Nach BONNET entsteht das Abstrakte durch Beschränkung der Aufmerksamkeit auf allgemeine Eigenschaften (Ess. de Psych. C. 12). DESTUTT DE TRACY bestimmt als „*termes abstraits*“ „*les mots pureté, bonté etc., qui expriment ces qualités séparées de tout sujet*“ (El. d' idéol. I, 6).

BERKELEY bestreitet die Existenz von „*abstract ideas*“, d. h. Allgemeinvorstellungen; ein Dreieck, das weder gleichseitig, noch schiefwinkelig, noch ungleichseitig usw. sein, sondern nur die allgemeinen Eigenschaften des Dreiecks haben soll, ist ein Unding, existiert nur „*in den Köpfen der Gelehrten*“ (Princ. XIII). Das Abstrakte, Allgemeine (s. d.) ist eine Funktion des Namens. In seinem Sinne sagt auch HUME: „*Alle abstrakten Vorstellungen sind in Wirklichkeit nichts anderes als einzelne, die von einem gewissen Gesichtspunkt aus betrachtet werden, mit allgemeinen Bezeichnungen verknüpft*“ (Treat. II, sc. 3, S. 52). Gegen diese Auffassung ist J. J. ENGEL (Schriften 1844, X, 75 ff.).

KANT nennt einen Begriff desto abstrakter, „*je mehr Unterschiede der Dinge aus ihm weggelassen sind*“ (Log. § 6). Nach KRUG ist abstrakt „*ein Begriff, wenn er für sich allein, mithin außer Verbindung mit anderen Begriffen gedacht wird*“ (Lexik. I, 15). Nach SCHOPENHAUER sind alle Begriffe abstrakt (W. a. W. u. V. Bd. I, § 9): BOLZANO versteht unter dem Abstrakten jede „*Beschaffenheitsvorstellung*“ (Wiss. I, 259 f.). HEGEL hält den Begriff nur insofern für abstrakt, „*als das Denken überhaupt und nicht das konkrete Sinnliche sein Element, teils als es noch nicht die Idee ist*“, „*als rein formellen Begriff*“ (Encykl. § 164). Der lebendige Begriff (s. d.) ist hingegen das „*schlechthin Konkrete*“ (ib.). Das Vernünftig-Abstrakte ist zugleich ein Konkretes, „*weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist*“ (§ 82). Alles „*Wahrhaftige des Geistes sowohl als der Natur ist in sich konkret und hat der Allgemeinheit ohnerachtet dennoch Subjektivität und Besonderheit in sich*“ (Äst. I, 92).

Nach FORTLAGE ist ein „*Begriff mit lauter fixen Merkmalen*“ konkret; er wird um so abstrakter, je mehr Merkmale beweglich werden (Psych. I, § 23). Abstrakt sind nach DROBISCH die Gattungs- und Artbegriffe (Neue Darst. d. Log. S. 22). Nach C. GÖRING gibt es nur Individualvorstellungen (Syst. d. krit. Philos. I, 234). So auch nach STRICKER (Stud. üb. d. Bewußts. 1879, S. 40 ff.). HAGEMANN erklärt: „*Das abstrakte Wort bezeichnet die Wesenheit, Beschaffenheit oder deren Mangel (Privation), abgesehen (abstrahiert) von dem Subjekte, welchem sie zukommt. Das konkrete Wort bezeichnet die Wesenheit, Beschaffenheit oder deren Mangel, zugleich mit ihrem Subjekte*“ (Log. u. Noët. S. 35). Nach LIEBMANN gibt es abstrakte Denkfunktionen, wenn auch die Existenz abstrakter Begriffe durch innere Beobachtung nicht festzustellen ist (Anal. d. Wirkl.², S. 485). Nach WUNDT sind abstrakt „*diejenigen Begriffe, denen eine adäquate stellvertretende Vorstellung nicht entspricht*“. Ihren anschaulichen Charakter verlieren die Begriffe durch Verdunkelung der mit den „*herrschenden Elementen*“ verschmolzenen repräsentativen Vorstellung und endlich durch Ver-

dunkelung der herrschenden Elemente selbst. Dann ist das gesprochene oder geschriebene Wort das einzige Zeichen für den Begriff (Log. I³, S. 46 ff., 51 ff., Grdz. d. ph. Psych. III³, 543. Gr. d. Psych. S. 312 ff. Syst. d. Phil.², S. 38 f., 44). Die abstraktesten Begriffe bestehen nur noch in logischen Forderungen (vgl. Begriff). Nach JODL ist der logische Begriff abstrakt, „denn er greift aus der Erscheinung . . gewisse Züge heraus und fixiert sie in dieser Besonderheit als allgemeine“; der „Wortbegriff“ hingegen ist konkret (Lehrb. d. Psych. S. 609). H. CORNELIUS: „Die Bedeutung des Prädikatswortes ist ‚abstrakt‘ insofern dasselbe gemäß der Entstehung seiner Bedeutung alle Inhalte der betreffenden Art unterschiedslos (also ‚abgesehen‘ von ihren Unterschieden) bezeichnet“ (Einkl. in d. Phil. S. 236). HUSSERL nennt „abstractum“ einen „Inhalt, zu dem es überhaupt ein Ganzes gibt, bezüglich dessen er ein unselbständiger Teil ist“ (Log. Unt. II, 260). „Concretum“ ist ein Inhalt mit Beziehung auf seine abstrakten Momente (l. c. S. 261). Nach MEINONG ist jeder Begriff abstrakt, der als das Resultat einer Abstraktion erscheint (Hume-Stud. I, 18). HÖFLER bezeichnet als „abstrakte Vorstellungen“ „die durch die abstrahierende Aufmerksamkeit hervorgehobenen Vorstellungsmerkmale“ (Gr. d. Log.³, S. 16). Nach LIPPS sind Abstracta die durch differenzierende und zerlegende Analyse heraushebbaren Teilgegenstände (Leitfad. d. Psychol. S. 115). RIBOT nennt „abstraits émotionels“ Bilder, die durch Auswahl aus Gefühlszuständen sich auf wenige Qualitäten der Dinge reduzieren (Log. d. sentim. p. 129). Nach LINDNER-LECLAIR sind jene Vorstellungen abstrakt, „denen der individuelle Charakter, die Anschaulichkeit mangelt“ (Lehrb. d. allg. Log.³, S. 27 f.). Nach SCHUPPE ist „konkret“ das gegebene Individuelle, „abstrakt“ jedes für sich, gesondert gedachte Element der Wirklichkeit (Log. S. 79). Abstrakt ist „ein aus dem Ganzen einer erlebten Wahrnehmung in Gedanken abgesonderter Bestandteil dann, wenn er für sich allein absolut nicht wahrgenommen werden kann, sondern immer nur zusammen mit einem andern Bestandteil“ (Zeitschr. f. imm. Phil. I, 40; Erk. Log. S. 162 ff.). Das Konkrete ist „dasjenige, was räumlich und zeitlich oder doch wenigstens zeitlich bestimmt ist und in dieser Bestimmtheit seine Unterscheidbarkeit hat“ (Grdz. d. Eth. S. 390). REHMKE setzt „konkret“ gleich „unveränderlich“, „abstrakt“ gleich „veränderlich“ (Allg. Psychol. S. 6 f.). „Das Konkrete besteht aus Abstraktem und das Abstrakte besteht nur als wirkliche Bestimmtheit des Konkreten“ (l. c. S. 7). Es gibt ein allgemeines und individuelles Abstraktes (l. c. S. 9). Konkretes (Veränderliches) ist „die gesetzmäßige Einheit des Nacheinander von unveränderlichen Augenblicks-Einheiten, die untereinander sowohl Identisches als auch Verschiedenes enthalten“ (l. c. S. 45). Vgl. WUNDT, Zur Gesch. u. Theor. d. abstrakten Begriffe, Philos. Stud. II. MAUTHNER, Sprachkrit. I, 163 ff. (gegen die Realität des Abstrakten). Vgl. Begriff, Allgemein, Universalien.

Abstrakte Gefühle sind (nach SULLY, Hum. Mind. II, Ch. 16) die intellektuellen, ästhetischen, moralischen Gefühle (Handb. d. Psychol. S. 360 ff.).

Abstrakte Vorstellung s. Abstrakt.

Abstrakte Wissenschaften s. Wissenschaft (COMTE).

Abstrakter Begriff s. Abstrakt, Begriff.

Abstraktes Denken s. Denken.

Abstraktion (Abziehung, Absonderung) ist die Heraushebung eines Erkenntnisinhalts durch die willkürliche, aktive Aufmerksamkeit (Apperzeption), das aktive, absichtliche, zweckbewußte Festhalten bestimmter Merkmale unter gleichzeitiger Vernachlässigung, Zurückdrängung, Hemmung anderer Merkmale. Das apperzeptiv Fixierte, welches bestimmten Gesichtspunkten der Betrachtung entspricht, wird selbständig im Denken verwertet und bildet den Inhalt des Begriffs (s. d.). Der Gegensatz zur Abstraktion im engeren Sinne, d. h. zur Erweiterung des Begriffsinhalts, ist die logische Determination (s. d.).

Abstrahieren (*ἀραιγεῖν*) bedeutet das Absehen vom Individuellen, Zufälligen zugunsten des Allgemeinen, Notwendigen, Wesentlichen, Gattungsmäßigen, zunächst bei PLATO (Republ. VII, 534 B) und bei ARISTOTELES (Anal. post. 74 a 37; Met. 1036 b 3, 1077 b 9; Phys. 187 b 33, 206 a 15). Die Scholastiker betonen den Wert der Abstraktion für die Erkenntnis der Universalien (s. d.). „*Per abstrahentem intellectum genera concipiuntur et species*“ (JOH. V. SALISBURY bei PRANTL, G. d. L. II, 248). Es wird viel vom „*abstrahere formam a materia individuali*“ (THOMAS, Sum. th. I, 85, 1) gesprochen. Die „*species intelligibiles*“ (s. d.) werden von den sinnlichen Vorstellungen (*phantasmata*) abstrahiert durch den „*intellectus agens*“. So können wir „*in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus condicionibus*“ gewinnen (l. c. I, 85, 1). „*Formae fiunt intellectae in actu per abstractionem*“ (C. gent. I, 44, 98; II, 82). Die Abstraktion kann auf zweierlei Weise erfolgen: 1) „*per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatam ab eo*“, 2) „*per modum simpliciter, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio*“ (ib.). Ferner gibt es eine Abstraktion, „*secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine*“, und eine „*secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibilis*“ (Sum. th. I, 40, 3c). Nach DUNS SCOTUS gibt es eine zweifache Abstraktion. „*Una est a materia et suppositis, sicut homo abstrahitur ab illo homine et ab isto et a materia, ut ab homine albo et nigro . . . Alia est abstr. a suppositis, sed non a materia, sicut homo albus abstrahitur ab illo homine et ab isto*“ (bei PRANTL, G. d. L. III, 212). Nach OCCAM erfolgt die Abstraktion ohne Willenstätigkeit auf Grund mehrerer gleichartiger Vorstellungen (In Sent. I, d. 2; Summa tot. Log. C. 16). ZABARELLA bestimmt das Abstrahieren als „*actio intellectus, quo separat a phantasmatis seu risis universale et ipsum denudat omni materiali conditione*“ (de mente agent. 6). GOULEN erklärt, es sei die Abstraktion eine „*consideratio alicuius absque eo, in quo est*“ (Lex. phil. p. 14); zwei Abstraktionsstufen gibt es: „*abstr. prima*“ (z. B. color) und „*abstr. secunda*“ (coloritas) (l. c. p. 19). — CAMPANELLA führt die Abstraktion auf ein Nachlassen der Verstandestätigkeit zurück, sie hat also einen negativen Charakter. „*Abstractio universalis non fit per virtutem aliquam agentem, sed ex languore activitatis in singularitatibus vel ex raritate agendi*“ (Univ. phil. I, 5, 1).

Die Logik von PORT-ROYAL erklärt das abstrakte, diskursive Erkennen durch die Beschränktheit unseres Geistes. „*Limitatio mentis nostrae causa est, ut nequeamus comprehendere res aliquantulum compositas alio modo, quam eas particulatim considerando et quasi diversas illarum facies contemplando, quae nobis obrerti possunt; hoc autem ipsum est quod generaliter scire per abstractionem dicitur*“ (I, 4). Eine Abstraktion liegt vor, wenn wir z. B. den Modus ohne Rücksicht auf die Substanz betrachten (französ. Ausgabe I, 5).

LOCKE setzt das Abstraktionsverfahren in die gesonderte Auffassung der Dinge, getrennt von allen andern Dingen und von den Nebenumständen der Dinge wie Zeit, Raum usw. (Ess. c. h. u. II, § 9; II, ch. 12, § 1). BERKELEY betont, abstrahieren heiße nur „*einzelne Teile oder Eigenschaften gesondert von andern betrachten*“, (Princ. X, XVI). Ähnlich HUME (Treat. I, set. VII). CONDILLAC erklärt *abstraire* als „*séparer une idée d'une autre, à laquelle elle paraît naturellement unie*“ (Tr. d. sens. I, ch. 4, § 2). Nach LAROMIGUIÈRE ist die Abstraktion eine Funktion der „*attention qui s'arrête sur une qualité d'un objet et qui, en la faisant dominer sur les autres, l'en sépare en quelque manière, l'en abstrait*“ (Leçons de philos. II, p. 321). CHR. WOLF: „*Si ca, quae in perceptione distinguuntur, tanquam a re percepta seiuncta intuemur, ea abstrahere dicimur*“ (Psych. emp. § 282).

Als Absehen von dem Besonderen und Beibehaltung, Fixierung des Allgemeinen durch Hemmung, Verdunkelung des Spezifischen wird, mit einigen Modifikationen, die Abstraktion bestimmt von G. F. MEIER (Met. S. 73 f.), von KANT („*Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden*“) (Log. § 6). „*Wir müssen nicht sagen: Etwas abstrahieren (abstrahere aliquid), sondern von etwas abstrahieren (abstrahere ab aliquo). Abstrakte Begriffe sollte man daher eigentlich abstrahierende (conceptus abstrahentes) nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstraktionen vorkommen*“ (l. c. S. 146 f.). „*Eine jede Abstraktion ist nichts anderes als eine Aufhebung gewisser klarer Vorstellungen, welche man gemeinlich darum anstellt, damit dasjenige, was übrig ist, desto klarer vorgestellt werde. Jedermann weiß aber, wie viel Tätigkeit hierzu erfordert wird, und so kann man die Abstraktion eine negative Aufmerksamkeit nennen*“ (Kl. Schr. z. Log. u. Met.² I, S. 97; II, 99). LAMBERT erklärt: „*Da der Begriff der Art und Gattung nur die Merkmale in sich faßt, die die Sache mit andern gemein hat, so läßt man in diesem Begriffe alle eigenen Merkmale weg und stellt sich die gemeinsamen besonders vor. Die Verrichtung des Verstandes, wodurch dies geschieht, nennt man abstrahieren*“ (Org. I, § 17). Ähnlich GARVE (Samml. einig. Abhandl. I, 36). DESTUTT DE TRACY: „*Vous tirez de deux ou plusieurs idées individuelles tout ce qui les confond, en rejetant tout ce qui les distingue, et vous en faites une idée commune*“ (El. d'idéol. I, 6, p. 91). Nach HERBART beruht die Abstraktion psychologisch auf der „*Hemmung des Verschiedenen vieler Vorstellungen*“ und Verschmelzung des Gleichartigen derselben zu einer Gesamtvorstellung (Psych. a. Wiss. II, § 121; ähnlich FRIES, Syst. d. Log. S. 63). DROBISCH definiert die Abstraktion als „*die Denkoperation, welche von den verglichenen Objekten die ihnen eigentümlichen Merkmale absondert und dadurch ihren Gattungsbegriff bildet*“ (Neue Darst. d. Log.⁵, § 19, S. 21), VOLKMANN als den Prozeß der „*Loslösung des Vorstellungs- oder Formbewußtseins von allen Beziehungen auf ein anderes durch die wechselseitige Hemmung dieser Beziehungen untereinander*“ (Lehrb. d. Psych. II⁴, S. 247). A. BAIN bemerkt: „*The identifying a number of different objects on some one common feature, and the seizing and marking that feature as a distinct subject of thought*“ bildet das Wesen der Abstraktion (Sens. and Int.³, p. 511). Nach JEVONS ist die Abstraktion „*die Abtrennung der allen Individuen einer Gruppe gemeinsamen Eigenschaften von den Eigentümlichkeiten eines jeden einzelnen*“ (Leitfad. d. Log. S. 298 f.). Abstraktion als Bewußtsein des Abstrakten ist nach B. ERDMANN „*Aufmerksamkeit auf das Gleiche, das in dem Verschiedenen, welches in dem Kreise des bloßen Bewußt-*

seins verbleibt, vorgestellt wird“ (Log. I, 48). Sprachliche Abstraktion ist die „Bildung und Verdichtung von Vorstellungen gleicher Merkmale durch die Reproduktion von Erinnerungen und ihre Zusammenordnung zu neuen Gegenständen auf Grund sprachlicher Überlieferung durch die Einbildung“ (l. c. S. 51 f.). Nach SCHUPPE ist die Abstraktion „Unterscheidung der nächsthöheren eigentlichen Gattung von dem Spezifischen im einfachsten Element“ (Log. S. 90 ff.).

Den positiven Charakter der Abstraktion betont HEGEL. „Das abstrahierende Denken . . . ist nicht als bloßes Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leidet, sondern es ist vielmehr das Aufheben und die Reduktion desselben als bloße Erscheinung auf das Wesentliche, welches nur im Begriff sich manifestiert“ (Log. II, 20). Nach LOTZE erfolgt die Abstraktion nicht durch bloße Weglassung, sondern durch „Ersatz der weggelassenen Merkmale durch ihr Allgemeines“ (Log.², S. 41). W. HAMILTON betrachtet die Abstraktion als eine Funktion der Aufmerksamkeit. (Lectures on Metaphys. II, 288). Das Abstrahierte ist das gesondert Betrachtete. Die Abstraktion hängt mit der Enge des Bewußtseins zusammen (l. c. p. 285). So auch J. ST. MILL, der aber keine gesonderte Existenz des Abstrakten annimmt. „The formation . . . of a concept does not consist in separating the attributes which are said to compose it, from all other attributes of the same objects . . . But . . . we have the power of fixing our attention on them, to the neglect of the other attributes“ (Examin. p. 393 ff.). Nach COURNOT unterscheiden wir durch die Abstraktion „des éléments indépendants les uns des autres“ (Essai, p. 318 ff.). Nach SULLY ist Abstraktion eine „geistige Abweisung dessen oder ein geistiges Abwenden von dem, was für den Augenblick nicht von Wichtigkeit ist“ (Handbuch d. Psych. S. 235). Wahre Abstraktion ist erst durch die Sprache ermöglicht (l. c. S. 253). Nach UPHUES ist sie ein „Vorgang der Aufmerksamkeit auf bestimmte Teile der die Wahrnehmungen und entsprechenden Vorstellungen vermittelnden Empfindungen, die natürlich notwendig mit dem Absehen von den übrigen Teilen verbunden ist, ohne daß es dazu eines besondern Vorgangs bedürfte“ (Psych. d. Erk. I, 239). Es gibt eine natürliche und künstliche Abstraktion (l. c. S. 240). WUNDT bestimmt die Abstraktion (psychologisch) als aktive Apperzeption, Fixierung, Aussonderung bestimmter („herschender“) Vorstellungselemente (auch an einer einzigen Vorstellung) (Log. I², S. 46 ff.). Die „isolierende“ Abstraktion besteht in der Abtrennung eines bestimmten Teiles von einer komplexen Erscheinung, die „generalisierende“ in der absichtlichen Vernachlässigung von Merkmalen (Log. II, 11 f.). Es handelt sich um die aktive Apperzeption bestimmter Elemente einer Vorstellung. „Daß diese Elemente vielen Vorstellungen gleichzeitig angehören, ist ein . . . nebensächlicher Umstand, da weder psychologische noch logische Gründe es hindern können, schon einer einzigen Vorstellung gegenüber eine solche auswählende Apperzeption auszuführen“ (Log. I², 52). So auch K. MITTENZWEY (Über abstrahierende Apperzeption, Psychol. Stud. II, 1907, 358 ff.). Die auswählende Tätigkeit bei der Abstraktion betont auch EBBINGHAUS (Kultur der Gegenwart VI, 217 f.). Nach LIPPS ist die Abstraktion die „Heraushebung unselbständiger Bewußtseins-elemente durch das Wort“ (Gr. d. Log. S. 126). Die aktive Abstraktion vollzieht sich durch eine „Absorption“ des Nicht-Apperzipierten durch das Apperzipierte (Leitfad. d. Psychol. S. 123). Die Beziehung zu dem, wovon abstrahiert wird, gehört mit zur Abstraktion (l. c. S. 115 f.). Auf Verstärkung gewisser Vorstellungselemente nebst Schwächung anderer beruht die Abstraktion

nach SCHMIDKUNZ (Über die Abstraktion, 1889, S. 12). Ähnlich RIBOT (L'évolut. d. id. génér. p. 6). Nach LINDNER-LECLAIR ist die Abstraktion „nur die komplementäre Funktion der Generalisation“ (Lehrb. d. allgem. Log.³, S. 28). Nach KREIBIG besteht die Abstraktion darin, daß „ein bestimmtes Merkmal in mehreren Einzelvorstellungen fixiert wird, wodurch von selbst die übrigen Merkmale im Bewußtsein zurücktreten“ (Die Aufm. S. 42). II. CORNELIUS lehrt (mit HUME): „Auf ein . . . Merkmal eines Inhaltes achten und von den übrigen abstrahieren heißt nichts anderes, als die Ähnlichkeit des Inhaltes mit einer Gruppe und nicht zugleich diejenige mit den übrigen Gruppen von Inhalten erkennen, mit welchen er außerdem noch Ähnlichkeit aufweist“ (Einl. in d. Philos. S. 237 f.; Psychol. S. 50 ff.). Vgl. MEINONG, Zeitschr. f. Psychol. u. Phys. d. Sinne Bd. 24. Über Experimente betreffs des Abstrahierens vgl. KÜLPE, Bericht üb. d. I. Kongr. f. exp. Psychol. 1904, S. 56 ff. Vgl. BOSANQUET, Logik, p. 65 ff.; UEBERWEG, Log. § 47; RABIER, Psychol. p. 299 ff.; JAMES, Princ. of Psychol. I, 505 ff.; BALDWIN, Handb. of Psychol. I, 273 f.; QUEYRAT, L'abstraction.² 1901. Vgl. Allgemeinvorstellung, Abstrakt, Begriff.

Abstraktion, absolute, nennt SCHELLING „die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objektive absolut sich erhebt“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 323).

Abstrus: dunkel, unverständlich.

Abstufungsmethode s. Methode.

Abstumpfung der Gefühle ist ein Produkt der öfteren Wiederholung eines starken Gefühles.

Absurd: sinnlos, denkwidrig, widerspruchsvoll. Ad absurdum führen: durch Aufzeigung von Widersprüchen, Ungereimtheiten jemandes Ansicht, Behauptung widerlegen, entkräften, wie es besonders die Sophisten, SOKRATES, die Eristiker taten. *Deductio ad absurdum* = *ἡ εἰς τὸ ἀδύνατον ἀγωγή*.

Abulie: Willenlosigkeit, Schwächung der hemmenden oder der dirigierenden Funktion des Willens, verbunden mit einer übermäßigen Steigerung der automatischen Tätigkeit oder einer Schwäche der Sensibilität (RIBOT, Der Wille, S. 33 ff.). Eine Abulie liegt in der (pathologischen) Unfähigkeit, eine Willensintention auszuführen, durchzuführen, Unfähigkeit der Entschließung oder der Ausführung des Entschlusses. (Vgl. RIBOT, Les maladies de la volonté; STÖRRING, Psychopath. S. 442 f.)

Abundante Definition ist eine zu weite Definition (s. d.).

Ab universali ad particulare valet, a particulari ad universale non valet consequentia: Vom logisch Allgemeinen darf man auf das Partikuläre schließen, weil dieses in jenem schon eingeschlossen ist, aber nicht umgekehrt.

Abzählungsmethoden s. Methode.

Acceptationstheorie = die Lehre des ANSELM (De conc. virg. c. 20 ff.), daß der Sohn Gottes sich als Äquivalent für die (sonst unsühnbare) Schuld des Menschengeschlechts geopfert hat.

Accidens (Accidenz) (*τὸ συμβεβηχός*) heißt das unwesentliche, wechselnde, äußere „zufällige“, nur in Beziehung auf besondere Dinge auftretende Merk-

mal eines Dinges. Der Gegensatz zu „*accidentiell*“ ist „*essentiell*“. Die „*Accidencien*“ werden auch als Zustände, Bestimmungen der Substanz (s. d.) dieser selbst gegenübergestellt.

Das „*Accidens*“ im Sinne des Unwesentlichen, nicht im Begriffe eines Dinges Liegenden oder direkt aus ihm Folgenden kommt zuerst bei ARISTOTELES vor. Es ist das, was sich οὐτ' ἐξ ἀνάγκης οὐτ' ἐπὶ τὸ πολὺ an einem Dinge findet (Met. IV, 30, 1025a 14), z. B. das Weiß-sein des Menschen (Met. V, 2, 1026b 35). Was einem Dinge nur beziehungsweise zukommt, ist κατὰ συμβεβηχός. Vom Accidentiellen gibt es kein eigentliches Wissen (Met. X, 8, 1065a 4), weil es unbestimmt (ἀόριστον) ist (Phys. II, 4, 196b 28). PLOTIN unterscheidet die Accidencien der Dinge von ihren Wesenheiten (Enn. II, 6, 2). PORPHYR definiert: συμβεβηχός δέ ἐστιν, ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς (pag. 6, 4a 25 ff.). In des BOETHIUS Übersetzung: „*Accidens vero est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem*“. Es gibt ein „*accidens separabile*“ und „*inseparabile*“ (χωριστόν und ἀχώριστον) (l. c. p. 39). Der Terminus „*accidens*“ kommt schon bei SENECA (Ep. 117, 3) vor.

Die Scholastiker halten diesen Begriff fest (vgl. PRANTL, G. d. L. III, 343). Man unterscheidet zuweilen „*absolute*“ (quantitas, qualitas) und „*respectivae*“ Accidencien (l. c. III, 282). Nach THOMAS ist accidens „*res, cuius naturae debetur esse in alio*“ (Sum. th. III, 77, 1 ad 2), es ist „*praeter essentiam*“ (l. c. I, 54, 3 ad 2). „*Accidentis esse et inesse*“. Es gibt ein „*accidens commune*“ und „*accidens proprium*“ (l. c. I, 3, 4 c). SUAREZ erklärt, „*accidens esse talem formam, quae afficit vel modificat subiectum extra rationem eius existens*“ (Met. disp. 37, set. 2). GOULEN teilt uns mit, accidens bedeute „*quod accedit vel decedit absque rei corruptione*“. „*Quicquid nihil confert ad constitutionem subiecti, sed ad illud constitutum insuper accedit, illud potest abesse vel adesse praeter subiecti ipsius corruptionem*“ (Lex. phil. p. 26). So sind von den „*formae essentiales*“ die „*formae accidentales*“ zu unterscheiden (ib.). Man spricht auch von einer „*accidentitas*“ als der „*essentia accidentis*“, sowie von einem „*accidens per accidens*“ für jenes accidens, „*quod non est per se seu essentiale*“ (l. c. p. 33).

Die Motakallimún lehren das beständige Von-neuem-Geschaffenwerden der Accidencien durch Gott (vgl. STÖCKL, G. d. Ph. d. M. II, 148).

BERKELEY verwirft mit dem Begriffe einer materiellen Substanz auch den des Accidens (Princ. XVII).

Nach BAUMGARTEN ist accidens ein „*praedicamentum sive physicum, cuius esse et inesse*“ (Met. § 191), und er erinnert an den scholastischen Satz: „*accidentia non existere possunt nisi in aliis, non extra suas substantias*“ (l. c. § 194). KANT nennt Accidencien „*die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind, als die besonderen Arten derselben, zu existieren*“ (Kr. d. r. V. S. 178). Nach PLATNER sind sie „*die verschiedenen Arten und Grade des Wirkens oder Seins einer Substanz*“ (Phil. Aph. I, § 864). J. G. FICHTE: „*Die Accidencien, synthetisch vereinigt, geben die Substanz — die Substanz, analysiert, gibt die Accidencien*“ (Gr. d. g. W. S. 161). Nach SCHELLING ist an einem Objekte das Accidens, was nur eine Größe in der Zeit hat (Syst. d. tr. Id. S. 218, 233).

DESCARTES gebraucht lieber das Wort „*modus*“, denn „*accidens*“ ist nicht „*praeter modum cogitandi, utpote quod solummodo respectum denotat*“ (Princ. ph. I, 51, 55). Ähnlich die Logik von PORT-ROYAL (I, 6). Nach HOBBS ist accidens ein „*modus concipiendi corporis*“ (Comp. VII, 2j). J. ST. MILL nennt

Accidenzen „alle Attribute eines Dinges, die weder in der Bedeutung des Namens eingeschlossen liegen, noch in einem notwendigen Konnex mit den darin eingeschlossenen Attributen stehen“ (Log. I, 158). Es gibt trennbare und untrennbare Accidenzen (ib.). Vgl. VENN, Logie, p. 268. Vgl. Substanz, Ding.

Accidentale possibile est putari destructum ut remaneat subiectum (AVICENNA bei PRANTL, G. d. L. II, 326).

Accidentalis = accidentiell, accidental. (Vgl. PRANTL, G. d. L. II, 326).

Accidentalismus: die Lehre von den ursachlosen Vorgängen.

Accidenteitas ist die Eigenart des Accidenz-sein. Vgl. Accidens.

Accidenter = per accidens = accidental.

Accidental oder accidentiell, s. Accidens.

Accidenzen s. Accidens.

Accommodationsbewegungen spielen eine Rolle bei der Ausbildung der Tiefenvorstellung. Vgl. Raum.

Acedie (*ἀκηδεια*, acedia): geistige Stumpfheit, Trägheit, Ekel an geistigen Gütern („*taedium interni boni*“) (AUGUSTINUS, THOMAS, Sum. th. I, 63, 2 ad 2), Weltschmerz (PETRARCA, De contempl. mund. III).

Acervus (Haufen) ist der Name eines Schlusses, der die Unwahrheit, den Scheincharakter der Sinneswahrnehmung und der Veränderung der Dinge dartun soll (Eleaten). Ein fallender Kornhaufe (*κέρχρος*) kann hiernach kein Geräusch in Wahrheit hervorbringen, denn er ist aus lauter Körnern zusammengesetzt, die einzeln genommen lautlos zu Boden fallen (bei ARISTOTELES, Phys. VIII 5, 250 b 20). Eine andere Art des „*Acervus*“ (*σωφίης*) ist die, daß weder ein Korn, noch zwei, noch drei Körner einen „*Kornhaufen*“ bilden, und daß dieser eigentlich gar nicht zustandekommen kann (EUBULIDES). Vgl. Sorites.

Achamoth: die niedere Weisheit im System des Gnostizismus (s. d.).

Achilleus heißt ein von ZENO dem Eleaten zur Darlegung der Unwirklichkeit der Bewegung (s. d.) aufgestellter Schluß. Achilleus, der schnellste Läufer, kann die langsame Schildkröte nicht einholen, auch wenn sie nur einen geringen Vorsprung hat; denn die trennende Distanz besteht aus einer unendlichen Zahl von Teilen, die in einer endlichen Zeit gar nicht durchlaufen werden können (bei ARISTOTELES, Phys. VI 9, 239 b 14 sq.) Vgl. Unendlich.

Achtung ist anerkennende Berücksichtigung des Wertes einer Persönlichkeit, des Sittengesetzes usw. Sie besteht wesentlich in einem Achtungsgefühl, das sich an die Vorstellung der Überlegenheit oder Ebenbürtigkeit eines Wesens knüpft. — Nach KANT ist Achtung „das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist“ (Kr. d. Urts. S. 111), „die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut“, „die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und Bewußtsein derselben“ (Gr. z. Met. d. Sitt. S. 31). „Der Gegenstand der Achtung ist . . . lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung“ (ib.). Die Achtung vor dem Sittengesetz ist die Grund-

lage aller Moral (s. Sittlichkeit). In anderer Weise auch nach v. KIRCHMANN, der unter Achtungsgefühlen die sittlichen Gefühle (das Gewissen) versteht (Kat. d. Phil.², S. 172; Grundbegr. d. Rechts u. d. Moral, S. 48 ff.). Nach R. WAHLE ist Achtung „die Vorstellung von der Schwierigkeit gewisser einzelner Leistungen und der Bereitschaft, die Person, von der sie ausgegangen, in einer ihr günstigen Weise zu behandeln“ (D. G. d. Ph. S. 391). Nach IHERING ist Achtung „der durch Beachtung zum Ausdruck gebrachte Wert der Person“, „Anerkennung des Wertes der Person“ (Zw. im Recht II, 504). Nach H. SCHWARZ ist Achtung ein „Gefallen an einer vorgestellten Würde der fremden Person“ (Psychol. d. Will. S. 39). Vgl. LIPPS, Eth. Grundfrag. S. 31; A. GUREWITSCH, Zur Gesch. d. Achtungsbegriffs, 1897.

Actio: Tätigkeit, Wirkung. Actio in distans: Wirkung in die Ferne. Actio manens — transiens: immanente (s. d.) — transeunte Wirksamkeit.

Actus: s. Akt.

Actus apprehensivus: Apprehension (s. d.), Erfassung des Wahrnehmungsinhaltes (WILH. VON OCCAM; vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, 333).

Actus entitativus: nach DUNS SCOTUS das Sein der formlosen Materie (De rer. princ. 7, opp. III).

Actus indicativus s. Urteil.

Actus nobilior est potentia: die Wirklichkeit ist mehr, ist wertvoller als die Möglichkeit (AVICENNA u. a.).

Actus primus — actus secundus: erste und zweite Wirklichkeit. „Operatio est actus secundus, forma autem, per quam aliquid habet speciem, est actus primus“ (THOMAS, C. gent. II, 59).

Actus purus: reine Wirklichkeit, immaterielle Wirksamkeit, stofflose Tätigkeit. So nennen die SCHOLASTIKER Gott (s. d.) im Anschluß an ARISTOTELES, nach welchem Gott ohne Leiden, nur *ἐνέργεια* ohne *δύραμα* ist (Met. XI 7, 1072b sq., XII 6 sq.). „Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate“ (THOMAS, Sum. th. I, 3, 2c). Actus purus ist ein actus, „qui nihil habet admistum potentiae, ut aeternum. Itaque est sine motu“ (GOCLEN, Lex. phil. p. 47). NIC. CUSANUS nennt Gott „actus purissimus.“ Nach LEIBNIZ ist Gott (s. d.), die oberste Monade, „actus purus“, weil er körperlos ist, das Universum in höchster Klarheit vorstellt und insofern rein aktiv ist (Monad. 72). SCHELLING nennt die Gottheit als Ursein actus purus. (WW. II, 210 f.) Vgl. Gott.

Ad absurdum s. absurd.

Adam Kadmon: nach der KABBALA der himmlische Mensch, das Urbild des Menschen und der irdischen Welt, der Sohn Gottes, eine Einheit von zehn „Sephiroth“ (s. d.) (FRANCK, La cabb. p. 179 ff.). Nach den OPHITEN, einer gnostischen Sekte, galt Adam als mannweiblich.

Adaption (oder Adaptation) s. Anpassung.

Adaptionstheorie s. Sprache.

Adäquat: angemessen, gleichkommend, entsprechend, vollkommen genau, getreu. Eine Erkenntnis (s. d.) ist adäquat, wenn sie die Wirklichkeit möglichst getreu in Begriffen und Urteilen nachkonstruiert. Vgl. Definition.

Nach SPINOZA ist eine Idee adäquat, wenn sie mit ihrem Gegenstande

übereinstimmt: „*per ideam adaequatam intelligo ideam, quae quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet — dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideatato*“ (Eth. II, def. IV). Im adäquaten Erkennen besteht die „*actio*“ (s. d.) der Seele. Nach LEIBNIZ ist eine Erkenntnis adäquat, wenn in ihr alles deutlich gekannt wird oder wenn die Analyse des Begriffs vollkommen durchgeführt ist (Copp. Erdmann, p. 79). PLATNER nennt einen Begriff adäquat, „*wenn er die zur Unterscheidung des Geschlechts erforderlichen gemeinsamen und eigentümlichen Merkmale enthält*“ (Phil. Aphor. I, § 527). — Adäquat muß jede gute Definition (s. d.) sein.

Adaequata causa s. Causa.

Adäquate Erkenntnis s. Adäquat.

Ad hominem (κατ' ἀνθρώπων) sc. argumentatio: auf Zugeständnis Überredung, Autorität, persönliche Motive u. dgl. sich stützendes, populäres, dem „*gesunden Menschenverstande*“ angepaßtes Argumentieren.

Adiaphora (ἀδιάφορα): Ununterschiedenes, Gleichgültiges, ethisch Wertloses. Als solches gilt den Cynikern und besonders den Stoikern alles mit Ausnahme der Tugend, des sittlich Guten. Adiaphora, Mitteldinge zwischen Gutem und Bösem: τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας (Diog. L. VI, 104). Selbst das Leben hat keinen Wert an sich, kann daher, wenn notwendig, aufgegeben werden (l. c. VII, 130; SENECA, Ep. 12, 10). Die späteren Stoiker mildern die Schroffheit der Adiaphora-Lehre, indem sie einige Güter als προηγημένα und ἀποπροηγημένα (vorzuziehendes und abzulehnendes) bestimmen (Stob. Ecl., II 6, 156). — Nach GOMPERZ (Griech. Denk. I, 345) hat PRODIKOS den Begriff der an sich gleichgültigen Dinge, die erst von der richtigen Verwendung ihren Wert empfangen, in die Sittenlehre eingeführt.

A dicto simpliciter — secundum quid: schlechthin — relativ gedacht.

Aditi: Unendlichkeit, auch Materie (Upanishads). (Vgl. DEUSSEN, Allg. G. d. Ph. I, 200.)

Ad oculos: augenfällig, anschaulich. „*Ad oculos demonstrieren*“: anschaulich-klar, überzeugend darlegen.

Adrastea (ἀδράστεια): die Unentfliehbare = das Schicksal (PLOTIN, Enn. III, 2, 13), welches ἀνέκφυκτος καὶ ἀναπόδορατος ist (Stob. Ecl. I, 5, 188; I, 41, 966). Vgl. PLATO, Phaedr. 248 C.

Advaitam: Nichtvielheit, Einheitslehre: Grundlehre des Vedântá.

Affekt (affectus, passio, πάθος) heißt ein durch Vorstellungen ausgelöster erregter Gefühlsverlauf, Gefühlsausbruch, mit welchem bestimmte psychische und physiologische Veränderungen verknüpft sind, welche auf den Affekt verstärkend zurückwirken (vgl. WUNDT). Im Altertum und Mittelalter werden die Affekte mit den Gefühlen und Trieben vermengt; der Affektbegriff bezeichnet hier „*alle Gefühls- und Willenszustände, in denen der Mensch von der Außenwelt abhängig ist*“ (WINDELBAND, G. d. Ph. S. 129).

Zunächst gilt als Affekt jede von außen in der Seele erregte mehr oder weniger starke Bewegung der Seele, des Vorstellungs- und Gefühlsverlaufes. So bei den Cyrenaikern (s. Gefühl). Die ἡδονή bestimmten sie als *λείαν ζήησιον*, den πόνος als *τραχέϊαν ζήησιον* (Diog. Laërt. II, 8, 86). ARISTOTELES

versteht unter *πάθη της ψυχης* alle Zustände (*ἔξεις*) der Seele (De an. I 1, 402 a 9), im engeren Sinne die Gemütsbewegungen, die teils von der Seele, teils vom Leibe ausgehen (*σωματικά τὰ πάθη*, Eth. Nic. X, 2, 1173 b 9). Als Affekte werden aufgezählt: *θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάσος, χαρά, φιλεῖν, μισεῖν, ἐπιθυμία, ὄργη, φθόνος, φιλία, πόθος, ζήλος* (De an. I 1, 403 a 16 squ.; Eth. Nicom. II 4, 1105 b 21 squ., Polit. VIII, 6). Die Stoiker definieren den Affekt (*πάθος*) als anormale, nicht naturgemäße, stürmische, vernunftlose Bewegung der Seele, sie betonen das Alogische des Affekts: *ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα* (Diog. L. VII, 110). *Πάθος δ' εἶναι φασὶν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἰσούρι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς παρὰ φύσιν* (Stob. Ecl. II, 6, 47). „*Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*“ (CICERO, Tusc. disp. IV, 6, § 11). „*Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione*“ (l. c. 7, § 14). Der Affekt enthält ein unlogisches Urteil. Die Grundaffekte sind: *λύπη* (aegritudo), *φόβος* (metus), *ἐπιθυμία* (libido), *ἡδονή* (lactitia) (Diog. L. VII, 110; Cic. Tusc. disp. IV, 6, § 11). Die Beherrschung, Unterdrückung der Affekte (Apathie, s. d.) ziemt dem Weisen, Tugendhaften, weil die Affekte gegen die Natur der vernünftigen Seele sind (Cic., Tusc. disp. III, 9, IV, 19; Senec. Ep. 116). Doch gibt es auch *εὐπάθειαι*, nämlich *χαρά, εὐλάβεια, βούλησις* (Diog. L. VII, 116). SENECA betont die freiheitshemmende Natur der Affekte (De ira II, 17, 7). Im Sinne der Stoa lehrt PHILO (De specialib. legib. IV, 79; I, 167). Nach PLOTIN ist der Affekt ein an bestimmte Vorstellungen der Seele sich anknüpfender Zustand des Leibes (Enn. III, 6, 3).

Nach GREGOR VON NYSSA stammen die Affekte vom Leibe her, sie sind beim Menschen Krankheiten der Seele (De an. p. 47; vgl. SIEBECK, G. d. Ps. I, 2, 378). NEMESIUS nennt als Affekte Lust, Unlust, Furcht, Begierde (*Περὶ γύσεως* 17), AUGUSTINUS: Begierde, Freude, Furcht, Trauer (Conf. VIII, 14), THOMAS: amor, concupiscentia, delectatio, dolor, tristitia (Sum. th. II, qu. 26 ff.). Affekt heißt hier „ *affectio, affectus, concitatio animi, passio animae, perturbatio*“; er ist eine Erregung des „*appetitus sensibilis*“, des sinnlichen Begehrens (1 perih. 2a; Sum. th. I. II, 24, 2c; 2 eth. 5b; De ver. qu. 26, 2). GOCLEN versteht unter Affekten „*appetitus et aversiones*“ (Lex. phil. p. 80). „*Passio*“ wird gebraucht für jede Form „*potentiae appetitivae*“ (l. c. p. 802). Vgl. L. VIVES, De an. III, p. 146 ff.

Nach HOBBS bestehen die Affekte gleichfalls in Begehungen und Verabscheuungen („*appetitu et fuga constant*“, De corp. c. 25, 12), Bewegungen des Bluts liegen ihnen zugrunde. *Passiones* sind *appetitus, cupido, amor, aversio, odium, dolor* (Leviath. I, 6). Physiologisch — aus der Bewegung der „*Lebensgeister*“ (s. d.) — erklärt die Affekte auch DESCARTES: „*causam passionum animae non aliam quam agitationem, qua spiritus (Lebensgeister) movent glandulam, quae est in medio cerebri*“ (Pass. an. II, 51). Die primitiven, einfachen Affekte sind „*admiratio, amor, odium, cupiditas, lactitia, moeror*“ (l. c. 69). SPINOZA erblickt (ähnlich wie die Stoiker) im Affekt eine „*confusa idea*“ (Eth. III, Schluß). Unter Affekten versteht er psycho-physische Zustände des Organismus, durch welchen dessen Kraft vermehrt oder geschwächt wird („*corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuratur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas*“, Eth. III, def. III). Affekte sind nur durch andere Affekte zu bekämpfen, zu beherrschen (Eth. V, so schon

F. BACON). Die Grundaffekte, deren mannigfache Formen analysiert werden, sind Freude, Trauer, Begierde: *laetitia, tristitia, cupiditas*. (Vgl. Polit. Trakt. § 4; Von Gott . . ., II, 4.) In der Herrschaft über die Affekte, welche sich an die adäquate Erkenntnis der Dinge knüpft, besteht die menschliche Freiheit (s. d.). MALEBRANCHE versteht unter Affekten „*toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang*“ (Rech. II. Bd., C. 1). LEIBNIZ setzt die Affekte als „*perturbations ou passions*“ in die „*pensées confuses où il y a de l'involontaire et de l'inconnu*“ (Gerh. IV, 565). SHAFTESBURY bestimmt die selbstischen und sozialen Affekte (Mitleid, Mitfreude u. dgl.) als natürliche, denen die unnatürlichen Affekte (Bosheit, Schadenfreude) gegenüberstehen. Von diesen „*sinnlichen*“ werden die „*rationalen*“ (Reflexions-)Affekte (Gefühle des Schönen und Schlechten) unterschieden. (Vgl. Sittlichkeit.)

Wieder als Erregungen des Begehrens erscheinen die Affekte bei CHR. WOLF. „*Affectus sunt actus animae, quibus quid vehementer appetit vel aversatur, vel sunt actus vehementiores appetitus sensitivi et aversiones sensitivae*“ (Psych. emp. § 603 ff.). Ein Affekt ist „*ein merklicher Grad der sinnlichen Begierde und des sinnlichen Abscheues*“ (Vern. Ged. I, § 439). Ähnlich BILFINGER (dilu. met. § 294). BAUMGARTEN betont wieder den alogischen Ursprung des Affekts („*ex confusa cognitione*“, Met. § 678). CONDILLAC erblickt im Affekt „*un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres, ou qui du moins est le plus dominant*“ (Trait. d. sens. I, ch. 3, § 3).

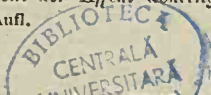
Das Überraschende, Packende, Hemmende des Affekts wird betont zunächst durch KANT. Nach ihm ist Affekt „*das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Standpunkte, welches im Subjekt die . . . Überlegung nicht aufkommen läßt*“, „*Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts aufgehoben wird*“ (Anthr. § 71 f.), „*diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unermögend macht, sich nach freier Überlegung durch Grundsätze zu bestimmen*“ (Krit. d. Ur. S. 130). Die Affekte sind von den Leidenschaften (s. d.) zu unterscheiden (ib.). Je nachdem sie die Lebenskraft steigern oder mindern, sind sie „*sthenische (wackere)*“ oder „*asthenische (schmelzende)*“ Affekte (l. c. S. 130, Anthr. § 74).

Nach MAASS ist ein Affekt „*ein Zustand, wo eine starke innere Empfindung existiert*“ (Über d. Leidenschaft I, 22 f.). Es gibt kontemplative und pathologische Affekte (l. c. I, 29) FRIES versteht unter Affekten „*alle besonders heftigen sinnlichen Anregungen unseres tätigen Lebens*“ (Psych. Anthropol. § 69 ff.). Vgl. LICHTENFELS, Gr. d. Psychol. S. 134 ff., BIUNDE, Empir. Psychol. III, 129; ESCHENMAYER, Psychol. S. 383; DAUB, Anthropol. S. 422. HERBART erklärt die Affekte aus dem Auftreten zu großer oder zu kleiner Vorstellungsmengen, die „*beträchtlich von ihrem Gleichgewicht entfernt*“ sind (Psych. a. W. § 106; vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. II⁴, 390). Nach NAHLOWSKY ist der Affekt „*die durch einen überraschenden Eindruck bewirkte vorübergehende Verrückung des inneren Gleichgewichts, wodurch auch der Organismus in Mitleidenschaft gezogen und demgemäß die besonnene Überlegung und freie Selbstbestimmung entweder reduziert oder sogar momentan aufgehoben wird*“ (D. Gefühlsleb. S. 247). Zu unterscheiden sind „*Affekte der aktiven oder Plus-Seite*“ und „*Affekte der passiven oder Minus-Seite*“ (l. c. S. 258 f.). Vgl. STIEDENROTH, Psychol. II, 150; SCHILLING, Lehrb. d. Psych. § 60; LOTZE, Mediz. Psychol. S. 520. Nach

BENEKE entsteht der Affekt aus einer Ausgleichung plötzlich entstandener Überreizung (Lehrb. d. Psych. S. 181). SCHOPENHAUER definiert ihn als „eine durch unmittelbar dargebotene, anschauliche Motive hervorgerufene so starke Bewegung des Willens, daß sie für die Zeit ihrer Dauer den Gebrauch der Erkenntniskräfte hindert und hemmt“ (Neue Paral. S. 401).

Nach JODL ist der Affekt „das plötzliche Eintreten oder rapide Anschwellen eines auf Vorstellungen beruhenden Gefühls zu solcher Intensität, daß dadurch jeder anderweitige Bewußtseinsinhalt verdrängt wird“ (Lehrb. d. Psych. S. 692). JERUSALEM bestimmt den Affekt als einen „bestimmten Gefühlsverlauf, der sich von der ruhigen Gemütslage deutlich abhebt und einen intensiven Einfluß auf den Gesamtzustand des Bewußtseins ausübt“ (Lehrb. d. Psych.³, S. 152). Es gibt Lust- und Unlustaffekte, erregende und deprimierende, spannende und lösende Affekte (ib.). Nach A. LEHMANN ist Affekt der Seelenzustand, „in welchem starke Gefühle mit größerer oder geringerer Störung des normalen Vorstellungsverlaufes verbunden sind, und welche zugleich von verschiedenen Veränderungen des körperlichen Zustandes begleitet werden“ (Gefühlsleb. S. 59). Jeder Affekt ist zugleich Trieb und umgekehrt (l. c. S. 141). Die Verwandtschaft von Affekt und Trieb betont auch KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 337); er sieht in beiden „Zustände, die eine Verschmelzung von Empfindungen und Gefühlen darstellen“ (l. c. S. 331). Ähnlich STÖRRING, Psychopathol. S. 27. Nach HÖFFDING ist der Affekt „ein plötzliches Aufbrausen des Gefühls . . . , welches das Gemüt eine Weile überwältigt und die freie und natürliche Verbindung der Erkenntniselemente hemmt“ (Psychol.², S. 392). Ähnlich KREIBIG (Werttheor. S. 41). Nach RIBOT ist die Emotion „un choc brusque, souvent violent, intense, avec augmentation ou arrêt des mouvements“ (Log. d. sentim. p. 67; vgl. Essai sur les passions, 1907). Nach JAHN sind die Affekte „Erschütterungen des Vorstellungsverlaufes oder des Bewußtseins“, „Störungen oder Alterationen des Gemütes“ (Psychol.⁵, S. 165). Es gibt Affekte der Gemütsüberfüllung und Affekte der Gemütsentleerung (S. 166). — Nach COHEN bildet der Affekt als „Willensgefühl“ einen Bestandteil der Willenshandlung (Ethik, S. 189).

Die Auffassung des Affekts als eigenartigen Gefühlsverlaufs ist von WUNDT begründet. Von einem Affekt ist die Rede, wo sich „eine zeitliche Folge von Gefühlen zu einem zusammenhängenden Verlaufe verbindet, der sich gegenüber den vorangegangenen und den nachfolgenden Vorgängen als ein eigenartiges Ganzes aussondert, das im allgemeinen zugleich intensivere Wirkungen auf das Subjekt ausübt als ein einzelnes Gefühl“ (Gr. d. Psych.², S. 203). Der Affekt ist ein psychisches „Gebilde“ (s. d.). „Jedes intensivere Gefühl geht in einen Affekt über“ (l. c. S. 203), besonders das rhythmische (ib.). Jeder Affekt beginnt mit einem „mehr oder minder intensiven Anfangsgefühl, das durch seine Qualität und Richtung sofort für die Beschaffenheit des Affekts kennzeichnend ist, und das entweder in einer durch einen äußeren Eindruck hervorgerufenen Vorstellung (äußere Affekterregung), oder in einem durch Assoziations- und Apperzeptionsbedingungen entstehenden psychischen Vorgang (innere Affekterregung) seine Quelle hat. Darauf folgt dann ein von entsprechenden Gefühlen begleiteter Vorstellungsverlauf, der wieder sowohl nach der Qualität der Gefühle wie nach der Geschwindigkeit des Vorgangs bei den einzelnen Affekten charakteristische Unterschiede zeigt. Endlich schließt der Affekt mit einem Endgefühl, welches nach dem Übergang jenes Verlaufes in eine ruhigere Gemütslage zurückbleibt, und in welchem der Affekt abklingt, falls er nicht sofort in



das Anfangsgefühl eines neuen Affektanfalles übergeht“ (l. c. S. 204 f., Grundz. d. ph. Psych. III⁵, 209 ff.). Durch die Summation und den Wechsel der aufeinander folgenden Gefühlsreize steigern sich auch die Wirkungen auf das Herz, die Blutgefäße und die Atmung sowie auf die äußeren Bewegungsorgane (pantomimische Bewegungen usw. als Ausdrucksbewegungen, s. d.). Bei den relativ ruhigen Affekten: Verlängerung oder Verkürzung der Puls- und der Atmungswellen, bei den sthenischen Affekten verstärkte Innervation, verlangsamte und verstärkte Pulsschläge, bei den asthenischen Affekten Lähmung der Herzzinnervation und des Tonus der äußeren Muskeln, starke Puls- und Atembeschleunigung, aber schwächere Bewegungen des Pulses und Atmens, bei den schnellen und langsamen Affekten größere oder geringere Schnelligkeit der Zunahme oder Hemmung der Innervation (l. c. S. 207 f.). Die physischen Begleiterscheinungen verstärken den Affekt (l. c. S. 208; vgl. Phil. Stud. VI). Nach der Qualität der Gefühle gibt es Lust- und Unlustaffekte, exzitierende und deprimierende, spannende und lösende Affekte; nach der Intensität sind schwache und starke Affekte zu unterscheiden, nach der Verlaufsform: plötzlich hereinbrechende, allmählich ansteigende, intermittierende Affekte (l. c. S. 213—216).

Diese physiologischen Begleiterscheinungen (Bewegungen bzw. vasomotorische Störungen) machen zur Ursache des Affekts JAMES (früher) (Psychol. II, Ch. 25), C. LANGE (Üb. Gemütsbeweg. 1887), auch SERGI (Dolore e piacere 1894). Nach dieser Theorie weinen wir nicht, weil wir traurig sind, sondern die das Weinen usw. konstituierenden Organempfindungen usw. sind die Ursache des Affekts. Eine viel gemäßigtere Auffassung ist folgende, u. a. von KOHNSTAMM vertretene: „Wir halten es für eine nicht wegzuleugnende Erfahrung, daß es ein primäres Angstgefühl gibt, das erst sekundär zu viszeralen Ausdruckstätigkeiten führt. Dann aber verbindet es sich so innig mit den von diesen ausgelösten Organgefühlen, daß primärer Affekt und Organgefühl gar nicht mehr im Bewußtsein zu trennen sind“ (Kunst als Ausdruckstät. S. 29 f.). Gegen die James-Langesche Theorie erklären sich u. a. FOUILLÉE (teilweise: Evolut. d. Kraft-Id. S. 250 ff.), WORCESTER und IRON. — Nach LOSSKIJ ist die Ursache des Affektes die körperliche Reaktion, aber der Affekt besteht nicht nur aus Organempfindungen, sondern enthält Willenselemente (Grundlehr. d. Psychol. S. 168 ff.). Nach STUMPF liegen den Affekten Urteile zugrunde (Zeitschr. f. Psychol. XXI, S. 47 ff.). Vgl. Gemütsbewegung, Gefühl. Vgl. CH. FÉRÉ, Sensat. et mouvem. 1887; SERGI, Zeitschr. f. Psychol. XIV, S. 91 ff.; PAULIAN, Physiol. de l'espr. p. 96 f.; LIPPS, Leitfad. d. Psychol. S. 293 ff. Vgl. Leidenschaft.

Affektion (affectio): a. Zustandsänderung, Erregung, Erleiden. Die Scholastiker unterscheiden „affectio externa“, „quae subiecto advenit ob externam causam“ und „affectio interna“, „quae manat a subiecti principiis intimis“ (GOCLEN, Lex. phil. p. 78). SPINOZA, der in den Einzeldingen Affektionen (modi, s. d.) der Substanz (s. d.) erblickt, versteht unter „entis affectiones“ „quaedam attributa, sub quibus uniuscuiusque essentiam vel existentiam intelligimus, a qua tamen non nisi ratione distinguuntur“ (Cog. met. I, 3). Nach KANT beruhen alle Anschauungen (s. d.) als sinnlich auf „Affektionen“, die Begriffe auf „Funktionen“ (Kr. d. r. V. S. 88). Nach LOTZE sind Affektionen „Arten, wie uns zumute ist“ (Gr. d. Log. S. 9). — Sinnesaffektion ist die Erregung der Sinnesstätigkeit durch einen äußeren oder inneren Reiz. — Affek-

tion bedeutet b. Zuneigung, Schätzung. „*Pretium affectionis*“ = subjektiver Wert. — Vgl. Affizieren.

Affektional (und „*Koaffektional*“) nennt AVENARIUS dasjenige, wodurch ein Empfindungsinhalt (ein „*E-Wert*“) zum „*Empfinden*“ wird (z. B. ein „*Druck*“ zu „*gedrückt werden*“, „*drücken*“) (Kr. d. r. E. II, 23, 89 f.).

Affektlosigkeit s. Apathie.

Affinität: Verwandtschaft. Logische A. = Verwandtschaft von Begriffen. Psychologische A. = Ähnlichkeit von Vorstellungen als Grund ihrer Assoziation. — KANT nennt Affinität den „*Grund der Möglichkeit der Assoziation, sofern er im Objekte liegt*“. Diese „*empirische*“ ist die Folge einer „*transzendentalen*“, auf der Einheit des Selbstbewußtseins beruhenden Affinität (Kr. d. r. V. S. 125 f., 132). Affinität ist, allgemein, „*Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde*“ (Anthr. § 29). Zu den Prinzipien, durch welche die Vernunft dem Verstand sein Feld vorbereitet, gehört das „*Gesetz der Affinität aller Begriffe*“, „*welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet*“. Es ist das Prinzip der „*Kontinuität der Formen*“, eine Idee von regulativem Werte (Krit. d. rein. Vern. Elementarl. II. T. II. Abt. II. B. III. Hptst. VII. Abschn.). Das „*Gesetz der logischen Affinität*“ lautet nach FRIES: „*Jede zwei gegebenen Nebenarten grenzen so aneinander, daß sich ein stetiger Übergang von der einen zur andern denken läßt*“ (Syst. d. Log. S. 105). Vgl. M. L. STERN, Monism. S. 324.

Affirmation: Bejahung, Behauptung. Vgl. Negation, Qualität.

Affirmatives Urteil: bejahendes Urteil (S ist P).

Affizieren (*afficere*): erregen, erleiden machen, einen Zustand in einem Wesen bewirken. „*Affici*“ (*πάσχειν*) = *informari, disponi, moveri, variari, impressionem recipere*. „*Obiecta dicuntur nos afficere*“ (GOELEN, Lex. phil. p. 79). DESCARTES: „*a re . . . quae sensus nostros afficit*“ (Pass. an. II, 1, p. 24). Nach KANT werden die Sinne von den Gegenständen „*affiziert*“ (Kr. d. r. V. S. 49), das erkennende Subjekt wird affiziert oder affiziert sich selbst (im Selbstbewußtsein), wobei es sich leidend, rezeptiv verhält (Anthr. § 7). Nach FRIES ist „*Affiziert-werden*“ die Passivität, das Leidend-bestimmt-werden zu sinnlichen Vorstellungen, die Nötigung, sie zu haben (Syst. d. Log. S. 37). Vgl. Wahrnehmung, Empfindung.

Agathologie: Lehre vom Guten (*ἀγαθόν*), von den Gütern = Teil der Ethik (s. d.). Vgl. Güterlehre.

Agens (*τὸ ποιοῦν*): das Tätige, Wirkende, Prinzip des Wirkens. „*Agens est nobilius patiente*“ (AUGUSTINUS, THOMAS, Sum. th. I, 79, 2) = *αἰετιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος* (ARISTOTELES, De an. III 5, 430 a 18). Vgl. Aktion.

Agglutination („*Anleimung*“) ist nach WUNDT die einfachste Form der apperzeptiven Verbindungen (s. d.), bei welcher die Elemente im Bewußtsein bleiben (Grundz. d. ph. Psych. III⁵, 573).

Aggregat: äußerliche Aneinanderreihung von Teilen, Elementen. Die Körper (s. d.) sind nach LEIBNIZ Aggregate von Monaden (s. d.) (Monad. 2).

Agnosie (*ἀγνοσία*): Unwissenheit, Nichtwissen: a. als methodologisches Prinzip voraussetzungslosen Erkennens (SOKRATES: „*ich weiß, daß ich nichts weiß*“, bei PLATO, Apol. 21 A); b. als skeptisches Fundament, so schon bei GORGIAS, dann bei ARKESILAOS: „*negabat esse quidnam quod sciri potest*“, und nicht einmal das könne man wissen, daß man nichts weiß (Cicer., Acad. post. I, 12). Auch SANCHEZ meint: „*nec unum scio me nihil scire*“ (Qu. nih. sc. p. 13). Vgl. Nihilismus, Skepsis.

Agnostizismus (HUXLEY): Ansicht, daß es von dem an sich Seienden, von den Dingen an sich, den transzendenten Faktoren, vom Absoluten kein Wissen gebe und geben könne — die Kehrseite zum Positivismus, Relativismus, Subjektivismus. Das „*Ignorabimus*“ DU BOIS-REYMONDS (Üb. d. Grenzen d. Naturerk. 7, S. 40 ff.) kennzeichnet diesen Standpunkt. Das Wort „*Agnostiker*“ („*Agnöten*“) kommt, als Bezeichnung für die „*Monophysiten*“, schon in der Kirchengeschichte vor. HUXLEY setzt das Wort „*Agnostiker*“ dem Terminus „*Gnostiker*“ entgegen. „*Der Agnostizismus ist in Wirklichkeit kein Glaubensbekenntnis, sondern eine Methode, deren Kern in der strengen Anwendung eines einzigen Grundsatzes liegt. . . . Positiv läßt sich der Grundsatz so ausdrücken: in Verstandesdingen folge deiner Vernunft, soweit sie dich eben trägt, ohne einer andern Erütigung ein Ohr zu leihen. Und negativ: in Verstandesdingen gib Folgerungen, die weder nachgewiesen noch nachweisbar sind, nicht für sicher aus*“ (Soz. Essays XXXV. Vgl. Nineteenth Century XXV, 169). Agnostiker nennen sich auch CH. DARWIN und CARNERI (Empf. u. Bew. S. 28). H. SPENCER, nach welchem das Absolute unerkennbar ist, lehrt einen „*agnostischen Monismus*“ (PAULSEN, Einl. in d. Phil.). Metaphysisch sind Agnostiker auch die Kantianer (z. B. F. A. LANGE) und Positivisten (s. d.), auch R. WAHLE. Vgl. R. FLINT, Agnosticism, 1903, DE ROBERTY, L'Agnosticisme.

Agoraphobie: Platzangst, Furcht vor dem Überschreiten eines größeren Platzes.

Agraphie: pathologische Unfähigkeit, Worte niederzuschreiben. (Vgl. WUNDT, Gdz. d. ph. Psych. 1², 206.)

Ähnlichkeit ist partielle Gleichheit. Sie hat verschiedene Grade und wird durch das vergleichend-beziehende Denken konstatiert, hat aber in den Objekten des Denkens ein Fundament. Die Ähnlichkeit ist eine der Grundlagen der Assoziation (s. d.) und spielt im Denken (s. Analogie u. dgl.) eine wichtige Rolle.

ARISTOTELES definiert: *ὁμοία λέγεται τὰ τε πάντα ταὐτὸ πεπονηότα, καὶ τὰ πλείω ταῦτα πεπονηότα ἢ ἕτερα, καὶ ὧν ἡ ποιότης μία· καὶ καθ' ὅσα ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται τῶν ἐναντίων τὸ πλείω ἔχον ἢ κρισιώτερα ὁμοιον τούτῳ· ἀντικειμένως δὲ τοῖς ὁμοίοις τὰ ἀνόμοια* (Met. V 9, 1018 a 15 sq.). Nach BOËTHIUS ist Ähnlichkeit (similitudo) „*rerum differentiarum eadem qualitas*“. THOMAS: „*Simile alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem vel formam*“ (Cont. gen. I, 29). Nach CAMPANELLA ist Ähnlichkeit „*influxus unitatis participiumque*“ (Dial. I, 6, p. 141). LEIBNIZ: „*Was dieselbe Qualität hat, ist ähnlich*“ (Met. Anf. d. Mathem., Hauptschr. I, 55; vgl. I, 71 f.). CHR. WOLF: „*Similitudo est identitas eorum, per quae entia a se invicem discerni debebant*“ (Ont. § 195). Zwei Dinge sind ähnlich, „*wenn dasjenige, woraus man sie erkennen und voneinander unterscheiden soll, oder wodurch sie in ihrer Art determiniert werden,*

beiderseits einerlei ist“ (Vern. Ged. I, § 18). Die Wichtigkeit der Ähnlichkeit von Dingen für die Erkenntnis betont besonders HUME (Treat. I, sect. 7). Nach SPENCER kommt das Bewußtsein der Ähnlichkeit zustande, „wenn zwei aufeinanderfolgende Bewußtseinszustände beide aus in gleicher Weise angeordneten gleichen Bewußtseinszuständen zusammengesetzt sind“. Ist die Ähnlichkeit vollkommen, so besteht ein „Bewußtsein von der Koinzidenz zweier konnatürlicher Beziehungen zwischen Bewußtseinszuständen, die jeweils gleicher Art, gewöhnlich aber ungleichen Grades sind“ (Psych. II, § 359, S. 260). Nach MÜNSTERBERG sind diejenigen Eindrücke „ähnlich“, welche „teilweise gleiche Reaktionen“ (des erkennenden Ichs) „erzeugen“ (Grdz. d. Psychol. I, S. 553). RIEHL bemerkt, das Verhältnis der Ähnlichkeit schließe, wenn es nicht unmittelbar durch Vergleichung gegenwärtiger Wahrnehmungen erfaßt werde, schon die Kausalitätsbeziehung ein (Z. Einf. in d. Phil. S. 90 f.). Nach STÖHR heißt ähnlich, „was in irgend einem Sinne einige gleiche Teile an sich hat, aber nicht alle Teile wechselseitig verglichen gleich hat“ (Leitf. d. Log. S. 12). Nach EBBINGHAUS werden Ähnlichkeit und Verschiedenheit auch schon unmittelbar sinnlich empfunden, ohne Denktätigkeit (Gr. d. Psychol. I, 476). Nach LIPPS ist die Ähnlichkeitsrelation (wie auch nach WUNDT) ein durch die Qualität des Ähnlichen bedingtes Apperzeptionserlebnis. Das Ähnlichkeitsbewußtsein ist „das Bewußtsein der von dem Gegenständlichen ausgehenden Forderung, eine bestimmte Art der Einheitsapperzeption zu vollziehen“ (Einh. u. Relat. S. 82 ff.). KÜLPE erklärt, Ähnlichkeit sei kein Reproduktionsprinzip (Gr. d. Psychol. S. 197). Vgl. E. MACH, Die Ähnl. u. d. Analogie als Leitmotive d. Forsch.: Annal. d. Naturphil. I, 1902. Vgl. Assoziation, Analogie, Verschiedenheit, Gleichheit.

Ähnlichkeitsassoziation s. Assoziation.

Ähnlichkeitshypothese s. Wiedererkennen.

Ahnung (Ahnung): unbestimmtes Fürwahrhalten, Vorherwissen. Nach FRIES = „die Überzeugung nur aus Gefühlen ohne bestimmten Begriff“, aus welcher der metaphysisch-religiöse Glaube entspringt (Syst. d. Log. S. 423 ff.). So schon JACOBI. Gegen die Ahnungs-Philosophie erklärt sich KANT (Von einem neuerdings erhob. vorn. Ton in d. Philos., Kl. Schr. z. L. u. M. S. 12 f.).

Akademie (*Ἀκαδημία*), Platonische, nach dem Hain des Heros Akademos, in dem Plato lehrte. Im weiteren Sinne unterscheidet man fünf „Akademien“ des Altertums: die ältere (SPEUSIPPOS, XENOKRATES, KRATES, POLEMON, KRANTOR), die mittlere (ARKESTILAKOS), die jüngere (KARNEADES) die vierte (PHILO von Larissa) und die fünfte Akademie (ANTIOCHOS von Askalon). Die erste Akademie setzt die letzten (pythagoreisierenden) Lehren Platos fort, die zweite und dritte nehmen einen skeptischen Standpunkt ein, die beiden letzten Akademien huldigen einem Eklektizismus. Eine neue platonische Akademie begründete COSMO VON MEDICI (1440) (erster Leiter: GEMISTHOS PLETHON).

Akatalepsie (*ἀκαταληψία*), Unbegreiflichkeit s. Aphasie.

Akataleptisch s. Kataleptis.

Akoluthie: Notwendige Folge (Stoa).

Akosmismus: Lehre von der Weltlosigkeit = extremer Pantheismus (s. d.), für den die Welt als Summe von Einzeldingen kein wahres Sein hat;

wirklich ist nur Gott, die unendliche Einheit, in der alles Einzelne nur als Modus (s. d.), als Zustand ohne Sonderexistenz enthalten ist. Nach HEGEL (Encykl. § 50) ist das System SPINOZAS Akosmismus (als gerader Gegensatz zum Atheismus), weil in demselben „*die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird*“. Vgl. Gott.

Akribie (*ἀκρίβεια*): Genauigkeit, Sorgfalt im wissenschaftlichen Denken und Forschen.

Akroamatisch heißen diejenigen Abhandlungen des ARISTOTELES, welche aus zusammenhängenden Vorträgen (*ἀκροάσεις*, Met. II 2, 994 b 32) hervorgegangen sind. Zugleich sind sie esoterisch (s. d.). Gegensatz zu akroamatisch: erotematisch (in Fragen).

Akroame = begriffliche Grundsätze (FRIES, Syst. d. Log. S. 411).

Akt (actus): einzelne Tätigkeit, Handlung, Wirksamkeit. Das scholastische „*actus*“ ist die Übersetzung der *ἐνέργεια* (s. d.) des ARISTOTELES (im Gegensatz zu „*potentia*“) und bedeutet Wirklichkeit, Wirklichsein, Verwirklichung, Vollendung einer Möglichkeit („*potentiae perfectio*“). „*Actus primus*“ ist die Wirklichkeit, durch „*actus secundus*“ wird die Tätigkeit (das operari) des wirklich Gewordenen bezeichnet.

Der Gegensatz von „*esse actu*“ und „*potentia*“, wirklichem und möglichem Sein schon bei BOETHIUS, Isagog. Porphy. p. 37, 49.

Geistige Akte sind die aktiv-psychischen Vorgänge. Vgl. Aktivität.

Aktion: Wirkung (s. d.), Handlung, Tätigkeit (s. d.). Gegensatz: Passion (s. d.). Vgl. Aktivismus.

Aktionspsychologie s. Psychologie.

Aktionstheorie s. Apperzeptionspsychologie.

Aktiv (activus): tätig, wirksam. Vgl. Aktivität, Apperzeption.

Aktiver Intellekt s. Intellekt.

Aktivismus: Tätigkeitsstandpunkt, Betonung der Bedeutung der aktiven Willenstätigkeit für das theoretisch-praktische Gestalten oder Beeinflussen der menschlichen Umwelt durch Anpassung dieser an die Bedürfnisse, Ziele, Ideale des Menschengesistes, dessen Entwicklung eine aktive ist (aktiver Evolutionismus, aktiver Idealismus). Teilweise mit dem Aktivismus verwandt ist der Pragmatismus (s. d.). Eine besondere Art des Aktivismus vertritt EUCKEN (s. unten).

Aktivisten sind schon die Stoiker mit ihrer Betonung des praktisch-sittlichen Lebens, dem alles Forschen zu dienen hat (vgl. SENECA, Natur. quaest. II, 4; III, 2, 13; III, 10, 10). In der Renaissance sowie bei F. BACON („*Wissen ist Macht*“) kommt der Aktivismus zum Ausdruck, so auch vielfach in der Aufklärungsperiode. Aktivistisch ist das GOETHESCHE: „*Es ist nicht genug zu wissen, man muß auch tun*“. KANT betont den Primat der praktischen Vernunft (s. d.), noch mehr aber J. G. FICHTE. Nach ihm geht die Natur des Ich vor allem auf das Handeln. Die Geisteswelt baut sich aktiv auf: „*Wo aber die göttliche Idee rein und ohne Beimischung des natürlichen Antriebes ein Leben gewinnt, da baut sie neue Welten auf, auf den Trümmern der alten*“ (Üb. d. Wes. d. Gelehrt. 2. Vorles.). Das menschliche Leben muß durch eigene Freiheit seine Einheit gewinnen (S. 85). „*Die Idee selbst ist es, welche durch eigene Kraft in dem Menschen ein selbständiges und persön-*

liches Leben sich erschafft, in diesem selbständigen Leben sich fortdauernd erhält und vermittelt desselben die Welt außer diesem persönlichen Leben nach sich gestaltet“ (S. 86). Die praktischen Zwecke der Philosophie betont u. a. F. ROMAGNÒSI (Opere 1836 ff.). Eine Philosophie der Tat, ein System des Energismus, welches die Selbstvervollkommnung des Menschen in den Vordergrund stellt, lehrt LEOP. SCHMID (Das Gesetz der Persönl. 1862).

Nach K. MARX ist das wahre Reich der Freiheit das Reich der „menschlichen Kraftentwicklung für eigene, selbstgesetzte Zwecke“ (Kapital III 2, 555; vgl. ENGELS L. Feuerbach, 1895, Anh. S. 59 ff.). Entschiedener Aktivist ist NIETZSCHE (s. Macht, Wille). Einen aktivistischen Charakter hat auch die moderne Energetik (s. d.), ein Teil des Evolutionismus (s. d.) und der Pragmatismus (s. d.), der bei JAMES die Erweiterung der Wirklichkeit durch das Erkennen betont (Pragmat. S. 163 f.). — Nach FOUILLÉE ist die Idee der Produktion selbst produktiv, sie erschafft eine Welt („*Pensée créatrice*“, Mor. d. id.-fore. p. XVII f.). Die Freiheit des Menschen, die Richtung des Lebens zu ändern betonen BOUTROUX, BERGSON u. a. (s. Willensfreiheit). — Die aktivistische Methode erörtert H. DREYER (Personalism. u. Realism. 1905). Eine „*filosofia dell' azione*“ im Sinne des Aktivismus, eine „*Aktionsphilosophie*“ lehrten G. CESCO (La filos. dell' azione, 1907) und TROJANO (Le Basi dell' Umanism.), ferner BLONDEL (Philos. de l' action, 1893), JOWETT. Verwandt mit dem Aktivismus ist der ethische Energismus (s. d.), den nebst PAULSEN u. a. UNOLD vertritt; Tätigkeit, Arbeit ist die Voraussetzung des Lebens (Der Monismus, S. 75). Eine Theorie (s. Willenskritik) und ein System des soziologischen Aktivismus arbeitet R. GOLDSCHIED, der energischste Vertreter des aktiven Evolutionismus, aus. „*Die ideale Weltwollung zwingt zu tatkräftigem Eingreifen im Dienste der sozialen Entwicklung*“. Sie zeigt uns, „*welche Willenshandlungen zur Verbesserung unserer energetischen Stellung in der Natur unbedingt geboten sind*“ (Krit. d. Willenskr. S. 121 f.). Die „*aktivistische Wendung des gesamten Wissenschaftsbetriebes*“ ist energisch zu fordern (Entwicklungswerttheor. S. 88 ff.). Die Richtung (s. d.) des Geschehens in der menschlichen Umwelt können und sollen wir beeinflussen, im Sinne der Höherentwicklung des Menschen und des Gemeinschaftslebens.

An Fichte erinnert der Aktivismus EUCKENS. Das Geistesleben steigert sich aktiv zu immer höheren Wirklichkeiten, an denen wir mitarbeiten können (Sinn u. Wert d. Daseins, S. 113 ff.). Aus sich selbst heraus entwickelt das Geistesleben eine Wirklichkeit (Gr. e. neuen Lebensansch. S. 117 ff.). Ein Kampf der Menschheit für ein geistiges Sein; das durch eigene Tat zu erringen ist, besteht (I. e. S. 149, S. 210 ff.; Einh. d. Geistesleb. S. 378 f.; vgl. Geist). Vgl. Geist, Geschichte, Soziologie, Willensfreiheit, Richtung, Teleologie, Evolutionismus, Ethik u. a.

Aktivität (activitas) = aktiver Charakter, Wirkungsfähigkeit „*ris agendi*“ (GOCLEN, Lex. phil. p. 59). Dem Bewußtsein kommt eine Aktivität zu, die es im Denken und Wollen betätigt und die, als „*Reaktivität*“, im niederen Grade schon dem Wahrnehmen und Empfinden zugrunde liegt. Der höchste Grad dieser Aktivität ist die Selbsttätigkeit, die Spontaneität (s. d.) des Ichs und des Vernunftwillens, der die Wirklichkeit. Ideen (s. d.) anpaßt, die Lebensverhältnisse aktiv gestaltet (s. Aktivismus). Es gibt nicht psychische Akte gesondert von den Bewußtseinsinhalten, sondern sie sind selbst spezifische, durch

„Tätigkeitsgefühle“ charakterisierte Erlebniszusammenhänge, die als solche aber durchaus real sind.

Von der Aktivität des Geistes ist schon bei PLATO, ARISTOTELES und bei den Stoikern (s. Synkatathesis) die Rede. Über AUGUSTINUS u. a. vgl. Voluntarismus. — DESCARTES stellt den aktiven Geist der passiven Materie (s. d.) gegenüber. Unter den „*actiones animi*“ versteht er „*omnes nostrae voluntates, quia experimur eas directe venire ab anima nostra, et videntur ab illa sola pendere*“ (Pass. an. I, 17, p. 10). SPINOZA verlegt die Aktion der Seele in das genaue Erkennen; sie leidet, wenn sie unadäquate Vorstellungen hat. „*Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, catenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, catenus necessario quaedam patitur*“ (Eth. III, prop. I). „*Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent*“ (l. c. prop. III). Ähnlich meint LEIBNIZ: „*Il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception . . . se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse*“ (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 72). GEULINX verlegt alle, auch die geistige Aktivität in Gott. Sein Grundsatz lautet: „*Quod nescis quomodo fiat, id non facis*“ (Eth. I, c. 3, sect. 2, § 2, p. 32). Daher „*abi nihil vales, ibi nihil velis*“ (l. c. Annot. p. 164). Ich bin nur ein Zuschauer (spectator) in dieser Welt, in der alles von Gott bewirkt wird (l. c. p. 35 f., s. Okkasionalismus). MALEBRANCHE schreibt nur dem Wollen Aktivität zu, der Verstand verhält sich passiv, insofern er alles in und durch Gott erkennt (Rech. II, 7). — Nach LOCKE ist die Seele nur aktiv, insofern sie fähig ist, Vorstellungen zu verknüpfen und zu ordnen (s. Empirismus). Nach BERKELEY sind die geistigen Substanzen aktiv, die Dinge = Vorstellungen aber durchaus passiv. Die Aktivität des Geistes liegt in seinem Vermögen, Ideen zu produzieren (bewußt zu machen) und zu verändern (Princ. XXVIII). Der Sensualismus (s. d.) leugnet eine schöpferische, originäre Aktivität des Geistes. Doch betont CONDILLAC (wie BONNET) das Vorhandensein einer tätigen Kraft in der Seele, vermöge deren wir aktiv sind, nämlich in allem, was wir in oder außer uns erzeugen, in unserem Nachdenken wie in unseren Willkürhandlungen (Tr. d. sens. I, ch. 2, § 11). Die aktive Seite des Bewußtseins berücksichtigt DUGALD STEWART (Philos. of the active and moral powers), auch HAMILTON, J. EDWARDS, LAROMIGUIÈRE u. a.

KANT stellt der „*Rezeptivität*“ (s. d.) der Sinne die „*Spontaneität*“ des Denkens (s. d.) gegenüber. Seitdem berücksichtigen die meisten Erkenntnis-kritiker und auch viele Psychologen den aktiven Charakter des Bewußtseins (s. Apperzeption). Eine Ausnahme machen die Assoziationspsychologen (s. d.) und E. v. HARTMANN, nach welchem das Bewußtsein (s. d.) rein passiv ist; aktiv ist nur das Unbewußte (s. d.).

Nach MAINE DE BIRAN ist die Aktivität des Geistes eine Tatsache, die im „*effort voulu*“ (s. Wille) zum Ausdruck gelangt. Nach FRIES ist die Passivität des Geistes nur relativ, sie ist Nötigung, die Tätigkeit auf bestimmte Weise zu äußern (Neue Krit. I, 75). Nach V. COUSIN ist die „*activité volontaire et libre*“ die erste Fähigkeit des Geistes (Du vrai, p. 30). Die geistige Aktivität betonen GALLUPPI, LOTZE, JAMES, REHMKE (Allgemeine Psychol. S. 464, 482), WITTE (Wes. d. Seele, S. 144). Nach HÖFFDING kommt sie nur in ihren Resultaten zum Bewußtsein (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 14, S. 308). „*Im Bewußtsein läßt sich an jedem Punkte eine passive, der Mannigfaltigkeit*

des Inhalts entsprechende, und eine aktive, der zusammenfassenden Einheitlichkeit entsprechende Seite nachweisen“ (Psychol. S. 64). LIPPS erklärt: „In jedem aktiven Streben, also in jeder Aktivität überhaupt, liegt zugleich notwendig ein Moment der Passivität“ (Vom Fühl., Woll. u. Denk. S. 37 f.). Während nach RIBOT (Psychol. de l'attention, ch. 2, III), MÜNSTERBERG u. a. das Aktivitätsbewußtsein nur ein Bestandteil der Bewegungsempfindungen ist, bedeutet es nach LOSSELY etwas Primäres (Grundlehr. d. Psychol. S. 14 ff.). Die relative Aktivität der Psyche schon in der Sinneswahrnehmung (s. d.) betonen BAIN, JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 96, 105), JERUSALEM (s. Urteil), STOUT u. a. (Vgl. P. JANET, L'automatisme psychol. p. 3). Die Aktivität des Denkens und Wollens betont WUNDT (s. Apperzeption). Das Tätigkeitsgefühl ist von erregender Beschaffenheit, es ist „ein auf- und absteigender zeitlicher Vorgang, der sich über den ganzen Verlauf der Handlung erstreckt“ (Gr. d. Psychol.², S. 226). Die Aktivität des Geistes untersuchen PAULHAN (L'Activ. mentale), CESCA (L'attività psichica, 1904). MILHAUD spricht von der „activité créatrice des Geistes“ (Essai sur les condit. p. VII). Nach FOUILLÉE haben wir ein unmittelbares Tätigkeitsbewußtsein, welches aber nicht Objekt einer Vorstellung ist (Evolut. d. Kr.-Id. S. 26 f.). Das Bewußtsein selbst ist „eine gegen Hindernisse ankämpfende Aktivität“ (l. c. S. 285). Nach BRADLEY (Appear. and Real. p. 64) und STOUT (Analyt. Psychol. p. 145) ist Aktivität „self-caused change“; es gibt nach letzterem kein rein passives Bewußtsein (S. 168). Vgl. T. LOVEDAY, Theories of Mental Activity, Mind N. S. X, 1901.

Aktualität (actualitas): aktuelles, tätiges Sein, Tätigkeitscharakter, Wirklich-sein, Wirksamkeit (vgl. THOMAS, Sum th. I, 3, 4c; GOCLEN, Lex. phil. p. 58).

Aktualitätstheorie: a. metaphysisch = die Lehre, daß die Wirklichkeit nicht in einem (ruhenden) Sein, sondern in Wirksamkeit (actus), lebendigem, schöpferischem) Tun, in einem Werden, in stetiger Entwicklung und Selbstverwirklichung besteht; b. psychologisch = die Ansicht, daß das Psychische im Bewußtsein selbst besteht, real ist, die Auffassung des Bewußtseins (der Seele) als Geschehen, Tätigkeit, Prozeß. Gegensatz: Substantialitätstheorie (s. Seele).

Der Begründer der metaphysischen Aktualitätstheorie ist HERAKLIT mit seiner Lehre vom ewigen Werden (s. d.) ohne ruhendes Sein. Auf ein geistiges Schaffen, Produzieren führt PLOTIN das Sein zurück (Enn. VI, 8, 20). — J. G. FICHTE nimmt als das Ursprüngliche das unendliche Tun des absoluten Ich (s. d.) an, welches das Sein erst setzt. Nach HEGEL ist die „Idee“ (s. d.) als Weltgrund absoluter Prozeß, dialektische Entwicklung. Nach HEINROTH ist die Kraft (s. d.) das Primäre, die Substanz ein Abgeleitetes. „Es ist daher nur ein Schein, eine Täuschung, die uns außer der Kraft noch ein von ihr verschiedenes Substrat, als Bedingung ihrer Wirklichkeit; annehmen läßt“ (Psychol. S. 273). SCHOPENHAUER bestimmt das Sein als Produkt der Willentätigkeit (s. d.). Nach WUNDT sind die Wirklichkeitsfaktoren Willenseinheiten, aber nicht als tätige Substanzen, sondern als „substanzerzeugende Tätigkeiten“ (Syst. d. Phil.², S. 419 ff.). Es gilt der Satz: „so viel Aktualität, so viel Realität“ (Eth.², S. 459). Die Verbindungen der Willenseinheiten zu einem Gesamtwillen sind daher ebenso real, ja, viel wirkungsvoller, realer als sie selbst. Die aktuelle Willenseinheit ist „nur das letzte Glied in einer unendlichen Reihe voranzusetzender

Tätigkeiten, die alle bloß in der ihnen zukommenden Verbindung Wirklichkeit haben und deren Wechselbestimmungen daher in diesem Sinne realer sind als sie selber“ (l. c. S. 422 ff.).

Die psychologische Aktualitätstheorie geht eigentlich schon auf PROTAGORAS zurück, der gesagt haben soll, die Seele sei nicht *παρά τὰς αἰσθήσεις* (Diog. L. IX, 51). Bei ARISTOTELES kommt sie insofern vor, als er die Seele (s. d.) als Entelechie (s. d.) bestimmt. Nach SPINOZA ist die Seele keine Substanz, sondern die aus Teilideen zusammengesetzte „*idea corporis*“ (Eth. II, prop. XV). HUME faßt die Seele geradezu als „Bündel“ von Bewußtseinsinhalten ohne substantiellen Träger auf. Es gibt keine Seele außer dem aktuellen Bewußtsein (Treat. IV, sect. 5, sect. 6). Als Tätigkeit gilt die Seele bei J. G. FICHTE („*die Intelligenz ist dem Idealismus ein Tun und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Tätiges soll man sie nennen*“ WW. I, 1, S. 440), SCHELLING, HEGEL (der Geist ist „*absolute Aktualität*“ Encykl. § 34), SCHOPENHAUER, als Kraft bei HEINROTH (Psychol. S. 270 ff.). — FECHNER erklärt ausdrücklich: „*Im Bewußtsein gibt es . . . einen steten Fluß, Wechsel, ewige Veränderung dessen, was darin erscheint . . . wohl aber beharrliche Verhältnisse, feste Gesetze.*“ „*Was fest in sich ist, braucht nicht auf Festes aufgeklebt zu werden*“ Üb. d. Seel. S. 205). Ähnlich PAULSEN: „*Soll ein ‚Träger‘ für das Seelenleben gefunden werden, so muß man ihn nicht in einem isolierten, starren Wirklichkeitsklötzchen suchen, das man ‚absolut setzt‘, sondern in dem umfassenden Ganzen, aus dem, an dem und in dem es ist*“ (Einl. in d. Phil.³, S. 136). WUNDT versteht unter der Aktualitätstheorie die Tatsache, „*daß jeder psychische Inhalt ein Vorgang (actus) ist*“, daß das Psychische Ereignis, Geschehen und nicht ruhendes Sein, sowie daß es unmittelbare Wirklichkeit, nicht Erscheinung ist (Phil. Stud. X, 101; XII, 42, 81 f.). Das geistige Leben ist „*nicht eine Verbindung un-eränderter Objekte und wechselnder Zustände, sondern in allen seinen Bestandteilen Ereignis, nicht ruhendes Sein, sondern Tätigkeit, nicht Stillstand, sondern Entwicklung*“ (Vorles.², S. 495; Ess. 4, S. 115). Das Psychische ist als „*ein fortwährend wechselndes Geschehen in der Zeit, nicht als eine Summe beharrender Objekte, wie dies meist der Intellektualismus infolge jener falschen Übertragung der von uns vorausgesetzten Eigenschaften der äußeren Gegenstände auf die Vorstellungen derselben annimmt*“ aufzufassen (Gr. d. Psych.⁵, S. 17 f.). Die innere Erfahrung ist „*ein Zusammenhang von Vorgängen*“, sie besteht aus „*Prozessen*“ (l. c. S. 18 f.). Von diesem Standpunkte aus erklärt sich auch das Verhältnis von Seele und Leib (l. c. S. 388). Als „*reines substratloses Geschehen*“ bestimmt auch JERUSALEM das Psychische (Urteilsf. S. 7; Lehrb. d. Psych.³, S. 3). Den Aktualitätsstandpunkt (mindestens im Sinne des Erlebnischarakters des Psychischen) vertreten ferner: VON HARTMANN (Phil. d. Unb.³, S. 401), aber nur für das Bewußtsein, hinter dem doch noch ein „*funktionierendes Subjekt, das als Substanz zu bezeichnen ist*“, steht (Krit. Wander. S. 95), H. SPENCER (auch nur empirisch, Psych. § 469). A. SPIR (Viertelj. f. w. Ph. IV, 370), HÖFFDING, SULLY, JAMES (empirisch), BALDWIN, LADD (empirisch), VILLA, REHMKE, RIEHL, JODL, WAHLE, MACH, B. KERN (Wes. u. Ges. d. menschl. Denk. S. 77) u. a. Die Theorie (Seele = Tätigkeit) wird bekämpft von VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. I⁴, S. 62), A. VANNÉRUS, KÜLPE (Einleit. in d. Philos.⁴, S. 276 f.) u. a. Ähnlich wie letzterer erklärt L. W. STERN: „*So wenig wir uns psychische Phänomene, ‚Gegebenheiten‘, substratlos im All herum-schwebend denken können, vermögen wir psychische Funktionen oder Tätigkeiten als absolute, d. h. losgelöste,*

vorhanden zu denken; Tätigkeiten sind dem Begriffe nach Inhärenzen und fordern damit die Substanzen, denen sie inhärieren“. Vollbringerin der Tätigkeit ist aber „nicht eine besondere Seelensubstanz, sondern die Person in ihrer ungeschiedenen synthetischen Einheit“ (Person u. Sache I, 211). Vgl. Seele, Ich.

Aktuell (actualis): wirklich, wirksam, im Gegensatz zu „potentiell“ (s. d.). Es ist das Aristotelische *ἐνεργεία*. Nach ARISTOTELES erfolgt jeder Übergang (*κίνησις*) vom Potentiellen zum Aktuellen durch ein Aktuelles (*αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν ἐπὶ ἐνεργείᾳ ὄντος*, Met. IX, 8). Vgl. Wirklichkeit, Potentialität.

Akustiker: der Typus jener, deren Erinnerungsbilder vorwiegend Gehörsvorstellungen sind.

Alexandriener: Philosophen aus und in Alexandria, die meist griechische mit orientalischen (jüdischen) Lehren verschmelzen (ARISTOBULOS, PHILO JUDAËUS, Neupythagoreer, Neuplatoniker). Im 3. Jahrh. n. Chr. besteht eine christliche Schule von Alexandria (CLEMENS ALEXANDRINUS, ORIGENES von Alexandria u. a.).

Alexandrinismus, alexandrinische Sekte, Alexandristen = Gegner des Averroismus (s. d.), stützen sich auf die Schriften des ALEXANDER VON APHRODISIAS. Sie behaupteten die Sterblichkeit auch des vernünftigen Teiles der Seele.

Alexie: krankhafte Unfähigkeit, Geschriebenes zu lesen, in Laute umzusetzen = Wortblindheit. Vgl. WUNDT, Grundz. d. ph. Ps. I⁵, 309.

Algedonische Empfindungen oder Gefühle heißen die Lust- und Unlustgefühle bei BALDWIN, R. LAGERBERG (Das Gefühlsproblem, 1905, S. 49, 88), E. BECHER (Die Grundfrage d. Eth. S. 130).

Algorithmus. Algorithmus proportionum = die von NICOLE ORESME († 1382) eingeführte Rechnung mit Bruchpotenzen, wobei teilweise schon Buchstaben als Zahlen dienen (vgl. LASSWITZ, G. d. At. I, 281). Nach GOULEN bezeichnet „Algorithmus“ „*rationum putationes seu ἀριθμοὺς, corrupta voce Graeca a Saracenis*“ (Lex. phil.). Jetzt versteht man unter logischem Algorithmus „die symbolische Darstellung der logischen Operationen, bei welchen diese sowie die Begriffe durch Zeichen fixiert und aus den allgemeinen Gesetzen des Denkens die Verfahrensweisen entwickelt werden, denen die Zeichen zu unterwerfen sind, um aus bestimmten Verbindungen derselben andere abzuleiten und deren logische Deutung zu finden“ (WUNDT, Log. I, 218). Anfänge dieses Algorithmus finden sich schon bei LEIBNIZ (s. Ars magna), HARTLEY u. a. Der eigentliche Begründer der „symbolischen“ Logik ist G. BOOLE (The Mathematical Analysis of Logic 1847, An Analysis of the Laws of Thoughts 1854). Vgl. JEVONS (Pure Logic 1864, The Substitution of Similars 1869), J. VENN (Symbolic Logic 1881), MC-COLL u. a., PEIRCE, SCHROEDER, HONTHEIM (Der log. Algorithmus, 1895), PEANO (Notation de log. mathém. 1894), BURATIFORTI (Logica mathematica, 1894), COUTURAT (L'algèbre de la logique, 1905). DELBOEUF (Logique algorithmique 1877) u. a. Vgl. Ars, Logik.

Alienation: Geistesstörung.

All (τὸ πᾶν zum Unterschied von ὅλον): ARISTOTELES (Met. V 26, 1024a 38). Stoiker (Plut., Ep. II): das Weltganze, Universum (s. d.), der Inbegriff des Seienden. Vgl. Gott.

Allbeseelung s. Panpsychismus.

Allbewußtsein: das göttliche Gesamtbewußtsein (FECHNER, PAULSEN, GREEN, auch BERGMANN, LIPPS, WUNDT, RÜLF u. a.). Schon HERDER hat den Ausdruck: „*In deinem innersten Bewußtsein lebt ein sprechender Beweis vom höchsten Allbewußtsein*“ (Herders Philos. S. 256). Vgl. Bewußtsein.

Alleinheit (*ἓν καὶ πᾶν*): das als göttliche Einheit gedachte All der Dinge bei XENOPHANES (Simpl., Arist. Phys. fol. 56, Diels, p. 22), PATRITIUS („*Un-omnia*“, Panarch. 7) und den Pantheisten (s. d.).

Alleinheitslehre s. Pantheismus.

Allerrealstes Wesen s. Gott.

Alles in allem (*πάντα ἐν παντί*): Nach ANAXAGORAS sind in jedem Dinge alle Elemente (Homöomeren, s. d.) enthalten, mit Überwiegen bestimmter. Nach PROCLUS ist *πάντα ἐν πᾶσι, οὐκ ἕως δὲ ἐν ἑκάστῳ* (Just., Theol. c. 103). Nach NICOLAUS CUSANUS ist jedes Ding eine besondere Kontraktion des Ganzen: „*omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu quod est*“. MALPIGHI vertritt den Satz: „*Tota in minimis natura*“. Vgl. Mikrokosmos.

Allgegenwart (omnipraesentia): Eigenschaft Gottes, bezeichnet dessen Sein und Wirken in allem und jedem, dessen Unabhängigkeit vom Raume.

Allgeist = Allbewußtsein (s. d.). Der Name und Begriff insbesondere bei M. VENETIANER.

Allgemein (universal, generell) = einer Klasse von Objekten gemeinsam. Das Allgemeine, Universale, Gattungsgemäße, Typische ist dasjenige an einem Dinge, was es mit anderen teilt bezüglich Eigenschaften, Vorgänge, Tätigkeiten, gesetzmäßigen Verhaltens. Das Allgemeine besteht in und an den Dingen, wird aber erst im Denken (durch isolierende und generalisierende Abstraktion) für sich gesetzt, oft auch hypostasiert. Auf das Allgemeine geht der Gattungsbegriff. Das Bewußtsein der Allgemeinheit ist ein mit einem individuellen Inhalt verbundenes Meinen, daß dieser Inhalt sich an einer ganzen Gruppe von Objekten findet, finden läßt, daß also der Inhalt eine ganze Klasse vertritt.

An den Begriff des Allgemeinen knüpft sich der mittelalterliche Universalienstreit. In des BOETHIUS Kommentar zur Isagoge des PORPHYR wird bei Besprechung der fünf „*Prädikabilien*“ (s. d.) gefragt, ob das Allgemeine, der Gegenstand des Allgemeinbegriffs außer oder im Denken, außer oder in den Dingen besteht, ob die genera und species „*sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an insensibilibus posita et circa haec consistentia*“. Die „*Realisten*“ antworten: die Universalien (Allgemeinheiten) sind etwas unabhängig vom Denken Seiendes, die „*Nominalisten*“ (Terministen, Konzeptualisten) halten sie für bloße subjektive Namen oder Begriffe, eine vermittelnde Richtung lehrt das Sein der Universalien, aber nicht außer den Dingen („*extra res*“), sondern in den Dingen („*in rebus*“). Es wird auch erklärt: die Universalien sind „*ante res*“ (nämlich in Gott), „*in rebus*“ und „*post res*“ (als Abstraktionsprodukte in unserem Denken).

Zunächst geben wir die Geschichte des universalistischen Realismus in seinen verschiedenen Schattierungen. Er beginnt mit der Lehre PLATOS von den an sich (*καθ' αὐτό*) seienden Ideen (s. d.). ARISTOTELES dagegen setzt

das Allgemeine als den Dingen immanent (Met. VII 10, 1025 b 27). Es ist dasjenige, was einer Vielheit von Dingen naturgemäß zukommt: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὁ μὴ (De interpr. VII, 17a 39), ὁ ἄν κατὰ παντός τε ὑπάρχη καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἢ αὐτό (Anal. post. I 4, 73b 26). Begrifflich-wesenhaft (κατὰ τὸν λόγον) ist das Allgemeine das Prius, in der Erkenntnis aber das Spätere, erst aus dem Einzelnen Gewonnene (Met. VII, 1018b 33). Ein wahres Wissen gibt es nur vom Allgemeinen (ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου, De an. II, 5). PORPHYR betont, ὅτι τὰ μὲν ὄντα καὶ τὰ τούτων γένη καὶ τὰ εἶδη καὶ αἱ διαφοραὶ πράγματα ἔστι, καὶ οὐ φωναί (Ἐξήγησις f. 3a; Prantl I, 632), also die Realität des Allgemeinen, wie sie der Neuplatonismus überhaupt lehrte.

Nach JOH. SCOTUS ERIUGENA sind die Universalien (als Ideen, s. d.) sowohl vor als in den Einzeldingen; nach BERNHARD VON CHARTRES bestehen sie für sich, so auch nach WILHELM VON CHAMPEAUX (vgl. Prantl, Gesch. d. L. II, 118 ff.). Nach JOHANN VON SALISBURY sind die Universalien in den Dingen, aus denen sie durch Abstraktion erkannt werden (so schon GILBERTUS PORRETANUS). ALFĀRĀBI bestimmt das Allgemeine als „*unum de multis et in multis*“, das „*non habet esse separatum a multis*“ (bei Alb. Magnus, De praed. II, 5). Nach AVICENNA entsteht das Allgemeine logisch durch das vergleichende Denken („*Intellectus in formis agit universalitatem*“, bei Alb. Magnus, De praedicab. II, 3). Das Fundament des „*genus logicum*“ ist das „*genus naturale*“ (Log. 1508, f. 12). Vor den Dingen sind die Gattungen im göttlichen Denken; die Universalien als solche gehören erst dem Denken an (ib. u. Met. V, 1 squ.). Nach AVERROËS sind die Universalien in den Dingen (Ep. met. 2, p. 42), aber als Universalien werden sie erst vom Intellekt gesetzt. „*Intellectus officium est, abstrahere formam a materia individuata*“ (l. c. p. 54). „*Accidit in intellectu ipsa universalitas*“ (l. c. p. 55; schon AVICENNA sagt: „*intellectus in formis agit universalitatem*“, vgl. Prantl, G. d. L. II, 348 f.). VINCENZ VON BEAUVAIS: „*Universalia non solum in intellectu sunt, sed et in re*“ (Specul. doctr. III, 9). ALBERTUS MAGNUS: „*Universalis dicitur ratio, non ideo quia tantum fit in nobis, sive in mente nostra: sed ideo quia est res non in uno absolute accepta, sed quae in collatione accipitur, quae est in multis et de multis, quam collationem facit ratio*“ (Sum. th. I, qu. 42, 2). Das Allgemeine, das „*immutabile*“ ist (l. c. qu. 3, 3), ist „*ante rem, in re et post rem*“ (bu. 4, 1); es ist (wie schon ABAELARD sagt) das von vielen Dingen Aussagbare (De praed. II, 1). „*Universale naturae producitur in esse ab agente intelligentia, quae operatur per suum intellectuale lumen in omni natura*“ (Prantl, G. d. L. III, 99; vgl. Hauréau II, 1, p. 232). THOMAS definiert das Allgemeine als „*quod est aptum natum de pluribus praedicari*“ (1 perih. 10a), „*quod est semper et ubique*“ (1 anal. 42b). „*Universalia . . . non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus*“ (Contr. gent. I, 65). Vor den Dingen sind die Universalien im „*intellectus aeternus*“ Gottes (Sum. th. I, qu. 16, 7). „*Intellectus agens causat universale abstrahendo a materia*“ (Sum. th. I, qu. 9, 5). „*Universale fit per abstractionem a materia individuali*“ (Sum. th. I, II, 29, 6c). „*Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratio*“ (Cont. gent. I, 26, 4). „*Cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium*“ (Sum. th. I, 85, 3); „*scientia est universalium*“ (De an. II, 12b). „*Universalia non movent, sed particularia*“ (Cont. gent. III, 6). (Vgl. Log. I, 1 u. C. gent. I, 32.) DURAND VON ST. POURÇAIN: „*Universale, i. e. ratio vel in-*

tentio universalitatis . . . est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a condicionibus individuantibus“ (In I. sent. 1, d. 3, 5). „Universale non est primum obiectum intellectus nec praecessit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus“ (ib.). Nach RICHARD VON MIDDLETON sind die Universalien 1) „in causando“ (in Gott), 2) „in essendo“, 3) „in repraesentando“, 4) „in praedicando“ (I. c. 2, d. 3, 3, qu. 1). Dem Universale entspricht ein „fundamentum in re“ — dies behaupten die Thomisten insgesamt. Aber auch DUNS SCOTUS: „Universale est ab intellectu, . . . universali autem aliquid extra correspondet, a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem . . . Effectivae est ab intellectu, sed materialiter sive originaliter sive occasionaliter est a proprietate in re, figmentum vero minime est“ (Qu. sup. Porph. 4; Prantl, G. d. L. III, 207). Universale „non autem est in intellectu subiective, sed tantum obiective“ (Qu. de an. 17, 14; Prantl III, 208). SUAREZ: „Naturas fieri actu universales solum opere intellectus, praecedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentia universales . . .“ (Met. disp. 6, set. 2, 1). Es gibt ein „universale physicum“, „u. metaphysicum“, „u. logicum“. „Primam, qua a parte rei dicitur universalis; alteram, quam habet ab intellectu per extrinsecam denominationem et abstractionem, iuxta quam ipsa natura repraesentatur ut communis et indifferens; tertiam relationis“ (De an. IV, 3, 22).

NICOLAUS CUSANUS erklärt: „Habent . . . universalialia ordine naturae quoddam esse universale, contrahibile per singulare . . . non sunt solum entia rationis . . . non sunt nisi in corpore,“ „Intellectus tamen facit eas extra res per abstractionem esse, quae quidem abstractio est ens rationis“ (De doct. ign. II, 6). Nach SPINOZA ist das Allgemeinste, das All oder Gott (s. d.) das wahrhaft Wirkliche. So auch SCHELLING, SCHOPENHAUER, HEGEL. Dieser sagt: „Das Allgemeine der Dinge ist nicht ein Subjektives, das uns zukäme, sondern vielmehr als ein dem transitorischen Phänomen entgegengesetztes Noumen das Wahre, Objektive, Wirkliche der Dinge selbst, wie die Platonischen Ideen, die nicht irgendwo in der Ferne, sondern als die substantiellen Gattungen in den einzelnen Dingen existieren“ (Naturph. S. 16 f.). Das Allgemeine im Denken ist die Bestimmtheit oder Form der Gedanken (Encykl. § 54). Nach K. L. MICHELET ist das Allgemeine das Wesen der Dinge, das wahrhaft Seiende (Vorl. ü. d. Pers. Gottes, S. 81). K. ROSENKRANZ: „Das Allgemeine ist der Begriff des Seins an sich, die in sich als Identität mit sich bestimmte Wirklichkeit, die Beziehung der unbedingten Gleichheit des Seins auf sich“, es ist die „Tätigkeit, sich von sich zu unterscheiden“ (Syst. d. Wiss. S. 99). Das Besondere ist „der Unterschied des Allgemeinen von sich selber“ (I. c. S. 100). Vgl. CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre, S. 146 f., ROSMINI-SERBATI, Teosof. II, § 839 ff. DROBISCH unterscheidet (wie HEGEL) abstrakte und konkrete Allgemeinheit (Gattung — Art, Neue Darst. d. Log.⁵, § 19). — Zum Realismus bekennt sich u. a. G. LANDAUER (Skeptizismus. u. Mystizismus. S. 28).

Nach LOTZE ist das Allgemeine das, „*was in mehreren voneinander verschiedenen Vorstellungen gemeinsam, gleichartig vorkommt*“ (Grdz. d. Log. S. 11). A. LANGE findet das Allgemeine schon in den Empfindungen enthalten (G. d. Mat. II⁵, 80). J. BAUMANN erblickt in der „Allgemeinheit“ nur „eine mehr oder minder verbreitete Tatsächlichkeit“ (Ph. als Or. S. 154). DÜHRING: „Die Gattungen und Arten, also überhaupt die gegenständlich fixierten Allgemeinheiten,

sind das, was sie sind, nicht bloß durch Einerleiheit, sondern auch durch Ursächlichkeit“ (Log. S. 196 f.). VON KIRCHMANN versteht unter dem Allgemeinen sowohl eine Beziehungsform als auch das damit Bezogene, d. h. die Begriffe und Gegensätze, welche in den Gebieten der betreffenden Wissenschaft bestehen (Kat. d. Phil. S. 61). SCHUPPE definiert „*allgemein*“ als „*etwas, was vielen gemeinsam sein kann*“ (Log. S. 79). Im Unterschiede vom numerisch Allgemeinen ist das inhaltlich Allgemeine „*das Vorgestellte, sofern es durch seinen Inhalt das verschiedenen Gegenständen Gemeinsame umfaßt*“ (l. c. S. 89); „*es zerfällt in das unbestimmt, erweitert, typisch und abstrakt Allgemeine*“ (l. c. S. 89 ff.). Das Allgemeine ist schon, als ein Stück der Wirklichkeit, im Einzelnen enthalten (l. c. S. 92). So auch VON SCHUBERT-SOLDERN, nach welchem das Allgemeine nicht erst durch Induktion gefunden wird (Viertelj. f. w. Ph. Bd. 21, S. 151). Nach HUSSERL ist das Allgemeine ein Gegenstand des Denkens, es hat ein ideales Sein unabhängig vom Denken (Log. Unt. II, 111, 123 f., 146 ff., 210). Die Allgemeinheit des Wortes besagt, „*daß ein und dasselbe Wort durch seinen einheitlichen Sinn eine ideell festbegrenzte Mannigfaltigkeit möglicher Anschauungen so umspannt . . ., daß jede dieser Anschauungen als Grundlage eines gleichsinnigen nominalen Erkenntnisaktes fungieren kann*“ (l. c. II, 501).

Der Nominalismus in seiner extremen Form behauptet, die Universalien seien bloße „*nomina, flatus vocis*“, nicht einmal im Bewußtsein des Erkennenden gebe es ein Allgemeines. Der gemäßigte Nominalismus oder Konzeptualismus hingegen setzt das Allgemeine in Allgemeinbegriffe („*conceptus universales*“); es hat Existenz, aber nur im Bewußtsein.

Schon ANTISTHENES soll gelehrt haben, es gebe kein Allgemeines für sich, z. B. keine Pferdheit, nur einzelne Pferde (Prantl, G. d. L. I, 32). Die Stoiker halten die Ideen (s. d.) oder Gattungsbegriffe nur für subjektive Gedanken. *Τὰ ἐννοήματα . . . μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιᾶ, ὡσαυτεῖ δέ τινα καὶ ὡσαυτεῖ ποια φαντάσματα ψυχῆς ταῦτα δὲ ἐπὶ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι . . . ταῦτα δὲ οἱ στοιχοὶ φιλόσοφοι φασὶν ἀνυπόχτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι τυγχάνειν* (Stob. Ecl. I, 12, 332); *ἐννοήματα δὲ εἶσι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὄν οὔτε ποιόν, ὡσαυτεῖ δέ τι ἐν ὡσαυτεῖ ποιόν* (Diog. L. VII 1, 61); *οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῦ λέγεται* (Simpl. in Categ. f. 26c). Nach KLEANTHES sind die Ideen nicht einmal *ἐννοήματα* (Stein, Psych. d. St. II, 293). Auch nach ALEXANDER VON APHRODISIAS sind die Universalien nur im Denken (De an. 139b).

Im Sinne des Nominalismus lehrt schon MARCIANUS CAPELLA, während BOETHIUS, MACROBIUS und CHALCIDIUS einen gemäßigten Standpunkt einnehmen (vgl. Ueberweg-Heinze, Gr. d. G. d. Ph. II^o, 173). Begründer des scholastischen Nominalismus ist ROSCELLINUS. Von den Nominalisten berichtet ANSELM: „*Illi utique nostri temporis dialectici . . . qui nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias*“ (Prantl. G. d. L. II, 78) und JOH. VON SALISBURY: „*Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species, sed eorum iam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit*“ (I. p. 260). Nach ABAELARD bestehen die Universalien nur in den „*sermones*“ („*Sermonismus*“), da das Prädikat eines Dinges nicht selbst ein Ding sein könne, sondern nur das „*quod de pluribus natum est praedicari*“ (Prantl II, 181 ff.). „*Est sermo praedicabilis*“ (vgl. Joh. Sarebb., Metal. II, 17). ALGAZEL: „*Esse autem universale non est nisi in intellectibus*“ (Ritter VIII, 69). Nach ROGER BACON

ist das Allgemeine nur eine „*convenientia plurium individuorum*“; „*singulare est melius quam universale*“ (Op. m. p. 383); Prantl, G. d. L. III, 126). Der Erneuerer des Nominalismus, WILHELM VON OCCAM, hält die Universalien für subjektive Begriffe, Zusammenfassungen von Ähnlichkeiten der Dinge. Das Wort, die „*significatio*“, stellt das Allgemeine im Denken her. „*Dicendum est, quod quodlibet universale est una res singularis et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium . . . Universale est una intentio singularis ipsius animae nata praedicari de pluribus, non pro se, sed pro ipsis rebus*“ (Log. I, 14). Die Universalien sind „*ficta quibus in esse reali correspondent vel correspondere possunt consimilia*“ (Prantl, G. d. L. III, 337). „*Universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquod consimile in esse subiectivo, quale illud fingitur in esse obiectivo*“ (l. c. S. 358). „*Nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis nec est de substantia vel esse earum, sed universaliter est tantum in anima, quia de pluribus est praedicabilis non pro se, sed pro rebus, quas significat*“ (l. c. S. 345). Die Universalien entstehen im Bewußtsein ohne Spontaneität des Denkens. „*Universalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam, quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractivae*“ (l. c. S. 346). G. BIEL: „*Universale est conceptus mentis, i. e. actus cognoscendi, qui est vera qualitas in anima et res singularis, significans univoce plura singularia aequae primo negative naturaliter proprie*“ (Coll. I, d. 2, qu. 8). Das Universale ist „*quoddam fictum ab intellectu habens tantum esse obiectivum in anima*“ (In l. sent. d. 2, qu. 8). J. BURIDAN: „*Genera et species non sunt nisi termini apud animam existentes vel etiam termini vocales aut scripti*“ (Prantl, G. d. L. IV, 16). — Nach M. NIZOLIUS ist das Allgemeine nur ein Kollektivname, die Komprehension einer Mehrheit von Dingen (De ver. princ. I, 4—7, III, 7). „*Nostra universa, ut sunt a natura facta sine ulla abstractione, nihil aliud esse dicimus, nisi omnia singularia unius cuiuslibet generis simul comprehensa*.“ Nach CARDANUS ist das Universale nicht ohne den abstrahierenden Geist (De variet. VIII, 113).

DESCARTES erklärt das Universale für einen „*modus cogitandi*“ (Pr. ph. I, 58). „*Fiunt haec universalia ex eo tantum, quod unum et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sunt, cogitanda: Ut etiam unum et idem nomen omnibus rebus per ideam istam repraesentatis imponimus; quod nomen est universale*“ (l. c. 59). Nach SPINOZA entstehen Universalbegriffe, „*quia in corpore humano tot imagines, ex. gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi non quidem penitus, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias . . . eorumque determinatum numerum mens imaginari nequeat, et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo corpus, maxime scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit, atque hoc nomine hominis exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat*“ (Eth. II, prop. XL, schol. I). Nach LEIBNIZ ist das Allgemeine nur in unserem Denken, zur Bezeichnung ähnlicher Dinge (Erdm. p. 305, 398, 439). Wirklich ist nur das Individuum (s. Monade). CHR. WOLF: „*Notiones universales sunt notiones similitudinum inter res plures intercedentium*“ (Phil. rat. § 54). „*Genera et species non existunt, nisi in individuis*“ (l. c. § 56; Psych. rat. § 393). „*Eus universale est, quod omnino determinatum non est, seu quod tantummodo continet determinationes intrinsecas communes pluribus singularibus.*“

exclusis iis, quae in individuis diversae sunt“ (Ont. § 230). Der „allgemeine Begriff“ entsteht durch Abstraktion des mehreren Dingen Gemeinsamen (Vern. Gel. von d. Kr. d. m. V.⁹, S. 36).

HOBBS setzt das Allgemeine in die Namen, welche ähnliche Dinge bezeichnen (De corp. C. 2, 10; Hum. nat. C. 5, p. 22). LOCKE: „Die Vorstellungen sind allgemeine, wenn sie als die Darstellungen vieler einzelner Dinge aufgestellt sind. Aber Allgemeinheit gehört nicht den Dingen selbst an, vielmehr sind diese, als daseiende, sämtlich einzelne, und dies gilt selbst bei den Worten und Vorstellungen, deren Bedeutung eine allgemeine ist. Verläßt man daher das Einzelne, so ist das Allgemeine, das übrigbleibt, nur ein von uns selbst gemachtes Geschöpf; seine allgemeine Natur ist nur die von dem Verstande ihm beigelegte Fähigkeit, vieles Einzelne zu bezeichnen und darzustellen; seine Bedeutung ist nur eine Beziehung, die ihm von der Seele zugegeben ist“ (Ess. III, ch. 3, § 11). Die Genera und Spezies sind ein Produkt des Denkens, dem Ähnlichkeiten in den Dingen selbst entsprechen (l. c. § 13). Entschiedener Nominalist ist BERKELEY. Nach ihm gibt es nicht einmal allgemeine Ideen, sondern Allgemeinheit besteht nur in den Zeichen für mehrere Einzelideen, deren jede durch das Wort besonders im Bewußtsein angeregt wird (Princ. XV, XI). So auch HUME (Treat. set. 7), JAMES MILL (Anal. C. 15). HERBART erblickt im Allgemeinen nur eine „Abbreziatur, zur Bequemlichkeit, ohne irgend eine eigene Bedeutung“ (Met. II, 417). Begriffliche Allgemeinheit ist ein logisches Ideal (Lehrb. z. Psych.³, S. 127).

Nach WUNDT bedeutet die Allgemeinheit der Begriffe, daß „jeder Begriff in zahlreiche Urteilsakte als Element eingehen kann, und daß in diesen einzelnen Urteilen seine Beziehungen zu anderen Begriffen bestimmt werden“ (Log. I², 95 ff.). Nach LIEBMANN sind die Universalien „unbildliche Verständnisakte“ (Analog.³, S. 492). Nach FOULLÉE ist die „mobilité de la pensée“ die Bedingung des Allgemeinen. Allgemein ist „le pouvoir d'action et de mouvement, dont j'ai conscience comme dépassant l'objet particulier sur lequel j'agis“. Die allgemeinen Vorstellungen sind dynamische Vorstellungen (Psychol. d. id.-fore. I, 337 ff.). Nach BALDWIN ist das Allgemeine (Abstrakte) kein Denkinhalt, sondern „eine Haltung, eine Erwartung, eine motorische Tendenz. Es ist die Möglichkeit einer Reaktion, die gleichmäßig einer großen Menge von besonderen Erfahrungen dienen kann“ (Entwickl. d. Geist. S. 308). Nach E. MACH kommt den Generalien „keine physikalische Realität zu, wohl aber eine physiologische“ (Wärmelehre³, S. 422).

KANT betont, daß die wahre (im Unterschiede von der bloß „komparativen“, induktiven) Allgemeinheit (= Allgemeingültigkeit) a priori (s. d.) sei, durch das Denken selbst gesetzt, nicht erfahren sei. Die Erfahrung „sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise, so und nicht anders, sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit“ (Kr. d. r. V. S. 35). „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme“ (l. c. S. 648 f.). Schon früher bemerkt K.: „Si omnes spatii affectiones non nisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis non inest universalitas, nisi comparativa“ (De mund. sens. set. 3, § 15). Daß die Allgemeinheit von Sätzen aus unserem Geiste stammt, betont WHEWELL (Phil. of In. I, 257 ff.). Nach G. SPICKER ist Allgemeinheit von Sätzen schon eine Folge der Notwendigkeit (Kant, Haune

n. Berk. S. 177). Allgemeinheit kommt nicht nur apriorischen Erkenntnissen zu (l. c. S. 62). Unter „*allgemein*“ ist zu verstehen „*eine der Zahl nach bestimmte oder unbestimmte Menge gleichartiger Objekte, die irgend ein Merkmal oder mehrere oder alle gleich sehr miteinander gemein haben*“. „*Etwas im allgemeinen betrachten, heißt also eine Eigenschaft oder ein Merkmal, das allen gleich wesentlich ist, betrachten*“ (l. c. S. 142). RIEHL unterscheidet drei Arten des Allgemeinen: das Objektive, das Allgemeine als Schlußergebnis, das rationell Allgemeine, als Folge der Gewißheit eines Urteils (Phil. Krit. II, 1, S. 223 f.). Vgl. Allgemeinvorstellung, Allgemeingültig, Abstrakt, Begriff, Gattung, Wissenschaft.

Allgemeinbegriff ist der Gattungs- und Artbegriff im Unterschiede vom Einzel- oder Individualbegriff (s. d.). Er ist ein Begriff, der „*infolge des übereinstimmenden Ablaufs verschiedener Urteilstgliederungen*“ als Bestandteil vieler Vorstellungen vorkommt (WUNDT, Gr. d. Psych.⁵, S. 322). Nach FR. SCHULTZE ist der Allgemeinbegriff nur „*ein Wort, das ein Postulat enthält, die Forderung, daß man sich bei diesem Worte einen konkreten Repräsentanten, ein Beispiel aus der Gruppe von Wesen vorstelle, auf welche sich das Begriffswort bezieht*“ (Philos. d. Naturerk. I, 103 f.). Vgl. BERGSON, Mat. et Mém. p. 169 ff., STÖRRING, Phil. Stud. XX. Vgl. Allgemein, Allgemeinvorstellung, Begriff.

Allgemeiner Sinn s. Sinn.

Allgemeines Urteil = universales Urteil (s. d.).

Allgemeingültig ist ein Urteil, das unbedingt gilt, von jedem Denkenden anerkannt werden muß und für jede mögliche Erfahrung bestimmter Art Geltung bewahrt. Das Allgemeingültige ist nach KANT eins mit dem A priori (s. d.). Objektive (logische) Allgemeingültigkeit ist die von allgemeinotwendigen Erkenntnissen, subjektiv-ästhetische die des Gefühls, der Urteilskraft (Kr. d. Ur. § 8). Die Allgemeingültigkeit der Wissenschaft beruht auf der Einheit und Gesetzlichkeit in die Erscheinungen bringenden Tätigkeit der Vernunft. Nach RIEHL ist allgemeingültig „*eine Wahrnehmung, wenn und wofern sie gesetzmäßig ist, wenn unter denselben objektiven wie subjektiven Umständen immer nur eine und dieselbe bestimmte Wahrnehmung möglich ist*“ (Ph. Krit. II, 70). WUNDT bestimmt das Allgemeingültige als das, „*was für jeden Evidenz*“ hat (Log. I, 78). Nach B. ERDMANN ist ein Urteil allgemeingültig, „*wenn sein Gegenstand, d. i. das in Subjekt und Prädikat. Vorgestellte, für alle der gleiche, objektiv oder allgemein gewiß, und die Aussage über den Gegenstand die es vollzieht, denotwendig ist*“ (Log. I, 6). Allgemeingültigkeit ist „*Geltungsbewußtsein*“, „*Denotwendigkeit des seiner logischen Immanenz nach gewissen Vorgestellten*“ (l. c. S. 281). H. CORNELIUS betont: „*Unsere allgemeinen Begriffe und Gesetze, die wir auf Grund unserer Erfahrungen formulieren, um eben diese Erfahrungen zu begreifen, d. h. dem Ganzen unseres Erkenntnisbesitzes einzuordnen, gelten . . . als allgemein nur unter der Restriktion, welche in dem genannten Gesetze ihren Ausdruck findet: wir geben in jenen Formen unsere Erfahrungen als allgemeingültig wieder mit dem Vorbehalt, daß jeder Widerspruch gegen die Allgemeingültigkeit durch die Berücksichtigung einer neuen, in jener allgemeinen Formulierung noch nicht berücksichtigten Bedingung sich mit den fraglichen Erfahrungen vereinbaren, d. h. unter einem*

höheren Gesichtspunkte zusammenfassen lassen muß“ (Einl. in d. Phil. S. 328). Vgl. Allgemein, Gültigkeit, A priori.

Allgemeinvorstellung (representatio communis, generalis) ist eine einzelne Vorstellung, die typisch ist, d. h. eine Gruppe von Vorstellungen repräsentiert, indem die Besonderheiten dieser „*typischen Vorstellung*“ zugunsten der allgemeinen, charakteristischen Merkmale der Vorstellungsgruppe im Bewußtsein zurücktreten; nur die letzteren werden apperzipiert. Die Allgemeinvorstellung ist nicht mit dem Begriff zu verwechseln, den sie vertritt.

Gegen die Auffassung der Allgemeinvorstellung als einer Vorstellung mit bloß allgemeinem Inhalt (schon bei ARISTOTELES ist von den *συγγενημένα*, den Verschmelzungen des Gleichartigen in einer Vorstellung, die Rede, Phys. I 1, 184a 21 squ.) tritt LOCKE auf: „*Words become general, by being made the signs of general ideas; and ideas become general, by separating from them the circumstances of time and place and any other ideas, that may determine them to this or that particular existence*“ (Ess. III, ch. 3, § 6; es ist eigentlich schon vom Begriff die Rede, der auf die beschriebene Weise entsteht). BERKELEY leugnet die Existenz von Allgemeinvorstellungen. Es gibt nur Einzelvorstellungen, und diese werden allgemein, indem sie andere Einzelvorstellungen derselben Art vertreten (Princ. XII, vgl. abstrakt). HUME: „*Some ideas are particular in their nature, but general in their representation . . . A particular idea becomes general by being annexed to a general term*“ (Treat. set. 7). Es besteht eine Tendenz, von einer Idee zu ähnlichen überzugehen (ib.). Nach JAMES MILL gibt es eine „*general idea*“ nur, sofern „*we can group all individuals of a certain description into one class, to which class we give a name, equally applicable to every individual*“ (Anal. C. 15). J. ST. MILL erklärt: „*General concepts . . . we have, properly speaking, none; we have only complex ideas of objects in the concrete: but we are able to attend exclusively to certain parts of the concrete idea.*“ Die Assoziation zwischen einem solchen Komplex und einem Namen vermittelt das Allgemeinheitsbewußtsein (Exam. p. 393). — Nach WUNDT wird eine Vorstellung allgemein durch den „*Nebengedanken*“, daß sie eine Klasse vertritt (s. Begriff). Ähnlich KREIBIG (Die Aufmerks. S. 42 f.). Nach RICKERT gibt es keine bestimmten Vorstellungen vom Gemeinsamen, dieses wird nur in einer Mehrheit von Urteilen erfaßt. Das Allgemeine ist nicht, es gilt (Grenzen des naturw. Begr. S. 54, 97).

Nach MORELL entsteht die „*general representation*“ durch Verschmelzung des Gleichartigen mehrerer Vorstellungen zu einer „*common representation*“ (El. of Psych. I, 204 ff.). Ähnlich GALTON mit seiner Lehre von den „*blended memories*“ oder „*generic images*“ (Inquiries into the Human faculty, 1883. Mind IX, 1884). Ferner STOUT (Anal. Psychol. II, 179), der die psychisch-ökonomische Funktion der „*generic images*“ betont (l. c. S. 184), RIBOT („*Images génériques*“). Die Allgemeinvorstellung entsteht aus einer „*fusion spontanée d'images, produite par la répétition d'événements semblables ou très analogues*“ (L'évolut. d. id. génér. p. 14 ff., 27), als das Produkt einer passiven Assimilation (l. c. p. 101; vgl. PAULHAN, L'abstraction et les id. abstr. Rev. philos. 1889).

HERBART faßt die Allgemeinvorstellungen als „*Gesamteindrücke von ähnlichen Gegenständen*“ auf, diese sind „*Komplexionen, worin das Ähnliche der Teilvorstellungen ein Übergewicht hat über dem Verschiedenen*“ (Lehrb. d. Psych.⁵, S. 127). UEBERWEG: „*Wenn mehrere Objekte in gewissen Merkmalen und somit*

die Einzelvorstellungen von denselben in einem Teil ihres Inhalts übereinstimmen, so entsteht durch Reflexion auf die Gleichartigkeit und Abstraktion von den ungleichartigen Merkmalen infolge des psychologischen Gesetzes der Miterregung der gleichartigen psychischen Elemente und gegenseitiger Verstärkung des Gleichartigen im Bewußtsein die allgemeine Vorstellung“ (Log.⁵). Nach KÜLPE sind Allgemeinvorstellungen Produkte von Verschmelzungen ähnlicher Vorstellungsbestandteile (Gr. d. Psych. S. 209). Nach B. ERDMANN ist Allgemeinvorstellung eine Vorstellung „deren Gegenstand das mehreren Einzelgegenständen Gemeinsame enthält“ (Log. I, 88). „Aus den Gedächtniselementen des Gemeinsamen und Konstanten entstehen . . . Vorstellungen, die wesentlich die gleichen Elemente der wiederholten Wahrnehmungen enthalten.“ „Wir unterscheiden abstrakte Allgemeinvorstellungen der gemeinsamen und abstrakte Einzelvorstellungen der konstanten Merkmale“ (Wiss. Hypoth. üb. L. u. S. S. 73). Nach SULLY ist Allgemeinvorstellung eine Vorstellung, „welche in einem allgemeinen Sinne oder einer allgemeinen Bedeutung gebraucht wird“ (Handb. d. Psychol. S. 239). Sie stellt die gemeinsamen Merkmale einer Klasse von Gegenständen dar (ib.). Gattungs- oder typisches Bild ist „ein malerisches, geistiges Bild zusammengesetzten Charakters, das durch eine Reihe auffallend ähnlicher Wahrnehmungen und Akte der Wiedererkennung geformt wird“ (l. c. S. 240).

HÖFFDING unterscheidet konkrete und typische Individualvorstellungen (Psychol. S. 224 f.). „Wie die Gemeinvorstellung eine Vorstellung ist, die als Beispiel oder Repräsentantin einer ganzen Reihe von Wahrnehmungen verschiedener Erscheinungen auftritt, so ist die typische Individualvorstellung eine Vorstellung, die als Beispiel oder als Repräsentantin einer ganzen Reihe von Wahrnehmungen einer und derselben Erscheinung auftritt“ (l. c. S. 226). Interesse und Aufmerksamkeit sind hier bestimmend (l. c. S. 228). JERUSALEM versteht unter „typischen Vorstellungen“ „solche, die in unserem Bewußtsein als Vertreter einer ganzen Klasse oder Gruppe von Objekten fungieren. Das wesentliche Merkmal der typischen Vorstellung ist ihr repräsentativer Charakter“. Auch einzelne Gegenstände sind in unserem Bewußtsein durch typische Vorstellungen vertreten. Es gibt daher typische Gemeinvorstellungen und typische Individualvorstellungen (Lehrb. d. Psych.³, S. 97 f.). Die typische Vorstellung entsteht schon sehr früh, sie ist „keine Abstraktion, sondern ein wirkliches Erlebnis“, sie ist vom logischen Begriff vollkommen verschieden (l. c. S. 98 f.). Der Grund ihrer Entstehung ist ein biologischer. „Die Ökonomie des Seelenlebens, welche mit den psychischen Kräften haushält, läßt nur diejenigen Dispositionen aktuell werden, welche bedeutsam sind, und wir stellen von dem Objekte nur das vor, was für unsere Lebenshaltung wichtig ist. Eine typische Vorstellung ist somit zunächst der Inbegriff der biologisch wichtigen Merkmale eines Objektes“ (l. c. S. 99). Die typischen Vorstellungen sind anschaulich und individuell bestimmt und doch allgemein, sie lassen sich auch absichtsvoll erzeugen (l. c. S. 100). Sie sind ursprünglich die Resultate von Apperzeptionen, die gleichsam instinktiv vollzogen werden (l. c. S. 101). Vgl. JAHN, Psychol.⁵, S. 193; JAMES, Princ. of Psych. II, 48 ff.; RABIER, Psychol. p. 305 ff. Vgl. Begriff, Allgemein, Allgemeinbegriff.

Allgemeinwille = s. Wille, Gesamtwille.

Allgenugsamkeit = Aseitität (s. d.).

Allheit ist, nach KANT, „Vielheit als Einheit betrachtet“ (Kr. d. r. V.

S. 99), eine der Kategorien (s. d.). Sie ist nach COHEN eine „unendliche Zusammenfassung, die selbst wieder verschiedene Grade zuläßt“ (Ethik, S. 5; vgl. Log. S. 149 ff., 176, 281). STÖHR erklärt: „Alle Exemplare aus dem Umfange eines Begriffes können zum Vorstellungsinhalt eines Exemplars aus dem Umfange eines andern Begriffes gehäuft werden. Der neue Begriff, z. B. Menschheit, heißt dann der Allheitsbegriff von A“ (Leitfad. d. Log. S. 31). Vgl. Totalität.

Allmacht (omnipotentia): das unbedingte Können Gottes, die unbeschränkte Verwirklichungsmöglichkeit des göttlichen Willensinhaltes.

Allorganismus ist nach SCHELLING das Weltganze. Vgl. Weltseele.

Allotrope Kausalität s. Kausalität.

Allseele s. Panpsychismus, Weltseele.

Allsein s. Pantheismus.

Allsinn: das Vermögen, die Wesenheit der Dinge unmittelbar zu erfassen (SCHELLING u. a.), = intellektuelle Anschauung (s. d.), Einheit von äußerem und innerem Sinne (vgl. G. M. KLEIN, Anschauungs- und Denklehre 1824, § 77).

Allweisheit (Allwissenheit, omniscientia): das unmittelbare unendliche Wissen Gottes um den Weltinhalt (vgl. FECHNER, Zendav. I, 258).

Allwille s. Wille.

Allwissenheit s. Allweisheit.

Alogisch (*ἀλογος*): unvernünftig, vernunftlos, bar des logischen Prinzips, geistig blind. „*Ἀλόγοι ἀλογος*“ (ARISTOTELES, Phys. VIII 1, 252a 24). Alogisch sind nach den Stoikern die Affekte (Stob. Ecl. II 6, 168). Alogisch ist der „*Wille*“ (s. d.) SCHOPENHAUERS, der bei E. VON HARTMANN durch das Logische, die Idee (s. d.), ergänzt wird.

Altera (secunda) pars Petri = der zweite, vom Urteil handelnde Teil der Logik (s. d.) des PETRUS RAMUS.

Alteration: Gemütsregung, Aufregung.

Alteritas = Andersheit.

Alternation des Ober- und Unterbewußtseins („*Altérations de la personnalité*“: BINET, JANET) bei der Erscheinung des Doppel-Ich (s. d.).

Alternative (alternierende) Urteile = 1) Urteile, die miteinander vertauscht werden können, ohne daß der Sinn des Urteils sich ändert, 2) disjunktive Urteile von der Form „*S ist entweder P₁ oder P₂*“ oder „*S ist entweder P oder nicht P*“ (WUNDT, Log. I, 179, 196).

Altruismus (von *alter*, der andere): Gegensatz zum Egoismus (s. d.), zur Selbstsucht, bedeutet Nächstenliebe, Uneigennützigkeit, Denken an und Handeln für anderer Wohl. So die Selbstaufopferung im Sinne des Christentums. Auch SENECA erklärt: „*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*“ (Ep. 48, 2; vgl. 60, 4). Der Terminus „*Altruismus*“ stammt von COMTE, der im Altruismus die Bedingung aller Kultur und Sittlichkeit (s. d.) erblickt. Den Altruismus (oder „*Tuismus*“) als ethisches Prinzip vertreten in verschiedener Weise CUMBERLAND, SHAFTESBURY, HUTCHESON, BUTLER, PALEY, HUME, A. SMITH,

LEIBNIZ, CHR. WOLF u. a. H. SPENCER nennt altruistisch jede Handlung, „welche im normalen Verlauf der Dinge anderen Nutzen schafft statt dem Handelnden selbst“ (Pr. of moral. § 76). Der Altruismus ist ebenso ursprünglich wie der Egoismus (ib.). Übertriebener Altruismus ist schädlich (l. c. § 73 f.). Die wechselseitige Durchdringung von Altruismus und Egoismus betont S. ALEXANDER (Mor. Ord. p. 172 ff.). Nach LIPPS ist Altruismus „das Abzielen auf Verwirklichung fremder Güter, d. h. auf Verwirklichung solcher sachlicher Werte, die anderen Befriedigung gewähren“ (Eth. Gr. S. 11). Der Altruismus ist etwas Ursprüngliches, er beruht auf natürlicher Sympathie, auf der inneren Einheit meiner selbst mit fremden Persönlichkeiten, von denen ich weiß (l. c. S. 15 ff., 23). Ursprünglich ist der Altruismus auch nach BACON, CUMBERLAND, SHAFTESBURY, HUTCHESON, BUTLER, HUME, AD. SMITH, J. ST. MILL, BAIN, DARWIN, SIDGWICK, STEPHEN, PAULSEN, HÖFFDING, WUNDT u. a. Nach SIMMEL ist der Altruismus ein vererbter Instinkt (Einkl. in d. Mor. I, 92), er ist „Gruppenegoismus“ (I, 113, wie HIERING). Nach O. AMMON entspringen die altruistischen (sozialen) Triebe dem Schutztriebe (Gesellschaftsordn. S. 67). P. RÉE erklärt: „Nachdem der Instinkt, die Nachkommenschaft zu lieben, durch Austese und Vererbung seine Stärke erlangt hatte, zeigte sich von ihm durch Ideenverknüpfung, Gefühlsverknüpfung der Nächstenliebeinstinkt ab“ (Philos. S. 14). A. MEINONG nennt ein Begehren altruistisch, „wenn dabei das Wohl des andern als solches entscheidend ist“ (Werttheor. S. 99); es ist „selbstisch-altruistisch“ (z. B. Familienliebe) oder „unselbstisch-altruistisch“ (allgemeine Menschenliebe) (l. c. S. 103). Nach WUNDT ist der Altruismus erst im Dienste der Idee sittlicher Entwicklung sittlich (s. d.). H. CORNELIUS betont: „nur die Rücksicht auf das dauernd Wertvolle, nicht aber die Rücksicht auf die einzelnen Gefühlserlebnisse darf für unser Handeln ausschlaggebend sein“ (Einkl. in die Phil. S. 351 f.). Ein Gegner des (schwächlichen) Altruismus ist NIETZSCHE. Vgl. L. STEPHEN, Science of Eth. p. 239 ff.; THILLY, Einführ. i. d. Ethik, S. 194 ff.; P. BERGEMANN, Ethik, S. 292 ff.; D. GUSTI, Egoism. u. Altruism., Vierteljahrsh. f. wiss. Philos. 28. Bd. 1904. Vgl. Ethik, Sittlichkeit, Sympathie, Sozial.

Alyta (*ἀλύτα*), unauflöslich, hießen die Trugschlüsse der Megariker.

A maiori ad minus: vom Allgemeinen, Größeren, Umfangreicheren, Stärkeren, Vorzüglichen auf das Besondere, Kleinere, Schwächere, Geringere ist schließbar, aber nicht a minori ad maius.

Ambiguität: Zweideutigkeit.

Amechanische Bewegungen; nach AVENARIUS solche, die wir sonst als „psychisch“ bedingt betrachten (Weltbegr. S. 26 ff.). Vgl. Psychisch.

Amimie (und Paramimie) sind Störungen in den Ausdrucksbewegungen.

Amnesie: krankhafte, senile Gedächtnisschwäche, wobei die neuen Eindrücke am schlechtesten haften und das Abstrakte, Allgemeine, Typische besser als das Konkrete, Partikuläre. Es gibt eine partielle und totale (systematische) Amnesie. Beide zerfallen in temporäre, periodische, progressive und regressive Amnesie (RIBOT, Les mal. de la mémoire). Vgl. die Arbeiten von KUSSMAUL, LAYCOCK, SOLLIER, VAN BIERVLIET, WUNDT (Grdz. d. ph. Ps. I, 308 ff.), STÖRRING, Psychopathol. S. 182.

Amoralisch: was diesseits von sittlich und unsittlich liegt, das ethische Adiaphoron (vgl. EHRENFELS, Grundbegr. d. Eth. S. 7). Amoralismus nennt NIETZSCHE seinen, die herkömmliche Moral bekämpfenden Standpunkt. Vgl. Sittlichkeit.

Amphibolie (*ἀμφιβολία*): Zwiefältigkeit, Zweideutigkeit, Verwechslung. So heißt eine sophistische Schlußform (vgl. ARISTOTELES, De soph. clench.). Nach den Stoikern ist Amphibolie eine *λέξις δύο ἢ καὶ πλείονα πράγματα σηματούσα λεκτικῶς καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἔθος* (Diog. L. VII, 1, 62). KANT nennt „*transzendente Amphibolie*“ die „*Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung*“ (Kr. d. r. V. S. 245); einer solchen habe sich LEIBNIZ schuldig gemacht, indem er Beziehungen, die nur für die erfahrbaren Objekte Sinn und Geltung haben, auf Dinge an sich anwendete und die Erscheinungen intellektualisierte (l. c. S. 243 ff.). Vgl. Reflexionsbegriffe.

Amphilogie (*ἀμφιλογία*): Streit, Widerspruch.

Amusie: Verlust der Auffassung für Töne oder der Fähigkeit des musikalischen Ausdrucks.

Anagoge (*ἀναγωγή*, Hinaufführung): allegorische Deutung (bei PHILO u. a.).

Analgesie: pathologischer Mangel, Schmerzempfindungen. Vgl. LOTZE, Med. Psychol. S. 251.

Analog (*ἀνάλογος*): sich gleich verhaltend, entsprechend, proportional, ähnlich.

Analogie (*ἀναλογία*): Proportionalität, Ähnlichkeit, Gleichheit der Beziehungen, Übereinstimmung. So bei ARISTOTELES (Eth. Nic. V 6, 1131a 31; Phys. IV 8, 215b 29). So auch bei QUINTILIAN. Die Scholastiker unterscheiden „*analogia secundum esse*“ und „*secundum intentionem tantum*“ (THOMAS, Sent. 19, 5), ferner „*analogia proportionis*“ und „*analogia attributionis*“. — Die Analogie spielt sowohl bei der Aufstellung von empirischen Gesetzen, als auch in der Metaphysik — Analogie zwischen eigenem Ich und fremden Wesen, Analogie zwischen Lebendigem und Anorganischem — eine wichtige Rolle (s. Monaden, Panpsychismus u. dgl.).

Den Wert der Analogie betont KEPLER (Opera II, 186). TETENS definiert Analogie als „*Einerteilheit in den Verhältnissen der Beschaffenheit*“ (Phil. Vers. I, 20). Analogie ist nach KANT „*eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen*“ (WW. IV, 105). — Nach LIPPS sind Analogien „*Urteilsübertragungen oder Übergänge einer Vorstellungsnötigung von Ähnlichem auf Ähnliches*“ (Gr. d. Seel. S. 459). HÖFFDING bestimmt die Analogie als „*qualitative Beziehungsgleichheit*“ (Relig. S. 63). JERUSALEM: „*Oft erweckt eine Beziehung zwischen Vorstellungen den Gedanken an eine früher bemerkte ähnliche Beziehung. Die Identifikation solcher Beziehungen nennen wir Analogie*“ (Lehrb. d. Psych.³, S. 79). Daß die Analogie allem poetischen und philosophischen Schaffen, ja schon unserer naiven Weltkonzeption zugrunde liegt, betont besonders A. BIESE. „*Was wir an uns und in uns erleben, gibt uns den Maßstab für alles von außen auf uns Eindringende*“ (Ph. d. Metaph. S. 72). Die Analogie, das „*Metaphorische*“, baut die Brücke zwischen Außen- und Innenwelt (l. c. S. 74). Diese Nötigung, unser Innensein auf die Dinge der Außenwelt zu übertragen, ist das Metaphorische

im engeren Sinne, das Anthropozentrische, ein Gesetz unserer seelischen Organisation (l. c. S. 218). So ist denn auch die Sprache (s. d.) metaphorisch (l. c. S. 40; so auch NIETZSCHE, MAUTHNER). RIBOT unterscheidet in der Analogie die Personifikation und die Transformation oder Metamorphose (Ess. sur l'imag. p. 24). Nach E. MACH ist die Analogie „abstrakte Ähnlichkeit“, „eine Beziehung von Begriffssystemen, in welcher sowohl die Verschiedenheit je zweier homologer Begriffe als auch die Übereinstimmung in dem logischen Verhältnis jener zweier homologer Begriffspaare zum klaren Bewußtsein kommt“ (Erk. u. Irrt. S. 218). Die Analogie ist von heuristischer Bedeutung (Populärw. Vorles. S. 263 ff.; Prinz. d. Wärmelehre, S. 396 ff.). Vgl. BAIN, Log. II, 148 ff.; EBBINGHAUS, Kult. d. Gegenw. S. 218; HOPPE, Die Analogie, 1873; L. W. STERN, Die Analogie im volkstüml. Denk., 1893. Vgl. Objekt, Introjektion, Analogieschluß.

Analogien der Empfindung heißen die (wohl durch ähnliche Gefühls-lagen vermittelten) Verwandtschaften von Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete (z. B. zwischen hohen Tönen und hellen Farben). Schon ARISTOTELES weiß dies, auch HERDER, Urspr. d. Sprache, S. 41 f. (vgl. NAHLOWSKY, Gefühlsleb. S. 147; C. HERMANN, Ästh. Farbenlehre S. 45 ff.; WUNDT, Gdz. d. ph. Psych. II³, 350 ff., III⁵, 116; RIEHL, Phil. Krit. II, 1, 71). Vgl. Audition colorée.

Analogien der Erfahrung nennt KANT Regeln, nach welchen „aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrungen entspringen soll“ (Kr. d. r. V. S. 173) Sie gehören zu den „dynamischen“ Grundsätzen (s. d.) möglicher Erfahrung, welche diese a priori (s. d.) bestimmen. Die Analogien betreffen nicht die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung, „und zwar nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr, nach allgemeinen Gesetzen“ (Prol. § 26). Sie sind Folgesätze aus den Kategorien (s. d.). Ihr allgemeiner Grundsatz lautet: „Alle Erfahrungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in der Zeit“ (Kr. d. r. V. S. 170). Da die drei Modi der Zeit Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein sind, so ergeben sich drei Analogien: 1) „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.“ 2) „Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.“ 3) „Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft“ (l. c. S. 170 ff.). Die Analogien der Erfahrung bilden die theoretische Grundlage der Naturerkenntnis. Vgl. LAAS, Kants Anal. der Erfahr. 1876.

Analogieschluß ist ein „Schluß per analogiam“ („*ratio cinatio per analogiam*“), d. h. von der Übereinstimmung zweier Objekte in mehreren wesentlichen Punkten auf die Gleichheit oder Ähnlichkeit auch in anderen Merkmalen. — Als *παράδειγμα* kommt diese Schlußart schon bei ARISTOTELES (Anal. pr. II, 24; Rhet. I, 2, 1357b 25 sq.) vor. Ferner als *σύλλογισμός κατά τὸ ἀνάλογον* in der pseudogalenischen *Εἰσαγωγή* (Prantl, G. d. L. I, 608), nachdem THEOPHRAST mit diesem Terminus einen Schluß aus hypothetischen Prämissen bezeichnet hatte (l. c. I, 381, 391). Das *παράδειγμα* kommt als „*exemplum*“ bei BOETHIUS vor (Opp. p. 864). Die Epikureer sehen im Analogieschluß (*ὁ κατά τὴν ὁμοιότητα τρόπος*) den Weg von den Erscheinungen zu dem Unbekannten (vgl. GOMPERZ, Herculan. Stud. H. 1). HUME rechnet die Analogieschlüsse zu

den Wahrscheinlichkeitsschlüssen (s. d.) (Treat. III, sect. 12), WUNDT zu den Subsumtionsschlüssen (s. d.) (Log. I, 309). Vgl. KANT, Log. § 84; HEGEL, Log. III, WW. V, 155 f.; UEBERWEG, Log. § 131; B. ERDMANN, Log. I, 612 ff.; HAGEMANN, Log. u. Noet. S. 104 ff.; MACH, Ann. d. Nat. I.

Analogieverfahren: die Anwendung des Analogieschlusses als Quelle von Erkenntnissen, besonders in der Metaphysik (LEIBNIZ: „*tout comme chez nous*“). Die Existenz fremder Ichs (Seelen) wird nach BERKELEY u. a. auf diese Weise erfaßt. Vgl. Analogie.

Analogismus = Analogieverfahren.

Analogon rationis: das der Vernunft Entsprechende in niederer Form (Gedächtnis, Erwartung, Assoziation u. dgl. statt begrifflichen Denkens). Ein solches schreibt LEIBNIZ den Tieren zu (Monad. 26, 28); so auch CHR. WOLF (Psych. emp. § 506, Psych. rat. § 765, Vern. Ged. I, § 872). Vgl. Tierpsychologie.

Analyse (*ἀνάλυσις*). Auflösung, Zerlegung eines Begriffes in seine Merkmale (logische An.), eines Bewußtseinsinhalts in seine Elemente (psychologische An.), eines Gegenstands in seine Eigenschaften; Zurückführung des Besonderen auf das Allgemeine. Gegensatz: Synthese (s. d.).

Als Begriffszerlegung bestimmt die Analyse schon ARISTOTELES (vgl. Eth. Nie. III, 5, 1120 squ.), zugleich als Fortgang vom Besonderen zum Allgemeinen. So auch ALEXANDER VON APHRODISIAS: Ἀναλυτικὰ δέ, ὅτι ἡ παντός συνθέτου ἐξ ὧν ἡ σύνθεσις αὐτοῦ ἀναγωγή, ἀνάλυσις καλεῖται, ἀρτεστοραμμένως γὰρ ἡ ἀνάλυσις ἔχει τῇ συνθέσει, ἡ μὲν γὰρ σύνθεσις ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ὁδὸς ἐστὶν ἐπὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν, ἡ δὲ ἀνάλυσις ἐπανάδοδος ἐστὶν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ τέλους εἰς τὰ ἐξ (Prantl, G. d. L. I, 623). Diese Definition findet sich noch bei KANT: „*Analysis, priori sensu sumta, est regressus a rationalo ad rationem, posteriori autem significatu, regressus a toto ad partes ipsius possibiles s. mediatas h. e. partium partes*“ (De m. sens. set. I, § 1). LEIBNIZ erklärt: „*Analysis haec est: datus quicumque terminus resolcatur in partes formales, seu ponatur eius definitio; partes autem hae iterum in partes, seu terminorum definitionis definitio, usque ad partes simplices, seu terminos indefinibiles*“ (De arte comb. Erdm. p. 23a, b).

Nach WUNDT ist die analytische Tätigkeit eine Wirkung der Apperzeption (Gr. d. Psych.⁵, S. 303). Analyse und Synthese gehen aus der mehrfachen Wiederholung und Verbindung der Beziehungs- und Vergleichungsfunktion hervor, so daß die Analyse zunächst das Produkt der vergleichenden Apperzeption ist (l. c. S. 316). Sie tritt in zwei Formen auf: als Phantasie- und als Verstandestätigkeit (l. c. S. 318). So beruht z. B. das Urteil (s. d.) psychologisch im wesentlichen auf einer analytischen Funktion (l. c. S. 321; dagegen SIGWART, Log. I², 130 und JERUSALEM, Urteilsf. S. 75). Die Analyse ist die ursprüngliche Erkenntnisoperation, „*welche durch die natürliche Beschaffenheit der Erfahrungsobjekte in der Regel zuerst angeregt wird.*“ Sie gliedert sich in drei Stufen: 1) elementare Analyse, durch die eine Erscheinung in Teilerscheinungen zerlegt wird (in der Chemie), 2) kausale Analyse, welche die zerlegten Bestandteile in ihren gegenseitigen Beziehungen erklärt (physikalische, psychologische Analyse); hier sind wichtig die Prinzipien der „*Isolation*“ von Elementen und der „*Variation*“ solcher (beim experimentellen Verfahren, 3) logische Analyse (besonders in der Mathematik). Die Grundformen der Analyse sind

das disjunktive, das Abhängigkeits- und das Bedingungsurteil (Log. II², 1). Die psychologische Analyse gelangt immer zu anschaulichen Bestandteilen der Erlebnisse (Grdz. d. ph. Ps. I⁵, 344). RIEHL unterscheidet eine analytische, synthetische und analytisch-synthetische Bewußtseinsfunktion. „Mittelst der ersten wird das Beharrliche vom Veränderlichen unterschieden, durch die zweite die Veränderung mit ihrem Grunde verknüpft, durch die dritte endlich alles Wirkliche, Dinge und Vorgänge als zu einer und derselben Welt gehörig, jedes Einzelne als Teil des Ganzen der Natur gedacht“ (Phil. Kr. II, 2, S. 68). Nach SCHUPPE ist jede Analyse eine Erweiterung der Erkenntnis und zugleich eine Synthese, insofern „das als im Ganzen enthalten entdeckte Moment bis dahin unbekannt war“ (Log. S. 98). Nach SIEGEL sind Trennen und Verbinden die fundamentalen Fakten des Bewußtseins; die Analyse ist der primäre Vorgang (Zur Psych. u. Theor. d. Erk. S. 5 f.). Vgl. COURNOT, Essai, p. 90 ff.; BOSANQUET, Log. I, 94 ff.; VENN, Log. p. 380 ff. und andere Lehrbücher der Logik. Vgl. Induktion, Methode, Psychologie, Erkenntnistheorie, Regressiv.

Analyse, psychische: Zerlegung eines Bewußtseinsinhaltes in dessen Komponenten (vgl. MEINONG, Beiträge zur Theorie d. psych. Analyse, Zeitschr. f. Psychol. VI, 340 ff.). Über Analyse der Wahrnehmungen vgl. STUMPF, Tonpsychol. I, 107; LIPPS, Philos. Monatsh. 1892, S. 547 ff.; JAMES, Princ. of Psychol. I, 523; STOUT, Anal. Psych. I, 60). Vgl. Elemente (psychische), Psychologie.

Analytik (*ἀναλυτικὴ τέχνη*) ist nach ARISTOTELES die Kunst des *ἀναλεῖν*, der Gedankenzerlegung (Rhet. I 4, 1359 b 10), des Fortschreitens zu den Prinzipien. Daher der Name *Analytica* für die Logik des Stagiriten (*Analytica priora* = Lehre vom Urteilen und Schließen, *Analytica posteriora* = Lehre vom Beweise). JOH. SCOTUS ERIUGENA: „*Ἀναλυτικὴ ἐνὶ μέρει ἐστὶν ἀναλυτικὴ ἐνὶ ὅλῳ, ἡ ἀναλυτικὴ ἐνὶ μέρει ἐστὶν ἀναλυτικὴ ἐνὶ ὅλῳ, ἡ ἀναλυτικὴ ἐνὶ ὅλῳ ἐστὶν ἀναλυτικὴ ἐνὶ μέρει*“ (Prantl, Gr. d. L. II, 27). Er nennt *ἀναλυτικὴ* auch die „*divina processio*“ (s. d.). Nach THOMAS ist „*analytica*“ die „*demonstrativa scientia, quae resolvens ad principia per se nota indicativa dicitur*“, ein Teil der Logik, der auch „*dialecticam sub se continet*“ (Sum. th. II, 53, 4 C).

Analytik, transzendente ist derjenige Teil der Vernunftkritik KANTS, der „*die Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis*“ zum Gegenstande hat (Kr. d. r. V. S. 85), der Teil der „*transzendenten Logik*“, der „*die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann*“ (l. c. S. 84); sie ist „*die Zergliederung des Verstandesermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren*“ (l. c. S. 86). Sie zerfällt in die „*Analytik der Begriffe*“ und in die „*Analytik der Grundsätze*“. Letztere ist „*ein Kanon für die Urteilskraft . . ., der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden*“. Sie handelt von den Kategorien (s. d.) und von den Grundsätzen (s. d.) des reinen Denkens. Eine Analytik enthält auch die „*Kritik der praktischen Vernunft*“, sie beginnt mit der Darlegung der Möglichkeit praktischer Grundsätze a priori und schließt mit der Lehre vom moralischen Gefühl. Endlich gibt es bei

KANT eine „*Analytik des Schönen*“ (Kr. d. Urt. 1. T., 1. Abt., 1. B.), eine „*Analytik des Erhabenen*“ (l. c. 2. B.) und eine „*Analytik der teleologischen Urteilskraft*“ (l. c. 2. T., 1. Abt.).

Analytisch: durch Analyse (s. d.).

Analytische Methode s. Induktion, Methode, Regressiv.

Analytisches Urteil s. Urteil.

Anamnese (ἀνάμνησις): Erinnerung. Als solche betrachtete PLATO die Erkenntnis des Allgemeinen, Seienden, Typischen, Idealen. Im Zustande der Präexistenz (s. d.) hat die Seele die Ideen (s. d.) unmittelbar geschaut, und wenn sie nun die Dinge wahrnimmt und denkt, so erinnert sie sich daran, d. h. sie erkennt vermittelt angeborener Spuren der einstigen Schauung, vermittelt einer Art apriorischer Maßstäbe, die sie an die Erfahrung heranbringt sowohl im Logischen, Theoretischen als auch im Ethischen und Ästhetischen. *Τοῦτο δὲ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐξείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ συμπορευθεῖσα δεῖν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαιμεν καὶ ἀνακῦψασα εἰς τὸ ὄν ὁτως* (Phaedo 249 C). *Ἡμῶν ἢ μάθοις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὐσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη ποῦ ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμνησχομέθα* (Phaedo 72 E). *Οὐκοῦν εἰ μὲν λαβόντες αὐτὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι ἔχοντες ἐγενόμεθα, ἠπιστάμεθα καὶ πῶν γενέσθαι καὶ ἐνθὺς γερόμενοι οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μείζον καὶ τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαντα τὰ τοιαῦτα* (l. c. 75 C, Meno 86 A; vgl. WINDELBAND, Gesch. d. Phil. S. 92). Als Bewußtwerden der angeborenen Ideen (*φυσικαὶ ἔννοιαι*) kennt eine Anamnese NEMESIUS (*περὶ φύσεως* 13, 203 f.). Im Sinne Platos lehrt auch BOETHIUS (Cons. phil. V), ferner M. FICINUS (Theol. Plat. XII, 1), N. TAURELLUS (Phil. triumph. 1, p. 62). Ein Gegner der Lehre ist u. a. ARNOBIUS (Adv. Gent. II, 24). HILLEBRAND betrachtet das „*freie ideelle Denken des Übersinnlichen*“ als eine Art Wiedererinnern (Phil. d. Geist. I, 91). Eine Art Anamnese auf biologisch (phylogenetisch)-erkenntnistheoretischer Grundlage (als Bewußtwerden latenter Vererbungen) wird vielfach angenommen, so auch von L. NOIRÉ (Einl. u. Begr. e. mon. Erk. S. 144), L. GEIGER (Umf. u. Qu. d. erf. Erk. S. 16), SIMMEL (Probl. d. Gesch. S. 25 f.) u. a.

Anästhesie: Aufhebung der Erregbarkeit für Sinnesreize, des Empfindens, besonders der Tastempfindung, durch äußere und innere (intraorganische) Momente. Gegenteil: Hyperästhesie. Unter Hypästhesie versteht man die bloße Herabsetzung der Empfindlichkeit (vgl. HELLPACH, Grenzwiss. S. 221 ff.).

Anderheit (alteritas): Übersetzung der *ἑτερότης* bei ARISTOTELES (bei PLATO: *ἕτερος*): Verschiedenheit der Gattung (Met. X, 8, 1058a 7). „*Alteritas*“ bei BOETHIUS (Comm. Isag. p. 33), „*Allietas*“ bei THOMAS. Nach PLOTIN hat der *νοῦς* (Geist, s. d.) im Unterschiede vom „*Einen*“ (*ἓν*) eine Anderheit (*ἑτερότης*), weil er in sich eine Zweiheit des Erkennenden und Erkannten hat. Von der Anderheit im metaphysischen Sinne, als von der Eins ausgehend, spricht GEORGIUS VENETUS (Opp. III, 38). Vgl. Andre, das.

Anderssein: bei HEGEL ein Ausdruck für die Natur (s. d.) als äußere Form, Veräußerlichung der Idee (s. d.), des Absoluten. „*Die Negation, nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern als ein Dasein und Etwas, ist nur Form an diesem, sie ist als Anderssein*“ (Enzykl. § 91). Nach MÜNSTERBERG be-

steht ein „Wille zum Anderssein“ in den Entwicklungs- und Leistungswerten (Philos. d. Werte. S. 301 f.).

Andre, das (*τὰ ἄλλα τοῦ ἐρός, τὸ ἄλλο, τὴν ἐτέραν φύσιν τοῦ εἶδος*) nennt PLATO das Nicht-Eine, den Gegensatz zum Einen, die Mannigfaltigkeit, Unbestimmtheit, die am Formprinzip, an der Idee (s. d.) teilhat (Parm. 158 C, 129 A, 239 f., 258 f., Phaedo 100 C, 102 B).

Anerkennen = Beifall erteilen, für wahr halten, als wahr, als wertvoll annehmen. Das liegt in der Synkatathesis (s. d.) der Stoiker, im „*actus indicativus*“ des WILHELM VON OCCAM, „*quo intellectus non tantum apprehendit obiectum, sed etiam illi assentit vel dissentit . . . quod rerum existimamus*“ (Prantl, Gesch. d. L. III, 333), im „Glauben“ (belief, s. d.) des J. ST. MILL, endlich in der Funktion des Urteils (s. d.), wie es BRENTANO auffaßt. — PLATNER nennt die „*Anerkenntnis der Idee nach Merkmalen der Gattung und Art in dem Gedächtnis*“ einen notwendigen Faktor des Bewußtseins (Ph. Aph. I, § 44). Das Anerkennen erfolgt durch „*Vergleichen der vorschwebenden Idee mit anderen im Gedächtnis durch sie erweckten*“ (l. c. § 71), ist also ein „Erkennen“. Nach MÜNSTERBERG verlangt die Anerkennung des allgemeingültig Gegebenen nur den „*Willensakt der Bewertung des Erlebnisses als daseiend*“. „*Das System unserer Anerkennungen, sowie sie in den Urteilen Ausdruck finden, ist gleichzeitig das System unserer wirklichen Erfahrung*“ (Phil. d. Werte, S. 86). — Nach HEGEL ist der Prozeß des Anerkennens der „*Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen und für den andern als solches dazusein*“ (Enzykl. § 430). Hier ist von Anerkennen im praktisch-sozialen Sinne die Rede. Vgl. Wahrheit, Urteil.

Angeboren: ererbt, in der Natur, der Organisation, der Gesetzmäßigkeit, der Funktionsweise des Ichs, des Geistes, des Anschauens, des Denkens begründet. Angeboren können nur Anlagen, Dispositionen, nicht fertige Erkenntnisse, Begriffe als solche sein, wie der einseitige Rationalismus (s. d.) dies zuweilen behauptet hat. Das individuell Angeborene beruht teilweise auf Erfahrung und Übung der Vorfahren.

In der Lehre von den „*angeborenen Ideen*“ finden wir zwei Richtungen, deren eine das Angeborene als etwas Positives, Konkretes, Fertiges, wenn auch der Bewußtwerdung Bedürftendes aufzufassen geneigt ist, während die andere das Angeborene mehr als Potenz, Anlage, Entwicklungstendenz bestimmt.

PLATO begründet durch seinen Begriff der Anamnese (s. d.) die Lehre von den angeborenen Wahrheiten, die nur der Erweckung durch die Erfahrung bedürfen, um bewußt zu werden. Nach ARISTOTELES sind die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze der Potenz nach (*δυνάμει*) angeboren, d. h. im Wesen der Vernunft begründet. Die Stoiker setzen an die Stelle angeborener Ideen *κοινὰ ἔννοιαι*, allen gemeinsame Begriffe, die als Anlagen *ἐμφυτοὶ προλήψεις* (eingepflanzte Vorannahmen) sind. Später werden daraus „*notiones innatae*“, deren jede „*animo quasi insculptum*“ ist (CICERO, De nat. deor. II, 12). Zu diesen Gemeinbegriffen, „*notiones communes*“, gehören die Idee der Gottheit, des Guten, der Unsterblichkeit (CICERO, De leg. I, 8, 24; Tusc. disp. I, 24, § 57). So auch bei BOETHIUS (Cons. ph.). Zu gewissen Begriffen haben wir eben schon die Dispositionen in uns (CICERO, De fin. IV, 3; SENECA, Ep. 120, 4). Nach JUSTINUS ist der Gottesbegriff *ἐμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα* (Apol. II, 6), *στέγμα λόγου ἐμφυτον* (l. c. II, 8); angeboren sind auch die sittlichen Begriffe (Dial. c. Tryph. C. 63). Ähnlich ARNOBIUS (Adv. gent. I, 33).

NEMESIUS spricht von *φροῦσαι ἐρωται* (*Περί φῶς*. 13, 203 f.). JOH. SCOTUS nimmt die Existenz angeborener Begriffe an (*Div. nat.* IV, 7 f.). Nach AVICENNA stammen dieselben aus der „tätigen Vernunft“ (vgl. SIEBECK, *G. d. Psych.* I 2, 437). THOMAS: „*Anima cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est cum cognoscere corporalia per species naturaliter inditas*“ (*Sum. th.* I, 84, 3). Doch „präexistieren“ „in nobis quaedam semina scientiarum . . . , primae conceptiones“ (*De ver.* 11, 1). Als „ewige Wahrheiten“ (s. d.) sind die Begriffe Gottes u. a. angeboren, das lehren die Scholastiker allgemein.

M. FICINUS glaubt, die Grundbegriffe seien in den Tiefen der Seele verborgen (*Th. Plat.* XI, 3) MELANCHTHON verteidigt gleichfalls die Lehre vom Angeborenen (*De an.* p. 208). CHARRON erklärt: „*Les germes de toutes sciences et virtus sont naturellement esparsés et insinués en nos esprits*“ (*De la sag.* I, 14, 11). Sogar der Empirist F. BACON spricht von Idolen (Vorurteilen), welche „*inhaerent naturae ipsius intellectus*“ (*N. Org.* p. 6). DESCARTES erneuert die Lehre von den angeborenen Ideen. Es sind „*notiones, quas ipsimet in nobis habemus*“ (*Princ. phil.* II, 75; vgl. *Medit.*). Sie sind nicht als bewußte Gebilde angeboren, sondern führen den Namen „*innatae*“, weil sie „*ne ab obiectis, nec a voluntatis determinatione procedunt, sed a sola facultate cogitandi necessitate quadam naturae ipsius mentis manant*“ (*Opp.* I, p. 185), so daß sie einen apriorischen, denknotwendigen Charakter haben. Ähnlich MALEBRANCHE (*Rech.* I, 4) und SPINOZA (*Em. int.*). FÉNELON erblickt in der angeborenen Idee „*le sceau de l'ouvrier tout-puissant, qu'il a imprimé sur son ouvrage*“ (*De l'ex. de Dieu* p. 132). Angeborene (sittliche u. a.) Ideen nehmen auch CUDWORTH und H. MORE an.

LEIBNIZ nimmt nur angeborene Anlagen, ursprüngliche Funktionsweisen des Geistes an, die der Erfahrung und Entwicklung bedürfen. Sobald sie aber einmal zu Begriffen und Urteilen geführt haben, müssen diese als notwendig eingesehen werden. „*Ainsi j'appelle innées les vérités, qui n'ont besoin que de cette considération pour être vérifiées, . . . les notions innées sont implicitement dans l'esprit*“, d. h. der Geist hat „*la faculté de les connoître . . . , quand il y pense comme il faut*“ (*Nouv. Ess.* I, ch. 1, § 21). Nur „virtuellement“ sind die Grundwahrheiten, z. B. die ganze Arithmetik und Geometrie, angeboren: „*Dans ce sens on doit dire que toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit*“ (I. c. préf., I, ch. 1 ff.). „*C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des indispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles*“ (ib.). Der Geist ist keine „*tabula rasa*“ (s. d.), sondern er verhält sich, „*comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant*“ (I. c. § 25). Gegen LOCKE (vorher schon HOBBS, *Leviath.* C. 1), der den Empirismus (s. d.) vertritt, bemerkt LEIBNIZ: „*Nihil est in intellectu nisi ipse intellectus*“ (I. c. II, ch. 2, § 2). Es kann, da die Seele kein Körper und einfach ist, nichts von außen in sie hineinkommen, sie entwickelt alle ihre Anlagen aus sich selbst (ib.). So bemerkt auch CHR. WOLF: „*Weil die Seele durch ihre ihr eigentümliche Kraft die Empfindungen hervorbringt, so kommen die Bilder und Begriffe der körperlichen Dinge nicht von außen hinein, sondern die Seele hat sie in der Tat schon in sich, nicht wirklich, sondern bloß dem Vermögen nach, und entwickelt sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zu-*

sammenstimmenden Ordnung aus ihrem Wesen heraus“ (Vern. Ged. I, § 819; ähnlich PLATNER I, § 91 ff.). VOLTAIRE: „*Nous apportons, en naissant, le germe de tout ce qui développe en nous*“ (Phil. ign. V). — LOCKE stellt die von ihm angefochtene Angeboren-Theorie so dar: „*It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding certain innate principles; some primary notions, *zovai žvovai*, characters, as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its very first being, and brings into the world with it*“ (Ess. I, ch. 2, § 1). Alle Begriffe stammen aus der Erfahrung (s. d.). Zu vermitteln sucht HUME: „*Versteht man unter ‚angeboren‘ das Ursprüngliche und von keinem vorhergehenden Eindruck Abgenommene, dann kann man sagen, daß alle unsere Eindrücke angeboren und alle unsere Vorstellungen nicht angeboren sind*“ (Inqu. III, Anm.). Die schottische Schule behauptet die Ursprünglichkeit von Axiomen, „*self-evident truths*“, die im „*common sense*“ (s. d.) begründet sind (vgl. D. STEWART, Phil. Ess. p. 103, REID u. a.). Gegen die angeborenen Ideen sind HOLBACH (Syst. I, ch. 10), CONDILLAC, BONNET, LAMARCK (Zool. Philos. S. 437) u. a.

KANT verwirft die Annahme angeborener Erkenntnisse oder Begriffe und setzt statt derselben ursprüngliche, in und mit dem Intellekte gegebene Funktionen der Verarbeitung des Erfahrungsstoffes durch die Einheit des Ichs. Das A priori (s. d.) hat an und für sich mit dem „*Angeboren*“ nichts zu tun, jenes ist logisch, dieses psychophysisch. Doch setzt KANT zuweilen beide Begriffe zueinander in Beziehung. „*Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Anlagen und Keimen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich, bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden*“ (Kr. d. r. V. S. 86 f). „*Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen: alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandsbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung. . . . Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge in Raum und Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren*“ (Üb. c. Entdeck. 1. Abt., S. 43). Nur der „*erste formale Grund*“ z. B. der Möglichkeit einer Raumschauung, nicht diese selbst, ist angeboren (l. c. S. 44).

Nach S. MAIMON sind die Verstandesbegriffe dem Denken angeboren, werden aber erst durch die Erfahrung bewußt (Vers. üb. d. Tr. S. 44). Angeboren = ursprünglich sind nach JACOBI die Begriffe der Einheit, Vielheit, des Tuns, Leidens, der Ausdehnung und Sukzession (WW. II, 262). Nach HILLEBRAND gibt es keine angeborenen Begriffe, wohl aber eine „*eigenthümliche Urstimmung*“ des Geistes (Phil. d. Geist. I, 89 ff.). SCHELLING: „*Nicht Begriffe, sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene*“ (Syst. d. tr. Id. S. 317). Angeborene Ideen nimmt an CHR. KRAUSE (Grundr. § 43), so auch AHRENS („*idées fondamentales*“), ferner ROSMINI SERBATI (vgl. Sein) und JOUFFROY. Ursprüngliche Anlagen, Dispositionen (s. d.) gibt

es nach BENEKE, VON HARTMANN u. a. P. RÉE bemerkt: „in gewissem Sinne sind alle Objekte angeborene Vorstellungen des Subjekts“ (Philos. S. 125).

Einige führen die „angeborenen Vorstellungen“ auf Vererbung zurück. So H. SPENCER, der in ihnen Niederschläge, Spuren der „Erfahrung aller Vorfahren“ erblickt (Gr. d. Psych. II, § 332); CARNERI, nach dem die Fähigkeit zur Reproduktion von Ideen angeboren ist (Sittl. u. Darw. S. 229), SIMMEL, L. STEIN. Letzterer erklärt: „Nihil est in intellectu — nisi functiones, quae formant intellectum“ (An d. Wende d. Jahrh. S. 30). Der Streit zwischen Empirismus und Nativismus ist durch den „evolutionistischen Kritizismus“ so geschlichtet, daß „der Empirismus für den Naturmenschen, der Nativismus für den Kulturmenschen gilt“. Dieser findet bereits die Dispositionen zu Vorstellungen und ihren Verbindungen als „ererbte, abgetrennte, rasch funktionierende Assoziationsbahnen“ vor (ib.). Nach PREYER ist angeboren „das Vermögen (die Fähigkeit, die Anlage, die potentielle Funktion), Begriffe zu bilden, und erblich sind einige von den ersten Begriffen“ (Seele d. Kind. S. 397). Nach E. MACH ist angeboren: die Reflexerregbarkeit, das System der Raum- und Zeitempfindungen und die spezifischen Energien aller Sinne (Erk. u. Irrt. S. 275). Angeborene Dispositionen nimmt JERUSALEM an (Lehrb. d. Psych.³, S. 31). KROELL erklärt, vor dem Reiz sei in der Hirnrinde nur eine „Funktionsmöglichkeit“ angeboren (Die Seele, S. 42). WUNDT verneint die Möglichkeit angeborener Vorstellungen, da diese keine Objekte, sondern Funktionen sind, die nur als Bewußtseinsvorgänge wirklich bestehen (Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 327 ff.). — Der psychologische Nativismus (s. d.) lehrt das Angeborenssein der Raumanschauung (s. d.). Vgl. A priori, Disposition.

Angelegtheit s. Anlage.

Angemessen s. Adäquat.

Angenehm ist, was (unmittelbar oder mittelbar) sinnlich gefällt, das Lustvolle, Befriedigende. — Nach CRUSIUS ist angenehm „derjenige Zustand unserer Seele, welcher aus der Erfüllung eines Wollens entsteht“ (Anweis., vernünft. zu leben², 1751, S. 28), nach KANT, „was den Sinnen in der Empfindung gefällt“ (Kr. d. Urt. § 3). „Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt, meinen Zustand zu verlassen (aus ihm herauszugehen), ist mir unangenehm — es schmerzt mich; was ebenso mich antreibt, ihn zu erhalten (in ihm zu bleiben), ist mir angenehm — es vergnügt mich“ (Anthr. II, § 58). Angenehm ist, was vermittelt der Empfindung, individuell-subjektiv, den Willen bestimmt (Gr. z. Met. d. Sitt. 2. Abt.), im Unterschiede vom Schönen (vgl. Ästhetik). Nach HERDER ist angenehm, „was unser Sinn gern annimmt, was ihm geichm, d. i. angemessen ist, was er im Empfangen genehmigt“ (Kallig. 1800, I, S. 6). Nach ZIEGLER ist angenehm, was uns reizt und von uns assimiliert wird (D. Gef.³, S. 106). Nach GROOS ist angenehm das der Sinnes-tätigkeit Angemessene (Einl. in d. Ästh. S. 206, 283 ff.). Vgl. JAHN, Psychol.⁵, S. 252 ff.

Angleichung, Gesetz der: „Alle psychischen Vorgänge haben die Tendenz der Angleichung, d. h. der Minderung ihrer Unterschiede“ (LIPPS, Leitfad. d. Psychol. S. 84 f.).

Animalische = „körperliche Empfindung“ = sinnliches Gefühl (KANT, Kr. d. Urt. § 54). Vgl. Empfindung (PALAGYI).

Animismus: 1) der Glaube an Seelen, Geister in Menschen und Natur-objekten als primitive Religion (vgl. TYLOR, Anfänge der Kultur 1873, von ihm der Terminus; vgl. AKSAKOW, Anim. u. Spirit.², 1898. 2) Ansicht, daß die Seele (das Seelische) das Prinzip des Lebens und Lebendigen sei. Diese Auffassung findet sich bei den ionischen Naturphilosophen (s. Hylozoismus), bei ARISTOTELES (s. Seele), den Stoikern (s. Pneuma), bei den Scholastikern. In der Renaissance-Philosophie wird das Leben auf einen „*spiritus*“, „*archeus*“ u. dgl. zurückgeführt, so von PARACELUS, AGRIPPA VON NETTESHEIM, VAN HELMONT, CARDANUS, TELESIOUS u. a. Auch LEIBNIZ vertritt den Animismus. Vorzugsweise heißt Animismus die Lehre des G. E. STAHL, der die Seele als Bildnerin des Leibes betrachtet. „*Corpus hoc verum et immediatum animae organon. . . Anima praesens omnium actuum in homine*“ (Disqu. de mech. et organ. div. p. 44). Ähnliche Lehren in der SCHELLINGschen Naturphilosophie. — WUNDT versteht unter Animismus „*diejenige metaphysische Anschauung, welche, von der Überzeugung des durchgängigen Zusammenhangs der psychischen Erscheinungen mit der Gesamtheit der Lebenserscheinungen ausgehend, die Seele als das Prinzip des Lebens auffaßt*“. Die Seele (s. d.) ist nach ihm eins mit dem Lebensprinzip, Leben und Beseelung sind Wechselbegriffe; die physische Entwicklung ist schon die Wirkung der psychischen Entwicklung (Gdz. d. ph. Psych. III⁶, S. 725 ff.; Phil. Stud. XII. 47; Ess. 4, S. 124; Syst. d. Phil.², S. 605 f.). Vgl. SAISSET, L'âme et la vie, 1864; TISSOT, L'animisme, 1865. Vgl. Lebenskraft, Seele, Vitalismus.

Anklingen der (Gesichts-)Empfindungen: Ausdruck für die Tatsache, daß jeder Eindruck (auf den Gesichtssinn) einer gewissen Zeit bedarf, um wahrgenommen zu werden (schon bei TETENS).

Anlage, psychologische, heißt jede ursprüngliche Beschaffenheit des Organismus, des Ich, vermöge deren dieses imstande ist, bestimmte Funktionen überhaupt oder leichter und sicherer zu verrichten (s. Genie, Talent). Erworbene Anlagen entstehen durch Übung (s. d.). Es lassen sich unterscheiden: Empfindungs-, Gefühls-, Trieb-, Charakter-, Willens-, Verstandes-, Phantasie-Anlagen. Vgl. WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. III⁶, 628 ff. Vgl. Disposition, Angeboren, Angelegtheit, Phrenologie.

Anlaß s. Veranlassung, Okkasionalismus.

Anmut ist Schönheit in der Bewegung, beruht in der Leichtigkeit und Harmonie dieser. — Die literarische Richtung der Schweizer im 18. Jahrh. bestimmte „Anmut“ als undeutliche Vorstellung einer Schönheit des Kleinen (DESSOIR, G. d. n. Psych. I², S. 596). SCHILLER definiert: „Anmut ist eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjekte selbst herorgebracht wird“ (Üb. An. u. W.; Phil. Schr., hrsg. von Kühnemann, S. 99). „Anmut ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freiheit.“ Sie kann nur der Bewegung zukommen, wiewohl auch feste und ruhige Züge, als Spuren früherer Bewegungen, Anmut zeigen können (gegen HOME, Grds. d. Krit. II, 39; l. c. S. 109). „Anmut ist eine bewegliche Schönheit; eine Schönheit nämlich, die an ihrem Subjekte zufällig entstehen und ebenso aufhören kann“ (l. c. S. 96). Sie ist Ausdruck der „schönen Seele“ (l. c. S. 134), liegt in der „Freiheit der willkürlichen Bewegungen“, während die „Würde“ in der „Beherrschung der unwillkürlichen“ beruht (l. c. S. 144). Nach VISCHER ist anmutig „eine Erscheinung, die ohne weiteres, ohne Störung schön ist“ (D. Sch. u.

d. Kunst², S. 192). SIMMEL bestimmt Anmut als „*fließende Schönheit*“ (E. in d. Mor. I, 228). Vgl. ED. v. HARTMANN, Ästh. II, 268 ff.

Annahme (acceptio) sc. als wahr, = Fürwahrhalten, Glauben (s. d.), Voraussetzung bei einem Beweise. Nach MEINONG ist die „*Annahme*“ ein Mittleres zwischen Vorstellung und Urteil; sie ist eine besondere Bewußtseinsart, ein „*Urteil ohne Überzeugung*“ (Über Annahmen, S. 2 ff., 257 ff.). Dagegen MARTY, Zeitschr. f. Psychol. 1906, 40. Bd., S. 1 ff. Vgl. Hypothese, Urteil.

Annihilation: Zunichtemachung, Zerstörung.

Anomalie (ἀνομαλία): Abweichung von der Regel, Ungesetzmäßigkeit. Der Name stammt von den Stoikern (STEIN, Psych. d. Stoa II, 284) und bedeutet hier, daß das Wort dem Begriffe nicht entspricht, im Gegensatz zur Analogie (vgl. BARTH, Die Stoa², S. 120).

Anomie (ἀνομία): Gesetzlosigkeit. Vgl. Autonomie.

Anordnung s. Ordnung, Disposition.

Anorganisch: nicht organisch, unlebendig. Vgl. Organismus.

Anosmie: Unempfindlichkeit, Abstumpfung für Gerüche.

Anpassung (Adaption, Adaptation): 1) Organische, biotische = die Gestaltung der Organe und Funktionen eines Lebewesens entsprechend den Lebensbedingungen, dem biologischen Milieu. Die Anpassung ist das Resultat des Zusammenwirkens von Organismus (und dessen Trieben und Willensakten) + Milieu. Überwiegen die Einflüsse des letzteren, spricht man von passiver, kommt mehr das eigene Sich-anpassen des Organismus in Frage, von aktiver Anpassung. Die Anpassung ist eine direkte, wenn unmittelbar, eine indirekte, wenn durch Selektion (s. d.) erfolgend. Die Anpassung ist ein Faktor der Entwicklung (s. d.) der Organismen. — Schon ANAXIMANDER soll die Idee der Anpassung ausgesprochen haben (Plut., Plac. V 19, 1). CH. DARWIN hat die (auch von LAMARCK u. G. SAINT-HILAIRE gelehrte) Anpassungs-Theorie neu begründet, insbesondere sie wesentlich auf Selektion zurückgeführt (s. Evolution). Nach HAECKEL ist die Anpassung „*eine allgemeine physiologische Funktion der Organismus*.“ „*Sie äußert sich in der Tatsache, daß jeder individuelle Organismus sich durch den Einfluß der äußeren Existenzbedingungen verändert und Eigenschaften erwerben kann, welche seine Voreltern nicht besaßen*“ (Gener. Morphol. S. 191; Lebenswund. S. 479 f.). FRANCÉ betont, bei jeder Art der Anpassung liege das Reagierende des Organismus in seiner Tätigkeit (Der heut. Stand der Darwinschen Frag. S. 65). Während der extreme Darwinismus die Anpassung ausschließlich als selektorische, indirekte auffaßt (z. B. WEISMANN), betonen andere Naturforscher und Philosophen (z. B. PAULY, FRANCÉ, WETTSTEIN, E. VON HARTMANN, WUNDT, HELLPACH, UNOLD, BALDWIN, JAMES, STOUT, FOUILLEE u. a.) die Notwendigkeit direkter und aktiver Anpassungen. So auch REINKE. Nach ihm ist Anpassung „*die vorteilhaft wirkende Reaktion des Organismus gegenüber der Außenwelt sowohl in seiner Gestaltung wie auch in seinen Vorrichtungen*“ (Welt a. Tat S. 245). Aktive Anpassung ist „*die Fähigkeit, sich den Bedingungen der Außenwelt entsprechend zu verändern*“, „*die Fähigkeit, auf die Umgebung zweckmäßig zu reagieren*“ (Einl. in d. th. Biol. S. 105 ff.). Die Anpassung ist letzten Endes eine Reizwirkung. (Es gilt der PFLÜGERSche Satz: „*Die Ursache jedes Bedürfnisses eines lebendigen Wesens ist zugleich die Ursache der Befriedigung des Bedürfnisses*“, D. teleol. Mech. d. leb.

Nat. 1877, S. 37; ähnlich schon LAMARCK und LOTZE). „Die Veränderung der Lebensbedingungen wirkt als Reiz, löst eine Reaktion aus, die für den Organismus nützlich ist“ (l. c. S. 122; vgl. A. WAGNER, Grundprobl. d. Naturwiss. 1897, S. 230). Die Anpassungen sind „selbstregulatorische Reizreaktionen“ (Philos. d. Botan. S. 118 ff.). Die aktive Anpassung der Umwelt an die Bedürfnisse des Menschen betont R. GOLDSCHIED (Entwickl. S. XIX). — Unter „funktioneller Anpassung“ versteht W. ROUX die Fähigkeit der Organe, durch verstärkte Übung in höherem Maße ihren Funktionen sich anzupassen (Beitr. zur Morph. d. funkt. Anpass., Arch. f. Anat. u. Phys. 1883); er lehrt eine Anpassung der Organe aneinander (D. Kampf d. Teile im Organ. 1881). DRIESCH: „Durch die Beanspruchung bilden sich die organischen Gewebe für die Beanspruchung, d. h. für ein um so besseres Entsprechen, aus“ (Der Vitalism. S. 212). Nach SIMMEL muß das Anpassungsprinzip nicht zur Erhöhung und Erhaltung einer bestimmten Art führen, sondern zur Steigerung der Gesamtlebenssumme auf einem gegebenen Raume (Einl. in d. Mor. I, 185). Vgl. L. W. STERN, Person u. Sache I, 314 ff.

2) Psychologische Anpassung: a. der Sinnesfunktionen an die Reize (SPENCER, JODL, WUNDT, RIEHL u. a.); b. der Aufmerksamkeit an den sie auslösenden Reiz. Sie bekundet sich in Spannungsempfindungen (WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. I⁵, 393, 449 f., Phil. Stud. II, 34). EBBINGHAUS versteht unter Adaptation die „Abstumpfung der Empfindungen bei kontinuierlicher Fortdauer der objektiven Reize“ (Gr. d. Psychol. S. 520).

3) Logische Anpassung der Gedanken an die Erfahrungsinhalte, an die Tatsachen, besonders von E. MACH betont (Populärwiss. Vorles. S. 231 ff. Die „Anpassung der Gedanken an die Tatsachen“ ist die Beobachtung, die „Anpassung der Gedanken aneinander“ ist die Theorie (Erk. u. Irrt. S. 163). „Die Abbildung der Tatsachen in Gedanken, oder die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen ermöglicht dem Denken, nur teilweise beobachtete Tatsachen gedanklich zu ergänzen, soweit die Ergänzung durch den beobachteten Teil bestimmt ist“ (l. c. S. 3). Die instinktive Anpassung wird durch die methodische ergänzt, welche Denkgewohnheiten modifiziert (Analys. d. Empfd. S. 25); vgl. Üb. Umbild. u. Anpass. im naturwiss. Denk. 1883). Vgl. KANN, Naturgesch. d. Moral, S. 34.

TARDE sieht in den „adaptions“ ein Phänomen, dessen Wirksamkeit bis in das geistig-soziale Geschehen er verfolgt (Die sozial. Gesetze, S. 72 ff.). Vgl. MÜNSTERBERG, Die Lehre von d. natürl. Anpass. 1885; MATZAT, Philos. d. Anpass. S. 75 ff. — Vgl. Evolution.

Anschaulich: Gegensatz zum Begrifflichen, Abstrakten.

Anschauung (Intuition) ist die (relativ) unmittelbare (nicht durch Begriffe und Schlüsse vermittelte) Erfassung eines konkret gegebenen Objektes in dessen (räumlich-zeitlicher) Bestimmtheit. Das „Anschauen“ besteht in der ruhigen Betrachtung des Objekts, in der Umspannung der Merkmale des Objekts durch die Einheit der Apperzeption. Von der „sinnlichen“ unterscheidet man oft die „geistige“ Anschauung („Schauung“) als eine auf Erinnerungsbilder, Phantasiegestalten oder aber auf das eigene psychische Erleben gerichtete Bewußtseinsfunktion („innere“ Anschauung). Die „reine“ Anschauung ist schon ein Begriff, nämlich der Begriff der Formung des Anschauungsinhalts durch die synthetische Funktion des Geistes.

Daß das Denken (s. d.) der Anschauung (*ἰστέασις*) bedarf, betont ARISTOTELES und mit ihm THOMAS VON AQUINO (Sum. th. I, 85, 5); nach diesem Denker ist „*intuitus*“ die „*praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo*“ (1 sent. 3, 4, 5c). — Als Gegenstand der Anschauung im Sinne des Einzelbegriffs („*conceptus singularis*“) bestimmt BAUMGARTEN das Einzelding *Acroas*. Log. § 51).

KANT stellt die Anschauung dem Denken einerseits, dem bloßen Empfinden andererseits gegenüber. Die Anschauung ist ein Zustand der Rezeptivität (s. d.) des Bewußtseins („*intuitus nempe mentis nostrae semper est passivus*“, De mund. sens. set. I, § 10). Sie ist „*eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde*“ (Proleg. § 8), „*diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann*“ (Kr. d. r. V. S. 659). Sie enthält nur die Art, „*wie wir von Gegenständen affiziert werden*“ (l. c. S. 77), beruht auf „*Affektion*“ (l. c. S. 88). Anschauung und Begriff sind „*ganz verschiedene Vorstellungsarten*“, und erstere ist nicht eine „*verworrene*“ Erkenntnis (Fortschr. d. Met. S. 120; gegen die Leibnizianer). „*Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.*“ „*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*“ (Kr. d. r. V. S. 77). Die Anschauung muß, um Erkenntnis zu verschaffen, erst kategorial (s. d.) verarbeitet werden. Empirisch ist sie, wenn „*Empfindung darin enthalten ist*“ (l. c. S. 76) oder wenn sie sich „*auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht*“ (l. c. S. 48). Die Anschauung des Menschen ist passiv, bedarf der Sinnesaffektion. Die göttliche Anschauung hingegen ist geistig (Kl. Schr. II², 102). Was nicht durch eine Anschauung erkannt werden kann, ist undenkbar (l. c. S. 124, 147). Anschauung ist eine unmittelbare und einzelne Vorstellung, durch die der Gegenstand der Erkenntnis gegeben wird (Üb. d. Fortsch. d. Met. Kl. Schr. II², 91). Eine Anschauung, die a priori möglich sein soll, kann nur die Form betreffen, unter welcher ein Gegenstand angeschaut wird. Das Empirische der Wahrnehmung, die Empfindung oder der Eindruck ist die Materie der Anschauung (l. c. S. 91). Die reine Anschauung enthält also „*lediglich die Form, unter welcher etwas vorgestellt wird*“ (l. c. S. 76), sie ist eins mit der Anschauungsform (s. d.), die „*a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet*“ (l. c. S. 49). Die Summe der äußeren Anschauungen bildet den äußeren, die der inneren den inneren Sinn (s. d.) (l. c. S. 50).

Nach BECK heißt anschauen „*sich der Dinge selbst bewußt sein*“ (Lehrb. d. Log. § 1). KRUG versteht unter Anschauung im weiteren Sinne jede „*sinnliche Vorstellung*“, im engeren die auf das Objektive gerichtete Vorstellung (Fundam. S. 166). Nach G. E. SCHULZE ist Anschauung der Zustand der Erkenntnis-kraft, in dem „*der erkannte Gegenstand dem Bewußtsein selbst gegenwärtig ist*“ (Gr. d. allg. Log.², S. 1). FRIES definiert Anschauung als „*unmittelbar für sich klare Vorstellung*“ (Syst. d. Log. S. 36); die reine (mathematische) Anschauung ist die, welche „*ursprünglich der Selbsttätigkeit unserer Erkenntnis-kraft gehört*“ (l. c. S. 75). — Während KANT Anschauung und Verstand (s. d.) scharf trennt, sind beide nach HERDER „*Darstellungen einer und derselben Energie der Seele*“ (Herders Philos. S. 69).

J. G. FICHTE bestimmt die Anschauung als „*absolutes Zusammenfassen und Übersehen eines Mannigfaltigen vom Vorstellen, welches Mannigfaltige denn*

auch wohl überall zugleich ein Unendliches sein dürfte“ (WW. I 2, S. 7). Sie ist „stumme, bewußtlose Kontemplation, die sich im Gegenstande verliert“ (Gr. d. g. W. S. 364) und erfolgt durch einen „Anstoß“ auf die ins Unendliche gehende Ich-Tätigkeit, die nach innen getrieben wird und dann zurückwirkt, so daß das Angesehene ein (unbewußt gesetztes) Produkt des Ich ist (l. c. S. 194). Nach SCHELLING ist die Anschauung „jene Handlung des Geistes, in welcher er aus Tätigkeit und Leiden — aus unbeschränkter und beschränkter Tätigkeit in sich selbst — ein gemeinschaftliches Produkt schafft“ (Naturph. S. 311). Nach HEGEL bestimmt die Intelligenz „den Inhalt der Empfindung als außer sich Seiendes, wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist“ (Enzykl. § 448 f.). J. E. ERDMANN erklärt das Anschauen als Abtrennen desselben Inhalts, der als mein Zustand Gefühl war, und Hineinversetzen desselben in Raum und Zeit (Psych. Br. S. 272). Die Intelligenz ist anschauend, insofern sie sich „auf die in Zeit und Raum hinausgeworfene Totalität ihrer Bestimmtheiten bezieht“ (Gr. d. Psych. § 71). Nach K. ROSENKRANZ ist der Geist anschauend als „der den Inhalt des Gefühls in seinem bestimmten Unterschied von allem andern Inhalte setzende Geist“ (Syst. d. Wiss. S. 419).

Von der Intellektualität der Anschauung spricht (im Gegensatz zu KANT) SCHOPENHAUER, für den sie schon ein unbewußtes Denken enthält. Sie ist „Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung“, daher ist „alle Anschauung intellektual“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 4). Die anschauend-denkend gesetzte Ursache wird zum Objekt (s. d.) der Anschauung. Diese ist „primäre Vorstellung“, während der Begriff „sekundär“ ist (l. c. Bd. II, C. 7). Die Intellektualität der Anschauung behaupten im Sinne Schopenhauers HELMHOLTZ (Tatsach. d. Wahrn. S. 27), A. FICK (D. W. a. V. S. 5 ff.), O. LIEBMANN (Üb. d. obj. Anbl. S. 1 ff.). Nach PREYER ist die Anschauung „eine Wahrnehmung mit ihrer Ursache“ (Seele d. Kind. S. 227).

Nach HERBART heißt Anschauen „ein Objekt, indem es gegeben wird, als ein solches und kein anderes auffassen“ (Lehrb. z. Psych. S. 204). BOLZANO nennt eine Einzelvorstellung erst dann Anschauung, „wenn für den Gegenstand derselben kein reiner, ihn allein auffassender Begriff angeblich ist“ (Wiss. I, 341). Er nimmt auch „Anschauungen an sich“ (die unabhängig vom erkennenden Subjekte gelten) an. — Nach VISCHER ist Anschauung „der Akt der Ergreifung durch die Aufmerksamkeit, wodurch das Angesehene in verschärftester Umrissen von seiner Umgebung wie von einem Hintergrund abgehoben und dem Anschauenden zugleich Eigentum und zugleich gegenständlich klar gegenübergestellt wird“ (Ästh. II, 2, 316 f.). O. CASPARI hält eine völlig „reine“ Anschauung für unmöglich (Grund- u. Lebensfrag. S. 91; vgl. R. ZIMMERMANN, Anthropos. S. 23). UEBERWEG versteht unter Anschauung „das psychische Bild der objektiven (oder doch mindestens als objektiv fingierten) Einzeleristen.“ (Log.⁴, § 45). VOLKMANN nennt Anschauung „jene Komplexe von Empfindungen, deren Glieder die Zeit- oder Raumform angenommen haben“ (Lehrb. d. Psych. II⁴, 115). SIMMEL bestimmt „Anschauen“ (eines Gegenstandes) als „Empfindungen in einer Art ordnen, die wir räumlich nennen“ (Einl. in d. Mor. I, 5). Nach H. SPENCER ist Anschauung „jede durch einen unzerlegbaren geistigen Akt erreichte Erkenntnis“ sowohl in der Wahrnehmung als auch in der Erinnerung (Psych. II, § 278, S. 11); HAMILTON beschränkt die Anschauung auf das wahrnehmende Erfassen). Nach LAZARUS ist Anschauung die „Sammlung und

Einigung der verschiedenen Empfindungen gemäß den in den Dingen verbundenen Eigenschaften“ (Leb. d. Seele II², 92). Sie ist ein psychischer Akt, „die *ideelle Vereinigung der inhaltlich gesonderten Empfindungen*“ (l. c. S. 93). Die Anschauung enthält auch reproduzierte Elemente (ib.). Nach H. v. STEIN ist die Anschauung synthetisch durch eine „*Verbreitung über die Dinge*“. Sie setzt „*Blickkraft voraus*“ (Vorles. S. 7 f.). STEINTHAL sieht in der Anschauung nur einen „*Begriff geringerer Subsumtionsfähigkeit*“ (Einl. in d. Psych. S. 110). Nach VON HARTMANN ist Anschauung alles Positive in unseren Bewußtseinsinhalten (Kr. Grundleg. S. 149), im engeren Sinne ist sie „*nur ein Begriff von niedrigerer Abstraktions- und Kombinationsstufe*“ (l. c. S. 151). — WUNDT nennt Anschauungen „*Vorstellungen, welche sich auf einen wirklichen Gegenstand beziehen, mag dieser nun außer uns existieren oder zu unserm eigenen Körper gehören*“ (Gdz. d. ph. Psych. II⁴, 1). Die reine Anschauung ist Anschauung, sofern wir uns „*einen beliebigen, übrigens völlig homogenen Inhalt vorstellen*“, ein Begriff ist sie aber, „*sobald sich mit dieser Vorstellung der Gedanke verbindet, daß der zur Vergegenwärtigung der Form gewählte Inhalt ein gleichgültiger sei, und daß daher statt seiner jeder andere gewählt werden könne*“ (Log. I², S. 480; Syst. d. Phil.², S. 105 ff.). Anschaulich ist „*alles konkret Wirkliche, im Gegenteil zum abstrakt und begrifflich Gedachten*“ (Gr. d. Psych.⁵, S. 6). Anschaulich oder unmittelbar ist die Erkenntnisweise der Psychologie (s. d.). RIEHE: „*Impressionen für sich genommen sind nicht einmal Anschauungen. Zu Anschauungen werden sie erst dadurch, daß sie Raum und Zeit bestimmen, als Teile von Raum und Zeit erscheinen*“ (Z. Einf. in d. Phil. S. 103). Nach JAHN ist die Anschauung „*ein bis auf seine besonderen Teile wahrgenommenes Einzelbild, welches als solches von jedem andern unterscheidbar ist*“ (Psychol.⁵, S. 64). Nach LINDNER-LECLAIR ist die Anschauung die Vereinigung der Wahrnehmungen, die sich auf einen und denselben Gegenstand beziehen (Log.³, S. 2). — Nach COHEN ist die Anschauung nicht Erkenntnis, sondern Erkenntnismittel (Prinz. d. Infin. S. 18). Reine Anschauung ist die mathematische Anschauung (l. c. S. 19). Anschauung ist die Beziehung des Bewußtseins auf ein Gegebenes (l. c. S. 20). — JERUSALEM erklärt: anschaulich ist, „*was ich jetzt in meiner Umgebung wahrnehme, die Dinge und Vorgänge, die ich von bestimmten eigenen Erlebnissen her in der Erinnerung habe, was ich mir mit meiner Einbildungskraft jetzt so und nicht anders vorstelle*“ (Viertelj. f. w. Ph. Bd. 21, S. 164). „*Physische Phänomene können nur diskursiv, psychische nur intuitiv erkannt werden*“ (Urteilsf. S. 206). Vgl. HAGEMANN, Psych. S. 54 ff., BERGMANN, Met. S. 127 ff., K. DÜSEL, Ansch., Begr. u. Wahrheit, 1906; REITZ, Zur Gesch. u. Theor. d. Anschauungsbegr. 1901. Vgl. Intuition, Kontemplation, Anschauungsformen, Wahrnehmung.

Anschauung, intellektuale (oder intellektuelle), bedeutet eine übersinnliche, geistige, aber doch anschaulich-unmittelbare Erfassung des Wesens eines Objekts, ein schauendes Denken, denkende Selbstbesinnung auf das, was in uns eigentlich vorgeht, wenn wir allgemeine Urteile fällen, Grundbegriffe (Kategorien) gebrauchen. Die intellektuale Anschauung, weit entfernt eine mystische Kraft zu sein, beruht auf einer logischen Betätigung der Phantasie, welche das Typische, die Idee einer Sache intuitiv, in einem Akte heraushebt und klar macht.

Schon PLATO und ARISTOTELES schreiben der Vernunft die Fähigkeit zu,

die letzten Seinsgründe unmittelbar (durch *θεωσία*) zu erfassen. Nach PLOTIN ist das Sein ein Produkt des Schauens des Geistes (Enn. III, 8; VI, 9, 3). BOETHIUS kennt eine „Anschauung der Vernunft“, welche die Idee des Menschen an sich unmittelbar erkennt (Consol. phil. V). Nach AUGUSTINUS gibt es einen „*adspectus animi, quo per se ipsum non per corpus rerum intuetur*“ (De trin. XII, 2, 2). Gott hat eine intellektuale Anschauung der Objekte. „*Nos itaque ista, quae fecisti, videmus, quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt*“ (Conf. XIII, 53). THOMAS schreibt Gott eine unmittelbare Anschauung seines Wesensinhaltes zu. „*Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua*“ (Sum. th. I, 85, 4). Die Mystiker glauben an ein ekstatisches (s. d.) inneres Anschauen des Göttlichen im Geiste. NICOLAUS CUSANUS spricht von einer „*visio intellectualis*“ (so schon JOH. SCOTUS, der sie auch „*intuitus gnosticus*“ nennt) (De div. nat. II, 20). Eine „*visio realis Dei*“ als Quelle der Dinge lehrt PLOUQUET (Princ. de subst. C. 12).

KANT versteht unter intellektualer Anschauung eine schöpferische, Objekte setzende (nicht bloß nachbildende) Intuition. „*Divinus autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis*“ (De mund. sens. sc. II, § 10; dies führt auf die Lehre von den Ideen (s. d.) als Urbilder der Dinge im göttlichen Geiste zurück). „*Intellektuell*“ ist eine nicht auf Rezeptivität (s. d.), sondern „*Selbsttätigkeit*“ beruhende Anschauung (Kr. d. r. V. S. 72), „*durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die . . . nur dem Urwesen zukommen kann)*“ (I. c. S. 75), die aber „*nicht die unsrige ist*“ (I. c. S. 685), denn diese bedarf des Denkens, der Kategorien (s. d.) und kann daher nur auf Erscheinungen sich beziehen (Üb. e. Entdeck. 1. Abschn., S. 37; gegen EBERHARD, der im Philos. Mag. Bd. I, S. 280 f. nicht-sinnliche Anschauungen der Dinge an sich annimmt). J. G. FICHTE nimmt eine intellektuale Anschauung auch für das Ich an; sie ist „*das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle und was ich handle; sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue*“ (WW. I, 463). Sie ist die Quelle philosophischer Erkenntnis. So auch bei SCHELLING. „*Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben*“ (Phil. Br. üb. Dogm. u. Krit.). Die intellektuale Anschauung ist das Vermögen, „*gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produzieren und anzuschauen, so daß das Produzieren des Objekts und das Anschauen selbst absolut eins ist*“ (Syst. d. tr. Id. S. 51). Diese Anschauung ist „*der Punkt, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind*“ (Darst. d. Syst. § 2). CHR. KRAUSE nimmt eine „*intellektuale Intuition*“ oder „*Wesensschauung*“ an (Abr. d. Rechtsph. S. 19 f.; Vorles. üb. d. Syst. d. Ph. I, 273). HEGEL spricht von einem „*übersinnlichen Anschauen*“ und einem „*anschauenden Verstand*“ (WW. III, 328 ff.). STAHL schreibt der intellektualen Anschauung Weissagungskraft zu (Rechtsph. II, 499), J. H. FICHTE ein Hellschen (Anthr. S. 354). Eine intellektuale Anschauung der Wirklichkeit gibt es auch nach GLOGAU. Gegen die intellektuale Anschauung als Quelle philosophischer Erkenntnis polemisiert SCHOPENHAUER, wiewohl er eigentlich selbst etwas Ähnliches voraussetzt (s. Wille). Vgl. Intuition, Kontemplation.

Anschauungsformen heißen Raum und Zeit, insofern diese zunächst (psychologisch) nichts sind als zwei Arten der Formung, Ordnung, Vereinheitlichung, Synthese unserer Anschauungen oder Wahrnehmungen (Empfindungsinhalte). Diese Formen sind als solche logisch a priori (s. d.); da aber konkret keine Form ohne Inhalt bestehen kann und da ferner im Geistigen die formende Tätigkeit sich nach dem zu formenden „Stoffe“ richten muß, so sind die, zunächst subjektiven, Anschauungsformen objektiv bedingt, d. h. sie haben ein „Fundament“ in der Erfahrung und damit in den Dingen selbst, ohne daß damit gesagt wäre, die Dinge seien an sich schon raum-zeitlich. Es können aber den raum-zeitlichen Bestimmtheiten Verhältnisse im „An sich“ der Dinge entsprechen. Von den Anschauungsformen sind die abstrakten Begriffe von Raum und Zeit zu unterscheiden.

Zuerst gelten die Anschauungsformen (ohne aber noch als solche bestimmt zu werden) als empirisch und objektiv zugleich (s. Raum, Zeit). Empirisch und subjektiv (aber objektiv: in den Dingen, in Gott) begründet sind sie nach LEIBNIZ, nach BERKELEY u. a. Als absolut apriorisch und „subjektiv“ fassen sie KANT und seine Anhänger auf. Als relativ apriorisch und subjektiv-objektiv gelten sie bei verschiedenen neueren Philosophen. Der Begriff „Anschauungsform“ wird bald mehr logisch (transzendental), bald rein psychologisch, bald physiologisch (psychophysisch) bestimmt.

Gegen die idealistische Auffassung des LEIBNIZ (s. Raum) wendet sich L. EULER (Reflex. sur l'espace et le temps 1748). Die Subjektivität von Raum und Zeit lehrt BROOKE (The nat. of truth, 1641). Nach ED. LAW sind Raum und Zeit nur „ideas of pure intellect“ (An Enquir. into the ideas of space, time, immens. and etern., 1734, ch. 1, p. 32). Vor ihm erklärt schon R. BURTHOGGE, Zeit und Raum seien nicht Außendinge, sondern „intentional things“ (An Essay upon Reason, 1694, ch. IV, set. J, p. 79). — TETENS (er nennt Raum und Zeit „Verhältnisideen“, Phil. Vers. I, 359) und LAMBERT machen auf den Unterschied von Form (s. d.) und Stoff der Erkenntnis aufmerksam. KANT erst prägt den Begriff der „Anschauungsformen“ (= „reine Anschauungen“). Form der Erfahrung ist allgemein das, „welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschauet wird“ (Kr. d. r. V. S. 49). Die Form, d. h. „das, worin sich die Empfindungen ordnen“, „kann nicht selbst Empfindung sein, sondern muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und daher abgesehen von aller Empfindung können betrachtet werden“ (ib.). Raum und Zeit sind Formen des äußeren bzw. des inneren Sinnes (s. d.). Sie sind a priori (s. d.) und subjektiv (s. d.). Sie sind nicht als fertige Vorstellungen angeboren (s. d.). Angeboren ist nur der „erste formale Grund“ der Möglichkeit einer Raum- oder Zeitanschauung, nicht diese selbst. „Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnisvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objekts . . . zu bestimmen“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 106). Raum und Zeit sind „nichts als subjektive Formen unserer sinnlichen Anschauung“, nicht Bestimmungen der Dinge an sich (l. e. S. 107). Zwar sind die letzten objektiven Gründe von Raum und Zeit Dinge an sich (s. d.), aber diese selbst sind nicht im Raume und in der Zeit zu suchen (l. e. S. 26 f.; vgl. Refl. 414, 513, 278: Reine Begriffe der Anschauung). Mit KANT stimmt LICHTENBERG überein. Nach REINHOLD sind die „Formen der Vorstellung“ vor jeder Einzelvorstellung im Subjekte begründet (Vers. e. n. Theor. S. 291 f.). BECK bestimmt die Anschauungsformen als ursprüngliche Verknüpfungsarten

des Mannigfaltigen in der Erfahrung (Erl. Ausz. S. 144); sie entspringen derselben Synthese wie die Kategorien. KRUG meint, die Anschauungsformen seien nicht „*Fachwerke*“, sondern Handlungsweisen des Geistes (Fundam. S. 151, 168). BARDILI nennt die Anschauungsform einen „*modus generalis*“ des Vorge stelltwerdens (Grundr. d. erst. Log. S. 72). Nach G. E. SCHULZE ist die Unterscheidung von Form und Inhalt nichts Ursprüngliches, sondern eine Folge der Reflexion (Aenesid. S. 216; vgl. auch WUNDT). Nach FRIES äußert sich in den Anschauungsformen schon die Selbsttätigkeit des Bewußtseins (Neue Krit. I². 73 f.). ABICHT sieht in den Anschauungsformen „*aktive Sinneskräfte*“ (Syst. d. Elementarphilos. S. 42 ff.). Nach SCHOPENHAUER sind die Anschauungsformen „*selbsteigene Formen des Intellekts*“, sie sind rein subjektiv, bedeuten nur die „*Art und Weise, wie der Prozeß objektiver Apperzeption im Gehirn vollzogen wird*“ (W. u. V. Bd. II, C. 4). Phänomenal sind Raum und Zeit nach S. GRUBBE, BOSTRÖM, LACHELIER u. a.

Nach J. G. FICHTE sind die Anschauungsformen durch die Handlungsweise des Ichs bestimmt, sie entstehen zugleich in und mit dem Anschauungs-inhalte als dessen und damit auch der Objekte Formen (Gr. d. g. Wiss. S. 415). SCHELLING betrachtet die Anschauungsformen gleichfalls als Produkte des reinen, überzeitlichen Ichs (Syst. d. tr. Id. S. 59 f.) und zugleich als Formen der Dinge. Letzteres gilt auch von HEGEL (Enzykl. S. 177). — Subjektiv- und objektiv-bedingt sind die Anschauungsformen nach CHR. WEISSE, SCHLEIERMACHER (Dialekt. S. 335), HERBERT (s. unten), BENEKE u. a., COURNOT (Ess. p. 313). J. H. FICHTE verlegt den Ursprung der Anschauungsformen in den vorbewußten Geist; sie sind apriorisch, aber doch objektiv bedingt (Psych. I, 326 f., 329; II, 236, 256). CARRIERE: „*Raum und Zeit sind Grundformen unserer Anschauung, weil sie Grundformen der Dinge sind*“ Ästh. I, 13). TRENDELENBURG betrachtet die Anschauungsformen als apriorische Erzeugnisse der dem Geiste immanenten Bewegung (s. d.), die zugleich für die Dinge Geltung haben (Log. Unt. I, 160, 166 ff.). Nach UEBERWEG sind sie „*das gemeinsame Resultat subjektiver und objektiver Faktoren, deren Beitrag ermittelt werden kann und muß*“ (Log.⁴, S. 89). Nach FECHNER sind Raum und Zeit „*wesentliche Formen der Intelligenz überhaupt*“ (Tagesans. S. 228); sie sind die allgemeinsten Verknüpfungsformen des Existierenden, subjektiv und objektiv (Atom. S. 142). Nach LOTZE entspringen sie aus der Gesetzmäßigkeit unseres Vorstellens der Dinge (Log. S. 521); sie sind aber in den Dingen selbst begründet.

SPENCER: „*Es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir als Raum erkennen; es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir als Zeit erkennen . . .*“ (Psych. I, § 95, S. 238). Die Anschauungsformen sind gattungsmäßig erworben, individuell a priori (s. d.). Nach MANSEL und MARTINEAU sind die Anschauungsformen apriorisch, aber auch objektiv. E. VON HARTMANN'S „*transzendentaler Realismus*“ behauptet die Gültigkeit der Anschauungsformen auch für das Sein (Kr. Grundl. S. 145; Phil. d. Unb.³, S. 309). So auch DÜHRING (Wirklichkeitsph. S. 272 ff.), F. HEMAN (Imman. Kants philos. Vermächtn. S. 166 f.), J. BAUMANN (Anschauungsformen sind apriorisch, aber ihre Bestimmtheiten objektiv, Deutsche u. außerd. Philos. S. 259), ADICKES (Kant contra Haecckel, Kantstud. V, 1901, S. 367) u. a. Nach RIEHL sind die Anschauungsformen zugleich „*empirische Grenzbegriffe, deren Inhalt in gleichem Grade für das Bewußtsein, wie für die Wirklichkeit selber gültig ist*“ (Phil.

Krit. I, 2, S. 73). Ähnlich WUNDT (Phil. Stud. VII, 48, XII, 3 ff., S. 487 ff., 506 ff.; Syst. d. Phil.², S. 140 ff.). Die Trennung von Form und Inhalt der Anschauung ist nicht ursprünglicher Art. Die Konstanz der Anschauungsformen ist der Grund ihrer Allgemeingültigkeit und Selbstständigkeit (Syst. d. Phil.², S. 106, 111 ff.; Einf. in d. Phil. S. 345; Phil. Stud. VII, 11 ff., 18 ff., XII, 355). Diese Konstanz beruht auf der beliebigen Wahl des Empfindungsinhaltes, die es gestattet, von dem besonderen Inhalte abzusehen. Zur Sonderung von Form und Stoff der Anschauung führt sowohl die „Konstanz der allgemeinen Eigenschaften der formalen Bestandteile“ als die unabhängige Variation der materialen und formalen Bestandteile der Wahrnehmung. Der Wahrnehmungstoff kann sich verändern, ohne daß die räumlich-zeitliche Form sich mit ändert, dagegen wird jede Veränderung der Form von einer Veränderung des Stoffes begleitet (Syst. d. Phil.², S. 105 ff.). Auf der Konstanz der Anschauungsformen beruht auch deren Objektivität. Als allgemeinste Formen des Denkinhalts sind sie zugleich Formen der Dinge selbst, „subjektive Rekonstruktionen eines objektiv Gegebenen“ (Log. I, 307, 463). Das Apriorische (s. d.) der Anschauungsformen bedeutet teils die Unableitbarkeit des Spezifischen derselben, teils die ihnen zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit des denkenden Bewußtseins. Nach SIGWART sind die Anschauungsformen Produkte der notwendigen Verknüpfungstätigkeit des Bewußtseins (Log. II², 86). Ähnlich B. KERN (Wes. d. m. S. u. G. S. 47 ff.). H. CORNELIUS versteht unter den „allgemeinen Formen unserer Anschauung“ Ordnungen, „in welche alle vorgefundenen Inhalte sich fügen müssen“ (Einl. in d. Phil. S. 245). Zu diesen Formbegriffen gehören diejenigen der Gesamtheit und der Teile, die Zahlbegriffe, die Zeitbegriffe (während die Raumform nicht allgemein ist), die Begriffe der Ähnlichkeit und Gleichheit, der Konstanz und Veränderlichkeit (l. c. S. 245 ff.).

Die Apriorität und Immanenz („Subjektivität“) der Anschauungsformen (welche nach RENOUVIER und COHEN Kategorien sind) lehren die Neukantianer (LIEBMANN u. a.), so auch H. LORM (Grundlos. Optim. S. 163 ff.). Nach A. LANGE ist die psychophysische Organisation die Quelle der Anschauungsformen (Gesch. d. Met. II, 36), auch nach HELMHOLTZ (Tats. d. Wahrn. S. 16, 30). Vgl. LAAS (Id. u. pos. Erk. S. 444) u. a.

Gattungsmäßig erworben, individuell angeboren, apriorisch sind die Anschauungsformen nach SPENCER, LEWES, L. STEIN, OSTWALD (Vorles. üb. Naturph.², S. 141), J. SCHULTZ („Angeborene Gewohnheiten der Psyche“, Psychol. d. Axiome, S. 2) u. a.

HERBART führt die Anschauungsformen auf „Reihen“ von Empfindungen zurück, deren Ordnungen schon in und mit ihnen gegeben sind (Met. II, 411). Nach BENEKE sind die Anschauungsformen schon in den Empfindungen enthalten und können nicht von ihnen ganz abstrahiert werden (Syst. d. Log. II, 29). Nach JODL sind sie „Abstraktionen von der uns gegebenen Wirklichkeit, durchaus auf sie bezogen und in ihrer formalen Beschaffenheit für jeden Inhalt unserer Erfahrung unbedingt gültig, ihrem Inhalte nach von unserer Organisation abhängig“ (Lehrb. d. Psychol. S. 543). — Nach E. MACH sind die Anschauungsformen physiologisch „Systeme von Orientierungsempfindungen, welche nebst den Sinnesempfindungen die Auslösung biologisch zweckmäßiger Anpassungsreaktionen bestimmen“. Physikalisch sind Raum und Zeit „besondere Abhängigkeiten der physikalischen Elemente voneinander“ (Erk. u. Irrt. S. 426). Vgl. MASCI, Le forme dell intuizione, 1881. Vg. Raum, Zeit, A priori, Nativismus.

Anschauungsnotwendigkeit haben nach LIEBMAN die Axiome der Euklidischen Geometrie.

Anschauungssätze unterscheidet BOLZANO von den Begriffssätzen. Sie zerfallen in 1) reine Wahrnehmungsurteile, 2) Erfahrungsurteile. Über Anschauungsurteile vgl. JERUSALEM, Lehrb. d. Psychol.³, S. 141.

An-sich = dem eigenen Sein nach, unabhängig vom erkennenden Bewußtsein und dessen Formen, in metaphysischer Wirklichkeit und Wahrheit. Gegensatz: Erscheinung, Für-uns-sein, Objektivation. Das „An-sich“ der Dinge = der jeder Erscheinung zugrunde liegende „transzendente“ Faktor (s. d.). Das Geistige (s. d.) ist qualitativ dem Physischen gegenüber ein „An-sich“; als Bedingung aller Phänomenalität kann es nicht selbst bloße Erscheinung (s. d.) sein.

Der Gegensatz von „An sich“ (svagam-bhu) und Erscheinung findet sich schon in der indischen Philosophie. DEMOKRIT lehrt, die Atome (s. d.) seien in Wahrheit, an sich (ἐτεῖ), die Sinnesqualitäten nur in unserer Meinung (νόμῳ). Die Scholastiker unterscheiden das „esse in re“ (dingliche Sein) vom „esse in intellectu“ (Gedachtsein). Nach DESCARTES erfahren wir durch die Sinne nicht, wie die Dinge „in se ipsis“ sind (Pr. phil. II, 3). MALEBRANCHE spricht geradezu von den „choses en elles-mêmes“ (Rech. I, préf.); so auch FÉNELON (De l'ex. p. Dieu p. 195 ff.). SPINOZA versteht unter der „intuitiven“ Erkenntnis ein Erfassen des Wesens der Dinge, während die „imaginatio“ (s. d.) uns die Dinge von einem beschränkten Standpunkt aus zeigt (Eth. II, prop. XI, schol. II). LEIBNIZ stellt die Verstandeserkenntnis der Dinge ihrer bloß „verworrenen“ Vorstellung durch die Sinne gegenüber. BONNET: „chose en soi“ — „ce que la chose parait être“ („chose par rapport à nous“) (Ess. d. Psych. C. 36). LAMBERT: „Die Sache an sich“ — die Sache, „wie wir sie empfinden, vorstellen“ (Organ. Phän. I, § 20, § 51). — KANT bringt den Gegensatz von „Ding an sich“ (s. d.) und „Erscheinung“ (s. d.) zu fundamentaler Bedeutung. „An sich“ ist nach ihm das Sein, unabhängig sowohl von den Anschauungsformen als auch von den Formen des Denkens, es ist das positiv durchaus Unbestimmbare, Unerkennbare, nicht bloß ein „ens rationis“ gegenüber den Sinnesobjekten. Später wird diese Bedeutung des „An-sich“ beibehalten (Neukantianer, die meist ein reales An-sich negieren, nur Bewußtseinsinhalte kennen) oder dahin modifiziert, daß als „An sich“ das vom erkennenden und wollenden Subjekte unabhängig Existierende betrachtet, aber doch auf positive Weise (etwa analog dem eigenen Ich) bestimmt wird. So nach SCHOPENHAUER (s. Wille), ferner nach BENEKE. Vom eigenen Innensein haben wir eine „An sich-Erkenntnis“ (Syst. d. Met. S. 92). Das An sich-Sein der Dinge ist analog dem des Ich (l. c. S. 105). Vgl. LOTZE, FECHNER, WUNDT u. a. Im Sinne SCHELLINGS meint u. a. CARRIÈRE: „Indem sich mittelst unserer Empfindung die Natur zur Welt der Töne und Farben steigert, wird das An-sich der Dinge verwirklicht; es bringt sich in der eigenen Lebensgestaltung hervor und wird dadurch zugleich für andere“ (Ästh. I, 100). Ähnlich FECHNER, BR. WILLE. Nach B. KERN ist das An sich der Welt ein unendliches „Denkgebilde, in welchem die Idee des logischen Weltgesetzes der bewegende und entwickelnde Faktor ist“, eine unendliche Vielheit denkender Punkte (Wes. d. m. Seel. S. 292). Nach GUTBERLET kann das An-sich der Dinge durch die Erscheinungen, in denen es sich manifestiert, erkannt werden, wenn auch nicht vollkommen (Kampf um d. Seele, S. 14; so schon THOMAS). Vgl. Ding an sich, Erscheinung, An-sich-Sein, Objekt, Panpsychismus.

An-sich-sein = das Sein in seiner Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit, Absolutheit, Begrifflichkeit, Wesenhaftigkeit im Gegensatz zum beziehungsweise Sein. Schon bei den Pythagoreern kommt der Begriff des $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\tau\acute{o}$ $\epsilon\upsilon\upsilon$ vor (ARISTOTELES, Met. I, 5). Dann bei PLATO, der das wahre Sein der Ideen (s. d.) als $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma$ $\delta\upsilon\upsilon$ bestimmt (Phaedo 78D, Parm. 129A, 130B etc.). Nach ARISTOTELES ist das im Begriff erfaßte Sein der Dinge ($\tau\acute{o}$ $\tau\acute{i}$ $\eta\upsilon$ $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$), ihr Wesen, das $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$, und dieses $\pi\acute{\rho}\omega\tau\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$, das in Wirklichkeit Primäre, während es im erkennenden Bewußtsein ($\alpha\pi\acute{o}\varsigma$ $\eta\mu\acute{\iota}\nu\acute{\alpha}\varsigma$) das Spätere ist (Eth. Nic. I 3, 1096b 20). Die Stoiker unterscheiden $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ — $\pi\acute{\rho}\acute{o}\varsigma$ $\tau\iota$. Die Scholastiker halten an der Aristotelischen Begriffsbestimmung des An-sich-seins fest. Sie wird erneuert von HEGEL, der unter „An-sich“ die in sich betrachtete, unentfaltete Wesenheit im Unterschiede von der „Beziehung auf anderes“ versteht, das „Sein der Qualität als solches“ (Enzykl. § 91). An-sich ist der Begriff (s. d.) in seiner „Unmittelbarkeit“ (l. c. § 83). Die Eichel z. B. ist das An sich des Eichbaumes. „An-sich“ — „Für-sich“ — „An und-für-sich“ bedeuten die drei Stadien des dialektischen Prozesses (s. d.). „An sich“ ist das Unentwickelte, Potentielle, „für sich“ das Gesonderte, Unterschiedene, „an und für sich“ das Entwickelte.

Ansicht = Meinung, Auffassung, Betrachtung („Weltansicht“).

Anstrengung besteht in Spannungs- und Widerstandsempfindungen + Gefühlen passiver und aktiver Art, die eine Willensintention, insbesondere die Betätigung unserer Muskeln (s. d.) gegenüber einem Hindernis begleiten. Sie ist, nach SIGWART, „ursprünglich ein intensiveres Wollen, mit dem sich aber sofort die Gefühle verknüpfen, welche die höchste Spannung unserer Muskeln begleiten“ (Kl. Schr. II², S. 131).

M. DE BIRAN sieht im „*effort voulu*“ die Quelle des Ich- und Objektsbewußtseins (s. d.). In jedem freiwilligen Bewegungsakt sind zu unterscheiden die „*résistance organique*“, „*sensation musculaire*“ und „*force hyperorganique*“ (Oeuvr. inéd. p. par Cousin I, 217). A. BAIN leitet die „*sensation of effort*“ aus den „*trial movements*“ (Probewebungen) her, welche das Ich macht, um ein Lustgefühl zu erlangen (Emot. and Will). LIPPS bestimmt das Anstrengungsgefühl als Gefühl des Kraftaufwandes in der Handlung (Vom Fühl., Woll. u. Denk. S. 121 f.). — Nach A. SABATIER ist die Anstrengung (Hebung) ein Faktor alles Geschehens (Philos. de l'effort², 1908. Vgl. DUMONT, Vergnüg. u. Schmerz, S. 147 ff., A. BERTRAND, Psychol. de l'effort, 1889. Vgl. Kraft.

Antagonismus ($\acute{\alpha}\gamma\omega\upsilon$, Kampf): Gegenstreit, Entgegenarbeiten. Solch Antagonismus findet sich im religiösen Dualismus (s. d.), ferner nach SCHOPENHAUER zwischen Wille und Intellekt (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 30). Vgl. Kampf, Gegensatz.

Antecedens — Consequens: das Vorhergehende — das Nachfolgende. Im Urteil = Subjekt — Prädikat, im Schlusse = Ober-, Untersatz — Konklusion, beim Beweise heißt „*antecedens*“ der Beweisgrund. Sonst = Grund — Folge.

Antemundan: vorweltlich. Vgl. Präexistenz.

Antepredikamente unterscheidet ALBERTUS MAGNUS von den Prädikamenten (s. d.) (PRANTL, G. d. L. III, 103).

Anthropologie: Wissenschaft vom Menschen, besonders in körperlicher Beziehung (Schädelbau, Rasse, Abstammung u. dgl.). Früher war Anthropologie die Lehre vom spezifisch menschlichen Leben in physischer und psychischer Hinsicht. — KANT: „Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als frei handelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Anthr. Vorw.). G. E. SCHULZE: „Die wissenschaftliche Darstellung des in der menschlichen Natur vorkommenden Lebens ist Menschenlehre, Menschenkunde, Anthropologie“ (Psych. Anthr. § 1). „Philosophische“ Anthropologie nennt FRIES die Theorie des inneren Lebens des Menschen (Neue Kr. S. 34 ff.). Die psychische Anthropologie untersucht „die Natur des menschlichen Geistes nach der geistigen Selbsterkenntnis“ (Psych. Anthropol. § 1). Nach MICHELET ist die Anthropologie eine Verbindung von Psychologie und Physiologie (Anthropol. S. 4). Nach HILLEBRAND besteht die „Anthropologie des Geistes“ aus Psychologie, Pragmatologie (s. d.), Philosophie der Geschichte (Phil. d. Geist. I, S. V). Die Gliederung der Anthropologie in Physiologie und Psychologie bei FORTLAGE (Psych. I, § 2), nach andern in Somatologie, Biologie, Psychologie. — Nach L. FEUERBACH ist die Anthropologie das „Geheimnis der Theologie“ (Wes. d. Christent. S. 27). Vgl. BURDACH, Anthropol. 1846; PLANCK, Anthropol. u. Psychol. 1874; PERTY, Anthropologie, 1873 f.; Anthropol. Vorträge, 1873; HAECKEL, Anthropogenie, 5. A. 1903; WAITZ, Anthropol. d. Naturvölk., 1859 ff.; J. RANKE, Der Mensch, 1886–87; GRAY, E. M., Storia delle science antropologiche, 1907; BÄRENBACH, Prolegom. z. e. anthropol. Phil. 1879.

Anthropologismus s. Anthropomorph.

Anthropomorph (Anthropomorphisch, Anthropomorphistisch): nach dem Ebenbilde des Menschen, in menschlicher, menschlich-bedingter Form, vermenschlicht. Anthropomorphismus: Vermenschlichung, Hineinlegen des Menschlichen in die Dinge. Insofern unser Erkennen die Formen des Menschentums an sich trägt, ist es anthropomorphisch, muß sich aber gleichwohl vom Anthropomorphismus im engeren, schlechten Sinne, d. h. von der Betrachtung des Außermenschlichen als etwas dem spezifisch Menschlichen Analogen fernhalten. Die Introjektion (s. d.) muß eine kritische sein.

Gegen die anthropomorphe Religion wendet sich schon der Eleate XENOPHANES. Er sieht ein, daß die Menschen die Götter nach ihrem Bilde denken (Clem. Alex., Strom. VII, 711b), ihnen menschliche Eigenschaften beilegen (l. c. V, 601c; Sext. Emp. adv. Math. IX, 193). PROTAGORAS lehrt, der Mensch sei das Maß aller Dinge: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος (s. Erkenntnis). — GOETHE macht auf das Anthropomorphische unserer Erkenntnis aufmerksam. — F. C. S. SCHILLER lehrt (Riddles of the Sphinx 1891) eine wissenschaftlich-anthropomorphische Methode und Weltanschauung, die alles auf individuelle Existenzen, auf Monaden (s. d.) zurückführt. SULLY betont den anthropomorphen Ursprung der Idee der Ursache (s. d.) und des Zwecks (s. d.) (Unt. üb. d. Kindh. S. 74 ff.). Auf den Ursprung der Kategorien (s. d.) aus der inneren Erfahrung und die Introjektion (s. d.) derselben in die Außenwelt machen verschiedene Denker aufmerksam. So auch NIETZSCHE, für den alles Erkennen durchaus anthropomorphistisch ist (WW. III, 1, S. XIV; XV, S. 168). Die

„empirische“ Welt ist nur die anthropomorphisierte Welt. Die Menschen sehen einen Wert und eine Bedeutung in die Natur hinein, die sie an sich nicht hat (X, 176; XII, 1, 8; 1, 9; XI, 6, 1). REINKE erklärt: „Wir können über die Natur nur nach Maßgabe unseres Erkenntnisvermögens urteilen. Dies ist die grundlegende Voraussetzung alles Forschens, durch die allerdings die Wissenschaft eine anthropomorphe Grundlage erhält“ (Einkl. in d. theor. Biol. S. 17). JERUSALEM betont (in „D. Urteilsfunkt.“), daß wir den Anthropomorphismus auch auf der höchsten Stufe des Erkennens nicht los werden. So auch H. CORNELIUS (Einkl. in d. Philos. S. 22), L. W. STERN (Pers. u. Sache I, 15). — Anthropologismus ist die Zurückführung metaphysisch-teleologischer Begriffe auf die Projektion menschlicher Eigenschaften. So bezüglich des Gottesbegriffes (s. d.) bei FEUERBACH. Vgl. G. FR. DAUMER, Der Anthropologismus u. Kritik d. Gegenwart, 1844; HARMS, Der Anthropol. 1845. Anthropologismus nennt auch LAWROW seine Philosophie.

Anthroponoëtismus: menschliche Denkungsart. Vgl. Anthropomorph.

Anthroponomie: praktische Philosophie (KANT, WW. IX, 254).

Anthropopathismus: die Auffassung Gottes als eines menschlicher Affekte (*πάθη*) fähigen Wesens, als zürnend, eifervoll u. dgl.

Anthroposophie: Menschenweisheit, Philosophie vom menschlichen Standpunkte (vgl. R. ZIMMERMANN, Anthropol.).

Anthropoteletismus: Beziehung des Weltgeschehens auf die Zwecke der Menschheit. Vgl. Teleologie.

Anthropozentrisch ist jene Anschauung, nach welcher der Mensch (*ἀνθρώπος*) der Mittelpunkt, das Zentrum, das Ziel, der Zweck der Welt, des Weltgeschehens ist. In verschiedener Weise denken so SOKRATES, die christlichen IRENAEUS, Ref. V, 29, 1, u. a.), scholastischen Philosophen, CHR. WOLF u. a. Diese Auffassung hängt eng mit der geozentrischen (s. d.) Weltanschauung zusammen. Vgl. Teleologie.

Antichthon (*ἀντίχθον*), Gegenerde, nahmen die Pythagoreer an, um die Zehnzahl der Himmelskörper zu erreichen (ARISTOTELES, Met. I 5, 986a 11; De coel. II 12, 293a 24).

Antilogie (*ἀντιλογία*): Widerspruch, besonders vom Standpunkt der Skeptiker, nach welchen jeder Grund eines Beweises (*λόγος*) seinen Gegen Grund von gleicher Gültigkeit hat (darauf beruht das Gleichgewicht der Argumente, die *ισοσθένεια τῶν λόγων*), so daß nichts mehr, sicherer gilt (*οὐ μᾶλλον*) als sein Gegenteil. Vgl. Skeptizismus.

Antilogisch: dem Logischen entgegengesetzt, widerspruchsvoll („*Antilogismus*“). Nach BAHNSEN besteht in der Welt eine Antilogik, welche ein Erkennen derselben verhindert. Vgl. Widerspruch.

Antimoralismus: die Auffassung des Ethischen als ohne Eigenwert seiend („*antiethische*“ Auffassung); Gegensatz zur (herkömmlichen) Moral, z. B. bei NIETZSCHE (vgl. H. SCHWARZ, Gr. d. Eth. S. 8).

Antinomie: Widerstreit zweier Gesetze (*νόμοι*), zweier Urteile oder Schlüsse, welche (anscheinend) von gleicher Überzeugungskraft und Geltung sind, wiewohl sie einander widersprechen. — Der Terminus „*antinomia*“ wird nach GOELEN gebraucht „*pro pugnantia seu contrarietate quarumlibet senten-*

tiarum seu propositionum“ (Lex. phil. p. 110). BONNET hat ihn in die natürliche Theologie eingeführt (vgl. EUCKEN, Termin.).

Der Begriff der Antinomie findet sich schon bei dem Eleaten ZENO (s. Bewegung), PLATO (Phaedo 102; Rep. 523 ff., Parm. 135 E), ARISTOTELES und den Skeptikern. Auf Widersprüche betreffs des Unendlichen macht schon LOCKE aufmerksam (Ess. I, ch. 17, § 21). Für den Idealismus verwertet die Antinomien schon COLLIER (Clavis univ. p. 58 ff.); vgl. auch PLOUCQUET, Princ. de subs. C. XXII, § 561, § 278 ff. Der eigentliche Begründer der philosophischen Antinomienlehre ist aber KANT. Unter Antinomien versteht er „Widersprüche, in die sich die Vernunft bei ihrem Streben, das Unbedingte zu denken, mit Notwendigkeit verwickelt, Widersprüche der Vernunft mit sich selbst“ (Kr. d. r. V. S. 340). „Den Begriff eines absoluten Ganzen von lauter Bedingten sich als unbedingt zu denken, enthält einen Widerspruch: das Unbedingte kann also nur als Glied der Reihe betrachtet werden, welches diese als Grund begrenzt, der selbst keine Folge aus einem andern Grunde ist, und die Unergründlichkeit, welche durch alle Klassen der Kategorien geht, sofern sie auf das Verhältnis der Folgen zu ihren Gründen angewandt werden, ist das, was die Vernunft mit sich selbst in einen nie beizulegenden Streit verwickelt, solange die Gegenstände in Raum und Zeit für Dinge an sich und nicht für bloße Erscheinungen genommen werden“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 130). Den „dialektischen Schein“, welcher auf unkritischem Boden entsteht, hat die Kritik der Vernunft aufzuklären. Vier Antinomien entstehen nämlich, indem die Vernunft nach dem Grundsatz: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte, gegeben“, die absolute Totalität der Erscheinungen fordert. Jede Antinomie besteht aus einer „Thesis“ (Behauptung) und „Antithesis“ (Gegenbehauptung). 1) „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.“ — „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Anschauung der Zeit als des Raumes, unendlich“ (I. c. S. 354 ff.). 2) „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.“ — „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben“ (I. c. S. 360 f.). Das sind die mathematischen Antinomien. Bei ihnen sind, vor dem Forum der Kritik, sowohl Thesis als Antithesis falsch, weil Raum, Zeit, Einfachheit, Zusammengesetztheit nicht Bestimmungen von Dingen an sich, sondern nur von Erscheinungen sind. „Man mag nämlich . . . annehmen, die Welt sei dem Raume und der verflossenen Zeit nach unendlich oder sie sei endlich; so verwickelt man sich unvermeidlich in Widersprüche mit sich selbst. Denn ist die Welt, so wie der Raum und die verflossene Zeit, die sie einnimmt, als unendliche Größe gegeben, so ist sie eine gegebene Größe, die niemals ganz gegeben werden kann, welches sich widerspricht. Besteht jeder Körper oder jede Zeit in der Veränderung des Zustandes der Dinge aus einfachen Teilen, so muß, weil Raum sowohl als Zeit ins Unendliche teilbar sind, . . . eine unendliche Menge gegeben sein, die doch ihrem Begriff nach niemals ganz gegeben sein kann, welches sich gleichfalls widerspricht“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr. III², S. 118 f.). Mögliche Erfahrung hat weder eine Grenze noch kann sie unendlich sein; die Welt als Erscheinung ist aber nur das Objekt möglicher Erfahrung (I. c. S. 119). — 3) „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die ein-

zige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben auszunehmen notwendig.“ — „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur“ (Kr. d. r. V. S. 368 f.). 4) „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist.“ — „Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache“ (l. c. S. 374 f.). Das sind die dynamischen Antinomien. Hier gilt die Thesis für die Welt der Dinge an sich, die Antithesis für die Erscheinungen, beide sind also wahr (l. c. S. 432 ff.). — Allgemein beruhen die Antinomien auf einer „natürlichen Täuschung“, weil man „die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat“ (l. c. S. 411). Als „regulatives Prinzip“ enthalten aber die Antinomien die berechtigte Forderung, daß, „soweit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen sein mögen, wir nirgends eine absolute Grenze annehmen sollen“ (l. c. S. 420). Aus den mathematischen Antinomien folgert KANT auch (nochmals) die Idealität (Subjektivität, s. d.) von Raum und Zeit (Kr. d. r. V. S. 411 f.; Kl. Schr. III², 120 f.; 158 ff.); vgl. VON HARTMANN, (G. d. Met. II, 4). An Garve schreibt er: „Nicht die Untersuchungen vom Dasein Gottes usw., sondern die Antinomie der reinen Vernunft war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb“ (vgl. A. STEIN, Üb. d. Bez. Chr. Garves zu Kant 1894, S. 41 f.). Es gibt drei Antinomien, die alle die Vernunft zwingen, die Objekte der Sinne für Erscheinungen zu halten (Kr. d. Urt. § 57, Anmerk. II): erkenntnistheoretische, ästhetische, ethische Antinomie (ib.). Bezüglich des ästhetischen Geschmacks behauptet die Thesis, das Geschmacksurteil gründe sich nicht auf Begriffen, die Antithesis: es gründe sich auf solchen, sonst ließe sich nicht über den Geschmack streiten (l. c. § 56 f.). Auch bezüglich der teleologischen Urteilskraft (s. d.) besteht eine Antinomie (l. c. § 69 ff.). In der Ethik gibt es eine Antinomie zwischen Tugend und Glückseligkeit als Motiven (Kr. d. pr. Vern. 1. T., 2. Bd. 2. Hptst.). FRIES legt auf den Beweis der Idealität von Raum und Zeit aus den Antinomien großes Gewicht (Neue Krit. I², Vorr.). — FICHTE, SCHELLING, HEGEL (auch HERBART) haben das antinomische Verfahren verwertet. Nach HEGEL gibt es eine Antinomie in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen (Enzykl. § 48). — SCHOPENHAUER erklärt die Kantschen Beweise für die Thesen als „Sophismen“, während die Antithesen berechtigt seien (W. a. W. u. V. Bd. I). WUNDT führt die mathematischen „Antinomien“ Kants auf die Vertauschung des „Infiniten“ und „Transfiniten“ zurück. Da die Thesen die vollendete Unendlichkeit, das Transfinite, die Antithesen aber die unvollendbare Unendlichkeit, das Infinite, im Auge haben, so haben in bezug auf Raum und Zeit Thesis und Antithesis recht (Log. II², 1, S. 153, 461 f.; Ess. 3, S. 70; Syst. d. Phil.², S. 340 ff.). Gegen die Antinomienlehre Kants wendet sich RENOUVIER (s. Unendlich). Gegen ihn MILHAUD (p. 166 ff.). Daß die Antinomien die Idealität der Welt nicht beweisen, betonen WUNDT, ERHARDT (Krit. d. Kantschen Antinomienlehre, 1888). Nach COUTURAT ist an den Antinomien nur der mangelhafte Unendlichkeitsbegriff bei Kant schuld (Prinz. d. Mathem. S. 318 ff.). Vgl. HODGSON, Phil. of Refl. II, 88 ff. Vgl. Unendlich, Antithetik, Teilbarkeit.

Antiparistasis nennt BOVILLUS die Bewegung eines Begriffes durch seinen Gegensatz zu sich selbst zurück (z. B. vom Nichts durch Negation desselben zum Sein) (Op. fol. 72 b, 83 b; WILLMANN, G. d. Id. III, 41 ff.).

Antiperistasis (ἀντιπερίστασις): Wechsel des Ortes im erfüllten Raum, durch den nach ARISTOTELES die Bewegung (s. d.) erfolgt. So auch nach PLATO, DESCARTES u. a. im Gegensatz zu den Atomisten (s. d.).

Antiplenisten oder Vacuisten: ein Name für ältere Anhänger der Lehre vom leeren Raume. Gegensatz: Plenisten (vgl. LASSWITZ, G. d. At. II, 291).

Antipsychologismus s. Psychologismus.

Antiramisten s. Ramisten.

Antistrephon (ἀντιστρέφειν, umkehren): Name eines Trugschlusses, Euathlos, der Schüler des Protagoras, hat mit diesem ausgemacht, er wolle ihm das Honorar für seinen Unterricht nach Gewinnung des ersten Prozesses bezahlen. Der Lehrer verklagt ihn und sagt: Du mußt nun jedenfalls zahlen: gewinnst du, kraft unseres Vertrages, verlierst du aber, kraft des Richterspruches. Der Schüler erwidert: Ich habe keinesfalls zu zahlen: gewinne ich, kraft des Urteils, verliere ich, laut des Vertrages.

Antiteleologie: Leugnung aller Zweckursachen, aller Teleologie (s. d.) in der Natur (bei Materialisten, Darwinisten, Vertretern der mechanistischen Naturauffassung).

Antithese (ἀντιθεσις): Gegensatz (ARISTOTELES, Phys. V 1, 225 a 11). Vgl. These.

Antithetik heißt bei KANT der „Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse . . ., ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt“. Die „transzendente Antithetik“ ist „eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben“ (Kr. d. r. V. S. 349). Vgl. Antinomie.

Antithetisches Verfahren nennt J. G. FICHTE „die Handlung, da man im Vergleichenen das Merkmal aufsucht, worin sie entgegengesetzt sind“ (Gr. d. g. W. S. 31). Er verwendet sie als philosophische Methode. Unter dem Antithetischen versteht BAHNSEN den widerspruchsvollen Widerstreit im Sein.

Antitypie (ἀντιτύπια: Stoiker, antitypia: GASSENDI) nennt LEIBNIZ die passive Widerstandskraft der Materie (s. d.), die ihrer Undurchdringlichkeit zugrunde liegt (Opp. ed. Erdm. p. 466, 691).

Antizipation: Vorwegnahme. Bei REID = Voraussicht des Gleichartigen im Geschehen (Inqu. II, 24). Vgl. Prolepsis.

Antizipationen der Wahrnehmung nennt KANT die aus dem apriorischen (s. d.) Charakter der Anschauungsformen (Raum und Zeit) unmittelbar sich ergebenden, alle Erfahrung formal a priori bestimmenden Grundsätze. Antizipation ist eine „Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann“ (Kr. d. r. V. S. 103). Antizipiert können aber nur „die reinen Bestimmungen im Raum und in der Zeit, sowohl in Auffassung der Gestalt als Größe“ werden, und zwar deshalb,

weil „das Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondiert, nichts bedeutet als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt“ (l. c. S. 169). Der Grundsatz der Antizipation lautet: „In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Größe, d. i. einen Grad“ (l. c. S. 162).

Antrieb (impetus, conatus) heißt der Bewegungsimpuls als Element der mechanischen Kraft, ferner die psychische Willensanstrengung.

An-und-für-sich-sein heißt bei HEGEL das „In-sich-zurückgekehrt-sein“ des Begriffs (s. d.) in seiner dialektischen (s. d.) Entwicklung (Naturph. S. 32). Vgl. Geist, An sich-Sein.

Anzahl, Gesetz der bestimmten: „Eine jede Anzahl, die als etwas irgendwie Fertiges gedacht wird, ist eine bestimmte, d. h. sie schließt den Begriff der Unendlichkeit aus. Nur das Unfertige in der Zahlenhäufung kann auf eine Unendlichkeit hinauslaufen; denn nur zu dem noch nicht Geendeten, also nicht Vollendeten, kann noch etwas hinzukommen. Eine abgezählte Unzahl oder Unendlichkeit von Einheiten wäre der völligste Widerspruch“ (DÜHRING, Wirklichkeitsph. S. 5). Ähnlich RENOUVIER. Schon KANT sagt etwas Ähnliches in seiner Lehre von den Antinomien (s. d.). ENGELS nennt das „Ges. d. best. Anzahl“ eine „*contradictio in adiecto*“, es setzt schon voraus, was es beweisen soll; die unendliche Reihe der Zeit ist in Wahrheit gar nicht abgezählt, sondern nur unbegrenzt, kein Gegebenes, daher kein Bestimmtes, Endliches (H. Eng. Dühr. Umwälz. d. Wiss.³, 1894, S. 39 f.). Vgl. Unendlich, Zahl.

Anziehung s. Attraktion, Materie.

Äon (αἰών, aevum = τὸ αἰεὶ εἶναι): 1) Beständige Dauer. Schon EMPEDOKLES spricht von einem ἔμπροσθεν αἰών (Aristot., Phys. VIII 1, 251a 1). Im Sinne des ARISTOTELES (De coel. I, 9, 279a 25) nennen die Scholastiker die unveränderliche Dauer „*aevum*“ (SUAREZ, Disp. met. 50, set. 6, 9). Äonen (αἰῶνες) im Sinne von Weltperioden bei PAULUS (Brief an d. Hebr.). — 2) Göttliche Wesenheit, göttliche Kraft, die personifiziert wird von den Gnostikern. So bezeichnet VALENTINUS Gott als den vollkommenen Äon (τέλειος αἰών), aus dem 30 niedrigere Äonen entspringen, deren jüngster die Weisheit (σοφία) ist. Der Inbegriff der Äonen = das Pleroma (s. d.). Vgl. Gnostizismus.

Aoristie: skeptische Unentschiedenheit (οὐδὲρ ὁρίζω, Diog. L. IX, 104 sq.). Vgl. Skeptiker.

Apagogisch (von ἀπαγωγή) heißt der indirekte und negative Beweis aus der Falschheit des (angenommenen) Gegensatzes, wie ihn schon der Eleate ZENO anwandte. Bei ARISTOTELES heißt er ἀπόδειξις διὰ τοῦ ἀδυνάτου (Anal. pr. I 23, 40b 25; 41a 23), εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγή (l. c. I 6, 28b 2), als „*deductio ad impossibile*“ bei den Scholastikern. Ἀπαγωγή (deductio) nennt ARISTOTELES auch die Zurückführung eines Problems auf ein anderes (Anal. pr. II 25, 69a 20). Sie gehört zu den rhetorischen Schlüssen. — CHR. WOLF: „*Demonstratio apagogica seu indirecta est, qua posito contrario eius, quod probari debet, tanquam vero colligitur; quod propositioni verae, vel notioni subiecti contradiciti*“ (Log. § 556). Nach KANT kann der apagogische Beweis „zwar nicht Gewißheit, aber wohl Begreiflichkeit der Wahrheit in Anschung des Zusammenhangs mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen“ (Kr. d. r. V. S. 600), er kann nur da erlaubt sein, „wo es unmöglich ist, das Subjektive unserer Vor-

stellungen dem Objektiven, nämlich der Erkenntnis desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben“ (l. c. S. 601). — Nach WUNDT sucht der apagogische Beweis „die Wahrheit eines Satzes festzustellen, indem er die Unwahrheit aller derjenigen Annahmen dartut, die an Stelle der zu beweisenden gemacht werden könnten“, er „folgert also durch Ausschließung; seine syllogistische Grundform ist der modus tollendo ponens des disjunktiven Schlusses“ (Log. II, 68). Es gibt eine disjunktive, konträre und kontradiktorische Form des apagogischen Beweises (ib.).

Apathie (ἀπάθεια): Unempfindlichkeit (ARISTOTELES, ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ, De an. III 4, 429a 29), Affektlosigkeit, Beherrschung der Affekte, Gemütsruhe ist nach den Cynikern (Diog. L. VI, 1, 8), nach dem Megariker STILPON, den Skeptikern, besonders aber den Stoikern das dem Weisen und Tugendhaften gemäße Verhalten (vgl. EPIKTET, Dissert. III, 2, 4; III, 4, 9). Den Unterschied der stoischen von der megarischen Apathie erklärt SENECA: „Noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem“ (Ep. 9). PHILO wertet die Apathie als Mittel zur Glückseligkeit (Leg. alleg. II, 101, 85). Geläuterte (nicht stumpfsinnige) Apathie empfiehlt CLEMENS ALEXANDRINUS (Stromat. VI, 74, 1), ferner SPINOZA (Eth. IV u. V), auch KANT (Anthr. § 73). Vgl. Affekt, Ataraxie.

Apeiron (ἄπειρον): das Unbegrenzte. So nennt ANAXIMANDER das Prinzip, den Urgrund aller Dinge (ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, Diog. L. II, 1; τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον, Stob. Ecl. I, 10, 292). Das Apeiron ist eigenschaftlich unbestimmt; in den aus ihm entstandenen Dingen beharrt es unveränderlich (ἀμετάβλητον), unzerstörbar (ἀνώλεθρον), unsterblich (ἀθάνατον: Aristot., Phys. III 4, 203b 13). Es umfaßt und beherrscht alles (περιέχειν πάντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, l. c. 203b 11). Die Dinge entstehen aus ihm durch Aus- oder Abscheidung (ἐκκρίνεσθαι, ἀποκρίνεσθαι; Simpl. ad Arist. Phys. 24, 23), zuerst das Warme und Kalte, dann das Flüssige, Feste (Erde), Luftförmige, Feurige (l. c. Diels 150, 22). Die Zahl der entstehenden Welten, die wieder vergehen müssen, ist unbegrenzt (Stob. Ecl. I, 10, 292). Der Urgrund selbst muß ἄπειρον sein, damit das Werden sich nicht erschöpfe (ἵνα μὴδὲν ἔλλειπῃ ἡ γένεσις ἢ ὑφισταμένη, l. c. I, 10, 292). Immer wieder kehren die Dinge ins Apeiron zurück: ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθίσεσθαι (ib.), um zu büßen für ihr Verschulden gemäß der Zeitordnung (διδόσαι γὰρ αὐτὰ τίον καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, Simpl. l. c.; vgl. ZELLER, G. d. gr. Ph. I, 1⁵, S. 229). Die Einzelexistenz erscheint hier als eine Art Schuld, als ein Raub am Sein, der an diesem wieder gutgemacht werden muß. — Das Apeiron ist wohl nicht als „μῦγμα“ (ARISTOTELES, Met. XII 1, 1069b 22), als Gemenge fertiger Qualitäten anzusehen (so RITTER, BÜSGEN, Üb. d. Apeir. 1867, TEICHMÜLLER, Stud. zur Gesch. d. Begr. S. 71, u. a.), sondern als ein stofflich Unbestimmtes (STRÜMPELL, SEYDEL, TANNERY, KÜHNEMANN, Grundl. d. Philos. S. 2), das die Qualitäten der Dinge potentiell in sich birgt (UEBERWEG, Grundr. I, 45; ZELLER, G. d. gr. Ph. I, 1⁵, 201, 218). Bemerkenswert ist die Ansicht WINDELBANDS: „Das Wahrscheinlichste ist hier noch, daß Anaximander die unklare Vorstellung des mystischen Chaos, welches eins und doch alles ist, begrifflich reproduziert hat, indem er als den Weltstoff eine unendliche Körpermasse annahm, in der die verschiedenen empirischen Stoffe so gemischt seien, daß ihr im ganzen keine bestimmte Qualität mehr zugeschrieben

werden dürfe, daß aber auch die Ausscheidung der Einzelqualitäten aus dieser selbstbewegten Materie nicht mehr als eigentliche qualitative Veränderung derselben angesehen werden könnte“ (G. d. Phil. S. 25 f.). (Vgl. NATORP, Phil. Monatshefte XX, 367 ff.; J. COHN, Gesch. d. Unendl. S. 13 ff.). Den pythagoreischen Gegensatz des Bestimmten und Unbegrenzten (*πέρας* und *ἄπειρον*) erneuert PLATO. Das *ἄπειρον* ist das Unbestimmte, Nicht-Seiende (*μὴ ὄν*), das erst durch das *πέρας*, die quantitative Bestimmtheit und Ordnung, zum Seienden (*πεπερασμένον, οὐσία*) wird (Phileb. 16C, D, 24, 15A). Nach ARISTOTELES (Met. I, 6; XIV, 1) hat Plato auch in den Ideen als Faktoren derselben ein *πέρας* und *ἄπειρον* angenommen. Vgl. Idee.

Aphasie (Nicht-Sagen, Sprachlosigkeit): 1) Bei den Skeptikern: die Enthaltung (*ἐποχή*) von allen positiven, bestimmten Aussagen über das Wesen der Dinge, da dieses nicht erkennbar sei. Nur ein „es scheint so“ (nicht „es ist so“) läßt sich sagen (Sext. Emp. adv. Math. I, 12, 13). — 2) In der Psychopathologie: eine zentral bedingte Störung der Sprachfähigkeit bei Unversehrtheit des Artikulationsmechanismus (vgl. STEINTHAL, Einl. in d. Psych. S. 455). Bei der amnestischen (sensorischen) Aphasie geht die Erinnerung an die Bezeichnung der Worte verloren. „Die Sprache an sich ist ungestört, die Kranken sprechen fließend nach; nur die Worte für die einzelnen Dinge fallen ihnen nicht ein, die Muttersprache erscheint wie ein fremdes Idiom, das man schlecht beherrscht“. Die ataktische (oder Innervations-, motorische) Aphasie (= Aphemie) besteht in einer Beeinträchtigung der Funktion der Wortbildung als solcher. Bei der Worttaubheit („*surditas verbalis*“, 1877 von KUSSMAUL so genannt) versteht der Kranke nicht, was gesprochen wird (HELLPACH, Grenzwiss. d. Psych. S. 249; JODL, Lehrbuch der Psych. S. 473; WUNDT, Gr. d. Psych.⁵, S. 245; Grdz. d. ph. Psych. I⁵, 309). PREYER zählt auf: 1) kortikale sensorische (zentrosensorische) Dysphasie und Aphasie (= Paraphasie), 2) interzentrale Leitungsdysphasie und Aphasie I., 2., 3. Ordnung, 3) zentromotorische Dysphasie und Aphasie (Seel. d. Kind. S. 264 ff.). Alalie heißt das gänzliche Unvermögen, zu artikulieren (l. c. S. 278). Dysarthrie, Anarthrie ist die Unmöglichkeit des Verstehens von Gesprochenem (l. c. S. 265). Vgl. KUSSMAUL (Stör. d. Sprache 1885); CH. BASTIAN, Üb. Aphasie, 1902.

Apodiktik (*ἀποδεικτική*) nennt BOUTERWEK „die Wissenschaft, durch welche der Grund der Erfahrungen gefunden und vor der Vernunft gerechtfertigt wird“ (Apod. I, 6); „als Wissenschaft der Beweisgründe ist sie die Wissenschaft von den letzten Gründen des Wissens und der abstrakten Überzeugung überhaupt“ (l. c. S. 29).

Apodiktisch (*ἀποδεικτικός*) heißt alles, was bewiesenermaßen, unbedingt, notwendig, unumstößlich gilt. Der Begriff des apodiktischen Urteils (S ist notwendig P, S muß P sein) schon bei ARISTOTELES (Anal. pr. I 1, 24a 30; De gener. II 6, 333b 25). Die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) ist *ἐξ ἑστῆς ἀποδεικτικῆς* (Eth. Nic. VI 3, 1139b 31). — KANT gründet die „apodiktische Gewisheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Konstruktion a priori“ auf die Apriorität (s. d.) des Raumes (Kr. d. r. V. S. 54). Die mathematischen Grundsätze sind „insgesamt apodiktisch, d. h. mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit verbunden“, sie können „nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden“ (l. c. S. 54), denn Erfahrung gibt keine unbedingte Gültigkeit von Urteilen (l. c. S. 52). Die apodiktischen Sätze zerfallen

in „Dogmata“ und „Mathemata“ (l. c. S. 616). Vgl. A priori, Notwendigkeit, Demonstration.

Apodiktizität: der apodiktische Charakter (eines Urteils).

Apokatastasis (ἀποκατάστασις πάντων, restitutio universalis): Wiederherstellung, Wiederkunft alles dessen, was gewesen. Schon die Pythagoreer sollen eine Apokatastasis gelehrt haben. *Εἰ δέ τις πιστεύειε τοῖς Πυθαγορείοις ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῶ, γὰρὸ μυθολογήσω τὸ ὑαβδίον ἔχων καθημένους οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως ἔξει* (Simpl. ad Phys. Ar. 732 Diels). HERAKLIT nimmt einen ewigen Kreislauf des Geschehens an: die aus dem Urfeuer hervorgegangene Welt kehrt nach bestimmten Zeiten immer wieder, periodisch, zurück. Die Stoiker fügen hinzu, daß wegen der Gleichheit der Gesetze, denen die Weltbewegung folgt, die aufeinander folgenden Welten (nach jeder Ekpyrosis, s. d.) sich so ähnlich sind, daß in jeder von ihnen die gleichen Personen, Dinge, Ereignisse wiederkommen (vgl. ZELLER, Gr. d. Gesch. d. gr. Ph.⁴, S. 47, 59, 209). M. AUREL lehrt eine periodische Wiedergeburt der Seele (In se ips. XI. 1). Bei MINUCIUS FELIX erscheint die Apokatastasis als die „Auferstehung“ des christlichen Glaubens (Octav. C. 34, 9). ORIGENES versteht unter der Apokatastasis die Wiederherstellung der Seelen in ihrer Einheit mit Gott, in ihrer Güte (De princ. III, 1, 3). Vgl. GREGOR VON NYSSA bei Ueberweg-Heinze I, 117. — In neuerer Zeit lehren BLANQUI (L'éternité par les astres 1871), LE BON (L'homme et les sociétés 1878), BAHNSEN, die Menge der Kombinationen der Daseinsformen sei eine begrenzte, daher komme das Gleiche immer wieder (vgl. LICHTENBERG, Die Phil. Fr. Nietzsches², 1900). Unabhängig von diesen (aber im Anschluß an Heraklit) glaubt NIETZSCHE an eine „Wiederkunft des Gleichen“. Er leitet sie aus der von ihm angenommenen Endlichkeit der Weltkraft ab. *„Hätte die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein.“* Die Welt hat kein Ziel, kein Vermögen zur ewigen Neuheit. Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr aller Dinge, Ereignisse, Zustände. *„Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftzentren gedacht werden darf — und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich unbrauchbar —, so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Kombinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Kombination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch: sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder Kombination und ihrer nächsten Wiederkehr alle überhaupt noch möglichen Kombinationen abgelaufen sein müßten und jede dieser Kombinationen die ganze Folge der Kombinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt.“* Alles, was da lebte und wie es lebte, kehrt immer wieder — das ist die Unsterblichkeit, die NIETZSCHE an Stelle des Jenseitsglaubens setzt (WW. XV, 375 ff., 380, 382 ff., XII, 1, 203 ff., 234; vgl. NAUMANN, Zarathustra Komm. 1899—1901, R. STEINER, Mag. f. Litt. 21. Apr. 1900; HORNEFFER, Nietzsches Lehre von der ewig. Wiederk. 1909). Zu dieser Lehre meint RIEHL, es werde, in der Lehre von der Wiederkunft, von Nietzsche „die absolute Realität der Zeit angenommen, als hätte es noch keine Kritik der Antinomien des Unendlichen gegeben; die Zeit, die unabhängige Variable in der Bewegung, wird zu einer unabhängigen Variablen von der Bewegung gemacht, als sei sie selbst etwas für sich Bestehendes. Auch könnte eine und dieselbe Kombination

von Energieformen auf unendlich vielen Wegen erreicht werden und unendlich verschiedene Folgeerscheinungen nach sich bringen“ (Z. Einf. in d. Phil. S. 231). P. MONGRÉ hält Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft für schlecht begründet, nimmt aber selbst die „Möglichkeit der identischen Reproduktion jeder einzelnen Zeitstrecke“ an (Sant-Ilario 1897).

Apollinisch und dionysisch: zwei Termini, die bei NIETZSCHE den Gegensatz zwischen dem theoretischen, intellektuellen, nach Maß, Ordnung, Harmonie strebenden Triebe und dem Dynamischen, Leidenschaftlichen des Lebens- und Machtwillens bezeichnen. Vgl. W. MICHEL, Apollon u. Dionysos, 1904. Vgl. Wille, SPITZER Z. f. Ästhet. I.

Apologeten (*ἀπολογεῖσθαι*, verteidigen) heißen die sich der Waffen des philosophischen Denkens bedienenden Verteidiger des Christentums wider die Angriffe und die Lehren der Nichtchristen. Sie greifen vielfach auf stoische und neuplatonische Ideen zurück. Zu ihnen gehören: TATIANUS, QUADRATUS, JUSTINUS, MELITON, APOLLINARIS, ATHENAGORAS, THEOPHILOS, HERMIAS, IRENAEUS, HIPPOLYTUS, MINUCIUS FELIX, TERTULLIANUS. Zeit: ca. 120—250 n. Chr. Vgl. HARNACK, Dogm. I³, 455 ff.

Apoptosie (*ἀποπτώσις*) nennen die Stoiker die Kenntnis der Fälle, in welchen man seine *συγκατάθεσις* (s. d.) geben oder verweigern muß (Diog. L. VII, 46; STEIN, Psych. d. Stoa II, 241). — Apoptosis besteht nach M. MÜLLER darin, „daß in einem Komplex nur ein Teil überhaupt oder wenigstens deutlich, der andere gar nicht oder nur verschwommen aufgefaßt wird (SIEGEL, zur Psych. u. Theor. d. Erk. S. 16).

Aporem (*ἀπόρημα*): Schwierigkeit, Untersuchung einer logischen Aporie (ARISTOTELES, Top. VIII 11, 162a 17).

Aporetiker s. Skeptiker.

Aporie (*ἀπορία λογική*): logischer Zweifel, logische Schwierigkeit, Denkhindernis, auch absichtlich, methodisch aufgestellt als Einwand gegen eine Denkweise, gegen Dogmatismus u. dgl., so von SOKRATES, PLATO (Apol. 23 A, Phaedo 84 C, D, 85 D, Phileb. 15 C). Der Terminus Aporie auch bei ARISTOTELES (Phys. I 2, 185 b 11; III 1, 208 a 33; III 2, 202 a 21; De an. I 1, 402 a 21). Aporien gegen die Realität der Bewegung (s. d.) bei dem Eleaten ZENO, gegen den Kausalitätsbegriff (s. d.) bei den Skeptikern.

Aporisma heißt bei JOH. VON SALISBURY ein „*sylogismus dialecticus contradictionis*“ (PRANTL, Gesch. d. Log. II, 238).

A posteriori: aus der Erfahrung. Vgl. A priori.

Apparenz = Erscheinung s. d.

Apperzeption (apperceptio von ad-percipere) heißt jetzt oft die Klarwerdung bzw. Klarmachung eines Vorstellungsinhalts durch aufmerksames bevorzugtes Erleben desselben. Die Wirkung des Apperzipierens besteht in der größeren Bestimmtheit, Bewußtheit des Vorstellungsinhalts und schließlich in der Einreihung desselben in den Zusammenhang des Ichbewußtseins. Die passive (reaktive) Apperzeption ist eine Triebhandlung, geht von einer gefühlbetonten Vorstellung als Motiv der Aufmerksamkeitseinstellung aus; die aktive Apperzeption ist eine Willkür- oder eine Wahlhandlung; in ihr bekundet sich die Einheit, Totalität und Aktivität des Ich. Die aktive Apperzeption liegt

allem vergleichend-beziehenden Denken, aller produktiven Phantasietätigkeit und allen äußeren Willenshandlungen zugrunde; sie selbst ist schon eine (innere) Willenshandlung, die den Verlauf der Vorstellung hemmt, dirigiert, ordnet, ihm eine gewollte, zweckbestimmte Richtung gibt. Die aktive Apperzeption ist die psychologische Quelle der Begriffe, auch der Kategorien. Vgl. Apperzeption, transzendente.

Bevor noch der Begriff der Apperzeption gebildet ist, betont man verschiedenerseits die Funktion der Aufmerksamkeit (s. d.) für das Bemerken, bewußte Erfassen, Bevorzugen eines Inhaltes. So schon AUGUSTINUS (De trin. XI, 19, De mus. VI, 8, 21), DUNS SCOTUS (Op. Ox. II, 25, 22, 24 f. Opp. XI, 13, 16, 412 f.). DESCARTES spricht direkt von dem Vermögen der Seele, „l'appercevoir ce qu'elle veut“ (Pass. de l'âme I, 19).

Begründet wird die Lehre von der Apperzeption durch LEIBNIZ. Unter Apperzeption versteht er zunächst die bewußte im Unterschied von der unbewußten (unterbewußten) Vorstellung (der „petite perception“), die durch Zuwachs oder Addition zu einer bewußten werden kann: „La perception devient appercevable par une petite addition ou augmentation“ (Nouv. Ess. II, ch. 9, § 4). Die Apperzeption ist eine „perceptio melior, cum attentione et memoria coniuncta“. Apperzeptionen haben nur die höheren, geistigen Monaden (s. d.). Zugleich ist die Apperzeption Erfassung des inneren, seelischen Zustandes im Subjekte („la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donné à toutes les âmes ni toujours à la même âme“, Gerh. VI, 600). Da aber die Reflexion auf das Ichbewußtsein zurückführt („les actes réflexifs nous font penser à ce qui s'appelle moi“, Monad. 30), so bedeutet Apperzeption die Erhebung einer Vorstellung ins Selbstbewußtsein, ist sie das Bewußtsein eines Inhaltes zugleich mit dem Bewußtsein, daß dieser Inhalt in meinem Bewußtsein ist. Die Apperzeption unterscheidet sich von der „verworrenen“ Vorstellung durch ihre Klarheit. Sofern wir apperzipieren, sind wir aktiv (s. d.). CHR. WOLF bringt gleichfalls die Apperzeption zum Selbstbewußtsein in Beziehung. „Dum . . . attentionem nostram in hoc concertimus, quod rerum perceptarum nobis consci sumus, nostri enim consci sumus. Sed tum apperceptionem, actionem quandam animae, percipimus et nos per eam tanquam subiectum percipiens ab obiectis; quae percipiuntur, distinguimus agnoscentes utique percipiens subiectum esse quid diversum a re percepta“ (Psych. rat. § 13; Psych. emp. § 25). TERENS stellt das Apperzipieren als aktive Bewußtseinstätigkeit als „neue hinzukommende Aktion der Seele“ der Perception gegenüber (Phil. Vers. I, 290). Die Apperzeption ist ein Unterscheiden, Gewahrnehmen. „Jede in der Vorstellung gewahrgenommene Sache oder jede apperzipierte Vorstellung ist . . . eine beachtete Vorstellung“ (I. c. I, 167, 262, 282). BONNET bemerkt: „Une perception n'étant que l'âme elle-même modifiée, elle ne peut éprouver cette perception qu'elle ne sente que c'est elle qui l'éprouve. Ce sentiment est ce que les métaphysiciens nomment conscience ou apperception“ (Ess. analyt. XIV, 200; vgl. MEINERS, Verm. philos. Schr. II, 34). HERDER: „Alle Empfindungen; die zu einer gewissen Helle steigen . . . werden Apperzeption, Gedanke; die Seele erkennt, daß sie empfindet“ (Vom Erk. u. Empfind., Herders Philos. S. 67; vgl. S. 69, 71, 82).

KANT gebraucht den Ausdruck „empirische Apperzeption“ gleichbedeutend mit dem des „inneren Sinnes“ (s. d.). Sie ist „das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung“. Von

diesem „*scandalbaren*“ Ichbewußtsein (Kr. d. r. V. S. 121) unterscheidet er die „*transzendente Apperzeption*“ (s. d.), Vereinheitlichung durch die reine, konstante, synthetische, aktive Ichheit. JACOB und andere Kantianer verstehen unter Apperzeption die Auffassung und Zusammenfassung von Vorstellungsinhalten zu einem Ganzen (Gr. d. Erfahr.³, S. 201 ff.). — M. DE BIRAN versteht ebenfalls unter „*Apperception interne immédiate*“ das Bewußtsein des Ichs von sich selber (Oeuvr. III, 5). „*J'appellerai apperception toute impression où le moi peut se reconnaître comme cause productrice en se distinguant de l'effet sensible que son action détermine*“ (Oeuvr. inéd. I, 9, III, 346).

Einen neuen Begriff der Apperzeption führt HERBART ein. Apperzeption ist nach ihm die Aufnahme und Bearbeitung von Vorstellungen durch eine Reihe anderer, neuer durch alte, manchmal auch alter durch neue Vorstellungen. Die stärkeren Vorstellungen sind die apperzipierenden, die schwächeren die apperzipierten; diese verschmelzen mit jenen. Neue Vorstellungen werden apperzipiert, an- oder zugeeignet, indem „*ältere gleichartige Vorstellungen erwachen, mit jenen verschmelzen und sie in ihre Verbindungen einführen*“ (Psych. a. Wiss. II, § 125). „*Anstatt daß die apperzipierten Vorstellungen sich nach ihren eigenen Gesetzen zu heben und zu senken im Begriff sind, werden sie in ihren Bewegungen durch die mächtigeren Massen unterbrochen, welche das ihnen Entgegengesetzte zurücktreiben, obschon es steigen mochte, und das ihnen Gleichartige, wenngleich es sinken sollte, anhalten und mit sich verschmelzen*“ (Lehrb. z. Psych. S. 32 f.). Durch die Aufnahme neuer Vorstellungen seitens eines gefestigsten Bestandes alter Vorstellungen, sog. „*Vorstellungsmassen*“, geschieht die Bereicherung unseres Seelenlebens, die Deutung und Erkennung des Unbekannten. VOLKMANN definiert ebenfalls die Apperzeption als „*Verschmelzung einer neuen isolierten Vorstellungsmasse mit einer älteren, ihr an Umfang und innerer Ausgeglichenheit überlegenen*“ (Lehrb. d. Psych. II⁴, 190). STEINTHAL nennt die apperzipierenden Vorstellungen apriorische, die apperzipierten aposteriorische; er unterscheidet eine identifizierende, subsumierende, harmonisierende, disharmonisierende Apperzeption (Einl. in d. Psych.). Nach LAZARUS ist die Apperzeption die Reaktion der „*zum Inhalt bereits erfüllten, durch die früheren Prozesse seiner Erzeugung ausgebildeten Seele*“ (Leb. d. Seele II², 42). Jede wirkliche Perception ist schon Apperzeption (ib.). Ähnlich WINDELBAND (Üb. Willensfreih. S. 58) u. a. Nach LIPPS wird ein Inhalt apperzipiert, „*wenn er solche in der Seele vorhandenen Associationen wachruft, die ihn mit einem vorher vorhandenen Inhalte in gesetzmäßige Beziehung setzen*“ (Gr. d. Seel. S. 407). Wir apperzipieren, indem wir „*Inhalte uns aneignen, d. h. sie zu unserem Selbstgefühl in Beziehung bringen oder in das System unseres Selbstbewußtseins einordnen*“ (l. c. S. 409). (Ähnlich schon LOTZE, Med. Psych. S. 504.) Nach B. ERDMANN wirkt die Apperzeptionsmasse unbewußt als „*erregte Disposition*“ (Zur Theor. d. Apperzept., Vierteljahrsschr. f. w. Ph. X, 307 ff., 340 ff., 391 ff.; vgl. Wiedererkennen). Nach STOUT ist die Apperzeption „*the process by which a mental system appropriates a new element, or otherwise receives a fresh determination*“ (Anal. Psych. II, p. 112 ff.). Sie ist ein „*process of interaction between presentations or dispositions*“ (l. c. p. 114), ein „*conative process*“ (ib.: vgl. Mind XV, 1891). Nach BALDWIN ist sie „*that activity of synthesis by which mental data of any kind . . . are constructed into higher forms of relation and the perception of things which are related becomes the perception of relations of things*“ (Handb. of Psych. I, p. 65). Nach FOUILLÉE ist die intellektuelle

Apperzeption „la reconnaissance et la classification instantanée, avec rapport plus ou moins implicite au moi“ (Psych. d. id.-forc. I, 262 ff.; vgl. II, 215). Nach DILTHEY ist die App. „die durch die Richtung der Aufmerksamkeit vermittelte Aufnahme von Erfahrungsinhalten, Sinnesempfindungen oder inneren Zuständen in den Zusammenhang des Bewußtseins“ (Zeller-Festschr. S. 358). JODL definiert die App. ähnlich wie Stout (Lehrb. d. Psych. S. 443). W. JERUSALEM versteht unter Apperzeption „die Formung und Aneignung einer Vorstellung infolge der durch die Aufmerksamkeit aktuell gewordenen Vorstellungsdispositionen“ (Lehrb. d. Psych.³, S. 87). Die Apperzeption gibt dem Vorstellungsverlauf „die Richtung und einen gewissen Abschluß“ (ib.). Die am leichtesten erregbaren apperzipierenden Vorstellungsgruppen sind die „herrschende Apperzeptionsmasse“ (ib.). „Fundamentale Apperzeption ist die „Apperzeptionsweise . . . , durch welche alle Vorgänge der Umgebung als Willensäußerungen selbständiger Objekte gedeutet werden“ (l. c. S. 90). Sie liegt der Urteilsfunktion (s. d.) und den Kategorien (s. d.) zugrunde. Nach HUSSERL ist Apperzeption „der Überschub, der im Erlebnis selbst, in seinem deskriptiven Inhalt gegenüber dem rohen Dasein der Empfindung besteht“ (Log. Unt. II, 363). MÜNSTERBERG: „Wir fassen ein Objekt auf, heißt, daß wir zu einem bestimmten Handlungstypus übergehen.“ In den motorischen Zentren bestehen molekulare Dispositionen, vermöge deren der Reiz eine komplexere Wirkung auslösen kann, als seiner isolierten Einwirkung entsprechen würde (Prinz. d. Psych. S. 551). Nach FR. MAUTHNER ist App. „Bereicherung des Bewußtseinsinhalts um einen neuen Eindruck“ (Sprachk. I, 519; vgl. S. 512).

Als Willensvorgang wird die Apperzeption von WUNDT bestimmt, zugleich als bewußtseinssteigernder, hemmender, ordnender Akt. Apperzeption nennt Wundt „den einzelnen Vorgang, durch den irgend ein psychischer Inhalt zu klarer Auffassung gebracht wird“, im Unterschiede von der bloßen Perception (Gr. d. Psych.⁵, S. 249). „Die Inhalte, denen die Aufmerksamkeit zugewandt ist, bezeichnen wir, nach Analogie des äußeren optischen Blickpunktes, als den Blickpunkt des Bewußtseins oder den inneren Blickpunkt, die Gesamtheit der in einem gegebenen Moment vorhandenen Inhalte dagegen als das Blickfeld des Bewußtseins oder das innere Blickfeld“ (ib.). Nur ein sehr kleiner Teil unserer Vorstellungen wird jederzeit, mit verschiedener Klarheit, apperzipiert. In zwei Formen tritt die Apperzeption auf. „Erstens: Der neue Inhalt drängt sich plötzlich und ohne vorbereitende Gefühlswirkung der Aufmerksamkeit auf; wir bezeichnen diesen Verlaufstypus als den der unvorbereiteten oder der passiven Apperzeption.“ Sie ist durch ein Gefühl des Erleidens charakterisiert, das aber rasch in ein Tätigkeitsgefühl übergeht (l. c. S. 259). „Zweitens: Der neue Inhalt wird durch Gefühlswirkungen . . . vorbereitet, und es ist infolgedessen schon vor seinem Eintritt die Aufmerksamkeit auf ihn gespannt; wir bezeichnen diesen Verlaufstypus als den der vorbereiteten oder der aktiven Apperzeption.“ Ein Gefühl der Erwartung geht hier, verbunden mit Spannungsempfindungen, der Auffassung des Inhalts voran, das durch ein Gefühl der Erfüllung und dann durch ein Tätigkeitsgefühl abgelöst wird (l. c. S. 260). Alle Apperzeption ist ein Willensvorgang, bei dem „nicht der Gegenstand selbst, sondern seine Wahrnehmung gewollt wird“ (Völkerpsych. I 2, 244). Die passive Apperzeption ist, subjektiv, eine Triebhandlung, denn hier ist „der unvorbereitete sich aufdrängende psychische Inhalt offenbar das allein vorhandene Motiv der Apperzeption“. Die aktive Apperzeption ist eine Willkürhandlung.

die aus einer Mehrheit von Motiven, oft nach einem „Kampf“ derselben, hervorgeht (l. c. S. 261). Die Ausdrücke „aktiv“ und „passiv“ beziehen sich „nicht unmittelbar auf den Vorgang der Apperzeption selbst, der im wesentlichen überall der nämliche ist, sondern auf den gesamten Bewußtseinszustand“ (l. c. S. 261). Apperzeption und Aufmerksamkeit (s. d.) sind die objektive und die subjektive Seite eines Vorgangs. Die Apperzeption ist schon eine Bedingung der Assoziation (s. d.); die aktive Apperzeption liegt aller geistigen Tätigkeit zugrunde. Die Funktionen der Apperzeption sind das Beziehen — Vergleichen, Analyse — Synthese (l. c. S. 303 ff., Vorles.², S. 267, 263, 274; Grdz. d. ph. Psych. III², S. 332 ff., Phil. Stud. II, 33 f., X, 95; Syst. d. Phil.², S. 576 f.; Ess. 6, S. 174; Log. I², 30, II², 265 f.). Die Apperzeption ist keine Tätigkeit, die außer dem Zusammenhange von Gefühlen und Empfindungen bei der Auffassung eines Inhalts existiert, kein „Seelenvermögen“. Physiologisch ist sie ein Hemmungsprozeß, durch den das Klarwerden anderer Eindrücke als der apperzipierten verhindert wird; nach WUNDT gibt es ein (vielleicht im Stirnhirn lokalisiertes) Apperzeptionszentrum, von dem senso-motorische Wirkungen ausgehen. Aber „nur insoweit jeder Apperzeptionsvorgang mit Veränderungen an Empfindungsinhalte verbunden ist, sind für ihn physiologische Parallelvorgänge anzunehmen“ (Grdz. d. ph. Psych. I², 320 ff.; Phil. Stud. II, 33 f., X, 95). Apperzeption und Assoziation (s. d.) sind nicht voneinander unabhängige Vorgänge oder gar Äußerungen von „Seelenvermögen“, sondern „zusammengehörige Faktoren des psychischen Geschehens“ (Völkerpsych. I 2, 575). Unter Einheit der Apperzeption versteht WUNDT „die Tatsache, daß jeder in einem gegebenen Augenblick apperzipierte Inhalt des Bewußtseins ein einheitlicher ist, so daß er als eine einzige mehr oder minder zusammengesetzte Vorstellung aufgefaßt wird“ (l. c. I, 2, 466). Anhänger der WUNDTschen oder doch einer ähnlichen Apperzeptionslehre sind O. KÜLPE (Gr. d. Psych. S. 441), E. MEUMANN; J. COHN, O. STAUDE (Philos. Stud. I, 149 ff.), VILLA, KARL LANGE, (Üb. Apperzeption², 1906), HELLPACH (Grenzwiss. d. Psych. S. 6), FRITZSCHE (Vorsch. d. Philos. S. 15), LOSSKIJ u. a. Nach LIPPS ist die Apperzeption die „Heraushebung des apperzipierten Gegenstandes aus dem allgemeinen psychischen Lebenszusammenhang“ (Leitfad. d. Psych. S. 63 ff.). Das Apperzipierte ist das Bewußte (l. c. S. 53 ff.). Aktiv ist die App., sofern sie von einem positiven Wertinteresse getragen wird; passiv, sofern sie zu einem solchen jetzt im Gegensatz steht (Einh. u. Relat. S. 5). Objektiv bedingt ist die Apperzeption als Forderung des Gegenstandes, Erfüllung des Rechtsanspruchs desselben (l. c. S. 6, 10 ff.). — Eine physiologische Deutung des Apperzeptionsvorganges gibt OPPENHEIMER (Physiol. d. Gef. S. 103 ff., 115 f.), auch KROELL, der aber keine Spontaneität des Bewußtseins anerkennt, sondern eine „Reflextheorie“ aufstellt (Die menschliche Seele S. 58 ff.), ferner OSTWALD, (Vorles. üb. Naturphilos.²). Gegner sind VOLKMAN (Lehrb. d. Psych. II⁴, 193 ff.), JODL (Lehrb. d. Psych. S. 443), ZIEHEN (Leitf. d. ph. Psych.², S. 148) und die Assoziationspsychologen überhaupt. Sie führen, wofern sie die Veränderung des Vorstellungsverlaufs durch die Aufmerksamkeit berücksichtigen, diese auf Assoziation zurück, wie z. B. JODL Zweckvorstellungen als „Assoziationszentrum“ die Reproduktion leiten läßt (Lehrb. d. Psych. S. 492, 499, 505, 508, 511 f.). Nach R. WAHLE ist die Apperzeption kein psychischer Akt, sondern „eine Einstellung von Elementen in eine lückenhafte Reihe nach einer Urteilsaufregung.“ Sie ist „eine Summe von Reihen“ (Üb. d. Mech. d. geist. Leb.

S. 254). ZIEHEN erklärt die Erscheinungen, die man sonst der Apperzeption zuschreibt, durch die Deutlichkeit, den Gefühlston, die Energie der Assoziation, die Konstellation der Vorstellungen (Leitf. d. ph. Psych. S. 174 ff., 198, 200 f.). — ZIEGLER nimmt an, das Gefühl (Interesse) sei das Agens der Apperzeption, diese sei keine Willenstätigkeit (D. Gef.², S. 47 ff., 307). — E. VON HARTMANN bestimmt die Apperzeption als absolut unbewußte psychische Funktion ohne materielle Grundlage (Mod. Psych. S. 140). (Vgl. EWALD, Kants krit. Ideal. S. 296.) Vgl. Apperzeptionspsychologie, Aufmerksamkeit, Apperzeptionsgefühl, Kategorien, Einheit.

Apperzeption, empirische s. Apperzeption.

Apperzeption, fundamentale s. Apperzeption.

Apperzeption, personifizierende, nennt WUNDT die dem naiven Bewußtsein überall zukommende Art der Apperzeption, die darin besteht, „*daß die apperzipierten Objekte ganz und gar durch die eigene Natur des wahrnehmenden Subjektes bestimmt werden, so daß dieses nicht bloß seine Empfindungen, Affekte und willkürlichen Bewegungen in den Objekten wiederfindet, sondern daß es insbesondere auch durch seinen augenblicklichen Gemütszustand jeweils in der Auffassung der wahrgenommenen Erscheinungen bestimmt und zu Vorstellungen über die Beziehungen derselben zu dem eigenen Dasein veranlaßt wird. Infolge dieser Auffassung werden dann dem Gegenstand die persönlichen Eigenschaften, die das Subjekt an sich selbst vorfindet, zugeschrieben*“ (Gr. d. Psych.², S. 367 f.). Diese Apperzeption liegt allem Mythos zugrunde.

Apperzeption, transzendente oder reine, ist ein durch KANT geprägter Terminus. Die empirische Apperzeption (s. d.) ist das in jedem Augenblick modifizierte Ichbewußtsein, die transzendente Apperzeption aber ist die ursprüngliche, einheitsetzende, synthetische Funktion des Bewußtseins, die formale Quelle alles Apriorischen (s. d.) in der Erkenntnis, die oberste Bedingung derselben. Die Kategorien (s. d.) sind die Formen der transzendentalen Apperzeption, Arten der reinen Einheitsetzung zum Zwecke objektiver Erfahrung. Ohne die Konstanz des reinen Ich gäbe es keine Einheit, keinen Zusammenhang in unseren Vorstellungen, ohne diese wiederum kein reines Ich. „*Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unveränderbare Bewußtsein will ich nun die transzendente Apperzeption nennen*“ (Kr. d. r. V. S. 121). Die „*Einheit der Apperzeption*“, die eine Bedingung des Zusammenhangs unserer Vorstellungen, ihrer Aufbewahrung, ihrer Wiedererkennung ist, besteht in der (rein formalen, nicht substantiellen) Identität des Ich. „*Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unser selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntnis jemals gehören können, bewußt als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen*“ (I. c. S. 172). Der Ausdruck der Apperzeption ist das Bewußtsein des „*Ich denke*“, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können. „*Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das ‚Ich denke‘ in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird*“ (I. c. S. 659). Diese Apperzeption heißt auch „*ursprüngliche*“ Apperzeption, „*weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung ‚Ich denke‘ hervorbringt, die alle andern muß begleiten*“

können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“ (ib.). Das „stehende und bleibende Ich“ der „reinen“ Apperzeption „macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit“ (l. c. S. 133). Die Einheit der Apperzeption bezieht sich auf die „reine Synthesis“ (s. d.) der „produktiven Einbildungskraft“ (s. d.) und ist insofern die allgemeinste Verstandesfunktion (l. c. S. 129). Sie ist zugleich die Quelle der Kategorien (s. d.) und der Objektivität der Erscheinungen. „Eben diese transzendente Einheit der Apperzeption macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen“ (l. c. S. 121). Die reine Apperzeption gibt „ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand“ (l. c. S. 128). „Es werden also soviel Begriffe a priori im Verstande liegen, worunter die Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, stehen müssen, als es Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewußtsein, d. i. als es Arten der synthetischen Einheit der Apperzeption des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen gibt“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr. III², 97).

FRIES versteht unter „reiner“ Apperzeption die „eigene Spontaneität (Selbsttätigkeit) des Geistes“; das „reine Selbstbewußtsein“ (Neue Krit. I, 120, II, 65; Syst. d. Log. S. 50), unter „transzendenter“ Apperzeption das „unmittelbare Ganze der Erkenntnis“ (Neue Kr. II, 65). J. G. FICHTE prägt den Begriff der transzendentalen Apperzeption zu dem des absoluten Ich (s. d.) um. Nach SCHOPENHAUER ist die Einheit der Apperzeption das „Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorstellungen“ (W. a. W. und V. Bd. I). Nach COHEN ist die transzendente Apperzeption den Kategorien (s. d.) immanent, diese sind nur Besonderungen jener. — RIEHL setzt die transzendente Apperzeption der „synthetischen Identität“ (s. d.) gleich der Einheit-Einerleiheit des Bewußtseins, in welche alles sich einordnen muß, um Erfahrung zu werden (Phil. Krit. I, 2, S. 78; I, 1, S. 68). WUNDT versteht unter reiner Apperzeption (reinen Willen) eine wollende Tätigkeit, welche, „alle unsere inneren Wahrnehmungen zur Einheit verbindend, niemals getrennt von denselben und also niemals ohne einen Vorstellungsinhalt vorkommen kann, gleichwohl aber als die letzte Bedingung aller einzelnen Wahrnehmungen vorauszusetzen ist“. Die reine Apperzeption ergibt sich erst in der Metaphysik als Endpunkt des individuell-psychologischen Regresses, empirisch ist sie nirgends antreffbar; in der Psychologie und Logik kann nur eine empirische Apperzeption (s. d.) in Frage kommen (Syst. d. Phil.², S. 278 ff.). Diese hat die Bedeutung einer Einheitsfunktion (Grdz. d. ph. Psychol. II⁴, 499; Phil. Stud. X, 119). Vgl. Identität, Einheit, Kategorien, A priori.

Apperzeptionismus s. Apperzeptionspsychologie.

Apperzeptionsgefühle sind nach LIPPS die Gefühle, „in welchen sich mir verrät, wie das Apperzipiertsein selbst sich zu mir verhält“ (Vom Fühl., Woll. u. Denk. S. 9). Es gehören zu ihnen nach WUNDT Erwartung, Erfüllung usw. (Grdz. d. phys. Psych. III², 346 ff.; 108 ff., 157 ff.).

Apperzeptionsmassen s. Apperzeption.

Apperzeptionspsychologie ist jene von WUNDT begründete psycho-

logische Richtung, welche, im Gegensatze zur reinen Assoziationspsychologie (s. d.) eine den Vorstellungsverlauf hemmende, dirigierende, ordnende, gliedernde, vereinheitlichende Tätigkeit der Apperzeption (s. d.) in umfassender Weise berücksichtigt. Die Assoziation allein kann das Auftreten herrschender Elemente in den Vorstellungsverbindungen nicht erklären. Die eigentümliche Form der assoziativen Verbindung selbst ist schon durch eine Tätigkeit bestimmt, die gewisse Vorstellungen vor anderen bevorzugt. Diese innere Willenshandlung ist eben die mit der Aufmerksamkeit (s. d.) innig verknüpfte Apperzeption, die uns die höheren geistigen Prozesse (Urteilen usw.) begreiflich macht (Log. I³, S. 30 f.; Grdz. d. ph. Psych. II⁴, 454; Vorles.², S. 319; Phil. Stud. VII, 329 ff., 87 f.). Als Apperzeptionspsychologen sind auch LIPPS, HÖFFDING, G. VILLA, JAMES u. a. zu bezeichnen.

Gegner der Apperzeptionspsychologie sind vor allem die Assoziationspsychologen (ZIEHEN u. a.). — E. VON HARTMANN erklärt: „Die Assoziationspsychologie weist die Apperzeptionspsychologie Wundts und seiner Schule mit Recht zurück; sie selbst aber vermag weder die Fülle der Tatsachen zu erklären, noch sich des Hinabgleitens in Materialismus zu erwehren“ (Mod. Psych. S. 172). Die Apperzeption muß in das Unbewußte (s. d.) verlegt werden (ib.). „Jeder Versuch, vermittelt des Bewußtseinsinhalts durch Heraushebung besonderer herrschender Vorstellungen oder Vorstellungsgruppen die Assoziationspsychologie zur Apperzeptionspsychologie zu erheben (Wundt), scheidet daran, daß die herrschenden Vorstellungen oder Vorstellungsgruppen doch auch wieder den Assoziationsgesetzen unterworfen sind und nichts weiter leisten, wie jede Vorstellung, die einen Assoziationsvorgang auslöst“ (l. c. S. 425). — MÜNSTERBERG versteht unter „Apperzeptionstheorie“ „diejenige Vorstellung vom Zusammenhange des Psychischen und Physischen, welche zwar einen durchgängigen Parallelismus für die elementaren Empfindungen kennt, die Bewertungen, die Entscheidungen, die Beziehungen und die Bewußtseinsformen dagegen rein psychologisch ohne begleitende physiologische Vorgänge auffaßt“ (Pr. d. Psych. S. 452). Diese Theorie ist als „Arbeitshypothese“ „unfruchtbar“, bedeutet aber „die gesunde konservative Gegenbewegung gegen die oberflächliche Überschätzung der Assoziationsstheorie“ (l. c. S. 455 f.). Beiden „sensorischen“ Theorien stellt MÜNSTERBERG seine „Aktionstheorie“ entgegen, welche „von der Assoziationsstheorie die Konsequenz der psychophysischen Anschauung erben soll, von der Apperzeptionstheorie aber die Berücksichtigung der aktiven Seite des geistigen Lebens, der Aufmerksamkeits- und Hemmungsercheinungen herübernimmt“ (l. c. S. 527). Sie betrachtet die „Bewegungsantriebe“, die motorischen Gehirnfunktionen selbst als Bestandteile des psychophysischen Prozesses (l. c. S. 528). Die Aktionstheorie verlangt, „daß jeder Bewußtseinsinhalt Begleiterscheinung eines nicht nur sensorischen, sondern sensorisch-motorischen Vorgangs ist und somit von den vorhandenen Dispositionen zur Handlung ebensosehr abhängt wie von peripheren und assoziativen Zuführungen“ (l. c. S. 549). Sie besagt allgemein, „daß jede Empfindung und somit jedes Element des Bewußtseinsinhaltes dem Übergang von Erregung zu Entladung im Rindengebiet zugeordnet ist, und zwar derart, daß die Qualität der Empfindung von der räumlichen Lage der Erregungsbahn, die Intensität der Empfindung von der Stärke der Erregung, die Wertnuance der Empfindung von der räumlichen Lage der Entladungsbahn und die Lebhaftigkeit der Empfindung von der Stärke der Entladung abhängt“ (ib.). Vgl. Psychologie, Voluntarismus.

Apperzeptionsverbindungen s. Apperzeptive Verbindungen.

Apperzeptive Analyse s. Phantasie, Verstand.

Apperzeptive Synthese s. Synthese.

Apperzeptive Verbindungen (Apperzeptionsverbindungen) nennt WUNDT jene Verbindungen von Vorstellungen, bei denen das Tätigkeitsgefühl den Verbindungen schon vorausgeht, so daß die letzteren selbst „unmittelbar als unter der Mitwirkung der Aufmerksamkeit zustande kommend aufgefaßt werden“ und als „aktive Erlebnisse“ zu bezeichnen sind (Gr. d. Psych.⁵, S. 301). Sie ruhen auf den Assoziationen, „ohne daß es jedoch möglich wäre, ihre wesentlichen Eigenschaften auf diese zurückzuführen“ (l. c. S. 302). Sie entstehen durch die Wirkung der Apperzeption (s. d.) als einer den Assoziationsverlauf unterbrechenden und stellenweise fixierenden, zweckvoll agierenden Tätigkeit, die vom Ich als Totalkraft des Bewußtseins ausgeht (Grdz. d. ph. Psych. II⁴, 279, 284, 479; Vorles.², S. 338; Ess. 10, S. 280; Log. I², 31, 80, II 2², 207; Syst. d. Phil.², S. 586). Die simultanen Apperzeptionsverbindungen zerfallen in den Agglutination, apperzeptive Synthese, Begriff (s. d.), die sukzessiven in den einfachen und zusammengesetzten Gedankenverlauf (s. d.) (Log. I², S. 33 ff., II, 2², 288 f.; Vorles.², 340 ff.; Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 572 ff.; Syst. d. Phil.², S. 583 ff.). In Apperzeptionsverbindungen bestehen die intellektuellen Prozesse, die Gedanken (s. d.) und Phantasiegebilde (s. d.).

Apperzipieren: eine Vorstellung aufmerksam erleben, sie zu einer im Bewußtsein herrschenden, klaren machen, sie in den Ich-Zusammenhang einordnen. Vgl. Apperzeption.

Appetitus: Streben, Beghren (s. d.).

Apprehension (apprehensio): Erfassung, Auffassung eines Vorstellungsinhalts, Erhebung desselben ins erkennende Bewußtsein, Verständnis. Die Scholastiker sprechen von einem „actus apprehensivus“ (PRANTL, Gesch. d. Log. III, 333). Die „*simplex apprehensio*“ ist stets wahr, weil sie noch kein Urteil enthält (l. c. IV, 15). „*Apprehensio absoluta*“ (= simplex) und „*apprehensio inquisitiva*“ unterscheidet THOMAS (Sum. th. I, II, 30, 3 ad 2). SUAREZ unterscheidet eine sinnliche und intellektuelle „*simplex apprehensio*“ (De an. III, 6). Die Logik von PORT-ROYAL erklärt: „*apprehensionem dicimus simplicem rerum, quae menti sistuntur, contemplationem*“ (Einl.). CHR. WOLF bestimmt die „*apprehensio simplex*“ als „*attentio ad rem sensui vel imaginationi praesentem seu menti quomocunque repraesentatam*“ (Log. § 33).

KANT nennt Apprehension die „unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung“ der produktiven Einbildungskraft (Kr. d. r. V. S. 130), die a priori ausgeübt wird, indem sie die Raum- und Zeitvorstellung erst erzeugt (l. c. S. 116). Sie ist also eine Bedingung aller Erfahrung (l. c. S. 133). „Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke aufeinander unterscheidet: denn als in einem Augenblick enthalten kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung derselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung

gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann“ (I. c. S. 115).

A principio ad principiatum: vom Grunde zum Begründeten, zur Folge = progressiv (s. d.). „*A principiato ad principium*“ = regressiv (s. d.).

A priori: im Vorhinein; vor der Erfahrung, der Erfahrung logisch vorgehend, unabhängig von der Erfahrung, selbstgewiß, absolut denknotwendig oder anschauungsnotwendig und allgemeingültig, nicht erst durch Erfahrungen, durch Induktionen aus dieser bedingt, sondern im Gegenteil die möglichen (objektiven) Erfahrungen schon, formal, im Vorhinein, für alle Fälle bedingend, bestimmend, konstituierend. Das A priori der Erkenntnis ist in der allgemeinen synthetischen Natur des Bewußtseins, der reinen Ichheit begründet, es entsteht psychologisch erst an und mit der Erfahrung, stammt aber nicht aus dem Erfahrungsstoffe, sondern kommt zu diesem als dessen allgemeine, notwendige Form erst hinzu, nicht ohne durch die Erfahrungsinhalte selbst spezifiziert und motiviert in der Anwendung zu sein. Das A priori der Erkenntnis ist als solches zunächst „subjektiv“, setzt aber Objektivität der Bewußtseinsinhalte. Apriorisch sind zunächst nicht Begriffe als solche, sondern synthetische Funktionen und Funktionsnotwendigkeiten (Konstruktionsmöglichkeiten). Logisch apriorisch sind die Anschauungsformen (s. d.), die Kategorien (s. d.) und die unmittelbar auf diese sich stützenden Grundsätze (Axiome, s. d.) des Denkens, ohne welche alle objektive Erfahrung und Erfahrungsobjekte nicht möglich sind. Relativ apriorisch ist ein aus (wenn auch empirisch gewonnenen) Begriffen abgeleitetes Urteil.

A posteriori ist das Gegenteil des A priori. Es bezeichnet das, was aus der Erfahrung stammt, was durch diese bedingt ist, kurz allen Erfahrungsstoff im Unterschiede vom Formalen (s. d.) der Erkenntnis und der Erkenntnisobjekte. Die fertige Erfahrung (s. d.) ist schon geformter Stoff.

Die älteste Bedeutung von „a priori“ ist die der Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen oder Gründen im Unterschiede von der aposteriorischen, aus den Wirkungen, Folgen schöpfenden Erkenntnisart. Dies führt auf ARISTOTELES zurück. Nach ihm ist das Allgemeine (s. d.) das von Natur Frühere (*πρότερον φύσει, οὐσία, γέννησιμον ἀπλῶς*), aber in Beziehung auf uns das Spätere (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς* oder *ἡμῖν*, Anal. post. I 2, 71 b 33). Es ist das Allgemeine, das begrifflich Vorangehende, Primäre (*κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα*), das Einzelne aber in der Wahrnehmung früher (*κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα*, Met. V 11, 1018 b 32). Das Allgemeine enthält aber den Grund des Einzelnen, aus dem dieses erkannt wird. BOETHIUS bestimmt (in seinem Kommentar zu Aristoteles): „*Priora autem et notiora dupliciter sunt, non enim idem est natura prius et ad nos prius*“, er gebraucht die Ausdrücke „*per priora, per posteriora*“. Die arabischen Philosophen ALFĀRĀBĪ („*demonstratio quia et propter quid*“, Prantl, Gr. d. L. II. 317), AVICENNA („*posterius, ex priori*“), AVERROËS („*res priores in esse, res posteriores in esse*“, I. c. 359, 372, 394) akzeptieren diese Begriffsbestimmung.

Bei ALBERT VON SACHSEN findet sich wohl zum erstenmal das „A priori“ als „*Beweis aus der Ursache*“. „*Demonstratio quaedam est procedens ex causis ad effectum et vocatur demonstratio a priori et demonstratio propter quid et potissima; . . . alia est demonstratio procedens ab effectibus ad causas et talis*

rocatur demonstratio a posteriori et demonstratio quia et demonstratio non potissima“ (l. c. IV, 78). JOH. GERSON bemerkt (De concept. p. 806): „*Concipiens res naturales . . . potest duabus viis quasi contrariis incedere et ordinem scientiis dare; una via est ex parte rerum cognoscibilium a priori, altera ex parte cognoscentium a posteriori*“ (PRANTL IV, 144). JOH. PARREUT sagt (Quaest. in Categ.): „*Notitia essentialis et a priori est, qua cognoscitur terminus esse in praedicamento ex eo, sine quo non potest esse in praedicamento . . . sed notitia accidentalis et a posteriori est, qua cognoscitur terminus esse in praedicamento ex eo, sine quo potest esse in praedicamento*“ (l. c. IV, 240). THOMAS unterscheidet „*prior cognitione*“ („*quoad nos*“) und „*prior in ordine naturae*“ (Sum. th. I, 11, 2 ad 4; I, 77, 4c). „*Priora et notiora secundum naturam — posteriora et minus nota secundum nos*“, „*magis univrsalia et communia sunt priora in nostra intellectuali et sensitiva cognitione*“ (Sum. th. I, 85, 2—3). SUAREZ stellt „*a priori*“ = „*ex causis*“ und „*a posteriori*“ = „*ex effectibus*“ einander gegenüber (Disp. met. XXX, 7, 3). GOELEN: „*Prius natura est univrsale: quo ad nos particularia sunt priora*“ (Lex. phil. p. 868). LUTHER übersetzt a priori durch „*von vornen her*“, a posteriori durch „*von dem, was hernach folget*“ (Tischred. ed. Förstemann IV, 399; EUCKEN, Termin.). Bei KEPLER findet sich: „*ex quovq̄eris, ex effectibus, ex posterioribus*“ — „*a priori, a causis*“ (Oper. I, 124). Die scholastische Bedeutung der Wörter a priori und a posteriori auch bei SPINOZA (Ren. Cart. pr. princ. I, prop. VI), GEULINX (Eth. annot. p. 208), GASSENDI (Exerc. II, 5), in der Logik von PORT-ROYAL: „*Soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer a priori, soit en démontrant au contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver a posteriori*“ (vgl. EUCKEN, Gesch. d. Grundbegr. S. 98). Ähnlich BERKELEY (Princ. XXI).

Das „*A priori*“ bezieht sich ferner auf die begriffliche im Unterschiede von der empirischen Erkenntnis (dem A posteriori). So bei HOBBS und HUME („*our reasonings a priori*“, Inqu. IV, 1), besonders aber bei LEIBNIZ (neben der scholastischen Auffassung, Opp. Erdm. p. 79): „*Philosophie expérimentale qui procède a posteriori — la pure raison ou a priori*“ (l. c. p. 778 b). „*Connaître a priori — par l'expérience*“ (Nouv. Ess. III, ch. 3, § 15; Monad. 76: „*a posteriori*“ = „*tiré des expériences*“). Die Möglichkeit eines Dinges erkennen wir a priori, „*cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatible esse scimus*“ (Med. de cogn. Erdm. p. 80 b). So auch CHR. WOLF: „*Quod experiundo addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur: quod vero ratioeinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur*“ (Psych. emp. §§ 5, 434 ff., 460 f.). „*Si veritas a priori eruitur, ex notionibus . . . per ratioeinia colligitur*“ (ib.). „*A posteriori*“ auch „*ex phaenomenis*“ (l. c. § 125). So auch BAUMGARTEN. Nach CRUSIUS erkennt man a posteriori nur, daß etwas so ist, a priori aber, warum es so ist (Vernunftwahrh. C. 3, § 35). PLATNER unterscheidet: a posteriori = aus der Erfahrung, A priori = aus der Vernunft (Phil. Aphor. I, § 700). Ein begriffliches a priori nehmen auch neuere Denker wie BOLZANO, ROSMINI u. a. an, die nicht Kritizisten sind.

Die dritte Bedeutung von „*a priori*“ ist die des von der Erfahrung Unabhängigen, nicht aus ihr Stammenden, ihr Vorhergehenden, sie notwendig im vorhinein Bestimmenden und Bedingenden, für alle Erfahrung im voraus Gültigen, in sich selbst objektiv Gewissen,

Allgemeingültigen im Gegensatz zum „*a posteriori*“, dem auf bloße Erfahrung sich Stützenden, durch diese Gegebenen, aus ihr Entnommenen. Der eigentliche Begründer dieser Theorie des Apriorischen ist KANT. Ansätze dazu finden sich aber schon vor ihm. So schon in PLATOS Begriff der Anamnese (s. d.). Die allgemeinen Denkbestimmungen der Dinge sind hiernach uns angeboren (s. d.), lassen sich aus unserer Vernunft in der sie schlummern, gewinnen, bei Gelegenheit der Wahrnehmung, nicht aus dieser (Phaedo 75 E, 76 E, 92 D). Plato spricht geradezu von einem „*Vorauswissen*“ (*προειδέναι*) des rein Begrifflichen, Formallogischen der Erkenntnis (l. c. 74 E). Vgl. NATORP, Platos Ideenlehre S. 138 ff.; GUGGENHEIM, Die Lehre vom apriorischen Wissen . . . 1885; D. PEIPERS, Unters. üb. d. d. Syst. Platos I, 1874. Doch wird das A priori metaphysisch auf Erfahrungen im Jenseits (s. Präexistenz) zurückbezogen. Der Begriff des Apriorischen als des Denknotwendigen, ohne Erfahrung Gewissen liegt eingeschlossen in der Lehre von den angeborenen (s. d.) Begriffen, besonders bei DESCARTES, auch in dessen „*lumen naturale*“, (s. d.) und im Begriffe der „*ewigen Wahrheiten*“ (s. d.). GALILEI betont die unbedingte Gewißheit und Notwendigkeit der Mathematik, deren Einsichten „*da per se*“ sind. HERBERT VON CHERBURY spricht von „*notitiae communes*“, ohne die wir nichts erfahren können (De veritat. p. 41 ff., 53 ff.). LOCKE lehrt die Apriorität (Allgemeingültigkeit und Apodiktizität) der logischen und mathematischen Grundsätze, auch HUME, der auch schon die „*Qualitätsaprioritäten*“ berücksichtigt (Treat. III, set. 1, S. 373; vgl. Richter, Skeptizismus. S. 362 f.). LEIBNIZ nimmt mit seinem Begriffe der „*Vernunftwahrheiten*“ (s. d.) apriorische Erkenntnisse an. „*Il y a des idées, qui ne nous viennent point des sens et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir*“ (Nouv. Ess. I, ch. 1, § 1). „*L'apperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités a posteriori ou de fait, c'est-à-dire les premières expériences; comme les perceptions identiques contiennent les premières vérités a priori, c'est à dire les premières lumières*“ (l. c. IV, ch. 9, § 2). TETENS leitet die Kategorien (s. d.) aus einer apriorisch-subjektiven Denktätigkeit ab (Phil. Vers. I, 303). LAMBERT bemerkt: „*Wir wollen es demnach gelten lassen, daß man absolute und im strengsten Verstande nur das a priori heißen könne, wobei wir der Erfahrung rollends nichts zu danken haben*“ (Organ. Dianoiol. 9, § 639). REID betont, daß notwendige Wahrheiten nicht aus dem Sinnlichen erschlossen werden können, denn die Sinne bezeugen uns nur, was ist, nicht was notwendig sein muß (Ess. on the Powers of the Mind I, 281, II, 53, 204, 239 f. 281). Der „*common sense*“ (s. d.) ist die Quelle von „*selfevident truths*“ (intuitiv gewisser Wahrheiten). Ähnlich andere Denker aus der schottischen Schule, wie z. B. DUGALD STEWART (Philos. Essays V, 123 f.).

KANT versteht unter dem A priori nicht etwas, was zeitlich der Erfahrung vorangeht — denn alle Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung, er faßt es nicht psychologisch, sondern logisch, transzendental (s. d.) auf. Apriorisch ist alles rein Formale (s. d.) der Erkenntnis, das, was einen Erkenntnisstoff erst zur Erkenntnis, zur Erfahrung gestaltet, was also schon aller Erfahrung zugehend, konstituierend zugrundliegt. „*Apriorisch*“ nennt K. 1) absolut gewisse, allgemeingültige, nicht induktiv gewonnene Erkenntnisse (Urteile), 2) die formalen Elemente solcher Erkenntnisse, d. h. die Anschauungs- und Denkformen als solche, 3) die subjektiven Bedingungen derselben im erkennenden Ich, in dem

sie „angelegt“ sind, um aber erst in und mit der Erfahrung zum Bewußtsein zu kommen. A priori ist, „was durch und durch apodiktische Gewißheit, d. i. absolute Notwendigkeit, bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist“ (Proleg. § 6). „Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der inneren Notwendigkeit haben, müssen, von der Erfahrung unabhängig, vor sich selbst klar und gewiß sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori, da im Gegenteil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird“ (Kr. d. r. V. S. 35). „Gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden, . . . weil sie machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, . . . als bloße Erfahrung lehren würde, und daß Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit enthalten, dergleichen die bloß empirische Erkenntnis nicht liefern kann“ (l. c. S. 35 f.). Erkenntnisse a priori, „die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt“ (l. c. S. 647, 648). Das A priori wird a priori erkannt, denn „was . . . die Beschaffenheit derselben [der Erkenntnisse], Urteile a priori zu sein, betrifft, so kündigt sich die von selbst durch das Bewußtsein ihrer Notwendigkeit an“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr. III², 99). Das Apriorische liegt allein in der Form (s. d.) der Erkenntnis, gilt nur für (mögliche) Erfahrungen (entgegen dem ontologistischen Rationalismus). Es ist uns „keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung“ (Kr. d. r. V. S. 648). „Eine Anschauung, die a priori möglich sein soll, kann nur die Form betreffen, unter welcher der Gegenstand angeschaut wird; denn das heißt, etwas sich a priori vorstellen, sich vor der Wahrnehmung, d. i. dem empirischen Bewußtsein, und unabhängig von demselben eine Vorstellung davon machen.“ „Es ist aber nicht die Form des Objekts, wie es an sich beschaffen ist, sondern die des Subjekts, nämlich des Sinnes, welcher Art Vorstellung er fähig ist, welche die Anschauung a priori möglich macht. Denn sollte diese Form von den Objekten selbst hergenommen werden, so müßten wir dieses vorher wahrnehmen und könnten uns nur in dieser Wahrnehmung der Beschaffenheit derselben bewußt werden“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr. III², 91). Man „kann a priori wissen, wie und unter welcher Form die Gegenstände der Sinne werden angeschaut werden, nämlich so, wie es die subjektive Form der Sinnlichkeit . . . mit sich bringt“ (l. c. S. 92). Das A priori liegt in der „formalen Beschaffenheit des Subjekts“ (l. c. S. 93). A priori ist alles, was in unserer Anschauung oder in unserem Denken „niemals weggelassen“ werden kann (Proleg. § 9), und das fällt zusammen mit dem, was aus der formenden Tätigkeit des Bewußtseins konstant entspringt (l. c. § 13). Apriorische Elemente enthalten die Mathematik, die Physik, die Ethik, die Ästhetik, die (kritisch gehandhabte) Metaphysik (Kr. d. r. V. S. 651 ff.). So sind z. B. die Anschauungsformen (s. d.) a priori, sie müssen „im Gemüte a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden“ (l. c. S. 49). Angeboren sind die apriorischen Formen nicht, wohl aber „ursprünglich erworben“, das Erkenntnisvermögen „bringt sie aus sich selbst a priori zustande“. Nur der Grund, „der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können“, ist angeboren (Üb. e. Entdeck. S. 43). Das A priori

der Erkenntnis erklärt die Apodiktizität, die absolute Notwendigkeit von Urteilen (s. d.), die Sicherheit und Exaktheit der Mathematik und Physik. Apriorität und Subjektivität (s. d.) der Erkenntnisformen sind für Kant Wechselbegriffe, eins ergibt sich aus dem andern. Es ist unter reinem, absolutem A priori das völlig Empiriefreie zu verstehen. „Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist“ (Kr. d. r. V. S. 648; vgl. VAHINGER, Komm. I, 168). Die Urquelle des Apriorischen ist die Einheit der „*transzendentalen Apperzeption*“ (s. d.). Auf den Unterschied des Kantschen a priori vom „*Angeboren*“ machen aufmerksam H. COHEN (K.s Theor. d. Erf. S. 83), O. LIEBMANN, EUCKEN (Gesch. d. Grundbegr. S. 101), VAHINGER (Komm. I, 54) u. a.; auch schon KIESEWETTER (Gr. d. Log. S. 269). Während nach FRIES, APELT, F. A. LANGE, J. B. MEYER und der neuen Fries-Schule (NELSON u. a.) das A priori durch innere Erfahrung gefunden wird, wird es nach K. FISCHER selbst apriorisch erkannt, nach LIEBMANN durch regressive Schlüsse (Anal. d. Wirkl.², S. 237).

Die Lehre vom A priori erfährt nach Kant eine teils qualitative, teils quantitative Ausgestaltung. Qualitativ, insofern der Begriff des Apriorischen bald im rein logischen, bald im psychologischen oder psychophysischen, bald im vermittelnden Sinne bestimmt wird. Quantitativ, indem das Apriorische entweder in einer Reihe von Formen oder aber in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des erkennenden Bewußtseins allein erblickt wird. Die Gegner jedes A priori im Kantschen Sinne suchen die Notwendigkeit (s. d.) der Axiome (s. d.) auf Erfahrung, Induktion (s. d.) zurückzuführen.

Das A priori bei Kantianern, besonders in der logischen Auffassung: Nach BECK besteht das A priori im „*ursprünglichen Vorstellen*“, in verknüpfender Bewußtseinstätigkeit (Erl. Ausg. III, 144, 371). REINHOLD nennt die Formen der Vorstellung „*a priori*“, „*sofern sie notwendige Bestandteile jeder Vorstellung sind, die, als Vermögen, vor aller Vorstellung im erkennenden Subjekte anzutreffen sind*“ (Vers. e. neu. Theor. S. 291 f.). Die Bedingungen der Raum- und Zeitanschauungen sind der in uns liegende „*Stoff a priori*“ (l. c. S. 305 f.). Nach CHR. E. SCHMID ist a priori „*alles, sowohl insofern es stets in denknötwendigen Beziehungen gedacht erscheint, als auch insofern die Zukunft nur aus der Vergangenheit zu schöpfen möglich ist; alles dagegen a posteriori, insofern nur die Zukunft und auch die nicht mit voller Sicherheit bestimmen kann, daß die Zukunft eine richtige war*“. „A priori“: a. „*vergleichungsweise a priori*“, b. „*schlechterdings a priori, unabhängig von aller Erfahrung*“ (komparativ — „*rein*“ a priori) (Emp. Psych. S. 17 f., 21). KRUG nennt a priori das „*Ursprüngliche im Ich, welches Bedingung aller Erfahrung ist*“ (Org. S. 96, 101). Die apriorischen Formen sind keine „*Fachwerke*“, sondern gesetzmäßige Handlungsweisen des Subjektes (Fundam. S. 151, 168). A priori ist nach MAIMON die „*allgemeine Erkenntnis, . . . die die Form oder Bedingung aller besonderen ist, folglich derselben vorausgehen muß, deren Bedingung aber keine besondere Erkenntnis ist*“ (Vers. üb. d. Tr. S. 55). Nach KIESEWETTER ist die Allgemeinheit und Notwendigkeit des A priori in der „*unveränderlichen Natur des Erkenntniseermögens selbst gegründet*“ (Gr. d. Log. S. 269). FRIES meint, das A priori werde durch innere Erfahrung gefunden (Neue Kr. I², S. 31 ff.). A priori ist die ursprüngliche Selbsttätigkeit des Bewußtseins, die sich in den Anschauungs- und Denkformen bekundet und zwingende Notwendigkeit in das Erkennen bringt (l. c. S. 73 ff.). Die reinen Anschauungen a priori sind „*ur-*

sprüngliche Arten der Verknüpfung der Mannigfaltigkeit, welche nicht aus der Empfindung entspringen“ (l. c. S. 177). — Von neueren Kantianern betont den rein logischen Charakter des A priori besonders H. COHEN (Kants Theor. d. Erf.², S. 135). Das A priori ist nicht angeboren, psychologisch entwickeln sich die Anschauungsformen, logisch aber sind sie und die Denkformen ursprünglich, d. h. „konstituierende“, notwendig-allgemeine Faktoren aller Erfahrung, aktive Verknüpfungsweisen des Gegebenen zu Erfahrungen, die sie erst möglich machen; in der Einheit des Selbstbewußtseins haben sie ihre Quelle (l. c. S. 83, 214 ff., 246). Die Apriorica sind Bedingungen, aus deren Geltung sich die wissenschaftliche (mathematisch-physikalische) Erkenntnis und deren Objekte ableiten lassen (Prinz. d. Infin. S. 128). Der Apriorismus ist „*methodischer Idealismus*“. Die reinen Formen der Erfahrung werden im Denken „*erzeugt*“. Das Denken (s. d.) ist „*Denken des Ursprungs*“ (Log. S. 30 ff.). Die „*Einheit des wissenschaftlichen Bewußtseins*“ entfaltet sich im System der Kategorien (s. d.). „*Dem Denken darf nur dasjenige als gegeben gelten, was es selbst aufzufinden vermag*“ (l. c. S. 68; rationalistischer Apriorismus). Jede Art des Urteils (s. d.) erzeugt ein Element der reinen Erkenntnis (l. c. S. 56). Das A priori ist die „*Methode*“ (s. d.) des Denkens, die „*Hypothesis*“ (s. d.) der Erkenntnis. Ähnlich NATORP, CASSIRER, W. KINKEL, P. STERN, D. NEUMARCK u. a. O. LIEB-MANN betont, Apriorität sei nicht psychologische Subjektivität (Anal. d. Wirkl.², S. 97). „*A priori ist nichts anderes, als das für uns und für jede homogene Intelligenz streng Allgemeine und Notwendige, das Nicht-anders-zu-denkende*“ (l. c. S. 98). „*Aus bloßer Vernunftanlage ohne Vernunftmaterial, aus blindem und taubem a priori ohne Empfindung wird freilich nie eine Intelligenz; aber aus bloßen Sensationen ohne a priori ebensowenig*“ (l. c. S. 209). Es gibt herrschende Grundformen und Normen des erkennenden Bewußtseins (l. c. S. 222), sie sind das Prius von Körper und „*Seele*“ (l. c. S. 223). Nicht psychologisch, sondern ein „*Modus der Evidenz*“ ist das a priori, es ist „*metakosmisch*“ (l. c. S. 239 f.). Ererbte Vorstellungen kann es dabei auch geben. Das A priori besteht in den höchsten Gesetzen, welche jede Intelligenz beherrschen, bedingen. Ähnlich A. KRAUSE, F. STAUDINGER (Viertelj. f. w. Ph. XIII, 51 ff., 221 ff., 289 ff.), L. GOLDSCHMIDT, E. MARCUS, K. VORLÄNDER, LASSWITZ. WINDEL-BAND: „*Keine Norm kommt . . . anders als durch empirische Vermittelungen zum Bewußtsein: ihre Apriorität hat mit psychologischer Priorität nichts zu tun, ihre Unbegründbarkeit ist nicht empirische Ursprünglichkeit. Aber die Geschichte ihres Entstehens ist immer nur diejenige ihrer Veranlassungen*“ (Prälu. S. 284). VOLKELT unterscheidet ein erkenntnistheoretisches und ein psychologisches A priori: „*Unter jenem ist die unbezweifelbare Tatsache zu verstehen, daß die eigentümlichen Funktionen des Denkens nicht durch die Erfahrung gegeben sind; also daß das Denken Leistungen vollzieht, zu denen es die Erfahrung als solche nicht berechtigt, deren es unter bloßer Zugrundelegung der Erfahrung niemals fähig wäre.*“ „*Dagegen will die psychologische Apriorität mehr besagen: sie hat den Sinn, daß die Funktionen des Denkens aus der Erfahrung überhaupt nicht entsprungen sein können, daß es neben der Erfahrung besondere und ursprüngliche Funktionen gibt, deren Inbegriff man eben als Denken bezeichnet*“ (Erf. u. Denk. S. 484). Beide Arten der Apriorität bestehen wirklich (l. c. S. 496). Die Gesetzmäßigkeit des Denkens und seiner Funktionen ist apriorisch (l. c. S. 499, 591). Das psychologische A priori ist nicht im Bewußtsein (l. c. S. 117 ff.). G. THIELE versteht unter a priori so viel wie „*durch*

die Gesetzmäßigkeit des Denkens, durch das Wesen des Erkenntnisvermögens . . . bedingt“ (Phil. d. Selbstbew. S. 16, 68, 357 f.). Apriorische Kategorien (s. d.) nimmt RENOUVIER an. Ein A priori anerkennen MANSEL, FERRIER, GREEN, MARTINEAU u. a. — RIEHL betont, bei Kant bezeichne „a priori“ „ein begriffliches (nicht zeitliches) Verhältnis zwischen zwei Vorstellungen“ (Ph. Kr. II, 1, S. 9). Das A priori liegt zuletzt in der Identität (s. d.) des Selbstbewußtseins, die sich in den Anschauungs- und Denkformen am unmittelbarsten betätigt (l. c. II 1, S. 103, 78, I, S. 384). „Jede Vorstellung ist ein Produkt der besondern Erfahrungen in die Gesetze der allgemeinen, welche letztere allein, erkenntnistheoretisch genommen, apriorisch ist“ (l. c. S. 8). Ähnlich HÖNIGSWALD (Beitr. zur Erk. u. Methodol. 1906) u. a.

Nach MEINONG gibt es apriorische Urteile über Relationen, welche evident und notwendig sind, ob ihre Objekte existieren oder nicht („daseinsfrei“), auch Qualitätsrelationen gegenüber (Üb. d. Erf. uns. Wiss. 1906, S. 110 ff.; vgl. Gegenstandstheorie). Vgl. KRÜGER, Begr. d. abs. Wertvoll., S. 10.

Psychologisch wird das A priori zunächst von einigen (partiellen) Anhängern Kants bestimmt. SCHOPENHAUER bemerkt: „Lockes Philosophie war die Kritik der Sinnesfunktionen. Kant aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert.“ (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 1.) A priori = die Art und Weise, „wie der Prozeß objektiver Apperzeption im Gehirn vollzogen wird“ (l. c. C. 4). „Wenn man vom Subjekt ausgeht, d. h. a priori“, „wenn man vom Objekt ausgeht, d. h. a posteriori“ (l. c. Bd. I, § 17, vgl. § 15). JOH. MÜLLER macht die apriorischen Anschauungsformen zu „eingeborenen Energien“ (Zur vergl. Phys. d. Gesichtssinn. S. 45 ff., 826). HELMHOLTZ neigt zu einer psychologischen Auffassung des A priori (Tats. d. Wahrn.) besonders aber F. A. LANGE, der behauptet, das A priori werde durch Erfahrung gefunden (Gesch. d. Mat. II³, 29). Es entspringt aus der Natur des Bewußtseins, ist bedingt durch die „psychophysische Organisation“ (l. c. S. 28). „Die psychophysische Einrichtung, vermöge welcher wir genötigt sind, die Dinge nach Raum und Zeit anzuschauen, ist jedenfalls vor aller Erfahrung gegeben“ (l. c. S. 36). Als Disposition bestimmt das A priori FR. SCHULTZE; es wird empirisch entdeckt (Philos. d. Naturwiss. II, 21 ff.). Der Geist hat schon „eine eigene Natur in und an sich, er hat Anlagen, hat Angeborenes“, „Eigenformen“ (l. c. S. 23). Es gibt ein individuelles und generelles A priori (l. c. S. 24, 28).

Von Nicht-Kantianern bestimmen das A priori psychologisch: J. H. FICHTE, nach dem das Apriorische in „Urgefühlen“, „Urbestrebungen“, „unbewußten Anlagen“ des Geistes besteht (Anthr. S. 563). FORTLAGE nennt a priori das, was in der Tätigkeit des Auffassens allem beliebigen Inhalt vorhergeht und sich auf jeden beliebigen Inhalt beziehen läßt (Psych. I, § 10, S. 91). „Apriorische Schemata“ sind die „Begriffsformen, welche nicht aus dem Vorstellungsinhalt als solchem, sondern aus seinem Verhältnisse zur Tätigkeit des Beobachters stammen“ (l. c. S. 91). WAITZ: „Als a priori gegeben kann . . . ein Begriff nur betrachtet werden, wenn er ein allgemeines Gesetz des Vorstellungszusammenhangs überhaupt darstellt, so daß geordnetes Denken überhaupt erst durch die Befolgung und in dem Maße der Befolgung dieses Gesetzes möglich wird“ (Lehrb. d. Psych. S. 575, 507). Nach VOLKMANN besteht die Apriorität nur „in konstanten Beziehungen der Vorstellungen, nicht in präformierten Eigentümlichkeiten der Sinnlichkeit, sondern in dem formierenden Mechanismus der Wechselwirkung der Vorstellungen“ (Lehrb. d. Psych. II⁴, 7). A. SPIR versteht unter

Begriffen a priori „Gesetze des Vorstellens, welche dem Subjekte selbst von Anfang an eigen sind“ (Denk. u. Wirkl. II, 221). LIPPS betont: „Im menschlichen Geiste findet sich . . . a priori nichts als er selbst, d. h. seine Natur und eigenartige Gesetzmäßigkeit“. „Rein a priori kann also nur das Urteil heißen, das zwar — wie jedes Urteil — Objekte der Erfahrung zu Inhalten hat, bei dem aber das, was das Urteil macht, d. h. das Bewußtsein der objektiven Notwendigkeit des Vorstellens oder der Vorstellungsverbindung, nur durch die Gesetzmäßigkeit des Geistes begründet ist“ (Gr. d. Log. S. 141). Es gibt Stufen der Apriorität (l. c. S. 142). Rein a priori sind die Urteile über die Zeit, nicht aber die über den Raum (l. c. S. 144). „Alles zeitliche Vorstellen setzt, ebenso wie alles räumliche, eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Seele voraus, die ihr erlaubt oder sie nötigt, unter gewissen sonstigen Bedingungen die Zeit- bzw. Raumform aus sich hervorgehen zu lassen . . . So ist auch das Farbenempfinden der Seele a priori eigen“ (Gr. d. Seele S. 591 f.).

M. BENEDICT: „Als ‚apriorisch‘ erscheinen gewisse Vorstellungen, wie z. B. jene von Zeit und Raum, gewisse Empfindungen und Handlungsweisen nur insofern, als die Eindrücke an die Mechanik der Notwendigkeit gebunden sind“ (Seelenk. d. Mensch. S. 11 f.). Ein physiologisches A priori nimmt KROELL an (Die Seele i. L. d. Mon. S. 42 f.). MÜNSTERBERG, der den psychophysischen mit dem logischen Apriorismus verbindet, erklärt, die psychophysischen Dispositionen seien gegenüber dem wirklichen Bewußtseinsinhalt relativ apriorisch, indem sie die Formen seines Zusammenhanges notwendig bestimmen. Im Gehirn besteht eine gattungsmäßige Organisation. Aber die Synthesis des Mannigfaltigen ist nicht Funktion des psychologischen Subjekts (Grdz. d. Psych. I, S. 209).

H. SPENCER erklärt die Erkenntnisformen „als apriorisch für das Individuum, aber als aposteriorisch für die ganze Reihe von Individuen, in der jenes nur das letzte Glied bildet“ (Psych. II, § 332, S. 193 f.). Das Apriorische des individuellen Erkennens ist gattungsmäßig erworben, erfahren, eingeübt, als Disposition ererbt, fest eingewurzelt (l. c. § 208, S. 487 ff.). Ähnlich auch LEWES, NIETZSCHE, SIMMEL, E. HAECKEL (Welträtsel, S. 144) und L. STEIN: „Raum und Zeit als Anschauungsformen, die zwölf Kategorien als Denk- bzw. Verknüpfungsformen a priori nehmen sich bei Kant so aus, als seien sie ursprüngliche und nicht vielmehr erworbene Gehirntätigkeiten des sich entwickelnden Menschengeschlechtes. Hier können wir unmöglich stehen bleiben. Die gesamte Entwicklungsgeschichte in der neueren Biologie ist ein einziger lebendiger Protest gegen diese, auf Platon hinschielende Fassung des a priori. Soll Kant uns fruchtbar sein, so müssen seine Wahrheiten an denen Darwins gemessen werden.“ „Der Evolutionismus muß ganz und ohne Rest in den Kritizismus hineingebildet werden“ (An d. Wende des Jahrh. S. 264). Nach OSTWALD sind die apriorischen Formen durch Gattungserfahrungen festgelegte, durch ihre Zweckmäßigkeit gesicherte Normen, nach denen wir unsere Erfahrungen regeln; sie haben Allgemeinheit, nicht absolute Notwendigkeit (Annal. d. Naturph. 1902, S. 52). — Nach J. SCHULTZ haben die apriorischen Elemente innerhalb der Erscheinungswelt eine Entwicklung (Drei Welt. d. Erk. S. 95; vgl. Axiom).

Soziologisch erklärt das Apriorische E. DE ROBERTY. Die Anschauungs- und Denkformen sind „le produit de la socialité“, ein Produkt der „interaction continue des esprits“ (Rev. int. d. sociol. 15. ann. 1907, p. 685). Das A priori

ist eine „*expérience socio-individuelle*“ Form der „*expérience collective*“ l. c. p. 684; vgl. Sociol. d. l'action, 1907).

Teils in metaphysischem, teils in überwiegend logischem Sinne fassen das A priori verschiedene Denker, die sich mehr oder weniger von Kant entfernen. J. G. FICHTE bestimmt das A priori als „*ursprüngliche Bestimmung des Ich*“, des „*Ich als Intelligenz*“, und damit auch der vom Ich produzierten Erkenntnisformen (Gr. d. g. W. S. 113). Ähnlich SCHELLING (Syst. d. tr. Id. S. 59 f.). Das ganze Wissen ist a priori, „*insofern nämlich das Ich alles aus sich produziert*“. Aber „*insofern wir uns dieses Produzierens nicht bewußt sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori*“ (l. c. S. 316). Ähnlich E. v. HARTMANN, dem es als erwiesen gilt, daß die Erkenntnis des A priori nicht selbst apriorischer Art ist (Kr. Grundl. Vorr. S. XVI). A priori bedeutet „*vor Fertigstellung der Erfahrung*“, „*durch Abstraktion aus der vollendeten Erfahrung isoliert bewußt*“ (l. c. S. 125). Das A priori ist „*ein vom Unbewußten Gesetztes, das nur als Resultat ins Bewußtsein fällt*“ (Phil. d. Unb., S. 275), es ist „*die unbewußte synthetische Funktion*“ (Kr. Gr. S. 157 ff.), „*das Prius alles Bewußtseinsinhalts*“ (Kateg. Vorr. S. VIII). Die fertigen Anschauungs- und Denkformen sind nicht apriorisch (Kr. Gr. S. 146 ff.). — Nach HEGEL kommt durch die apriorische Gesetzmäßigkeit des Denkens, die zugleich die des Seins ist, „*immanenter Zusammenhang in den Inhalt der Wissenschaften*“ (Enzykl. § 81). In aller Erkenntnis ist das „*freie, in sich selbst reflektierte Denken*“ das A priori (l. c. § 12). — SCHLEIERMACHER setzt das A priori in die formende und das Wissen vereinheitlichende Denktätigkeit (Dial. S. 63, 108, 387). TRENDELENBURG betrachtet als das A priori die ursprüngliche „*Bewegung*“ des Denkens, die schon Bedingung der Erfahrung ist, ihr logisch vorangeht (Log. Unt. I², S. 144 ff.). Es entwickelt sich aus der „*ursprünglichen Tat des Denkens*“ (l. c. S. 166 ff.). Aber die apriorischen Formen des Denkens sind nicht bloß subjektiv, sondern zugleich objektiv; in den Kantschen Beweisen für die Subjektivität des Apriorischen ist eine „*Lücke*“ (l. c. S. 162 ff.). LOTZE erblickt in der Form der Bewußtseinstätigkeit den apriorischen Faktor der Erkenntnis, dessen Kennzeichen Notwendigkeit und Allgemeinheit sind (Log. S. 526). Die apriorischen Wahrheiten drängen sich uns mit einer Überzeugungskraft auf, welche jeden Beweis eigentlich überflüssig macht (l. c. S. 580). Erkenntnisse sind a priori, „*weil sie nicht durch Induktion oder Summation aus ihren einzelnen Beispielen entstehen, sondern zuerst allgemeingültig gedacht werden und so als bestimmende Regeln diesen Beispielen vorangehen*“ (l. c. S. 582 f.). Dieses logische A priori ist nicht angeboren, sondern besteht darin, daß wir uns seiner Weise überall unmittelbar bewußt werden (l. c. S. 580). Das „*metaphysische*“ A priori besteht in der Bedingtheit der Erkenntnis durch die psychische Organisation (l. c. S. 521). Nach TEICHMÜLLER enthält jede empirische Erkenntnis apriorische Elemente (Neue Grundleg. S. 278). Nach FROHSCHAMMER ist auch die apriorische Erkenntnis „*erst im Naturprozeß und durch Entwicklung der menschlichen Natur allmählich gewonnen, insofern aus Gesetz und Formprinzip der menschliche Geist mit seiner Erkenntniskraft in Wechselwirkung mit den Naturverhältnissen sich gebildet hat. Hinciderum ist auch die sog. aposteriorische oder empirische Erkenntnis ohne die rationale Begabung des Geistes als Grundlage nicht möglich*“ (Mon. u. Weltph. S. 66). Nach HARMS entstehen die ursprünglichen Erkenntnisformen mit der Erfahrung (Log. 67 ff., 98 ff.). Nach C. GÖRING gibt es eigentlich weder ein A posteriori

noch ein A priori, denn „*das eine ist nicht früher als das andere, sondern der subjektive und der objektive Faktor sind gleichzeitig in der Erkenntnis verbunden*“ (Syst. d. krit. Philos. II, 248). Nach B. ERDMANN ist jeder Teil der Vorstellungen (Materie wie Form) „*a priori, sofern die psychischen Tätigkeiten, die sie erzeugen, in Betracht kommen; jeder dieser Teile aber ist zugleich empirisch oder a posteriori, sofern auf die Bedingungen gesehen wird, welche seine Auslösung veranlassen*“ (Axiome d. Geom. S. 96). Es handelt sich nur um einen „*Gegensatz der Betrachtungsweise*“ (ib.). Nach STEINTHAL ist „*jede Erkenntnis zugleich apriorisch und aposteriorisch, synthetisch und analytisch*“ (Einl. in d. Psych. S. 10). Nach SIGWART ist „*Apriorität*“ der „*Ausdruck innerer Notwendigkeit*“, z. B. daß alles, was ist, ein Ding mit Eigenschaften und Tätigkeiten ist (Log. II², 166).

WUNDT verlegt das A priori in die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Denkens und seiner Funktionen, nicht in fertige Begriffe. „*In uns liegen lediglich die allgemeinen Funktionen des logischen Denkens*“, die aber ohne Wahrnehmungsinhalt sich nicht betätigen können. Alle Erkenntnisgebilde sind „*gemeinsame Erzeugnisse des Denkens und der Erfahrung*“. Die Ursprünglichkeit der Anschauungsformen und die Apodiktizität der mathematischen Axiome beruhen auf der Konstanz, Unaufhebbarkeit dieser Formen; a priori sind sie nur, sofern Zeit und Raum begrifflich unabhängig von jeder speziellen Erfahrung bestimmt werden können; zugleich haben die Axiome die Bedeutung allgemeinsten Erfahrungsgesetze (Syst. d. Phil.², S. 140, 208 ff.; Phil. Stud. XIII; Log. I², S. 387, 490 ff.). Die apriorischen Bedingungen jeder Erfahrung sind selbst einfachste und allgemeinste Erfahrungen (Log. I², S. 435). Die Eigenschaften von Raum und Zeit sind in ihrer Eigenart nicht deduzierbar, wiewohl die Anschauungsformen psychologische Entwicklungsprodukte sind. Aber das A priori dieser Formen liegt doch erst in den Denkfunktionen, die zu ihrer Sonderung vom Empfindungsinhalte nötigen (Syst. d. Phil.², S. 106, 111 ff.; Phil. Stud. VII, 14 ff., 18 ff., 21, XII, 355; Einf. in d. Philos. S. 345). Gegen Kants Lehre von der Unabhängigkeit der Anschauungsformen vom Wahrnehmungsinhalt erhebt W. begründete Einwände (Log. I², S. 482, 486 f., 490 ff.; vgl. Axiome). Auch die Kategorien (s. d.) sind nicht apriorisch, wiewohl sie einen apriorischen Faktor, die vergleichend-beziehende, analytisch-synthetische Denkfunktion, voraussetzen, aber auch einen Erfahrungsinhalt, der denkend verarbeitet wird. SCHUPPE bezeichnet den Erfahrungsinhalt als aposteriorisch, „*weil niemand im Voraus aus einem Grunde erraten kann oder könnte, was es da alles gibt*“ (Log. S. 35). Ausgeschlossen ist die Apriorität der Anschauungsformen dadurch, daß sie „*Elemente des Gegebenen*“ sind (l. c. S. 84 f.). „*Insofern aber auf Grund der einmal gewonnenen Raumanschauung Erkenntnisse gemacht werden, ohne sich auf weitere Wahrnehmungen zu stützen, sind sie nicht a posteriori, sondern stehen — mag man auch den Ausdruck a priori verabscheuen — doch jedenfalls im Gegensatz zu denjenigen Erkenntnissen, welche immer nur auf Grund spezieller Beobachtung mit Sinnen gemacht werden können*“ (l. c. S. 89). „*Alles was sich aus der Raum- und Zeitanschauung ergibt, gehört zur elementaren Notwendigkeit*“ (ib.). H. CORNELIUS erklärt, unser Denken trage Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit in den Ablauf der Erscheinungen hinein. Die allgemeinsten Formen, welche das Begreifen der Erscheinungen nach Gesetzen ermöglichen, müssen sich jederzeit auf unsere Erfahrungen anwenden lassen (Einl. in d. Phil. S. 329 f.). E. DÜHRING versteht unter dem A priori nichts als den „*Inbegriff*“

rein formaler Satzungen, denen kein besonderer Erfahrungsinhalt je widersprechen kann“ (Neue Dial. S. 193). O. CASPARI nimmt eine Durchdringung von Sinnlichkeit und (relativem) A priori (Idee, Logischem) in der konkret-ästhetischen Anschauung an (Grund- u. Lebensfr. S. 92). Apriorisch sind nach LASSON die Denkgesetze (Philos. Monatsh. 25. Bd. 1889, S. 513 ff.). Apriorische Elemente enthält die Mathematik nach J. BAUMANN (Elem. d. Philos. S. 163 ff.). Apriorisch sind die Kategorien der Kausalität und Substanz (l. c. S. 93 ff.). Von der „empirischen Behaftung“ der apriorischen Formen in ihrer Anwendung spricht O. EWALD (Kants krit. Ideal. S. 199 ff.). Das eigentliche A priori in den Kategorien geht aus dem formal Logischen hervor (l. c. S. 146 ff.). Ein „reines A priori bietet die Logik in ihren drei Grundsätzen und dem sie beherrschenden Prinzip der Einheit und Identität, bietet die reine Anschauung im Prinzip der Mannigfaltigkeit, bietet die transzendente Apperzeption in ihrer Synthese von Anschauung und Denken, bietet die Zahl, die als erstes Gebilde dieser Synthese entstammt. Ein reines A posteriori repräsentiert das Gegebene zunächst im Inhalt der Empfindung. Allein nach unserer Ansicht auch in der Form des Gegebenen“ (l. c. S. 199 f.). Daß die konkrete Anwendung der apriorischen Formen Sache der Erfahrung ist, betont L. W. STERN (Pers. u. Sache I, 108). — Nach HEYMANS sind die rein logischen und mathematischen Gebilde Erzeugnisse apriorischer Funktionen (Einf. in d. Met. S. 334 f.). Daß das menschliche Denken etwas a priori erkennen kann, ist vielleicht daraus zu erklären, daß der Wirklichkeit selbst ein zeitloses Denken zugrundeliegt, welches sich in uns betätigt (l. c. S. 333 f.). Vgl. J. BERGMANN, Met. S. 483 ff.; STEUDEL, Philos. I 1, 229 ff.; JANET, Princ. d. mét. II, 661 ff.; DUNAN, Sur les formes a priori de la sensibilité; CESCA, La dottrina Kantiana dell' a priori, 1895; AARS, Z. f. Philos. Bd. 122, 1903, S. 130 ff.

Die Apriorität von Erkenntnisformen leugnen verschiedene Philosophen, besonders natürlich die ausgesprochenen Empiristen und Sensualisten, für die alle Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit auf bloßer Induktion (s. d.) beruht und nur relativer Art ist. Nach G. E. SCHULZE läßt sich das Notwendigkeitsbewußtsein auch „durch die besondere Art und Weise, wie die Aufendinge unser Gemüt affizieren und Erkenntnis in demselben veranlassen“, erklären (Aenes. S. 143 f., 151 f.). Die Ableitung der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit aus der Natur des Bewußtseins macht „das Dasein derselben im geringsten nicht begreiflicher als eine Ableitung ebenderselben von Gegenständen außer uns“ (l. c. S. 145). Gegen die Apriorität der Erkenntnisformen polemisiert HERBART (Allg. Met. I, S. 88). BENEKE sieht im A priori keinen Gegensatz zum Empirischen, beides ist bedingt durch die Gesetzmäßigkeit des Geistes (Syst. d. Log. I, S. 1, 73, 271). Die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnisformen ist kein Kriterium ihrer Apriorität (Syst. d. Met. S. 157). UEBERWEG bekämpft die Lehre von der Apriorität und Subjektivität der Erkenntnisformen (Syst. d. Log.⁴, S. 87). Ein „apriorisches“ Element enthält jeder Begriff nur, weil „die Erkenntnis des Wesentlichen in den Dingen nur mittelst der Erkenntnis des Wesentlichen in uns gewonnen werden kann“ (l. c. S. 129). CZOLBE meint, die Ableitung der Notwendigkeit der Axiome aus angeborenen Denkformen, als die Bestimmung derselben als a priori, sei keine Erklärung, „da nicht einzusehen ist, wie und weshalb der Geist die Qualität der Notwendigkeit besitzen und den Axiomen mitteilen soll“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 99). Das Notwendige ist vielmehr „Bestandteil des sinnlich wahrnehmbaren mechanischen Kausalverhältnisses“ (l. c. S. 104). E. LAAS bekämpft die für die Apriorität

vorgebrachten Beweisgründe (Id. u. pos. Erk. S. 443 ff.). „A priori“ ist nur das Bewußtsein als solches überhaupt (l. c. S. 28). J. ST. MILL leugnet mit anderen Empiristen (s. d.), die sich wieder dem Humeschen Standpunkt nähern, die Existenz jeglicher apriorischer Erkenntnisformen. Die strenge Apriorität der Anschauungs- und Denkformen bestreiten G. SPICKER (K., H. u. B., S. 61) u. a. — Eine Art A priori ist die „fundamentale Apperzeption“ (s. d.) bei W. JERUSALEM, ferner die, der „reaktiven Erfahrung“ angehörenden formalen Gefühle bei H. GOMPERZ (Weltansch. I, 257; vgl. Pathempirisch, Kategorien).

Ein „praktisches A priori“, das in einem unmittelbar-intuitiv, aus der praktischen Vernunft entspringenden Antrieb zum Handeln besteht, nimmt im Anschluß an die Kantsche Ethik (s. d.) KREYENBÜHL an (Phil. Monatsh. Bd. XVIII, II. 3). H. SCHWARZ lehrt einen „voluntaristischen Apriorismus“. „Nicht die apriorischen Regeln der Vernunft, sondern eigne apriorische Normen walten im Willensgebiet. Es sind die Normen des analytischen und synthetischen Vorziehens“ (Psychol. d. Will. S. 333 ff.; Gr. d. Eth.). A. GALLINGER erklärt: „Zu jedem Wollen gehört eben ein Endziel, das Gegenstand relativer Lust ist, und ohne dieses ‚Glückseligkeitsstreben‘ käme überhaupt kein Wollen zustande“ (Kantstud. VI, 1901, S. 360 f.). Nach R. GOLDSCHIED ist das A priori der evolutionistischen Ethik ein „dynamisches Apriori“, gegeben durch die Grundrichtung des menschlichen Wollens als „Koordinatensystem, das jeweils unserer ganzen planbewußten Betätigung zugrundeliegt“ (Entwickl. S. 170). Vgl. Anschauungsformen, Axiom, Form, Lumen naturale, Kategorien, Rationalismus, Raum, Zeit, Urteil.

Apriorisch s. A priori. Apriorische Anschauung s. Anschauung. Apriorische Begriffe s. Kategorien. Apriorische Formen s. A priori, Form. Apriorische Grundsätze s. Grundsätze. Apriorische Urteile s. Urteile.

Apriorismus: Annahme eines A priori (s. d.) im Erkennen, Handeln, Schauen (logischer, ethischer, ästhetischer Apriorismus).

Apriorität = apriorischer Charakter.

Aprosopie (ἀπροσποσία): Ungestörtheit, gehört zum glücklichen Leben gemäß den Forderungen der Stoiker (Alexand. Aphrod., De an., fol. II, 154a).

Apsychie: Unbeseltheit, Bewußtlosigkeit.

Äquilibrium indifferentiae: Gleichgewicht zwischen zwei entgegengesetzten Willensintentionen, Motiven, Gleichwertigkeit der Motive, so daß es zu keinem Handeln kommt. Die Annahme der Möglichkeit einer absolut freien Wahl zwischen zwei Möglichkeiten = Äquilibrismus. Vgl. Willensfreiheit.

Äquipollenz: logische Gleichgeltung, wonach ein Begriff oder Urteil zu einem andern von gleichem Inhalt, aber verschiedener Form sich äquipollent verhält. „Propositiones aequipollentes“ zuerst bei APULEIUS als Übersetzung des GALENSchen ἰσοδυναμοῦσαι προτάσεις (PRANTL, G. d. L. I, 568, 583: „propositiones aequipollentes dicuntur, quae alia enuntiatione tantundem possunt, et simul verae sunt aut simul falsae altera ob alteram scilicet“). Die Äquipollenz wird auch von PSELLUS erörtert (l. c. II, 268). CHR. WOLF: „Judicia aequipollentia dicuntur, quibus eadem notio complexa respondet“ (Log. § 278). —

Äquipollent sind z. B. die Urteile: „*S ist entweder P¹ oder P²*“ und „*Wenn S nicht P¹ ist, so ist es P²*“ (WUNDT, Log. I, 205).

Äquivalenz (Gleichwertigkeit), physikalische, ist der Ausdruck für die Erhaltung der Energie der Ursachen in den Wirkungen, für die Umwandlungsmöglichkeit bestimmter Quanten mechanischer Energie und einer Form der Materie in die gleichen Quanten anderer Energien oder anderer Stoffe. Vgl. Kausalität, Energie.

Äquivok (gleichbedeutend) heißen Namen, die doppelsinnig, zweideutig, unbestimmt sind (*termini aequivoçi*“ im Gegensatz zu den *univoçi*“). PETRUS HISPANUS: „*Eorum, quae praedicantur, quaedam sunt univoca, quaedam aequivoca*“ (PRANTL, G. d. L. III, 46). Äquivokation: Gebrauch äquivoker Termini, in der Philosophie zu vermeiden; dies betont besonders die Schule BRENTANOS.

Arbeit: anstrengende, auf einen Zweck gerichtete Tätigkeit, Überwindung eines Hindernisses. Die physikalische Arbeit ist das Produkt von Kraft und Weg ($A = p \times s$). Die psychische Arbeit besteht in der Überwindung von Hindernissen, die sich der psychischen (logischen, Willens-) Betätigung entgegenstellen. Die physikalische Arbeitsmenge in der Natur ist konstant („*Erhaltung der Arbeit*“, vgl. OSTWALD, Vorles. üb. Naturph.², S. 155).

Über physikalische Arbeit vgl. LEIBNIZ (Hauptschr. I, 247 ff., 278 ff.). Nach MAXWELL ist die Arbeit „*der Akt der Hervorbringung einer Veränderung in der Konfiguration eines Systems entgegen einer Kraft, welche dieser Veränderung widerstrebt*“ (Subst. u. Beweg. S. 61), die „*Übertragung von Energie von einem Systeme auf ein anderes*“ (l. c. S. 63). HERTZ definiert: „*Die Vermehrung der Energie eines Systems, vorgestellt als Folge einer auf das System ausgeübten Kraft, wird die Arbeit jener Kraft genannt*“ (Prinz. d. Mech. 510). Nach OSTWALD ist Arbeit im mechanischen Sinne der „*Aufwand, der für die Ortsbewegung physischer Körper erforderlich ist*“ (Gr. d. Nat. S. 139 f.).

Als Maß der geistigen Arbeitskraft dient nach KRAEPELIN die Menge von kleinen, gleichartigen Einzelaufgaben, welche in einer bestimmten Zeit gelöst sind, (z. B. Zählen von Buchstaben. Üb. geist. Arb. 1903, S. 8 ff.). Vgl. HÖFLER, Psych. Arbeit, 1893, S. 6 ff.; WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. III², 615 ff.; MÜNSTERBERG, Grdz. d. Psychol. I, 277; PAULHAN, L'activité mentale, p. 5 (beständige Arbeit des Geistes); WAHLE, Üb. d. Mech. d. geist. Leb., S. 244 („*Erlangungsoperationen*“).

Eine Schätzung der praktischen Arbeit findet sich philosophisch schon bei den Kynikern und Stoikern.

Eine energische Arbeitstheorie entwirft J. ŽMAVC. Im Anschluß an A. MENGER beschreibt er die Arbeit als soziales und staatliches Prinzip, als Rechtsgrundlage (Elem. e. allg. Arbeitsth., S. 20, 16). Nach R. GOLDSCHIED ist der Zweck menschlicher Arbeit „*die Umwandlung der Naturenergien in Kulturenergien*“ (Entw. S. 65). Vgl. NATORP, Sozialpäd.², S. 65 f., 152. — Vgl. Ermüdung, Wert, Rhythmus.

Arbeitsteilung s. Differenzierung, Soziologie.

Arbeitswelt nennt SCHELER „*die gemeinsam anerkannten Werk-zusammenhänge der menschlichen Kultur*“ (Tr. u. psy. Meth. S. 181).

Arbitrium liberum s. Willensfreiheit.

Arbor porphyriana s. porphyr. Baum.

Arcanum heißt bei PARACELsus u. a. eine Kraft des Archeus (s. d.), ein „*extractum naturae interioris cuiusquam*“ (GOCLEN, Lex. phil. p. 165).

Archetyp: Urbild, Urform. „*Mundus archetypus*“ = die Welt der Urbilder, der Muster der Dinge, der Ideen (s. d.).

Archeus (Archaeus, „*Herrscher*“) heißt nach PARACELsus die lebendige, schöpferische, bildende Naturkraft, welche unbewußt in den Dingen als „*fabricator*“ (Meteor. C. 4) wirkt (in den Elementen als „*Vulcanus*“). Nach J. B. VAN HELMONT ist der Archeus „*generationis faber ac rector*“, „*forma vitalis sive animalis juxta imaginis sui entelechiam*“. „*Constat Archeus vero ex connexione vitalis aurae relict. materiae cum imagine seminali, quae est interior nucleus spiritualis focunditatem seminis continens*“ (Archeus faber 4). M. MARCI bestimmt den archeus als „*vis et potestas animae per systema ideale limitata ad vitaliter agendum*“, „*idea operatrix, formatrix*“ (Idear. operatr. idea 1635. p. 414, 418).

Archigonie: Urzeugung (HAECKEL, Welträts. S. 298 f.). Vgl. Urzeugung.

Architektonik (logische) nennt KANT „*die Kunst der Systeme*“, „*die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt*“. Sie gehört zur Methodenlehre (Kr. d. r. V. S. 628). Sie ist nach FRIES „*die Lehre vom System aller menschlichen Wissenschaften*“ (Syst. d. Log. S. 483). — SCHOPENHAUER wirft Kant „*Manz zur architektonischen Symmetrie*“ vor, die sich besonders in der Bestimmung der Zahl der Kategorien (s. d.) bekunde.

Archon (ἄρχων) s. Gnostizismus.

Aretologie: Tugendlehre (s. d.).

Argos logos (ἀργὸς λόγος) = „*pigrum sophisma*“ s. faule Vernunft.

Argument (argumentum): Beweis (s. d.), Beweisgrund. „*Argumentum dicitur, quod arguit mentem ad assentiendum alicui*“ (THOMAS, Qu. disp. de verit. 14, 2 ob. 14). Argumentum ad hominem s. Ad. hominem. Argumentum e consensu gentium: Beweis aus der allgemeinen Übereinstimmung der Denkenden (s. Consensus). „*Argumentum ad veritatem*“: objektiver Beweis. „*Argumentum e contrario*“. Arg. a fortiori: Der Satz ist noch sicherer als ein bereits bewiesener. Arg. ex concessis: Beweis aus einem Zugeständnis.

Argumentation: Beweisführung, Begründung, Schlußfolgerung.

Argumentieren: beweisen, begründen, erschließen.

Argutien: Spitzfindigkeiten.

Aristotelismus s. Peripatetiker.

Arrheseie (ἀρρησεια): Gemütsruhe, Produkt der ἐπιχρῆ, Urteilsenthaltung bei den Skeptikern (Diog. L. IX, 74). Vgl. Ataraxie.

Ars combinatoria s. Ars magna.

Ars inveniendi s. Dialektik.

Ars magna („*große Kunst*“) nennt R. LULLUS seinen Versuch, durch Kreise, auf denen die verschiedensten Begriffe verzeichnet sind, vermittelt der Drehung dieser Kreise die verschiedensten Kombinationen von Begriffen und

damit eine Topik (s. d.) derselben und eine „*scientia generalis*“ zu erhalten. Mnemotechnisch hat dies einen gewissen Wert. Mit dieser „*Lullschen Kunst*“ beschäftigen sich besonders CORNELIUS AGRIPPA, VALERIUS, G. BRUNO. Eine „*ars combinatoria*“, die Darstellung der Wissenschaften in einem abstrakten Zeichensystem durch eine „*characteristica universalis*“, gilt LEIBNIZ als Desiderat (Nouv. Ess. IV, ch. 3, § 18). Der mathematische soll in einen logischen Kalkül umgewandelt werden, in einen logischen Algorithmus. Eine „*Erfindungskunst*“ ist zu wünschen, für diese aber eine „*ars combinatoria*“, die alle möglichen Begriffe erschöpft. Die „*scientia generalis*“ lehrt die Methode, „*omnes alias scientias ex datis sufficientibus inveniendi et demonstrandi*“ (Erdm. p. 86 a; vgl. p. 162 a, b, 163), für die einfachsten Begriffe und die Verbindungsarten der Begriffe werden Zeichen gesetzt (vgl. TRENDLENBURG, Histor. Beitr. zur Philos. III, 1 ff.). CHR. WOLF definiert: „*Ars characteristica combinatoria est ars illa, quae docet signa ad inveniendum utilia et modum eadem combinandi eorumdemque combinationem certe lege variandi*“ (Psych. emp. § 297). Vgl. PRANTL, G. d. L. III, 149 ff.; G. FREGE, Begriffsschrift 1879. Vgl. Algorithmus.

Art (εἶδος, species) = 1) logisch: der dem höheren (Gattungs-)Begriff untergeordnete Begriff; 2) biologisch der Inbegriff ähnlicher, verwandter Individuen, deren gemeinsame Merkmale im Artbegriff einheitlich zusammengefaßt werden. Bei ARISTOTELES heißen die Arten τὰ ὡς γένη εἶδη (Met. XIV 5, 1079 b 34). ZENO der Stoiker definiert die Art als das von der Gattung Umfaßte: εἶδος δὲ ἐστὶ τὸ ὑπὸ τοῦ γένους περιεχόμενον (Diog. L. VII, 1, 42). PORPHYR: λέγεται δὲ εἶδος καὶ τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος (Isag. I b, 35). BOETHIUS: „*Species — ea, quae est sub assignato genere*“ (Comm. z. Isag. p. 28). Nach der Logik von PORT-ROYAL ist Art die „*idea communis, quae communiore et generaliori subest*“ (I, 6). CHR. WOLF: „*Entium singularium similitudo est id, quod speciem appellamus*“ (Ont. § 233; Log. § 44). Nach KANT heißt Art „*der niedere Begriff in Ansehung seines höheren*“ (Log. S. 150). Unterste Arten (εἰζατά εἶδη, „*species infimae*“) sind Gegenstände, die nicht mehr als Gattungen gedacht werden können. Solche gibt es nach B. ERDMANN nicht (Log. I, 149). Vgl. HAMILTON, Lect. I, 149; LOTZE, Log. § 33; RIBOT, L'évol. d. id. génér. p. 230 ff. — Der Nominalismus (s. d.) hält die Arten für bloße subjektive Begriffe, der (scholastische) Realismus (s. d.) für objektive Wesenheiten. — Die Arten der Lebewesen sind nach der Bibel ursprünglich von Gott erschaffen. LINNÉ, CUVIER u. a. halten die Arten für konstante, ursprüngliche Formen, während der Evolutionismus (LAMARCK, DARWIN u. a.) die Arten als Produkte der Entwicklung aus Varietäten (Abarten) betrachtet, einen Übergang von Arten in andere, eine Abstammung verschiedener Arten aus gemeinsamen Urformen annimmt. BUFFON definiert: „*L'espèce est une succession constante d'individus semblables et qui se reproduisent*“. Ähnlich LAMARCK. Vgl. Gattung, Evolution, Spezifikation, Mutation.

Ascharîja: Name einer arabischen Philosophensekte.

Asëitât (asëitas, a se esse): das Von-sich-selbst-sein, „*was sein Sein nicht von anderswoher empfangen hat*“ (v. HARTMANN, Kateg. S. 527). Damit wird die Allgenügsamkeit, Absolutheit, vollkommenste Selbständigkeit Gottes von den Scholastikern, SCHOPENHAUER (Asëitât des Willens) v. HARTMANN (Asëitât

des Unbewußten) u. a. bezeichnet. Gegensatz: abalietas, das Von-anderem-sein (WILLMANN, G. d. Id. II, 374).

Asijah (Ausgestaltung) = die materielle Welt (Kabbala).

Askese (ἀσκησις; Übung): Buße, Kasteiung, Abhärtung, Abtötung der Begierden. In der indischen Philosophie (als „*tapas*“) = ein Mittel der Erkenntnis des Brahman (s. d.), auch als schöpferisches Prinzip gedacht (DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philos. I, 2, 70 f.). In der Askese besteht die eigentliche Tugend, so auch den Lehren des Buddhismus gemäß, für den Askese ein Mittel zur Erlösung vom individuellen Dasein bedeutet. Zur „*Reinigung*“ der Seele vom Irdischen verlangen Askese die Neuplatoniker, die Essäer, das Urchristentum (und dessen Wiedererneuener TOLSTOI), die Mystiker. Ein gewisses Maß von Askese zum Zwecke der Selbstbeherrschung fordert auch die Ethik und Pädagogik (vgl. PAULSEN, Syst. d. Eth. II³, 15 ff.).

Asomatisch (ἀσώματος): körperlos, unkörperlich. So nennen die Stoiker das Leere (κενόν) und die Zeit (ἀσώματος δὲ τὸ ὄλον τε καταχεῖσθαι ἐπὶ σωμάτων οὐ καταχέουρον, Diog. L. VII, 1, 70). So auch EPIKUR (l. c. X, 67). BOETHIUS übersetzt das Wort durch „*incorporalis*“ (Comm. z. Isag. p. 25).

Aspekt s. Identitätstheorie.

Assertorisch heißt ein Urteil von der Form „*S ist P*“, oder „*S ist nicht P*“, in welchem schlechthin etwas behauptet oder verneint wird. Vgl. Modalität.

Assimilation: Verähnlichung, Umwandlung, Verarbeitung eines Stoffes (physiologische Assimilation), eines Erfahrungsinhaltes (logische Assimilation), eines Bewußtseinsinhaltes (psychologische Assimilation). Durch die Assimilation machen wir uns etwas zu eigen, wandeln wir es in einen Bestandteil unseres Ichs um. Die Scholastiker führen die Erkenntnis (s. d.) auf eine Assimilation zurück. Schon DAVID VON DINANT bemerkt: „*Nihil intelligit intellectus nisi per assimilationem ad ipsum*“ (HAURÉAU II, 1, p. 79). CAMPANELLA erklärt, das Wahrnehmen (sentire) erfolge „*per assimilationem sentientis cum sensibili*“ (Un. phil. I, 5, 2). — Einen neuen Begriff der Assimilation begründet WUNDT. Er nennt Assimilationen „*diejenigen simultanen Assoziationen . . . , die in der Veränderung gegebener psychischer Gebilde durch die Einwirkung von Elementen anderer Gebilde entstehen*“ (Gr. d. Psych.⁵, S. 270). Die Assimilation besteht in der Assoziation zwischen den Elementen gleichartiger psychischer Gebilde, wobei durch eine neu in das Bewußtsein tretende Vorstellung ältere Vorstellungselemente mit neuen verschmelzen; die älteren Eindrücke heißen die assimilierenden, die neuen die assimilierten Elemente (Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 528 ff.; Vorles.², S. 307 ff.; Log. I², S. 16 ff.). Die entscheidenden Eigenschaften der Assimilation bestehen darin, „*daß sie 1) aus einer Summe elementarer Verbindungsorgänge besteht, d. h. solcher, die sich nicht auf Vorstellungsganze, sondern auf Vorstellungsbestandteile beziehen, und daß bei ihr 2) die sich verbindenden Elemente im Sinne einer wechselseitigen Assimilation verändernd aufeinander einwirken*“ (Gr. d. Psych.⁵, S. 280). Die Assimilation ist „*eine namentlich bei der Bildung intensiver und räumlicher Vorstellungen fortwährend zu beobachtende und den Prozeß der Verschmelzung ergänzende Form der Assoziation*“. „*Am deutlichsten nachweisbar ist sie dann, wenn einzelne Komponenten des Assimilationsproduktes durch*

einen äußeren Sinnesindruck gegeben werden, während andere früher gehalten Vorstellungen angehören. In diesem Falle läßt sich das Stattfinden einer Assimilation eben dadurch konstatieren, daß gewisse Bestandteile, die in dem objektiven Eindruck fehlen oder durch andere vertreten sind, nachweisbar aus früheren Vorstellungen stammen“ (l. c. S. 274). Assimilationen kommen vor besonders bei Gehörsvorstellungen, intensiven Gefühlen, vorzüglich aber bei den räumlichen Vorstellungen (l. c. S. 274 ff.). Die Assimilation liegt auch dem Erkennungs- und dem Wiedererkennungsvorgang (s. d.) zugrunde. Der Wundtsche Begriff der Assimilation hat Ähnlichkeit mit dem Apperzeptionsbegriff (s. d.) bei HERBART. Die Assimilation besteht nach HELLPACH darin, „daß durch einzelne Empfindungen eines neuen Sinnesindrucks gewisse Empfindungen einer früheren Vorstellung geweckt werden, und nun ihrerseits auf die weckenden irgendwie einwirken, sie assimilieren“ (Grenzw. d. Psych. S. 4). Vgl. LIPPS, Leitfad. d. Psych. S. 74 ff.

Assistenz (assistentia), Beistand Gottes („*concursum Dei*“) zur Ermöglichung der Wechselwirkung (s. d.) zwischen Seele und Leib (Kartesianer). „*System der Assistenz*“ = Kartesianismus (s. d.).

Assoziabilität: Assoziationsfähigkeit, assoziative Kraft. Vgl. Assoziation.

Assoziation (Vergesellschaftung), psychologische, ist die Verbindung von Bewußtseinsmomenten bei passiver Apperzeption (s. d.) in verschiedenen Formen, die man für „*Assoziationsgesetze*“ ausgegeben hat. Es gibt einerseits simultane und sukzessive, andererseits Berührungs- und Gleichheits- (Ähnlichkeits-) Assoziationen. Die Assoziationen liegen allem Denken als Material zugrunde, sind aber selbst noch kein Denken (s. d.), können aber durch Übung, Mechanisierung apperzeptiver Verbindungen (s. d.) aus diesen hervorgehen. Bei den Assoziationen ist das eigentlich verbindende (synthetische) Prinzip das (führend-wollende) Ich, die Einheit des Bewußtseins, aber ohne alle Spontaneität (Selbsttätigkeit), rein triebhaft (impulsiv) oder psychomechanisch. Vgl. Reproduktion.

Die „*Assoziationsgesetze*“ der Späteren sind schon bei ARISTOTELES angedeutet, der Ähnlichkeit, Kontrast, Koexistenz und Sukzession als Verbindungsprinzipien bestimmt (De insomn. 3). „*Όταν οὖν ἀναμνησκόμεθα, κινούμεθα τῶν προτέρων τὰ κινήσεων, ἕως ἄν κινήσωμεν μεθ' ἧν ἄλλον τιος, καὶ ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ ἀνεγγύς· διὰ τοῦτο γίνεται ἡ ἀνάμνησις*“ (De memor. 2). MAXIMUS VON TYRUS nimmt Sukzession, Nebeneinander, inneren Zusammenhang als Erinnerungsgrundlagen an (Dissert. 16, 7). Auf Koexistenz von Vorstellungen gründet die Assoziation SPINOZA: „*Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur*“ (Eth. II, prop. 18). So auch MALEBRANCHE (Rech. II, 23). Die Lehre von der „*Ideenassoziation*“ (association of ideas) begründet LOCKE (Ess. II, C 33, § 5 f.). Er kennt nur Berührungsassoziationen (wie auch HOBBS) und interpretiert sie auch physiologisch durch Bewegungsreihen der „*Lebensgeister*“ (s. d.), „*die, wenn sie einmal einen Weg genommen, diesen fortbehalten; durch das ofte Betreten wird er zu einem glatten Pfade, und die Bewegung vollzieht sich so leicht, als wenn sie eine natürliche wäre*“ (l. c. § 6). Die Lehre erfährt ihre Ausbildung durch HARTLEY. Die Ursache der Assoziation besteht darin, daß oft wiederkehrende Wahrnehmungen Veränderungen im Gehirn hervorbringen (Observ. I, S. 3, 11).

„Wenn einige Sensationen A, B, C . . . zureichend oft miteinander assoziiert sind, so erhalten sie eine solche Gewalt über die ihnen entsprechenden Ideen a, b, c . . ., daß eine dieser Sensationen A, wenn sie allein abgedrückt wird, vermögend ist, b, c . . . oder die Ideen der übrigen Sensationen in der Seele hervorzubringen. Es sind aber Sensationen assoziiert, wenn ihre Eindrücke entweder genau in dem Zeitpunkte oder in den unmittelbar folgenden Zeitpunkten geschehen“ (l. c. S. 14). Es gibt synchronistische und sukzessive Assoziationen, Assoziationen vom Teil aufs Ganze, durch den Namen usw. (l. c. S. 14 ff.). Durch Assoziation entstehen zusammengesetzte Ideen und Vorstellungsreihen (trains) (l. c. S. 18). Es besteht eine Tendenz der Vorstellungen nach Ergänzung (l. c. p. 22, 60 ff.). Physiologisch wird die Assoziation auch von PRIESTLEY und BONNET begründet. Letzterer führt sie auf die Leichtigkeit der Reproduktion mittelst der Anlagen in den Gehirnfibern zurück (Ess. de Psych. C. 6). Zum Prinzip des geistigen Lebens macht die Assoziation HUME, der (nebst HARTLEY) als Begründer der „Assoziationspsychologie“ (s. d.) angesehen werden kann. Ihm ist die Assoziation eine Art „Anziehung in der geistigen Welt“ (ähnlich später J. ST. MILL) (Treat. I, set. 4, S. 23). Die Assoziation ist das „Prinzip des erleichterten Überganges von einer Idee zur andern“ (On pass. 2). Die „connexion or association of ideas“ ist das verknüpfende Band der Vorstellungen (l. c. S. 21). Sie erfolgt nach Ähnlichkeit (ressemblance), räumlichem oder zeitlichem Zusammensein (Berührung, contiguity in time or place), Kausalität (cause and effect) (l. c. S. 21). Die Assoziation ist die Quelle des Kausalbegriffs (s. d.). An HARTLEY und HUME schließen sich an REID, DUGALD STEWART, ERASMUS DARWIN (Zoonom. u. Templ. of Nat.). JAMES MILL sucht die Ähnlichkeitsassoziation aus der Assoziation durch Berührung abzuleiten. Die Assoziation ist ein Grundprinzip, eine „law of inseparable association“ („law of frequency“) (Anal. of the Phenom.). TH. BROWN, der die Assoziation dem Begriffe „simple suggestion“ unterordnet, anerkennt nur ein Assoziationsgesetz. J. ST. MILL setzt das Assoziationsgesetz dem Gravitationsgesetz an Bedeutung gleich und spricht von einer „psychischen Chemie“, vermöge deren durch die Verbindung von Vorstellungen neue entstehen (Exam. p. 190). A. BAIN nimmt zwei Grundformen der Assoziation an: durch Kontiguität und Similarität. Er unterscheidet einfache und zusammengesetzte, sowie „konstruktive“ Assoziationen. Die „law of contiguity“ lautet: „Actions, sensations and states of feeling, occurring together or in close suggestion, tend to grow together, or cohere, in such a way that, when any one of them is afterward presented to the mind, the others are apt to be brought up in idea“ (Sens. and Int.³, p. 327 ff.; als „Gesetz der Ordnung“ schon bei PLATNER, als „Prinzip der identischen Reihenfolge“ bei LIEBMANN, *Analys. d. Wirkl.*³, S. 449). H. SPENCER erklärt, „wenn irgend zwei psychische Zustände in unmittelbarer Aufeinanderfolge auftreten, so wird eine derartige Wirkung hervorgebracht, daß, sobald später der erste Zustand wiederkehrt, eine bestimmte Tendenz wirksam ist, auch den zweiten darauf folgen zu lassen“ (Psychol. § 189, S. 443). Die Kontiguität löst sich auf in Ähnlichkeit der Beziehung, im Raum oder in der Zeit oder in beiden (l. c. § 111 ff., 120, S. 279). SULLY (Handb. d. Psychol. S. 165 ff.), LADD betonen die Kontiguität als assoziatives Grundgesetz. BALDWIN stellt ein „Gesetz der Korrelation“ auf (Handb. of Psychol. I, 201). JAMES begründet die Assoziation physiologisch durch die „law of neural habit“ (Princ. of Psychol. I, 553 ff., 566) und betont, Assoziation finde nur zwischen Vorstellungselementen (Em-

pfindungen) statt (l. c. S. 591 ff.; so auch WUNDT, s. unt., und VILLA, Einl. in d. Psychol. S. 347). JAMES ist Gegner des Assoziationismus. Im Gegensatz zur Assoziationspsychologie betont schon HAMILTON die Aktivität des Ich. Er führt die Assoziationsgesetze auf eine „*law of reintegration*“ zurück, nach welcher Vorstellungen, die Teile eines Zusammenhangs bildeten, die Tendenz haben, einander zu reproduzieren; er kennt auch schon die „*mittelbare*“ Assoziation. — Nur ein Assoziationsgesetz anerkennt HODGSON (Ph. of Refl. I, 283 ff.). STOUT formuliert das Gesetz der Totalität: „*When part of a complex disposition is excited, the whole tends to be excited in some manner and degree*“. „*The whole presentational content of consciousness at any one moment, and the corresponding conations, so far as they are not realised leave behind them, not a plurality of independent dispositions, but a single complex disposition. The union of the constituents of such a complex is more or less perfect according to circumstances*“ (Anal. Psych. I, 270 f.). Auch Wahrnehmungen oder Impressionen assoziieren sich miteinander (l. c. II, 12). Vgl. PORTER, Hum. Int. p. 272 ff., MC COSH, Cogn. Pow. II, 3; CARPENTER, Ment. Physiol. p. 251 ff.; MAUDSLEY, Physiol. of Mind, ch. 5; BRADLEY, Princ. of Log. p. 273 ff., Mind X u. XII.

Die englische Assoziationspsychologie hat die deutsche (und französische Psychologie) stark beeinflußt. Wir betrachten hier erst die Bestimmungen des Assoziationsbegriffes vor dem Auftreten der eigentlichen Assoziationspsychologie. CHR. WOLF: „*Si quae semel percipimus et unius perceptio denuo producatur . . . imaginatio producit et perceptionem alterius*“ (Psych. emp. § 104). Das „*Gesetz der Totalität*“ (Reproduktion eines Komplexes durch seine Teile) wird schon von Wolf ausgesprochen. Nach TETENS ist die Assoziation ein Gesetz der Phantasie und der Reproduktion der Vorstellungen (Phil. Vers. I, 751). M. HERZ findet den Grund der Assoziation in der „*Fertigkeit, welche jede Kraftäußerung auf der Stelle in der Seele erzeugt, dieselbe Tätigkeit mit minderer Anstrengung und folglich unter kleinerer Weile zu wiederholen*“ (Vers. üb. den Schwindel 1791, S. 124, 20 ff.). Verschiedene Assoziationsgesetze bei REUSCH (Koexistenz: Syst. d. Log. § 4), CRUSIUS (ebenso, Weg z. Gewißh. § 90), HISSMANN (Gesch. d. Lehre von d. Assoz. 1777, S. 86 ff.: Koex., Ähnlichkeit), IRWING (Koex., Sukzession, Ähnlichkeit, Erf. u. Unters. üb. d. Mensch. 1877, S. 28), TIEDEMANN („*Idcen-Reihen*“, Unt. üb. d. Mensch. 1777, S. 177 ff.), REIMARUS (Gesetz der Totalität, Üb. d. Gr. d. menschl. Erk. S. 66), MEINERS (Gr. d. Seelenlehre, S. 41), ÜBERWASSER (Emp. Psychol. 1787, S. 98 ff.) u. a. KANT nennt die Assoziation den „*subjektiven und empirischen Grund der Reproduktion nach Regeln*“ (Kr. d. r. V. S. 131). „*Das Gesetz der Assoziation ist: Empirische Vorstellungen, die einander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüte, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen*“ (Anthr. I, § 29). PLATNER nimmt Ähnlichkeit, Gleichzeitigkeit, Ordnung als Assoziationsprinzipien an (Ph. Aphor. I, § 350 ff.), MAAS Koexistenz (Vers. üb. d. Einbild. 1797, S. 445); er erklärt (wie IRWING) die Assoziation physiologisch. FRIES versteht unter Assoziation die „*Wiederverstärkung der geistigen Tätigkeiten durch ihre Beigesellung*“ und erklärt sie aus der Einheit des Lebens und Bewußtseins (Syst. d. Log. S. 56). Ihr Gesetz ist das der „*Belebung unseres ganzen Innern durch die erhöhte Tätigkeit eines einzigen Teils*“ (Neue Kr. I, 159). — Nach HEGEL ist die Assoziation der Vorstellungen als „*Subsumtion der einzelnen unter eine allgemeine, welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen*“ (Enzykl. § 456). — HERBART bringt

die Assoziation in Beziehung zum Begriffe unmittelbarer und mittelbarer Reproduktion (s. d.) und zu dem der „Reihen“ (s. d.). Nach STEINTHAL ist Assoziation „nur ein Verhältnis des Bewußtwerdens, Leitung der Bewußtheit, nämlich die durch eine andere, berufte Vorstellung ermittelte Erhebung einer Vorstellung zur Höhe des Bewußtseins“ (Einkl. in d. Psych. S. 141). — J. H. FICHTE findet in der Stellungsassoziation nur die Wirkung der aneignenden Vorstellungstätigkeit des Geistes (Psych. I, 437 ff.). Nur ein Assoziationsgesetz gibt es. „Vorstellungen, welche . . . derselben Stellungsreihe angehören, erneuern sich gemeinsam, wenn eine aus der Reihe . . . reproduziert wird“ (l. c. I, 437). CZOLBE bemerkt, daß der Kontrast als Assoziationsprinzip nur wegen der in ihm liegenden Ähnlichkeit („die Extreme berühren sich“) wirkt (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 223).

LIPPS: „Um Dispositionen zu erregen, müssen Vorstellungen dazu in geeigneten Verhältnissen oder Beziehungen stehen. Wir bezeichnen diese Verhältnisse oder Beziehungen als Assoziationen“ (Gr. d. Seel. S. 96). Es gibt „ursprüngliche“ und „gewordene“ Assoziationen. Die Prinzipien derselben sind Ähnlichkeit (Kontrast) und Gleichzeitigkeit (l. c. S. 96 ff.). Die Assoziationen sind „der Ausdruck und die unmittelbare Betätigung der Einheit des Geistes“ (Zeitschr. f. Psych. I, 254). Die Assoziationsgesetze sind „Gesetze der Vercollständigung“ (Vom Fühl., Woll. u. Denk. S. 161). Das Gesetz der Ähnlichkeitsassoziation ist das „Gesetz der qualitativen Einheitlichkeit des psychischen Geschehens“. Das Gesetz der Erfahrungsassoziation ist ein „Gesetz der empirischen Einheitlichkeit des psychischen Geschehens“ (l. c. S. 105). Es besteht eine „Tendenz der Beharrung der Seele in der Betätigungsweise, in der sie begriffen ist“ (ib.). Bei der Erfahrungsassoziation besteht eine objektive Forderung der Verbindung der Gegenstände (ib., vgl. Leitfad. d. Psych. S. 43 ff.). REHMKE erklärt: „Wenn eine gegenwärtige Bewußtseinsbestimmtheit dem Inhalte nach einer früheren gleich ist, so ist der Inhalt einer anderen Bewußtseinsbestimmtheit, welche mit der früheren in einer Einheit dem Bewußtsein gegeben war, vorstellbar“ (Allg. Psych. S. 286 ff.). DILTHEY: „Wahrnehmungen und Vorstellungen oder deren Bestandteile, welche in der Einheit eines Bewußtseinsvorganges vereinigt waren, können sich unter gegebenen Bedingungen von Interesse und Aufmerksamkeit gegenseitig reproduzieren“ (Zeller-Festschr. S. 354). Nach H. CORNELIUS sind die Assoziationsgesetze „notwendige Folgen der Bedingungen . . ., ohne welche die Einheit unseres Bewußtseins nicht gedacht werden kann“ (Einkl. in d. Phil. S. 204). Von verschiedenen Assoziationen in bezug auf denselben Inhalt ist ceteris paribus diejenige die wahrscheinlichste, welche mehr eingeübt ist (l. c. S. 228). Sowohl das Gesetz der Berührungs- als das der Ähnlichkeitsassoziation sind „Konsequenzen der Faktoren, ohne welche auch der einfachste Fall einheitlichen Bewußtseinsverlaufes nicht einmal gedacht werden kann“ (l. c. S. 231; vgl. Psych. S. 38 ff.). EBBINGHAUS erklärt: „Wenn beliebige seelische Gebilde einmal gleichzeitig oder in naher Aufeinanderfolge das Bewußtsein erfüllt haben, so ruft hinterher die Wiederkehr einiger Glieder des früheren Erlebnisses Vorstellungen auch der übrigen Glieder hervor, ohne daß für sie die ursprünglichen Ursachen gegeben zu sein brauchen“ (Gr. d. Psychol. I, S. 607). „Die Seele erwehert und bereichert jederzeit das unmittelbar Gegebene auf Grund früherer Erfahrungen: sie stellt fortwährend, soweit sie es durch Vorstellungen vermag, die umfassenderen Verbände und größeren Einheiten wieder her, in denen sie das gegenwärtig fragmentarisch und lückenhaft in ihr

Herrvorgehene früher erlebt hat“ (l. c. S. 607). HORWICZ betrachtet die Assoziation als Urphänomen des Zusammenhangs psychischer Vorgänge (Psych. Anal. I, 281, 369 f.). Jede Assoziation ist ursprünglich die Verknüpfung eines Antriebes mit einer Empfindung, eine Bewegungsassoziation (l. c. II, 168 f.). ZIEHEN definiert die Assoziation als „*Vorgang der Aneinanderreichung der Vorstellungen*“ (Leitf. d. ph. Psych.², S. 140). Ihr Grundgesetz lautet: „*Jede Vorstellung ruft als ihre Nachfolgerin entweder eine Vorstellung hervor, welche ihr inhaltlich ähnlich ist, oder eine Vorstellung, mit welcher sie oft gleichzeitig aufgetreten ist. Die Assoziation der ersten Art bezeichnet man auch als innere, die der zweiten auch als äußere Assoziation*“ (l. c. S. 144). Ziehen ist ausgesprochener Assoziationspsycholog. Früher war dies auch MÜNSTERBERG, der jetzt eine (vermittelnde) „*Aktions-theorie*“ aufstellt (s. Apperzeptionspsychologie). JODL dehnt den Begriff der Assoziation auf alle Bewußtseinsphänomene aus. „*Von jedem erregten Teile des Bewußtseins pflanzt sich die Erregung stets auf diejenigen unbewußten Elemente fort, welche am stärksten mit demselben verbunden oder eins sind. Diesem Gesetze gemäß bezeichnet man die Wiederbringung des einen Bewußtseinslements durch das andere auch als Assoziation.*“ Es gibt Ähnlichkeits- und Berührungs-Assoziationen (Lehrb. d. Psych. S. 476 f.). Nach HERBERTZ gibt es Assoziation nach Verflechtung und Ähnlichkeit (Bew. u. Unbew. S. 129 ff.). Die assoziative Reproduktion hat unbewußte Bedingungen und unbewußte Zwischenglieder (l. c. S. 152 ff.). Nach EHRENFELS ist die Reproduktion durch Ähnlichkeit ein Spezialfall des Gesetzes der Gewöhnung (Werttheor. I, 185 f.). Nach J. SCHULTZ ist die Kontiguität das einzige Assoziationsprinzip (Psych. d. Axiome, S. 18). W. JERUSALEM nimmt Berührung und Ähnlichkeit als Assoziationsprinzip an (Lehrb. d. Psychol.³, S. 73). Nach R. WAHLE ist Assoziation „*das ursprüngliche Bündnis der Vorkommnisse.*“ „*Es treten assoziiert auf Vorstellungen und bewußte Leibesstimmungen, Vorstellungen und bewußte motorische Akte, Leibesstimmungen und motorische Akte, Vorgänge, die von Bewußtsein begleitet sind und solche, die ohne Bewußtsein verlaufen und natürlich auch die Impulse zu Bewegungen*“ (Üb. d. Mech. d. geist. Leb. S. 437 f.). Vorstellungen haben eine „*sollizitierende*“ Kraft (l. c. S. 438). Wenn zwei Gehirnbewegungen miteinander einmal verknüpft waren, bildet die erste den Anstoß zum Abfolgen der damals assoziierten (l. c. S. 439). Rein somatische Innervationszustände können reproduzierend wirken (l. c. S. 441).

HÖFFDING entfernt sich schon von der Assoziationspsychologie, indem er eine synthetische Tätigkeit des Bewußtseins annimmt. Das Gefühl und damit auch der Trieb, der Wille erweist sich bei der Assoziation mit wirksam (Psych.², S. 445 ff.). Die Assoziationen erfolgen (primär) nach Ähnlichkeit, auch nach Berührung, Verhältnis von Teil und Ganzem (l. c. S. 208 ff.; Vierteljahrsschr. f. w. Ph. Bd. 13—14; Phil. Stud. Bd. V). A. LEIMANN nimmt nur das Berührungs-Prinzip an (Phil. Stud. Bd. VII—VIII). ZIEGLER betrachtet als das „*Bestimmende und Ausschlaggebende*“ der Assoziation das Gefühl (D. Gef.², S. 152). „*Solche Vorstellungen werden reproduziert, welche mit unsern jeweiligen Stimmungen und Gefühlen harmonieren, dadurch selbst Gefühlswert erhalten und durch diesen sich eben jetzt den Eintritt in das Bewußtsein erzwingen. Und fürs zweite; Was einmal zusammen unser Interesse erregt hat, uns angenehm oder unangenehm war, das kehrt auch zusammen wieder*“ (l. c. S. 151). Ähnlich WINDELBAND. „*In dem Turniere des Seelenlebens sind die Vorstellungen nur die Masken, hinter denen sich die wahren Streiter, die Gefühle, vor dem*

„Auge des Bewußtseins verbergen“ (Präluđ. S. 190 ff.). Auf „*Gefühlsremanenz*“ führt die Assoziation KOHNSTAMM zurück (Die Kunst, S. 21 f.). Als Assoziationsfaktor bestimmt das Gefühl auch PALÁGYI (Naturph. Vorles. S. 226), ein Gegner der Assoziationspsychologie (l. c. S. 146). — Auf den Willen führt die Assoziation schon SCHOPENHAUER zurück: „*Was aber die Gesamtorganisation selbst . . . in Tätigkeit versetzt, ist in letzter Instanz oder im Geheimen unsers Innern der Wille*“ (W. a. W. u. V. Bd. II, K. 14). Die Assoziation beruht „*entweder auf einem Verhältnis von Grund und Folge . . . oder aber auf Ähnlichkeit, auch bloßer Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit . . ., welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihren Grund haben kann*“ (ib.). — Nach E. v. HARTMANN fällt der Assoziationsvorgang als kausaler Prozeß ins bewußtseinstranszendente Gebiet (Mod. Psych.). Materielle und psychische Ursachen kooperieren dabei (Ph. d. Unb.¹⁰, I, 425 f., III, 101 ff.). Die psychische Ursache ist in den Interessen und Willensrichtungen, welche der Auswahl der Vorstellungen bestimmte Ziele stecken, zu suchen (l. c. I, 246 f., III, 123 f.). Die bewußte Vorstellung wirkt nur als Motiv mit, welches den Willen zur Produktion einer anderen Vorstellung auslöst (Mod. Psych. S. 133). Dazu kommen molekulare Gehirndispositionen, körperlich bedingte Stimmungen (Ph. d. Unb.¹⁰, I, 245 f., III, 101 f.). Die physiologische Assoziationstheorie „*hat darin Recht, daß die Regelmäßigkeit in dem unmittelbaren Zusammenhang der Bewußtseinsinhalte nur ein passives Ergebnis aus gesetzmäßigen Vorgängen ist, die sich hinter dem Bewußtsein abspielen, und daß ein wesentlicher Faktor des gegebenen Produkts in der physiologischen Grundlage des bewußten Geistes zu suchen ist; aber sie hat unrecht, indem sie einen Faktor für die Gesamtheit der Faktoren hält und aus ihm allein das Produkt erklären will*“ (Mod. Psych. S. 171).

WUNDT betont zunächst, „*daß den gewöhnlich allein so genannten Assoziationen zusammengesetzter Vorstellungen elementarere Assoziationsprozesse zwischen ihren Bestandteilen vorausgehen*“ und daß die gewöhnlichen Assoziationen „*nur die komplexen Produkte solcher elementarer Assoziationen sein können*“ (Gr. d. Psych.⁵, S. 269). „*Mit dieser doppelten Folgerung schwindet dann zugleich jede Berechtigung, diejenigen elementaren Verbindungen, deren Produkte nicht sukzessive, sondern simultane Vorstellungen sind, von dem Begriff dieser Assoziation auszuschließen, und ebenso liegt durchaus kein Grund für die Beschränkung dieses Begriffs auf die Vorstellungsprozesse vor*“ (ib.). Die simultanen Assoziationen sind: die Verschmelzung, die Assimilation, die Komplikation (s. d. a.). Die sukzessive Assoziation unterscheidet sich von der simultanen „*nur durch die Nebenbedingung, daß der Verbindungsvorgang, welcher dort in einem zeitlich für die unmittelbare Beobachtung unteilbaren Akte vor sich geht, hier eine Verzögerung erfährt, vermöge deren er sich deutlich in zwei Akte sondert. Der erste dieser Akte entspricht dem Auftreten der reproduzierenden, der zweite dem der reproduzierten Elemente*“ (l. c. S. 283). Seltener kommt es zu einer ganzen Assoziationsreihe (l. c. S. 284). Die sukzessiven Assoziationen liegen den sinnlichen Wiedererkennungs- und Erkennungsvorgängen (s. d.) sowie den Erinnerungsvorgängen (s. d.) zugrunde („*Erinnerungsassoziation*“). Die „*mittelbare Assoziation*“ ist nicht prinzipiell von den gewöhnlichen Assoziationen unterschieden. Nur kann die Vermittlung unterbewußt oder bewußt erfolgen; im ersten Falle hat man es mit „*latenten Assoziationen*“ zu tun (l. c. S. 291 f.; vgl. SCRIPTURE. Phil. Stud. VII, CORDES, Phil. Stud. XVII).

Die sogenannten Assoziationsgesetze sind nichts als allgemeine Klassen von Verbindungen elementarer Assoziationen (Log. II², 2, S. 159 f.), ihre Schemata sind teils unzutreffend, teils viel zu allgemein und unbestimmt (Gr. d. Psych.², S. 294). „*Geht man auf die elementaren Prozesse zurück, in die sich hierbei der Erinnerungs- wie jeder zusammengesetzte Assoziationsvorgang zerlegen läßt, so ergeben sich als solche stets Gleichheits- und Berührungserbindungen*“ (l. c. S. 293). Der Ausdruck „*Ähnlichkeitsassoziation*“ ist unpassend, „*weil vor allen Dingen gleiche Elementarprozesse assimilierend aufeinander einwirken*“ (l. c. S. 294). Je nachdem die Gleichheits- oder die Berührungserbindungen überwiegen, entstehen zusammengesetzte Ähnlichkeits- (Gleichheits-) und Berührungsassoziationen. Die Gleichheit wirkt unmittelbar, die Berührung mittelbar (Log. I², S. 25 f.; Vorles.², S. 316 ff.; Grdz. d. ph. Psych. III², S. 518 ff.). Da den Assoziationen Verbindungen zentraler Innervationsvorgänge „*parallel*“ gehen, so sind alle Assoziationen psychophysische Vorgänge (Grdz. d. ph. Psych. II², S. 565 ff.; Log. I², S. 27). Die Assoziationen werden als „*passive Erlebnisse*“ aufgefaßt. „*Denn das für die Willens- und Aufmerksamkeitsvorgänge charakteristische Tätigkeitsgefühl greift immer nur in der Weise in sie ein, daß es bei der Apperzeption gegebener psychischer Inhalte an die bereits gebildeten Verbindungen sich anschließt*“ (Gr. d. Psych.², S. 301). Die Assoziationen sind diejenigen Verbindungen von Bewußtseinsinhalten, die sich „*bei passivem Zustande der Aufmerksamkeit*“ bilden (Vorles.², S. 306; Log. I², S. 13). Doch liegt ihnen schon der Wille, aber nur in der einfachen, triebmäßigen Form zugrunde, sie sind Triebvorgänge (Vorles.², S. 338; Syst. d. Phil.², S. 583). Erst die Apperzeption (s. d.) aber reguliert den Assoziationsverlauf zur planmäßig geistigen Tätigkeit. — KÜLPE gibt eine Kritik der überkommenen Assoziationslehre (Gr. d. Psych. S. 191 f.). Das „*Gesetz der Assoziation*“ besagt allgemein nur, „*daß zwei Vorstellungen a und b unter gewissen Umständen eine solche Verbindung miteinander eingehen, daß das Auftreten der einen von ihnen (a) die Reproduktion der andern (b) bewirkt*“ (l. c. S. 191). Mehrfach versteht man unter Assoziation „*nicht die Bedingung der Assoziation, sondern diese selbst*“ (l. c. S. 198). Külpe formuliert: „*Empfindungen, die einmal im Bewußtsein zusammen waren, begründen eine Tendenz zur Reproduktion in dem Sinne, daß, wenn die eine von ihnen wieder erregt wird, auch eine der andern ähnliche zu entstehen pflegt*“ (l. c. S. 202). Die Stärke der Reproduktionstendenz hängt ab „*von der eine einheitliche Auffassung und Beurteilung erleichternden oder erschwerenden Art des Zusammenhangs, der Verbindung der Empfindungen im Bewußtsein*“ (l. c. S. 202 f.). Eine ganze Reihe von Bedingungen bestimmt den Grad der Reproduktionstendenz (l. c. S. 203 ff.). Was man sonst Assoziation nennt, bezeichnet Külpe als „*empirisch motivierte Reproduktion*“ (l. c. S. 206). An WUNDT schließen sich genau an HELLPACH (Grenzwiss. d. Psych. S. 3 ff.), VILLA u. a., während HUGHES (Mim. d. Mensch.) noch stärker den Willenscharakter auch des assoziativen Geschehens betont.

Nach OFFNER folgen die Assoziationen dem Prinzip des kleinsten Widerstandes (Üb. d. Grundform. d. Vorstellungsverbind. 1892; vgl. MÜNSTERBERG, Beitr. z. exp. Psychol. I, 129). So auch nach FERRERO (Les lois psych. du symbol. 1895, p. 7). Das Assoziationsgesetz ist auf das Trägheitsgesetz zurückzuführen (l. c. S. 6). RIBOT kennt zwei Assoziationsprinzipien: Contiguïté—Ressemblance (L'imag. créatr. 20). CLAPARÈDE: „*Des faits de conscience simul-*

janés tendent à s'associer“ (L'assoc. d. idées, 1903, p. 51). Es gibt ferner ein Kontiguitätsgesetz (l. c. p. 55; über Kontrast, p. 63 ff., wird nicht als Prinzip anerkannt). Die Assoziation selbst ist kein Bewußtseinsvorgang (l. c. p. 2 ff.; Formen der Assoziation: p. 206 ff.). BERGSON spricht von der natürlichen Rückkehr des Geistes „à l'unité indivisible de la perception“ (Mat. et Mém. p. 180). Nach PAULHAN ist das Gesetz der „association systématique“ dieses: „Un fait psychique tend à s'associer et à susciter les éléments qui peuvent s'unir avec lui pour une fin commune“ (L'activ. ment. p. 17, 87 ff.).

Physiologisch bestimmt die Assoziation v. KRIES: „Strahlen . . . optische und akustische Erregungen in ein gemeinsames, beiden ursprüngliches und sie verbindendes Gebiet ein, so wird man . . . der Vorstellung zuneigen, daß jede Erregung des einen und des andern Sinnes . . . das ganze Gebiet in einen gewissen Gesamtzustand versetze und daß die Koexistenz zweier solcher Gesamtzustände einen Zusammenhang zwischen ihnen etabliere“ (Üb. d. mat. Grundl. d. Bew. 1898, S. 21 f.). „Nicht die Ausbildung einer Assoziation ist das, was die psychologischen Tatsachen postulieren, sondern eine gegenseitige Anpassung und Zusammenstimmung“, d. h. Konformierung (l. c. S. 54 f.). Vgl. LOTZE, Mikrok. I², 216 ff.; WITTE, Wes. d. Seele, S. 113; SIGWART, Log. II², 553 f.; ZIEHEN, Die Idecnassoz. d. Kind. 1898—99; ASCHAFFENBURG, Exper. Stud. üb. Assoz. 1895—97; WRESCHNER, Reprod. u. Assoz. d. Vorstell. 1907; JANET, Princ. d. mét. I, 574 ff.; RABIER, Psych. ch. 16; W. G. SMITH, Z. Frage d. mittelb. Assoz. 1894; RIBOT, Psych. d. sent. p. 171 ff.; BRADLEY, Assoc. and Thought, Mind XII, 1887; JAMES, Psychol. I, 550 ff. (Assoziation der Inhalte nicht der Akte: p. 554). Vgl. Erinnerung, Reproduktion, Denken.

Assoziationismus: Assoziationspsychologie (s. d.).

Assoziationsgesetze s. Assoziation.

Assoziationspsychologie (Assoziationismus) heißt jene psychologische Richtung, welche die Assoziation als Prinzip aller seelischen Verbindungen betrachtet und die alles Denken, alle höheren geistigen Vorgänge aus bloßen Assoziationen ableiten will. Eine psychische Aktivität (s. d.) im wahren Sinne gibt es nicht. Sie tritt bald physiologisch (psychophysisch), bald rein psychologisch auf. Gegensatz: Vermögenspsychologie (s. d.), Apperzeptionspsychologie (s. d.), Aktionspsychologie (s. d.). H. CORNELIUS betont, die Schwächen der Assoziationspsychologie seien da auffällig, wo es sich um die Erklärung derjenigen Tatsachen handelt, für deren Zustandekommen „der Zusammenhang unserer Erlebnisse zur Einheit des Bewußtseins maßgebend ist“ (Einl. in d. Phil. S. 192). Assoziationspsychologen sind HARTLEY, J. MILL, J. ST. MILL, BAIN, SPENCER, LEWES, RIBOT, ZIEHEN, R. WAHLE u. a. Vgl. Psychologie, Assoziation, Apperzeption.

Assoziationstheorie s. Assoziation.

Assoziationszeiten = Dauer, deren das Zustandekommen von Assoziationen bedarf (vgl. Phil. Stud. I).

Assoziationszentren nimmt FLECHSIG außer den Sinneszentren an, als Zentren der Verarbeitung der Sinneseindrücke und der Ko-agitation („Ko-agitationszentren“). Sie sind die physiologischen Unterlagen der Assoziation, des Gedächtnisses, des Urteilens, Schließens usw. Es gibt angeblich ein vorderes, mittleres, hinteres Assoziationszentrum, jedes ist ein „Denkorgan“ (Geh. u. Seele S. 23 ff.). Dagegen u. a. HELLPACH (Grenzw. d. Psych. S. 73 ff.).

Assoziative Synthese nennt WUNDT die „*Verschmelzung elementarer Empfindungen zu Vorstellungen*“ (Log. I, 10).

Assoziative Verbindungen s. Assoziation (WUNDT).

Assoziativer Faktor s. Ästhetik (FECHNER).

Assoziativer Verlauf s. Assoziation (JERUSALEM).

Asthenisch s. Affekt.

Ästhetik (*αισθητική*) heißt die Wissenschaft vom Ästhetischen (s. d.), von dem, was unmittelbar und beziehungslos, um seiner selbst willen (uninteressiert) in der anschaulichen Erfassung gefällt; ästhetisch („*schön*“) ist, was den „*Willen zum Schauen*“, zur lebendigen, anschaulichen, dem Ich angemessenen, einheitlichen Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit von Inhalten befriedigt, was die Seele zur wohlgeordneten Anwendung aller ihrer Grundfunktionen, insbesondere der Phantasie, anregt. Das (dem Objekt und dem Ich) angemessene Verhältnis von Form und Inhalt verschafft den ästhetischen Genuß. Die Ästhetik gibt Aufschluß über das Wesen des Ästhetischen (des Schönen usw.), sie analysiert es, forscht nach den Bedingungen ästhetischen Genießens und Schaffens sowie nach der Bedeutung des Ästhetischen, der Kunst in biologischer, psychologischer, rein künstlerischer, kulturell-sozialer (soziologischer) und allgemein philosophischer Hinsicht. Die Ästhetik muß empirisch, psychologisch fundiert und kritisch begründet werden; „*normativ*“ ist sie insofern, als gewisse Bedingungen eingehalten werden müssen, wenn (bestimmte) ästhetische Effekte hervorgerufen bzw. vermieden werden sollen. Der Streit zwischen Gehalts- (Stoff-) und Form-Ästhetik hat erkennen lassen, daß nur in der Vereinigung des formalen und materialen Faktors das Ästhetische konkret besteht. Der Unterschied der „*spekulativen*“ und „*empirischen*“ Ästhetik bezieht sich hauptsächlich auf die Methode, während die Ausdrücke „*intellektualistische*“ und „*Gefühls-Ästhetik*“ auf die Interpretation des ästhetischen Prozesses selbst gehen.

Der Name „*Ästhetik*“ stammt von A. BAUMGARTEN (*Aesthetica* 1750) her. Er versteht darunter zunächst die allgemeine Wahrnehmungs-Wissenschaft (im Unterschied von der Wissenschaft des „*oberen*“ Erkenntnisvermögens), die „*scientia cognitionis sensitivae*“, „*gnoseologia inferior*“, dann die „*ars pulcre cogitandi*“, „*ars formandi gustum*“, „*aesthetica critica*“ (*Aesth.* § 1, 14: *Met.* § 607, 662). Zweck der Ästhetik ist die „*Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis als solcher, in welcher die Schönheit besteht*“ („*Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis. Haec autem est pulcritudo*“) (*Aest.* § 14). Der Terminus „*Ästhetik*“ hat sich bald, besonders durch SCHILLER, eingebürgert. In England sagte man dafür „*criticism*“.

Die Anfänge der Ästhetik finden sich schon im Altertum. SOKRATES setzt das Schöne in das Taugliche, Gute, Zweckmäßige (XENOPHON, *Memor* 3, 8; 4, 69; *Sympos.* 5, 3 *sq.*). Nach den Cynikern ist nur das Gute schön, das Schlechte häßlich (Diog. L. V, 12). PLATO (obgleich selbst Künstler) schätzt die Kunst (soziologisch) gering, weil sie nur Nachahmung (*μίμησις*) von Nachahmungen (*εἰδωλα*) bietet (Kunstwerke = Nachahmungen der empirischen Dinge, diese = Abbilder, Erscheinungen der Ideen). Die Schönheit (die von der Gutheit nicht scharf unterschieden wird) beruht auf dem Hindurchscheinen der Idee durch das Sinnliche (*Phaedr.* 250 B. *sq.*), auf der Wirkung des *πλεως* im

Unbestimmten (*ἄπειρον*), auf der Wahrnehmung des Harmonischen und Symmetrischen (*μετριότης καὶ συμμετρία*), welches an sich (*καθ' αὐτό*) gefällt, ursprüngliche Gefühle (*οἰκείας* oder *συμφύτους ἡδονάς*) erzeugt (Phileb. 51, Tim.). Die Kunst erzeugt reine Lust (*ἡδονὴ καθαρά*). Wert hat nur eine das Gute nachahmende, sittlichen Zwecken dienende Kunst (Republ.). ARISTOTELES unterscheidet bildende (*ποιήσις*) und praktische Tätigkeit (*πραξις*). Die Kunst (*τέχνη*) ist die nach Regeln wirkende Gestaltungskraft, sie vollendet das von der Natur nicht zu Ende Geführte oder ahmt die Natur nach: *Ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται* (Phys. II 8, 199a, 15 squ.). Doch betrachtet die Kunst das Einzelobjekt als Stellvertreter einer Gattung, sie ahmt mehr das Typische nach: *ἡ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἰστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει* (Poet. 9). Das Schöne besteht in *τάξιν καὶ συμμετρίᾳ καὶ τῷ ὁρισμένῳ* (l. c. c. 7). Psychologisch wird die Kunst begründet durch den dem Menschen angeborenen Nachahmungstrieb sowie durch das ursprüngliche Wohlgefallen an Erzeugnissen der Nachahmung als solchen (l. c. c. 4). Die Kunst dient der Unterhaltung (*διαγωγὴ*) und Erholung (*ἄρεσις*) mittelst Gefühlsanregung und Katharsis (s. d.) der Affekte (Pol. VIII, 7). So auch die Tragödie (s. d.). — PLOTIN begründet eine spekulativ-idealistische, eine intellektualistische Gehalts-Ästhetik. Die Kunst ahmt das Seiende, die Ideen (s. d.) selbst nach; der Künstler erhebt sich zum *λόγος* dessen, was er wahrnimmt, aus sich selbst das in der Gegebenheit Fehlende schöpfend: *οὐχ ἅπλως τὸ ὁρόμενον μιμοῦνται αἱ τέχναι, ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις εἶτα καὶ πολλὰ παρ' αὐτῶν ποιοῦσιν. Καὶ προσιδέασιν γὰρ ὅτι τι ἐλλείπει, ὡς ἔχουσαι τὸ κάλλος* (Enn. V, 8, 1). Das Schöne ist „das an der Idee gleichsam Hervorstrahlende“ (Enn. VI, 2, 18). In der Natur besteht das Urbild der sinnlich erscheinenden Schönheit, das intelligible Urschöne (Enn. V, 8, 1 ff.; VI, 2, 18). SENECA bemerkt: „*Omnis ars naturae imitatio est*“ (Ep. 65).

AUGUSTINUS unterscheidet (wie schon PLATO) ein Schönes an sich und ein relatives Schönes (vgl. Conf. IV, 3; De civ. Dei XXII, 19). THOMAS definiert die Kunst als „*ratio recta aliquorum operum faciendorum*“ (Sum. th. II, 1, 57, 3). Das Schöne gefällt unmittelbar („*pulchrum autem dicitur id cuius ipsa apprehensio placet*“; l. c. II, 1, 27, 1, ad 3). Zur Schönheit gehören „*integritas sive proportio*“, „*proportio sive consonantia*“ und „*claritas*“ (Sum. th. I, 39, 8c). Es gibt eine „*pulchritudo per se*“ (De nom. 5, 1); vgl. J. MÜLLER, Eine Philos. d. Schönen, 1897. Eine neuscholastische Ästhetik lehrt S. MEIER (Der Real. als Prinz. d. sch. Künste 1900). Im Sinne des Thomismus lehrt JUNGSMANN: „*Die Schönheit der Dinge ist deren Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste, auf Grund klarer Erkenntnis desselben, Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen*“ (Ästhet. 1884, S. 149). Vgl. L. SCHÜTZ, Lehrb. d. Ästhet.³, 1889.

Die intellektualistische Richtung der Ästhetik, d. h. die Auffassung des ästhetischen Genießens als einer Art Erkenntnis, kommt in Deutschland seit LEIBNIZ zur Geltung. LEIBNIZ erklärt die Lust an harmonischen Verhältnissen durch die Annahme eines unbewußten Zählens und Vergleichens und bringt das Schöne mit dem Vollkommenen, Zweckmäßigen in Zusammenhang (Opp. Erdm. p. 7, 8). CHR. WOLF: „*Pulchritudo consistit in perfectione rei, quatenus ea rei illius ad voluptatem in nobis producendam apta*“ (Psych. em. § 543 f.). Schönheit ist „*rei aptitudo producendi in nobis voluptatem, quod sit observabilitas perfectionis*“ (l. c. § 545). A. BAUMGARTEN definiert die Schönheit als „*perfectio phaenomenon*“ (Met. § 662), die durch „*cognitio sensitiva*“ erfaßt wird

(s. oben). Nach MENDELSSOHN (der das Begierdelose des Ästhetischen betont, WW. II, 294 f.) beruht Schönheit „in der undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit“ (Br. üb. d. Empf. 2, S. 8; Bibl. d. schön. Wiss. I, 331 ff.); sie setzt „Einheit im Mannigfaltigen“ voraus (l. c. 5, S. 27 f.). Ähnlich SULZER, der den moralischen Zweck der Kunst betont (Allg. Theor. d. schön. Künste 1792), ESCHENBURG, MENGS u. a. — Intellektualist ist BOILEAU, während DU BOS den Gefühlsfaktor berücksichtigt (Réflex. crit. 1719). Nach CROUSAZ besteht das Schöne in dem, was man billig; Einheit, Ordnung, Maß, Mannigfaltigkeit kommen in Betracht (Trait. du beau², 1724, C. 1 f.). Die „Nachahmung“ der Natur (mit Auswahl) betont BATEUX (Les beaux arts, 1746, I, C. 3; II, C. 4). Vgl. ANDRÉ, Ess. sur le beau, 1741, 1763; DIDEROT, Trait. du beau, 1724, Oeuvr. I, 309 ff. — Die Rolle der Phantasie im Ästhetischen betont VICO (Prinz. II; vgl. I, 4). Nach HEMSTERHUIS beruht die Schönheit auf dem guten Verhältnis eines Gegenstandes zur auffassenden Seele, auf der leichten Übersichtlichkeit des Mannigfaltigen; schön ist das, was in kürzester Zeit die größte Fülle von Vorstellungen erzeugt (Oeuvr. phil. 1792).

Von Einfluß auf die deutsche Ästhetik sind die Versuche einer psychologischen Theorie des Schönen bei den Engländern gewesen. SHAFESBURY leitet das Gefühl des Schönen aus der Wahrnehmung von Ordnung, Einheit, Harmonie durch den inneren Sinn ab und setzt das sittlich Gute (s. d.) dazu in Beziehung (Sens. comm. IV, 3). HOME unterscheidet „eigene“ Schönheit („intrinsic beauty“) und „Schönheit der Beziehung“ („relative beauty“). Erstere ist Gegenstand der Empfindung, letztere erfordert „understanding and reflection“. „In a word, intrinsic beauty is ultimate: relative beauty is that of means relating to some good or purpose“ (Elem. of Crit. I, 1—3, p. 195 ff.). Regelmäßigkeit und Einheit erleichtern die Auffassung (l. c. I, 3). Nach BURKE ist die Schönheit eine soziale Emotion, indem uns das Schöne zum Zusammensein mit ihm reizt, in uns Liebe, sanfte und gesellige Gefühle erregt. „We call beauty a social quality“ (Enqu. I, 10). Die Schönheit ist ohne Zweckbewußtsein („in beauty the effect is precious to any knowledge of the use“). Zur Liebe und zum Geschlechtlichen setzt ERASMUS DARWIN das Ästhetische in Beziehung (Zoonom. XVI, 6). Bei angehäufter Energie ist die Sinnesbetätigung als solche schon lustvoll (l. c. XL, 6). Vom Schönen ist das Erhabene (s. d.) zu unterscheiden. HOGARTH untersucht die „Linie der Schönheit“ (Anal. of beauty, 1753, 1772).

Eine neue Begründung erhält die Ästhetik durch KANT. Die „ästhetische Urteilskraft“ bezieht sich nicht auf das Erkennen oder Begehren, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust. In der Urteilskraft liegt ein apriorisches Prinzip der ästhetischen Beurteilung, das auf die subjektive, ästhetische Beschaffenheit des Objekts geht, vermöge deren dieses Lust erweckt, und dies, weil das Bewußtsein der Zweckmäßigkeit des Objekts für das Erkenntnisvermögen zugrunde liegt. Das Geschmacksurteil bezieht Vorstellungen durch die Einbildungskraft aufs Subjekt, ist nicht logisch, sondern ästhetisch. „Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben“ (Kr. d. Urte. Einl. VII). Das Ästhetische bildet die Vermittlung zwischen Natur und Sittlichkeit (l. c. § 6). Das ästhetische Urteil ist a priori, insofern es subjektive Allgemeingültigkeit besitzt, vermöge deren es die Einstimmung jedermanns mit dem eigenen Geschmack (s. d.) erwartet, wenn auch nicht absolut fordert (ib.). Schön ist, was uninteressiert, durch sich selbst, ohne

Begehren, „ohne Begriffe, als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird“ (ib.). (Schon MENDELSSOHN sagt: „Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen“, Morgenst., Schrift. II, 274 f.; vor ihm schon MONTESQUIEU: „Lorsque nous trouvons du plaisir à voir une chose avec une utilité pour nous, nous disons qu'elle est bonne, lorsque nous trouvons du plaisir à la voir sans que nous y démitions une utilité présente, nous l'appellons belle“, Réflex. sur les causes du plaisir . . . Oeuvt. 1835, p. 586; RIEDL: „Schön ist, was ohne interessierte Absicht sinnlich gefallen und auch dann gefallen kann, wenn wir es nicht besitzen“, Theor. d. schön. Künste 1767, S. 17; SULZER: „Das Schöne gefällt uns ohne Rücksicht auf den Wert des Stoffes, wegen seiner Form oder Gestalt, die sich den Sinnen oder der Einbildungskraft angenehm darstellt.“) „Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird“ (I. c. § 22). Schönheit ist die „Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird“ (I. c. § 17). Es gibt zweierlei Arten von Schönheit, „freie Schönheit (pulchritudo vaga), oder die bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus“ (I. c. § 16). Den Übergang vom Schönen zum Sittlichen bildet das Erhabene (s. d.). Die Kunst ist „Hervorbringung durch Freiheit“, „als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei“ (I. c. § 45). In ihr gibt die Natur, vertreten durch das Genie (s. d.) schöpferisch Regeln (I. c. § 46). Nach KRUG (Geschmackslehre, 1810) ist die Ästhetik „die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unseres Geistes in der Beurteilung eines Gegenstandes nach seiner Beziehung auf unser Lustgefühl“ (Handb. d. Philos. II, 3). Schönheit ist „diejenige Eigenschaft eines Dinges . . ., vermöge der es mittelst seiner Form die Einbildungskraft in ein freies, aber mit dem Verstande einstimmiges Spiel versetzt und eben dadurch das Lebensgefühl des Wahrnehmenden erhöht“ (I. c. S. 28). Vgl. BENDAVID, Vers. e. Geschmackslehre, 1799; C. H. HEIDENREICH, Syst. d. Ästhet. 1790. — Eine Weiterbildung erfährt diese Ästhetik durch FR. SCHILLER. Er leitet die Kunst aus dem Spieltrieb (s. d.) ab. Im Spiel befreit sich der Mensch von den Sorgen und Engen des Alltags, er erhebt sich zu etwas Höherem, lebt ein reineres, freieres Leben. Denn „der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“ (Üb. d. ästh. Erz. d. M. Br. 15). (Vom „freien Spiel der Vorstellungskräfte“ spricht schon KANT, Kr. d. Ur. § 9.) Zu betonen ist, daß „das Ästhetische Ernst und Spiel zugleich ist, wobei der Ernst im Gehalte und das Spiel in der Form gegründet ist“ (Brief an Goethe, 17. Aug. 1797, Briefe II, 120). Die Kunst ist dem Menschen als etwas Spezifisches eigen. Das Ästhetische vermittelt zwischen Natur und Sittlichkeit, läutert den Menschen, ist ein eminenten Kulturfaktor. (Üb. d. äst. Erz. d. M., Ph. Schr. S. 183; vgl. Br. 23.) Der ästhetische Sinn sucht „in der Form ein freies Vergnügen“ (Üb. Anm. u. Würde, Phil. Schr. S. 128), „ohne alle Rücksicht auf Besitz aus der bloßen Reflexion über die Erscheinungsweise“ (Üb. d. Erhab., I. c. S. 190). Vernunft und Sinnlichkeit stimmen im Schönen zusammen (Üb. Anm. u. W., I. c. S. 128). Die Schönheit ist „die Bürgerin zweier Welten“, „sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht“ (I. c. S. 105), dadurch, daß die Vernunft das

Sinnliche übersinnlich behandelt, es zum Ausdruck einer Idee macht (l. c. S. 104 f.). Schönheit ist „*Freiheit in der Erscheinung*“ (WW. XII). W. v. HUMBOLDT erinnert in dem Gedanken der Harmonie zwischen der sinnlichen und der geistigen Natur des Menschen durch das Ästhetische an Schiller. Ein Gegner Kants ist HERDER (Kalligone 1800). Er behauptet u. a.: „*Interesse hat die Schönheit, ja alles Gute hat nur durch sie Interesse*“ (l. c. I, 195). „*Des Menschen Spiel, wie das Spiel der Natur ist sinniger Ernst*“ (l. c. III, 290). Schönheit ist „*das Gefühl der Vollkommenheit eines Dinges*“. Beziehungen zur Kant-Schillerschen Ästhetik weisen ästhetische Bemerkungen J. G. FICHTES auf (WW. VIII, 275 u. ff. IV, 355), auch solche FR. SCHLEGELS, der eine Theorie des Häßlichen gibt. — Nach GOETHE ist Schönheit da vorhanden, wo wir „*das gesetzmäßige Lebendige in seiner größten Tätigkeit und Vollkommenheit schauen*“ (WW. Hempel, XXV, 155). Das Kunstwerk stellt die Grundformen der Dinge in individuellen Gestaltungen und typischer Vollkommenheit dar. Das Schöne ist eine „*Manifestation geheimer Naturgesetze*“ (Weim. Ausg. Bd. 48, S. 201). Nach BOUTERWEK ist die Aufgabe der Ästhetik, „*zu erklären, was wir empfinden, wenn wir mit Recht urteilen, daß etwas schön ist, und wie sich die Empfindung des Schönen zu den natürlichen Anlagen sowohl als zur Entwicklung einer musterhaften Kultur des menschlichen Geistes verhält*“ (Ästh. I, 3). Wir wollen wissen, „*was sich in der Seele ereignet, wenn wir etwas schön finden*“ (l. c. I, 19). Das ästhetische Gefühl ist „*das ursprüngliche Menschengefühl*“, das „*menschliche Urgefühl*“ (l. c. I, 41), „*ein Gefühl, in welchem die menschliche Natur wie ein ungeteiltes Ganzes wirkt*“ (ib.). Das Spiel ist mit der Kunst verwandt (l. c. S. 42 ff.). Das Schöne beruht auf dem Gesetz einer „*harmonischen Tätigkeit aller geistigen Kräfte*“ (l. c. I, 50). Schönheit beruht auf gewissen Verhältnissen einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften der Dinge zu unserem Geisteszustande (l. c. S. 56). „*Allen Elementen des Schönen liegt zum Grunde eine innere Harmonie oder ästhetische Einheit im Mannigfaltigen*“ (l. c. S. 58), die wieder auf die Einheit der Seele zurückführt. Es gibt keinen besonderen Schönheitssinn (l. c. S. 71). Alles Schöne interessiert unmittelbar durch sich selbst (l. c. S. 80). Die Kunst ahmt nicht nach, sondern wetteifert mit der Natur (l. c. S. 200 ff.). Die Bouterweksche Auffassung des ästhetischen Gefühls billigt GRILLPARZER (WW. XV, 131). „*Schön ist dasjenige, das, indem es das Sinnliche vollkommen befriedigt, zugleich die Seele erhebt*.“ „*Die Schönheit ist die vollkommene Übereinstimmung des Sinnlichen mit dem Geistigen*“ (ib.). „*Wenn der sinnlich befriedigende Eindruck durch Erweckung der Idee des Vollkommenen ins Übersinnliche hinüberreicht, so nennen wir das das Schöne*“ (ib.). „*Schön ist, was durch die Vollkommenheit in seiner Art die Idee der Vollkommenheit im allgemeinen erweckt*“ (l. c. S. 136). Die Kunst ist „*die Hervorbringung einer andern Natur, als die, welche uns umgibt, einer Natur, die mehr mit den Forderungen unseres Verstandes, unserer Empfindung, unseres Schönheitsideals, unseres Strebens nach Einheit übereinstimmt*“ (ib.).

Mit SCHELLING beginnt die Reihe der spekulativen Ästhetiker, der Vertreter einer idealistischen Gehaltsästhetik. Nach SCHELLING ist die Kunst die Überwindung der Gegensätze des Realen und Idealen. Sie stellt das Absolute (Unendliche) endlich dar, nachdem sie es in der Anschauung erfaßt, und zwar unbewußt: „*Der Grundcharakter des Kunstwerks ist . . . eine bewußtlose Unendlichkeit*“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 463, 459). Sie ist die

Vollendung des Wissens und der Philosophie (l. c. S. 486, 475), sie „*bringt den ganzen Menschen, wie er ist, . . . zur Erkenntnis des Höchsten*“ (l. c. S. 480). Ihr Ziel ist „*die Vernichtung des Stoffes durch Vollendung der Form*“ (Üb. d. Verh. d. bild. Künste zu d. Nat. 1807, ähnlich schon SCHILLER). Schönheit ist „*das Unendliche endlich dargestellt*“ (Syst. d. tr. Id. S. 465). Die absolute Schönheit ist die urbildliche Schönheit der Idee (WW. I, 5, 385; I, 4, 226). Die Phantasie schaut das Unendliche im Endlichen an (WW. I, 4, 362). Ähnlich ASTR, Syst. d. Kunstlehre, 1805; Grundr. d. Ästhet. 1807. Nach SOLGER macht die „*künstlerische Ironie*“ (der Romantiker) das Wesen der Kunst aus, denn „*sie ist die Verfassung des Gemüts, worin wir erkennen, daß unsere Wirklichkeit nicht sein würde, wenn sie nicht Offenbarung der Idee wäre, daß aber eben darum mit dieser Wirklichkeit auch die Idee etwas Nichtiges wird und untergeht*“ (Vorles. üb. Ästh. 1829, S. 241). Im Schönen offenbart sich die Idee in der Existenz unmittelbar, daher ist alle Kunst symbolisch (l. c. S. 66 f., 73; Erwin 1815, II, 41, 178 f., I, 155). CHR. KRAUSE erblickt in der Schönheit „*die im Endlichen erscheinende Göttlichkeit oder Gottähnlichkeit*“ (Vorles. üb. Ästh. 1882, S. 88). Schön ist, „*was Vernunft, Verstand und Phantasie in einem ihren Gesetzen gemäßen, entsprechenden Spiele der Tätigkeit befriedigend beschäftigt und das Gemüt mit einem uninteressierten Wohlgefallen erfüllt*“ (Gr. d. Ästh. § 10). Objektiv schön ist, „*was Einheit, Selbständigkeit und Ganzheit hat und in der Einheit Vielheit und Vereinheit oder Harmonie*“ (Vorles. S. 107). Das Schöne ist „*die verwirklichte Idee oder das belebte Ideal*.“ (Abr. § 12). CHR. WEISSE definiert die Ästhetik als „*Wissenschaft von der Idee der Schönheit*“ (Syst. d. Ästh. 1830, I, 137). Subjektiv ist Schönheit „*die aufgehobene Wahrheit*“, objektiv Erscheinung und Form der Dinge, ein Maßverhältnis. Das Häßliche ist das „*unmittelbare Dasein der Schönheit*“ (vgl. II, 479 f., 501 f.). HEGEL definiert das Schöne als „*das sinnliche Scheinen der Idee*“ (Vorles. üb. Ästh. 1835, I, 144). Nur als „*den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform*“ soll die Wirklichkeit durch die Kunst nachgeahmt werden (Enzykl. § 558). Die Kunst, die sinnliche Darstellung des Absoluten (Ästh. I, 90), bringt den Inhalt erst zum Bewußtsein (l. c. § 562), sie reinigt den Geist von der Unfreiheit (ib.). Es gibt klassische, symbolische, romantische Kunst (l. c. § 561 f.; Ästh. I, S. 9 ff.). Ästhetik ist „*Philosophie der Kunst*“ (Ästh. I, 3). Nach K. ROSENKRANZ ist das Häßliche das notwendige negative Korrelat zum Schönen, dessen die Kunst bedarf, um die Idee nicht einseitig zur Anschauung zu bringen (Ästh. d. Häßl. S. 115, 38). Nach SCHOPENHAUER wiederholt die Kunst „*die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen*.“ „*Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideen; ihr einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis*“ (W. a. V. u. V. Bd. I, § 36). Jedes Ding ist schön, sofern es „*Ausdruck einer Idee*“ ist (l. c. § 41). Die Kunst sondert die Idee aus den Zufälligkeiten der Wirklichkeit, verhilft dadurch zur leichteren Auffassung des Wesens der Dinge (l. c. § 37), die Musik ganz unmittelbar (l. c. § 52). In der ästhetischen Anschauung reißen wir uns vom Willen los, dieser schweigt, alles Streben kommt zur Ruhe, wir sind „*reines Subjekt des Erkennens*“. So ist die Kunst ein „*Palliativ*“ gegen das Leiden (l. c. § 38 u. ff.). Nach TRAHNDORFF ist das Schöne das Erscheinen der Form des Universums in einem Kunstbilde (Ästh. 1827, II, 381 f. I. 190). Schönheit ist die sich selbst erfassende Liebe (l. c. I, 186; II, 36 ff., 428 ff.). Nach ZEISING ist die Schönheit „*die als erscheinend aufgefaßte Vollkommenheit*“ (Ästhet. Forsch. S. 181). Nach OERSTED ist das

Schöne „*die in den Dingen ausgedrückte Idee, soweit sie sich der Anschauung offenbart*“ (Geist in d. Nat. III, 75); nach JOUFFROY der Ausdruck des Unsichtbaren durch das Sichtbare (Les sent. du beau et du subl. 1816. Cours d'Esthétique, 1843). Als Ausdruck geistig-sittlicher Vollkommenheit bestimmt das Schöne V. COUSIN (Du vrai, p. 141 ff.). Nach GIOBERTI ist das Schöne die Vereinigung eines intelligiblen Typus mit einem Phantasie-Element (Del buono e del bello, 1867, C. 1). Nach SOURIAU ist die Schönheit „*l'évidente perfection*“ (La beauté rat. 1904). Höchste Vollkommenheit ist „*le plein épanouissement de la vie consciente*“ (ib.). Eine idealistische Gehaltsästhetik findet sich bei LOTZE (Gr. d. Ästh.², § 10—20; Gesch. d. Ästh. S. 97), SCHLEIERMACHER (Vorl. üb. Ästh. S. 217 f.), DEUTINGER (Kunstlehre, 1845 f., I, 95, 58, 144 f.), auch bei SCHASLER (Ästh. I u. Das Syst. d. Künste², 1885); ferner bei TH. VISCHER: Schön ist „*die Idee in der Form begrenzter Erscheinung*“ (Ästh. I, 54; so auch CARNERI, Sittl. u. Darw. S. 79). „*Die Natur ist der Boden, woraus der Geist aufsteigt*“ (D. Schöne u. d. K.², S. 92). Im Schönen ist „*verborgene Philosophie*“ (l. c. S. 99). Im Individuum muß das Gattungsmäßige erscheinen (l. c. S. 105). Das Schöne ist „*ausdrucksrolle Form, formgewordener Ausdruck, Einheit von Ausdruck und Harmonie, oder mimisch-harmonische Form*“ (l. c. S. 78). Es findet ein unbewußtes „*Einfühlen*“, ein „*Leihen*“, „*Unterlegen*“ seitens der Seele statt (l. c. S. 69 f., 77). CARRIERE erblickt das eigentlich Ästhetische in der Form, diese aber schon als „*Ausdruck des Innern*“ genommen (Ästh. I, S. VII). Schön ist, „*was sofort durch sein Erscheinen die ihm zugrundeliegende Idee in uns nachruft*“ (l. c. S. 19), „*was rein durch seine Form gefüllt*“ (l. c. S. 76). Schönheit ist „*angeschaute Zweckmäßigkeit*“ (l. c. S. 89), „*die Idee, welche ganz in der Erscheinung gegenwärtig, die Erscheinung, welche ganz von der Idee gebildet und durchleuchtet ist*“ (l. c. S. 70). Nach KIRCHMANN ist schön das idealisierte, sinnlich angenehme Bild eines seelenvollen Realen (Ästh. I, 54 ff., 72, 241). Wie WIENER (Grdz. d. Weltordn. 1863) und HORWICZ (Grdl. e. Syst. d. Ästhet. 1869, S. 180) lehrt er eine Gefühlsästhetik. V. HARTMANN sieht im Schönen eine Erscheinungsform des unbewußt Logischen. In der Realität, mit der Form, wird die Idee erfaßt — lehrt die „*konkret-idealistische*“ Ästhetik. Das Schöne ist sinnlich ästhetischer Schein „*in der Sphäre einer idealen Phänomenalität*“. Durch die Kunst werden nur „*ästhetische Scheingefühle*“ erweckt, es genießt das „*Schein-Ich*“ ästhetisch (Phil. d. Schön. 1887, S. 26, 45 ff.). Das Gefühl ist aber nur Durchgangspunkt für die ästhetische Anschauung, nicht Ziel dieser (l. c. S. 62). Im ästhetischen Schein hat das Schöne seinen Sitz nur, wenn dieser den geistigen Gehalt als den seinigen latent in sich trägt (ib.). RUSKIN erklärt die Schönheit für die Manifestation des schöpferischen Weltgeistes (Lect. on Art 1870, deutsch S. 42 ff.). Die Kunst eines Landes ist „*die Summe seiner gesellschaftlichen und politischen Tugenden*“ (l. c. S. 27). „*Edle Kunst kann nur von edlen Menschen kommen*“ (ib.). Das Ziel aller großen Kunst ist stets die „*Erhöhung des Lebens*“ (S. 33).

Zwischen Gehalts- und formalistischer Ästhetik vermitteln verschiedene Philosophen. Nach WUNDT liegt in jedem ästhetischen Urteil „*eine unmittelbare Anerkennung des selbständigen Wertes der den Gegenstand des Urteils bildenden geistigen Lebensinhalte*“ (Syst. d. Phil.², S. 674). Der ästhetische Wert liegt schon im Objekt selbst begründet, er beruht auf objektiven Bedingungen. Die Hauptfrage der Ästhetik lautet: „*Welche Eigenschaften müssen die Gegenstände haben, um in uns ästhetische Wirkungen hervorzubringen*“ (l. c. S. 674 ff.). Es

gefällt niemals die Form als solche, sondern „*die vollkommene Angemessenheit der Form an den Inhalt*“ (l. c. S. 677 ff.). Die Kunst will das wirkliche Leben darstellen, aber nicht durch einfache Nachahmung, sondern durch Hervorhebung des Bedeutsamen in dessen Reinheit. Gegenstand der künstlerischen Schöpfung ist „*die ideale Wirklichkeit*“, d. h. die Wirklichkeit, „*wie sie im Lichte der durch die Anschauung im künstlerischen Genius erweckten Ideen erscheint*“. Die Idee, welche die Einheit des ästhetischen Objekts vermittelt, liegt latent schon in ihm. Nur der „*bedeutsame Lebensinhalt*“ ist ästhetischer Gegenstand (l. c. S. 683 ff.). Aufgabe der Kunst ist, „*die Wirklichkeit in der Fülle ihrer bedeutsamen Formen in die Sphäre jener reinen Betrachtung zu erheben, von der jedes der Versenkung in den Gegenstand selbst fremde Begehren weit abliegt*“ (l. c. S. 687 ff.; Grundz. d. ph. Psych. III², 123 ff., 175 ff., 199). Ähnlich lehrt VOLKELT, der in dem „*Menschlich-Bedeutungsvollen*“ den Gegenstand der Kunst erblickt (Ästh. Zeitfrag. 1895). Die Ästhetik hat „*in metaphysische Betrachtungen auszulaufen*“ (l. c. S. 221, Ästh. d. Trag. S. 425 ff.). Die Hauptaufgabe der Ästhetik liegt „*in der Aufsuchung der für das individuell ausge-reifte Gefühl des modernen Menschen geltenden ästhetischen Normen*“ (Syst. d. Ästhet. I, 1905, S. 70). Die Grundlage der Ästhetik ist teils beschreibend-analytisch, teils normativ (l. c. S. 74 f.). Es besteht eine Lust der Einfühlung, Lust am Menschlich-Bedeutungsvollen, Lust der Entlastung, Lust an Gliederung und Einheit (l. c. S. 348 ff.). Das ästhetische Urteil ist ein Wert- und Verständnisurteil (l. c. S. 358 ff.). Vier ästhetische Grundnormen bestehen, sowohl der Form als dem Gehalt nach (l. c. S. 367 ff.). Ein Wollen (aber nicht praktischer Art) liegt auch im Ästhetischen (l. c. S. 507 ff.). Das Ästhetische ist mehr als Spiel. Die „*ästhetische Beseelung*“ ist wichtig (Zeitschr. f. Philos. Bd. 113, 115). RIEHL: „*Die Kunst ist produktive Tätigkeit, kein Spiel*“, sie ist „*ein Komplement des Lebens*“ (Z. Einf. in d. Phil. S. 174 f.). Nach JODL stellt die Kunst das Typische der Wirklichkeit anschaulich dar (Psychol. S. 156 ff.).

Die formalistische Ästhetik hat ihren Begründer in HERBART. Dieser versteht unter „*Ästhetik*“ die Wissenschaft von den Begriffen des Beifalls oder Mißfallens (Lehrb. z. Einl.², S. 49), von den „*Musterbegriffen*“ (Ideen), von den Werturteilen überhaupt, also auch die Ethik (s. d.). Das Gefühl des Schönen entspringt aus formalen, inneren Verhältnissen zwischen unseren Vorstellungen, der Inhalt kommt erst sekundär zur Geltung (Psych. a. Wiss. II; WW. I, § 89). So auch R. ZIMMERMANN (Allg. Ästh. 1865). Das ästhetische Urteil als Kunsturteil bezieht sich auf die Formen der Objekte (l. c. § 26 ff., § 351). Das Schöne als solches gefällt nur durch die Form (Stud. u. Krit. 1870, II, 252). So auch HANSLICK (Vom mus. Schönen⁹, S. 203, 212 f., 78 f.), TH. VOGT (Form u. Gehalt in d. Ästh. 1865) und VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. II⁴, 355). — Vermittelnd lehrt KOESTLIN: Zum Ästhetischen gehört zunächst eine anregende Gestaltenfülle, dann eine leicht anschauliche Form (Ästh. S. 67, 317, 329). Ähnlich SIEBECK. Nach ihm beruht die Form auf einer bestimmten Ordnung der Teile oder Merkmale (Wes. d. ästhet. Ansch. S. 91). Die Form gibt sich den Inhalt selbst (l. c. S. 141). Bei der ästhetischen Anschauung spielt ein Sinnliches in der allgemeinen Form des Ausdrucks (l. c. S. 69 f.). — Vgl. GRIEPENKERL, Lehrb. d. Ästhet. 1827, und E. BOBRİK, Freie Vortr. üb. Ästhet. 1834 (Herbartianer). — Nach BENEKE beruht das Gefühl des Schönen auf einer Erregung und Neigung der seelischen „*Urrermögen*“ und Einfühlung (Lehrb. d. Psych.³, § 246). Ähnlich DITTES (Das Ästhetische, 1854).

Entgegen der spekulativen oder vag empirischen „Ästhetik von oben“ fordert FECHNER eine „Ästhetik von unten auf“, und zwar auf experimenteller Grundlage (Vorarbeiten bei ZEISING, Lehre vom „goldenen Schnitt“). Er unterscheidet zwischen „direktem“ und „assoziativem“ Faktor des Ästhetischen. „Direkt . . . ist der Eindruck eines Gegenstandes, insofern er subjektiv von der angeborenen oder nur durch Aufmerksamkeit und Übung im Verkehr mit Gegenständen gleicher Art entwickelten und verfeinerten inneren Einrichtung abhängt, assoziativ, insofern er von einer Einrichtung abhängt, die dadurch entstanden ist, daß sich der Gegenstand wiederholt in Verbindung und Beziehung mit gegebenen Gegenständen anderer Art dargeboten hat“ (Vorsch. d. Ästh. I, S. 121). Über experimentelle Ästhetik vgl. LIGHTNER WITMER (Philos. Stud. IX); KÜLPE, Ein Beitr. z. exp. Ästhet. 1903; Vierteljahrsh. f. w. Ph. Bd. 23, 1899; Arbeiten von MEUMANN, DESSOIR, J. COHN, SEGAL u. a.

Die Wendung zum Psychologischen macht schon TH. VISCHER (s. oben) mit seiner Betonung der „Einfühlung“ (vgl. auch R. VISCHER, Üb. d. optische Formgefühl, 1873).

In verschiedener Weise wird die Ästhetik psychologisch begründet, indem bald die Einfühlung, bald Einheit und Harmonie im Schauen, bald die innere Nachahmung, bald die Illusion, bald Funktionsbedürfnisse, bald der Ausdruck, bald verschiedene Faktoren zusammen als Erklärung dienen.

LIPPS sieht im Schönen ein ästhetisch Wertvolles, einen Eigenwert (Kom. u. Humor S. 199). Die Kunst ist gerichtet „auf Erzeugung eines in sich selbst Wertvollen“ (l. c. S. 209). Aller ästhetische Genuß „liegt schließlich einzig und allein in der Sympathie begründet“ (l. c. S. 216). In der Kunst handelt es sich um „ästhetischen Schein“ (Ausdruck schon bei SCHILLER, bedeutet bei ihm einen „Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht“, Ästh. Erz. 26). In der ästhetischen Anschauung beseelen wir das Objekt, legen ein ideelles Ich in es hinein (ästhetische „Einfühlung“) (Ästh. Einf., Zeitschr. f. Psych. u. Phys. 1900; Eth. Grundfr. S. 180). „Inhalt und Form eines Kunstwerkes sind jederzeit zwei untrennbare Seiten einer und derselben Sache“ (Eth. Gr. S. 181). Die einzelnen Bedingungen des Ästhetischen sind aufzusuchen (vgl. Raumästh. 1897, Ästh. Faktoren d. Raumansch. 1891). Die Ästhetik ist „die Wissenschaft vom Schönen; implicite auch vom Häßlichen“. Sie ist „angewandte Psychologie“ (Gr. d. Ästh. I, 1 f.). Schön ist das „ästhetisch Wertvolle“ (l. c. S. 6). Die vollkommene Einheitsapperzeption spielt hier eine Rolle (l. c. S. 18 ff., 29 ff., 33), mit „monarchischer Unterordnung“ (l. c. S. 53). Fundamental ist die Einfühlung, die ästhetische Sympathie (l. c. S. 105 ff.). Alles ästhetisch Wertvolle ist an sich ein ethisch Wertvolles, ist etwas, was zum Menschsein einen positiven Beitrag liefert (Vom F., W. u. D. S. 195). Schönheit ist „Angemessenheit eines Objekts an die Natur des ästhetisch werdenden Subjekts“ (Kult. d. Gegenw. S. 349 ff.), sie ist „die in der Betrachtung eines Objekts gefühlte und daran fühlbar gebundene freie Lebensbejahung“ (l. c. S. 360). Das Häßliche ist das, „was eine Lebensverneinung in sich schließt“ (l. c. S. 365). Im Ästhetischen ist nur ein Interesse gelegen, das Interesse an der Betrachtung (l. c. S. 367). Objektiv ist Schönheit „die von dem Objekt geforderte oder für das Objekt geltende Wertung“ (l. c. S. 368). Aller ästhetische Genuß ist „Genuß des objektivierten eigenen, in der Betrachtung des Objekts bereicherten, ausgereizten, über sich selbst, d. h. über das alltägliche oder das reale Ich hinausgehobenen Ichs“ (l. c. S. 369). Die Kunst macht die

ästhetische Betrachtung und Wertung durch Loslösung des Objekts aus der Wirklichkeit notwendig (l. c. S. 369 ff.). Alle Kunst „*will letzten Endes das Gleiche: nämlich Leben in eine sinnliche Erscheinung bannen und es darin unmittelbar finden und fühlen, erleben und genießen lassen*“ (l. c. S. 374). H. v. STEIN definiert die Ästhetik als „*Lehre vom Gefühl*“ und „*Lehre von den Kunstwerken*“ (Vorles. üb. Ästh. S. 1 f.). „*Ästhetik soll das Kunstwerk mit dem gesamten geistigen Leben deutend und erklärend in Beziehung setzen*“ (Entst. d. neuer. Ästh. S. 263). Das „*Verweilen beim Eindruck als solchem*“ ist das Element des Ästhetischen (Vorles. S. 4; ähnlich R. WAHLE, D. Ganze d. Philos. S. 397 ff.). Der ästhetische Eindruck besteht in der Fülle normaler Tätigkeit (Vorles. üb. Ästh. S. 4). Die ungehinderte Ausübung der (triebartigen) Einheitsfunktion des Bewußtseins erweckt das ästhetische Wohlgefühl (l. c. S. 9). Unter „*organischer Assoziation*“ ist die ästhetisch bedeutsame Assoziation zu verstehen (l. c. S. 14). Die Aufgabe aller Künste ist, „*eine Sache zu bedeutendem Ausdruck zu bringen*“ (l. c. S. 19). Grundform des Ästhetischen ist das „*freie Spiel der Vorstellungen*“ (l. c. S. 28). Eine Loslösung vom Begehren findet statt (l. c. S. 30). „*Schön*“ = „*ein Aufgehen im Schauen*“ (Entsteh. d. neuer. Ästh. S. 97). — DILTHEY betont die „*Steigerung der auffassenden Kräfte, die Erweiterung der Seele, ihre Entladung und Läuterung, wie sie das große Kunstwerk hervorbringt*“ (Deutsche Rundsch. 1892, S. 225; vgl. Die Einbildungskr. d. Dicht. S. 309). Das Schöne ist der „*Zustand, in welchem das Objekt in völliger Angemessenheit an das auffassende Seelenleben, ohne Störung und Unlustgefühl, die Seele erfüllt und gänzlich befriedigt*“ (Zeller-Festschrift S. 446). J. A. HERZOG definiert das Ästhetische als das, „*was reine Affekte erregt*“ (Was ist ästh.³, S. 55). Die reinen, ästhetischen Affekte sind schwächer als die gemeinen, unpersönlich (l. c. S. 39 ff.). Durch die Kunst wollen wir getäuscht sein (l. c. S. 65).

K. GROOS verbindet die psychologische mit der biologischen Interpretation des Ästhetischen. Er bringt das Ästhetische zum Spiel in Beziehung (Spiele d. Mensch. S. 348, vgl. S. 445 f.). Der ästhetische Genuß ist ein „*spielendes sensorisches Erleben*“ (Spiele d. Mensch. S. 505), „*das edelste Spiel, welches der Mensch kennt*“ (D. ästh. Genuß S. 14). Der Selbstzweck des Spiels (s. d.) liegt auch im ästhetischen Genuß vor (ib.). GROOS verbindet Lotzes und R. Vischers Theorie des innerlichen Miterlebens mit Schillers Lehre vom Spiel (l. c. S. 179). „*Das innerliche Miterleben ist . . . das eigentliche Zentrum des ästhetischen Genießens*“ (l. c. S. 183). Die „*Scheingefühle*“, die den ästhetischen Schein begleiten, sind wirkliche, nicht bloß vorgestellte Gefühle (l. c. S. 209). Ästhetischer Schein ist „*ein Produkt der Einbildungskraft, die sich von dem äußeren Gegenstand ein inneres Bild ablöst, welches sie nur dadurch erhalten kann, daß sie sich einseitig auf bestimmte Teile der Sinnesempfindung konzentriert*“ (Einl. in d. Ästh. S. 40). Nur der „*herrschende Schein*“ ist ästhetisch (l. c. S. 45), er ist „*innere Nachahmung*“ (l. c. S. 84). Die ästhetische Anschauung ist „*eine innere Nachahmung des äußerlich Gegebenen, durch welche sich das Bewußtsein das innere Bild, den ästhetischen Schein erzeugt und in der Erzeugung dieses Scheins spielend verweilt*“ (l. c. S. 196). Die „*ästhetische Illusion*“ ist „*eine Täuschung, die ich selbst im freiwilligen Spiel der inneren Nachahmung erzeuge. Ich ersetze mein Ich spielend in das fremde Objekt, und diese Selbstersetzung, die jeden leblosen Gegenstand personifiziert, gilt mir als bestehend, obwohl ich recht gut weiß, daß sie in Wirklichkeit nicht stattfindet*“ (l. c.

S. 191). Drei Arten der ästhetischen Illusion („*ästhetische Realität*“ bei LIPPS) gibt es: „*Illusion des Leihens, Kopie, Original-Illusion, Illusion des Miterlebens*“ (Ästh. Gen. S. 23, 213 ff.). Die „*ästhetische Sympathie*“ beruht darauf, daß der gebotene Inhalt, dem wir eigene Zustände anschauend „*leihen*“ (der Ausdruck ist von VISCHER, Ästh. II, 1, 27), mit unseren Neigungen, Bedürfnissen usw. übereinstimmt. Daher ist der Inhalt des ästhetisch Wirksamen durch ererbte Triebe bestimmt. Die „*monarchische Einrichtung*“ des Bewußtseins beeinflusst die künstlerische Darstellung; diese bedeutet der Natur gegenüber eine Erleichterung unserer Konzentration auf das ästhetisch Wertvolle. „*Das allgemeinste autonome Motiv künstlerischer Produktion entspringt dem auf einer kräftigen Erregbarkeit der nervösen Zentren beruhenden Betätigungsdrang, der das Spiel in seinen verschiedenen Formen hervorruft*“ (D. Anf. d. Kunst 1904, S. 13). Neben dem Prinzip der „*Selbstdarstellung*“ sind das Prinzip der „*Schöngestaltung*“ und das der „*Nachahmung*“ wirksam (l. c. S. 14 f.). Die Selbstdarstellung ist schon in der Tierwelt nicht ausschließlich als Bewerbungsvorgang aufzufassen, obwohl sie größtenteils aus der Bewerbung entstanden sein mag (l. c. S. 15). Normativ kann auch der psychologische Ästhetiker verfahren. Er kann „*Wertentscheidungen, von deren Richtigkeit er überzeugt ist, als unbedingt geltend annehmen, und nun unter der Voraussetzung, daß sie gelten, also hypothetisch, andere Wertentscheidungen daron ableiten*“ (D. Phil. im 20. Jahrh. I, 145).

Nach K. FISCHER ist das Ästhetische ein Zustand der Freiheit (Üb. d. Witz). Eine Sammlung und Einheit aller unserer Fähigkeiten (l. c. S. 69), ein spielendes Verhalten (l. c. S. 71) liegt vor. Eine psychologische Ästhetik gibt WITASEK. Nach ihm sind die ästhetischen Gefühle Vorstellungsgefühle (Gdz. d. allg. Ästh. 1904, S. 66 ff.). Der ästhetische Zustand des Subjekts ist ein Fühlen zusammen mit einem anschaulichen Vorstellen (l. c. S. 181). Das Psychische wird in der Anschauung ausgedrückt (l. c. S. 104). Wir haben eine Freude von den ausgedrückten Seelenregungen (l. c. S. 122 f., 152). Das Schöne ist „*Inhaltsegefühl*“. Es gibt ästhetische Anteilgefühle (l. c. 148 ff.; vgl. S. 277 ff., 383 ff.: Kunst). Nach J. SEGAL ist der ästhetische Eindruck „*immer eine Resultante aus der Konstellation der dunkelbewußten reproduzierten Teilinhalte, welche unmittelbar mit dem sinnlich Gegebenen zu einer Einheit verschmelzen*“ (Beitr. z. exp. Ästhet. I, Arch. f. d. ges. Psychol. VII, S. 53 ff., 115). Der „*direkte Faktor*“ hat keine ästhetische Bedeutung (l. c. S. 71 f.). Nach KREIBIG ist die Ästhetik „*die Lehre, welche die vollständige und geordnete Beschreibung und Erklärung der Wertungen von Inhalten mit Gestaltsqualität nach den Gegensätzen ‚schön‘ und ‚häßlich‘ zum Gegenstande hat*“ (Werttheor. S. 156). Nach EBBINGHAUS ist es ein menschliches Bedürfnis, „*daß verschiedene ganz beliebige Erlebnisse sich zu einem einheitlichen, abgerundeten, sie als Teile umfassenden Ganzen zusammenfügen*“ (Kult. d. Gegenw. S. 234). Nach H. ZANDER ist Schönheit „*die mit den einfachsten Mitteln ausgedrückte Form des Wesens des jeweilig vorhandenen Gegenstandes*“ (Ästhet. Neuerungen, 1905, S. 5). — Die Bedeutung der Organempfindungen für den ästhetischen Zustand betonen VERNON LEE und ANSTRUTHER-THOMSON (Beauty and Ugliness, Contempor. Rev. 1897), K. LANGE (Sinnesgenüsse u. Kunstgenuß, 1903), DAHMEN (D. Theor. d. Schönen, 1903, S. 38 ff.: Bewegungsempfindungen).

Als „*Ausdruck*“ betrachtet die Kunst E. VÉRON. Die Kunst ist eine „*résultante naturelle*“ des menschlichen Organismus (L'esthétique, 1883, p. V).

Die Ästhetik ist „*la science du beau dans les arts*“ (l. c. p. 1); sie ist genetisch (ib.). Der Mensch ist nachahmend geboren (l. c. p. 24). Die Sprache ist von einer Art Mimik begleitet; aus der Sprache entwickelt sich die Kunst als Ausdruck (l. c. p. 32 f.). Sie ist „*l'expression émue de la personnalité humaine*“ (l. c. p. 8). Der ästhetischen Lust liegt die Betätigung der Gehirnenergie zugrunde (l. c. p. 64 f.). Die Kunst ist „*la manifestation d'une émotion se traduisant au dehors*“ (l. c. p. 97 ff.). Das Moment des Ausdrucks betonen in verschiedener Weise DE SANCTIS (Nuovi saggi critici, p. 238 ff.), B. CROCE. Nach ihm ist die Ästhetik „*Wissenschaft des Ausdrucks*“. Das ästhetische Verhalten ist eine von Gefühlen begleitete Erkenntnisform (l. c. S. 1 ff., 72 ff.). Schön ist der gelungene Ausdruck (l. c. 70 ff.). Ferner BOSANQUET, nach dem das Schöne das Charakteristische, anschaulich Ausdrucksvolle ist (Hist. of Aesth. p. 40 ff., 372, 391), AD. HILDEBRANDT (D. Probl. d. Form in d. bild. Kunst², 1898), C. FIEDLER (D. Urspr. d. künstler. Tat, 1887), BERGSON (Le rire, 1901, p. 153 ff.), (vgl. auch KOHNSTAMM, unten). — Nach COHN tritt das Schöne im engeren Sinne erst da auf, wo „*der Ausdruck ganz und gar in der Form sich offenbart*“ (Allg. Ästh. S. 168). Der ästhetische Wert hat „*Förderungscharakter*“ (l. c. S. 137 ff.). Die Ästhetik ist kritisch zu begründen, sie ist die Wissenschaft von den Werten, die im Schönen und in der Kunst herrschen (l. c. S. 7). Die Psychologie ist nur eine Hilfswissenschaft (l. c. S. 11). Kritisch argumentieren auch P. NATORP („*Einheit der Gestaltung*“, Ästhet. Gefühl = „*reines Tätigkeitsgefühl*“, Sozialpäd., S. 314 ff.), LIEBMANN (Ged. u. Tats. II, 360), RENOUVIER u. a. — Die Ergänzung der psychologischen durch die objektive Methode fordert MEUMANN (Heinze-Festschr. S. 146 ff.). Vgl. DEUTINGER, BAYER u. a.

K. LANGE polemisiert gegen alle „*metaphysisch-transzendentalen*“ sowie gegen die Theorien der „*Einführung*“ und „*Assoziation*“ (D. Wesen d. Kunst I, 4). Kern des künstlerischen Genusses ist die „*bewusste Selbsttäuschung*“ (vgl. Die bew. Selbst., 1895). Die Aufgabe der Kunstlehre ist die Ermittlung und Erklärung des „*ästhetischen Gattungsinstinkts*“ (Wes. d. K. S. 15). Form- und Inhaltsästhetik sind beide einseitig (l. c. S. 17). Die „*Illusionstheorie*“ erblickt im psychischen Vorgang des ästhetischen Schauens selbst die unmittelbare Ursache der ästhetischen Lust (l. c. S. 18). Die ästhetische Illusion ist ein „*ästhetisches Spiel*“, „*bewusste Selbsttäuschung*“ (l. c. S. 27), die einem Grundbedürfnis entgegenkommt (l. c. S. 28). In der Kraft der Illusion besteht das Realistische (l. c. S. 31). Die Ästhetik ist „*die Wissenschaft von den ästhetischen Lustgefühlen*“, den rezeptiven und produktiven (l. c. S. 33). Die Kunst hat sich aus dem Spiel entwickelt, ist eine besonders verfeinerte Form des Spiels (l. c. S. 50). Endziel der Kunst ist die „*Steigerung und Vervollkommnung des Menschentums durch Vertiefung und Erweiterung der Anschauungen und Gefühle*“ (l. c. II, S. 57). Die ästhetische Lust beruht „*jediglich auf der Stärke und Lebhaftigkeit der Illusion*“ (l. c. I, S. 81), entsteht „*aus der in der Vorstellung vollzogenen Übersetzung des Toten ins Leben, der phantasiemäßigen Beseelung des in Wirklichkeit Unbeseelten*“ (l. c. S. 84). Ästhetische Beseelung ist „*jede Anschauung eines toten Naturgebildes, bei der wir dasselbe in der Phantasie beleben*“ (l. c. II, 331). Die Illusionsgefühle sind gedämpfte, gemäßigte Gefühle, „*Gefühlsvorstellungen*“ (Scheingefühle) (l. c. S. 100 ff.). Der Kunstgenuß liegt in dem „*Widerspiel zweier einander eigentlich widersprechender Bewußtseinsinhalte, einerseits des Wissens von der Scheinhaftigkeit des Wahrgenommenen, anderseits des Glaubens an die Wirklichkeit*“ (l. c. S. 224); der

ästhetische Genuß ist „die Folge einer gleichzeitigen Entstehung zweier Vorstellungsreihen, die sich eigentlich ausschließen“ (l. c. S. 326, 334 = „Schaukeltheorie“). Die bewußte Selbsttäuschung ist „diejenige Form der geistigen Rezeption . . ., die dem Menschen erlaubt, in der verhältnismäßig kürzesten Zeit die verhältnismäßig größte Zahl von Vorstellungen und Gefühlen in sich aufzunehmen, ohne zu ermüden“ (l. c. S. 345). Das Schöne ist „das, was Menschen mit richtiger und intensiver Naturanschauung in Illusion versetzt“ (l. c. S. 54, 347, 349, 351, 357). Naturschön ist, „was, mit den denkbar geringsten Veränderungen in die Kunst übersetzt, eine ästhetische Wirkung hervorbringen würde“ (l. c. II, 349). Das Spiel (s. d.) hat eine biologische und soziale Bedeutung, damit aber auch die Kunst. „Kunst ist jede Tätigkeit des Menschen, durch die er sich und andern ein von praktischen Interessen losgelöstes, auf einer bewußten Selbsttäuschung beruhendes Vergnügen bereitet und durch Erzeugung einer Anschauungs-, Gefühls- oder Kraftvorstellung zur Erweiterung und Vertiefung unseres geistigen und körperlichen Lebens und dadurch zur Erhaltung und Vervollkommnung der Gattung beiträgt“ (l. c. II, 60). In der Form des Scheins ergibt sich ein Mittel der Ausgleichung der Einseitigkeiten menschlicher Kräfte und Fähigkeiten (l. c. S. 54 ff.). — Biologisch fundiert die Ästhetik KOHNSTAMM. Nach ihm ist die Kunst „Ausdruckstätigkeit“, welche „zu selbständiger und verständlicher Erscheinung gelangt“. Der Gehalt des Kunstwerkes ist der zum Ausdruck gelangende Gefühlskomplex, in dessen Formung sich die Erlösung von dem kausalen Drang des lebendigen Geschehens vollzieht (Kunst als Ausdr. S. 56 f.). „Kunst schaffen ist das Spiel in der Ausdruckstätigkeit“ (l. c. S. 58 f.). Die künstlerische Schönheit ist eine „biologische Funktion“. Die Normen der Ästhetik sind „Normen des Ausdruckslebens“ (l. c. S. 92).

Biologisch wird das Ästhetische schon von H. SPENCER gedeutet. Er leitet die Kunst aus dem Spiele (s. d.) ab. Eine Vorbedingung des Ästhetischen ist die Ablösung eines Gefühls von der (bewußten) Aufgabe, dem Leben unmittelbar zu dienen (Psych. § 535, S. 172), die bewußte Zwecklosigkeit liegt im Schönen (l. c. S. 715). Doch macht sich in den ästhetischen Gefühlen eine möglichst wirksame und ungehinderte Tätigkeit der Sinne und der Assoziation geltend (l. c. § 536, S. 716 ff.). Auf den Zusammenhang der Kunst mit dem Spiele weist auch SULLY hin (Unt. üb. d. Kindh. S. 306). Die ästhetischen Genüsse bilden einen „Überschuß über die täglichen Befriedigungen“ (Handb. d. Psychol. S. 366 ff.). Nach RIBOT ist das Ästhetische „une forme du jeu“. Die Lust an der Funktion ist hier wirksam (Psychol. d. sent. p. 320 ff.); ein „superflu de vie“ besteht hier (l. c. p. 321). Nach A. DÖRING sind „funktionelle Bedürfnisse“ die Grundlage des Ästhetischen (Philos. Güterlehre; vgl. Zeitschr. f. Psych. I, 1890, S. 161 ff.). So auch nach W. JERUSALEM (Lehrb. d. Psychol.³, S. 174). Die Ästhetik ist die „Wissenschaft des Geschmacks“ (Einl. i. d. Philos.³, S. 158); die „Philosophie des Fühlens“ (l. c. S. 160). Das ästhetische Genießen ist, der genetisch-biologischen Ästhetik gemäß, „eine Art von Funktionslust“ (l. c. S. 169), die sich an die Befriedigung des sensuellen, intellektuellen, emotionalen Funktionsbedürfnisses knüpft (l. c. S. 171 ff.). Schön ist, „was unsere ästhetische Funktionslust auszulösen geeignet ist“ (l. c. S. 177). Es gibt eine objektive, aber keine absolute Schönheit (l. c. S. 178). Die Schönheit ist oft die „Wirkung der Liebe“, des Interesses für den Gegenstand (l. c. S. 179 f.). Das künstlerische Schaffen ist eine Art „Liebeswerbung“ (l. c. S. 184). H. TÜRC

bemerkt ähnlich: „Nicht darum liebe ich einen Gegenstand, weil er schön ist, sondern, weil ich ihn liebe, erscheint er mir schön“ (D. geniale Mensch^e, S. 15). Biologisch erklärt SIMMEL das Schöne als das, „was die Gattung als nützlich erprobt hat und was uns, insoweit die Gattung in uns lebt, deshalb Lust bewirkt, ohne daß wir als Individuen reale Veranlassung zu letzterer hätten“ (Einl. in d. Mor. I, 435). Zum Lebenswillen bringen das Ästhetische in Beziehung HAMERLING (At. d. Will. II, 231), NIETZSCHE, Die Kunst als „Stimulans zum Leben“, zur „Lust am Dasein“ (WW. VIII, 135; II, 207), M. HABERLANDT. Nach ihm empfinden wir die Daseinslust der Wesen unmittelbar als Schönheit (D. Welt als Schönh. 1905, S. 11 ff.). Der Künstler will sich mitteilen, er wirbt um Liebe für seine Welt Darstellung. (l. c. S. 143 f.). Ähnlich schon GUYAU (L'art au p. d. v. soc., p. 27, s. unten). In der Kunst erreicht das Leben sein Maximum an Intensität und Expansion. Die künstlerische Empfindung hat zum Resultat „d'agrandir la vie individuelle en la faisant se confondre avec une vie plus large et universelle“ (l. c. p. 21). — Zur sexuellen Auslese bringt CH. DARWIN die Kunst in Beziehung (Abst. d. Mensch. I, 318 u. passim). So auch KRONFELD (Sexual. u. ästhet. Empfind. S. 100 ff.), aber mit anderer Theorie (Prinzip der Divergenz als Reiz bei der sexuellen Auslese; die sexuelle Divergenz als Lust erzeugendes Moment: S. 137 ff.). Die Beziehung des Ästhetischen zum Sexuellen erörtert auch G. NAUMANN (Geschl. u. Kunst, 1899, S. 3, 119, 159). Vgl. BÖLSCHKE (Liebesl. in d. Nat. 2. Folge 1901; 3. F.: „Rhythmotropismus“, als Reaktion auf ein harmonisches Prinzip).

Physiologisch wird die Ästhetik ausgebaut bei GRANT ALLEN (Phys. Ästhet. 1877), S. A. BYK (D. Physiol. d. Schönen, 1878), G. HIRTH (Aufg. d. Kunstphysiol.², 1897) u. a.

Kulturgeschichtlich-ethnologisch wird die Kunst betrachtet von GROSSE (Anfänge d. Kunst), der auch die soziale Bedeutung der Kunst betont (l. c. S. 299 ff.; der tiefste Grund und Wert der Kunst besteht in der Betätigung und in dem Genusse der Freiheit, Kunstwiss. Studien 1900, S. 15), sowie von YRJÖ HIRN (Origins of art 1902) und K. BÜCHER (Arb. u. Rhythmus), der die gesellige Arbeit als Auslöserin rhythmischer, ästhetischer Funktionen betrachtet.

Die soziale Bedingtheit der Kunst betont (vorher schon u. a. DUBOS, PROUDHON, Du principe de l'art 1865) H. TAINÉ durch seine Theorie vom „Milieu“. „L'oeuvre d'art est déterminée par un ensemble qui est l'état général de l'esprit et des mœurs environnantes“ (Phil. de l'art 1865, p. 17, 22, 98). Der Zweck des Kunstwerkes ist, einen wesentlichen Charakter, eine Idee deutlicher und vollständiger darzutun, als es die wirklichen Objekte tun (vgl. ZEITLER, Die Kunstphilos. von Hipp. Ad. Taine 1901). Die soziale Funktion der Kunst betonen besonders GUYAU (L'art au point de vue sociologique, 1888), er ist gegen „l'art pour l'art“. Durch die Kunst wird die soziale Solidarität und Sympathie erweckt und gesteigert (l. c. p. 15 u. ff.). „Le but le plus haut de l'art est de produire une émotion esthétique d'un caractère social“ (l. c. p. 21). Die Kunst schafft ein neues soziales Milieu (l. c. p. 27, 30 ff.). Ähnlich TARDE (Log. soc. p. 407), der die Schönheit als „le pressentiment de la vérité, ou de l'utilité future, indéfinie, pleine et totale“ bestimmt (l. c. p. 406); ferner auch G. SÉAILLES (Ess. sur le génie dans l'art², 1897). M. BÜRCKHARD: „Einmal beeinflussen die sozialen Bestrebungen den gegenständlichen Inhalt der Kunst.“

und dies wirkt dann durch die künstlerische Gestaltung der durch sie propagierten Ideen fördernd auf die soziale Bewegung selbst zurück; dann aber hat die Kunst durch das ihr innewohnende formale Moment . . . einen mächtigen Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung“ (Ästh. u. Sozialwiss. 1895, S. 4 f.). Der Schönheitssinn „entsprang aus den Eindrücken, welche einerseits gewisse für die Entwicklung der Gattung förderliche Körperigenschaften auf die Individuen dieser Gattung, andererseits die Erscheinungen der umgebenden Natur auf die inneren Stimmungen, insbesondere auf das ganze Liebesleben üben“ (l. c. S. 11). Erst war das im Kampf ums Dasein Nützliche angenehm, schön, später gefiel das Schöne um seiner selbst willen (l. c. S. 70; vgl. SIMMEL). Eine reiche historische Zusammenstellung der Lehren von der Beziehung zwischen Kunst und Moral gibt E. REICH (Kunst u. Moral 1901), der die soziale Bedingtheit und Wirksamkeit der Kunst scharf betont. Vgl. DALBERG, Grunds. d. Ästhet. 1791; ZSCHOCKE, Ideen z. e. psychol. Ästhet. 1793; LUDEN, Grdz. ästhet. Vorles. 1808; SCHREIBER, Lehrb. d. Ästhet. 1809; A. MÜLLER, Von den Ideen d. Schönheit, 1809; BACHMANN, Kunstwiss. 1811; DAMBECK, Vorles. üb. Ästhet. 1822—23; BÜRGER, Lehrb. d. Ästhet. 1825; FICKER, Ästhet. 1830; GROHMANN, Ästhet. 1830; KEYSERLINGK, D. Lehre v. Schönen, 1835; JEITTELES, Ästh. Lexikon, 1839; BOLZANO, Üb. d. Begr. d. Schönen, 1843; KAHLERT, Syst. d. Ästhet. 1846; THIERSCH, Allg. Ästh. 1846; K. FISCHER, Diotima, 1852; HERMANN, Gr. d. allg. Ästhet. 1857; LASAULX, Philos. d. schön. Künste, 1860; LEVÉQUE, La science du beau, 1860; ECKHART, Vorsch. d. Ästh. 1864; BRAUN, Geschmackslehre, 1866; COHEN, Die dichter. Phantas. 1869; Kants Begr. d. Ästhet. 1889; DURDIK, Allg. Ästhet. 1875; SULLY, Aesthetics, in: Enc. Brit. 9. ed. I, 1875; BERGMANN, Üb. d. Schöne, 1887; PORTIG, Angewandte Ästhet. 1887; MUFF, Das Schöne, 1888; WILKENS, Ästhet. 1888 (dänisch); LIPPS und WERNER, Beitr. z. Ästhet. 1890 ff.; GRIVEAU, Les éléments du beau, 1892; KRALIK, Welt schön. 1894; HADDON, Evolut. in Art, 1895; SPITZER, Krit. Stud. z. Ästhet. d. Gegenw. 1897; PEKÁR, Pos. Ästhet. 1897 (ungar.); P. STERN, Einf. u. Assoz. in d. neuer. Ästhet. 1898; MARSCHALL, Aesthet. princ. 1895; DESSOIR, Beitr. zur Ästhet. 1899 f. (Arch. f. syst. Philos.); ROB. EISLER, Stud. z. Werttheor. 1902; FERRARI, Probl. estetici, 1903; BRAY, Du beau, 1902; KÄSER, Üb. d. assoz. Fakt. d. ästhet. Eindr. 1903; K. LANGE, Zeitschr. f. Psych. 1904; J. COHN, Arch. f. syst. Philos. 1904; ZEUS, Gedank. üb. Kunst. 1904; WALLASCHEK, Beitr. z. Grdbegr. d. Ästhet. 1905; C. W. SCHMIDT, D. Wes. d. Kunst, 1904; K. LANGEN, D. ästhet. Wert. 1905; Wes. d. Kunst, 2. A. 1908; SOURIAU, La rêverie esthétique, 1906; DIEZ, Allg. Ästhet. 1907; SCHMAR-SOW, Grundbegr. d. Kunstwiss. 1905; KNIGHT, The Philos. of Beauty, 1895 (historisch). Vgl. ferner K. WYNEKEN, D. Aufbau d. Form II, 1907; KULKE, Krit. d. Phil. d. Schönen, 1906 (Gleichberechtigung der ästhetischen Geschmacksrichtungen: S. 341 ff.); ELEUTHEROPULOS, D. Schöne, 1905 (Harmonie zwischen Form u. Inhalt); J. EISLER, Ästhet. S. 2 ff.; MÖBIUS, Üb. Kunst u. Künstler, 1901; K. v. FRANÇOIS, Ästhet. I, 1908; H. CORNELIUS, Elementarges. d. bild. Kunst, 1908; MÜNSTERBERG, Philos. d. Werte, S. 196 ff. (Einheit in d. Mannigfaltigkeit). TH. A. MEYER, Arch. f. syst. Philos. X, 338 ff.; PFLAUM, D. Aufg. d. wiss. Ästhet., Arch. X, 433 ff. (Ästh. = „Erkenntnis der rein intensiven Wertungen von Geistesinhalten“). Zur Geschichte der Ästhetik vgl. R. ZIMMERMANN, Gesch. d. Ästh. 1858. M. SCHASLER, Krit. Gesch. d. Ästh. 1871. LOTZE, Gesch. d. Ästh. in Deutschl. 1868. v. STEIN, Die Entsteh. d.

neuern Ästh. 1886. BOSANQUET, Hist. of Aesth. 1892. Vgl. Erhaben, Komisch, Tragisch, Form, Einfühlung, Ästhetische Elementargefühle.

Ästhetik, transzendente, nennt KANT die Lehre von dem Apriorischen der Anschauung, der Wahrnehmung. „Eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit nenne ich die transzendente Ästhetik“ (Kr. d. r. V. S. 49). Sie bildet den ersten Teil der Vernunftkritik. Sie beantwortet die Frage: wie ist reine Mathematik möglich? durch Nachweis der Apriorität (s. d.) der Anschauungsformen, Raum und Zeit (s. d.). Sie bildet mit der transzendentalen Logik (s. d.) zusammen die „transzendente Elementarlehre“.

Ästhetisch (αἰσθητικός): 1) zur sinnlichen Wahrnehmung gehörig, auf die Wahrnehmung bezüglich (Griechen, KANT); 2) unmittelbar in der Anschauung gefallend oder mißfallend, im engeren Sinn = schön. Das Ästhetische beruht objektiv auf Eigenschaften, Verhältnissen der Dinge, subjektiv auf der eigenartigen Stellung, die das schauende Ich zu ihnen nimmt, auf der unmittelbaren Wertung des Anschaulichen im Gefühl und Urteil. Es ergeben sich so ästhetische Gefühle (wie das Gefühl des Schönen, Erhabenen, Anmutigen, Komischen, Tragischen) und ästhetische Urteile. Vgl. Ästhetik.

Ästhetische Beseelung ist das Ausstatten eines Objektes mit einem Scheinleben durch „Einfühlung“, vermittelt einer simultanen Assoziation (Assimilation). Wir „leihen“ dem Objekte ein Ich, Seele, Leben (VISCHER, LIPPS, GROOS, VOLKELT, WITASEK, K. LANGE u. a.). Vgl. Ästhetik, Einfühlung.

Ästhetische Elementargefühle nennt man im weiteren Sinne die zusammengesetzten Gefühle im Gebiet des Gesichts- und Gehörsinns. Im engeren Sinne gehören dazu „diejenigen, die als Elemente ästhetischer Wirkungen in dem engeren Sinne dieses Wortes vorkommen“. „Der Begriff des Elementaren bezieht sich demnach bei diesen Gefühlen nicht auf die Gefühle selbst, die durchaus nicht einfach sind, sondern er soll nur einen relativen Gegensatz zu den noch weit zusammengesetzteren höheren ästhetischen Gefühlen ausdrücken“ (WUNDT, Gr. d. Psych.⁵, S. 195). Auf die ästhetischen Elementargefühle lassen sich die „nicht das eigene Wohl- oder Übelbefinden, sondern das Verhältnis der Gegenstände zum vorstellenden Subjekt zum Ausdruck bringenden Gegensätze des Gefallens und Mißfallens“ anwenden (l. c. S. 195 f.). Es gibt zwei Klassen von Wahrnehmungs- (Elementar-) Gefühlen. „Unter den intensiven Gefühlen verstehen wir diejenigen, die aus dem Verhältnis der qualitativen Eigenschaften der Empfindungselemente einer Vorstellung, unter den extensiven solche, die aus der räumlichen oder zeitlichen Ordnung der Elemente entspringen“ (l. c. S. 196). Die extensiven Gefühle zerfallen in die „Formgefühle“ und „rhythmischen Gefühle“ (l. c. S. 198; Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 123 ff.). Die intensiven Gefühle zerfallen in die Gefühle der Klang- und der Farbenharmonie (Grdz. S. 134; über letztere: S. 140 ff.). Schon bei den ästhetischen Elementargefühlen fällt der größere Anteil auf die assoziative Seite, die aber mit dem Eindruck ein Ganzes bildet (l. c. S. 177). Das ästhetische Gefühl ist „eine Reaktion der Apperzeption auf einen mannigfaltigen . . . Inhalt“ (l. c. S. 201); ihre Einheitsfunktion betätigt sich auch hier (ib.). Vgl. GOETHE, Farbenlehre, Didakt. Teil, 6. Abt. FECHNER, Vorsch. d. Ästh. I, J. COHN, Phil. Stud. Bd. X. R. VISCHER, Das opt. Formgefühl 1873, VOLKELT, Z. f. Psych. Bd. 29, 1902; KIRSCHMANN u. BAKER, Toronto-Studies, 1902; JODL, Psych. II⁵, 40 ff.

Ästhetische Gefühle s. Ästhetik, ästhetische Elementargefühle.

Ästhetische Ideen gibt es nach HERBART fünf; sie entspringen aus unwillkürlichen Geschmacksurteilen. Vgl. Idee.

Ästhetische Illusion s. Ästhetik (LANGE).

Ästhetische Urteile = Geschmacksurteile, sind Einzelurteile, die Anspruch auf subjektive Allgemeingültigkeit machen; ihr Inhalt ist der ästhetische Wert eines Objekts, also eine Beziehung desselben auf das fühlend-schauende Subjekt. Nach KANT beruhen diese Urteile auf apriorischen Bedingungen des Bewußtseins, der Urteilskraft (s. d.; Kr. d. Ur. § 8 f.). Nach HERBART ist ein ästhetisches Urteil ein solches, welches „das Prädikat der Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit unmittelbar und unwillkürlich, also ohne Beweis und ohne Vorliebe oder Abneigung, den Gegenständen beilegt“ (Enzykl. § 80). Es ist die Quelle ästhetischer Ideen (s. d.). VOLKMANN nennt ästhetisches Urteil „jenes Urteil, das von einem Verhältnis von Vorstellungen ein unbedingtes Wohlgefallen oder Mißfallen aussagt“ (Lehrb. d. Psych. II⁴, 291). LIPPS versteht darunter „das Strebungs- oder Werturteil, das ausdrücklich darauf verzichtet, sein Objekt in das System der Ursachen und Wirkungen, Mittel und Zwecke als Glied einzufügen, obgleich ihm freilich die erfahrungsgemäßen Zusammenhänge der Teile des Objekts untereinander, ebenso wie die zwischen ihnen bestehenden qualitativen Verhältnisse wichtig sind“ (Gr. d. Seelenl. S. 611). Vgl. Ästhetik.

Ästhetische Urteilskraft s. Urteilskraft.

Ästhetischer Schein ist nach SCHILLER ein „Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht“ (Ästh. Erzieh. 26). Ästhetische Scheingefühle: die Gefühle, die sich an die ästhetische Anschauung knüpfen. Vgl. Ästhetik, Schein.

Ästhenomischer Idealismus s. Idealismus.

Ästho-Physiologie untersucht die Nervenprozesse als Substrat der Wahrnehmungsvorgänge (H. SPENCER, Psych. I, § 41).

Astralgeister: Gestirngeister (bei Aristotelikern des Mittelalters, auch bei FECHNER).

Astralleib (= siderischer Leib) nennt PARACELsus die primäre Seelenhülle, die „*idea corporis elementaris*“, die vom Archeus (s. d.) gestaltet wird und selbst den sinnlich wahrnehmbaren Leib gestaltet. Einen Astralleib gibt es auch nach dem neueren Okkultismus. Vgl. Leib.

Ataraxie (*ἀταραξία*): Unerschütterlichkeit des Gemütes, völlige Seelenruhe als Ziel des Handelns, als höchstes Gut. So schon bei DEMOKRIT (Stob. Ecl. II, 6, 76), besonders bei den Skeptikern des Altertums. Nach ihnen ist sie an die *ἐποχή* (Enthaltung) vom Urteil über die Dinge geknüpft: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἣ σκιάς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἢ ἀταραξία* (Diog. L. IX, 11). Verwandt mit der Ataraxie ist die Apathie (s. d.).

Atavismus: Rückschlag bei der Vererbung, Zurückverfallen eines Organismus auf eine frühere Entwicklungsstufe (der Gattung, der Ahnen). Schon von ARISTOTELES bemerkt (Hist. anim. VII, 6; de gener. anim. I, 18). Der Ausdruck zuerst bei DUCHESNE. Über psychologischen Atavismus vgl. HAECKEL, Welträts. S. 165. Vgl. Vererbung, Biogenetisches Grundgesetz.

Ataxie heißt die mangelnde Ordnung der Bewegungen bei erhaltener Kontraktionsenergie der Muskeln. (Vgl. WUNDT, Grdz. d. phys. Psych. I, 97.)

Äternität = Ewigkeit (s. d.).

Athambie (*ἀταμβία*): Unerschrockenheit, innere, seelische Ruhe, welche DEMOKRIT preist. (Vgl. CICERO, De fin. V, 39, 87; Stob. Flor. III, 34, VII, 32; Ecl. II, 76.)

Athanasie = Unsterblichkeit (s. d.). Athanatologie: Unsterblichkeitslehre.

Athanasie (*ἀθανασία*): Nicht-erstaunen, Nicht-überrascht-werden fordert der Stoiker ZENO vom Weisen (*οὐδὲν θαυμάζειν*; Diog. L. VII, 12 f. 64); das „*nil admirari*“ des HORAZ (Epist. I, 6, 1).

Atheismus (*ἄθεος*): Gottlosigkeit, Leugnung der Existenz eines göttlichen Prinzips, Annahme, daß die Welt in und durch sich selbst besteht. Ausgesprochene Atheisten sind LAMETTRIE, HOLBACH, nach dem Atheist ist „*un homme qui détruit des chimères nuisibles au genre humain pour ramener les hommes à la nature, à l'expérience, à la raison*“ (Syst. de la nat. II, ch. 11, p. 320), FEUERBACH, STIRNER, DÜHRING, NIETZSCHE, MAINLÄNDER (Phil. d. Erlös. S. VIII) u. a. F. BACON meint: „*levés gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere*“ (De augm. sc. I, 5). Vgl. DUBOC, Leben ohne Gott, 1875; GRANT ALLEN, The Evol. of the Idea of god, 1897. Vgl. Gott.

Äther (*αἰθήρ*, aether): die (schwerlose, widerstandslose) unwägbare, feinste Materie, die als Substrat der strahlenden Wärme, des Lichtes und der elektromagnetischen Energien gedacht wird, als ein alle Körper durchdringender, den Weltraum erfüllender Stoff, der sich in Äther-Atome gliedert.

In mythischer Form tritt der Äther auf bei HESIOD als Sohn des Erebos (Finsternis) und der Nyx (Nacht). In den orphischen Dichtungen erscheint er als Weltseele (s. d.), als Zeus (Stob. Ecl. I, 2, 42). Später gilt der Äther als einer der Grundstoffe, als eine Art feinsten Luft, immer noch als etwas „Göttliches“ (*αἰθέρα διὰν*, EMPEDOKLES: Arist., De an. I 2, 404b 14). Bei den Pythagoreern (Philolausfragment) kommt der Äther als fünftes Element (s. d.) vor, so besonders bei ARISTOTELES. Nach ihm ist der Äther der feinste, leichteste Stoff, der den Himmelskörpern als Substrat dient (De coel. I 3; De gen. et corr. II, 2 f.; Diog. L. V, 1). Er ist der Qualität nach das erste Element (Meteor. I, 3; De gen. an. II, 3), der Zahl nach aber das fünfte (später *πέμπτον στοιχείον*, quinta essentia (s. d.) genannt). Die Stoiker bestimmen den Äther als Feuerhauch, in welchem die Himmelskörper sich bildeten: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρότιν ἤν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανομένων* (Diog. L. VII, 1); er ist die unmittlere, reine Form des Pncuma (s. d.) (CICERO, De nat. deor. VII, 137; LACTANTIUS, Inst. V, 5; STEIN, Psych. d. Stoa I, 26 ff.). ZENO, KLEANTHES (Min. Fel., Octav. 19, 10) und BOETHIUS rufen im Äther die Gottheit an (Stob. Ecl. I, 2, 60). Als feinsten Stoff bestimmt den Äther PHILO JUDAEUS. Bei PROCLUS ist er eins mit der alles durchdringenden Weltseele, ein Lichtstoff. Ähnlich lehren die Naturphilosophen der Renaissance, so AGRIPPA, für den der Äther der „*spiritus mundi*“, das fünfte Element, die samenentfaltende Kraft der Dinge bedeutet. G. BRUNO sieht im Äther, den er dem leeren Raum gleich-

setzt, das einigende Band der Körperelemente (De min. I, 2), zugleich den „*spiritus universi*“, das Wärmend-Belebende (De immenso IV, 421; De monade p. 69; LASSWITZ, Gesch. d. Atom. I, 388 f.). Als feinste Materie im physikalischen Sinne ohne okkulte Qualitäten bestimmen den Äther HOBBS, R. HOOK, MALEBRANCHE, LEIBNIZ, NEWTON, BERNOULLI, HUYGENS (der ihn als Ursache der Schwere betrachtet) u. a. K. ROSENKRANZ bestimmt den Äther als „*die allgemeine, gestaltlose Materie*“, „*das universelle, absolute Continuum*“ (Syst. d. Wiss. S. 199). Nach R. HAMERLING bestehen die Körper aus „*verschieden verdichtetem Äther*“ (At. d. Will. II, 86). Nach MAXWELL hat der Äther Masse, ob auch Schwere, ist unbestimmt (Subst. u. Beweg. S. 102, 138). Nach W. THOMSON ist der Äther ein elastischer fester Körper, ein alles durchdringendes, vielleicht schwerloses Medium (Pop. Vortr. u. Red. S. 252). Nach LE BON sind Äther und Materie dasselbe Ding in zwei Formen (L'évol. d. forc. p. 12, vgl. Materie). Nach O. LODGE ist vielleicht die einzig dauernde Substanz der Äther (Leb. u. Mat. S. 34). Gegen die Annahme eines Äthers sind OSTWALD u. a. E. BECHER meint, die Chancen der Ätherhypothese seien einst günstiger gestanden als heute (Philos. Voraussetz. d. ex. Naturwiss. S. 239; vgl. S. 232 ff.). Vgl. J. LARMOR, Aether and Matter, 1900; SCHNEHEN, Energet. Weltauffass. (S. 65). Nach OKEN ist der Äther „*die erste Realwerdung Gottes, die ewige Position desselben. Gott und Äther sind identisch*“. Er ist die Urmaterie, der „*göttliche Leib, die Ousia oder die Substanz*“ (Naturph. I, 44). SPILLER erblickt im Äther die Urkraft, Gott; den reinen Monotheismus nennt er „*Ätherismus*“ (D. Urkr. d. Weltalls 1876). Nach HAECKEL haben auch die Äteratome Empfindung (Welträts. S. 234, wie J. G. VOGT).

Ätherisch (*αιθέριος*): aus Äther, von der Natur des Äthers (s. d.). *Αἰθέριος αἶψ*: PARMENIDES (Simpl. ad Phys. 9, 38).

Ätherleib (Pneumatischer Leib bei PAULUS, Astralleib bei PARACELsus): Seelenleib, feinste, unsterbliche Hülle der Seele. Bei PORPHYR, ORIGENES, AGPIPPA („*aetherum animae vehiculum*“, De occ. phil. III, 36), LEIBNIZ, PRIESTLEY, FR. GROOS, J. H. FICHTE (Anthrop. S. 273 f.), SPILLER u. a. LASSON unterscheidet den inneren, wahren Leib als lebendige Tätigkeit, Entelechie von der äußeren Erscheinung desselben (Der Leib 1898). Vgl. Leib.

Ätiologie (*αιτιολογία*): Lehre von den Ursachen (z. B. bei K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wiss., S. 48 ff.).

Ätman: Hauch, Odem, Lebenshauch, das Selbst, das Wesen, die Seele, das An-sich des Ich und der Dinge, die göttliche Urkraft, das Weltprinzip (Vedische Philosophie). Vgl. DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Phil. I, 1, S. 285 ff.

Atom (*ἄτομον*, das Unteilbare): Körperelement, vom Denken auf Grund des Erfahrungsinhaltes gesetzt, um die komplizierten physikalisch-chemischen Vorgänge erklären und berechnen zu können, meist als Kraftpunkt, Kraftzentrum gedacht. Das Atom ist kein Ding an sich, sondern bestenfalls ein Denkmittel, welches für die objektiv-phänomenale Welt Geltung hat und deren Verarbeitung durch den Intellekt dient. Die Atome der Chemie sind relativ, sie lassen sich aus „*Uratomen*“ zusammengesetzt denken. Geistige, psychische Atome = Monaden (s. d.). Die Lehre von den Atomen = Atomistik, die Annahme, daß die Welt aus Atomen wahrhaft besteht = Atomismus.

Von Atomen als Bestandteilen der Körperwelt ist schon bei ΚΑΝΑΔΑ (Vaiceshikam-System) die Rede. Im Abendlande wird die Atomistik durch (LEUKIPP und) DEMOKRIT begründet. Das Seiende muß als Vielheit gedacht werden, um die Erscheinungen zu begreifen, es muß in Atome zerfällt werden, aus deren Zusammensetzung die Eigenschaften der Körper abgeleitet werden können. Das Seiende ist *πλήρες καὶ στερεόν*, das Nichtseiende (der leere Raum) ist *κενόν καὶ μαρόν* (Aristot., Met. I, 4, 985 b 4 squ.; Diog. L. IX, 12; Stob. Ecl. I, 306). Es gibt eine unbegrenzte Menge von Atomen (*ἄτομα, ἰδέαι, σχήματα*, Arist., Phys. III 4, 203a 22; Diog. L. IX, 12); sie sind ewig (l. c. VIII 1, 252a 35), verschieden an Gestalt (*σχῆμα*), Größe (*μέγεθος*), Lage (*θέσις*), alle aber dicht und hart (Arist., Met. I 4, 985 b 17 squ.). Von der Größe der Atome ist ihre Schwere abhängig (Arist., De gen. et corr. I 8, 326a 10). Die Atome sind in ursprünglicher Bewegung begriffen (Arist., Phys. II 4, 196a 25) und leidensunfähig (*ἀπαθείς . . . οὐ γὰρ οἶόν τε πάσχειν ἀλλ' ἢ διὰ τοῦ κενοῦ*, Arist., De gen. et corr. I 8, 326a 1, 325b 36). *Οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος ἀτόμους τε καὶ ἀδιαγόρους ἔτι δ' ἀποίους καὶ ἀπαθείς ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένους* (Plut., Adv. Col. 8). Durch den Zusammenprall der Atome bilden sich Wirbel (*δίῳη*), aus diesen unendliche Welten (*ἀπείρους κόσμους*, Diog. L. IX, 12, 45; Sext. Emp. adv. Math. IX, 113), alles aber ohne Absicht, ohne metaphysische Notwendigkeit („*nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuitu*“, CICERO, De nat. deor. I, 66). Die Dinge sind Anhäufungen (*συγκρίματα*) von Atomen, entstehen durch die *συμπλοκῆ καὶ περιπέξεσι* der Atome (Arist., De coel. III 4, 303a 7). Die Atome sind das An-sich der Dinge, das, als was sie gedacht werden müssen, während die Sinneswahrnehmung nur subjektiv ist (Sext. Emp. adv. Math. VII, 135). Aus feinsten Atomen besteht die Seele (s. d.); auf Ablösung von Atomen von den Dingen beruht die Wahrnehmung (s. d.). EPIKUR erneuert die Atomistik. Die Körper bestehen aus unveränderlichen Atomen (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*, Diog. L. X, 41), den Prinzipien (*ἀρχαί*) aller Dinge. Die Eigenschaften der Atome sind Größe, Gestalt, Schwere (*βάρος*, Plut., Epit. I, 3; Dox. Diels p. 285). Anfangs bewegten sich die Atome mit gleicher Schnelligkeit durch das Leere (*κενόν*), ohne Hindernis (*μηδεὸς ἀντιζόπιοντος*, l. c. p. 61), in gerader Richtung („*ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum*“ Cicero., De fin. I, 6; De nat. deor. I, 25 ff.; Plut., Plac. I, 12). Um aber die Entstehung der Mannigfaltigkeit von Dingen zu erklären, nimmt Epikur an, die Atome hätten sich rein willkürlich, frei von ihrer Richtung ein wenig entfernt: „*Declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se*“ (Cic., De fin. I, 18; De nat. deor. I, 69). „*Corpora eum deorsum rectum per inane feruntur, ponderibus propriis incerto tempore ferme incertisque loci spatiis decellere paulum*“ (Lucret., De rer. nat. II, 217 ff.). Aus feinen Atomen bestehen die Seele (s. d.), die Götter, die in den Intermundien (s. d.) wohnen. Eine Ausführung der Atomistik gibt LUCREZ. Atome (*principia, minima, semina*) muß man annehmen, sonst bestände jeder Körper, der kleinste wie der größte, aus unendlichen Teilen, und es gäbe dann keinen Unterschied zwischen dem Kleinsten und Größten, beides wäre unendlich, „*quod quoniam ratio reclamat vera negatque credere posse animum*“, „*ricтус fateare necessesst esse ea quae nullis iam praedita partibus extant et minima constant natura . . . quae quoniam sunt, illa quoque esse tibi solida atque aeterna fatendum*“ (De rer. nat. I, 615 ff.). Ein Gegner der Atomistik ist CICERO

(De nat. deor. II, 37) und PLOTIN, nach dem alles Körperliche teilbar ist (Enn. II, 4, 8).

Die Atome (*ἀμερόν σώματα, ἀδιαίρετα, ὄζυοι, semina*: LACTANTIUS) werden von Kirchenvätern öfter erwähnt, die Lehre von denselben wird bekämpft. ISIDORUS bemerkt: „*Atomus philosophi vocant quasdam in mundo corpore partes tam minutissimas, ut nec visui parcant, nec τομήν, id est sectionem, recipiant, unde ἄτομοι dicti sunt . . . Atomus ergo est, quod dividi non potest, ut punctus*“ (Opp. ed. Migne III, 472 f.; LASSWITZ, G. d. At. I, 31 f.). JOH. SCOTUS ERIUGENA versteht unter Atomen die einfachsten Individuen (Div. nat. I, 26, 34). Die Mutaziliten nehmen die Existenz unausgedehnter (ohne „*makan*“) Atome an, die durch ihre Wirkungen den Raum ausfüllen, in diesem einen Ort („*hajjiz*“) haben, punktuelle Einheiten sind, durch deren Verbindungen und Trennungen das Geschehen erfolgt; diese Atome sind von Gott geschaffen (vgl. LASSWITZ, G. d. At. I, 138 ff.). Atome nimmt auch WILHELM VON CONCHES an. Die Atomistik bekämpft ISRAELI (Buch d. Elem. 1900, p. 43, 49; vgl. Neumarek, G. d. jüd. Philos. I, 413; über SAADJA vgl. I, 448 f.).

Der Atombegriff findet sich dann bei NICOLAUS CUSANUS: „*Secundum mentis considerationem continuum dividitur in semper indivisibile et multitudo crescit in infinitum, sed actu dividendo ad partem actu indivisibilem devenitur, quam atomum appello*“ (De mente III, 9). Nach NICOL. TAURELLUS sind die Atome von Gott geschaffen. Die physikalische Atomenlehre erneuert DANIEL SENNERT. Er spricht von „*atomi, atoma corpuscula, minima naturae, σώματα ἀδιαίρετα, corpora individuata*“. Vier Arten Elementaratome gibt es: „*atomi igneae, aëreae, aquaeae, terreae*“ (Hypomn. III; LASSWITZ, G. d. At. I, 443). Atomistiker sind SEB. BASSO (Philos. natural. 1621) und MAGNENUS (Democritus reviviscens, sive de atomis, 1646). Eine Unendlichkeit unendlich kleiner („*non quanti*“) Atome nimmt GALILEI an (Opp. III, p. 36 ff.). So auch G. BRUNO: „*Ad corpora ergo respicienti omnium substantia minimum corpus est seu atomus, ad lineam vero atque planum minimum, quod est punctum*“ (De min. I, 2). GASSENDI betrachtet die Körperwelt als aus einer unbestimmt großen (aber nicht unendlichen) Zahl von Atomen zusammengesetzt, die von Gott bei der Schöpfung einen unverlierbaren Antrieb („*impetus*“) zur Bewegung erhalten haben, der während der Ruhe nur gehemmt ist. Aus den feinsten (belebten) Atomen sind die Organismen zusammengesetzt (Synt. ph. Ep. II, sect. 1, C. 4, 7). Zur Geltung bringt die Atomistik R. BOYLE, der als Grundeigenschaften der Atome Größe, Gestalt, Bewegung bestimmt (LASSWITZ, G. d. At. II, 268). — DESCARTES, HOBBS, SPINOZA („*Atomus est pars materiae sua natura indivisibilis*“, Ren. Cart. pr. II, def. III) nehmen statt der (punktuellen) Atome (ausgedehnte) Korpuskeln (s. d.) an. DESCARTES bemerkt hierbei: „*Cognoscimus etiam fieri non posse, ut aliquae atomi . . . existant. Cum enim, si quae sint, necessario debeant esse extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus adhuc unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere ac proinde agnoscere esse divisibiles*“ (Princ. phil. II, 20). LEIBNIZ (anfangs Atomist, Gerh. IV, 477) meint gleichfalls, alles Ausgedehnte als solches müsse sich immer weiter zerlegen lassen, daher gibt es keine absoluten Atome, wohl aber einfache geistige Monaden (s. d.), die „*wahren Atome*“ (Monad. 3. Bekämpfung der Atomistik vgl. Math. Schrift. 136, 145, 155). CHR. WOLF macht aus diesen (ausgenommen die Seelenmonade) wieder „*atomi naturae*“. „*Atomus naturae dicitur, quod in se indivisibile est. Atomus materialis, quod*

in se divisibile, sed cui dividendo non sufficiunt aliquae causae in rerum natura existentes“ (Cosm. § 181). Nach PLOUQUET sind die Atome Funktionen (Princ. de subst. C. XXII). — HOLBACH leitet alles Geschehen aus der Anziehung und Abstoßung der Atome in der Weise des Materialismus (s. d.) ab, während DIDEROT, BUFFON, ROBINET (De la nat. IV², 21) den Atomen schon ein primitives Leben, Empfinden zuschreiben, wie dies später NÄGELI (Mechophys. Theor. 1884, S. 597), L. NOIRÉ, O. HERTWIG, J. SACK, E. HÄECKEL (Perigen. d. Plastid. 1876, S. 38f.) u. a. tun (s. Hylozoismus).

Neben der quantitativ-extensiven kommt nun eine dynamische Atomistik auf, welche in den Atomen nicht Korpuskeln sondern unausgedehnte Kraftpunkte erblickt. Zugleich wird bei manchen der Gedanke wach, daß die Atome als solche nur Produkte unseres Denkens, Ansatzpunkte der Berechnung, nicht Dinge an sich sind; ferner auch bei vielen die Idee, daß die Atome überhaupt nur relativer, nicht absoluter Art sind, daß die Dinge sich in sie zerlegen lassen, daß aber von der Existenz ursprünglich isolierter Atome nicht die Rede sein kann. Die neueste Forschung hat die Zerlegbarkeit der (relativen) Atome gezeigt. Von Seite der energetischen und rein begrifflichen Physik wird die Atomistik abgelehnt.

Mit DALTON u. a. setzt die chemische Atomenlehre ein. — Unter den neueren Physikern, welche noch großenteils der Atomistik huldigen, ist BOLTZMANN zu nennen (Popul. Vorles. S. 141 ff.). Nach STÖHR gibt es Atome nur in der gemeinsamen Außenwelt, von der wir uns Modelle bilden (Philos. d. unbelebt. Mat. S. 9). Die „Uratome“ sind weder elastisch, noch hart, noch plastisch, noch schwer, noch undurchdringlich (l. c. S. 21 ff.). Durch die Lage ihrer Bahnen kommen sie zur gegenseitigen Durchdringung (l. c. S. 26). Das Uratom ist nicht punktuell, es ist teilbar (l. c. S. 27). Die Uratome haben verschiedene Richtungen (l. c. S. 31). Nach dem „Urstoßgesetz“ findet ein Tausch der Bewegungsgrößen und Richtungen statt, so daß es nicht zur Probe der Durchdringbarkeit kommt (l. c. S. 44 f.). — Nach TAIT (Propor. of Math. 1886) und W. THOMSON gibt es Wirbelatome (Popul. Vortr. u. Red. I², 1891, 1712 ff.). Nach der neuesten Auffassung sind die Atome Komplexe von „Elektronen“, die einander anziehen (als elektrisch geladene Korpuskeln oder Elektrizitätseinheiten). So J. J. THOMSON (Elektr. u. Mater. 1904) u. a. Vgl. BECHER. Phil. Vor. d. exakt. Naturwiss. S. 150 ff. (Die moderne Atomtheorie bedarf nicht der Annahme des leeren Raumes: l. c. S. 151); O. LODGE, Lcb. u. Mat. S. 30 (Die Elektronen = Knoten oder Wirbel des Äthers); FOURNIER D'ALBE, D. Elektronentheor. 1908; LARMOR (Atome = Modifikationen des Äthers), ABRAHAM, SOMMERFELD, LANGEVIN, LORENTZ, CROOKES, STONEY, WIEN, LESAGE (Absolut harte Uratome), H. SCHRAMM (Elastische Atome) u. a.

Wissenschaftlich begründet BOSCOVICH (Theor. philos. nat. 1763, p. 41), philosophisch KANT die dynamische Atomenlehre. Atom ist nach Kant „ein kleiner Teil der Materie, der physisch unmittelbar ist. Physisch unmittelbar ist eine Materie, deren Teile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann“ (Met. Anf. d. Naturw. WW. IV, 427). Die Atome bestehen aus abstoßenden Kräften, durch die sie erst einen Raum erfüllen (s. Materie); sie gehören der Sphäre der Erscheinung (s. d.) an. Schon in der „Monadologia physica“ spricht Kant von Atomen „monades physicae“. „Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent existentiam“ (l. c. set. I, prop. II); jede „monas“

hat eine „*sphaera activitatis*“ (l. c. prop. VI). SCHELLING nennt die Atomistik „*das einzig konsequente System der Empirie*“, das metaphysisch einer rein dynamischen Auffassung Platz machen muß (Ideen z. e. Ph. d. Nat.², S. 297 f., s. Materie). Nach HERBART entsteht das materielle Atom durch das Gleichgewicht zwischen Attraktion und Repulsion (Allg. Met.). K. ROSENKRANZ: „*Die absolute Kontinuität des Äthers realisiert ihre absolute Diskretion in dem Minimum einfacher materieller Existenz, im Atom.*“ Dieses ist eine Voraussetzung, es ist das Minimum der Auflösung des Äthers, keine unveränderliche Substanz, sondern ein Symbol, eine Fiktion (Syst. d. Wiss. S. 200). J. H. FICHTE definiert die Atome als „*einfache Unzerlegbarkeiten, aber qualitativer Art, welche ihren Raum setzen — erfüllen und durch ihre innere Affinität sowie durch die damit zwischen ihnen hervortretenden Wechselwirkungen das Phänomen relativ undurchdringlicher Körper erzeugen*“ (Anthr. S. 194). Nach ULRICI erscheint jedes Atom als „*ein Punkt, in welchem mehrere Kräfte sich einigen, als ein Ort, von dem unterschiedliche Kraftäußerungen ausgehen, mithin als ein Zentrum, das eine Peripherie von Wirkungen umgibt*“ (Leib u. Seele S. 37). Nach G. SPICKER ist das Atom nicht absolut isoliert. „*Alle Atome bedingen sich gegenseitig, ihre Kausalität und Wirksamkeit ist nur als eine gemeinschaftliche zu denken*“ (Vers. e. n. Gott. S. 112 ff.). E. v. HARTMANN betrachtet die Materie als aus „*Atomkräften*“, „*Dynamiden*“ (so schon REDTENBACHER), unausgedehnten Kraftpunkten zusammengesetzt (Phil. d. Unb.², S. 474; Gesch. d. Met. II, 506 f.); die Atome sind „*Willensatome*“ mit primitivstem Bewußtsein (Ph. d. Unb.², S. 498, 512), „*objektiv reale Erscheinungen oder Manifestationen des All-Einen*“ (l. c. S. 491). R. HAMERLING erklärt: „*Nicht das Atom, sondern nur seine Wirkungssphäre ist räumlich*“ (At. d. Will. I, 169). Das Continuum ist nur Sinnenschein, wahrhaft bestehen „*Seinspunkte*“, „*Lebens- und Kraftpunkte*“ (l. c. I, 26), unausgedehnte, immaterielle Willenseinheiten mit primitivstem Bewußtsein (l. c. I, 26 f., 239, 170 ff.). Es gibt ein „*Atomgefühl*“. Rein dynamische „*Atome*“ gibt es nach AMPÈRE, CAUCHY, CARNOT, FARADAY (Üb. d. Nat. d. Mat., Phil. Magaz. 1844, Bd. 24, S. 136), FECHNER (s. unten), ZÖLLNER (Wiss. Abh. I, 127) u. a. WUNDT betrachtet die kontinuierliche Ausdehnung der Körper als Wirkung der bewegten Materie auf unser Anschauungsvermögen (Syst. d. Phil.², S. 442 ff., 453 f.). Atome (relative) sind als Kraftzentren, als Ausgangspunkte von Bewegungen denkend zu postulieren (Log. II, 362, 374). Einen dynamischen Atombegriff haben v. SCHNEHEN (Energet. Weltansch. S. 67), LIEBMANN (Anal. d. Wirkl.², S. 307, 311; Ged. u. Tats. I, 208 ff.). J. SCHULTZ u. a.

Nach SCHOPENHAUER sind die Atome nur eine „*Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit des spezifischen Gewichts der Körper*“ (W. a. W. u. V. I). Nach FECHNER sind die Atome keine Fiktionen, aber auch keine Dinge an sich (Üb. d. Seelenfr. S. 216 ff.; Üb. d. phys. u. philos. Atomenlehre, S. 30 f.). Der Beweis ihrer Realität liegt in der „*mathematischen Notwendigkeit sie zu gebrauchen*“ (l. c. S. 5 ff.). Materie und Äther sind aus Atomen zusammengesetzt (l. c. S. 78 f.). Die Uratome sind „*eine für die Konstruktion des Gegebenen notwendige Grenzvorstellung des Gegebenen*“ (l. c. S. 133). „*Raum und Zeit sind das absolut Kontinuierliche, die Materie das absolut Diskontinuierliche*“ (l. c. S. 134). Das Atom ist ein Punkt ohne Ausdehnung (l. c. S. 139). Als gedankliche Setzung (vermöge des Prinzips des „*Ursprungs*“) betrachtet COHEN das Atom (Log. S. 282, 380 f.). Ähnlich die anderen „*Neukantianer*“ (vgl. auch

RICKERT, Grenz. d. nat. Begr. S. 659). Nach ADICKES sind die Atome nur Hilfsbegriffe (Kant contra Haeckel, S. 369); nach VERWORN eine Gedankenkonstruktion (Frage nach d. Grenz. d. Erk. S. 35). Den bloß phänomenalen Charakter des Atoms betont A. HANNEQUIN (Ess. crit. sur l'hypoth. des atom. 1895). RIEHL: „Der Atombegriff ist der Ausdruck des einfachen Denkaktes der Setzung eines Wirklichen, auf Anlaß und entsprechend der einfachen Empfindung nach Abzug ihrer Qualität und ihres bestimmten Grades“ (Phil. Krit. II, 1, 22). Es sind „nicht erst Elemente da, welche hinterher zu einem ihnen selbst äußerlichen, gleichgültigen Systeme zusammengeraten; vielmehr sind die Elemente durch ihre Grundeigenschaften zusammengehörig“ (l. c. S. 276). Atome sind Abstraktionsprodukte, Gedankensymbole, nicht (am Ende gar besetzte) Dinge. „Die Atomistik ist eine Zeichensprache für Dinge, die für die Unterscheidung und Individualisierung der Erscheinungen Stützpunkte, für die Rechnung Ansatzpunkte liefert . . .“ (Z. Einf. in d. Phil. S. 153). Nach LIPPS sind die Atome „nur Ausgangs- und Zielpunkte gesetzmäßig aneinander gebundener Arten des räumlichen Geschehens“ (Gr. d. Log. S. 91). H. CORNELIUS warnt vor der Hypostasierung des Atombegriffes, betont aber auch den Wert desselben als „reines Bild für die Zusammenfassung der Erscheinungen“ (Einl. in d. Phil. S. 328). RENOUVIER bemerkt: „L'atome semble . . . n'être qu'une conception proprement chimique“ (Nouv. Mon. p. 11). Nach O. LIEBMANN ist das Atom ein Grenzbegriff von provisorischem Charakter, eine „Rechenmarke der Theorie“, eine „Fiktion“ (Anal.³, S. 311 f.). SCHUPPE sieht in den Atomen nur Produkte der „Zerfüllung des mit Qualitäten erfüllten Raumes in kleinste Teile“ (Log. S. 83). — E. MACH erklärt, man dürfe in den von der Naturwissenschaft „selbstgeschaffenen veränderlichen ökonomischen Mitteln, den Molekülen und Atomen“, nicht „Realitäten hinter den Erscheinungen erblicken“. Das Atom ist ein Denkmittel, die Erscheinungen darzustellen (Populärw. Vorl. S. 223), ein „mathematisches Modell zur Darstellung der Tatsachen“, ein Gedankending (Mechan.⁴, S. 251 f.). — Eine reservierte Haltung gegenüber der Atomistik nimmt (wie schon FRIES, COURNOT, Traité I, 264 ff., HELMHOLTZ, Vortr. u. Red. II, 47); P. VOLKMANN ein (Erk. Gr. d. Naturwiss. S. 152 ff.). OSTWALD schaltet die Atomtheorie aus, ersetzt sie durch die „energetische“ Auffassung (s. d.). Ein Gegner der Atomistik ist auch STALLO (D. Begr. u. Theor. d. mod. Phys. S. 75 ff., 309 ff.) ferner POINCARÉ, DUHEM u. a. Vgl. DALTON, A new syst. of chem. philos. 1808; LOTZE, Mikr. I³, 42. Vgl. Monade, Hylozoismus, Materie, Homöomeren, Elemente, Mechanismus.

Atomismus: Annahme, daß die Dinge insgesamt aus Atomen (s. d.) zusammengesetzt sind, daß alles Geschehen auf Mischung und Entmischung, Vereinigung und Trennung, Anziehung und Abstoßung, Umlagerung der Atome beruht (DEMOKRIT, EPIKUR, LUCREZ, GASSENDI, HOLBACH, ROBINET, HAECKEL, BÜCHNER u. a.). — Einen psychischen Atomismus, nach welchem aus psychischen Elementen das Bewußtsein sich aufbaut, lehren SPENCER (Psychol. I, „units of feelings“), TAINÉ (De l'intellig. III), CLIFFORD (s. Mind-stuff), HAECKEL. Dagegen JAMES (Princ. of Psychol. I, p. 145 ff.), LOTZE, KÜLPE (Einl. in d. Philos.), BERGSON, L. BUSSE, DILTHEY, CORNELIUS (Psychol. S. 117 ff.), F. J. SCHMIDT (Grdz. d. konst. Erf. S. 213) u. a.

Atomistik: Lehre, Theorie von den Atomen (s. d.): a. quantitative Atomistik, b. qualitative Atomistik (ANAXAGORAS u. a.). Vgl. LASSWITZ.

Gesch. d. Atomistik, 1890; MABILLEAU, Hist. de la philos. atomist. 1895. Vgl. Homöomeren, Elemente. Der Name Atomist zuerst bei R. BOYLE.

Atomistische Psychologie wird jene psychologische Richtung genannt, welche voraussetzt, daß das Psychische sich aus ursprünglich bestehenden, isolierten Elementen aufbaut. Dagegen JAMES (Princ. of Psychol. I, p. 145 ff.), MÖBIUS u. a. Vgl. Psychologie, Atomismus.

Attraktion (Anziehung) und **Repulsion** (Abstoßung) als Grundeigenschaften der Körperelemente, beruhend auf Attraktions- und Repulsionskräften, die aber nur in ihren Wirkungen gegeben und gedacht sind. LEIBNIZ leugnet, daß die Attraktion eine ursprüngliche Eigenschaft der Materie sei (Opp. Erdm. p. 767). KANT definiert die Attraktionskraft als „*diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht*“ (Met. Anf. d. Nat. WW. IV, 389). Aus Attraktions- und Repulsionskräften besteht alle Materie (s. d.). So auch SCHELLING. — Von einer „*seelischen Attraktion*“ spricht STEINTHAL als von einem Streben, in Verhältnis und Verbindung zu treten (Einl. in d. Psych. S. 115).

Attribut (attributum, das Zuerteilte): wesentliche, unmittelbare, notwendige, ursprüngliche, konstitutive Eigenschaft oder Wirkungsweise eines Seienden, Art und Weise des Seins selbst im Unterschiede vom Modus (s. d.).

Bei ARISTOTELES bedeutet das Attribut die wesentliche, notwendige Eigenschaft eines Dinges, die von ihm nicht abgetrennt gedacht werden kann (Anal. post. I 22, 83b 19; Met. V 30, 1025a 30; τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα — τὰ συμβεβηκότα; vgl. de anim. I 3, 643a 27). So auch bei THOMAS das „*attributum*“ (Sum. th. I, 39, 8c). Insbesondere sprechen die Scholastiker von den Attributen Gottes „*attributa Dei interna*“ (Allwissenheit usw.). Nach PIERRE D'AILLY sind sie „*nomina sive signa vocalia, supponantia immediata pro perfectione divina*“ (STÖCKL II, 1029). ALBERTUS MAGNUS: „*Attributa divina dicuntur modum creationis quo creaturae exeunt ab ipso*“ (Sum. th. II, 39, 1). — Der Begründer der Schule der Mutaziliten, WASIL BEN ATĀ, leugnet die Vielheit der göttlichen Attribute (STEIN, An. d. W. d. Jahrh. S. 93). „*Sifātija*“ hießen die arabischen Anhänger der Attribute Gottes (l. c. S. 94); so ABU-L-HUDAIL. Eine Mehrheit göttlicher Attribute lehrt SAADJA (vgl. Neumark, G. d. jüd. Philos. I, 188 f.). Vgl. MAIMONIDES, Mor. Neb. I, 50 ff.

DESCARTES nennt Attribute die Grundeigenschaften der Substanz (Princ. phil. I, 56). In Gott gibt es weder „*qualitates*“ noch „*modi*“, sondern nur „*attributa*“, weil Gott unveränderlich ist. „*Et etiam in rebus creatis cae quae nunquam in iis diverso modo se habent, ut existentia et duratio, in re existente et durante, non qualitates aut modi, sed attributa dici debent*“ (ib.). Attribut des Geistes ist das Denken, Vorstellen („*cogitatio*“), Attribut des Körpers die Ausdehnung („*extensio*“) (l. c. 53). Die Attribute: Zahl und alle Universalien sind nur in unserem Denken (l. c. 58).

Eine fundamentale Bedeutung hat der Begriff des Attributs bei SPINOZA. Er versteht darunter das, was das Denken als die Wesenheit der „*Substantz*“ (s. d.) konstituierend aufbaut: „*Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiae constituens*“ (Eth. I, prop. IV). Die „*Substantz*“ (= Gott) besteht in unendlichen Attributen: „*Deus sive substantia constans infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam*

essentiam exprimit, necessario existit“ (Eth. I, prop. XI). Wir aber erfassen von Gott nur zwei Attribute, „*cogitatio*“ (Denken, Bewußtsein) und „*extensio*“ (Ausdehnung) (l. c. II, prop. I. II). Jedes dieser Attribute muß durch sich allein gedacht werden („*per se concipi debet*“ [l. c. I, prop. X, dem.]). Es ist aber die Substanz nur ein Wesen mit mehreren Seinsweisen: „*Quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere*“ (l. c. I, prop. X). Die göttlichen Attribute sind so ewig wie Gott selbst: „*Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna*“ (l. c. prop. XIX). Alles was aus dem Attribut folgt, existiert notwendig ewig und unendlich (l. c. prop. XXI). Je mehr Realität ein Wesen hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu (Brief., S. 39). Nicht alle Attribute Gottes werden von uns erkannt (l. c. S. 220). Der menschliche Geist kann keine anderen Attribute als Denken und Ausdehnung erfassen (l. c. S. 238). — Während K. FISCHER in den Attributen Spinozas zwei real gesonderte Daseinsarten der Substanz erblickt, bestimmt J. E. ERDMANN sie idealistisch als zwei „*Auffassungswesen des betrachtenden Verstandes*“, gleichsam durch gefärbte Brillengläser (Gr. d. Gesch. d. Phil. II⁴, 62).

CHR. WOLF: „*Quae per essentialia determinantur, dicuntur attributa*“ (Ont. § 146). „*Attributa enti constanter insunt*“ (l. c. § 150). CRUSIUS: „*Dasjenige, was aus dem Grundwesen einer Sache mit einer Beständigkeit hinstießt und sofern derselben allezeit zukommt, heißt ein attributum*“ (Vernunftwahrh. § 40). Attribute im logischen Sinne sind nach KANT (Log. S. 89; vgl. Kl. Schr. III², 52 ff.) und FRIES „*Folgen der konstitutiven Merkmale*“ eines Begriffs (Syst. d. Log. S. 123). — E. v. HARTMANN betrachtet als die beiden Attribute des „*Unbewußten*“ (s. d.) Idee und Wille (Kategor. S. 221). Nach HAECKEL sind Materie und Geist (oder Energie) die beiden fundamentalen Attribute der Substanz (Welträts. S. 23). Vgl. KAUFMANN, Gesch. d. Attrib. 1877.

Auctor: das Wort schlechthin gebraucht, bezieht sich im 11. bis 13. Jahrhundert auf BOETHIUS.

Audition colorée (farbiges Hören) heißt die bei manchen Personen (zuweilen in Familien erbliche) innige, assoziative Verbindung, Verschmelzung von Gehörs- und Farbenempfindungen, vielleicht durch den gleichartigen Gefühlston vermittelt. Dieses Phänomen wurde untersucht von LUSSANA, FECHNER, GALTON, LEHMANN u. BLEULER, GRUBER, KROHN, PHILLIPS, STEINBRÜGGE u. a. Während verschiedene Forscher die Tatsache bald durch Anastomosen, bald durch Assoziation usw. erklären, betonen WUNDT, FLOURNOY, RIBOT (L'imag. créatr. p. 32) u. a. den Gefühlsfaktor. Vgl. L. W. STERN, Psych. d. in d. Diff. S. 140 ff.; J. CLAVIÈRE, L'aud. col. Ann. psych. V, 161 ff.

Auffassung ist der „*Akt, durch welchen ein Wahrnehmungsinhalt innerlich angeeignet, zu einem Bilde verarbeitet und mit dem früheren Vorstellungsbestand der Psyche verknüpft wird*“ (L. W. STERN, Psych. d. ind. Differ. S. 71; über „*Auffassungstypen*“ vgl. S. 71 ff.). „*Gute Auffassung*“ ist ein leichtes Apperzipieren, Aneignen eines Wissensstoffes. Vgl. Apprehension.

Aufgegeben s. Gegeben.

Aufhebung der Begriffe s. Dialektik (HEGEL).

Aufklärung heißt die Verbreitung freierer, selbständiger, klarer Ideen, die ein klares Bewußtsein von der Bedeutung, dem Ursprung, dem Grunde der Dinge und des physischen, geistigen, sozialen, religiösen Lebens verschaffen wollende Tendenz im Denken und Handeln des 18. Jahrhunderts. Die Aufklärung entspricht dem Triebe nach Individualisierung und Autonomie des Denkens und Lebens. Ihren Ausgang nimmt die Aufklärung in England, indem sie hier im Empirismus (s. d.) LÖCKES u. a. wurzelt; zugleich kommt ihr das rationalistische Streben nach Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe (DESCARTES), nach kritischer Auffassung der Religion (SPINOZA), nach „vernünftigen Gedanken“ (CHR. WOLF) entgegen. Zu den englischen Aufklärern gehören TOLAND, TINDAL und andere Deisten und „Freigeister“, zu den französischen BAYLE, MONTESQUIEU, VOLTAIRE, ROUSSEAU (zum Teil), HELVETIUS, HOLBACH, GRIMM, die Enzyklopädisten: DIDEROT, D'ALEMBERT, LAMETRIE, HOLBACH, HELVETIUS u. a.; zu den deutschen FRIEDRICH DER GROSSE, LESSING, MENDELSSOHN, REIMARUS, EBERHARD NICOLAI, ABBT, GARVE, SULZER, ENGEL, FEDER, BAHRDT, LICHTENBERG u. a. Die Philosophie der Aufklärung hat zum Teil den Charakter einer eklektischen Popularphilosophie mit besonderer Berücksichtigung von Fragen, die mit der Religion zusammenhängen, teleologischen und psychologischen Untersuchungen (vgl. UEBERWEG, Gr. d. Gesch. d. Phil. III^o, 227 ff.). Nach KANT ist Aufklärung der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit (Was ist Aufkl.? Berlin. Monatsschr. 1784). — Als Reaktion gegen die Aufklärung tritt eine Bevorzugung des Gefühlslebens auf bei ROUSSEAU, HAMANN, HERDER, JACOBI, den Romantikern. Vgl. LECKY (Gesch. d. Aufklär. in Europa 1873).

Auflösung s. Dissolution.

Aufmerksamkeit ist der Inbegriff der subjektiv-psychologischen Vorgänge und Zustände, die der Apperzeption (s. d.) eines Vorstellungsinhaltes entsprechen. Sie bedeutet einen höheren Grad der Bewußtheit, Konzentration des Bewußtseins, Bevorzugung und Fixierung von Erlebnissen und Hemmung, Vernachlässigung anderer. Das aufmerksame Erleben wird charakterisiert durch Spannungsempfindungen, verschiedenartige Gefühle, Strebungen; der Zusammenhang aller dieser Faktoren, in und mit welchen die Aufmerksamkeit gegeben ist, läßt diese als Trieb- bzw. Willenshandlung erkennen (unwillkürliche = triebhafte, und willkürliche Aufm.), je nachdem der Reiz zur Aufmerksamkeit von Einzelvorstellungen oder vom Ich-Zusammenhang ausgeht. Ein Faktor der Aufmerksamkeit ist das Interesse (s. d.).

Die Aufmerksamkeit gilt zunächst als eine besondere Bewußtseinstätigkeit, deren die Klarwerdung, Erfassung eines Inhalts bedarf, oft geradezu als Willens-tätigkeit. So schon bei AUGUSTINUS (s. Apperzeption), nachdem schon im Altertum besonders STRATO die bemerkende Funktion der Aufmerksamkeit hervorgehoben hatte (Plut., De soll. an. 3, 6). THOMAS unterscheidet „*attentio actualis*“ und „*attentio secundum virtutem*“ (4. sent. 15, 4. 2, 4c) und betont: „*ad actum cuiuslibet cognoscitivae potentiae requiritur intentio*“ (Verit. 13, 3e); die intentio ist „*actus voluntatis*“ (Verit. 22, 19c). DESCARTES erklärt die Aufmerksamkeit durch den Einfluß des Willens auf das Seelenorgan. „*Cum quis suam attentionem sistere vult in consideratione unius obiecti per aliquod tempus, haec voluntas per illud tempus retinet glandem inclinatum in eandem partem*“ (Pass. an. I, 43, p. 20). MALEBRANCHE: „*Je sens que la lumière se*

repand dans mon esprit à proportion que je le désire et que je fais un certain effort que j'appelle attention" (Méd. chrét. I, 2). LOCKE betont, daß die Vorstellungen der inneren Erfahrung erst klar und deutlich werden, wenn der Verstand sich nach innen auf sie wendet, auf sie achtet (Ess. II, ch. 1, § 8). LEIBNIZ schreibt der Aufmerksamkeit eine bewußtmachende Wirksamkeit zu, durch sie werden die Perzeptionen zu Apperzeptionen (s. d.) (Nouv. Ess. Préf. u. II, ch. 9); ein Streben der Seele, von einer Perzeption zu andern überzugehen, liegt ihr zugrunde („Percepturitia“, s. d. bei CHR. WOLF). Nach CHR. WOLF ist die Aufmerksamkeit „*facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una maiorem claritatem ceteris habeat*“ (Psych. emp. § 237). „Wir finden in der Seele ein Vermögen sowohl bei ihren Empfindungen als Einbildungen und allen Gedanken . . ., sich auf eines unter ihnen dergestalt zu richten, daß wir uns dessen mehr als des übrigen bewußt werden, das ist. zu machen, daß ein Gedanke mehr Klarheit bekommt, als die übrigen haben: welches wir die Aufmerksamkeit zu nennen pflegen“ (Vern. Ged. I, § 268). BONNET faßt die Aufmerksamkeit als Reaktion der Seele auf die Wahrnehmungseindrücke in ihr auf. „*L'âme peut par elle-même rendre très vive une impression très faible. En réagissant sur les fibres représentatives d'un certain objet, elle peut rendre plus fort ou plus durable le mouvement imprimé à ces fibres par l'objet, et cette faculté se nomme l'attention*“ (Ess. d. Psych. C. 7). Die A. ist „*une modification de l'activité de l'âme*“, „*un certain exercice de la force motrice de l'âme sur les fibres de son cerveau*“ (Ess. anal. p. XI, 38, 118 ff., 135 ff.). Die Bedeutung der Aufmerksamkeit für das Denken usw. betont auch LAROMIGUIÈRE (Leçons I, 215, 367; II, 65). Im 18. Jahrhundert überhaupt wird unterschieden: äußerliche — innerliche, natürliche, unvorsätzliche — willkürliche, vorsätzliche Aufmerksamkeit. So unterscheidet PLATNER aktive und passive Aufmerksamkeit und definiert die Aufmerksamkeit als „*diejenige Tätigkeit der Seele, durch welche sie den innern Eindruck wahrnimmt*“ (Phil. Aph. I, 157). — REID erblickt in der Aufmerksamkeit eine Willenshandlung (Inqu. 2, set. 10). TH. BROWN erklärt: „*Attention to objects of sense appears to be nothing more than the coexistence of desire with the perception of the object*“ (Phil. of the Hum. Mind, Lect. 31). (Vgl. HAMILTON, Lect. I, XIV, 246.) — Nach KANT ist das Aufmerken ein „*Bestreben, sich seiner Vorstellungen bewußt zu werden*“ (Anthr. I, § 3). Nach CHR. E. SCHMID ist die Aufmerksamkeit „*der Zustand, wo die Vorstellungskraft in bezug auf den Stoff vorhandener Vorstellungen tätig ist*“ (Emp. Psych. S. 227). — M. DE BIRAN bestimmt die Aufmerksamkeit als Willenshandlung. „*J'appelle attention ce degré de l'effort supérieur à celui qui constitue l'état de veille des divers sens externes et les rend simplement aptes à percevoir ou à représenter confusément les objets qui viennent les frapper. Le degré supérieur dont il s'agit est déterminé par une volonté positive et expresse qui s'applique à rendre plus distincte une perception d'abord confuse, en l'isolant, pour ainsi dire, de toutes les impressions collatérales qui tendent à l'obscurir*“ (Oeuvr. inéd. II, p. 86, 88). RENOUVIER: „*L'attention est une volonté de s'arrêter à la considération d'un objet et de ses rapports au lieu de suivre le cours naturel des associations*“ (Nouv. Monadol. p. 97). Nach FOULLÉE schließt alles Aufmerken „*désir*“ oder „*arersion*“ ein (Psych. d. idfore. II, 91 f.). Vgl. BERGSON, Mat. et Mém. p. 102 ff.

Nach FRIES bedeutet Aufmerken „*willkürliche innere Wahrnehmung unserer Tätigkeiten*“. Aufmerksamkeit ist die „*Assoziatiön unserer Willensbestimmung*“.

mit gewissen Vorstellungen, wodurch eben die Vorstellungen, für die ich mich interessiere, die ich haben will, lebhafter werden und leichter wahrgenommen werden“ (Syst. d. Log. S. 66). SCHOPENHAUER sieht im Willen das, was „die Aufmerksamkeit zusammenhält“ (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 30). K. ROSENKRANZ: „Das Aufmerken ist derjenige Akt der Intelligenz, wodurch sie sich die Richtung auf sich selbst in ihrem Gefühl gibt“ (Psychol.², S. 332). JACOB: „Wir bemerken ein Bestreben in uns, sobald Wahrnehmungen da sind, uns diese klar vorzustellen. Dieses Bestreben nennt man Aufmerksamkeit“ (Gr. d. Erfahrungsseel. S. 206). Als (Willens-)Tätigkeit bestimmen die Aufmerksamkeit BENEKE (Lehrb. d. Psychol.), FORTLAGE (Beitr. z. Psych. S. 161, A = „Anfang eines tätigen Willens“), J. H. FICHTE (Psych. I, 174, 192) und LOTZE (Med. Psychol. S. 506), auch BOLZANO (Wiss. III, 86. Nach FECHNER ist die Aufmerksamkeit eine psychische Tätigkeit, die sich auf psychische Phänomene jeder Art beziehen kann, und die durch ein Gefühl der Selbsttätigkeit charakterisiert werden kann (Phil. Stud. IV, S. 207). Fechner gibt eine genaue Schilderung der im Gefolge der Aufmerksamkeit auftretenden Bewußtseinsvorgänge (Psychophys. II, 475 ff.). Die Aufmerksamkeit ist dieselbe Tätigkeit, welche im Willen wirksam ist (l. c. II², 450). Als Willensstatsache faßt die Aufmerksamkeit HÖFFDING auf (Psychol. S. 160, 431). Nach TÖNNIES ist die Aufmerksamkeit „wesentlich bedingt durch die vorhandenen Antriebe und deren Erregungszustand“ (Gem. u. Gesell. S. 140). Nach UEBERHORST ist die A. „diejenige intellektuelle Funktion, welche darauf gerichtet ist, einen gegebenen Wahrnehmungs- oder Gedankeninhalt in einem oder in mehreren seiner Momente oder im ganzen richtig aufzufassen“ (Arch. f. syst. Philos. IV, 1898, S. 65 ff.). Die Aufmerksamkeit geht vom Willen aus (l. c. S. 67 ff.). Nach EHRENFELS ist die A. „eine innere Willens- oder Strebenshandlung mit dem Zweck, gewisse Vorstellungen in das Gebiet der Luxidität hereinzuziehen, resp. ihnen jenes Merkmal in relativ höherem Maße zuzuwenden“ (Werttheor. I, 225). KREIBIG: „Die Aufmerksamkeit ist ein Wollen, das darauf gerichtet ist, einen äußeren Eindruck oder eine reproduzierte Vorstellung, beziehungsweise bestimmte Einzelheiten darin klar und deutlich bewußt zu machen“ (Die Aufm. als Willensersch. S. 2, vgl. S. 68, 76 ff., 83 ff.). R. WAHLE bestimmt die Aufmerksamkeit als „Erreichenwollen eines Wissens“ (D. Ganze d. Philos. S. 372 ff.). Aufmerken heißt, „unter Angst, Unruhe eine Urteilsfällung erwarten“ (Üb. d. Mech. d. geist. Leb. S. 254). Die A. ist kein besonderer Geistesakt (s. Apperzeption). PREYER: „Jeder Willensakt erfordert Aufmerksamkeit, und jede Konzentration der Aufmerksamkeit ist ein Willensakt“ (Seele d. Kind. S. 223). HODGSON bemerkt: „Attention, when guided by a propose, is an exercise of volition“ (Phil. of Reflect. I, 291; so auch MANSSEL, Letters p. 48). Als aktives Bewußtsein faßt die Aufmerksamkeit auf J. WARD (Encycl. Brit. XX, 41 f.). Nach STOUT ist die Aufmerksamkeit „the direction of thought at any given moment to this or that special object in preference to others“ (Anal. Psychol. I, 122 ff.). Sie ist eine „mental activity“ (l. c. p. 123), eine „prospective attitude of mind“ (l. c. p. 184). Aufmerken = „to expect or await“ (l. c. p. 184 ff.). JAMES erklärt, Aufmerksamkeit sei „the taking possession by the mind, in clear and vivid form, of one out of what seem several simultaneously possible objects or trains of thought. Focalization, concentration of consciousness are of its essence“ (Princ. of Psychol. I, 404; 434, 441, 446; Mind XII, 45 ff.). Eine spezifische Aktivität ist die Aufmerksamkeit nicht (vgl. l. c. C. 11, 14). So auch BRADLEY

(Mind XI, 1886, p. 322). — Als aktive, auswählende, bewußtseinssteigernde Tätigkeit faßt die Aufmerksamkeit SULLY auf (Hum. Mind C. 6, Handb. d. Psychol. S. 101 ff.). Sie ist die „*Reaktion, welche dazu dient, eine Empfindung im Strom des Bewußtseins zum herrortretenden und für den Augenblick zum obersten Element zu machen*“ (ib.). Nach BALDWIN ist die (willkürliche) Aufm. „*a state of active consciousness due to voluntary mental exertion of effort*“ (Handb. of Psych. I, 69 ff.). Vgl. CARPENTER, Ment. Physiol. ch. 3; DEWEY, Psychol. ch. 4; TITCHENER, Exper. Psych. 1900; LADD, Elem. of phys. Psych. 1890; JANET, Princ. de Mét. I, 385 ff. KROMAN, Kurzgef. Log. u. Psych. S. 143 (A. = Willensfunktion).

Nach E. v. HARTMANN ist sie mit dem Wollen verwandt, physiologisch „*ein zentrifugaler Innercationsstrom, der die Erregbarkeit der getroffenen Endorgane erhöht oder herabsetzt*“ (Mod. Psych. S. 201). Sie deckt sich mit der Apperzeption (s. d.). WUNDT bestimmt die Aufmerksamkeit als „*die Gesamtheit der mit der Apperzeption von Vorstellungen verbundenen subjektiven Vorgänge*“ (Vorles.², S. 267), als „*den durch eigentümliche Gefühle charakterisierten Zustand, der die klarere Auffassung eines psychischen Inhalts begleitet*“ (Gr. d. Psych.⁵, S. 249). Es eignen sich besonders zusammengesetzte räumliche Vorstellungen dazu, um ein Maß für den Umfang der Aufmerksamkeit zu gewinnen (l. c. S. 251). Diese Versuche ergeben je nach den besonderen Bedingungen einen Spielraum zwischen 6 und 12 Eindrücken (l. c. S. 252). Die „*sukzessive Bewegung der Aufmerksamkeit über eine Vielheit psychischer Inhalte*“ scheint ein „*periodischer Vorgang zu sein, der aus einer Mehrzahl aufeinander folgender Apperzeptionsakte besteht*“ (l. c. S. 254). Die Aufmerksamkeitsvorgänge sind „*innere Willensprozesse*“, Trieb- und Willkürakte (l. c. S. 261 f.). Der Tätigkeitscharakter der Aufmerksamkeit liegt nicht in einem besonderen Vermögen, sondern in dem Bewußtseinszusammenhange, der sie konstituiert (Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 331 ff., III⁵, 332 ff.; Phil. Stud. II, 33; Log. II², 2, 265 f.). Die Aufmerksamkeit wird teils durch äußere Reize, teils durch innere Einflüsse gelenkt. Ihre Adaptation an den Reiz bekundet sich in Spannungsempfindungen (Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 333 ff., Phil. Stud. II, 34). Der Gesamtprozeß der Aufmerksamkeit und Apperzeption (s. d.) besteht in: 1) einer Klarheitszunahme, verbunden mit Tätigkeitsgefühl, 2) einer Hemmung anderer disponibler Eindrücke, 3) in Spannungsempfindungen mit verstärkenden sinnlichen Gefühlen, 4) einer verstärkenden Wirkung der Spannungsempfindungen auf die Vorstellungsinhalte durch „*assoziative Miterregung*“. Die unter der Mitwirkung der Aufmerksamkeit zustande kommenden Verbindungen heißen Apperzeptionsverbindungen (s. d.). Die Leistungen der Aufmerksamkeit sind in einer Beziehung Hemmungsprozesse (Grdz. III⁵, 341). Das nimmt auch KÜLPÉ an (Gr. d. Psych. S. 460). Die Aufmerksamkeit ist nichts neben den Bewußtseinsinhalten Gegebenes (l. c. S. 439 f.), sondern „*ein allgemeiner Zustand des Bewußtseins . . ., dessen Bedingungen freilich außerhalb der wechselnden Inhalte, die in ihn geraten, gesucht werden müssen*“ (l. c. S. 440 f.). Die Wirkungen der Aufmerksamkeit bestehen in einer Vergrößerung der Empfindlichkeit und Unterschiedsempfindlichkeit (l. c. S. 444 f.), der Reproduktions-Tendenz und -Treue (l. c. S. 445), in einer Herabsetzung oder Elimination der Gefühle, in einer Verfeinerung der Analyse, einer Verschmelzung (l. c. S. 446), in einer Beeinflussung des zeitlichen Verlaufs der Bewußtseinsinhalte (l. c. S. 447). Die Begleiterscheinungen der Aufmerksamkeit werden von KÜLPÉ aufgezählt

(l. c. S. 448 ff.) und die Bedingungen der Aufmerksamkeit erörtert. (l. c. S. 452 ff.): I. äußere Bedingungen, a. motorische, b. sensorische: II. innere Bedingungen, a. Gefühlswirkung eines Eindrucks = Interesses, b. Beziehung zur psychophys. Disposition. Ähnlich wie WUNDT lehrt G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 284). Vgl. N. LANGE, Beiträge zur Theor. d. sinnl. Aufmerksamkeit (Philos. Stud. IV). — Einen positiven psychophysischen Vorgang, der in der Unterstützung, Verstärkung einer vorhandenen Erregung, in der Steigerung der Disposition für die erwartete Erregung besteht, erblickt in der Aufmerksamkeit G. E. MÜLLER (Zur Theor. d. sinnl. Aufm. 1873); PILZECKER (Lehre von d. sinnl. Aufm. 1889) schließt sich einer späteren Ansicht Müllers betreffs der Aufmerksamkeit an. A. HÖFLER definiert: „Aufmerken heißt: bereit sein zu psychischer Arbeit, nämlich speziell zu intellektueller Arbeit (Psych. Arb. S. 100). JODL sieht in der Aufmerksamkeit ein Willensphänomen, einen Akt der Spontaneität, der Auswahl, der Bevorzugung. Sie ist „Fixierung des Bewußtseins auf einen bestimmten Inhalt oder Eindruck, welcher eben dadurch vermöge der Enge des Bewußtseins andere Inhalte verdunkelt und aus dem Bewußtsein drängt“ (Lehrb. d. Psych. S. 437, 438 ff., 501 ff.). Es gibt sinnliche und repräsentative, aktive und passive Aufmerksamkeit (ib.). — Nach Z. OPPENHEIMER besteht der Aufmerksamkeitsvorgang „in der Vorbereitung von gewissen Sinneszellen oder einem Komplex von solchen, die eine Vorstellung bewirken können, zur Aufnahme einer neuen Sinnesempfindung oder Vorstellung“ (Phys. d. Gef. S. 103). Es befinden sich hier „gewisse Rindenzellen in einem Zustand erhöhter Erregbarkeit“, in welchem ein kleiner Zuwachs des Reizes große Wirkungen erzeugen kann (l. c. S. 104 ff.). MÜNSTERBERG nimmt den Standpunkt der „Aktionstheorie“ (s. d.) ein: „Unbemerkt bleibt das, wofür die Handlung nicht vorbereitet ist, bis die Stärke der Erregung die Handlung erzwingt; von der Aufmerksamkeit erfaßt dagegen ist das, was die Bedingungen der motorischen Entladung bereit findet“ (Grdz. d. Psych. I, S. 550). Ähnlich KROELL (Wes. d. Seel. S. 58).

Eine Reihe von Philosophen (s. auch schon oben WAHLE u. a.) betrachtet die Aufmerksamkeit bloß als Zustand, Verstärkung eines Bewußtseinsinhalts mit Hemmung anderer Inhalte, ohne besondere innere Tätigkeit. Die Hemmung der übrigen Vorstellungen infolge vorherrschender Erregung des Seelenorgans für eine bestimmte Vorstellung betont schon HOBBS (De corp. 25, 6). Nach CONDILLAC ist die Aufmerksamkeit nur „une sensation plus vive que toutes les autres“ (Tr. des sens. p. 37); er unterscheidet eine passive und aktive Aufmerksamkeit (l. ch. c. 2, § 11, p. 14). HERBART bestimmt die Aufmerksamkeit als „die Fähigkeit, einen Zuwachs des Vorstellens zu erzeugen“ (Psych. a. Wiss. II, § 128). Die Aufmerksamkeit ist unwillkürlich = passiv, oder willkürlich = aktiv (Lehrb. zur Psych.³, S. 147). Die erstere hat ihren Grund „zum Teil in der augenblicklichen Lage des Geistes während des Merkens; andernteils wird sie bestimmt durch die älteren Vorstellungen, welche das Gemerkte reproduziert“ (l. c. S. 148). „Attentus dicitur is, qui mente sic est dispositus, ut eius notiones incrementi quid capere possint“ (De attent. mensura 1822). Es wird bei den Herbartianern auch zwischen „sinnlicher“ und „intellektueller“ Aufmerksamkeit unterschieden; bei der letzteren werden Eindrücke vor andern durch „Vorstellungshilfen“, Apperzeptionsmassen (s. d.)-bevorzugt. WAITZ versteht unter Aufmerken „ein scharfes und genaues Perzipieren von Einzelnem“ (Lehrb. d. Psych. S. 624 ff.), ein gespanntes Erwarten (l. c. S. 637). Nach VOLKMANN heißt aufmerksam sein, „eine Vorstellung, Vorstellungsreihe oder Vorstellungs-

masse dem Drange zum Sinken entgegen unverrückt festhalten“ (Lehrb. d. Psych. II, 204). GEORGE versteht unter Aufmerksamkeit die Konzentration des allgemeinen Wachseins auf ein Einzelnes (Lehrb. d. Psych. S. 84). CZOLBE: „Aufmerksamkeit ist nur Isolation der intensiveren Empfindungen aus der Menge gleichzeitig stattfindender, von denen wir deshalb abstrahieren“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 222). — Nach LIPPS ist die Aufmerksamkeit keine besondere Kraft, sondern die sich konzentrierende Reproduktionstätigkeit selbst mit Hilfe begünstigender Vorstellungen (Gr. d. Seel. S. 620, 123). Im Zustande der Aufmerksamkeit finden wir in uns „den Gegenstand, daneben die subjektiven Strebungs- und Spannungsempfindungen samt den so oder so gearteten Lust- und Unlustgefühlen“ (l. c. S. 46). Aufmerksamkeit für einen Gegenstand ist „die psychische Kraft der Vorstellung dieses Gegenstandes“ (Leitf. d. Psych. S. 33 ff.). Nach H. E. KOHN ist die Aufmerksamkeit in irgend einem Grade mit jedem Bewußtseinsinhalte verbunden (Zur Theor. d. Aufm. 1895, S. 19). Nach REHMKE ist zu unterscheiden zwischen „Deutlichhaben“ und „Deutlichhabenwollen“ (Allg. Psych. S. 524 f.). Unwillkürliche Aufmerksamkeit ist „dasjenige ‚Bemerken‘, dessen besondere Bedingung allein der in dem Gegebenen zusammen sich bietende Gegensatz der Unterschiedenen ist, willkürliche Aufmerksamkeit dagegen dasjenige Bemerken, dessen besondere Bedingung überdies noch das bemerkenswollende Bewußtsein ist“ (l. c. S. 526). Ähnlich TH. KERRL (Lehre von der Aufmerksamk. S. 71). SCHUPPE bestreitet den Tätigkeitscharakter der Aufmerksamkeit. „Wessen wir uns dabei bewußt werden, das ist nur das Gefühl des Interesses an den gemeinten Vorstellungen oder an der auszuführenden Bewegung, und höchstens noch eine nicht weiter definierbare Regung, die als Wille bezeichnet werden kann . . . Von einem Tun — ist nichts zu entdecken“ (Log. S. 143). Nach EBBINGHAUS besteht die Aufmerksamkeit „in dem lebhaften Hervortreten und Wirksamwerden einzelner seelischer Gebilde auf Kosten anderer“ (Gr. d. Psychol. I. S. 575). Sie ist „das Resultat eines Selektionsprozesses; sie besteht in einer Einschränkung oder Konzentration der Seele auf eine gewisse Anzahl der ihr den obwaltenden Umständen nach überhaupt möglichen Empfindungen und Vorstellungen“ (ib.). Sie ist, physiologisch, bedingt von der „durch äußere oder innere Reize hervorgebrachten Erregungsverteilung auf der Großhirnrinde“ (l. c. S. 606). Die A. ist eine Auswahrscheinung, bedingt durch das Interesse und die Verwandtschaft der Eindrücke mit dem Vorhandenen (Kult. d. Gegenw. S. 207). Nach H. CORNELIUS besteht das Beachten eines Wahrnehmungsinhalts „nur in der Unterscheidung desselben von seiner Umgebung und in seinem Wiedererkennen“, die „intellektuelle“ Aufmerksamkeit nur in einem Festhalten eines Gedächtnisbildes, woran sich „eine mehr oder minder bestimmte Erkenntnis der Ähnlichkeit des betreffenden Inhalts mit Gruppen anderweitiger von früher her bekannter Inhalte“ anschließt (Einl. in d. Phil. S. 218). Die Leistung der sinnlichen Aufmerksamkeit ist die Zerlegung eines Inhalts (Psych. S. 168 ff.).

Im Gefühle (Interesse) erblickt besonders TH. ZIEGLER das Agens der Aufmerksamkeit. Das Gefühl ist „der tragende Hintergrund, aus dem die Vorstellung in das helle Licht des Bewußtseins tritt“ (D. Gef.², S. 47). Durch den Gefühlston erzwingt sich die Vorstellung die Aufmerksamkeit (l. c. S. 50). STUMPF identifiziert die Aufmerksamkeit mit dem Interesse, bestimmt sie als „Lust am Bemerken selbst“ (Tonpsychol. I, S. 68, 279). Der Wille ist die Aufmerksamkeit (l. c. S. 69, 281). Vgl. auch JERUSALEM (s. unten), EBBINGHAUS

(s. oben), CLAPARÈDE (Assoc. p. 361 ff.), PALÁGYI (Nat. Vorles. S. 205; „*Reale*“ und „*ideale*“ Aufm. S. 202).

RIBOT bestimmt als die ursprüngliche Form der Aufmerksamkeit die „*spontane*“ Aufmerksamkeit (*attention spontanée, naturelle*“ im Unterschied von der „*attention volontaire, artificielle*“) (Psych. de l'att. p. 3). Der „*Mechanismus*“ der Aufmerksamkeit ist wesentlich motorischer Art, besteht in einem „*arrêt*“ auf die Muskeln (l. c. p. 3). Die Einheit des Bewußtseins ist die Quelle der Aufmerksamkeits (l. c. p. 4). Diese ist ein auf die motorische Kraft übertragener Affektzustand, der in Gefühlen und Strebungen wurzelt (l. c. p. 12). Sie ist ein „*monoïdisme intellectuel avec adaptation spontanée ou artificielle de l'individu*“, d. h. eine Konzentration auf einen Zustand des Bewußtseins (l. c. p. 6). Bei der „*attention volontaire*“ ist das Ziel gewollt, gewählt; sie ist begleitet von einem „*sentiment d'effort*“ (l. c. p. 47 f.). „*L'état intellectuel normal, c'est la pluralité des états de conscience déterminée par le mécanisme de l'association. Si, à un moment donné, une perception ou une représentation surgit qui occupe seul le champ principal de la conscience, régnant en maîtresse, faisant le vide autour d'elle et ne permettant que les associations qui sont en rapport directe avec elle; c'est l'attention. Cet état de monoïdisme est par sa nature exceptionnel et transitoire*“ (Psych. d. sent. p. 21).

Eine biologische Begründung der Aufmerksamkeit (vgl. LAMARCK, Zool. Philos. S. 460 ff.) findet sich (bei RIBOT und) bei K. GROOS. Sie ist nach ihm ursprünglich „*ein Mittel in dem körperlichen Kampfe ums Dasein*“. Der „*Instinkt des Lauerns*“ ist die Urform der Aufmerksamkeit. Aus dieser „*motorischen*“ hat sich die „*theoretische*“ Aufmerksamkeit entwickelt. Die Grundform der Aufmerksamkeit ist die „*Erwartung des Zukünftigen*“ (Spiele d. Mensch. S. 180 f., Spiele d. Tiere S. 210 f., vgl. damit die Definition der Aufmerksamkeit als „*die sich mit einer Vorstellung verknüpfende Frage nach dem, was in Zukunft in Beziehung auf dieses Vorgestellte vorgehen wird*“, bei FORTLAGE, Psych. I, § 9, S. 78). Ähnlich JERUSALEM, nach dem die Aufmerksamkeit „*in einer Art Konzentration des ganzen Organismus auf einen erwarteten Eindruck*“ besteht (Lehrb. d. Psych.³, S. 83). „*Wir müssen wissen, wessen wir uns von den Dingen unserer Umgebung . . . zu versehen haben. Zu diesem Zwecke müssen wir alle unsere psychischen Kräfte anstrengen, und eben diese Anspannung nennen wir Aufmerksamkeit*“ (ib.). Die Aufmerksamkeit hängt sehr eng mit dem Interesse zusammen (l. c. S. 84). Als Wirkungen der Aufmerksamkeit zählt JERUSALEM auf: die auswählende Tätigkeit, Verengerung des inneren Gesichtsfeldes, Zerlegung der Vorstellungen, Abstraktion, Apperzeption (l. c. S. 85 ff.).

Verschiedene Assoziationspsychologen führen die Aufmerksamkeit auf eine Summe von Spannungsempfindungen zurück, die mit bestimmten Bewußtseinszuständen sich verknüpfen. So z. B. ZIEHEN (Leitfad. d. phys. Psych.³, S. 166). — Vgl. B. ERDMANN, Viertelj. f. w. Philos. X, 1886; L. W. STERN, Ps. d. ind. Diff., S. 77 ff.; E. DÜRR, D. Lehre von d. Aufmerks. 1907; H. HERZ, Annal. d. Naturph. V, 1906 (A. bedingt durch eine siegende „*Richtkraft*“: S. 434); NAYRAC, Physiol. et. psychol. de l'attent. 1906. Vgl. Apperzeption, Denken, Bewußtsein, Klarheit.

Aufrechtsehen wird in verschiedener Weise erklärt. WUNDT z. B. erklärt es aus den Bewegungen des Auges. „*Unsere Orientierungslinie im Raum ist ja die äußere Blicklinie oder, für das binokulare Sehen, die aus dem*

Zusammenwirken der Blickbewegungen hervorgehende mittlere Orientierungslinie. Einer im äußern Raum nach oben gehenden Richtung dieser Linie entspricht aber in dem hinter dem Drehpunkt gelegenen Raum des Netzhautbildes eine nach unten gehende Richtung, und umgekehrt“ (Gr. d. Psych.⁵, S. 163 f.). Vgl. JAHN, Psych.⁵, S. 77.

Aufstellung = Behauptung, Annahme, These.

Aufwand s. Ökonomie.

Augenschein s. Evidenz.

Ausdehnung ist eine Grundeigenschaft der optischen und taktilen Wahrnehmungsinhalte, die Räumlichkeit der Körper. Im weiteren Sinne ist Ausdehnung (extension) das Erfülltsein von Raum und Zeit durch einen Wahrnehmungsinhalt. DESCARTES versteht unter Ausdehnung „*alles, was Länge, Breite und Tiefe hat, ohne danach zu forschen, ob es ein wahrer Körper oder nur ein Raum sei*“ (Reg. XIV, S. 83 f.). In der Ausdehnung sieht D. in ihr das Wesen der Materie (s. d.), ebenso SPINOZA, dem sie als eines der Attribute (s. d.) der „*Substanz*“ gilt (Eth. II, prop. II). „*Extensio est id, quod tribus dimensionibus constat*“ (Ren. Cart. pr. ph. II, def. I). Nach LEIBNIZ ist die Ausdehnung nur eine „*verworrene Vorstellung*“ von inneren Verhältnissen der Monaden (s. d.). Ein „*phaenomenon*“ ist sie auch nach CHR. WOLF, welcher erklärt: „*Si plura diversa adcoque extra se invicem existentia tanquam in uno nobis repraesentamus: notio extensionis oritur: ut adeo extensio sit multorum diversorum, aut, si mavis, extra se invicem existentium coexistentia in uno*“ (Ont. § 548), ferner nach MAUPERTUIS (Lettres 1752, IV, Oeuvr. 1756, II, 198 ff.). PLATNER erklärt die Ausdehnung aus dem „*Zusammenstießen verworrener Vorstellungen einfacher Substanzen*“ (Phil. Aph. I, § 903). Nach BERKELEY ist die Ausdehnung nur eine Idee (s. Raum), nach HUME ist die „*idea of extention*“ eine „*idea of visible or tangible points distributed in a certain order*“ (Treat. I, p. 358), einer Ordnung von Empfindungen. Nach REID besteht zwischen der objektiven Ausdehnung und der Ausdehnung der Empfindungsinhalte keine Kongruenz (Inqu. p. 120). — KANT erklärt die Ausdehnung für eine apriorische Anschauungsform (s. d.); sie ist rein „*subjektiv*“. So der gesamte Idealismus im Gegensatz zum Realismus, der die Dinge an sich für ausgedehnt hält oder (als „*Idealrealismus*“) die Ausdehnung als eine (phänomenale) Wirkung dieser Dinge selbst ansieht. So ist nach ULRICH (ähnlich J. H. FICHTE) die Ausdehnung „*Folge einer den Raum einnehmenden und gegen das Eindringen eines andern Widerstand leistenden Kraft*“ (Leib u. Seele S. 36; ähnlich schon KANT, Üb. d. Deutlichk. d. Grunds. kl. Schr. I, 131; Ged. v. d. wahr. Schätz. § 9). E. v. HARTMANN betont, daß sie den primitiven Empfindungen nicht zukommt (so auch HERBERT u. a.), diese ist erst (wie bei LOTZE) das Produkt einer raumsetzenden Seelenfunktion. „*Was als Ausdehnung des Dinges erscheint, ist nur der von diesem Kräftesystem und Kraftäußerungsformen okkupierte, beziehungsweise gesetzte und produzierte Raum*“ (D. Probl. d. Erk. S. 20). — Nach CZOLBE ist die Ausdehnung nicht nur eine Eigenschaft, sondern auch „*Subjekt, Substanz sowohl der Atome als des sie durchdringenden Raumes*“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 78 f., 95, 253). Nach H. SPENCER ist Ausdehnung ein sekundäres Attribut der Dinge. Wir erkennen sie nur „*vermöge einer Kombination von Widerständen*“ (Psych. II, § 318, S. 233). Nach UPIHUES ist Ausdehnung „*eine Summe gleichartiger, gleichzeitiger, wechselseitig zusammenhängen-*

der, aber nicht einander bedingender Teile, die wir uns in Empfindungen ver-gewenwärtigen“ (Psych. d. Erk. I, 208). — LACHELIER zeigt aus der Natur der Ausdehnung selbst ihre Idealität. Da es keine Stetigkeit außerhalb des Bewußtseins gibt, so existiert die Ausdehnung, die durch jene bedingt ist, nicht an sich. Nur im Bewußtsein kann sie sein, was sie ist, „ein Ganzes, das vor seinen Teilen gegeben ist und das durch dieselben geteilt, nicht aber gebildet wird“ (Psych. u. Met. S. 99 f.). Nach FOULLÉE ist die Ausdehnung eine Form der Wahrnehmung, aber keine reine Form, weil durch die Empfindung bedingt (Evol. d. Kr.-Id. S. 82, 78 ff.). Vgl. Raum, Empfindung, Dimension, Qualitäten.

Ausdruck: Manifestation oder Darstellung eines Erlebnisses durch ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen (s. d.). Nach HUSSERL bezieht sich jeder sprachliche Ausdruck auf eine Gegenständlichkeit (Log. Unt. II, 46, vgl. 80 f.). Vgl. Name, Ästhetik, Objekt (URHUES).

Ausdrucksbewegungen heißen die im Gefolge von Affekten und Gefühlen auftretenden, ursprünglich triebhaften und zum Teil willkürlichen, später durch Gewohnheit vielfach mechanisierten, reflexartig gewordenen Bewegungen der Gesichtsmuskeln, der Extremitäten, des Gesamtkörpers (mimische und pantomimische Bewegungen). Mit ihnen beschäftigen sich besonders J. B. PORTA (De humana physiognomica 1593), LAVATER (Physiognom. Fragmente 1783 ff.), ENGEL (Ideen zu einer Mimik 1785 ff.), CH. BELL (Essays on anatomy of expression 1806), HUSCHKE (Mimices et physiognomices fragmenta 1821), HARLESS (Lehrb. d. plast. Anatomie), PIDERIT (Mimik u. Physiogn. 2. A. 1866), DUCHENNE (Mécanisme de la physiogn. hum. 1862), FÉRE (Sens. et mouv.), GRATIOLET u. a. CH. DARWIN stellt drei Prinzipien der Ausdrucksbewegungen auf: das Prinzip zweckmäßig assoziierter Gewohnheiten, das Prinzip des Gegensatzes, das Prinzip der direkten Tätigkeit des Nervensystems (D. Ausdr. d. Gemütsbew. 1872, S. 28 ff.). Nach H. SPENCER zieht jedes Gefühl als primäre Begleiterscheinung eine diffuse Nervenentladung nach sich, welche die Muskeln erregt; die Muskeltätigkeit wird dann zur natürlichen Sprache des Gefühls. Die Ausdrucksbewegungen sind angeboren (Psych. II, § 502). Nach A. LEHMANN besteht die Verbindung zwischen den Affekten und den Ausdrucksbewegungen in einer Assoziation: in direkter oder indirekter Reproduktion motorischer Vorgänge infolge der wiederholten Assoziation ist das Auftreten der Ausdrucksbewegungen begründet (Haupts. d. menschl. Gefühlsleb. § 360 ff.). JAMES (Psych. II, C. 25) und C. LANGE (Üb. Gemütsbew.) leiten aus den Ausdrucksbewegungen die Affekte (s. d.) ab. Nach RIBOT sind die Ausdrucksbewegungen Faktoren der Aufmerksamkeit, des Denkens usw. selbst; die Aufmerksamkeit ist nur „*l'aspect subjectif des manifestations physiques qui l'expriment*“ (vgl. Aufmerksam.). Nach KOHNSTAMM sind die Ausdrucksbewegungen „*ateleoklin*“, ohne Zielstrebigkeit, kausale Resultate von Gefühlen (Die Kunst, S. 12 ff., 34 ff.). Die Ausdrucksbewegungen sind nicht eigentliche, nur „*symbolische*“ Zweckbewegungen. Nur als zufällige Form wählen sie sich die Typen alter Zweckbewegungen, auf dem Wege der „*expressiven oder Gefühlsassoziation*“ (l. c. S. 43 f.). „*Ein primäres Gefühl oder ein Gefühlskomplex sucht sich als Ausdrucksbewegung unter dem vorliegenden Material der Zweckbewegungen diejenige aus, die mit einem, dem primären möglichst ähnlichen Gefühlston verbunden ist*“ (l. c. S. 41; Annal. d. Nat. II, 1903, S. 425 ff., 504 f.). Objektivierete Ausdrucksbewegungen liegen der Kunst zugrunde (vgl. Ästhetik). Nach WUNDT

treten die Ausdrucksbewegungen in der Regel unwillkürlich auf, „entweder den Affekterregungen folgend oder in der Form impulsiver, aus den Gefühlsbestandteilen des Affekts entspringender Triebhandlungen“. Sie können also auch durch den Willen beeinflusst werden (Gr. d. Psych.⁵, S. 206). Sie zerfallen in drei Klassen: 1) rein intensive Symptome, 2) qualitative Gefühlsäußerungen = mimische Bewegungen, 3) Vorstellungsäußerungen = pantomimische Bewegungen (l. c. S. 206 f.) Die dritte Form ist wegen ihrer genetischen Beziehung zur Sprache (s. d.) wichtig (l. c. S. 207). Die Ausdrucksbewegungen sind Begleiterscheinungen, nicht Ursachen des Affekts, verstärken diesen aber (l. c. S. 208 f.). Von den Ausdrucksbewegungen sind die einfachern „ursprünglich Triebhandlungen, während manche verwickeltere pantomimische Bewegungen wahrscheinlich auf einstige Willkürhandlungen zurückzuführen sind, die zuerst in Trieb- und dann sogar in Reflexbewegungen übergingen“, wobei die Vererbung eine Rolle spielt (l. c. S. 231). Die Ausdrucksbewegungen sind automatisch gewordene, ursprünglich bewußte Leistungen und zugleich (wie bei DARWIN) vererbte Gewohnheiten (Grdz. d. phys. Psych. III⁶, 284 ff.; Ess. 8, S. 217; Vorles.², S. 422 ff.; Syst. d. Philos.², S. 590; Völkerpsych. I, 1, S. 31 ff.; Phil. Stud. III). Voluntaristisch erklären die Ausdrucksbewegungen HUGHES (Mim. d. Mensch. 1900) u. a. HELLPAICH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 9, 436 u. ff. Vgl. L. DUMONT, Vergn. u. Schmerz S. 277 ff.; G. DE SANCTIS, D. Mimik d. Denkens.

Ausdrucksmethode geht in der Psychologie auf die „exakte Darstellung zentrifugaler Äußerungen der Gefühle“ (KÜLPE, Gr. d. Psych. S. 229). „Es sind vier körperliche Prozesse, die in einer funktionellen Beziehung zu Lust und Unlust zu stehen scheinen: die mit Hilfe eines Dynamometers (Kraftmessers) darstellbaren willkürlichen Bewegungen, die mit dem Sphygmographen (Pulschreiber) registrierbaren Veränderungen des Pulses, die mit dem Pneumatographen (Atmungsschreiber) ganz ähnlich registrierbaren Hebungen und Senkungen der Brust bei der Inspiration und Expiration, endlich die mit dem Plethysmographen aufzuzeichnenden Schwankungen in dem Volum eines Körperteils“ (l. c. S. 250 f.). WUNDT nennt Ausdrucksmethode „die Erforschung der physiologischen Rückwirkungen psychischer Vorgänge“ (Gr. d. Psych.⁵, S. 105; Phil. Stud. XV, XVIII; Grdz. II⁶, 263 ff.). Vgl. FÉRÉ, Sensation et mouvement 1887. LEHMANN, Die Hauptges. d. menschl. Gefühlsleb. 1892; Die körperl. Äußerungen psych. Zustände 1899—1901. Vgl. psychologische Methoden.

Ausdruckstheorie s. Objekt (UPHUES).

Ausflüsse (effluvia, ἀπορροαί) gehen nach EMPEDOKLES von den Körpern aus und werden von den πύροι anderer aufgenommen, wodurch die Wechselwirkung und die Wahrnehmung erklärt werden (Plut., Quaest. nat. 19, 3; Aristotel., De gen. et. corr. I 8, 324 b 26).

Ausführlich ist nach CHR. WOLF ein deutlicher Begriff, „wenn die Merkmale, so man angibt, zureichen, die Sache jederzeit zu erkennen und von allen andern zu unterscheiden“ (Vern. Ged. von d. Kr. m. Verst.⁹, S. 22).

Ausgeschlossenen Dritten, Satz vom, s. Exclusi tertii.

Auslösung heißt, physikalisch, die Freiwerdung lebendiger Kraft durch einen quantitativ der ausgelösten Energie nicht äquivalenten Impuls. Nach OSTWALD besteht die Auslösung in der Ermöglichung des Ausgleiches von Energie, in der Aufhebung der Kompensation der Intensität an einer Stelle

(Vorl. üb. Naturph.², S. 300 f.). Der Begriff der physiologischen Auslösung (décrochement) schon bei COURNOT und DE SAINT-VENANT, auch bei älteren deutschen Physiologen (vgl. DU BOIS-REYMOND, Red. I, 405 ff.). Vgl. Wechselwirkung.

Aussage (*κατηγορεῖν*, praedicatio): sprachlich geformtes Urteil. Der Megariker STILPO soll behauptet haben, von einem Etwas lasse sich nichts als dasselbe Etwas aussagen (*ἕτερον ἕτερον μὴ κατηγορεῖσθαι*, Simpl. ad. Ar. Phys. 26r, 120 f.). ANTISTHENES meint, es gebe von jedem nur einen *οἰζεῖος λόγος*; es dürfen nur identische Urteile: S ist S (z. B. der Mensch ist Mensch) aufgestellt werden (Plat. Soph., 251 b; Aristot., Met. V, 29). Unter τὰ γένη τῶν κατηγορουμένων, Arten der Aussage, versteht ARISTOTELES die allgemeinsten Begriffsformen, die Kategorien (s. d.). Ausgesagt kann nach ihm und den Scholastikern nur das Allgemeine werden (De interpr. 7, 17a 39). Nach den Stoikern ist die Aussage (*λεκτόν*) unkörperlich (SENECA, Ep. 117, 13). Von den *λεκτά* handelt die Logik (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 52; Prantl, G. d. Log. I, 416; L. Stein, Psych. d. Stoa III, 219; P. Barth, Die Stoa², S. 117). Nach THOMAS ist „praedicatio“ „quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividens, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur“ (De ente 4k). HUSSERL betont, alle theoretische Forschung terminiere zuletzt in Aussagen (Log. Unt. II, 5). Von dem Akte der Aussage ist der „ideale Inhalt“, der konstant gilt, zu unterscheiden (l. c. S. 44). Jede Aussage hat eine Meinung, bedeutet etwas (l. c. S. 45). Vgl. Logik, Bedeutung. — AVENARIUS bezeichnet die „Aussagen“ als „E-Werte“ (s. d.) und betrachtet sie als „abhängig“ vom „System C“ (s. d.), als „Funktion“ desselben. Die „Aussagen“ zerfallen in „Elemente“ (s. d.) und „Charaktere“ (s. d.). — Die Aussage als Bericht über ein Ereignis hängt von der Treue des Gedächtnisses ab, sie wird durch die Phantasie beeinflusst (vgl. W. STERN, Zur Psychol. d. Aussage 1902). Die Psychologie der Aussage hat zum Objekt „die Aussage . . . d. h. jene Funktion, welche gegenwärtige oder vergangene Wirklichkeit durch menschliche Bewußtseinstätigkeit zur Wiedergabe zu bringen sucht. Angestrebt wird die Kenntnis des logischen Wahrheitswertes und des moralischen Wahrhaftigkeitswertes der Aussagen, die Einsicht in die Bedingungen, welche diese Werte positiv und negativ beeinflussen, und die Eröffnung von Wegen, auf welchen sie verrollkommenet werden können“ (Beitr. z. Psych. d. Aussage H. 1, S. 1, 46 ff.).

Ausschaltung, Gesetz der. „Nach diesem Gesetz bewirkt die bei dem simultanen oder sukzessiven Zusammenhang dreier Inhalte a, b und c entstandene Reproduktionstendenz zwischen a und c, daß allmählich c direkt durch a, ohne Vermittlung von b, erregt wird“ (KÜLPE, Gr. d. Psych. S. 213). Dadurch geht z. B. das mittelbare in das unmittelbare Wiedererkennen über (s. d.). Vgl. Mechanisierung.

Ausschlußverfahren ist der Beweis, welcher (nach LOTZE) „sämtliche denkbaren Einzelfälle eines allgemeinen Falles aufzählt und von allen übrigen, außer einem, beweist, daß sie unmöglich sind, so daß, falls überhaupt feststeht, daß irgend eine Art des allgemeinen Falles stattfinden muß, dann diese übriggebliebene notwendig gültig ist“ (Gr. d. Log.², § 74). Auf diese Methode (s. d.) legt J. ST. MILL großes Gewicht, auch SCHUPPE (Log. S. 56).

Außen s. Außer uns, Äußeres.

Außendinge s. Dinge.

Außenwelt ist der Inbegriff der Außendinge mit ihren Eigenschaften, die Summe des vom Ich Unterschiedenen, Objektiven, in Raum und Zeit konstant Vorgefundenen (den Leib des Erkennenden inbegriffen), vom fühlend-wollenden Subjekt unabhängig Existierenden, schließlich der „*transzendenten Faktoren*“ (s. d.), die sich uns in Vorstellungen und Begriffen objektivieren. Was ich als mir Entgegenstehendes, von mir Unabhängiges setze, ist für mich Außenwelt im Gegensatze zur Innenwelt, der stetigen Reihe meiner Erlebnisse als solcher. Je nach der Stufe der Erkenntnis ist der Außenweltbegriff ein verschiedener: das naive Bewußtsein hält seine Wahrnehmungsvorstellungen unmittelbar für die Objekte selbst, die Außenwelt im weiteren Sinne umfaßt auch den Leib des Erkennenden; im engeren Sinne ist sie der Inbegriff der von diesem Leibe unterschiedenen Körper; die Einzelwissenschaft unterscheidet die (begrifflichen) Objekte der Erfahrung von den Bewußtseinerlebnissen als solchen; die erkenntniskritisch fundierte Metaphysik versteht unter Außenwelt eminent die den Objekten, den vorgestellten wie den wissenschaftlich gedachten, zugrunde liegenden Faktoren (das „*An-sich*“ der Dinge). Während ferner der Realismus (s. d.) die Außenwelt ganz außerhalb des erkennenden Bewußtseins setzt, betrachtet der Idealismus (s. d.) die Außenwelt als etwas dem erkennenden (allgemeinen, reinen, transzendentalen) Bewußtsein Immanentes, als Summe von Vorstellungen und Vorstellungsmöglichkeiten oder als Verwebungen von Vorstellungen mit Einheit, Gesetzmäßigkeit, Objektivität setzenden Gedanken (empirischer und kritischer, transzendentaler oder methodischer Idealismus). Der naive, dogmatische Realismus setzt die Dinge der Außenwelt den Vorstellungen qualitativ gleich, der kritische Realismus nimmt nur eine Konformität zwischen Vorstellung (Gedanke) und Gegenstand an. Anders stellt sich ferner der Materialismus (s. d.), anders der Spiritualismus (s. d.) zum Außenweltproblem. Für den Solipsismus (s. d.) endlich ist die Außenwelt nur im und für das (Einzel-) Ich. Bezüglich des Problems des Außenweltbewußtseins bestehen mannigfache Theorien. Vgl. über das Ganze besonders Objekt, dann Ding, Ding an sich, Qualitäten, Anschauungsformen, Kategorien, Wahrnehmung, Immanenz, Transzendenz.

Außenweltbewußtsein s. Außenwelt, Objekt.

Außer uns: 1) außerhalb des empirischen Ich, im Raum, 2) unabhängig vom erkennenden Bewußtsein, an sich (s. d.), bewußtseinstranszendent; in einem andern, umfassenden, allgemeinen Bewußtsein enthalten, nicht aktuell präsent.

BERKELEY nennt die sinnlich wahrnehmbaren Dinge außer uns (external), obzwar sie nur Ideen (s. d.) sind, „mit Rücksicht auf ihren Ursprung, sofern sie nicht von innen her, durch den Geist selbst, erzeugt, sondern durch einen Geist, der von dem sie perzipierenden verschieden ist, diesem eingepreßt werden“ (Princ. XC). Nach CHR. WOLF setzen wir die Dinge „außer uns“, „indem wir erkennen, daß sie von uns unterschieden sind“, „außereinander“, „indem wir erkennen, daß sie voneinander unterschieden sind“, (Vern. Ged. I, § 45, 740; Ont. § 544). Nach KANT heißt außer uns so viel wie im Raume (Prolegom. § 49), auch unabhängig von uns. REINHOLD erklärt „von außen“ durch „etwas vom bloßen Vorstellungsvermögen Verschiedenes“, „von innen“ durch „eigene Spontaneität“ (Vers. e. neuen Theor. II. 365). „Außer mir“ ist nach S. MAIMON nur „etwas, mit dessen Vorstellung wir uns keiner Spontaneität bewußt sind“ (Vers. üb. d. Tr. S. 203). Ähnlich J. G. FICHTE (s. Objekt). SCHOPENHAUER:

„Außer uns sind die Dinge nur, sofern wir sie vorstellen“ (W. a. W. u. V. Bd. II, K. 2). RIEHL bemerkt, außer uns heiße erkenntnistheoretisch „nicht bloß extra, sondern praeter nos“ (Phil. Krit. II, 2, 157). Nach R. HAMERLING ist außer uns nur die Summe jener Bedingungen, welche bewirken, daß sich in uns eine Anschauung erzeugt, also das An-sich des Dinges. „Außer uns ist nur das Objekt selbst, aber nicht das vorgestellte, sondern das für uns ganz unvorstellbare, daher nicht vorgestellte Objekt, das unbekannte Reale, welches auf unsere Sinnesorgane wirkt“ (Atom. d. Will. I, 17, 19). R. AVERNARIUS und E. MACH negieren den üblichen psychologisch-erkenntnistheoretischen Unterschied von „außen“ und „innen“ (s. Objekt). So auch H. CORNELIUS. „Innerhalb unseres Bewußtseins“ heißt nichts als „Inhalt unseres Bewußtseins“, „außerhalb des Bewußtseins“ bedeutet nur, „daß etwas existiere, was nicht gegenwärtig Inhalt unseres Bewußtseins ist“ (Psychol. S. 244). Nach FOUILLÉE sind außen und innen bloß „relative Ausdrücke für Erscheinungen innerhalb des Bewußtseins“ (Evol. d. Kr.-Id. S. 375). — Nach COMEX erzeugt das Denken selbst das „Außen“ (Log. S. 161 f.). Das Innere verwandelt sich in das Äußere. Das Beisammen selbst ist das Außen (l. c. S. 168f.; vgl. Raum). Vgl. Objekt, Introjektion, Immanenzphilosophie, Äußeres.

Äußeres und Inneres sind Korrelatbegriffe. Das Äußere ist, erkenntnistheoretisch, das räumlich Wahrgenommene, das Innere das psychische Erleben als solches; das Innere der Dinge = das Wesen (s. d.) der Dinge. FRIES betrachtet als Äußeres „einen Gegenstand als Teil in einer Verbindung mit andern“, als Inneres „das Ganze, in welchem die Bestimmungen vereinigt sind“ (Syst. d. Log. S. 100). HEGEL erklärt: „Das Innere ist der Grund, wie er als die bloße Form der einen Seite der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion in sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-anderes als Äußeres gegenübersteht“ (Enzykl. § 138). CARRIERE: „Das Äußere ist die Äußerung des Innern, damit ist dieses in ihm gesetzt und zur Erscheinung gebracht“ (Ästh. I, 100).

Äußerlichkeit = die Form des in Raum und Zeit Gegebenseins. Nach HEGEL besteht der Begriff (s. d.) zuerst im An-sich, dann in der „Äußerlichkeit“, aus der er zu sich selbst fortschreitet, bewußt wird (Naturphil. S. 39).

Äußern = etwas Geistiges, eine Idee zur Darstellung bringen, objektivieren.

Ausstrahlung s. Emanation, Monade.

Auswählende Funktion des Bewußtseins wird u. a. von JAMES betont (Princ. of Psychol. I, 225, 284 ff.). Vgl. Selektion.

Autarkie (αὐτάρκεια): Selbstgenügsamkeit, sc. der Tugend zur Glückseligkeit, nach der Ansicht der Cyniker (αὐτάρκεια δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, Diog. L. VII, 11) und Stoiker (Diog. L. VII, 1, 65); aber PANAEIUS und POSIDONIUS fordern als Bedingungen zur Glückseligkeit noch Gesundheit, Reichtum (χορηγία) und Macht (ib.).

Autodeterminismus ist die Lehre von der Determination des Handelns und Wollens durch die Gesetzlichkeit des Vernunftwillens, durch die Idee der Aktivität und Freiheit selbst. So erklärt FOUILLÉE (Mor. d. id. forc. p. XXII,

„*Auto-déterminisme*“), die Idee des Sollens sei selbst eine „*idée active*“ (ib.). Vgl. Willensfreiheit (LIPPS u. a.).

Autognosie: Selbsterkenntnis.

Autohypnose s. Hypnose.

Automaten, einen geistigen, nennen SPINOZA (Em. int. S. 49) und LEIBNIZ die Seele (s. d.). Nach DESCARTES sind die Tiere ungeistige Automaten.

Automatentheorie nennt JAMES (Princ. of Psychol. I, 128 ff.) die Ansicht, daß die Handlungen der Organismen rein physisch-mechanisch, ohne Beeinflussung durch psychische Faktoren erfolgen. Er bekämpft diese Lehre; so auch L. BUSSE (Geist u. Körper. S. 242 ff.), ERHARDT, Die Wechselwirk. S. 122 f., SIGWART, Log. II², 441 f., u. a. Vgl. Parallelismus.

Automatische Bewegungen sind solche Bewegungen, die ihre Auslösung unmittelbar in den Nervenzentren finden, ohne Beteiligung des Willens, impulsiv stattfinden. Infolge der Übung (s. d.) erfolgt vielfach eine Mechanisierung (s. d.) von Willenshandlungen zu automatischen Bewegungen. DESSOIR nennt automatische Handlungen solche, „*die alle Merkmale psychischer Bedingtheit tragen, nur daß sie von der ausführenden Person im Augenblick der Ausführung nicht gewußt werden*“ (Doppel-Ich S. 9). Vgl. RIBOT, WUNDT (Grdz. III², 266 ff.).

Automatismus, psychischer: Selbsttätigkeit und Regelmäßigkeit der elementaren Bewußtseinsvorgänge (vgl. PIERRE JANET, L'automatisme psychologique², 1899, p. 3 ff.).

Autonomie (Selbst-Gesetzgebung): Gesetzgebung durch das vernünftige Ich, die Vernunft, den sittlichen Willen selbst. Gegensatz: Heteronomie. Die Sittlichkeit (s. d.) ist ein Produkt und zugleich eine Bedingung des Gemeinschaftlichen, entspringt autonom dem einheitlichen Gemeinschaftswillen, die Sittengebote treten von außen, aus dem sozialen Milieu, an das Individuum heran und werden in diesem, auf Grund von Dispositionen und Vernunftforderungen, wieder autonom. Je nachdem die Ethik die Sittlichkeitsgebote oder das Sittengesetz schlechthin auf Autonomie oder Heteronomie zurückführt, ergibt sich eine autonome oder heteronome Moraltheorie (s. Ethik).

KANT begründet die Sittlichkeit durch die Apriorität (s. d.) der praktischen Vernunft (s. d.), deren kategorischer Imperativ (s. d.) unbedingt, unabhängig von aller Erfahrung gilt und Befolgung verlangt, weil er die Stimme der sittlichen, gesetzgebenden Vernunft ist. „*Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit*“ (Kr. d. pr. Vern. I, § 8; vgl. Einl.). Autonomie des Willens ist „*die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien*“ (Gr. zu e. Met. d. Sitt. S. 78). Diese Autonomie ist das einzige Prinzip aller moralischen Gesetze, alle Heteronomie der Willkür ist der Sittlichkeit entgegen. Die „*Heteronomie der Willkür*“ entsteht, „*wenn der Wille irgend worin anders als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihm bestimmen soll*“ (l. c.

S. 79 f.). „Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis gibt diesem das Gesetz“ (ib.). Alle Maximen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können, sind unsittlich (l. c. S. 67). Sittlich ist nur die Handlung, bei der sich der Wille durch seine Maxime zugleich selbst als allgemein gesetzgebend betrachten kann (l. c. S. 71). Die Autonomie ist das Prinzip der Würde des Menschen (l. c. S. 78). Die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils beruht auf einer Autonomie des urteilenden Subjekts (Kr. d. Urte. § 31). LIPPS erklärt: „Sofern mein Willensentscheid einem eigenen Zug zum Sittlichen entstammt, und das Gebot nur Anlaß ist, diesen Zug zu wecken, ist mein Willensentscheid sittlich autonom“. „Soweit dagegen das sittliche Gebot lediglich als ein fremdes mir gegenübersteht und seinem Inhalte nach nicht zugleich als ein Gebot meiner eigenen Natur oder als ein Gesetz meines eigenen Willens sich darstellt, will oder handle ich heteronom“ (Eth. Grundr. S. 98). „So ist also schließlich alle Sittlichkeit gleichbedeutend mit Freiheit im Sinne der freien Übereinstimmung mit einem eigenen innern Gesetz“ (l. c. S. 107). RIEHL: „Autonomie des Willens, das ist nichts anderes als ethische Freiheit“, „Wille zur Persönlichkeit“ (Z. Einf. in d. Phil. S. 196 f.). Der Wille soll ein naturgesetzlicher sein, als vernünftiger Wille; „nicht der Mensch, sofern er Mensch, sondern sofern er ein Vernunftwesen ist, ist das Subjekt und zugleich die Quelle des ethischen Handelns“ (l. c. S. 197 f.). Die sittliche Autonomie betonen COHEN (Aut. als Gesetzgebung zum Selbst, das Selbst als Aufgabe: Ethik. S. 327), NATORP, LASSWITZ u. a., ferner GALLUPPI, EMERSON, RENOUVIER (Science de la morale I, 169), FOUILÉE (Mor. d. id.-fore. p. 201 ff.; „Auto-persuasion“ als die „Anomie“ im Sinne von GUYAU bewirkend). Vgl. Sittlichkeit, Imperativ, Reich der Zwecke.

Autopathik s. Heteropathik.

Autopsie: Selbstbeobachtung.

Autorität ist, was durch seine Macht Geltung, durch seine Geltung Macht hat, eine Persönlichkeit, ein Stand, eine soziale Organisation, eine Sitte, eine Idee. Autoritativ: durch eine Autorität gesetzt. Autoritative Ethik: der Standpunkt, wonach die Sittlichkeit (s. d.) durch Satzung staatlicher oder religiöser Autoritäten entstanden ist, eine Übertreibung der Tatsache, daß auf die Entwicklung des sittlichen Lebens Autoritäten einen Einfluß genommen haben. Der Autoritätsglaube hat eine denk- und willensökonomische Bedeutung (vgl. L. STEIN, Die Träger der Autorität, Arch. f. Rechts- und Wirtschaftsphilos. 1907). Betreffs der autoritativen Ethik vgl. PALEY (Princ. of moral, 1785), RÜDIGER, KIRCHMANN, RÉE u. a. (s. Sittlichkeit). — Die Bedeutung der Autorität für die Sozialisierung u. dgl. erörtern BAADER (Philos. Schr. u. Aufs. II, 1832, S. 418 ff.), SIMMEL (Soziol. S. 136 f.: Entstehung der Autorität), L. STEIN, BALFOUR (The Foundat. of Belief, 1895), MARTINEAU (Typ. of Eth. Theor. II, 102, 104) u. a. Vgl. v. TESSEN-WESIERSKI, D. Autoritätsbegr. 1907.

Autosuggestion s. Suggestion.

Averroismus heißt die Deutung des Aristoteles im Sinne des AVERROES, aufgekomen und vom 14. bis zum 17. Jahrhundert herrschend in der Schule von Padua. Nach der averroistischen Lehre ist der „tätige Intellekt“ (s. d.) eins mit dem göttlichen Geiste, der in allen Seelen einheitlich wirksam und unsterblich ist, während es eine individuelle Unsterblichkeit nicht gibt. Die Alexan-

dristen (s. d.) hingegen leugnen jedwede Unsterblichkeit. Averroisten sind mehr oder weniger NICOLETTO VERNIAS (De unitate intellectus), ALEXANDER ACHILINI, AUGUSTINUS NIPHUS, ZABARELLA, ANDREAS CAESALPINUS, nach welchem Gott die „*anima universalis*“ ist (Quaest. peripat. 1571, CESARE CREMONINI (vgl. UEBERWEG Gr. d. Gesch. d. Phil. III^o, 19 ff. u. STÖCKEL III, 203). Vgl. MANDONNET, Siger de Brabant, 1898; PICAUVET, L'averroïsme, 1902.

Aversion: Abneigung. Eine Definition derselben bei SPINOZA als „*tristitia concomitante idea alienius rei, quae per accidens causa est tristitiae*“ (Eth. III, def. aff. IX).

Ävum (aevum) s. Ewigkeit.

Axiologie: Wertlehre (s. d.).

Axiom (ἀξίωμα = dignitas): Grundsatz, Grundlage aller Beweise auf einem Gebiete, ursprünglicher, unbeweisbarer Satz, Grundurteil. Die speziellen Axiome gründen sich auf allgemeine Grundsätze der Anschauung und des Denkens, die insofern a priori (s. d.) sind, als ohne sie Erfahrung im Sinne wissenschaftlicher Erkenntnis nicht möglich ist, wenn auch die Bedeutung der Axiome erst an der Erfahrung bewußt wird. In dem Einheitswillen, dem Willen zum einheitlichen Zusammenhange alles Erlebbaren, liegt die letzte Quelle der logischen Axiome. Es sind zu unterscheiden: mathematische, physikalische, logische Axiome (= Denkgesetze, s. d.).

Der Begriff des Axioms ist bei PLATO schon insofern vorhanden, als dieser in reinen, dem Denken entstammenden Grundsätzen, Grundurteilen die Quelle aller Erkenntnis erblickt: Von dem relativen Grundsätze (νόμοσις) muß zu einem „*zulänglichen*“, „*ersten*“ Satz (ἀρχή) zurückgegangen werden (Phaedo 107 B, 101 E), zum voraussetzungslosen Prinzip (ἐπ' ἀρχὴν ἀνπόθετον, Rep. 510 B). Bei ARISTOTELES bedeutet ἀξίωμα einen des Beweises nicht bedürftigen, die Grundlage eines Beweises bildenden Satz (Met. IV 3, 1005a 20; Phys. VIII 8, 252a 24), auch einen praktischen Grundsatz (Eth. Nic. IV 7, 1123b 21). Die Stoiker verstehen unter ἀξίωμα einen durch sich selbst klaren Satz (ὁ ἔστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἢ πρόγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, Diog. L. VII, 1, 48). Nach BOETHIUS ist Axiom (dignitas) eine „*propositio per se nota, quam quisque probat auditum*“ (bei ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, qu. 17). Den Scholastikern gelten die Axiome als uns angeborene (s. d.) „*ewige Wahrheiten*“ (s. d.).

In der neueren Philosophie stehen einander zwei Auffassungen der Axiome gegenüber: die rationalistische und die empiristische, ferner die aprioristische, nebst Vermittelungen; die intellektualistische und die voluntaristische (Axiome = Postulate).

Rationalistisch lehrt DESCARTES die Vernunftnotwendigkeit der Axiome „*Cum . . . agnoscimus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec, ex nihilo nihil fit, non tanquam res aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur; sed ut veritas aeterna, quae in mente nostra sedem habet, vocaturque communis notio, sive axioma. Cuius generis sunt: impossibili est idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*“ (Princ. phil. I, 49). Nach PASCAL sind die Axiome durch das „*lumen naturale*“ gewiß. Nach GALILEI haben die Axiome ursprüngliche Evidenz, sie sind „*da per se*“. F. BACON unterscheidet zwei Methoden, zu den Axiomen zu gelangen und diese zu gebrauchen. „*Altera*

a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principiis eorumque immota veritate iudicat et invenit axiomata media: atque haec via in usu est. Altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata“ (Nov. Org. I, 19). Nach LOCKE gehören zu den Axiomen alle aus unmittelbarer Erfahrung entspringenden Sätze, wie der Satz der Identität u. dgl. Sie beruhen auf der unterscheidend-vergleichenden Funktion der Seele, ihre Klarheit auf der Festigkeit, die sie im Bewußtsein erlangen (Ess. IV, C. 7, § 1 ff.). LEIBNIZ betrachtet die Axiome als „angeboren“ (s. d.) in dem Sinne, daß sie, potentiell, im Bewußtsein angelegt sind und daß man sie im Denken finden kann, ohne von der Erfahrung auszugehen (Nouv. Ess. I, ch. 1, § 5). CHR. WOLF definiert „Axiom“ als „*propositio theoretica indemonstrabilis*“ (Log. § 267). HUME betont, daß die Axiome durch das reine Denken entdeckt werden können, ohne von irgend einem empirischen Dasein abhängig zu sein (Inqu. IV, 1). Nach REID sind die Axiome oder Prinzipien durch Intuition bewußt werdende ursprüngliche Wahrheiten („*self-evident truths*“), sie sind von strenger Notwendigkeit und Allgemeinheit (Ess. on the pow. II, 270 ff.); das Gegenteil derselben ist unmöglich. Die Erfahrung lehrt uns nur, was ist, nicht das Notwendigsein („*experience informs us only of what is, or has been, not of what must be*“, l. c. p. 281; I, 40 ff.).

KANT begründet die Notwendigkeit der mathematisch-physikalischen Axiome aus der Apriorität (s. d.) der Anschauungs- und Denkformen. Axiome sind „*synthetische Grundsätze a priori, sofern sie unmittelbar gewiß sind*“ (Kr. d. r. Vern. Methodenl. I. Hpst. I. Abschn.). Geometrische Sätze sind apodiktisch, daher können sie „*nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden*“ (Kr. d. r. V. S. 52, 54). Diese und die arithmetischen Axiome „*können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit noch apodiktische Gewißheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber: so muß es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und beehren uns vor denselben und nicht durch dieselben*“ (l. c. S. 58; Proleg. § 10 ff.). Aus dem Gebrauch der Kategorien (s. d.) entspringen apriorische Grundsätze, durch die allein Sicherheit und Objektivität in aller Naturerkenntnis möglich ist. Diese Grundsätze sind ursprünglicher Art, „*nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet*“ (Kr. d. r. V. S. 149). Die Quelle aller Grundsätze ist der reine Verstand, „*nach welchem alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) notwendig unter Regeln steht, weil ohne solche den Erscheinungen niemals Erkenntnis eines ihnen korrespondierenden Gegenstandes zukommen könnte*“ (l. c. S. 156). Die Grundsätze sind die obersten Regeln, Bedingungen der synthetischen Urteile, sie sind „*ungleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können*“, da sie sich auf mögliche Erfahrung beziehen, sie machen erst ein „*Natursystem*“ aus (Proleg. § 23, 26). Die Grundsätze zerfallen in mathematische und dynamische; erstere gehen nur auf die Anschauung, letztere auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt, erstere sind unmittelbar, letztere nur mittelbar evident. Die mathematischen Grundsätze gliedern sich in Axiome der Anschauung und Antizipationen der Wahrnehmung (s. d.); die dynamischen Grundsätze gliedern sich in die Analogien der Erfahrung (s. d.) und die Postulate des empirischen Denkens (s. d.; Kr. d. r. Vern. S. 172 ff.). Axiome der An-

schauung sind die Grundsätze, worauf sich die Möglichkeit und objektive Gültigkeit der Mathematik a priori gründet. Das Prinzip dieser Axiome lautet: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen“ (l. c. S. 159).

Im Sinne des Kritizismus lehrt BECK. Nach ihm beruht die Notwendigkeit der Axiome auf den Eigenschaften von Raum und Zeit, sich in der Konstruktion, d. h. durch die Zurückführung der Sätze auf die apriorischen Verknüpfungen der Anschauung, darstellen zu lassen (Erl. Ausz. III, 188). Nach FRIES beruht diese Notwendigkeit auf der dauernden Tätigkeit der Vernunft (Neue Krit. II, 43). Sie werden demonstriert dadurch, „daß wir die Anschauung nachweisen, die in ihnen nur wieder ausgesprochen wird“ (Syst. d. Log. S. 411). Grundsätze sind die „höchsten Prinzipien der Systeme von Urteilen“ (l. c. S. 292). SCHOPENHAUER betont, die Wahrheit der mathematischen Axiome leuchte nur mittelst der Anschauung und Konstruktion ein (Vierf. Wurz. C. 6, § 39). WINDELBAND erklärt, für die genetische Methode seien die Axiome „tatsächliche Auffassungsweisen, welche sich in der Entwicklung der menschlichen Vorstellungen, Gefühle und Willensentscheidungen gebildet haben und darin zur Geltung gekommen sind“, für die kritische Methode aber sei es „ganz und gar gleichgültig, wie weit ihre tatsächliche Anerkennung reicht“, sie sind „Normen, welche unter der Voraussetzung gelten sollen, daß das Denken den Zweck, wahr zu sein, das Wollen den Zweck, gut zu sein, das Fühlen den Zweck, Schönheit zu erfassen, in allgemein anzuerkennender Weise erfüllen will“ (Prälad.², S. 328). Die Axiome sind unmittelbar evident (l. c. S. 328) und haben teleologische Notwendigkeit. „Die Anerkennung der Axiome ist überall durch einen Zweck bedingt, der als Ideal für unser Denken, Wollen und Fühlen vorausgesetzt werden muß“ (l. c. S. 331). Alle Axiome sind „Mittel zum Zweck der Allgemeingültigkeit“ (l. c. S. 345). Die Apriorität der Axiome lehren alle Neukantianer (s. A priori). Vgl. KROMAN, Uns. Naturerk. S. 145 ff.; HEYMANS, Einf. in d. Met. S. 220.

Als Hauptvertreter der empiristischen Auffassung der Axiome ist J. ST. MILL zu nennen, für ihn sind sie experimentale Wahrheiten, Generalisationen aus der Beobachtung (Log. II, C. 6, § 1), durch Induktion (s. d.) gewonnen, freilich unter der Voraussetzung der Gleichmäßigkeit des Naturgeschehens (Log. I, 277 ff.). Vgl. BAIN, Log. I, 219 ff. Nach HELMHOLTZ wiederum sind die Axiome Produkte „unbewußter, aus der Summe von Erfahrungen als Obersätzen entspringender Schlüsse“ (Tats. d. Wahrn. S. 28). Sie sind durch Erfahrung gewonnen und bestätigt (Vortr. u. Red. II⁴, 30 f., 230 ff.). „Die geometrischen Axiome sprechen . . . nicht über Verhältnisse des Raumes allein, sondern gleichzeitig auch über das mechanische Verhalten unserer festesten Körper bei Bewegungen“ (l. c. S. 30). Empiristen sind B. ERDMANN (Axiome d. Geom. S. 91 ff.), RIEMANN (WW. S. 475 f.), OSTWALD (Vorles. üb. Naturph.², S. 305 f.). Auch UEBERWEG betont den empirischen, abstraktiven Ursprung der Axiome (Syst. d. Log.⁴, S. 60 ff.). Nach CZOLBE sind die Axiome „Abstraktionen aus sinnlich wahrnehmbaren, das Element der Bewegung enthaltenden Kausalverhältnissen“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 66, 98 f., 100). Nach LAAS bekundet sich in den Axiomen der Mathematik die Uniformität der Anschauungsformen, und diese besagt, daß wir keinen Grund haben, „von den Formen der Anschauung jemals andere Gesetze zu erwarten als diejenigen, die wir beständig an ihnen konstatieren“ (Id. u. pos. Erk. S. 447; schon JACOBI erklärt die Philosophisches Wörterbuch. 3. Aufl.

Notwendigkeit der Axiome aus dem Vorkommen der Anschauungsformen in aller Erfahrung, WW. II, 213 f.).

Teils rationalistisch, teils wenigstens den logischen ursprünglichen Faktor in den Axiomen würdigend und dem Kritizismus in manchem nahekommend lehren: BARDILI. Er begründet die Apodiktizität der Axiome aus dem Vorhandensein des Denkens in ihnen (Gr. d. erst. Log. S. 82 ff.). Nach MAIMON sind die mathematischen Axiome nicht a priori, da sie der Erkenntnis des Gegenstandes nicht vorhergehen (Vers. üb. d. Tr. S. 169); ihre Notwendigkeit ist keine absolute, objektive, sondern bloß subjektiv (l. c. S. 173). Nach TRENDELENBURG sind die mathematischen und physikalischen Axiome Produkte der Denkbewegung, die dem Geiste als dessen eigene Tat unmittelbar verständlich sind (Log. Unt. I², 292). Nach LOTZE kommt den Axiomen Evidenz zu, die sie jedes Beweises enthebt (Log. S. 580). E. v. HARTMANN versteht unter der Apriorität der Axiome die Tatsache, daß in ihnen allgemeine logische Formen enthalten sind (Kr. Grundleg. S. 168). Ihre Notwendigkeit beruht darauf, daß sie nur für die formalen Verhältnisse eines an sich gleichgültigen Materials gelten, das sich jeder stets in derselben Weise reproduzieren kann (l. c. S. 167). WUNDT betont, daß apodiktische Sätze sich nicht aus Anschauungen, sondern aus zwingenden Schlußfolgerungen ergeben (Log. I², 486 f.). Die Notwendigkeit der geometrischen Sätze beruht nur auf deren ausnahmsloser Gültigkeit; die Axiome der Zeit „können nur aus der Erfahrung gezogen sein, weil sie, abgesehen von der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen, völlig gegenstandslos sind“ (l. c. S. 482, 490 ff.). Die mathematischen Axiome sind Anwendungen des Satzes vom Grunde auf mathematische Grundbegriffe. A priori sind sie nur, sofern Zeit und Raum begrifflich unabhängig von jeder speziellen Erfahrung bestimmt werden können; insofern sie sich aber auf die Anschauungsformen selbst beziehen, haben sie den Charakter allgemeinsten Erfahrungsgesetze. Sie haben ihre Quelle in der Induktion, beruhen auf ursprünglichen Induktionen, sind gleichzeitig Gesetze des Denkens und der Objekte des Denkens. Ihre Apodiktizität erklärt sich daraus, daß das Denken an den formalen Bestandteilen der Dinge am unmittelbarsten und einfachsten sich betätigt. Das „Prinzip der Konstanz mathematischer Gesetze“ und das „Prinzip der Permanenz der mathematischen Operationen“ bringen die Allgemeingültigkeit der mathematischen Begriffe zum Ausdruck (l. c. S. 387, II², 1, S. 106, 114 ff.). RIEHL erklärt die Notwendigkeit der Axiome daraus, daß sich an der Anschauungsform die synthetische Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins und seiner Identität (s. d.) am unmittelbarsten betätigt (Phil. Krit. II 1, S. 100). SCHUPPE sieht den Grund der Evidenz der mathematischen Axiome in deren Anschaulichkeit (Log. S. 89). Diese Evidenz beruht nach SCHUBERT-SOLDERN auf der „Undenkbarkeit des Gegenteils“ (Gr. e. Erk. S. 310). SIGWART bestimmt die Axiome als „Sätze, deren Wahrheit und Gewißheit unmittelbar einleuchtend, deren Gegenteil zu denken darum unmöglich ist“ (Log. I², 412).

Mancherseits gelten die Axiome als Definitionen. So ist nach STALLO die Geometrie keine empirische Wissenschaft. „Alle geometrischen Axiome . . . enthalten zwei Elemente: ein Element der Anschauung (als Teil der Empfindung) und ein Element willkürlicher Verstandesbestimmung, das man Definition nennt“ (Begr. u. Theor. d. mod. Phys. S. 252 f.). Ähnlich MACH u. a. (vgl. KLEINPETER, Erk. S. 67, 101). Nach POINCARÉ sind die geometrischen Axiome Konventionen, „*définitions déguisées*“, die der „Bequemlichkeit“ halber so ge-

wählt werden (Science et hypoth. 1902). Ähnlich die Axiome der Mechanik. „*Ce sont des conventions; notre choix, parmi toutes les conventions possibles, est guidée par des faits expérimentaux; mais il reste libre et n'est limité que par la nécessité d'éviter toute contradiction*“ (l. c. p. 3 f., 66 f.). Die Euklidische Geometrie ist nicht „*wahrer*“, nur einfacher als die nichteuklidische (l. c. p. 66 f.; vgl. Metageometrie).

Nach J. SCHULTZ sind die (logischen) Axiome „*Forderungssätze, Postulate*“ (Psych. d. Axiome, S. 3). Ihr Denkwang erklärt sich aus ererbten „*Gewöhnungen des Assoziierens*“ in Form von Trieben (l. c. S. 126 f.). Forderungen sind die Axiome auch nach F. C. S. SCHILLER (Pers. Ideal), PALÁGYI (Naturph. Vorles. S. 83) u. a. Vgl. Denkgesetze, Mathematik, Wahrheit, Postulat.

Axiome, empiriokritische, s. Empiriokritisch; logische s. Denkgesetze; mathematische s. Axiome; mechanische s. Mechanisch.

Aziluth (von azel, absondern) heißt nach der Kabbala die obere oder Idealwelt (FRANCK, La cab. p. 197).

B.

Bamalip ist der erste Modus (s. d.) der vierten Schlußfigur (s. d.): Obersatz und Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (i).

Barbara ist der erste Modus der ersten Schlußfigur: Ober- und Untersatz allgemein bejahend (a) Folgerung gleichfalls (a).

Baroco ist der zweite Modus der zweiten Schlußfigur: Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung besonders verneinend (o).

Bedeutung eines Wortes oder Satzes ist der Inhalt, das Gegenständliche, das es (er) meint, auf das es (er) sich bezieht. Die logische Bedeutung des Gedankens ist von dem Denkakte zu unterscheiden; eine Vielheit von psychischen Akten kann ein Gleiches, Identisches meinen, bedeuten, so daß die „*Bedeutung*“ des Gedachten von den subjektiven Denkprozessen unabhängig ist, ohne deswegen eine Existenz an sich zu besitzen. Nach J. ST. MILL besteht die Bedeutsamkeit von Namen (s. d.) in der Mitbezeichnung (connotation) der Namen (Log. I, Ch. 2, § 5). Daß wir die Wörter in ihrer Bedeutung verstehen können, ohne daß sie von anschaulichen Inhalten begleitet sind, behaupten mit Recht HOBBS, BERKELEY, HUME, DUGALD STEWART, BURKE, STOUT (Anal. Psych. I, 78 ff., 85 ff.), RIBOT (Rev. philos. 1891) u. a. Nach H. CORNELIUS hat das Gedächtnisbild stets eine von ihm selbst zu unterscheidende Bedeutung, nämlich dasjenige frühere Erlebnis, das durch ein Erinnerungsbild repräsentiert wird (Einl. in d. Philos. S. 212). Nach MARTINAK ist das Bedeuten „*die durch die entsprechenden psychischen Daten der Abfolge vermittelte Zuordnung zweier objektiver Tatbestände*“. Reales und finales Bedeuten (Psychol. Unt. z. Bedeut. 1901, S. 12 ff.). HUSSERL betont den Unterschied zwischen dem subjektiven Bedeutungsakte und der objektiv-idealen „*Bedeutung an sich*“ selbst. Bedeutsame Zeichen sind Ausdrücke. Diese haben eine „*kundgebende*“ Funktion, ferner eine Bedeutung (Log. Unt. II, 30 ff., 90 ff.). Vgl. G. FREGE, Üb. Sinn u. Bedeut. (Zeitschr. f. Philos. Bd. 100, S. 25);

BOSANQUET, Logie I, 41 f.; EWALD, Kants krit. Ideal. S. 215. Vgl. Wahrheit, Meinen, Wort, Zeichen, Urteil.

Bedeutungswandel s. Sprache.

Bedingen, Prinzip des („*principle, law of conditioned*“), lautet nach HAMILTON: alles Begreifliche im Denken ist bedingt durch zwei unbedingte Extreme. Denken ist Bedingen („*to think is to condition*“).

Bedingung (conditio) ist ein Umstand, ohne den ein Kausalverhältnis nicht statthaben, ein Ereignis nicht stattfinden kann. Das „*Bedingende*“ ist das, was die Abhängigkeit eines (physischen, psychischen, logischen) Vorganges, Zustandes setzt, das „*Bedingte*“ das, was als abhängig bestimmt wird. „*Conditio sine qua non*“ = absolute unerläßliche Bedingung. — „*Posita conditione ponitur conditionatum*.“

Nach GOELEN ist „*conditio*“ „*qualitas ea, qua aliquid condi, id est, fieri aptum est*“ (Lex. phil. p. 435). KANT sieht in den Anschauungsformen (s. d.) notwendige „*Bedingungen*“ aller Erfahrung. Der Bedingungs-begriff ist eine der Kategorien (s. d.). In Raum und Zeit ist alles bedingt; das Unbedingte ist in der aufsteigenden Reihe der Bedingungen unerreichbar (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr. III², 116 ff., 164; vgl. Antinomien). „*Bedingen*“ ist nach SCHELLING „*die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird*“, „*bedingt*“ ist „*das, was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt sein kann*“ (Vom Ich S. 11). Nach HEGEL ist Bedingung „*das Unmittelbare, auf das der Grund sich als auf seine wesentliche Voraussetzung bezieht*“ (Log. II, 107). J. ST. MILL nennt Bedingung eines Phänomens „*das Ganze der Umstände*“, unter denen es statthat (Log. I, 388).^o Nach O. SCHNEIDER ist Bedingung kein „*Stamm-begriff*“. „*Das Bewußtsein der Bedingung und Bedingtheit ist nur eine Vorstufe des Bewußtseins der Ursache und der Ursächlichkeit, ist das noch unentwickelte, gleichsam das noch knospende Ursächlichkeitsbewußtsein*“ (Transzend. S. 197). Nach COHEN ist die Bedingung die „*Ding-Erzeugung*“. Sie liegt im ganzen Satzgefüge (Log. S. 233 f.). Nach LIPPS ist die Beziehung: Bedingung — Bedingtes eine assoziativ bedingte Relation zwischen Gegenständen (Einf. u. Relat. S. 74). In der Forderung des Bedingten, als wirklich anerkannt zu werden, liegt die gleichartige Forderung der Bedingung (ib.). Nach SIGWART ist Bedingung „*etwas, was die Wirksamkeit des hervorbringenden Grundes möglich macht*“ (Log. II², 157). Die Summe der Bedingungen ist die „*Ursache*“ (s. d.); so auch SCHUPPE (Log. S. 73), dagegen WUNDT (s. Ursache): Bedingung ist der weitere Begriff; die Erde z. B. ist die permanente Bedingung der einzelnen Fallerscheinung, deren „*Ursache*“ in der Erhebung in eine bestimmte Höhe besteht (Log. I², S. 597 ff., 103 ff.; Syst. d. Phil.², S. 290 f.). OSTWALD versteht unter Bedingung die zeitliche oder räumliche Regelung eines energetischen Verlaufes (Vorles. üb. Naturph.², S. 299). Einige Forscher wollen den Kausalbegriff (s. d.) durch den der Bedingtheit ersetzen. So HODGSON („*real condition*“, Met. of Exper. 1898), VERWORN („*Konditionalismus*“, Naturw. u. Weltansch. S. 44; Grenz. d. Erk. S. 17) u. a. Vgl. Antinomien, Unendlichkeit, Ursache, A priori, Denken (HAMILTON).

Bedürfnis ist alles, was ein Wesen zur Erhaltung oder Steigerung seiner Existenz braucht, benötigt (B. im objektiven Sinne), zugleich das Bewußtsein (Gefühl) einer Unzuträglichkeit, eines Mangels, verbunden mit dem Streben

nach dessen Beseitigung (B. im subjektiven Sinne). Es gibt körperliche und geistige, materiale und funktionelle Bedürfnisse. Die objektiven Bedürfnisse sind Erfordernisse. Die Bedürfnisse sind biologisch, psychologisch, sozial von fundamentaler Bedeutung; sie sind Faktoren der Evolution (s. d.), indem sie die Aktivität der Wesen anregen und Anpassungen bewirken.

Nach KANT ist Bedürfnis das Verhältnis eines lebenden Menschen zu dem nötigen Gebrauche gewisser Mittel in Ansehung eines Zweckes. Es gibt „*Vernunftbedürfnisse*“ als subjektive Gründe des Glaubens (Was heißt, sich im Denk. orient.? Kl. Schr. II², 151 ff.). Nach SUABEDISSEN ist das Bedürfnis „*das Äußerungsstreben eines Triebes . . . , solange er nicht zur wirklichen vollen Äußerung gelangt*“ (Grdz. d. L. v. M. S. 78). Nach HILLEBRAND ist Bedürfnis „*die ewige Selbstforderung des Individuums, eine endliche Hypostase zu haben, um eine unendliche Richtung seiner Tätigkeit nehmen zu können*“ (Phil. d. Geist. II, 105). Nach HERMANN ist Bedürfnis „*das Gefühl eines Mangels mit dem Streben, ihn zu beseitigen*“ (bei O. KRAUS, Das Bed. S. 8). Nach MEINONG hat man ein Bedürfnis „*nach demjenigen, was mir abgeht, wenn es nicht vorhanden ist*“ (Wertth. S. 7). Nach R. WAHLE entsteht durch Störung des gewohnheitsmäßigen Ablaufs der Vorstellungen eine „*Unruhe*“. „*Diese Unruhe bezüglich einer Vorstellung und das Bewußtsein, daß sie durch eine gewisse Vorstellung behoben würde, nennen wir das Bedürfnis, die Vorstellung ruhig, ohne Trübung klar zu besitzen*“ (Das Ganze d. Phil. S. 371). A. DÖRING bestimmt das Bedürfnis („*Erfordernis*“) als Erfüllung der Erhaltungsbedingungen des Organismus, subjektiv als Bewußtsein dessen (Philos. Güterlehre S. 74 ff.). Es ist das „*potentielle Gefühl*“ (ib.), der letzte Wertmesser. Zu den Grundbedürfnissen gehören das Ausdrucksbedürfnis, die materialen Bedürfnisse, die formalen oder Funktionsbedürfnisse u. a. (l. c. S. 77 ff.). JERUSALEM unterscheidet körperliche und seelische Bedürfnisse; die körperlichen zerfallen in stoffliche und funktionelle Bedürfnisse, unter welchen ein Verlangen der Organe nach Betätigung zu verstehen ist. Die seelischen Bedürfnisse sind durchaus funktioneller Natur, sie gliedern sich in intellektuelle und emotionelle Funktionsbedürfnisse (Lehrb. d. Psych. S. 160 f., s. Ästhetik). Mit anderen betont IIERING die soziale Bedeutung der Bedürfnisse. Das Bedürfnis ist „*das Band, mit dem die Natur den Menschen in die Gesellschaft zieht*“ (Zweck im Recht I, 107). Die biologische Bedeutung der Bedürfnisse betonen LAMARCK, PAULY u. a. (s. Evolution). Das PFLÜGERSCHE Gesetz lautet: Die Ursache jedes Bedürfnisses ist zugleich die Ursache der Befriedigung des Bedürfnisses (D. telcol. Mech. d. leb. Nat. 1877). Nach AD. WAGNER ist das Bedürfnis „*die Empfindung einer Störung des vitalen Gleichgewichts*“ (D. neue Kurs i. d. Biol. S. 80). R. GOLDSCHIED stellt den Begriff der „*gesellschaftlich notwendigen Bedürfnisse*“, d. h. der „*sozialrevolutionistischen Erfordernisse*“ (Entwickl. S. 4 ff.; s. Wert) auf. Vgl. PAULHAN, Physiol. d. Espr. p. 86 f.; F. CUEHL, Zur Lehre von d. Bedürfn. 1907; WAHLE, Mech. d. geist. Leb. S. 382. Vgl. Ästhetik, Soziologie, Trieb, Wert, Evolution.

Bedürfnislosigkeit ist nach SOKRATES göttlich, so wenig als möglich zu bedürfen, dem Göttlichen am nächsten (XENOPHON, Memor. I, 6, 10). Nach ANTISTHENES ist sie, als frei machend, eine Tugend (Xen., Symp. 4, 34 ff.). Auch die Stoiker legen auf Bedürfnislosigkeit Wert. Vgl. Cynismus.

Befehlsautomatie ist ein Zustand höchstgesteigerter Suggestibilität,

hervorgerufen durch Hypnose (s. d.): Auf Befehl des Hypnotisators vollzieht der Hypnotisierte jede Bewegung, die nur irgendwie möglich ist, nimmt nicht vorhandene Objekte wahr u. dgl. (Vgl. HELLPACH, Gr. d. Psych. S. 337 f.; WUNDT, Gr. d. Psych.⁵, S. 331.)

Begehren (Begierde) ist ein intensives, durch ein Hindernis gewecktes, verstärktes Streben, das sich seines Zieles (eines lustvoll Vorgestellten) bewußt ist („*Ignoti nulla cupido*“). Es gibt ein sinnliches und ein geistiges Begehren. Die Begierde ist insofern „blind“, als sie nicht auf die Folgen der Begehrung achtet. Das Gegenteil des Begehrens ist das Verabscheuen, das Widerstreben gegen einen Zustand oder Gegenstand.

Nach EMPEDOKLES geht das Begehren auf Herstellung der normalen Mischung im Organismus (SIEBECK, G. d. Psych. I 1, 152). PLATO nimmt einen besonderen begehrenden Teil der Seele (*ἐπιθυμητικόν*) an (Rep. IV, 441b; Tim. 77b). Nach ARISTOTELES entspringt das Begehren (*ὄρεξις, ἐπιθυμία*) aus gefühlsbetonten Vorstellungen (De an. II 3, 414b 4). Es ist Streben nach Lust (l. c. II, 3, 414b 66), wird nicht von der Vernunft geleitet (ist *ἐν τῷ ἄλογῳ*, l. c. III 9, 432b 6). Die Seele wird durch das Begehrte (*ὄρεξιόν*) gleichsam bewegt (l. c. III 11, 333a 27). Die Stoiker bestimmen die Begierde als vernunftloses Streben (*ὄρεξιν ἀπειθῆ λόγῳ*, Stob. Ecl. II, 6, 172). EPIKUR teilt die Begierden (*ἐπιθυμίας*) ein in: natürliche (*φρονισαί*) und nichtige (*κεναί*); die ersteren sind teils Begierden schlechthin (*φρονισαί μόνον*), teils notwendige Begierden (*ἀναγκαῖαι*) (Diog. L. X, 127; vgl. X, 149). Nach CICERO ist die „*libido*“ die „*opinio venturi boni*“ (Tusc. disp. IV, 9).

GREGOR VON NYSSA stellt drei Arten des Begehrens auf: fleischliche, seelische, geistige Begehungen (De opif. 8). PHILOPONUS unterscheidet das seelische Begehren (*ἐπιθυμία*) von der *φρονισή δόξα*, vom körperlichen Drange (SIEBECK, G. d. Ps. I 2, 356). Die Scholastiker unterscheiden vom Erkenntnisvermögen die „*vis appetitiva*“ (s. Streben). „*Cupiditas*“ ist nach ihnen „*passio, quae tendit in bonum*“, „*aversio*“ ist „*fuga mali*“. HUGO VON SVICTOR unterscheidet fleischliches und geistiges Begehren (STÖCKL I, 335). ALBERTUS MAGNUS erklärt: „*Cupiditas dicitur tribus modis: 1) Pronitas ad peccandum. 2) Concupiscentia ad delectabilia carnis. 3) Amor illicitus cuiuscumque rei temporalis*“ (Sum. theol. II, 133, 1). Vom sinnlichen ist das intellektive Begehren, der Wille, zu unterscheiden. THOMAS bestimmt das Begehren als „*appetitus sensitivus*“, sinnliches Streben, das in sich hat die „*concupisibilitas*“ und „*irascibilitas*“ (De pot. an. 5; Sum. th. I, 81, 2). Nach SUAREZ ist das Begehren „*appetitus elicitus*“ (De an. V, 1, 2).

HOBES bezeichnet das Begehren als „*primus conatus*“, der auf Angenehmes sich richtet (De corp. 35, 13). DESCARTES erklärt die Begierde physiologisch aus der Wirksamkeit der Lebensgeister (s. d.). „*Passio cupiditatis est agitatio animae producta a spiritibus, per quam disponitur ad volendum in futurum res, quas sibi repraesentat convenientes*“ (Pass. an. II, 86). Es gibt so viele Arten der Begierde als Gegenstände derselben (l. c. II, 88). Nach SPINOZA ist das Begehren „*appetitus cum eiusdem conscientia*“ (Eth. III, prop. IX, schol.). „*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex dato quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*“ (l. c. III, aff. def. I.). Die Begierde ist eine „*Neigung . . . , welche die Seele zu etwas hat, das sie als gut erwählt*“ (Von Gott II, 46, S. 75). LEIBNIZ erklärt das Begehren (Streben) als

„*pendance d'une perception à l'autre*“ (Erdm. p. 714a). Bei CHR. WOLF tritt neben das „Erkenntnisvermögen“ ein „Begehungsvermögen“. Streben im allgemeinen („*appetitus in genere*“) ist „*inclinatio animae ad obiectum pro ratione boni in eodem percepti*“ (Psych. emp. § 579). „*Cupiditas*“ ist „*praecustus voluptatis vel gaudii ex bono absente, quod nobis praesens esse malle*“ (l. c. § 805). Die sinnliche Begierde entspringt „aus der undeutlichen Vorstellung des Guten“ und ist die „*Neigung der Seele gegen die Sache, davon wir einen undeutlichen Begriff des Guten haben*“ (Vern. Ged. I, § 434). Nach CONDILLAC ist das Begehren die auf ein Bedürfnis gerichtete Seelentätigkeit, die aus Empfindungen entspringt (Tr. d. sens. I, 3, 1). PLATNER definiert das Begehren als „*innere Veränderung der Seele, welche auf vorherrschende Vorstellungen eines vollkommenen Zustandes, also einer freien oder gehinderten Wirksamkeit ihres Grundvermögens in ihr erfolgt*“ (N. Anthr. § 1124). Nach TH. BROWN ist das Begehren eine „*prospective emotion*“ (Lect. III, 314). KANT unterscheidet ein unteres und oberes Begehungsvermögen, ersteres ist durch materielle Motive, letzteres rein formal, durch die Vernunft selbst (mit der es identisch ist) bestimmt (Kr. d. pr. Vern. 1. T., 1. Bd., 1. Hpst., § 3). Begierde ist „*die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjektes durch die Vorstellung von etwas Künstlichem, als einer Wirkung derselben*“ (Anthr. § 71; vgl. Üb. d. Deutl. Kl. Schr. I², 127). Nach CHR. E. SCHMID ist das Begehungsvermögen „*ein Vermögen, welches Vorstellungen realisiret, d. h. macht oder zu machen strebt, daß dasjenige wirklich werde, was in der Vorstellung enthalten ist*“ (Emp. Psych. S. 335). Das Begehren ist „*die Art der Tätigkeit, welche den Stoff so oder anders bestimmt oder sich auf denselben bezieht*“ (l. c. S. 337). In jeder Begierde kommt „*etwas Angeborenes, d. h. im Begehungsvermögen selbst Gegründetes, und etwas durch Einwirkung Hervorgebrachtes vor*“ (l. c. S. 339). Vgl. MAASS, Üb. d. Leidensch. I, 1 ff.

J. G. FICHTE bestimmt das Begehren als „*ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen*“ (Syst. d. Sitt. S. 160). „*Das Mannigfaltige des Begehrens überhaupt, in einem Begriffe vereinigt und als ein im Ich begründetes Vermögen betrachtet, heißt Begehungsvermögen*“ (ib.). Nach HEGEL ist Begierde „*das Selbstbewußtsein in seiner Unmittelbarkeit*“, „*der Widerspruch seiner Abstraktion, welche objektiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äußeren Objekts hat und subjektiv sein soll*“ (Enzykl. § 426). HEINROTH unterscheidet das Begehren vom Willen (Psychol. S. 68). — Nach BENEKE ist das Begehren „*abgeleiteter Natur, tritt erst als Reproduktionsform in die Ausbildung der Seele ein*“ (Pragm. Psych. I, 50f.; Lehrb. § 167). Nach HERBART ist das Begehren ein sekundäres Phänomen, „*das Hervortreten einer Vorstellung, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet*“ (Psych. a. Wiss. II, § 104). Begierde ist eine „*Vorstellung, die wider eine Hemmung auftritt*“ (l. c. § 150). Zwischen Begehren und Wollen, unterem und oberem Begehungsvermögen ist zu unterscheiden (Lehrb. z. Psych.³, S. 78 ff.). VOLKMANN definiert die „*Begehrung*“ als „*das Bewußtwerden des Anstrebens des Vorstellens und Geltendmachung seiner Vorstellung*“ (Lehrb. d. Psych. II⁴, 405); ähnlich DROBISCH (Emp. Psych. § 143). Nach STRÜMPPELL ist das Begehren „*jene Seelentätigkeit, worin eine Vorstellung trotz der auf sie ausgeübten Hemmungen im Bewußtsein im Gemüte aufstrebt und sich gegenwärtig erhält*“ (Gr. d. Psych. S. 94). ALLIHN: „*Begehrungen sind Vorstellungen, welche im Streben begriffen sind, zur Vollendung des Vorstellens zu gelangen*“ (Gr. d. allg. Eth. S. 53). WAITZ definiert Begehrung als „*das-*

jenige Gefühl, welches entsteht, wenn wir etwas als angenehmes Vorgestelltes zugleich als nicht sinnlich gegenwärtig vorzustellen uns genötigt finden“ (Lehrb. d. Psych. S. 420). — GEORGE sieht im Begehren ein „Wahrnehmen“ des Erkantten (Lehrb. d. Psych. S. 548). ULRICI bestimmt die Begierde als Form des Strebens (Leib u. Seele S. 594). LIPPS bezeichnet das Begehren als das „qualitative Empfindungsstreben“ (Gr. d. Seelenleb. S. 600). Nach H. SPENCER sind Begehungen „ideelle Gefühle, welche auftreten, wenn die realen Gefühle, denen sie entsprechen, längere Zeit nicht erfahren worden sind“ (Psych. I, § 50). Nach SIGWART ist Begehren der „empfundene Drang“ aus der Gegenwart heraus nach der vorgestellten und antizipierten relativ höheren Lust der Zukunft hin (Kl. Schr. II², 141). Nach LIEBMANN ist die Begierde das „Verlangen nach einem vorgestellten Genuß“ (Anal.², S. 639 f.). — Nach GREEN ist das Begehren (desire) „the direction of a self-consciousness subject to the realisation of an idea“, enthaltend ein Bewußtsein des Gegensatzes zwischen dem Ich und der Außenwelt (Prolegom. to Eth. p. 123 ff., 135 f.). HÖFFDING definiert Begehren als „einen von deutlichen Vorstellungen beherrschten Trieb“ (Psych. S. 325), JODL als einen „seines Zieles bewußten“ Trieb (Lehrb. d. Psych. S. 426). Nach WUNDT ist das Begehren eine Richtung des Triebes (s. d.); Begehren und Widerstreben bilden die Grundlage aller Willenshandlungen (Grdz. d. ph. Psych. III², 246 ff.). Nach KÜLPE handelt es sich bei den Begierden und Abneigungen um „Triebformen, die den Affekten besonders nahe stehen“ (Gr. d. Psych. S. 338). Nach JAHN ist das Begehren „der Trieb, verbunden mit bestimmten Gefühlen und Vorstellungen des Gegenstandes, der den Trieb befriedigen soll“ (Psychol.², S. 143). Es wird auch Unangenehmes begehrt (l. c. S. 144). Neben dem Inhalt des Begehrens ist die Stärke und Dauer desselben bedeutsam (l. c. S. 401). Jeder Gefühls- und Vorstellungskreis hat seinen eigenen Begehrungskreis (l. c. S. 402). EHRENFELS nennt Begehren alles Wünschen, Streben, Wollen, alle psychischen Akte, die auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sind, „nämlich entweder auf die Existenz oder die Entstehung eines Dinges, das Eintreten oder Zutreffen eines Vorgangs, oder aber auf die Nichtexistenz oder Vernichtung eines Dinges, das Hintanbleiben oder Aufhören eines Vorgangs“. Es gibt positive und negative Akte des Begehrens (Werttheor. I, 6, 18). Begehren ist kein besonderes Bewußtseinsmoment, sondern nichts anderes als „die — eine relative Glücksförderung begründende — Vorstellung von der Ein- oder Ausschaltung irgend eines Objekts in der oder aus dem Kausalgefüge um das Zentrum der gegenwärtigen Ichvorstellung“ (l. c. S. 248). Vgl. Streben, Wille.

Begehrungsvermögen s. Begehren.

Begharden s. Mystik.

Begierde s. Begehren.

Begreifen ist so viel wie: etwas auf einen Begriff bringen, in einer Mannigfaltigkeit logische Einheit, Zusammenhang und Ordnung herstellen, etwas in den Bestand des Gewußten, in den Verband des Ich einreihen, es richtig beurteilen, deuten können, es seinem Wesen nach erfassen.

Bei den Stoikern hat das Begreifen als *κατάληψις* (s. d.) den Sinn des Erfassens der Vorstellung durch das Bewußtsein. „Cum acceptum iam et adprobatur esset, comprehensionem appellabat (Zeno), similem iis rebus, quae manu prenderentur“ (CICERO, Acad. I, 41, II, 47, 145). Nach ALBERTUS MAGNUS ist „comprehensio“ der „contactus intellectus super terminos rei“ (Sum. th. I,

13, 1). Nach LAMBERT heißt eine Sache begreifen, „*sich selbige vorstellen können, und zwar so, daß man die Sache für das ansieht, was sie ist*“ (N. Org. I, § 1). Nach KANT ist Begreifen (comprehendere) „*in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unserer Absicht hinreichend ist*“ (Log. S. 97). Nach KIESEWETTER heißt Begreifen „*etwas aus Prinzipien hinreichend einschen*“ (Gr. d. Log. ad § 195, S. 246). FRIES versteht unter Begreifen die „*Vollständigkeit der Einsicht*“ (Syst. d. Log. S. 362). Nach HEGEL besteht das Begreifen des Gegenstandes „*in nichts anderem, als daß das Ich sich denselben zu eigen macht, ihn durchdringt und ihn in seine eigene Form, d. h. in die Allgemeinheit, welche unmittelbare Bestimmtheit ist . . . , bringt*“ (Log. III, 16). Nach J. E. ERDMANN ist Begreifen „*als notwendig erkennen*“ (Gr. d. Psych. § 2). H. SPENCER bestimmt das Begreifen als „*Gleichsetzung eines Falles mit den anderen*“ (First Princ. p. 70); RIEHL als „*Identität zweier oder mehrerer Vorstellungen erkennen*“ (Phil. Krit. I, 380), „*aus Gründen erkennen*“ (I. c. II, 2, 237). Ähnlich STALLO (Begr. u. Theor. d. mod. Phys. S. 137). Nach AVENARIUS wird Begreifen erzielt durch „*Subsumtion einer Einzelvorstellung unter inhaltlich bekannte Begriffe*“, was eine „*Kraftersparnis*“ („*Ökonomie*“ nach MACH) des Denkens bedeutet (Phil. als Denk. S. 43). Nach WUNDT will der Verstand die Wahrnehmungstatsachen begreifen (Syst. d. Phil.², S. 169 ff.). Dieses Ziel ist erreicht „*wenn alle bekannten Tatsachen in eine verständliche Verbindung gebracht sind*“ (ib.). Nach SULLY begreifen wir, wenn wir gewisse Merkmale eines Gegenstandes speziell beobachten, indem wir dieselben als gemeinsame Merkmale einer Klasse von Gegenständen erkennen (Handb. d. Psych. S. 234). Vgl. HELMHOLTZ, Vortr. u. Red. I⁴, 375; SWOBODA, Verstehen u. Begreifen, Viertelj. f. w. Philos. 27. Bd. 1903, S. 131 ff., 241 ff. Vgl. Verstehen, Kataliptisch.

Begriff (*λόγος, ὄρος, έννοια*, conceptus, notio, terminus, idea) ist die Zusammenfassung aller Merkmale, die wir, als das Wesen einer Sache konstituierend, in einer Reihe von Urteilen aussagen können, zur gedanklichen Einheit. So, daß der Begriff die Potenz zu und die Forderung nach einer Reihe von Urteilen bedeutet, in denen er allein lebendig ist. Der logische Begriff unterscheidet sich vom psychologischen durch die Identität, Allgemeingültigkeit, Bestimmtheit (Präzision) seines Inhaltes. Dieser (der „*objektive*“ Begriff) besteht in dem Konstanten, Allgemeinen, Charakteristischen, Typischen, Objektiven einer Reihe von Vorstellungen desselben Gegenstandes oder einer Klasse von Gegenständen, das durch die aktive Apperzeption (s. d.) erfaßt, herausgehoben, abstrahiert wird und das vom Gesichtspunkt der Betrachtung (Logische Auslese, logischer Zweck) abhängig ist. Der Begriff ist als solcher ein Produkt des Denkens, logisch ein Niederschlag von Urteilen, hat aber seinen Stoff, sein „*Fundament*“ im konkreten Erleben, sei es in der Erfahrung oder einem Postulate (s. d.), einer Funktion des Denkens oder Wollens. Vertreten wird der Begriff psychologisch durch eine „*repräsentative*“ Vorstellung sinnlichen Inhalts (konkreter Begriff, s. d.) oder symbolischer Art (abstrakter Begriff, s. d.), wobei ein „*Begriffsgefühl*“ (Begriffsbewußtsein) auftritt, d. h. das Bewußtsein, daß die Individualvorstellung eine ganze Klasse vertritt. Es sind Individual- und Allgemein- (Gattungs-) Begriffe (s. d.) zu unterscheiden. Inhalt (s. d.) eines Begriffes ist das Ganze des von ihm zu einer Einheit Zusammengefaßten, Umfang (s. d.) des Begriffes die Reihe der Objekte (Vorstellungen), auf die er sich bezieht oder Anwendung findet. Die begriffliche Erkenntnisart unter-

scheidet sich von der anschaulichen, unmittelbaren dadurch, daß sie den Inhalt der Erlebnisse zu abstrakten Symbolen der Dinge verarbeitet (s. Objekt). Ursprung und Wert der Begriffe werden anders vom Rationalismus (s. d.), anders vom Empirismus (s. d.) und Sensualismus (s. d.), anders vom Dogmatismus (s. d.) und Kritizismus (s. d.) aufgefaßt. Von „angeborenen“ (s. d.) Begriffen spricht man nicht mehr. Die Grundbegriffe des Erkennens heißen Kategorien (s. d.).

Die Lehre, daß der Begriff im Gegensatz zur Sinneswahrnehmung das Wesen (An-sich) der Dinge erfafst, bestimmt, daß er die eigentliche Form der Erkenntnis ist, durchzieht die ganze Geschichte der Philosophie, nicht ohne Widerspruch seitens verschiedener Denkrichtungen. Schon HERAKLIT, die Eleaten, DEMOKRIT (s. Erkenntnis) werten das begriffliche Erkennen so. SOKRATES erst betont vollbewußt die fundamentale Bedeutung des Begrifflichen für Wissenschaft und Ethik. Das logische Verfahren besteht darin, das Was der Dinge (*τί ἕκαστον εἶη*), das Konstante, Allgemeingültige, durch „Induktion“ (s. d.), auf dem Wege des Zusammendenkens, der Unterredung zu bestimmen. So gelangt man zum Wesen, Sein der Dinge und überwindet den sophistischen Skeptizismus und Subjektivismus (s. d.) (vgl. ARISTOTELES, Met. I, 6, XIII, 4; XENOPHON, Memor. I, 1, 16; IV, 6, 1). PLATO baut auf dieser Lehre weiter. Im Begriffe wird das gemeinsame Was einer Gattung von Dingen, ihr Wesen, ihr wahres, objektives, ihr An-sich-sein, ihr Unwandelbares (*ἀεί ὄν*), ihre Idee (s. d.) erkannt (Lach. 191 E, Meno 72, Phaedr. 238 D, Phaedo 65 D etc.). Der Begriff setzt Einheit, Bestimmtheit in die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen (Phil. 23 E, 26 D). Die Begriffe beruhen auf der Gesetzmäßigkeit des Denkens (s. d.). Nur das begrifflich Bestimmbare ist Objekt des Wissens (*ὅν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι*, Theaet. 201 D). Auch ARISTOTELES lehrt, der Begriff (*λόγος*) gehe auf das Wesen der Dinge (*ὁ λόγος τὴν οὐσίαν ὁρῶσει*, De part. an. IV, 5). Er hat zum Gegenstande das *τὸ τί ἦν εἶναι* (s. d.), die Wesenheit des Dinges (De an. II 1, 412 b 16), die Form (s. d.) desselben (l. c. 414 a 9, I 1, 403 b 2). Der Begriff ist zeitlos, unwandelbar, er gilt oder gilt nicht, hat aber kein Werden (*τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθίσειν οὐδὲ γὰρ γένηται . . . ἀλλ' ἄνεν γενέσεως καὶ φθορᾶς εἶσι καὶ οὐκ εἰσιν* (Met. VII 15, 1039 b 24 squ.)). Es gibt einen allgemeinen (*κοινὸς λόγος*) und Einzelbegriff (*ἰδίος λόγος*) (De an. II 1, 412 a 5, II 3, 414 b 23). „Materieller“ Begriff (*λόγος ὕλινος*) ist der im Objekte steckende Begriff, den das Denken heraushebt (De an. I 1, 403 a 25). Begriff und Vorstellung (*φαντασία*) sind zu unterscheiden (De an. III 3, 428 a 24). Psychologisch geht der Begriff (*νόημα*) aus der Verarbeitung der Erfahrung durch den Intellekt hervor (De memor. 1; Anal. post. II, 9, 1). Die Stoiker glauben wiederum, daß erst das begriffliche Denken wahre Erkenntnis verschafft CICERO, Acad. II, 7). Von besonderer Wichtigkeit sind die *πολλήγεις* (s. d.) und *κοιναὶ ἔννοιαι* („*notitiae communes*“ bei CICERO), die von allen auf gleiche Weise ursprünglich erworben, wenn auch nicht angeboren sind (vgl. STEIN, Psych. d. Stoa II, 238). Die Begriffe (*ἔννοιαι*) entstehen aus der Wahrnehmung und Erfahrung (s. d.), entweder natürlich-psychologisch (*φυσικῶς, ἀνεπιτεχνήτως*) oder wissenschaftlich-bewußt, planmäßig (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*, Plac. IV, 11, Dox. 400; „*aut usu — aut coniunctione aut similitudine aut collatione*“ CICERO, De fin. III, 33). Nach EPIKUR entspringt jeder Begriff aus der Wahrnehmung, ist sinnlichen Ursprungs (*πᾶς λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθησέων ἡρτηται*, Diog. L. X, 32; *αἱ ἐπινοιαὶ πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθησέων*

γεγόναι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογία καὶ ὁμοίτητα καὶ σύνθεσιν, ib. ἐννόημα δὲ ἐστὶ γέννησμά τιανόιας, οὔτε τὸ ὄν οὔτε ποιόν, ὥσπερ δὲ τι ὄν καὶ ὥσπερ ποιόν, l. c. VII, 1, 61). Die πρόληψις (s. d.) ist eine Allgemeinvorstellung. PLOTIN bestimmt die „Begriffe“ (λόγοι) als geistige Kraftformen der Dinge, als plastische, schöpferische Wesenheiten, die sich in den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen manifestieren und in unserem Denken zum Bewußtsein kommen (Enn. II, 6). Die „materiellen“ Begriffe (λόγοι ἐλαιοι) sind die Begriffe, wie sie durch das Stoffliche, in dem sie wirken, verunreinigt sind (Enn. I, 8, 8). Auch BOETHIUS glaubt, daß die Dinge gewisse Begriffe verkörpern (Consol. V).

Die Scholastiker schätzen das begriffliche Wissen aufs höchste. Aus bloßen Begriffen, ohne genügende Berücksichtigung der Erfahrung (der Beobachtung, des Experimentes), suchen sie alles Mögliche dogmatisch (s. d.) abzuleiten und es ontologistisch (s. d.) vom Seienden selbst auszusagen. In der (dem Abaelard zugeschriebenen) Abhandlung „De intellectibus“ gilt der Begriff als Abstraktionsprodukt, worin wir eine Form ohne Rücksicht auf ihr Substrat oder ein Wesen ohne die Individualität denken (vgl. Ueberweg-Heinze, Gr. d. G. d. Philos. II^o, 209). Nach THOMAS geht der Begriff auf das Wesen der Dinge, er ist die geistige Reproduktion dieses Wesens („similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam“, Contr. gent. IV, 11, 6; ähnlich PETRUS AUREOLUS, Prantl III, 324 f.). Unter „terminus mentalis“ versteht man ein „signum naturale“, einen „conceptus sive actus intelligendi animae“ (l. c. IV, 61, 108). WILHELM VON OCCAM erblickt im Begriffe ein Zeichen für eine Klasse von Objekten, die er vertritt (supponit, Log. I, 1, 12). Der Begriff (conceptus) ist „aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra“ (ib.). Nach GOULEN ist „conceptus formalis“ ein „conceptus, quem de aliqua re per intellectum apprehensa formamus“, „conceptus obiectivus“ aber „res, quae concipitur“ (Lex. phil. p. 428). Es gibt einen „conceptus simplex“ und „conceptus complexus“ (ib.). Die Allgemeinbegriffe (s. Allgemein) wertet der scholastische Nominalismus (s. d.) anders als der Realismus (s. d.).

CAMPANELLA erklärt, wir hätten allgemeingültige Begriffe („notiones communes“) von der größten Sicherheit und von fundamentaler Bedeutung für das Erkennen. „Notiones communes habemus, quibus facile assentimur, alias ab intus, innata ex facultate, alias de foris per universalem consensum omnium entium aut hominum; et haec sunt certissima principia scientiarum“ (Univ. phil. I, 2, 5). Nach DESCARTES enthalten die „notiones communes“ „ewige Wahrheiten“ (s. d., Princ. phil. I, 49 f.). Nach SPINOZA sind begriffliches und Seins-Wesen eins (Ren. Cart. I, def. IX). Die „notiones universales“ entstehen aus der verworrenen Vorstellung vieler Bewußtseinsinhalte. „Ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur et quasi sub uno attributo comprehendit, nempe sub attributo entis, rei etc.“ (Eth. II, prop. XL, schol. I). Den eigentlichen Begriff nennt Spinoza „idea“. „mentis conceptus“, vom Vorstellungsbilde (imago) wohl zu unterscheiden (l. c. II, def. III). Nach TSCHIRNHAUSEN ist in jedem Begriffe schon ein Urteil (Bejahung oder Verneinung) enthalten (so auch schon nach SPINOZA, s. Idee). CHR. WOLF versteht unter Begriff (notio) die „repraesentatio rerum in universali seu generum seu specierum“ (Phil. rat. § 34). „Einen Begriff nenne ich eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedanken“ (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.^o, § 4). Der Begriff enthält alles, wodurch ein

Ding erkannt und von anderen unterschieden wird (l. c. § 8). Allgemeiner Begriff ist ein solcher, der allen Dingen von einer Art zukommt (l. c. § 28). „*Notiones universales*“ sind „*notiones similitudinum inter res plures intercedentium*“ (Phil. rat. § 54). Nach BAUMGARTEN ist der Begriff eine „*representatio rei per intellectum*“ (Met. §. 612). G. F. MEIER und REIMARUS (Vernunftlehre, § 30) identifizieren Begriff und Vorstellung (Idee).

Für LOCKE sind die Begriffe Zusammenfassungen einfacher Vorstellungen („*simple ideas*“) unter einem Namen (Ess. II, ch. 12, § 1). Es entspricht ihnen objektiv die Ähnlichkeit einer Reihe von Dingen, als Begriffe aber sind sie Produkte des Denkens (l. c. III, ch. 3, § 13). BERKELEY erklärt, eine Vorstellung werde zum Begriffe dadurch, daß sie als Repräsentantin von Vorstellungen gleicher Art, in deren Beziehung zu anderen, auftritt (Princ. XV). Ähnlich lehrt HUME, ein Begriff entstehe dadurch, daß mit einer Vorstellung sich eine gewohnheitsmäßige Tendenz („*a certain custom*“) verbindet, ähnliche Vorstellungen ins Bewußtsein zu rufen (Treat. I, sect. 7, S. 34 ff.). Nach TH. BROWN beruht der Begriff auf dem Bewußtsein (feeling) der Ähnlichkeiten mehrerer Vorstellungen und ihrer Zusammenfassung unter einem Namen (Lect. II, p. 457, 475). A. BAIN erklärt den Begriff als Repräsentanten einer Gruppe ähnlicher Vorstellungen (Sens. and Int.³, p. 470).

KANT scheidet scharf zwischen Begriff und Anschauung (s. d.). Ersterer ist „*eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann*“ (Log. S. 139). Der Begriff ist eine mittelbare Vorstellung durch ein Merkmal, das mehreren Gegenständen gemein ist (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr. III², 91), die „*Einheit des Bewußtseins verbundener Vorstellungen*“ (Streit d. Fakult. Kl. Schr. IV², 162). An jedem Begriffe sind Materie und Form zu unterscheiden (Log. S. 140). Es gibt empirische und reine Begriffe, letztere entspringen auch dem Inhalte nach aus dem Denken (ib.). Der empirische Begriff „*entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand bloß die Form der Allgemeinheit*“ (l. c. S. 141). Es gibt „*gegebene (conceptus dati) oder gemachte Begriffe (conceptus factitii)*. Die ersteren sind entweder *a priori* oder *a posteriori* gegeben“ (ib.). Die Begriffe entstehen durch „*Komparation*“, „*Reflexion*“ und „*Abstraktion*“ (l. c. S. 145). Anschauung und Begriff sind „*der Species nach ganz verschiedene Vorstellungsarten*.“ Begriffe sind Produkte oder „*Funktionen*“ des Verstandes (s. d.), der Spontaneität (s. d.) des Denkens, die sich auf die Gegenstände nur mittelst der Anschauung, nicht unmittelbar richten (Kr. d. r. Vern. S. 88). Sie sind ohne Inhalt „*leer*“, wie Anschauungen ohne Begriffe „*blind*“ sind (l. c. S. 77). Die „*reinen*“ Begriffe (Kategorien, s. d.) können nichts Empirisches enthalten, „*müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein*“ (l. c. S. 113). Begriffe sind Bestandteile möglicher Urteile. Nach REINHOLD ist der Begriff eine „*Vorstellung, welche aus einer Anschauung durch die Handlungsweise der Spontaneität entsteht*“ (Th. d. Vorst. II, 425). BECK versteht unter Begriff ein „*Belegen gewisser Bestimmungen, wodurch wir einen Beziehungspunkt uns fixieren*“ (Erl. III, 141). Nach KIESEWETTER ist ein Begriff „*die Vorstellung, welche mehrere Vorstellungen unter sich begreift, oder wodurch mehrere Vorstellungen als eine in einer Einheit verbunden gedacht werden*“ (Gr. d. Log. § 12, vgl. § 17). CHR. SCHMID nennt Begriff eine Vorstellung „*mit Rücksicht auf die bestimmte Art der Tätigkeit, die*

das Gemüt an dem gegebenen Stoff ausübt, wie das Gemüt den Stoff behandelt, nämlich ihn zu verbinden (begreifen)“ (Emp. Psych. S. 199). G. E. SCHULZE versteht unter Begriffen „allgemeine oder gemeinsame“ Vorstellungen, indem sie das vorstellen, was „mehrere Dinge als Bestimmungen miteinander gemein haben“ (Gr. d. allg. Log.³, S. 3). Nach FRIES entstehen die Begriffe „durch Vergleichung und Abstraktion, indem wir einzelne Teilvorstellungen aus einer ganzen Erkenntnis heraus trennen“ (N. Krit. I, 210). „Jeder Begriff enthält ein abgesondertes Bewußtsein einer allgemeinen Vorstellung. Seine Form besteht in der Allgemeinheit der Vorstellung, das heißt darin, daß mehrere andere Vorstellungen, denen er als Teilvorstellung zukommt, unter ihm stehen, er aber andere, die seine Teilvorstellungen sind, in sich enthält“ (Syst. d. Log. S. 105). — Nach SCHELLING ist der Begriff ein Denkakt (Syst. d. tr. Id. S. 45). Er ist nicht das Allgemeine, sondern „die Regel, das Einschränkende, das Bestimmende der Anschauung“ (l. c. S. 286). „Die Begriffe als solche existieren . . . nirgends als im Bewußtsein“ (WW. I, 10, 140). Nach SCHOPENHAUER ist der Begriff „Vorstellung einer Vorstellung“ (W. a. W. u. V. Bd. I, § 9), keine eigentliche Vorstellung, sondern hat sein Wesen in der Beziehung auf Vorstellungen. Es gibt auch Begriffe von Einzeldingen (ib.). Die Begriffe bilden „eine eigentümliche, von den . . . anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist“ (ib.). Nach HILLEBRAND ist der Begriff „die freie Zusammennahme der einzelnen endlich-bestimmten Vorstellungen und Beziehungen in uns unter der Einheit des allgemeinen Wesens“ (Phil. d. Geist. I, 206). GÜNTHER versteht unter Begriff den Gedanken von dem Allgemeinen der Erscheinungen (Vorsch. I, 236). Vgl. ESCHENMAYER, Psych. S. 84; STEFFENS, Grdz. d. ph. Nat. S. 203; SUABEDISSEN, Lehr. v. Mensch. S. 112; C. H. WEISSE, Met. S. 414; CHALYBAEUS, Wissensch. S. 153 ff.; G. BIEDERMANN, Philos. I, 64 ff.

Nach J. G. FICHTE ist der Begriff, „wenn er nur ein der Vernunft notwendiger ist, selbst das Ding, und das Ding nichts anderes als der notwendige Begriff von ihm“ (Syst. d. Sittenl. S. 83). Der Begriff ist „freies Leben“ (Nachgelass. WW. III, 13). Er ist ein „reines selbständiges Bild, nicht Abbild oder Nachbild“ (l. c. S. 3). Er ist eine „absolut freie, reale und objektive Kraft“ (l. c. S. 14). Der absolute Begriff ist Selbstzweck (l. c. S. 38). HEGEL hypostasiiert den Begriff, macht ihn zum Wesen und treibenden Faktor der Dinge; der logische, subjektive Begriff ist eine Entwicklung des natürlichen Begriffes, der in einem ewigen „Prozeß“ (s. d.) besteht, Aktivität, Schöpferkraft besitzt und in dialektischer (s. d.) Weise jedesmal seinen Gegensatz erzeugt, um sich mit diesem in einer höheren Einheit zu verbinden, „aufzuheben“. Der Begriff ist „nicht bloß eine subjektive Vorstellung, sondern das ‚Wesen‘ des Dinges selbst, dessen ‚An-sich“ (Phän. S. 68), die „an sich seiende Sache“ (Log. I, 21). Als Gedanke ist er in der Vernunft als dem „Ort der Begriffe“ (Enzykl. § 105), dieser ist er als „lebendiger Trieb“ angeboren; er ist „zeitlos“ (l. c. § 108). Das „Sein“ bildet ein Moment des Begriffs (l. c. § 154). Auf dem Begriffe beruht alle Wahrheit und Wirklichkeit (l. c. § 157). Er ist die „Freiheit und Wahrheit der Substanz“, die „Wahrheit des Seins und des Wesens“, „das Freie, die Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, das an und für sich Bestimmte“, das „schlechthin Konkrete“ (l. c. § 158—164). In der Natur (s. d.) ist der Begriff nur ein „blinder“ (Log. III, 20). Erst im Leben als Seele kommt er zur innerlichen Existenz (Naturphil. S. 30). Nur als „Gesetztes“ ist

der Begriff ein „*Subjektives*“, ein „*formeller*“ Begriff (Log. S. 32). Als „*adäquater*“ Begriff ist er „*die Vernunft, die sich selbst enthüllende Wahrheit*“ (l. c. S. 33). In der Wirklichkeit wie im Denken entwickelt sich der Begriff „*in unaufhaltsamen, von außen nichts hereinnehmendem Gange*“ (l. c. I, 41). Der Begriff entwickelt sich aus dem „*An-sich*“ (s. d.) durch die Natur (s. d.) hindurch zum An-und-für-sich, zum selbstbewußten Begriff, zum absoluten Geist (s. d.). — Eine Erneuerung des Begriffsrealismus findet sich bei G. E. MOORE.

Nach SCHLEIERMACHER entspricht der Begriff dem Für-sich-sein der Dinge, den „*substantialen Formen*“. RITTER nennt den Begriff „*die Form des Denkens, welche den bleibenden Grund der Erscheinung darstellt*“ (Log.², S. 50). TRENDLENBURG bestimmt ihn als „*Form des Denkens, die der realen Substanz als geistiges Abbild entspricht*“ (Log. Unt. II, Set. XIV f.). Der Begriff wird erst durch das Urteilen lebendig (l. c. II, 237).

Nach O. GRUPPE ist der Begriff das Produkt von Urteilen (Wendep. d. Phil. S. 48, 60). BENEKE spricht dem Begriff jedes Tätigkeitsmoment ab (Log. II, 202). Er entsteht „*durch gegenseitige Anziehung ähnlicher Vorstellungen*“ (l. c. S. 197), enthält das Konstante, Identische des Dinges, ohne dieses selbst zu sein (l. c. S. 198, 201). Psychologisch besteht er in den „*durch Vereinigung der gleichen Bestandteile zu einem Akt erzeugten Vorstellungen*“ (Lehrb. d. Psych. § 122), er ist „*ein Vorstellen von stärkerem, klarerem Bewußtsein*“ (Neue Psychol. S. 108). Nach HERBART entstehen die Begriffe aus der „*Hemmung*“ (s. d.) des Ungleichartigen mehrerer Vorstellungen (Psych. a. Wiss. I, S. 498). Jede Vorstellung ist Begriff „*in Hinsicht dessen, was durch sie vorgestellt wird*“ (Einl. in d. Phil. § 34). Die Begriffe als solche existieren „*nur in unserer Abstraktion*“ (Lehrb. z. Psych.³, S. 126), sind keine besondere Art von Vorstellungen (ib.). „*Allgemeine Begriffe, die bloß durch ihren Inhalt gedacht würden, ohne ein Hinableiten des Vorstellens in ihren Umfang*“, sind „*logische Ideale*“ (l. c. S. 127). Wir denken sie nur „*vermittelt der Urteile*“, wobei gewisse „*Gesamteindrücke von ähnlichen Gegenständen*“ als Material für die Begriffsbildung vorausgesetzt werden (ib.). „*Die Ausbildung der Begriffe ist . . . der langsame, allmähliche Erfolg des immer fortgehenden Urteilens*“ (l. c. S. 130). Logischer Begriff ist „*jedes Gedachte, bloß seiner Qualität nach betrachtet*“ (Psychol. a. Wiss. II, S. 119), d. h. „*Vorstellungen, bei denen wir von der Art und Weise abstrahieren, wie sie psychologisch entstanden seien*“ (Lehrb. zur Einl. in d. Phil. S. 76). Nach DROBISCH bildet das Denken Begriffe, sofern es „*an den Vorstellungen nur das betrachtet, was in ihnen vorgestellt wird*“ (N. Darst. d. Log.⁵, S. 10). VOLKMANN bestimmt den Begriff als „*die auf ihr reines Was zurückgeführte Vorstellung oder Vorstellungsform*“ (Lehrb. d. Psych. II⁴, 247). Nach WAITZ ist der Begriff „*die bestimmte Art des Zusammenhanges in einem Vorstellungskreise, er drückt stets ein Gesetz des Zusammenhanges der Vorstellungen nach ihren Inhalte aus und kann deshalb nur entstehen durch die Ausbildung der besonderen Beziehungen, in welche die einzelnen Vorstellungen ihrem Inhalte gemäß zueinander treten*“ (Lehrb. d. Psych. S. 515). GEORGE bestimmt den Begriff als „*die vollendete Erkenntnis eines Gegenstandes, wie sie durch das Zusammenfallen des Induktions- und Deduktionsprozesses gegeben wird*“ (Lehrb. d. Psych. S. 500). Nach LAZARUS ist der Begriff „*der durch Vorstellungen, d. h. in Satz- und Urteilsform, deutlich und klar erfaßte Inhalt einer diskursiven oder allgemeinen Anschauung*“ (Leb. d. Seele II², 301 f.). Er enthält das Wesen der Dinge (ib.). Ein wahres Begreifen gibt es erst vermittelt der

Sprache (l. c. S. 306). Nach UEBERWEG ist der Begriff „*diejenige Vorstellung, in welcher die Gesamtheit der wesentlichen Merkmale oder das Wesen (essentia) der betreffenden Objekte vorgestellt wird*“ (Log.⁴, § 56). Nach CZOLBE bedingt das in jeder Gruppe von Objekten vorhandene Gemeinsame oder Wesentliche die Bildung des Begriffs, d. h. „*der gemeinsamen Merkmale in der Wahrnehmung oder Vorstellung ähnlicher Dinge*“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 182). Nach DEUSSEN besteht der Begriff im „*Festhalten des Identischen*“ (El. d. Met. § 103). Nach KIRCHNER ist er das „*Vorstellen des Gemeinsamen an einer Vorstellungsgruppe*“ (Kat. d. Log.², S. 112). — Nach O. LIEBMANN sind die Begriffe keine Phantasiebilder, sondern „*unbildliche Verständnisakte*“, die das Generelle und Gemeinsame herausheben (Anal. d. Wirkl.², S. 492). O. SCHNEIDER versteht unter ihnen den logischen „*Bewußtseinszustand, in welchem das einer Reihe von Einzeldingen Gemeinsame zusammengefaßt und als dieser Reihe von Einzeldingen anhaftend gewußt wird oder gegenwärtig ist*“ (Transz. S. 132). Nach F. KRAUSE ist der Begriff „*die Zusammenfassung der gemeinsamen Teilvorstellungen aus gleichartigen Gesamtvorstellungen zu einer seelischen Einheit*“ (Das Leb. d. menschl. Seele I, 173). Die Begriffe sind „*das Apperzipierende und Assimilierende in der Seele*“ (l. c. S. 180). HELMHOLTZ: „*Durch das Zusammenfassen des Ähnlichen in den Tatsachen der Erfahrung entsteht ihr Begriff. Wir nennen ihn Gattungsbegriff, wenn er eine Menge existierender Dinge, wir nennen ihn Gesetz, wenn er eine Reihe von Vorgängen oder Ereignissen umfaßt*“ (Üb. d. Verh. d. Naturwiss. zur Gesamth. d. Wiss. 1862, S. 14). Nach SULLY ist der Begriff eine Synthese von Eigenschaften, ein Produkt des aktiven Bewußtseins, er schließt schon ein einfaches Urteilen ein (Handb. d. Psychol. S. 246, 260, 280). Der Begriff ist eine „*klar ausgedachte Allgemeinvorstellung*“ (l. c. S. 260), eine „*ideale, d. i. eine vervollkommnete Form unserer wirklichen Vorstellungen*“ (ib.). Nach STOUT wird im Begriff das Allgemeine als solches gedacht (Anl. Psych. II, 174). Nach JAMES ist die „*conception*“ „*the function by which we . . . identify a numerically distinct and permanent subject of discourse*“ (Pr. of Psych. I, 461). Die Begriffe sind konstant (l. c. p. 461; vgl. p. 473 ff.). Vgl. JEVONS, Leitfad. d. Log. S. 18 ff.; J. WARD, Enc. Brit. p. 75 f.; BALDWIN, Ment. Develop. ch. 11. Nach BOUTROUX ist der Begriff „*l'ensemble des caractères communs à un certain nombre d'êtres*“ (Conting. d. lois, p. 37). Er steht nicht in absoluter Beziehung zum Sein (Kontingenzenz; l. c. S. 39). OSTWALD versteht unter Begriff den Inbegriff übereinstimmender Bestandteile ähnlicher Erlebnisse unter Ausschluß der verschiedenen, eine Gruppe zusammenhängender Erfahrungen (Vorles. üb. Naturphil.³, S. 17, 19). Der Begriff ist nicht vorstellbar, sondern „*eine Regel, nach welcher wir bestimmte Eigentümlichkeiten der Erscheinung beachten*“ (l. c. S. 22 f.; vgl. Anal. d. Nat. III, 1904, 517). Vgl. LINDNER-LECLAIR, Log.², S. 17 ff., JAHN, Psychol.⁵, S. 228 f.

Nach LIPPS ist der Begriff „*die Bedeutungssphäre eines Wortes oder sprachlichen Ausdrucks oder die Sphäre möglicher Bewußtseinsobjekte, die und sofern sie in einem sprachlichen Ausdruck ihren zusammenfassenden Mittelpunkt und damit zugleich ihre Abgrenzung gefunden haben*“ (Gr. d. Log. S. 124). Das Wort ist es, was bei jedem allgemeinen Begriff die Festhaltung eines bestimmten Gemeinsamen fordert (l. c. S. 126). An sich ist der Begriff ein „*potentielles wechselseitiges Urteil*“ (l. c. S. 127; Gr. d. Seelenleb. S. 464). SCHUPPE nennt Begriff „*alles, was man bei einem Worte als dessen Bedeutung denkt, indem die mehreren als wesentlich erkannten Prädikate als eine Einheit gedacht werden*“.

(Log. S. 88). Der Begriff ist eine „*Erkenntnis des Wirklichen, des wirklichen Zusammenhanges in dem wirklichen Gegebenen*“ (I. c. S. 163). Der Begriff besteht nur in Urteilen (Erk. Log. S. 121 f.). M. KAUFFMANN definiert den Begriff als „*Klasse von anschaulichen Objekten, welche das gemeinsame Merkmal haben, von einem solchen gleichen Symbole repräsentiert zu werden, welches keinem Objekte außerhalb dieser Klasse zukommt*“ (Fund. d. Erk. S. 21). ZIEHEN bestimmt den Begriff als „*Gesamtkomplex*“ von Vorstellungsinhalt, Bewegungsvorstellung des gesprochenen, akustischer Vorstellung des gehörten Wortes (Leitfad. d. phys. Psych.², S. 115). Nach SCHUBERT-SOLDERN werden durch das Wort die begrifflichen Bestandteile isoliert und verselbständigt (Gr. c. Erk. S. 104, vgl. S. 90, 103). Nach CLIFFORD ist der Begriff „*eine Gruppe von Empfindungen, die als Symbole für verschiedene Wahrnehmungen dienen und von Banden zwischen diesen und andern Empfindungen*“ (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 40).

Nach E. MACH ist der Begriff „*keine fertige Vorstellung, sondern eine Anweisung, eine vorliegende Vorstellung auf gewisse Eigenschaften zu prüfen, oder eine Vorstellung von bestimmten Eigenschaften herzustellen*“ (Wärmelehre², S. 419). Die physiologische Grundlage des Begriffs liegt in den „*konformen Reaktionen*“ des Individuums (I. c. S. 416 ff.). Der Begriff ist „*eine bestimmte Reaktionstätigkeit, welche eine Tatsache mit neuen sinnlichen Elementen bereichert*“ (Anal. d. Empfind. S. 246; Erk. u. Irrt. S. 112 f.). Nach KREIBIG ist der log. Begriff eine „*unanschauliche Vorstellung mit einer denkökonomisch gewählten Besonderung der Merkmale*“ (Wiss. Beil. S. 65). Nach PAULHAN ist der Begriff ein „*systeme de tendances, accompagnée d'une possibilité d'images*“ (Rev. philos. 1889, p. 77 ff.). Nach DUGAS ist er „*une idée particulière que l'esprit pose comme le premier jalon d'une marche en avant*“ (Psittacisme p. 121 ff.). Nach J. SCHULTZ entspricht dem Begriff psychologisch „*eine Forderung: ich soll ihn rollziehen*“ (Psych. d. Ax. S. 116). Psychologisch ist der Begriff die „*Beseelung eines Wortbildes*“ (I. c. S. 87). Nach G. RUNZE sind die Begriffe „*nie fertig, stets werdend*“ (Met. S. 384 f.). Nach F. MAUTHNER ist der Begriff (fast identisch mit dem Wort) „*nichts weiter als die Erinnerung oder die Bereitschaft einer Nervenbahn, einer ähnlichen Vorstellung zu dienen*“ (Kr. d. Spr. I, 410). WAHLE spricht von einer „*Marschbereitschaft*“ (Mech. d. geist. Leb. S. 426). — Nach NIETZSCHE sind Begriffe „*mehr oder weniger bestimmte Bildzeichen für oft wiederkehrende und zusammenkommende Empfindungen, für Empfindungsgruppen*“ (Jens. von Gut u. Böse², S. 242). Wir müssen aus biologischen Gründen unsere Erfahrungen kapitalisieren können, daher bringen wir sie unter konstante Begriffe (WW. XV, 272 f.). Gedanken sind aber nichts als die „*Schatten unserer Empfindungen — immer dunkler, leerer, einfacher als diese*“ (WW. V, S. 187). SIMMEL betont, die Bildung der Begriffe werde von praktischen Interessen und Urteilen beeinflusst, sie beruhe auf einer Wertung (Einl. in d. Moralw. II, 82 ff.). Der Begriff ist eine „*Verdichtung bedeutsamer Urteile*“ (I. c. S. 86). „*Die Begriffe enthalten oder markieren in ihrer überlogischen historischen Bedeutung eine Ordnung der Dinge, sie enthalten bestimmte Ansichten über die Zusammengehörigkeit der Einzelheiten, über das Wesentliche an ihnen*“ (I. c. S. 89).

Nach G. SPICKER (vgl. TTRENDELENBURG, GRUPPE, LIPPS, SIMMEL) ist der Begriff „*die Summe oder Totalität aller möglichen Urteile, die ich von einem Gegenstand mir bilden kann*“ (K., H. u. B. S. 146). „*Kein Begriff ist*

streng genommen empirisch, sondern jederzeit logisch. Er ist nicht eine Abstraktion aus der Erfahrung, sondern eine Subsumtion desselben Merkmals einer Reihe gleichartiger oder ungleichartiger Wesen unter eine Vorstellung“ (l. c. S. 180 f.). Der Begriff ist schon eine Folge des (unmittelbaren) Schließens (l. c. S. 181). Nach ROMANES ist der Begriff ein verdichtetes Urteil (Geist. Entwickl. d. Mensch. S. 322, vgl. S. 24). Nach BOSANQUET ist der Begriff „*a habit of judging with reference to a certain identity*“ (Log. I, 41). Nach RIBOT ist er „*le résultat des jugements*“ (Id. génér. p. 105). In den abstrakten Begriffen steckt ein „*savoir potentiel*“ (l. c. p. 147, so schon LEIBNIZ). Die „*idées générales*“ sind „*des habitudes dans l'ordre intellectuel*“ (ib.). Nach SCHUPPE besteht der Begriff nur in Urteilen (Erk. Log. S. 121 f.). Nach TWARDOWSKI ist er die Vorstellung eines Gegenstandes, „*welche aus der (Substrat-) Vorstellung eines jenem ähnlichen Gegenstandes und aus den Vorstellungen von auf jenen ähnlichen Gegenstand bezüglichen Urteilen besteht*“ (Wissensch. Beil. d. Ph. Ges. Wien 1903, S. 13). — Nach COHEN ist der Begriff „*im Denken nicht gegeben; das Urteil muß ihn vollziehen*“. Der Begriff ist nie abgeschlossen, ist „*Aufgabe*“ (Eth. S. 162). Der B. ist eine Urteilsart (Log. S. 499). Er ist der einzige legitime Vertreter des reinen Denkens (l. c. S. 267 ff.). — Der Begriff ist eine Kategorie (l. c. S. 271), alle Begriffe sind Schöpfungen, Grundlegungen des wissenschaftlichen Geistes (l. c. S. 325; ähnlich KERN, Wes. d. m. Seel. S. 385; CASSIRER, Erk. II, 535 f.: B. als Bewußtsein der Einheit der Synthesis; als Funktion: S. 572). Auch nach WINDELBAND ist der Begriff ein Erzeugnis des Denkens. Er ist durch die Erkenntnisziele bestimmt, entsteht „*aus einer auswählenden Neuerzeugung im Bewußtsein*“ (Praelud.³ S. 16 f.). Ähnlich RICKERT, nach welchem die Begriffe potentielle Urteile sind (Grenz. d. nat. Begr. S. 67). Der Begriff überwindet die extensive und intensive Mannigfaltigkeit der Dinge (l. c. S. 41; s. Gesetz). Aufgabe des naturwissenschaftlichen Begriffes ist, „*die Welt zu vereinfachen und überschaubar zu machen*“ (l. c. 123). Er ist nicht ein Abbild der Wirklichkeit, gilt aber für sie (l. c. 247). Vgl. MÜNSTERBERG, Philos. d. Werte, S. 184 f. — W. JERUSALEM betrachtet die Begriffe als „*Niederschläge von Urteilen*“ (Urteilsfunkt. S. 22). Sie sind „*die Subjektwörter als Träger jener Kräfte, die in vielen Dingen in gleicher Weise wirksam sind*“ (l. c. S. 138). Nach RIEHL sind die Begriffe „*Ergebnisse von Urteilen, die sie im Bewußtsein vertreten*“, „*potentielle Urteile*“, „*Fertigkeiten, bestimmte zusammengesetzte Urteile zu reproduzieren*“ (Phil. Krit. II, 1, 224). Sie sind keine Gemeinvorstellungen, sondern von großer Bestimmtheit (l. c. II, 1, 84).

Nach A. HÖFLER sind Begriffe „*Vorstellungen von eindeutig bestimmten Inhalte*“ (Gr. d. Log.² S. 14). VOLKELT versteht unter Begriff die „*bestimmte Vorstellung des Allgemeinen*“ (Erf. u. Denk. S. 324). Nach HÖFFDING ist der Begriff eine „*Vorstellung, deren Inhalt uns deutlich und bestimmt bewußt ist, so daß er in einem verschiedenen Zusammenhange, in welchem er vorkommt, nicht geändert wird*“ (Psych.² S. 419). — Ähnlich WENZIG (Weltansch. S. 60). E. DÜHRING nennt Begriff „*jegliches Gedachtes, welches eine Beziehung auf einen Gegenstand hat*“, „*das, was wir bei demselben denken*“ (Log. S. 16). Nach v. KIRCHMANN entspricht jedem Begriffe ein Stück des Wahrnehmungsinhaltes (Kat. d. Phil. S. 31).

LOTZE unterscheidet den „*werdenden, unvollkommenen*“ vom „*verwirklichten*“ Begriff, welcher erst dann da ist, „*wenn der unbestimmte Nebengedanke der*“
Philosophisches Wörterbuch. 3. Aufl.

Ganzheit überhaupt zu dem Miltendenken eines bestimmten Grundes gesteigert ist, welcher das Zusammensein gerade dieser Merkmale, gerade dieser Verbindungen derselben und die Ausschließung bestimmter anderer rechtfertigt“ (Log.², S. 39; Mikr. I². 262). Der Begriff ist so „die zusammengesetzte Vorstellung, die wir als ein zusammengehöriges Ganzes denken“ (l. c. S. 32; Psych. § 24). WUNDT nennt (psychologischen) Begriff „jeden im Bewußtsein isolierbaren Bestandteil eines durch die Zerlegung einer Gesamtvorstellung entstehenden Satzes“ (Völkerpsych. I, 2, 455). „Begriffsvorstellungen“ entstehen durch Analyse von Gesamtvorstellungen (s. d.) und sind Vorstellungen, die „zu andern dem nämlichen Ganzen angehörenden Vorstellungen in irgend einer der Beziehungen stehen, die durch die Anwendung der allgemeinen Funktionen der Beziehung und Vergleichung auf Vorstellungsinhalte gewonnen werden“ (Gr. d. Psych. S. 321). Der einzelne Begriff kann niemals isoliert vorgestellt werden, er kann „in unbestimmt vielen einzelnen Abwandlungen existieren“ (l. c. S. 322). Den Allgemeinbegriffen entspricht „eine mehr oder minder große Anzahl einzelner Vorstellungsinhalte“. „Von diesen wird stets ein einzelner als Stellvertreter des Begriffs gewählt“. Damit ist das Bewußtsein (Gefühl) der bloß stellvertretenden Vorstellung verbunden. Dieses „Begriffsgefühl“ „läßt sich wohl darauf zurückführen, daß sich dunklere Vorstellungen, die sämtlich die zur Vertretung des Begriffs geeigneten Eigenschaften besitzen, in der Form wechselnder Erinnerungsbilder zur Auffassung drängen“ (l. c. S. 322 f.). Die abstrakten Begriffe werden nur durch Worte vertreten. Der Anfang der Begriffsbildung liegt in dem „Nebengedanken“, daß eine Vorstellung nur im Hinblick auf bestimmte Eigenschaften eines Objekts ihre Bedeutung hat. Die Apperzeption (s. d.) bevorzugt bestimmte Elemente der „repräsentativen“ Vorstellung und macht sie zu herrschenden (Log. I², S. 46 ff., 51 ff.; Syst. d. Phil.², S. 38 f., 44; Grdz. d. phys. Psych. III², 574). Logisch ist der Begriff ein „Denkinhalt, der aus einem logischen Denkkakte, einem Urteil, durch Zergliederung desselben gewonnen werden kann“. Seine Eigenschaften sind: Bestimmtheit (Konstanz) des Inhalts, logischer Zusammenhang mit anderen Begriffen (Allgemeinheit). Die Verarbeitung des Wahrnehmungsinhalts beginnt mit „Erfahrungsbegriffen“, führt zu allgemeinsten „Begriffsklassen“ und zu „abstrakten Beziehungsbegriffen“ (Log. I², S. 95 f., 104; Syst. d. Phil.², S. 210 ff.). Die Begriffe erzeugen nicht die Wirklichkeit, bilden sie nur ideell nach (Phil. Stud. II, 331). Von der unmittelbar-anschaulichen ist die begrifflich-mittelbare Erkenntnis (s. d.) zu unterscheiden. Nach FRITZSCHE ist der Begriff „die an den Namen geknüpft, in der Regel durch eine stellvertretende Einzelvorstellung ersetzte Summe seiner uns wesentlich scheinenden Merkmale“ (Vorsch. d. Philos. S. 19). — Nach STÖHR ist der Begriff „eine charakterisierte Form der Reproduktionsbahn von einem B. [„Begriffszentrum“] nach vielen A.“. Er entsteht nicht durch Abstraktion, sondern durch „Kontraktion“ von Vorstellungen (Leitf. d. Log. S. 3 f.) — Nach SIGWART ist Voraussetzung der Begriffsbildung die „Analyse in einfache, nicht weiter zerlegbare Elemente, und anderseits die rekonstruierende Synthese aus diesen Elementen“ Log. I², S. 331 f.). Vgl. Idee, Gesetz, Wissenschaft, Kategorien.

Begriffe, naturalistische, s. Naturalistisch.

Begriffe, reine, s. Kategorien.

Begriffliche Erkenntnis s. Erkenntnis.

Begriffsbestimmung s. Definition.

Begriffsdichtung s. Metaphysik.

Begriffselemente oder elementare Begriffe nennt OSTWALD die einfachen Begriffe (Vorles. üb. Naturphil.², S. 49).

Begriffsgefühl s. Begriff (WUNDT). Vgl. BAERWALD, Psychol. Faktor. d. mod. Zeitgeist. 1905, S. 14 ff.

Begriffsinhalt s. Begriff, Inhalt.

Begriffsleiter erhält man durch fortgesetztes Abstrahieren, bezw. Determinieren.

Begriffsoperationen sind, nach WUNDT, „*diejenigen Veränderungen, die mit gegebenen Begriffen vorgenommen werden können, um aus ihnen neue Begriffe zu bilden, nämlich logische Determination, Summation und Negation*“ (Log. I, 222).

Begriffsrealismus heißt die Hypostasierung der Begriffe zu objektiv-realen Wesenheiten. Vgl. Allgemein, Ideen.

Begriffsumfang s. Umfang.

Begriffsurteile sind Urteile, deren Subjekt ein Begriff ist (vgl. W. JERUSALEM, Urteilsfunkt. S. 138 ff.). Ihr Gegenstand ist eine Regelmäßigkeit, ein Gesetz des Geschehens. Nur in den Begriffsurteilen kommt „*allgemeine und bewährte Erfahrung*“ zum Ausdruck (Krit. Ideal. S. 176). RIEHL spricht von „*begrifflichen Sätzen*“, v. KRIES von „*nomologischen (s. d.) Urteilen*“.

Begriffsverhältnisse sind die verschiedenen Weisen, wie Begriffe zueinander in Beziehung stehen. Die „*bestimmten*“ Begriffsverhältnisse sind: Identität, Verschiedenheit, Über- und Unterordnung, Nebenordnung, Abhängigkeit, Wechselbestimmung; die „*unbestimmten*“: das Kontradiktorische, das Disparate (WUNDT, Log. I, 115 ff.). Vgl. Konträr, Gattung usw.

Begriffsvorstellung s. Begriff.

Begriffswahrheiten nennt BOLZANO Wahrheiten, *die bloß aus reinen Begriffen bestehen, ohne irgend eine Anschauung zu enthalten*“ (Wiss. II, § 133).

Begriffswurzeln nennt JODL die weder auf Interjektion noch auf Nachahmung zurückführenden Sprachwurzeln. GROOS nennt sie „*Experimentierwurzeln*“ (Spiele d. Mensch. S. 381).

Begründen heißt, den Grund (s. d.) eines Urteils dartun, es als Folge eines andern nachweisen (RIEHL, Phil. Krit. II 1, 237), den Denkkzusammenhang herstellen, aus dem die Notwendigkeit eines Satzes erhellt. Nach WUNDT ist das begründende Denken das eigentliche Erkennen (Syst. d. Phil.², S. 80 ff., 167 f.). Vgl. Vernunft.

Beharrlichkeit ist Ausdauer im Ertragen und Überwinden von Schwierigkeiten. Sie ist nach PAULSEN eine Form der Tapferkeit, die Kraft des Willens, Beschwerden aller Art zu ertragen (Syst. d. Eth. II⁶, 25; vgl. SCHLEIERMACHER, Phil. Sittenl. § 315 ff.). Vgl. NATORP, Sozialpäd.²

Beharrung ist das Bleiben in der Zeit, im Raume, im Wirken, die Permanenz (Konstanz) einer Substanz (s. d.), einer Aktivität, eines Geschehens, einer Beziehung, eines Gesetzes. Das Beharrende im Raume ist die Materie

(s. d.) und Energie (s. d.), das Beharrende im Geistigen ist die Ichheit (s. d.) das Subjekt, das Einheit setzende Prinzip im Lebewesen. Absolute Permanenz kommt keinem Einzelding, nur dem All als Einheit aller Seinsbeziehungen zu. Ein „Beharrungsvermögen“ („*vis inertiae*“) wird den Körpern zugeschrieben (s. Trägheit). Beharrung und Veränderung konstruieren das historische Geschehen.

Nach HERAKLIT beharrt nur das Werden (s. d.). Nach den Eleaten das Sein (s. d.). Nach DEMOKRIT nur die Atome (s. d.). Nach PLATO nur die Ideen (s. d.), nach ARISTOTELES die „*Formen*“ (s. d.). Nach anderen beharrt nur die Substanz, oder beharren die Substanzen schlechthin. Nach den Relativisten (s. d.) beharrt nur der Wechsel, das Gesetz im Wechsel; so spricht SIMMEL vom „*absoluten Bewegungscharakter*“ der Welt, in der nur die Gesetze als solche beharren (Phil. d. Geld. S. 552). Nach NIETZSCHE gibt es nur scheinbar Beharrung (WW. XV, 280, VIII, 2, 5).

Das Beharrungsvermögen der Körper leitet DESCARTES metaphysisch aus der Unveränderlichkeit Gottes ab. „*Ex hac eadem immutabilitate Dei regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secundariae ac particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Harum prima est, unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere quantum in se est in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis*“ (Princ. phil. II, 37). Auch SPINOZA begründet das Beharren der Dinge aus der Natur der göttlichen Substanz. „*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.*“ „*Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur, hoc est res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt. Neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod eius existentiam tollat*“ (Eth. III, prop. VI). Alle Dinge haben ein Streben (conatus), in ihrem Sein zu verharren (l. c. prop. VII, IX). NEWTON lehrt: „*Jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in gerader Richtung, außer sofern er von eingedrückten Kräften gezwungen wird, jenen Zustand zu verändern*“ (Princ. math. p. 12; vgl. SPINOZA: „*Corpus, quod semel movetur, semper moveri pergat, nisi a causis externis retardetur*“ Ren. Cart. II, prop. XIV, Corol.; LEIBNIZ, Gerh. S. 517 f.). Nach LAMBERT haben die Dinge den von außen gestörten Beharrungszustand wiederherzustellen (Organ.; Architekt.). Ähnlich HERDER (Philos. S. 236 ff.). Nach KANT ist beharrlich, „*was eine Zeit hindurch existiert, d. i. dauert*“ (Met. Anf. d. Naturw. WW. IV, 374). Der „*Grundsatz der Beharrlichkeit*“ ist: „*Alle Erscheinungen enthalten, das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. h. eine Art, wie der Gegenstand existiert*“ (Kr. d. r. Ver. S. 174). Dieses Prinzip ist ein Gesetz für alle Erfahrung, die dadurch erst ermöglicht wird. „*Wir können nur in dem, was beharrt, das Wechseln bemerken . . .*“ Die Beharrlichkeit „*drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Korrelatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht*“ (l. c. S. 176). — DÜHRING spricht von „*beharrlichen Elementen*“, „*ruhenden Allgemeinheiten*“ des Seins (Kurs. d. Phil. S. 24). Nach H. MARCUS müssen wir die Gegensätze: Beharrung — Werden zusammendenken und die „*antinome Formel*“ „*zugleich Beharren (Sein) und Werden*“ ansetzen (Ph. d. Monoplur. S. 37 f.). Nach BOUTROUX ist die Beharrung nicht eine dem Seienden inhärierende Notwendigkeit, sondern ein Zustand oder eine Grenze (Naturges. S. 63). LIPPS bemerkt:

„Indem wir unsere Beharrlichkeit oder Denkkonsequenz athropomorphisierend in die Inhalte der Wahrnehmung verlegen, schreiben wir diesen Beharrungsvermögen zu“ (Gr. d. Seel. S. 434). — Nach HERBART beharrt jede Vorstellung (s. d.) nach ihrem Verschwinden unbewußt in der Seele weiter. So auch nach STEINTHAL (Einl. in d. Psych. S. 114). REHMKE formuliert das „Gesetz der Beharrung“ so: „Im Gegebenen überhaupt verschwindet nichts, es sei denn ein anderes mit, welches verschwinden soll, zugleich, aber selber in einer anderen konkreten Einheit gegeben als die notwendige Bedingung“ (Allg. Psychol. S. 107). — Die englischen Psychologen verstehen unter geistigem Beharrungsvermögen („retentiveness“) die Eigenschaft des „primären“ Gedächtnisses; es beruht auf der Erzeugung funktioneller Dispositionen (SULLY, Handb. d. Psychol. S. 157 f.). Vgl. Erhaltung, Dauer, Sein, Substanz, Trägheit, Sein.

Beharrungsbegriffe unterscheidet STÖHR von den „Vorgangsbegriffen“ (Leitf. d. Log. S. 32 f.).

Behauptung: Aufstellung eines Satzes als gültig sein sollend. (Vgl. HUSSERL, Log. Unters. I, 123.) Vgl. Negation.

Beieinander = Kontiguität (s. d.).

Beifall (assensio) ist Billigung, Anerkennung, Zustimmung seitens des Denkwillens zu einem Urteile. THOMAS: „Potest etiam dici, quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur“ (Sum. th. II, 15, 1 ad 3). Vgl. Anerkennung, Gefallen, Glaube, Synkatathesis, Ästhetik (HERBART), Sittlichkeit.

Beiordnung s. Koordination.

Bejahendes Urteil s. Affirmativ.

Bejahung (Affirmation) ist die Zustimmung des Denkwillens zu einem Urteil, die Annahme eines Inhalts als gültig, wirklich, wertvoll.

Nach BERND bedeutet bejahen oder verneinen „einen Beifall geben oder keinen Beifall geben“ (Abh. von Gott 1742, S. 287, bei DESSOIR, Gesch. d. Psychol. I, 426). — Nach SCHOPENHAUER „bejaht“ der Wille (s. d.) das Leben, obgleich es ihm Unheil bringt; denn der Wille ist alogisch (s. d.). Nach NIETZSCHE ist das Leben um jeden Preis zu bejahen (s. Optimismus). — Nach FORTLAGE ist Bejahung „ein Begriff, welcher bezeichnet, daß mit einem gegebenen bestimmten Vorstellungsinhalt aus einer gewissen Sphäre ein Inhalt aus einer andern Sphäre eins und ununterschieden sei, ohne daß damit über die Beschaffenheit des Identischen irgend etwas ausgesprochen würde“ (Psych. I, S. 91). Das „Ja“ bedeutet die „Aktivität“, das „Nein“ „die Suspension der Aktivität eines vorhandenen Begehrens oder Triebes“. „Ja und nein sind Triebkategorien“ (I. c. S. 92). LOTZE betont: „Man kann weder Dinge noch Ereignisse, sondern nur eine Beziehung zwischen zwei Beziehungspunkten, also den Inhalt eines Satzes bejahen“ (Gr. d. Met. S. 10). Nach COHEN ist das Urteil der Bejahung die „Sicherung“ eines Inhalts. Die Identität bedeutet die Affirmation des Urteils (Log. S. 81). MÜNSTERBERG betrachtet alle Urteile als „Bejahungen oder Verneinungen von Daseinswerten und von Zusammenhangswerten“ (Phil. d. Werte, S. 179). Während WUNDT erklärt, alles Urteilen sei „ursprünglich und seiner Natur nach affirmierend“ (Log. I, 187), meint JERUSALEM, es gehe der Bejahung die „Zurückweisung der möglichen Negation“ voraus. „Die Sprache bildet erst dann ihr ‚Ja‘ aus, welches die Geltung eines Urteils gegenüber allen Anfechtungen aufrecht hält. Dieses ‚Ja‘ bleibt ein vom

Urteilsakte selbst verschiedener und auch im Bewußtsein getrennter Ausdruck der Zustimmung“ (Urteilsfunkt. S. 185). Vgl. BOSANQUET, Log. p. 293 ff. Vgl. Negation, Wert (LIEBMAN).

Bekanntheitsqualität s. Wiedererkennen.

Belief s. Glauben (HUME).

Bellscher Satz: die hinteren Wurzeln der Rückenmarksnerven leiten sensibel, die vorderen motorisch (CH. BELL, The nervous system of the human body 1830; deutsch 1836).

Benennungsurteile sind Urteile, in welchen ein zunächst unbestimmtes Etwas benannt und zugleich damit apperzipiert, gedeutet, klassifiziert wird (vgl. SIGWART, Log. I², u. W. JERUSALEM, Urteilsf. S. 112 ff.).

Beobachtung (Observation) ist die aufmerksame, insbesondere die planmäßige Betrachtung eines Objektes zwecks Erkenntnis seiner Eigenschaften. Das Physische ist wegen seiner Konstanz unmittelbar, das Psychische wegen seiner Flüchtigkeit und wegen der Störung des Bewußtseinsverlaufs durch die absichtliche Lenkung der Aufmerksamkeit auf dasselbe nur mittelbar, in der Erinnerung beobachtbar. Diese Selbstbeobachtung wird durch das psychologische Experiment (s. d.) unterstützt.

Den Wert der Beobachtung (*τήρησις*) kennen im Altertum HIPPOKRATES, ARISTOTELES, GALENUS, die „Empiriker“, im Mittelalter, wo sie im allgemeinen vernachlässigt wird, ALBERTUS MAGNUS, WILHELM VON OCCAM, ROGER BACON. Später betont diesen Wert methodologisch (im Anschlusse an die Errungenschaften eines KOPERNIKUS, KEPLER, GALILEI u. a.) zunächst der Empirismus (s. d.). F. BACON bemerkt: „*Homo naturae minister et interpres tantum facit et intelligit, quantum de naturae ordine re, vel mente, observaverit, nec amplius scit aut potest*“ („Nov. Organ. 1). Die Beobachtung ist der Ausgang aller Induktion (s. d.). Nach PLATNER ist Beobachtung „eine mehr angestrengte, vorsätzliche und zugleich absichtsmäßige Richtung der sinnlichen Vorstellkraft auf Gegenstände der Sinne“ (Phil. Aph. I, § 211). Nach KANT heißt beobachten „Erfahrung methodisch anstellen“. Nach ULRICI ist die Beobachtung „ein aufmerksames Betrachten des Gegenstandes in der Absicht, von seiner Beschaffenheit, seinen Bestimmungen, Eigenschaften, Merkmalen, besonderen Eigentümlichkeiten etc. eine möglichst genaue Kenntnis zu gewinnen“ (Leib u. Seele S. 301). Vgl. J. ST. MILL, Syst. d. Log.; WUNDT, Log. II²; STÖHR, Leitf. d. Log. S. 164 f., B. ERDMANN, Zur Theor. d. Beob., Arch. für syst. Philos. I, 14 ff. — Für die Selbstbeobachtung (*introspection*) als psychologische Methode sind HERBART, BENEKE, FORTLAGE, ULRICI, WAITZ, der betont, es würden nur Erinnerungsbilder beobachtet (Lehrb. d. Psychol. S. 672 f.), FORTLAGE, auch HÖFFDING (Psychol.², S. 20 ff.), der die Mängel der reinen Selbstbeobachtung würdigt (l. c. K. 1), MÜNSTERBERG (Aufg. u. Meth. S. 63 ff.), VOLKELT (Zeitschr. f. Philos. 1887), LIPPS (Gr. d. Seelēnl. S. 10 f.), teilweise SPENCER („subjektive“ neben der „objektiven“ Psychologie), BAIN, JAMES, FOUILLÉE u. a., auch JODL (Lehrb. d. Psych. S. 10), W. JERUSALEM (Lehrb. d. Psychol.³, S. 5 ff.) u. a. Es wird betont, daß die Beobachtung anderer ergänzend zur „Selbstbeobachtung“ (besser Selbstwahrnehmung: EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, 57, BRENTANO, WUNDT u. a.) treten muß. — Gegen die „Selbstbeobachtung“ ist HUME, insofern er betont, dieselbe störe den Ablauf der seelischen Vorgänge (Treat. S. 7), und

besonders A. COMTE, der sie für unmöglich erklärt und von der „profonde absurdité“ spricht, „que présente la seule supposition si évidemment contradictoire de l'homme se regardant penser“ (Cours de phil. pos. III, 766 ff., I, 30 ff.; ähnlich F. MAUTHNER, Krit. d. Spr. I). — WUNDT betont, in der Psychologie sei „eine exakte Beobachtung nur in der Form der experimentellen Beobachtung möglich“ (Gr. d. Psych.⁵, S. 27). Die Absicht der Beobachtung verändert Eintritt und Verlauf der psychischen Vorgänge (l. c. S. 28). Die reine Beobachtung ist ausgeschlossen auf dem Gebiete der Individualpsychologie, weil es hier keine beharrenden Objekte gibt, zulässig aber, ja gefordert in der Völkerpsychologie (l. c. S. 29 f.). Die „zufällige“ innere Wahrnehmung (nicht Beobachtung) kann aber in der Individualpsychologie (am besten in der Form unmittelbarer Erinnerung) als vorbereitende und ergänzende Methode verwendet werden. Die vermeintliche willkürliche „Beobachtung“ aber ist in Wahrheit schon Reflexion und Fälschung des Tatbestandes durch Vorurteile aller Art (Log. II², 2, S. 169, 171, 174; Grdz. d. phys. Psych. I³, 25 f.; Essays 5, S. 135 ff.; Phil. Stud. IV, 302 ff.). Vgl. Experiment, Methoden.

Beraubung (στέρησις, privatio) hat philosophisch den Sinn des Fehlens des Mangels, der Negativität; im Gegensatz zu allem Positiven und Aktuellen, Aktiven bedeutet sie ein Nichtiges, d. h. nicht wahrhaft Seiendes, Wesenhaftes, Unwirkliches, der Vollkommenheit des Alls keinen Abbruch Tuendes.

Nach ARISTOTELES ist die στέρησις das Fehlen einer Eigenschaft, die einem Dinge von Natur aus zukommt, z. B. Blindheit ist eine στέρησις ὄψεως (Met. V 22, vgl. X 4, 1055b). Insbesondere hat die Materie (s. d.) eine στέρησις, insofern sie noch (begrifflich-abstrakt) der Form ermangelt (στέρησις τοῦ εἶδους καὶ τῆς μορφῆς, l. c. 1055b 13). AUGUSTINUS u. a. nennen das Böse (s. d.) eine „privatio boni“. Die Motakallimôn halten die „privationes“ (negativen Eigenschaften) für wirkliche Qualitäten. „Credunt, privationes habituum esse res existentes in corpore, substantiae ipsius additas, et esse quoque accidentia existentia“ (bei MAIMONIDES, Doct. perplex. I, 73). AVICENNA definiert: „Dicitur privatio id, quod 1) debet esse in aliquo nec est in eo, non quod non sit illius modi, ut sit in eo, quatenus sit illius naturae, ut sit in aliquo; 2) id, cuius natura est esse rei non absoluta, sed in sua hora; 3) amissio per violentiam; 4) id, per quod amisit res integritatem suam; 5) negatio“ (bei PRANTL, G. d. Log. II, 252). ALBERTUS MAGNUS unterscheidet „privatio perfecta“, „pr. imperfecta“ (Sum. th. 27, 1). Nach THOMAS ist „privatio“ der Gegensatz zu „habitus“ und „perfectio“, ein „non-ens absque omni forma“ (1 gener. 6 g), „carentia oppositi habitus“ (Sum. th. II. II, 36, 1 c), „absentia formae“ (1 cael. 6a), „negatio in substantia“ (Contr. gent. III, 7). Es gibt „privatio simplex (pura)“, „pr. non simplex“. „Privatio non habet causam per se agentem“ (Contr. gent. II, 41). „Privatio non ponit aliquid“ (Sum. th. I, 17, 4c). Nach CHR. WOLF ist privatio „defectus alicuius realitatis, quae esse poterat“ (Ontol. § 273). Vgl. SIGWART, Log. I³, 167.

Bereitschaft wird die Disposition (s. d.) zur Reproduktion von Vorstellungen genannt. Vgl. Begriff.

Beruhigung ist nach R. AVENARIUS sowohl der Ausgangs- als der Endpunkt einer „Vitalreihe“ (s. d.). H. CORNELIUS: „Das Ungewohnte ist uns jedesmal zugleich ein Befremdliches, Beunruhigendes. Die Beunruhigung aber löst sich, wenn es uns gelingt, das Neue als Glied eines

bekanntem Zusammenhang zu erkennen.“ — Wir fühlen uns dann beruhigt (Einl. in die Phil. S. 25 f.).

Berührung (Kontakt) ist das Maximum des Aneinander zweier Körper. Durch „Berührung“ (ἀφή) erfolgt nach ARISTOTELES die Sinneswahrnehmung (De an. III 13, 435a 12). Der Sternhimmel wird von Gott durch „Berührung“ (ἄπρεσθαι) bewegt (De gener. I 6, 323a 4). Nach THOMAS gibt es einen „*contactus duplex, quantitatis et virtutis*“. „*Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea quae mores corporis*“ (Sum. th. I, 75, 1). CHR. WOLF: „*Duo extensa terminata contigua appellantur, quorum superficies se mutuo contingunt*“ (Ontol. § 556). Nach KANT ist Berührung der Körper die unmittelbare gegenseitige Gegenwart derselben vermittelt der Impenetrabilität (Üb. d. Deutl. Kl. Schr. I⁹, 132). „*Die Berührung ist die gegenseitige Äußerung der Kraft der Undurchdringlichkeit mehrerer Elemente aufeinander*“ (Verein. v. Met. u. Geom. Kl. Schr. z. Naturph. II, 355; gegen die Newtonianer). Die Assoziationspsychologie versteht unter „Berührung“ (contiguity) das räumlich-zeitliche Zusammen von Vorstellungen. Vgl. Assoziation.

Berührungsassoziation s. Assoziation.

Berührungsempfindung ist eine Art der Hautempfindungen (vgl. KÜLPE. Gr. d. Psych. S. 90 f.).

Berührungstheorie s. Wiedererkennen.

Beschaffenheit s. Qualität.

Beschaulichkeit s. Kontemplation.

Beschreibende (deskriptive) Psychologie s. Psychologie.

Beschreibende Urteile sind Urteile, deren Prädikate in Eigenschaften bestehen. Vgl. LINDNER-LECLAIR, Log.³, S. 70 f., B. ERDMANN u. a.

Beschreibung (Deskription) ist die möglichst erschöpfende und geordnete Aufzählung der charakteristischen Merkmale einer Sache. Die Beschreibung muß eindeutig, exakt sein.

Die Stoiker bestimmen die Beschreibung (ὑπογραφή) als λόγος τρωδῶν εἰσάγων εἰς τὰ πράγματα (Diog. L. VII, 60). Die Logik von Port Royal: „*Minus accurata definitio, descriptio dicta, ea est, quae rem facit notam per accidentia, propria, atque ita determinat, ut nobis possimus illius ideam formare, quae illam ab omni alia re distinguat*“ (II, 12). Nach KANT ist Beschreibung „*die Exposition eines Begriffs, sofern sie nicht präzis ist*“ (Log. § 105). Nach FRIES ist sie die „*Angabe der Attribute*“ eines Begriffs (Syst. der Log. S. 276). Nach J. E. ERDMANN ist sie eine ausgesprochene Wahrnehmung (Gr. d. Psych. § 74). HAGEMANN erklärt die Beschreibung als „*die Hervorhebung sowohl wesentlicher als unwesentlicher (namentlich äußerlicher, sinnfälliger) Merkmale, um ein klares, anschauliches Bild des Gegenstandes, zum Unterschiede von anderen Gegenständen, zu vermitteln*“ (Log. u. Noët. S. 82). Nach SCHUPPE ist sie die „*Angabe der an bestimmtem Orte in bestimmtem Zeitpunkt gemachten Wahrnehmungen*“ (Log. S. 76). — Verschiedene Forscher wollen die Erklärung (s. d.) durch „*vollständige Beschreibung*“ der Relationen unter Elimination alles Hypothetischen und Metaphysischen ersetzen (vgl. schon KEILL, Introd. ad veram Physicam, 1725, p. 15). So COMTE, R. MAYER (Vorles.³, Vorr.), HERTZ,

KIRCHHOFF (nur bedingt, Vorl. üb. math. Phys. 1876, I), OSTWALD, E. MACH (Popul. Vorles. S. 251 ff.), R. AVENARIUS (Kr. d. Erf. II, S. 331 ff.), J. PETZOLDT (Vierteljahrsschr. f. w. Phil. XIX, 147), R. WILLY (l. c. XX, 80), H. CORNELIUS (Einl. in d. Phil. S. 38 f.), NIETZSCHE (WW. V, 112). Dagegen WUNDT, nach welchem jede Beschreibung schon eine Erklärung und Deutung einschließt (Syst. d. Phil.², S. 288 ff.; Log. II², 1, S. 28 ff.; 343 ff.; Phil. Stud. XIII, 98 f., 104, 404; Einl. in d. Phil. S. 299). O. CASPARI will die naturwissenschaftliche Beschreibung durch philosophische Erklärung ergänzt wissen (Grund- u. Lebensfr. S. 45 f.). Vgl. Erklärung, Psychologie.

Beseelt (*ἔμψυχος*, animatus) ist alles, was seelischer Regungen fähig ist, was auf äußere Reize in triebhafter, mehr als mechanischer Weise zu antworten vermag. Vgl. Panpsychismus, Monaden, Hylozoismus.

Beseelung, ästhetische, s. Ästhetik, Ästhetisch, Einfühlung.

Besinnung ist aktives Sich-erinnern, Lenkung der Aufmerksamkeit auf Erinnerungsbilder, Suchen von solchen, spontane Bereitschaft-Herstellung für solche. Das Phänomen wird schon von ARISTOTELES besprochen. „Direkte“ und „innere“ Besinnung (— letztere liegt der Psychologie und Erkenntnistheorie zugrunde, weil sie sich auf die psychischen Akte richtet —) unterscheidet PALÁGYI (Log. a. d. Scheid.). Vgl. WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. III², 513 ff. Vgl. Erinnerung.

Besonnenheit (*σωφροσύνη*, auch Maßhalten, Enthaltbarkeit) ist die Eigenschaft oder Tugend des besonnenen Handelns, d. h. des vollbewußten, vernünftigen, überlegten, mit Bedacht auf die Folgen stattfindenden Handelns. Sie gilt schon PLATO und ARISTOTELES (Eth. Nic. I 13, 1103a 6) als eine Tugend (s. d.); nach ersterem besteht sie darin, *τὸ τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένοιο τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ* (Rep. 442 D), nach letzterem ist sie eine *μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας* (Eth. Nic. III, 13). Die Stoiker bestimmen sie als *ἐπιστήμη αἰρετῶν καὶ φρονεῖν* (Stob. Ecl. II 6, 102). PLATNER versteht unter ihr „das Vermögen der menschlichen Seele, die Kraft der Vernunft oder geistige Tätigkeit zu äußern, mittelst gewisser Fähigkeiten der Organisation“ (Phil. Aph. I, § 775). HERBART: „Besonnenheit ist die Gemütslage des Menschen in der Überlegung“ (Lehrb. zur Psychol.², S. 83). SCHLEIERMACHER erklärt sie als „das Produzieren aller Akte des Erkennens in einem empirischen Subjekt, welche einen Teil der sittlichen Aufgabe in ihm setzen“ (Phil. Sittenl. § 313), als „vollkommen der Idee angemessene Konstruktion des Begriffs und der Anschauung“ (l. c. § 314). Nach JAHN kann das Denken erklären, „daß es in seiner Macht stehe, die Befriedigung der Begehrung herbeizuführen oder dieselbe abzuweisen. Das Denken heißt in diesem Zusammenhange mit dem Wollen Besonnenheit“ (Psych.⁵, S. 409 f.). Vgl. COHEN, Ethik, S. 493.

Beständigkeit s. Konstanz, Charakter.

Bestimmtheit = Sicherheit, Gewißheit (s. d.), dann Geformtsein, Geordnetsein, Gesetzlichkeit, durch Begriffe, Ideen nach PLATO, durch Kategorien (s. d.) nach KANT. — Nach UPHUES ist etwas bestimmt, „wenn es Merkmale aufweist, durch die es von allem oder von einigem andern unterschieden werden kann“ (Psych. d. Erk. I, 244). Ein Begriff ist logisch bestimmt, wenn sein

Inhalt und Umfang genau von dem anderer Begriffe abgegrenzt ist. Vgl. Determination, Definition.

Bestimmung, logisch = Setzen einer Bestimmtheit (s. d.); metaphysisch und psychologisch = Bedingtheit des Geschehens, des Handelns, des Willens. Die Bestimmung eines Wesens ist dessen Zweck. Nach KANT heißt bestimmen „*synthetisch urteilen*“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr. III², 93). Nach REHMKE ist das Denken ein Bestimmen (Allg. Psych. S. 478 ff. Vgl. Determination, Prädestination.

Bestimmungsgrund s. Motiv.

Bestrebung s. Streben.

Betonung s. Gefühl, Rhythmus.

Betrachtung s. Ästhetik.

Beurteilung ist schätzendes, wertendes Urteilen, Urteilen über Werte ästhetischer, ethischer, logischer Art. KANT spricht von ästhetischer Beurteilung (Kr. d. Urt. § 9). Nach WINDELBAND gibt es Urteile und Beurteilungen. „*In den ersteren wird die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte, in den letzteren wird ein Verhältnis des beurteilenden Bewußtseins zu dem vorgestellten Gegenstande ausgesprochen*“ (Präud.³, S. 52). Alle Beurteilungsprädikate sind Äußerungen des Beifalls oder des Mißfallens (l. c. S. 53). Alle Erkenntnissätze enthalten eine Kombination des Urteils mit der Beurteilung (l. c. S. 55). Es gibt Beurteilungen von absoluter Geltung (l. c. S. 60). B. ERDMANN versteht unter Beurteilungen „*Urteile über Urteile*“ (Log. I, § 56).

Beweggrund s. Motiv.

Bewegung ist Ortsveränderung, der (aktuelle) Wechsel der Lage eines Körpers in Beziehung zu anderen Körpern oder zu einem gedachten Koordinatensystem. Alle Bewegung ist relativer Art, auch die sogenannte „*absolute*“ Bewegung. Die scheinbare Bewegung ist die dem Augenschein oder dem statischen Sinne (s. d.) unmittelbar sich darstellende Bewegung, sofern sie nicht mit der wahren, mathematisch-physikalisch bestimmten, konstanten, objektiven, notwendig zu denkenden Bewegung übereinstimmt. Die Bewegung hat eine Richtung (s. d.). Die Ruhe ist ein Grenzfall der Bewegung. Die Bewegung ist die Grundeigenschaft aller Außendinge. Sie ist eine „*wohlgegründete Erscheinung*“, d. h. die Objektivation einer Relation im „*An sich*“ der Dinge. Die Bewegung gilt als ursprüngliche Eigenschaft der Materie (s. d.) Man spricht auch von einer geistigen Bewegung, von einer Gemüts- und einer Denkbewegung (s. Dialektik).

Nach HERAKLIT und PROTAGORAS ist alles in beständiger Bewegung, alle Ruhe ist nur Sinnenschein (*φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' αὖ, ἀλλὰ πάντα καὶ αἰεὶ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τῆρ ἡμετέραν αἰσθῆσαι*, ARISTOTELES, Phys. VIII 3, 253b 10). ZENO von Elea dagegen bestreitet die Realität der Bewegung. Diese sei in Wahrheit unmöglich, denn das Bewegte bewegt sich weder da, wo es schon ist, noch da, wo es nicht ist, also überhaupt nicht (*τὸ κινούμενον οὐτ' ἐν ᾧ ἐστὶ τότῳ κινεῖται οὐτ' ἐν ᾧ μὴ ἐστὶ*, Diog. L. IX 11, 72). Vier Argumente (*λόγοι*) bringt er vor. Bewegung kann nicht stattfinden: 1) wegen der unendlichen Zahl von Distanzen, die durchlaufen werden müßten, 2) wegen des „*Achilleus*“ (s. d.), 3) wegen des Ruhens des „*fliegenden Pfeils*“

(s. d.), 4) wegen der Gleichheit der Geschwindigkeit auf dem halben wie auf dem ganzen Wege, gemessen an der entgegengesetzten Bewegung eines Körpers (ARISTOTELES, Phys. VI 9, 239 b 33). Gegen diese Antinomien rekurriert DIOGENES der Cyniker auf die Evidenz der Sinne (Diog. L. VI, 39; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 66), während ARISTOTELES betont, daß die Stetigkeit der Zeit und der Bewegung verkannt werde; diese besteht nicht aus Teilen, so auch jede andere Größe, sondern sie läßt sich stetig teilen (Phys. VI 9, 239 b 8; vgl. SPINOZA, Epist. 29; LEIBNIZ, WW. Gerhard I, 403; J. ST. MILL, Examin. p. 474; DÜHRING, Krit. Gesch. d. Phil. 1869, S. 40 ff.; GOMPERZ, Griech. Denk. I, 159; UEBERWEG, Logik³, S. 409; KÜHNEMANN, Grundl. d. Philos. S. 83 ff.). — DEMOKRIT erblickt in der Bewegung eine primäre Eigenschaft der Atome (s. d.). Sie ist (nach Stob. Ecl. I, 18, 394) geradlinig von Natur. Die Megariker behaupteten, es gäbe an sich keine Bewegung (*μη εἶναι κίνησιν*, Sext. Emp. adv. Math. X, 85 squ.). PLATO unterscheidet zwei Arten der Bewegung: qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) und Ortsbewegung (*πείρασμα*, Theaet. 181). Die primäre Bewegung ist Selbstbewegung (Leg. 894 B, D, 895 A), diese aber ist Leben, Beseelung (l. c. 896 C). Im Organismus sind die Körperbewegungen von den inneren, seelischen Bewegungen (*προωτορογοί κινήσεις*) abhängig (l. c. 897 A). Die sich selbst bewegende Weltseele (s. d.) ist das Prinzip aller kosmischen Bewegungen (Tim. 43 ff.). ARISTOTELES versteht unter *κίνησις* Veränderung (s. d.) überhaupt, deren er vier (De an. I 3, 406 a 12 squ.) oder sechs (Categ. 14) unterscheidet. Sie ist die Verwirklichung des Möglichen als solchen (*ἢ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐπιτέλεια φανερόν ὅτι κινήσις ἐστίν*, Phys. III 1, 201 b 4), Übergang aus der Potenzialität in die Aktualität. Eigentliche Bewegung ist nur die Ortsbewegung (*κίνησις κατὰ τόπον, ποσά*, Phys. III 8, 208 a 31). Die Bewegung ist stetig (*συνεχής*, Phys. IV 11, 219 a 10). Zur Bewegung bedarf es keines leeren Raumes (gegen die Atomisten), sondern sie besteht in einer Ortsvertauschung im Vollen (*ἀντιπερίσπασις*, Phys. VIII 10, 267 a 18). Jedem Körper kommt konstant Bewegung zu (*ἀνάγκη δὲ αἰεὶ κίνησιν ἔχειν σῶμα πᾶν φυσικόν*, De coel. I 1, 274 b 4). Die Bewegung ist die Ursache des Werdens (*ἢ γὰρ ποσά ποιήσει τὴν γένεσιν*, De gen. et corr. II 9, 336 a 17). Es gibt geradlinige, kreisförmige, gemischte Bewegung (*εὐθεῖα, κύκλιον, ἐκ τούτων μικτή*, De coel. I 1, 268 b 17). Die vollkommenste ist die kreisförmige Bewegung, sie kommt dem Äther (s. d.) und dem Sternhimmel zu (De gen. et corr. II 11, 338 a 18 squ.). Da alle Bewegung in der Verwirklichung eines Potentiellen besteht, so muß es zuletzt einen selbst unbewegten ersten Beweger der Welt (*πρωτὸν κινεῶν ἀκίνητον αὐτό*, Met. IV 8, 1012 b 31), Gott (s. d.), geben; dieser bewegt *ἐρώμενος*, durch das Streben der Dinge nach ihm. Als (geistige) Bewegung fassen THEOPHRAST und STRATO das Denken auf (Simpl. Phys. 225 a). Die Stoiker definieren die Bewegung (*κίνησις*) als *μεταβολὴν κατὰ τόπον ἢ ὄλῳ ἢ μέρει ἢ μεταλλαγὴν ἐκ τόπου*. Es gibt ursprünglich geradlinige und gewundene Bewegung (*εὐθεῖαν καὶ τὴν καμπύλην*, Stob. Ecl. I 19, 404, 406). Nach EPIKUR gibt es Bewegung *κατὰ στάθμην καὶ κατὰ παρέγκλισιν* (Stob. Ecl. I 18, 394, s. Atom). PLOTIN definiert die Bewegung im Sinne des Aristoteles (Enn. VI, 3, 22). Sie ist kein Seiendes, sondern die Wirksamkeit desselben, dessen Natur sie gleichsam vollendet (als *ἐνέργεια*, l. c. VI, 2, 6).

Die Scholastiker bestimmen das Wesen der Bewegung in der Weise des Aristoteles. AVICENNA: „*Motus est exitus de potentia ad actum in tempore continuo, non subito*“ (bei ALBERTUS, Sum. th. I, 73, 2). ALBERTUS MAGNUS

bestimmt ganz allgemein: „*Moveri est aliter se habere quam prius*“ (Sum. th. I, 74, 1). Das *πρωτον κινωδν* übersetzt er mit „*motor primus*“ (l. c. I, 18, 1). THOMAS nennt die Bewegung (motus) einen „*actus imperfecti*“ (3 an. 12a). „*Moveri est exire de potentia in actum . . . movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu*“ (Sum. th. I, 75, 1). Es gibt „*motus alterationis*“ (= „*m. secundum qualitatem*“), „*m. augmenti et decrementi*“, „*m. secundum locum*“, „*m. appetitus*“, „*m. affectus*“ (Contr. gent. III, 151), „*m. animalis oder sensualis*“, „*m. intellectualis oder rationis*“, „*m. naturalis*“, „*m. animi*“, „*m. voluntatis*“ (Sum. th. I, 81, 1 C; Contr. gent. III, 23; Sum. th. I, II, 17, 9, I, II, 22, 2 C.). SUAREZ bestimmt die Bewegung aus Weg und Fließen (Disp. met. 49, 4).

KOPERNIKUS, KEPLER, GALILEI verbreiten richtige Anschauungen über die Natur der kosmischen (quantitativ zu bestimmenden) Bewegungen. DESCARTES betont, es gäbe nur Ortsbewegung als Zustand der Materie, den jeder Körper von außen erleidet. „*Non admitto varia motuum genera, sed solum localem, qui corporum omnium tam animatorum quam inanimatorum communis est*“ (Ep. II, 11; Princ. phil. II, 23). Und zwar ist die Bewegung „*actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat*“ (Princ. phil. II, 24), Ortswechsel. Ruhe ist Aufhören der Tätigkeit. Genauer bestimmt ist die Bewegung Übertragung eines Körpers aus der Nachbarschaft der ihn berührenden, ruhenden Körper in die Nachbarschaft anderer („*dicere possumus esse translationem unius partis materiae, sive unius corporis, ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum*“, Pr. phil. II, 26). Jedem Körper kommt in einem Momente nur eine Bewegung zu („*non possumus isti mobili plures motus eodem tempore tribuere, sed unum tantum*“, Princ. phil. II, 28). Es gibt keinen leeren Raum, daher muß ein Körper bei seiner Bewegung andere aus ihrem Orte verdrängen (l. c. II, 33). Von Natur aus ist jede Bewegung gradlinig, strebt es zu sein (l. c. II, 39). Gott hat die Bewegung erschaffen und erhält ihre Menge (die „*Bewegungsgröße*“ *mv*) konstant. „*Nam quamvis ille motus nihil aliud sit in materia mota quam eius modus, certam tamen et determinatam habet quantitatem, quam facile intelligimus eandem semper in tota rerum universitate esse posse, quamvis in singulis eius partibus mutetur*“ (l. c. II, 36). Auch nach Spinoza erhält jeder Körper seine Bewegung von außen her. „*Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab aliquo, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum*“ (Eth. II, prop. XIII). Nach TSCHIRNHAUSEN ist alle Materie in steter Bewegung (Med. ment. II, 180). — Nach HOBBS ist alles Naturgeschehen auf Bewegung zurückzuführen, diese ist „*continua unius loci relictio et alterius acquisitio*“ (El. phil. VIII, 10). LOCKE erklärt, die Bewegung könne und brauche nicht definiert zu werden (Ess. II, ch. 4, § 8 ff., ch. 18). NEWTON definiert die absolute Bewegung als „*Übertragung eines Körpers aus einem absoluten Ort in einen andern absoluten Ort*“, die relative als Übertragung aus einem relativen Ort in einen andern relativen Ort (Princ. math. 6, IV). Die wahren Bewegungen beruhen auf Kräften in den Körpern (l. c. p. 8). Nach BERKELEY ist alle Bewegung relativ, ein einziger, isolierter Körper wäre notwendig unbewegt (Principl. CII); in den Körpern, die nur Vorstellungen sind (s. Idealismus) gibt es keinerlei bewegende Kräfte.

Nach LEIBNIZ besteht alle Bewegung in einer wahrnehmbaren Lage-

Veränderung der Körper. „Wir sagen, daß ein Objekt sich bewegt, wenn es seine Lage ändert und zugleich der Grund für diese Veränderung in ihm selbst gelegen ist“ (Hauptschr. I, 58). Wirklich ist die Bewegung, wenn die unmittelbare Ursache der Veränderung im Körper selbst liegt. An sich ist die Bewegung Kraftimpuls, deren Erscheinung das „wohlbegründete Phänomen“ des Ortswechsels darstellt. „Ce n'est qu'un phénomène réel, parceque la matière et la masse, à laquelle appartient le mouvement, n'est pas à proprement parler une substance. Cependant il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une image de la substance dans la masse; et à cet égard on peut dire que le corps agit, quand il y a de la spontanéité dans son changement“ (Nouv. Ess. II, ch. 21). Die wirkliche Bewegung hat eine Kraft im Körper zur Grundlage (l. c. I, 243). Nicht die Bewegungsquantität, sondern die Energie ist konstant (l. c. I, 246 ff.; Math. Schr. VI, 117 ff.). Nach CHR. WOLF ist Bewegung „*continua loci mutatio*“ (Ont. § 642; Vern. Ged. I, § 57). CRUSIUS: „Bewegung ist derjenige Zustand einer Substanz, da dieselbe ihren Ort verändert“ (Vernunftwahrh. § 391). — HOLBACH: „Le mouvement est un effort, par lequel un corps change ou tend à changer de place“ (Syst. I, ch. 2, p. 12). BONNET: „Si l'âme considérant une étendue comme immobile voit un corps s'appliquer successivement à différents points de cette étendue, elle se formera la notion du mouvement“ (Ess. de Psych. C. 14).

Nach KANT ist Bewegung eines Dinges „die Veränderung der äußeren Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raum“; Ruhe ist „die beharrliche Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) an demselben Orte“ (Met. Anf. d. Naturw. S. 5, 10). Alle erfahrungsmäßig konstatierbare Bewegung ist relativ (l. c. S. 3). Bewegung ist kein rein apriorischer (s. d.), sondern teilweise ein Erfahrungsbegriff, weil er außer Raum und Zeit die Wahrnehmung eines beweglichen Etwas voraussetzt (l. c. S. 4; Kr. d. r. Vern. S. 66). Sie ist eine der Prädikabilien (s. d.), ein „sinnlich bedingter Begriff a priori“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr. III², 98). In der vorkritischen Periode gibt Kant eine dynamische Erklärung der Bewegung (Ged. v. d. wahr. Schätz. § 4). Es gibt keine absolute Ruhe, sondern jeder Körper, dem sich ein anderer zubewegt, ist in Beziehung zu ihm ebenfalls bewegt (Neue Lehrbegr. d. Beweg. u. Ruhe, Kl. Schr. zur Naturph. II, 403). Die Bewegung besteht nicht an sich, sondern ist Erscheinung (s. d.), objektiver Erkenntnisinhalt.

Für SCHOPENHAUER ist die Bewegung die Objektivation des Willens (s. d.). Für HERBART ist sie „objektiver Schein“, „ein natürliches Mißlingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung“, während im An-sich der Dinge sich nichts verändert (Met. II, § 295). HEGEL bestimmt die Ortsbewegung als „Vergehen und Sich-wieder-erzeugen des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird“ (Naturphil. § 261). Die dialektische (s. d.) „Bewegung“ liegt dem Seienden zugrunde. HILLEBRAND erklärt die Bewegung für die „allgemeine Grundform der erscheinenden Wirklichkeit“, sie ist „der positive Ausdruck der ursprünglichen Kraftstellungen der Substanzen für die Anschauung“ (Phil. d. Geist. I, 108). Nach J. H. FICHTE ist die Bewegung die „Erscheinungsweise gewisser innerer Zustände und Veränderungen“ (Psych. I, 303). Phänomenal ist die Bewegung auch nach FECHNER, ED. v. HARTMANN, F. A. LANGE, LOTZE, BUSSE, LASSWITZ, LIEBMAN, FOULLÉE (Evol. d. Kr.-Id. S. 383 ff.), LACHELIER, RENOUIER, BOUTROUX (Konting. S. 71) u. a.

Nach HELMHOLTZ ist alle Veränderung in der empirischen Welt Bewegung, diese ist die „*Urveränderung*“. Alle elementaren Kräfte sind „*Bewegungskräfte*“ (Votr. u. Red. I⁴, 379 ff.). H. SPENCER erklärt, die Darstellung aller objektiven Tätigkeiten in Ausdrücken der Bewegung sei nur symbolische Erkenntnis (Psychol. I, § 63; First Princ. § 16). Alle Bewegung erfolgt in der Richtung des geringsten Widerstandes. Nach RIEHL ist die Bewegung, auf die wir die Sinnesqualitäten zurückführen, nur ein in der Form der Gesichtswahrnehmung gedachtes, gedeutetes Geschehen (Phil. Krit. II, 2, S. 35). Nach NIETZSCHE ist Bewegung Vorstellung, nur ein Bild des Wirklichen in der Sinnessprache des Menschen, „*Folgeerscheinung*“ nicht Urkraft (WW. XV, 297). Nach WUNDT besteht die Bewegung in der „*relativen Lageänderung gegebener Raumbilde*“. Die Ordnung unserer Vorstellungswelt setzt, soweit sie quantitativ ist, die Bewegung voraus (Log. I², S. 518 ff.; Syst. d. Phil.², S. 124 ff.). Die objektiven Relationen der Körper führen auf Bewegungen der Substanzelemente zurück (Syst. d. Phil.², S. 437 ff.). Von den inneren Eigenschaften der Dinge wird dabei geflissentlich abstrahiert (Syst. d. Phil.², S. 459 ff.). In das Reich des „*An-sich*“ fällt die Bewegung als räumlicher Vorgang nicht, obgleich sie objektiv begründet ist wie der Raum (s. d.). — Nach REHMKE heißt Bewegung „*in aufeinander folgenden Augenblicken an verschiedenen Orten sein*“ (Gedenkschrift f. R. Haym S. 109 f.). SCHUPPE versteht unter Bewegung „*die wahrnehmbare Tatsache, daß ein Subjekt sich in einem folgenden Zeitpunkte an einem andern Orte befindet als vorher, also das andere Wo in einem andern Wann*“ (Log. S. 108). Sie ist „*keine Tätigkeit, die verschieden wäre von der Ortsveränderung selbst*“ (l. c. S. 109). SCHUBERT-SOLDERN erklärt alle Bewegung für relativ (Gr. c. Erk. S. 297). Sie ist nur denkbar als „*räumliche Beziehung, Änderung der Lage eines Raunteiles zum andern*“ (l. c. S. 300). Nach R. WAHLE präsentiert sich uns die Bewegung „*in der Sukzession der Erscheinung einer Fläche an verschiedenen Orten*“. Dieses „*Durch-den-Raum-durchgleiten*“ ist etwas „*Unverstandenes sui generis*“ (D. Ganze d. Phil. S. 101 ff.). Die Bewegung ist keine metaphysische Kraft, kein „*Faktor*“.

Nach TRENDELENBURG ist die „*Bewegung*“ im allgemeinsten Sinne das Gemeinsame von Denken und Sein (Log. Unt. I, 143). Die „*konstruktive Bewegung*“ ist das A priori des Erkennens (Gesch. d. Kategor. S. 365 ff.), ihr entstammen die Formen der Dinge (Log. Unt. I, 266).

Nach CZOLBE ist die Bewegung eine „*ursprüngliche Tätigkeit*“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 80). Nach L. NOIRÉ ist sie neben der Empfindung eine Grundeigenschaft der Dinge (Mon. Erk. S. 135). Ähnlich HAECKEL u. a. Nach HELMHOLTZ ist die Bewegung die „*Urveränderung*“ der Welt (Votr. u. Red. I⁴ 379 ff.). Nach G. RUNZE ist die Bewegung ein „*Urphänomen*“ der Erscheinungswelt (Mot. S. 236). Es gibt absolute Bewegung (l. c. S. 239). So auch LIEBMANN (Anal. d. Wirkl.), PETRONIEWICZ, C. NEUMANN (Üb. d. Prinz. d. Gal.-Newt. Theor. 1870; ein absolut starrer Körper an einer Stelle des Welt-raumes als Punkt, auf den alle absolute Bewegung zu beziehen ist), u. a. Die Relativität der Bewegung betonen STALLO (Begr. u. Theor. d. mod. Phys. S. 209 f.), MACH (Mechan.⁴), MAXWELL (Subst. u. Beweg. S. 14 ff.), PEARSON u. a. „*Verborgene Bewegungen*“ nimmt H. HERTZ an (s. Mechanik). Bewegung eines Systems ist „*der Übergang eines Systems materieller Punkte aus einer Anfangslage in eine Endlage, betrachtet unter Berücksichtigung der Zeit und der Art des*

Überganges“ (Prinz. d. Mech. S. 143). Vgl. PEARSON, Gramm. of Science, p. 193 ff., COHEN, Log. S. 198 ff.

PALÁGYI nennt „jene Art von Lebensvorgängen, durch welche wir uns in eine Bewegung einleben, ohne dieselbe in Wirklichkeit zu vollziehen“, „eingebildete Bewegungen“ oder „Bewegungspantasmen“ (Nat. Vorl. S. 126 f.). Vgl. Phantasie. Vgl. Empfindung, Qualität, Mechanik, Phronomic, Materie, Kinematik.

Bewegungsempfindungen („kinästhetische“ Empfindungen: CH. BASTIAN) sind die an die (aktive und passive) Ausführung von Bewegungen der Körperteile geknüpften Haut-, Muskel-, Sehnen- und Gelenkempfindungen in ihrer Vereinigung. Sie sind bedeutsam für die Ausbildung der Raumvorstellung (s. d.). Nach M. DE BIRAN enthält jeder spontane Bewegungsakt die „résistance organique“, „sensation musculaire“ und „force hyperorganique“ (Oeuvr. inéd. p. par Cousin I, 217). Nach BAIN ist die Bewegung ein Bestandteil jeder Empfindung (s. d.). ZIEHEN unterscheidet aktive und passive Bewegungsempfindungen (Leitf. d. ph. Psych.², S. 51). WUNDT rechnet die Bewegungs- oder Kontraktionsempfindungen zu den „inneren“ Tastempfindungen (Gr. d. Psych.⁵, S. 57; Grdz. II⁵, 21 ff.). KÜLPE lehnt den Namen „Bewegungsempfindung“ als irreführend ab (Gr. d. Psych. S. 146). Die Wichtigkeit der Bewegungsempfindungen betont E. MACH (Grundlin. d. Lehre von d. Bewegungsempfindungen 1875). Vgl. BEAUNIS, Sensations Internes ch. 8 ff., JAMES, Princ. of Psychol. Ch. 26; EBBINGHAUS, Gr. d. Psych. I, 354 ff. JODL, Ps. I³, 205 ff. Vgl. Muskelsinn, Spannungsempfindungen, Raumvorstellung.

Bewegungsenergie s. Energie.

Bewegungsimpuls s. Wille.

Bewegungsnegativismus ist das Ausführen entgegengesetzter Bewegungen, als den Hypnotisierten befohlen wird (HELLPACH, Gr. d. Psych. S. 340).

Bewegungsvorstellung ist die Vorstellung eigener oder fremder Bewegung. Mit ihr ist eine mehr oder weniger starke Tendenz zur Ausführung der Bewegung verbunden (vgl. STRICKER, Stud. üb. d. Wortvorst., RIBOT, JERUSALEM u. a.). Nach SPENCER besteht im unentwickelten Geiste schon ein (aktives) Bewegungsbewußtsein ohne Raum- und Zeitvorstellung (Psych. II, § 341). Die Bewegung wird erkannt aus dem Muskelempfinden, als „wechselnde Reihe von Zuständen der Muskelspannung, d. h. von Empfindungen des Widerstandes“ (l. c. § 348). SIGWART betont, es gäbe kein unmittelbares Sehen einer Bewegung im strengen Sinne. „Nur durch eine Vergleichung der Bilder in aufeinander folgenden Momenten kommen wir zu der Vorstellung ihrer Bewegung“ (Kl. Schr. II², 106). NIETZSCHE bemerkt, daß wir keine „Bewegungen“ wahrnehmen, sondern nur mehrere gleiche Dinge in einer gedachten Linie (WW. XI, 243 f.). Nach ZIEHEN ist die Bewegungsvorstellung das Erinnerungsbild einer Bewegung (Leitfad. d. ph. Psych.², S. 18). Nach EBBINGHAUS haben wir das „Bewußtsein eines räumlichen Überganges, des kontinuierlichen Durchlaufens einer Raumstrecke“ (Gr. d. Psychol. I, 467). Nach WUNDT beruhen die reinen Vorstellungen der eigenen Bewegungen auf inneren Tastempfindungen (Gr. d. Psych.⁵, S. 134). Dazu kommt ein Erinnerungsbild des Gesichtssinnes, das mit jenen (unvollkommen) verschmilzt (l. c. S. 135). Beim Blindgeborenen ist eine Verschmelzung der Bewegungsempfindungen mit Lokalzeichen derselben

wirksam, wobei äußere Tastempfindungen unterstützend hinzutreten (l. c. S. 136; Grdz. II^s, 474 ff.; vgl. TH. HELLER, Phil. Stud. XI). Für die Vorstellung der Lage und Bewegungen des Gesamtkörpers gibt es einen „*statischen Sinn*“ (s. d.) Vgl. Wille.

Beweis (*ἀπόδειξις*, argumentatio, probatio) ist die Darlegung der Prämissen, aus denen ein Urteil (Beweissatz, Thesis) als notwendige Folgerung, als Behauptung, der das Denken sich nicht entziehen kann, hervorgeht. Beweisen heißt die Wahrheit, die Gültigkeit eines Satzes anschaulich oder syllogistisch (durch Schlußverfahren) dartun (Beweisform, *modus probandi*). Der Beweis kann direkt oder indirekt (apagogisch, s. d.), objektiv oder subjektiv (ad hominem, s. d.), apriorisch oder empirisch, progressiv (s. d.) oder regressiv (s. d.) sein. Die Sätze, auf die der Beweis sich stützt, heißen Beweisgründe („*principia demonstrandi*“). Die Beweiskraft („*nervus probandi*“) liegt in den Gründen. Ein richtiger Beweis darf weder zu viel noch zu wenig beweisen (*nimum, parum probare*), er darf nicht auf ein fremdes Gebiet überschweifen (*heterozetesis*, *metabasis eis allo genos*), er soll stetig, lückenlos sein, keine falschen Prämissen enthalten (*proton pseudos*), auf keinen erst zu beweisenden Satz sich stützen (*hysteron proteron*, *petitio principii*, s. d.), keinen Zirkel (s. d.) beschreiben.

ZENO aus Elea stellt „*Beweise*“ (*λόγοι*) für die Unwirklichkeit der Bewegung (s. d.) und Vielheit (s. d.) auf. Nach PROTAGORAS gibt es bezüglich jeder Sache zwei entgegengesetzte Beweisgründe — eine echt sophistische Behauptung (*πρωτος εφη δυο λογους ειναι περι παντος πραγματος αντικειμενους αλληλοις*, Diog. L. IX, 8, 51). ARISTOTELES definiert den Beweis als Schlußverfahren, durch das die Prinzipien von Dingen (Gründe von Urteilen) dargetan werden: *η αποδειξις μεν εστι συλλογισμος δεικτικος αιτίας και του δια τι* (Anal. post. I 24, 85b 23); *αποδειξιν δε λεγω συλλογισμον επιστημονικον* (Anal. post. I 2, 71b sq.); *αποδειξις μεν ουν εστιν, οταν εξ αληθων και πρωτων ο συλλογισμος η, η εκ τοιουτων, α δια τινων πρωτων και αληθων της περι αυτα γωσσεως την αρχην ειληφεν* (Top. I 1, 100a 27). Nicht alles kann bewiesen werden, das ginge ins Endlose; das Anschauliche, die Prinzipien, die Axiome (s. d.) bedürfen keines Beweises (Met. III 2, 997a 7, VII 14, 1039b 28). Die Prinzipien werden durch *αμεσοι προτάσεις*, intuitiv gewiß bestimmt; *αρχη δεστιν αποδειξεως προτάσεις αμεσος* (Anal. post. I 2, 72a 7; vgl. Met. IV 5, 1011a 13). ARISTOTELES kennt den direkten (*δεικνύναι δεικτικως*) und indirekten, apagogischen Beweis (Anal. prior. I, 23, 40b 25). Die Beweisgründe heißen *αρχαι της αποδειξεως* (Top. I, 1). Sie führen schließlich (formal) auf den Satz des Widerspruchs (s. d.) zurück. Die Stoiker bestimmen den Beweis als *λογον δια των μιλων καταλαμβανομενων το ητιον καταλαμβανομενον περι παντων* (Diog. L. VII, 1, 45); *εστιν ουν . . . η αποδειξις λογος δι ομολογουμενων λημμάτων κατά συναγωγήν επιροάν εκκαλύπτων αδελον* (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II, 135; adv. Math. VIII, 310). Die Skeptiker bestreiten die Möglichkeit einer Beweisführung, weil jeder Syllogismus (s. d.) ein Zirkelschluß sei (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II, 234 ff.), weil es zu jedem Beweis einen Gegenbeweis gebe (*ισοσθενεια των λογων*), weil jeder Beweis ins Unendliche führe (*ο εις απειρον ezβάλλον*) und es überhaupt keine Gewißheit gebe (l. c. I, 164 ff., 178; adv. Math. VIII, 316 ff.). BOETHIUS definiert „*argumentum*“ als „*ratio rei dubiae faciens fidem*“.

Nach THOMAS ist die „*demonstratio*“ ein „*syllogismus faciens scire*“ (Sum. th. I, II, 54, 2 ad 2). Die Scholastiker überhaupt unterscheiden „*demon-*

stratio a priori“ und „dem. a posteriori“, ferner „dem. formalis“ und „dem. materialis“ (GOCLEN, Lex. phil. p. 504).

Nach LOCKE ist der Beweis „ein Darlegen der Übereinstimmung oder des Gegensatzes zweier Ideen vermittelt eines oder mehrerer Gründe, die eine gleichmäßige, untereinanderliche und sichtbare Verbindung miteinander haben“ (Ess. IV, ch. 15, § 1). KANT betont, ein jeder Beweis müsse überzeugend wirken (nicht bloß überreden: Scheinbeweis); er solle bestimmen, was der Gegenstand an sich (*κατ' ἀλήθειαν*) oder für uns (*κατ' ἀνθρώπου*) sei; im letzteren Falle kann er nur auf moralische Überzeugung Anspruch erheben, wenn ein praktisches Vernunftprinzip zugrunde liegt (Kr. d. Ur. § 90). Unter „transzendentelem“ (s. d.) Beweis versteht Kant den Beweis objektiver Gültigkeit reiner Begriffe (Kategorien, s. d.) und ihrer Synthesen a priori (s. d.), „welcher zeigt, daß die Erfahrung selbst, mithin das Objekt der Erfahrung ohne solche Verknüpfungen nicht möglich wäre“ (RIEHL, Zur Einf. in d. Phil. S. 114 f.). Nach G. E. SCHULZE heißt beweisen, „die Wahrheit einer Erkenntnis aus einer andern dartun oder ableiten“. „Jeder Beweis ist also eine Gedankenreihe, deren Glieder so miteinander verknüpft worden sind, daß die Wahrheit, womit einige Glieder, für sich genommen, versehen sind, auf die übrigen übergeht“ (Allg. Log.³, S. 169). FRIES versteht unter „einen Satz beweisen“ „seine Wahrheit aus der Wahrheit anderer Sätze ableiten“ (Syst. d. Log. § 72). LOTZE erklärt den Beweis als einen „Schluß oder eine Schlußkette, welche zu dem gegebenen Satze T die Prämissen ergänzt, aus deren Ineinandergreifen T als denknöthwendige Forderung hervorgeht“ (Log.³, S. 271). ULRICH: „Beweisen heißt: einen Gedanken, eine Sache (ein gedachtes Objekt) gewiß und evident machen, also die Gewißheit oder Evidenz eines Gedankens darlegen“, „die Denknöthwendigkeit zum Bewußtsein bringen“ (Log. S. 33). Nach UEBERWEG ist der Beweis „die Ableitung der materialen Wahrheit eines Urtheils aus der materialen Wahrheit anderer Urtheile“ (Log.⁴, § 135). E. DÜHRING bestimmt den Beweis als „die Hervorbringung der Einsicht in die Wahrheit eines gedanklichen Satzes mit Hilfe von anderen Sätzen“ (Log. S. 63). Nach SIGWART besteht der Beweis in der syllogistischen Ableitung aus Sätzen, die als gewiß und notwendig erkannt werden (Log. II³, 275). WUNDT versteht unter einem Beweis die „Darstellung der Gründe, durch welche die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit eines gegebenen, einen realen Erkenntnisinhalt aussprechenden Urtheils festgestellt wird“ (Log. II, 56). BERGMANN: „Einen Satz beweisen heißt zeigen, daß er aus Urtheilen von anerkannter Wahrheit folgt“ (Grundprobl. d. Log.², S. 221). Vgl. COUTURAT, Ph. Prinz. d. Math. S. 37. Vgl. Demonstration, Gottesbeweise.

Beweis, apagogischer, s. Beweis. Beweise für das Dasein Gottes s. Gottesbeweise.

Beweisgründe s. Beweis.

Beweisverfahren s. Demonstration.

Bewertung s. Wert.

Bewußte Selbsttäuschung s. Ästhetik (K. LANGE).

Bewußtheit s. Bewußtsein.

Bewußtlosigkeit s. Unbewußt.

Bewußtsein (*συνείδησις*, conscientia, cogitatio) bedeutet den einheitlichen Philosophisches Wörterbuch. 3. Aufl.

Zusammenhang der psychischen Erlebnisse in einem Individuum (Individualbewußtsein) oder in einer sozialen Gemeinschaft (Kollektivbewußtsein, Gesamtbewußtsein, s. d.). Bewußtsein im weitesten Sinne heißt das Gattungsmäßige aller psychischen Vorgänge, ihr gemeinsames Wesen, ihr Charakter als Erlebnis, Für-ein-Ich-sein. Vom Ich ausgesagt, ist das Bewußtsein eine subjektive Tätigkeit, ein Zustand, eine Modifikation des Ichs. Von den Objekten ausgesagt, ist Bewußtheit der Ausdruck für den Umstand, daß etwas, ein Inhalt, in den Zusammenhang des Ich getreten ist oder sich bereits darin befindet oder befunden hat. Im engeren Sinne ist Bewußtsein aufmerksames Erlebnis (s. Apperzeption), im engsten Sinne = Gewußtsein bzw. Wissen (s. d.), reflektiertes Bewußtsein und dazu auch noch Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein ist keine für sich, gesondert von den Erlebnissen existierende Wesenheit, Tätigkeit oder Eigenschaft, sondern in und mit dem Psychischen (in verschiedenen Graden der Aktivität und der Helligkeit) gegeben; in dieser Weise aber hat es und seine Einheit unmittelbare Wirklichkeit und kausalen Charakter, ist es ein ursprünglicher, nicht weiter ableitbarer Faktor alles psychischen Geschehens. Es hat immer ein Ich-Moment und eine Reihe positiver Bestimmtheiten (Bewußtseinsinhalte). Jeder Vorgang, der als „bewußt“ charakterisiert wird, ist insofern „Bewußtseinsvorgang“. Das „Bewußtsein überhaupt“ ist die erkenntnistheoretische Bedingung alles Erkennbaren, die „Subjektivität“ (s. d.) schlechthin, unabhängig von dem individuellen Bewußtsein, aber diesem immanent. Das Physische (s. d.) als solches ist Objekt des „Bewußtseins überhaupt“ und damit von den individuellen Erlebnissen als solchen unterschieden, abgesehen von dem „An sich“ des Objekts, das, wie das fremde Bewußtsein, niemals selbst Objekt werden kann, weil es selbst ein dem (aktiv-reaktiven) Bewußtsein Analoges ist.

Der Begriff „Bewußtsein“ wird von verschiedenen Philosophen verschieden bestimmt. Die erste und älteste Bedeutung von Bewußtsein ist die des Wissens um einen Vorgang in uns. Das Bewußtsein wird hier von den Inhalten, deren man sich bewußt ist, als ein besonderes Vermögen oder als eine Tätigkeit der Seele unterschieden.

Der Keim zu dieser Auffassung findet sich schon bei PLATO. Er weist auf das Wissen um ein Wissen (Charmides), auf die Aufnahme der Eindrücke durch die Seele hin, auf deren Erfassen des Gemeinsamen der Dinge durch sich selbst (*αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖ*, Theaet. 185 D; vgl. Phileb. 21 B, 24 A; Rep. 508 D). Ähnlich spricht sich ARISTOTELES aus, wenn er dem Gemeinsinn (s. d.) die Fähigkeit zuerkennt, mit dem Gemeinsamen der einzelnen Sinneswahrnehmungen auch wahrzunehmen, daß wir wahrnehmen (*αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν*, De anim. III 2, 425 b 12). Bewußtsein als innere Wahrnehmung kennen die Stoiker (EPIKTET. Dissert. I, 2, 30; II, 11, 1; SENECA, Epist. 121, 5 squ.; vgl. Barth, D. Stoa², S. 91). Das Bewußtwerden der Wahrnehmung in der Seele betont ALEXANDER VON APHRODISIAS und nennt es *συναίσθησις* (Quaest. III, 7). Aber erst bei GALEN erhält der Begriff des Bewußtseins seine bestimmte Prägung im Sinne einer den seelischen Inhalt begleitenden Tätigkeit, eines *παράκολουθῆν τῇ διανοίᾳ* und einer Erkennung (*διάγνωσις*) organischer Veränderungen in der Seele (Opp. ed. Kühn, 1821 ff.). PLOTIN sieht in dem *παράκολουθῆν* geradezu das Wesen des Geistes. Das Bewußtsein ist ihm eine reflektive Tätigkeit, eine *συναίσθησις* ein Zurückbiegen des Gedankens in sich selbst (*ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος*).

Das Bewußtsein (*óvρατος*) ist Tätigkeit, es gleicht einem Spiegel (Enn. I, 4, 10). Erst in der Seele entsteht das Innwerden der Veränderung des Organismus (Enn. IV, 4, 18).

VON AUGUSTINUS wird die Bewußtmachung eines Erlebnisses der Tätigkeit des inneren Sinnes zugeschrieben, durch den wir ein Wissen um unser Empfinden gewinnen (De lib. arb. II, 4; De trin. XI). Wie andere Scholastiker faßt THOMAS AQUINAS das Wort „Bewußtsein“ (*conscientia*) als Wissen um etwas auf; „... *dicimur habere conscientiam alicuius actus, inquantum scimus, illum actum esse factum vel non factum*“ (Verit. 17, 1c). Diese Anschauung findet sich dann wieder bei LOCKE, der in dem inneren Sinn das Bewußtsein der eigenen seelischen Tätigkeit („*the notice which the mind takes of its operations*“, Ess. II, ch. 1, § 4) erblickt. Ähnlich lehren CHR. WOLF, BAUMGARTEN, auch KANT (s. Inn. Sinn), nachdem schon DESCARTES die unmittelbare Gewißheit des Bewußtseins („*cogitatio*“) betont hat (s. Cogit.). — Als „*Wissen der Seele um sich selbst*“ definiert das Bewußtsein GUTBERLET (Psychol. S. 167), nachdem auch schon FRIES es als „*innere Anschauung des Geistes*“ (Neue Krit. I, S. 112) bestimmt hatte. — TÖNNIES versteht unter Bewußtheit den „*Komplex von Erkenntnissen und Meinungen, welche einer über den regelmäßigen oder wahrscheinlichen Verlauf der Dinge . . . vor sich haben und benutzen mag, daher die Kenntnis von den eigenen und fremden, entgegenstehenden (also zu überwindenden) oder günstigen (also zu gewinnenden) Kräften oder Mächten*“ (Gem. u. Ges. S. 128 f.).

Eine zu den seelischen Erlebnissen hinzukommende Tätigkeit oder Wirkung der Seele ist das Bewußtsein nach LEIBNIZ. Insofern ist es eins mit der Apperzeption (s. d.) und als „*connaissance réflexive de cet état intérieur*“ eins mit der Beziehung aufs Selbstbewußtsein. Denn die „*actes réflexifs nous font penser à ce qui s'appelle moi*“ (Monad. 30). Andererseits erklärt er, die „*petites perceptions*“ würden einfach durch Zuwachs, Addition, zu bewußten Vorstellungen („*distinguer entre perception et entre s'apercevoir; la perception . . . devient appercevable par une petite addition ou augmentation*“, Nouv. Ess. II, ch. 9, § 4). Wichtig ist der Begriff der verschiedenen Bewußtseinsgrade, durch den sich die Monaden (s. d.) voneinander unterscheiden, ein Gedanke, der von WUNDT (s. u.) wieder aufgenommen wurde. Mit dem Ich bringt das Bewußtsein in Verbindung auch CLARKE. — Als Reflexion des Geistes auf sich faßt HEGEL das Bewußtsein auf. Es ist „*Für-sich-sein der freien Allgemeinheit*“ (Enzykl. § 412). „*Das Bewußtsein macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältnisses des Geistes, seiner als Erscheinung, aus*“ (l. c. § 413; vgl. § 414). Das Selbstbewußtsein im engeren Sinne aber ist eine Entwicklung des Bewußtseins (§ 424 ff.). Nach BRANISS ist das Bewußtsein die Einheit des Sich-ergreifens und Sich-besitzens (Syst. d. Met. S. 185). Nach K. ROSENKRANZ ist der Begriff des Bewußtseins der „*des einfachen Verhältnisses des Geistes zu sich als Subjekt und Objekt*“ (Syst. d. Wiss. S. 406 ff.). Das Bewußtsein ist der Akt, „*durch welchen der Geist sich als sich zu sich und zu anderem verhaltend für sich setzt*“, es ist „*reine Tätigkeit des Geistes*“, es ist „*übersinnlich*“ (Psychol.³ S. 266 ff.); es ist ein Akt des Sich-unterscheidens des Geistes von allem Nicht-Ich (l. c. S. 270). — MAINE DE BIRAN betont: „*Le mot conscience ne signifie rien, si on l'entend autrement que se savoir soi avec une modification différente du soi puisqu'il reste quand elle passe*“ (Oeuvr. inéd. III, p. 397, 405, II, p. 239). R. HAMERLING bemerkt, Bewußtsein sei „*immer vor allem Selbstbewußtsein*“.

Ein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein ist unhaltbar“ (At. d. Will. I, 239). „Bewußtsein ist: das Sein als sich-wissen“ (ib.). Schon den Atomen kommt ein Bewußtsein zu (S. 239 f.). Nach CARRIERE ist unser Bewußtsein „kein Zustand, sondern eine sich selbst erfassende und dadurch erzeugende Tätigkeit“ (Äst. I, 42). Nach NATORP ist Bewußtsein eine „Beziehung auf das Ich“ (Bewußtheit), eine ursprüngliche Tatsache (Einl. in d. Psychol. S. 11 ff.). Sie ist die „Bewußtheit“ im Unterschiede vom Bewußtseinsinhalt; beide sind nur eine auf zwei Weisen ausgedrückte Tatsache (Allg. Psychol. 1904, S. 3 ff.).

Ein besonderes Vermögen ist das Bewußtsein nach TH. REID und DUGALD STEWART. Nach MAASS ist das Bewußtsein jederzeit von der Vorstellung, deren wir uns bewußt sind, verschieden (Üb. d. Einb. S. 69). LOTZE erklärt das Bewußtsein als „jenes einfache transitive Wissen, welches alle Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen dergestalt durchdringt, daß von ihnen allen ohne dieses Gewußtwerden gar nicht die Rede sein könnte“ (Kl. Schr. II, 124). Ähnlich SIEBECK (Zeitschr. f. Philos. 1882, Bd. 80, S. 213). FROHSCHAMMER nennt das Bewußtsein „Empfindung der Empfindung und ihrer Arten“, „das innere Licht oder Leuchten, in welchem und durch welches wir in Anschauungen (Sinneswahrnehmungen), Vorstellungen und Begriffen das Objektive, Gegenständliche, das andere uns Gegenüberstehende innerlich nachbilden“ (Monad. u. Weltph. S. 39 f.). Es ist der „Zustand der Seele, welcher beharrt, gleichsam stillsteht im wechselnden Strom der Vorstellungen, Gefühle und Willensstrebungen“ (Die Phant. S. 163). Als Wissen u. dgl. fassen das Bewußtsein auf: ESCHENMAYER (Psych. S. 1, 27), J. J. WAGNER (Syst. d. Idealph. S. 30 f.), STEFFENS (Grdz. d. ph. Nat. S. 202), W. ROSENKRANTZ (Wiss. d. Wiss. I, 242), L. KNAPP (Rechtspsh. S. 59), STEUDEL (Philos. I, 1, 97 f.), O. SCHNEIDER (Transz. S. 144), GUTBERLET (Log. u. Erk. S. 170 ff.), JANET (Princ. d. mét. I, 356 ff.), HAMILTON (Lect. I, XI, p. 182 ff.), MANSEL (Met. p. 33 ff.), MC COSH (Cogn. Pow. I, 2) u. a. SCHELLING nimmt vor dem Bewußtsein eine Tätigkeit an, „die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewußtsein kommt“ und die nichts anderes ist als „die Arbeit des Zu-sich-selbst-kommens, des Sich-bewußt-werdens selbst“ (WW. I, 10, S. 93). Nach HEINROTH ist das Bewußtsein „die fortwährende Bestrahlung des Selbst vom Lichte“ (Psychol. S. 28). Das Ich erzeugt nicht das Bewußtsein, ist schon an dieses gebunden (l. c. S. 29 ff.). Nach FORTLAGE ist das Bewußtsein eine zum Vorstellungsinhalt ganz neu hinzukommende Eigenschaft oder Form (Syst. d. Psych. I, 54, 58 ff., 186; II, 1). Es geht aus einer „Triebhemmung“ hervor (l. c. I, 62 53 81 108). J. H. FICHTE bestimmt das eigentliche Geschehen als unbewußt. Das Bewußtsein ist nur eine Eigenschaft, ein Zustand des Geistes, keine ursprüngliche Tätigkeit, es geht aus dem Triebe hervor (Psychol. I, 152 f., 157, 162, II, 39; I, 81 ff., 175, I, 97, 200). Es ist eine „innere Erleuchtung vorhandener Zustände, so daß sie nunmehr für das Wesen selber existieren, welches sie besitzt“ (l. c. I, 81). Es ist nicht produktiv (l. c. S. 82). Es ist die „entstehende und verschwindende Tat der Seele, mit welcher sie gewisse (gesteigerte) Veränderungen ihres Trieblebens erleuchtet“ (l. c. S. 86). Es gibt noch ein zweites, übersinnliches, transzendentes Bewußtsein (I, 97 ff., 533, II, 52). Ähnlich DU PREL (Monist. Seelenlehre, S. 111; vgl. HELLENBACH, D. Individual. S. 196). E. v. HARTMANN erblickt im Bewußtsein gleichfalls einen sekundären Zustand, eine „Erscheinung des Unberufenen“ „das Individualbewußtsein ist nach Form und Inhalt unproduktiv, rein rezeptiv und bloß ein passives Produkt, Begleiterscheinung oder Nebenerfolg

unbewußter Vorgänge“ (Die mod. Psych. S. 122). Als Bewußtheit hat das Bewußtsein keine Grade (l. c. S. 75 f.) Metaphysisch ist es „die Stupefaktion des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung“ (Phil. d. Unb.², S. 404). Ähnlich DREWS (D. Ich S. 144 ff.). L. NOIRÉ meint: „Das Bewußtwerden geht aus dem Schmerze, aus der Hemmung der Willenstätigkeit hervor“ (Einl. u. Begr. e. mon. Erk. S. 195, 198). Nach STEINTHAL ist das Bewußtsein „eine zur Vorstellungstätigkeit der Seele oder zu den gebildeten Vorstellungen hinzutretende Energie der Seele“ (Einl. in d. Sprachwiss. S. 132). Daß das Bewußtsein kein ursprünglicher Zustand, sondern ein Produkt einer Tätigkeit der Seele sei, betont auch ULRICI (Leib u. Seele 318 ff., 323 f.).

Sekundären Charakter hat das Bewußtsein als „Epiphänomenon“ bei HUXLEY, MAUDSLEY (Physiol. of mind², 1876, C. 4), LEWES (The physical basis of mind 1877, C. 4), SERGI, RICHET, DESPINE (vgl. dagegen: FOULLÉE, L'évol. des idées-forces p. 158 ff.), RIBOT, der es als „surajouté“, als Begleiterscheinung eines Nervenprozesses (Les mal. de la volonté p. 8; vgl. Mal. de la personal. u. Psychol. Angl.², p. 432), bestimmt, bei den Vertretern des psychophysischen Materialismus (s. d.). Auch NIETZSCHE bemerkt: „Das Nervensystem hat ein viel ausgehenderes Reich: die Bewußtseinswelt ist hinzugefügt“ (WW. XV, 263). Das Bewußtsein ist nichts Aktives, Schöpferisches, nur ein Mittel zur Lebenssteigerung, ein Überschuß, ein Produkt des „Willens zur Macht“ (WW. XV, 263, 266, 314 f., V, 292). (Dies erinnert an SCHOPENHAUER, für den alles Bewußtsein ein Erzeugnis des „Willens zum Leben“ ist.) — RIEHL: „Unser bewußtes Leben ist nur ein kleiner Ausschnitt unseres Lebens“ (Zur Einf. in d. Phil. S. 160). „Nicht irgend einer einzelnen Energieform . . . entspricht das Bewußtsein; sein objektives Gegenstück ist eine Struktur, der Bau des Nervensystems, genauer, die durch diese Struktur ermöglichte, durch sie geleitete Zusammenordnung von Energien“ (l. c. S. 159). Der Begriff eines „Atombewußtseins“ ist sich selbst widersprechend (ib.). Das Bewußtsein ist entstanden, „ja eigentlich ist es in jedem Augenblick neu entstehend, es ist ein Prozeß, eine Aktivität, kein Sein“ (l. c. S. 161). JODL betont gleichfalls den sekundären Charakter des Bewußtseins (Lehrb. d. Psych. S. 67, 84, 86 ff.). Es ist eine intermittierende Funktion (S. 119), keine besondere Qualität, sondern die „Eigenschaft, welche das Wesen der psychischen Phänomene ausmacht“ (S. 111). Das allgemeinste Merkmal des Bewußtseins ist „die Innerlichkeit eines lebenden Wesens, welches sich in der Entgegensetzung von Objekt und Subjekt oder eines Inhalts und des auffassenden Wesens oder seiner Tätigkeit kundgibt“ (S. 91). Zu unterscheiden sind primäre, sekundäre, tertiäre Bewußtseinseregungen (S. 139 u. ff.).

Als Eigenschaft des Vorstellungsvermögens oder der Vorstellungen selbst wird das Bewußtsein bestimmt von MALEBRANCHE (Rech. III, 2, 7), LOCKE (Ess. II, ch. I, § 9), JAMES MILL (Analys. of the phen. I, p. 224). HUME setzt Bewußtsein und „innerlich vergegenwärtigte Vorstellung“ gleich (Treat., übers. von Lipps, Anhang. S. 363). Nach BONNET ist Bewußtsein ein „sentiment distinct“ (Ess. d. Psych., ch. 38). — Nach HERBART ist Bewußtsein „die Gesamtheit alles gleichzeitigen, wirklichen Vorstellens“ (Lehrb. z. Psych. S. 16; Psych. I, § 48). Ähnlich lehren WAITZ (Lehrb. d. Psych. § 57) und VOLKMANN (Lehrb. d. Psych. I⁴, 169). Nach LIPPS ist das Bewußtsein das Vorschweben der Inhalte oder Bilder, das innere Haben derselben durch

das Ich (Leitf. d. Psych. S. 2; s. Unbewußt). Nach L. W. STERN sind bewußt jene Teile des personalen Zusammenhanges, die selber aktuelle Erlebnisse sind (Pers. u. Sache I, 214).

J. BERGMANN nennt Bewußtsein „*jedes Perzipieren, jedes Irgendwie-Kundennehmen-von-etcas*“ (Sein u. Erk. S. 145). „*Es gehört zur Natur des Bewußtseins, einen Inhalt mit mannigfachen und fortwährend wechselnden Unterschieden zu besitzen*“ (S. 147). Nach BRENTANO ist Bewußtsein „*jede psychische Erscheinung, insofern sie einen Inhalt hat*“. Das Gerichtetsein auf ein Objekt ist dem Bewußtsein wesentlich (Psych. I, 181). A. HÖFLER definiert: „*Bewußtsein im ursprünglichen Sinne: bewußt-sein heißt: ein wahrgenommener oder wenigstens wahrnehmbarer psychischer Akt sein. — Bewußtsein im zusammenfassenden Sinne . . . heißt der Inbegriff aller psychischen Erlebnisse je eines Individuums*“ (Psychol. S. 274). Ein psychischer Vorgang ist bewußt = gewußt, „*wenn und insofern er Gegenstand eines Wahrnehmungsurteiles wird*“ (S. 273). — Nach KÜLPE ist das Bewußtsein „*eine Auffassungs- und Erkenntnisweise des Psychischen, nicht dieses selbst*“, der innere Vorgang der Apperzeption, der fehlen kann, so daß ein real Psychisches vom phänomenal Psychischen zu unterscheiden ist (Einl. in d. Philos.⁴, S. 281).

Als die allgemeinste Eigenschaft aller psychischen Prozesse, als das ihnen Gemeinsame, bzw. als deren Inbegriff sieht das Bewußtsein HORWICZ an (Psych. Analys. III, 3). Bewußtsein bedeutet dreierlei: 1) die Eigenschaft, sich eines Inhalts bewußt werden zu können, 2) einen zeitweiligen Zustand der Bewußtheit eines Inhalts, 3) den Bewußtseinshorizont (I, 156 f.). Nach CZOLBE ist das Bewußtsein „*als gemeinsamer Bestandteil der Empfindungen und Gefühle zu betrachten*“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 194 f.). VOLKELT bestimmt das Bewußtsein als „*eine Mannigfaltigkeit qualitativ verschiedener, empirisch unabhäufbarer, einfacher seelischer Funktionen*“ (Zeitschr. f. Phil. 112. Bd., S. 237). Nach DESSOIR ist das Bewußtsein im weitesten Sinne ein „*Kennzeichen aller seelischen Vorgänge*“, im engeren Sinne eine „*vorherrschende Synthesenbildung*“ (Doppel-Ich S. 54). H. CORNELIUS erklärt, Bewußtsein sei ein allgemeiner Ausdruck für die gemeinsame Eigentümlichkeit aller psychischen Tatsachen (Psychol. S. 16). Es gibt nur konkrete Bewußtseinsinhalte (ib.). Nach B. ERDMANN ist Bewußtsein „*das, was allen Gefühlen, Vorstellungen und Strebungen gemeinsam ist, also, wie man sagt, die Gattung zu diesen Arten*“ (Wiss. Hyp. üb. L. u. L. S. 65). Nach HERBERTZ ist es „*der Inbegriff aller geistigen Wirklichkeiten*“ (Bew. u. Unb. S. 102, 67). Nach FOUILLÉE ist es „*un caractère commun, constant et immédiat des fonctions psychiques*“, „*l'immédiation des fonctions intérieures et subjectives*“ (Psych. d. id.-forc. I, p. XXX, 1 ff.). Es hat Aktivität (Evolut. d. Kr.-Id. S. 61 ff., 104 ff.). Nach WUNDT besteht das Bewußtsein darin, „*daß wir überhaupt Zustände und Vorgänge in uns finden, und dasselbe ist kein von diesen inneren Vorgängen zu trennender Zustand*“. Es ist keine Schaubühne, kein geistiger Vorgang neben anderen, sondern ein Ausdruck für die Tatsache, daß wir innere Erfahrungen haben. Eine Vorstellung haben und sie im Bewußtsein haben, ist ein und dasselbe. Bewußtsein ist „*das unmittelbare Gegebensein unserer inneren Erlebnisse*“. Es ist eine Abstraktion von den einzelnen allein wirklichen Vorgängen unserer inneren Erfahrung. Im engeren Sinne ist Bewußtsein die „*allgemeine Verbindung der seelischen Erlebnisse . . ., aus der sich die einzelnen Gebilde als engere Verbindungen herausheben*“. Dieser Zusammenhang ist teils ein simultaner, teils ein suk-

zessiver. Es gibt Grade des Bewußtseins. Der relative Umfang (s. d.) des Bewußtseins kann experimentell festgestellt werden (Grundr. d. Psych.⁵, S. 243 ff., Grdz. d. ph. Ps. III⁵, 320 ff.; Vorl.², S. 253 ff.; Ess. 8, S. 208; Eth.², S. 434 f.; Syst. d. Phil.², S. 558 ff.). Alles Geistige ist bewußt. Das Bewußtsein kommt in verschiedenen Graden der Klarheit (s. d.) überall vor, von dem „*Momentanbewußtsein*“ (s. d.) der einfachsten Wesen an bis zu den höchsten Graden der Apperzeption (s. d.). KÜLPE versteht unter Bewußtsein (psychologisch) im weitesten Sinne alles, „*was von erlebenden Individuen abhängig ist*“; es ist die Summe alles Psychischen (Gr. d. Psychol. S. 3). So auch G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 282, 307 ff.). Ähnlich H. SPENCER, BAIN, SULLY, CLIFFORD (Von d. Nat. d. Ding. S. 39, 42 f.), BALDWIN, LADD, HÖFFDING (Psychol. S. 60 ff.). Nach STOUT ist Bewußtsein „*every possible kind of experience*“ (Anal. Psych. I, 1). Nach SOLLIER ist es „*tout phénomène que nous savons être perçu ou produit en nous par nous, au moment même où il est perçu ou produit*“ (Rev. phil. 30. Ann. T. 59, 1905, p. 329 ff.). ZIEHEN setzt bewußt und psychisch gleich (Leitfad. d. ph. Ps.², S. 3 f.; auch REHMKE (s. unten), WAHLE, JODL, FR. SCHULTZE. Nach ZIEGLER bezeichnet „*Bewußtsein*“ 1) „*den Zustand oder die Eigenschaft des seelischen Vorganges, wodurch derselbe als bewußter bezeichnet wird — die Bewußtheit, das Bewußtsein, das passive oder . . . das adjektivische Bewußtsein*“, 2) den „*Zustand oder die Tätigkeit des Subjekts, wodurch der seelische Vorgang seine Eigenschaft erhält, die das Bewußtsein herrorrufende Funktion des Subjekts — Bewußtsein im engeren Sinn, aktives Bewußtsein*“ (D. Gef.², S. 30). Stufen und Grade des Bewußtseins sind zu unterscheiden. Wie nach WUNDT und HÖFFDING (Psych.², 431) das Bewußtsein im Grunde Willenstätigkeit ist (s. Wille), so nach ZIEGLER Gefühl (s. d.). W. JERUSALEM nennt Bewußtsein „*das Erleben psychischer Phänomene*“, „*die den verschiedenen psychischen Vorgängen, dem Denken, dem Fühlen, dem Wollen gemeinsamen Züge, die allgemeine Eigenschaft aller psychischen Phänomene*“ (Lehrb. d. Psych.², S. 2). Bewußtseinszustand ist „*jeder wirklich erlebte psychische Vorgang in seiner vollen individuellen Bestimmtheit und individuellen Färbung*“. Bewußtseinsinhalte sind „*Gruppen von Objekten, die sich aus der Gesamtheit unserer jeweiligen Erlebnisse leicht hervorheben und durch unsere Aufmerksamkeit isolieren lassen*“ (S. 2). Drei Entwicklungsstufen des Bewußtseins sind (wie bei JODL) zu unterscheiden: primäre, sekundäre, tertiäre Phänomene (S. 26 f.). Vgl. JAHN, Psychol.⁵, S. 228 ff.

Auf die Stärke des erregten seelischen Seins führt das Bewußtsein (wie auch schon LEIBNIZ) BENEKE zurück (Lehrbuch d. Ps.², § 57; Neue Psych. S. 171 ff., Pragm. Psych. I, § 4). Nach TEICHMÜLLER ist das Bewußtsein „*ein spezifischer Grad der Intensität einer einzelnen elementaren geistigen Funktion*“ (Neue Grundleg. S. 27). E. H. WEBER betont die Wirksamkeit der Aufmerksamkeit zur Bewußtmachung der Empfindungen (Physiol. Wörterb., hrsg. von R. Wagner, S. 487), so auch WUNDT u. a. (s. Aufmerksamkeit, Apperzeption). — FECHNER nennt das Bewußtsein „*ein Sein, das weiß, wie es ist, und ganz so ist, wie es weiß, daß es ist*“ (Üb. d. Seelenfr. S. 199). Bewußtsein und Unbewußtsein sind nur relativ verschieden (Zendav. I, 282 ff.). Niedere Bewußtseinseinheiten sind in höheren, alle aber in der höchsten Bewußtseinseinheit, Gott (s. d.), eingeschlossen. „*Das Bewußtsein der endlichen Geschöpfe ist . . . eine periodische Funktion, indem es immer von Zeit zu Zeit mit Un-*

bewußtsein wechselt“ (S. 284). Wie HERBERT spricht FECHNER von einer Schwelle (s. d.) des Bewußtseins.

Das vereinheitlichende (synthetische) Moment des Bewußtseins betont KANT (nachdem schon PRISCIAN das Bewußtwerden der Empfindung in die vereinheitlichende Zusammenfassung und Zuspitzung, ἀποζούρωσις, der Einzeldrücke gesetzt hatte, Siebeck, G. d. Psych. I, 2, 348). Bewußtsein ist „Tätigkeit im Zusammenstellen des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben“ (Anthrop. I, § 7). Es gibt ein empirisches und ein transzendentes Bewußtsein, das auf der tr. Apperzeption (s. d.) beruht. „Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transzendentes (vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption“ (Krit. d. r. V. S. 127 f.; WW. IV, 500). Das „Bewußtsein überhaupt“ ist das allgemeine, objektive, überempirische, überindividuelle Bewußtsein, das rein erkennende, Einheit setzende, gesetzmäßig verknüpfende Bewußtsein (Prolegom. § 20). Bewußtsein heißt bei Kant oft „Gemüt“ (Kr. d. r. V. S. 76 u. ö.). — Die Einheitsfunktion, die synthetische Kraft des Bewußtseins wird nicht bloß von strengen Kantianern (COHEN, NATORP), sondern auch von WUNDT, HÖFFDING, DESSOIR, LIPPS u. a. (s. Synthese) betont. Nach G. GERBER ist Bewußtsein „die Gesamtheit des von uns Gewußten, sofern es in demselben Augenblick als Einheit vom Ich hervorgebracht wird“ (Das Ich, S. 221). SPENCER erklärt: „Bewußtsein haben heißt denken; denken heißt Eindrücke und Ideen zusammenordnen; dieses tun heißt das Subjekt von inneren Veränderungen sein.“ Kein Bewußtsein ohne Veränderung (Psychol. I, § 377). Nach H. v. STEIN ist das Bewußtsein „gleichsam die Fähigkeit, mehrere an einer Stelle zu vereinigen“ (Vorles. üb. Ästh. S. 3); es ist „triebartig“ (l. c. S. 9). Nach L. BUSSE ist alles Bewußtsein „einheitliches und vereinheitlichendes Bewußtsein“, die einzelnen Vorstellungen sind „nur als einzelne Momente des einheitlichen Bewußtseins möglich und wirklich“ (Geist u. Körper. S. 226). Nach LASSWITZ ist die Bewußtheit die „Eigenschaft der Dinge, erlebt zu werden“. Die „hierbei hervortretende Einheit“ ist das Bewußtsein des individuellen Ichs (Seele und Ziele, S. 269). Aller Inhalt des Bewußtseins ist in der Zeit, das Bewußtsein selbst ist überzeitlich (l. c. S. 25). — JAMES betont die Einheit des Bewußtseins, welches keine Teile hat. Es hat einen Herd und einen Rand von schwächeren, ihn modifizierenden Zuständen („fringes“, „halos“, Princ. of Psychol. I, 25S). Das Bewußtsein ist ein stetig hinfließender Strom („stream“) mit „substantive parts“ und „transitive parts“ (l. c. I, 243). Den einheitlichen Bewußtseinszusammenhang betont (gegenüber der atomistischen Philosophie) auch DILTHEY (s. psychisch).

Einige finden das Wesen des Bewußtseins im (beziehenden) Unterscheiden. So zunächst CHR. WOLF: „Wir finden demnach, daß wir uns alsdann der Dinge bewußt sind, wenn wir sie voneinander unterscheiden“ (Vern. Ged. von Gott . . . I, § 729). SULZER bemerkt: „Die Philosophen verstehen durch das Wort Bewußtsein diejenige Handlung des Geistes, wodurch wir unser Wesen von den Ideen, welche uns beschäftigen, unterscheiden und also deutlich wissen, was wir tun und was in uns vorgeht“ (Vern. Schr. II, 200). TETENS bestimmt das Bewußtsein („Gewahrnehmen“) als ein Unterscheiden. „Sich einer Sache bewußt sein, drückt einen fortdauernden Zustand aus, in welchem man einen Gegenstand oder dessen Vorstellung unterscheidet und sich selbst dazu“ (Ph. Vers. I, 262 f.).

E. REINHOLD setzt das Bewußtsein in das „*Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf das Objekt und Subjekt*“ (N. Theor. d. Vorst. II, 32). Der „*Satz des Bewußtseins*“ lautet: „*Im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen*“ (S. 235). Nach CHR. SCHMIDT ist Bewußtsein „*das wirkliche Bezichen oder Bezogenwerden einer Vorstellung auf ihr Objekt und Subjekt*“ (Emp. Psych. S. 184). J. G. FICHTE gründet das Bewußtsein auf die Trennung der absoluten Tätigkeit des Ich (s. d.) in Objekt und Subjekt (Gr. d. g. Wiss. § 1 ff.). In allem Bewußtsein ist „*etwas, dessen man sich bewußt ist, und das nicht das Bewußtsein selbst ist*“ (Syst. d. Sitt. S. 13). Nach ULRICI ist das Bewußtsein unterscheidende Tätigkeit, insbesondere auch Produkt der Selbstunterscheidung der Seele von den Objekten (Leib u. Seele S. 293, 318, 323 f.; Log. S. 19).

UPHUES unterscheidet „*bewußt werden*“ und „*als bewußt aufgefaßt werden*“; ersteres eignet den Sinnesqualitäten, letzteres den Gefühlen (Wahrn. u. Empf. S. 66). „*Es gibt Bewußtseinsinhalte, die nicht als Bewußtseinszustände betrachtet werden können. Zu diesen gehören die Sinneseindrücke oder sinnlichen Qualitäten. Sie bilden den Gegenstand der äußeren Wahrnehmung. Die Bewußtseinszustände hingegen, die Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen sind Gegenstand der innern Wahrnehmung*“ (l. c. S. V). „*Bewußtheit*“ ist das Gattungsmerkmal aller Bewußtseinsvorgänge, „*Bewußtsein*“ meint entweder dies oder Gruppen von Bewußtseinsvorgängen (Psych. d. Erk. I, 127).

Nach E. DÜHRING bestehen die seelischen Vorgänge „*in der subjektiven, immer wieder unterbrochenen Einheit nur durch die gedanklich umspannende Zusammenfassung stets wiederholter Reproduktionen*“ (Log. S. 202). K. LANGE sieht im Bewußtsein ein „*Zusammenwirken der verschiedenen geistigen Arbeitszentren derart, daß jedes einzelne von ihnen eine Kontrolle über die andern ausübt*“ (Wes. d. Kunst I, 394). Ähnlich ED. HITZIG (Welt u. Gehirn, S. 22). Nach KERN baut sich das Bewußtsein erst auf dem Zusammenhang der seelischen Vorgänge auf (Wes. d. m. Seel. S. 162 ff.). — Nach FR MAUTHNER ist das B. ein „*Zusammenhang der Erinnerungsbilder*“ (Sprachkrit. I, 415). Nach C. WERNICKE ist es die „*Summe der Erinnerungsbilder*“ (Allg. Zeitschr. f. Psychiatrie, 1879, Bd. 35, S. 599). Nach VERWORN ist das Bewußtsein stets ein Komplex von Empfindungen, eine Relation (Naturw. u. Weltansch. S. 45). Nach E. MACH besteht das Bewußtsein in einem „*besondern Zusammenhang gegebener Qualitäten*“ (Erk. u. Irrt. S. 41).

Nach E. HAECKEL ist das Bewußtsein eine „*mechanische Arbeit der Ganglienzellen und als solche auf chemische und physikalische Vorgänge im Plasma derselben zurückzuführen*“ (Der Mon. S. 23). Es ist an die Zentralisation des Nervensystems gebunden (Weltrats. S. 198 ff., 202, 212). Nach KASSOWITZ ist es „*keine physiologische Funktion des Gehirns*“, sondern eine Funktion „*der Beteiligung des Gesamtorganismus an den Folgen eines auf ihn wirkenden Reizes*“ (Allg. Biol. IV, 1906, S. 475). M. BENEDICT bestimmt es als eine „*eigenartige Umsetzung äußerer physikalischer und innerer biochemischer Kräfte in eine neue . . . Seelen-Kraft-Leistung*“ (Seelenk. d. M. S. 34). Nach OSTWALD sind die Bewußtseinserscheinungen Wirkungen oder Eigenschaften der „*Nervenenergie*“ (Vorl. üb. Naturphil., S. 382, 393). — DU BOIS-REYMOND erklärt die Entstehung des Bewußtseins für ein unlösbares Welträtsel (Grenzen d. Naturerk., Sieben Weltrats. Bd. I, 387 f.).

Die Idealisten setzen vielfach Bewußtsein und Sein als eins. Die Dinge

(s. d.) sind ihnen nur (aktuelle oder potentielle) Bewußtseinsinhalte. So besonders die Immanenzphilosophie (s. d.). SCHUPPE, der im Sein ein Bewußtsein findet, versteht unter letzterem nichts als das unmittelbar Gegebene selbst (Log. S. 23). Das „*Bewußtsein überhaupt*“ ist das einheitliche Subjekt in allen Ichs (Zeitschr. f. imm. Ph. I, 37 ff.). Vgl. BULLATY, Arch. f. s. Ph. VI, 1901. v. SCHUBERT-SOLDERN erklärt: „*Es gibt kein Seiendes, das nicht Bewußtes wäre, und es gibt nichts Bewußtes, das nicht Seiendes wäre*“ (Gr. e. Erk. S. 7). Bewußtsein ist kein selbständiges Moment, sondern „*Gegebensein von Inhalten überhaupt*“, es geht in den Dingen völlig auf und kann nur in abstracto von ihnen geschieden werden (S. 72). Sich eines Datums bewußt sein heißt, „*daß eben dieses Datum in irgend einer Beziehung zu jenem . . . Ich steht*“ (S. 9). REHMKE nimmt ein absolutes, allumfassendes, konkretes, schöpferisches Bewußtsein an, das die für alle Individuen gemeinsame Bewußtseinsform bildet. Alles Psychische ist als solches bewußt (Allg. Psych. 63, 67, 133 ff., 144, 455 ff., 464). Bewußtsein ist „*das unmittelbare Seelengegebene*“. „*Grundmomente*“ des Bewußtseins sind das Subjekt und die Inhalte (l. c. S. 49). Es gibt gegenständliches, zuständliches, ursächliches Bewußtsein (l. c. S. 148 ff.). Die Bewußtseins-einheit ist etwas Ursprüngliches (l. c. S. 155, 452 ff.). Ein Allbewußtsein (s. d.) gibt es auch nach FECHNER, GREEN, BRADLEY, LIPPS und J. BERGMANN, der die Realität des Bewußtseins betont (Syst. des objekt. Ideal. S. 61 ff.; so auch BUSSE, Geist u. Körper). Nach A. SETH ist das „*Bewußtsein überhaupt*“ nur eine logische Abstraktion. Nach RICKERT ist es nur ein Begriff, keine Realität, aber doch Bedingung alles Seins (Gegenst. d. Erk.², S. 29). Das erkenntnistheoretische Bewußtsein ist der Gegensatz zu allem Inhalt, das reine Subjekt (s. d.) (l. c. S. 22 ff.). Ähnlich HÖNIGSWALD (Beitr. z. Erk. S. 118 f.). HODGSON unterscheidet das erkenntnistheoretische vom psychologischen Bewußtsein. Als eine Kategorie bestimmt COHEN das Bewußtsein (Log. S. 510). Der Geist ist Bewußtsein, sofern er Wissenschaft erzeugt (l. c. S. 365). — Vgl. O. BÖRNER, D. Lehre v. Bewußtsein, 1853; BONATELLI, Pensiero e conoscenza, 1864; La coscienza e il meccanismo interiore, 1872; J. F. BRUCH, Theor. d. Bewußts. 1864; LEWES, Consc. and Unconsc. Mind II, 1877; FR. MICHELIS, D. Philos. d. Bewußts., 1877; SPAVENTA, La dottrina della conoscenza, 1889; E. SCHLEGEL, D. Bewußts., 1891; BAIN, Defin. and Problems of Consciousn. Mind, N. S. III, 1894; BERGSON, Ess. s. l. donn. imméd. de la conscience⁴, 1904; UPHUES, Vom Bewußts., 1904; E. TROILO, La dottrina della conose. nei moderni precusori di Kant, 1904; VARISCO, La conoscenza, 1904; GUASTELLA, Saggi sulla teor. della conos., 1905; A. GUREWITSCH, Bew. u. Wirkl., Arch. f. syst. Philos. XI, 1905, S. 27 ff.; DRAGHICESCO, Le problème de la conscience, 1907; BOIRAC, Phénom. p. 86 ff.; LOSSKIJ, Grundl. d. Psychol. S. 55 ff. (Unterscheidung von bewußt und gewußt). Vgl. Unbewußt, Psychisch, Wissen; Subjekt, Erfahrung (BRADLEY), Einheit, Elemente, Sein.

Bewußtsein, absolutes, s. Bewußtsein. (REHMKE u. a.)

Bewußtsein, besseres, wendet sich, im Unterschiede vom „*seitlichen*“ Bewußtsein, von der Bejahung des Willens zum Leben ab: SCHOPENHAUER (N. Paral. § 345).

Bewußtsein, doppeltes (double conscience), nennt man die krankhafte Spaltung des Ichbewußtseins (s. d.). Vgl. Doppel-Ich.

Bewußtsein, empirisches und transzendentes, s. Bewußtsein. (KANT). „*Bewußtsein überhaupt*“ s. Bewußtsein.

Bewußtsein, intellektuelles, besteht nach LACHELIER in uns. Es gibt dem sinnlichen Bewußtsein die Objektivität (Psych. u. Met. S. 114 ff.). Es verwandelt subjektive Zustände in Tatsachen (l. c. S. 118), indem es bestimmt, was wir vorstellen sollen (ib). Es gibt uns eine Idee des Seinsollenden, ein ideales Sein als Urbild und Maß des realen Seins (l. c. S. 119). Die Idee des Seins oder der Wahrheit erzeugt sich hier selbst (l. c. S. 119 f.), mit absoluter Freiheit (l. c. S. 124 f.).

Bewußtseinseinheit s. Einheit.

Bewußtseins-elemente s. Elemente.

Bewußtseinsenge (*narrowness of consciousness*) nennt LOCKE die Beschränkung des jeweiligen Bewußtseins auf wenige Inhalte (Ess. II. ch. 10, § 2). Später hat man in verschiedener Weise den Umfang des Bewußtseins zu bestimmen gesucht, so besonders WUNDT (Grdz. d. ph. Psych. II³, S. 246 ff.; Gr. d. Psych.⁵, S. 251, 255). Nach R. WAHLE ist die Enge des Bewußtseins nur eine „*Enge der Aufmerksamkeit*“ (Das Ganze d. Phil. S. 377). „*Enge der Aufmerksamkeit*“ nennt KREIBIG die Tatsache, „*daß die Aufmerksamkeit im gleichen Augenblicke nur einer bestimmten geringen Anzahl von Vorstellungen, welche assoziativ oder auf andere Weise zusammenhängen, zugewendet werden kann*“ (Die Aufmerks. S. 14 f.). Vgl. LAZARUS, Leb. d. Seel. II², 236.

Bewußtseins-erregung s. Bewußtsein. **Bewußtseinsgrad** s. Bewußtsein. **Bewußtseinsimmanent** s. Immanent. **Bewußtseinsinhalt** s. Bewußtsein. **Bewußtseinspsychologie** s. Psychologie. **Bewußtseinschwelle** s. Schwelle. **Bewußtseinstätigkeit** s. Bewußtsein, Tätigkeit. **Bewußtseinsumfang** s. Umfang. **Bewußtseinsvorgang** s. Bewußtsein. **Bewußtseinszustand** s. Bewußtsein.

Beziehen, Beziehung, s. Relation.

Beziehungen, Methode der, dient nach HERBART der philosophischen „*Bearbeitung der Begriffe*“. Sie sucht die Beziehungspunkte oder notwendigen „*Ergänzungsbegriffe*“ auf, durch welche die „*Widersprüche*“ (s. d.) der formalen Begriffe (Ding, Ich u. dgl.) beseitigt werden. „*In dem Zusammen, also in den Formen des Gegebenen, wie sie durch Begriffe zunächst gedacht werden, müssen Widersprüche stecken. Die Spekulation wird diese Widersprüche ergreifen und sie lösen, indem sie die Formen ergänzt, d. h. indem sie den durch die Erfahrung dargebotenen Begriffen diejenigen Begriffe hinzufügt, worauf dieselben sich notwendig beziehen*“ (Hauptp. d. Met. S. 14, 8).

Beziehungsbegriffe sind Begriffe, die Beziehungen, Relationen (s. d.) zum Inhalte haben. Nach DROBISCH entstehen sie durch eine Synthese der einzelnen Glieder, die einen Begriff konstruieren (Log. 4, S. 157). Nach WUNDT haben die „*reinen Beziehungs- oder Verstandesbegriffe*“ Beziehungen des logischen Denkens, die auf die Objekte des Denkens übertragen werden, zum Inhalte. Sie sind nicht Gattungsbegriffe, sondern entspringen „*aus der gesonderten Auffassung gewisser Beziehungen, die unser Denken zwischen seinen Vorstellungen auffindet*“. Sie sind nicht apriorische Kategorien, sondern „*die letzten Stufen jener logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes, die mit den empirischen Einzelbegriffen begonnen hat*“ (Log. I², S. 103, 121, 461; Syst. d. Phil.², S. 219, 225 ff., 228; Phil. Stud. II, 161 ff., VII, 27 ff.). Vgl. Kategorien, Verstandesbegriffe, Relation.

Beziehungsdispositionen entstehen durch Einübung wiederholter Beziehungstätigkeit (LIPPS, Gr. d. Seel. S. 84 f.).

Beziehungsgefühle entstehen, nach HÖFFDING, aus dem Gegensatz des Neuen, Ungewohnten zum Alten, Bekannten (Psychol.², S. 387 f.). Sie sind nach A. LEHMANN Gefühle, die „aus einem Einklang oder einem Streit zwischen Gedanken über ein bestimmtes Objekt hervorgehen“, „formelle Gefühle“ (Gefühlsl. S. 227).

Beziehungsgesetz, allgemeines, s. Webersches Gesetz.

Beziehungsgesetze, psychologische, sind eine Klasse der Grundgesetze des psychischen Geschehens. Sie geben sich, nach WUNDT, „vorzugsweise in den Prozessen zu erkennen, die der Entstehung und unmittelbaren Wechselwirkung der psychischen Gebilde zugrunde liegen“ (Gr. d. Psych.⁵, S. 392). Drei allgemeine Beziehungsgesetze lassen sich unterscheiden: „die Gesetze der psychischen Resultanten, Relationen und Kontraste“ (l. c. S. 393). „Das Gesetz der psychischen Resultanten findet seinen Ausdruck in der Tatsache, daß jedes psychische Gebilde Eigenschaften zeigt, die zwar, nachdem sie gegeben sind, aus den Eigenschaften seiner Elemente begriffen werden können, die aber gleichwohl keineswegs als die bloße Summe der Eigenschaften jener Elemente anzusehen sind“ (l. c. S. 393 f.). In diesem Gesetz kommt das „Prinzip schöpferischer Synthese“ (s. d.) zum Ausdruck (l. c. S. 394). „Das Gesetz der psychischen Relationen bildet eine Ergänzung zu dem Gesetz der Resultanten, indem es sich nicht auf das Verhältnis der Bestandteile eines psychischen Zusammenhangs zu dem in diesem zum Ausdruck kommenden Wertinhalte, sondern auf das Verhältnis der einzelnen Bestandteile zueinander bezieht. Wie das Gesetz der Resultanten für die synthetischen, so gilt daher das Gesetz der Relationen für die analytischen Vorgänge des Bewusstseins“ (l. c. S. 396). Es gelangt zu seinem vollkommensten Ausdruck in den Vorgängen der „apperzeptiven Analyse“ und den ihnen zugrunde liegenden Funktionen der Beziehung und der Vergleichung. „Bei den letzteren insbesondere erweist sich als der wesentliche Inhalt des Gesetzes der Relationen das Prinzip, daß jeder einzelne psychische Inhalt seine Bedeutung empfängt durch die Beziehungen, in denen er zu anderen psychischen Inhalten steht“ (l. c. S. 397). „Das Gesetz der psychischen Kontraste ist wieder eine Ergänzung zu dem Gesetz der Relationen. Denn es bezieht sich gleich diesem auf die Verhältnisse psychischer Inhalte zueinander.“ Indem die Gefühle, Affekte, kurz die „subjektiven“ Erfahrungsinhalte sich nach Gegensätzen ordnen, „folgen diese Gegensätze zugleich in ihrem Wechsel dem allgemeinen Gesetz der Kontrastverstärkung“ (l. c. S. 397 f.). Da alle psychischen Prozesse Gefühls- und Willensvorgänge einschließen, so beherrscht dieses Gesetz auch die intellektuellen Prozesse (Phil. Stud. X, S. 112 ff.; Vorles.², S. 334 ff.; Grdz. d. ph. Psych. III⁴, S. 782 ff.; Syst. d. Phil.², S. 596 ff.; Log. II², 2, S. 285). Das Kontrastprinzip bewährt sich auch im geschichtlichen Leben als „Entwicklung in Gegensätzen“ (s. d.). Vgl. Psychophysisches Gesetz.

Bildende Kraft s. Plastische Natur.

Bilder s. Spezies, Erinnerung.

Bildung hieß früher so viel wie äußere Gestaltung, seit JUSTUS MÖSER und GOETHE bedeutet das Wort besonders die geistige Kultur (vgl. EUCKEN,

Terminol. S. 168). Nach LAZARUS besteht die Bildung eines Volkes in der Summe seines gesamten geistigen Lebens, seiner Bestrebungen in Kunst und Wissenschaft, seiner Sitten und Gebräuche (Leb. d. Seele I², 6 f.). Die individuelle intellektuelle Bildung „besteht in der Aneignung desjenigen geistigen Inhalts, welcher die Gesamtheit des geistigen Lebens der Menschheit und ihrer Interessen ausmacht“ (l. c. S. 30). PAULSEN definiert: „Bildung ist die zu vollendeter Entwicklung gelangte Gestalt des inneren Menschen. Sie erscheint in der durch Unterricht und Übung erworbenen Fähigkeit zur lebendigen Teilnahme an dem geistigen Leben zunächst eines Volkes, zunächst der Menschheit“ (Syst. d. Eth. I², 64). P. VOLKMANN: „Bildung ist die Fähigkeit, aus dem an und für sich toten Wissensstoff Werke des Lebens und des Geistes gestalten zu können“ (Erk. Gr. d. Nat. S. 16 f.). Nach NATORP heißt bilden „ein Ding zu seiner eigentümlichen Vollkommenheit bringen“ (Sozialpäd. S. 5). Grundgesetz der Bildung ist, „das menschliche Wesen in dem ganzen Reichtum seines Gehalts doch zugleich in Einheit und stetigem Zusammenhang darzustellen und im gegebenen Subjekte nach dessen Vermögen der Vollendung zu nähern (l. c. S. 200). Vgl. PFLAUM, Was ist Bildung? Zeitschr. f. Philos. u. Pädagog. 1899; SCHUPPE, Was ist Bildung? 1900.

Bildungsprozesse nennt DILTHEY die zusammengesetzteren Vorgänge in der Seele, sofern sie vom Zusammenhang des Seelenlebens ausgehen (Zeller-Festschr. S. 355).

Bildungstrieb („*nisus formativus*“) ist nach BLUMENBACH die auf Gestaltung und Ausbildung des Organismus und seiner Organe gerichtete innere Tendenz der organisierten Materie. Er besteht aus dem „*nisus generativus*“ und der Reproduktionskraft (Üb. d. Bildungstr. 1791, S. 92). Nach GOETHE liegt im Bildungstrieb „die Entelechie, die nichts aufnimmt, ohne sich's durch eigene Zutat zuzueignen“ (WW. XIX, 81). Er ist die Idee als ein Wirkendes. Nach HEGEL ist der „Bildungstrieb“ „ein Sich-selbst-sich-äußerlich-machen, aber als Einbildung der Form des Organismus in die Außenwelt“, er ist „Kunsttrieb“ (Naturph. S. 635). Einen „eingeborenen Bildungstrieb“ der Seele nimmt HEINROTH an (Psychol. S. 64). Vgl. LICHTENFELS, Gr. d. Psych. S. 139 ff.; BAADER, Phil. Schr. I, 1831, S. 247. REINKE spricht von einem Bildungstrieb als innerem Zwang zur Gestaltung, der mit Sicherheit wirkt (Einl. in d. theor. Biol. S. 194). Vgl. Lebenskraft, Vitalismus, Dominanten.

Billige, das (*τὸ ἐπιεικές*), ist das Gerechte im weiteren Sinne (*acquitas* im römischen Recht), das der vernünftigen Einsicht in die Besonderheit eines Falles entspringt und das Gesetzesrecht ergänzt, nach ARISTOTELES ein *ἐπιεικὸς νόμος ῥωμαίων δικαίων, ἐπιεικὸς νόμος ἢ ἔλλειπει διὰ τὸ καθόλου* (Eth. Nic. V). Vgl. Recht.

Billigung ist ein Gutheißsen, Anerkennen, Rechtfinden, ein als gut, wertvoll Beurteilen, die Zustimmung seitens des sittlichen Willens zu einer Handlung infolge des Wohlgefallens an derselben. Das Gegenteil heißt Mißbilligung, Verwerfung. Von einem „Billigungsvermögen“ spricht MENDELSSOHN (Br. üb. d. Empfind.). FRAUENSTÄDT: „Billigung und Mißbilligung sind Willensakte, wenngleich ihr Ausdruck ein Urteil ist“ (Bl. S. 278). WENTSCHEK erklärt die Billigung und Mißbilligung fremder Handlungen aus dem Hineinversetzen des eigenen in das fremde Ich (Eth. I, 43). Nach A. LEHMANN ist Billigung „Lust an der Übereinstimmung, Mißbilligung“ Unlust an der Nicht-

Übereinstimmung einzelner Handlungen mit dem idealen Handeln“ (Gefühlsleb. S. 354). Vgl. Sittlichkeit.

Bioenergetik: die Lehre von den energetischen Umsetzungen im Organismus. Sie hat nach L. W. STERN „nicht sowohl das Biologische durch Energetisches zu ersetzen, sondern diejenigen besonderen energetischen Verhältnisse zu untersuchen, die beim Wirken teleologischer Maschinenbedingungen gelten“ (Pers. u. Sache I, 418 f.). Das „bioenergetische Gesetz“ besagt, „daß die biologische Bedeutung von Intensitätsdifferenzen nicht durch deren absolute Größe, sondern durch ihr Verhältnis zu dem im Organismus stets vorhandenen Intensitätsgefälle gemessen wird“ (l. c. S. 419).

Biogenetisches Grundgesetz: Die Ontogenese (Entwicklung des Individuums) ist eine (abgekürzte und modifizierte) Wiederholung der Phylogenese (Entwicklung des Stammes, der Gattung): E. HAECKEL (Gen. Morphol. 1866; Welträts. S. 93 f.). Vorher schon angedeutet bei ERASMUS DARWIN, dann bei TRESCHOW, L. OKEN: „Es ist . . . kein Zweifel, daß hier eine auffallende Ähnlichkeit besteht, welche die Idee rechtfertigt, daß die Entwicklungsgeschichte im Ei nichts anderes sei als eine Wiederholung der Schöpfungsgeschichte der Tierklassen“ (Allg. Naturgesch. S. 468 f.). Auch bei FRITZ MÜLLER (Für Darwin 1864). Von verschiedenen Philosophen wird die Geltung des biogenetischen Grundgesetzes auch in der Psychologie angenommen (z. B. SULLY, Handb. d. Psychol. S. 49; HAECKEL, Welträts. S. 166 f.; G. H. SCHNEIDER Menschl. Wille, S. 101 ff.).

Biologie: Wissenschaft vom Leben, dessen Formen, Prozessen, Kräften, Entwicklung, im engeren Sinne die Lehre von den Lebensbedingungen (Ökologie; vgl. HAECKEL, Lebenswund. S. 88 f.). Der Ausdruck Biologie stammt von LAMARCK. Die theoretische Biologie hat, nach REINKE, „die doppelte Aufgabe, die Lebenserscheinungen in Elementarprozesse aufzulösen, dann aber auch den Zusammenhang dieser Prozesse untereinander und mit den allgemeinen Naturprinzipien, unter denen das Energieprinzip obenan steht, festzustellen“ (Einl. in d. theor. Biol. S. 36). Der mechanischen tritt die vitalistische Biologie gegenüber. Vgl. KASSOWITZ, Allgem. Biolog.; J. GRASSET, Les limites de la biologie, 1906; LE DANTEC, Biolog. Vgl. Darwinismus, Evolution, Lebenskraft, Dominanten, Vitalismus, Soziologie u. dgl.

Biologische Erkenntnistheorie, Psychologie, Soziologie (Biologismus) s. die betr. Termini.

Biomechanisch: der Mechanismus des Organischen.

Bionten nennt H. WOLFF die Elemente des Seins als einfache Lebenszentren (*Κόσμος* II). Die Lehre von den Bionten heißt „Biontologie“.

Biopsychik: das Psychische als biologischer Faktor. Vgl. Evolution.

Biotisch: auf das Leben (*βίος*) bezüglich. Biotik: Lebenslehre (CHR. KRAUSE u. a.).

Biozentrisch: vom Standpunkt des Lebens aus (GOLDSCHIED, Entw. S. 168).

Bissonanz s. Konsonanz.

Blickfläche und Blickpunkt des Bewußtseins sind übertragene Aus-

drücke. CHR. WOLF: „*Campum percepturum dico multitudinem perceptionum simultanearum*“ (Psych. rat. § 259). BAUMGARTEN spricht von einem „*campus claritatis*“ (Met. § 514). einer „*sphaera et punctum sensationis*“ (l. c. § 537), PLATNER vom „*Gesichtskreis*“ der Seele (Phil. Aph. § 490), FORTLAGE vom „*Feld des Bewußtseins*“, „*Feld der Aufmerksamkeit*“, „*Focus der Aufmerksamkeit*“ (Psych. § 12). Gegenwärtig gebraucht die Ausdrücke besonders WUNDT (s. Aufmerksamkeit).

Blindenpsychologie s. WUNDT, Grdz. d. Psych. II⁵, 465 ff., 493 ff.; III⁵, 465 ff., HELLER u. a.

Bocardo ist der fünfte Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz besonders verneinend (o), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (o).

Böse ist das Gegenteil des Guten (s. d.), der Gegensatz dazu, sofern er als solcher bewußt gewollt wird; jede Handlung, die dem sittlichen Willen zuwider ist; alles zwecklos und willentlich Zerstörerische, Negative, brutal Gewalttätige, unser Fühlen absichtlich Verletzende; alles, was der Lust am Schlechten, Verwerflichen, Grausamen entspringt.

Das Böse wird zuweilen als ein dämonisches Prinzip dem göttlichen, guten Geiste entgegengesetzt, so im Typhon der Ägypter, im Ahrimán des Parsismus, im Satan des späteren Judentums und noch mehr des Christentums. Als selbständiges Prinzip wird das Böse auch von den Manichäern (s. d.) aufgefaßt.

Nach ANTISTHENES ist das Böse ein dem menschlichen Wesen Fremdes (*ξενικόν, ἀλλότριον*, Diog. L. VI, 12, Plat., Conviv. 205 C). PLATO leitet das Böse aus der Natur des Körperlichen, aus der Unbestimmtheit, Unordnung des Materiellen, noch nicht Geformten, ab (Tim. 68 E), auch aus der „*bösen Weltseele*“ (Leg. 896 E). Das Böse ist ungöttlich, widerstrebt dem Ordnungsprinzip (Theaet. 776 A; Polit. 269 D; Tim. 47 E); die gute Gottheit kann des Bösen Urheber nicht sein (Rep. II, 379 C). Die Stoiker setzen das Böse nur in die Teile des Alls, nicht in den Kosmos selbst (*τέλειον μὲν ὁ κόσμος ὁμῶς ἐστίν, οὐ τέλεια δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη*, Plut. de Stoic. rep. 44, 6). Durch das Böse kommt erst das Gute zur Geltung (l. c. 36, 1). Jenes ist nur ein Mittel zur Beförderung des Guten (KLEANTHES, Hymn. v. 18 f.). Nach PHILO geht das Böse aus der Verbindung der Seele mit der unreinen Materie (s. d.) hervor, die nach PLOTIN selbst schon etwas Böses (*κακόν*) ist. Das Böse ist nicht im Seienden, es stammt aus der „*alten Natur*“, der Materie (Enn. I, 8, 3, I, 7). Der Anfang des Bösen der Seele ist das Vergessen der göttlichen Herkunft, das Verlangen, sich selbst anzugehören (Enn. V, 1, ähnlich schon ANAXIMANDER; s. Apeiron). PLUTARCH betrachtet das Böse als eine dem Guten entgegenwirkende Kraft (De Isid. 46 squ.), die aus der „*bösen Weltseele*“ (s. d.) stammt (De an. proer. 3). Die Gnostiker verlegen das Böse wiederum in die Materie (vgl. HARNACK, Dogm. I³, 246).

Nach BOETHIUS hat das Böse keine positive Wirksamkeit und Wirklichkeit, es veranlaßt indirekt das Gute (De cons. phil. IV). Auch nach CLEMENS ALEXANDRINUS ist es keine Wesenheit, ist nicht von Gott geschaffen (Strom. IV, 13). Es ist nach ORIGENES eine „*Beraubung*“ (privatio) des wahren, guten Seins, ein Negatives (De princ. I, 109), eine Notwendigkeit für die Verwirklichung des Guten (Contr. Cels. VI, 53). AUGUSTINUS sieht im Bösen die

Folge einer verkehrten Willensrichtung, eines Abfalles von Gott (Enchir. 23); es ist nur Beraubung, Mangel (amissio) des Guten, hat nur relatives Sein (De civ. Dei XI, 22). Es hat nur eine „*causa deficiens*“ (l. c. XII, 6 squ.). Ein absolut Böses existiert nicht (l. c. XII, 3). DIONYSIUS AREOPAGITA und JOH. SCOTUS ERIUGENA nennen das Böse ein „*innaturale*“, „*ineausale*“ (De div. nat. IV, 16). Letzterer bemerkt: „*Non ergo in natura humana plantatum est malum, sed in perverso et irrationabili motu rationabilis liberaeque voluntatis est constitutum*“ (l. c. IV, 16). Nach ALEXANDER VON HALES ist das Böse „*privatio boni*“ (Sum. th. I, 18, 9), so auch nach ALBERTUS MAGNUS (Sum. th. I, 27, 1) und THOMAS, nach welchem Gott das Böse nur als Beförderer des Guten zugelassen hat (Sent. 32).

Nach J. BÖHME ist das Böse die negativ-treibende, zum Leben anreizende Kraft im All, der „*Gegenwurf*“ des Guten, als „*Zornfeuer*“ in Gott selbst enthalten (Aurora). Als bloße Privation bestimmt das Böse SPINOZA (Brief. S. 78f., 122). LEIBNIZ leitet das Böse aus der Beschränktheit der endlichen Wesen ab; es dient nur der Vollkommenheit des Ganzen, da nichts von allem Möglichen fehlen darf. Gott läßt das Böse zu, weil sonst vieles Gute verhindert würde (Theod. II, Anh. IV, § 34). Nach CHR. WOLF ist böse, „*was uns und unsern Zustand unvollkommener macht*“ (Vern. Ged. I, § 425). Nach HERDER ist das Böse in Wahrheit ein Nichts (Philos. S. 246). KANT nimmt ein „*radikales*“ (ursprüngliches) Böses an, einen Hang zum Bösen, „*welcher, da es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maxime beurteilt werden kann, in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß*“ (Relig. S. 28). Mit dem Guten besteht das Böse ursprünglich im Menschen, es ist ihm angeboren, in seiner Selbstliebe begründet, entsteht durch eine „*transzendente Handlung*“, ist unausrottbar und verdirbt die reine Moralität des Menschen (l. c. S. 31). Es ist eine „*angeborene Schuld*“ (l. c. S. 38). Es entstand, als der Mensch aus dem Stande der Unschuld in den der Sünde geriet (l. c. S. 43; vgl. das Dogma von der „*Erbsünde*“). Das Böse ist das, was vom vernünftigen Willen verabscheut werden muß, was dem moralischen Gesetze entgegen ist (Kr. d. pr. Vern. I. T., 1. B., 2. Hptst.). Von einem „*Urbösen*“ in der Seele spricht HEINROTH (Psychol. S. 463). Ein radikales Böses, d. h. den Egoismus, nimmt auch EUCKEN an (Kampf um e. geist. Lebensinh. S. 223 f.). SCHELLING leitet das Böse aus einer vorzeitlichen Willenshandlung ab, es gehört zum Sein, entsteht durch die Trennung von Gott (Üb. d. Wes. d. menschl. Freih. 1809; vgl. WW. I 7, 403), nachdem schon BAADER das Böse als in der „*ewigen Natur in Gott*“ begründet angesehen hatte; VOLKELT nimmt etwas Ähnliches an (Ästh. d. Trag.). Über das Böse handeln HERBERT (Gespräche üb. d. Böse 1818), BLASCHE (Das Böse im Einklang mit d. Weltordn. 1827), nach welchem es im Weltganzen nicht existiert, H. RITTER (Üb. d. Böse 1860) u. a. Nach HILLEBRANDT ist das Böse „*der seiner bewußte moralische Widerspruch*“. Es ist ein dialektisches Moment in der Weltordnung, hat keine wesenhafte Wirklichkeit (Phil. d. Geist. II, 128 f.). Nach FRAUENSTADT gibt es einen bösen Willen, aber kein Wollen des Bösen als solchen (Bl. S. 270). Vgl. J. H. FICHTE, Eth. II 1, 151 ff.; Psychol. II, 174 ff. FECHNER meint, das Böse entstehe wohl in Gott, aber nicht durch seinen Willen (Zendav. I, 247). Nur im „*Gebiete der Einzelheiten*“ taucht das Böse (Übel) auf, das zugleich Quelle des Guten wird (l. c. I, 244 f.). Das Böse hat ver-

müge des Gegenstrebens in Gott „*keinen Gipfel, Zusammenschluß und Abschluß*“ (Tagesans. S. 48 ff.). CATHREIN erklärt: „*Gott will das Böse nicht, aber er erlaubt es, einmal, weil er will, daß der Mensch hier auf Erden freiwillig sich seinem Schöpfer unterwerfe, sodann, weil er auch das Böse als Mittel zum Guten zu brauchen weiß*“ (Moralph. I, 37). LIPPS erklärt: „*Das Böse ist ein Verhältnis zwischen der Stärke von Motiven. Es ist ein Überwiegen von an sich guten oder berechtigten Motiven und ein Zurücktreten anderer*“ (Eth. Grundfr. S. 53). „*Nicht das Wollen des Menschen ist böse, sondern sein Nichtwollen*“ (l. c. S. 55). Es ist das Böse, wie der Irrtum, ein Negatives (ib.). Zwei Quellen des Bösen gibt es, „*die Schwäche von Motiven und den Irrtum oder die Täuschung, vor allem die Selbsttäuschung*“ (l. c. S. 56). PAULSEN betont: „*Was aber das sittlich Schlechte oder das Böse anlangt, so wird die Ethik es konstruieren, wie die medizinische Diätetik Störungen, Schwächen, Mißbildungen konstruiert; wie hier diese Vorkommnisse als Folge von äußeren Hemmungen und Störungen angesehen werden, die der Tendenz der Anlage zu normaler Entwicklung zuwider waren, so wird die Ethik das Schlechte und Böse nicht auf den eigentlichen Willen des Wesens selbst . . ., sondern auf ungünstige Entwicklungsbedingungen zurückführen, unter denen die Anlage verkümmerte und Mißbildungen erlitt*“ (Einl. in d. Phil.², S. 435). Nur im Kampfe mit dem Bösen kann auf Erden das Gute Kraft gewinnen. Das Böse ist um des Guten willen da, als Reiz, Widerstand, Folie; es ist an sich ein Nichtiges, Negatives (Syst. d. Eth. I⁵, 306 ff.). Der Utilitarismus bestimmt das Böse (Schlechte) als das, was die (soziale) Wohlfahrt bewußt schädigt. Nach NIETZSCHE entsteht der Begriff „*böse*“ aus dem „*Ressentiment*“ der Schwachen gegen den Machtwillen der „*Herrn*“ (Jens. von Gut u. Böse², S. 228 ff.). Vgl. E. FUCHS, Gut u. Böse, 1906. Vgl. Gut, Übel, Theodicee.

Bráhman: das schöpferische, erhaltende Prinzip, das Absolute, das Weltwesen (Veden) (vgl. DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philos. I 1, S. 242, 261).

Buddhismus: die Lehre BUDDHAS (des „*Wissenden, Erleuchteten*“). Prinzipien: Einheit des Alls, Nichtigkeit und Unwirklichkeit des individuellen Daseins, der Außenwelt („*Schleier der Májá*“), Wiedergeburt, Seelenläuterung, Askese, Mitleidsmoral, Nirwana (s. d.).

Buridans Esel s. Willensfreiheit.

C. (vgl. K.)

C = (scholastisches) Symbol für die logische „*conversio*“, Konversion (s. d.), auch für die Umkehrung ins Gegenteil („*conversio syllogismi*“), die „*ductio per contradietoriam propositionem sive per impossibile*.“ Vgl. Konversion.

C-System. Unter dem „*System C*“ versteht R. AVENARIUS die Einheit aller Bedingungen, von denen die menschlichen Erlebnisse „*abhängig*“ sind. Die in diesem System sich abspielenden Prozesse sind biologischer Art, bestehen allgemein in „*Ernährung*“ und „*Arbeit*“. Es ist ein System, „*welches die von der Peripherie ausgehenden Änderungen in sich sammelt und die an die Peripherie abzugebenden Änderungen verteilt*.“ Von den „*Änderungen*“ dieses (im Großhirn zu denkenden Systems) sind alle „*Aussagen*“ („*E-Werte*“, Vorstellungen, Urteile, Erkenntnisse) abhängig (Kr. d. rein. Erf. I, S. 33 ff.). Die volle „*Er-*

haltung“ des Systems C heißt das „vitale Erhaltungsmaximum“, die „Schwankungen“ (s. d.) desselben bestehen in Verminderung oder Behauptung des Maximums (l. c. S. 60 ff.). Durch die „Kongregation“ mehrerer Individuen entstehen „Systeme C höherer Ordnung“, „Kongregalsysteme“ (ΣC) (l. c. S. 153 ff.). Vgl. Prinzipialkoordination, Vitaldifferenz.

Calculus philosophicus s. Logik, Algorithmus.

Calemes ist der zweite Modus der vierten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung allgemein verneinend (e).

Calvus (*γαλαξρός*, Kahlkopf), Name eines Fangschlusses des Eubulides. analog dem Sorites (s. d.).

Camestres ist der zweite Modus der zweiten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung allgemein verneinend (e).

Causa: Ursache (s. d.). „*Causa activa (agens)*“: tätige Ursache. „*C. adaequata*“: entsprechende Ursache. „*C. cognoscendi*“: Erkenntnisgrund. „*C. corporalis*“: physische Ursache. „*C. creatrix*“: schöpferische Ursache. „*C. deficiens (defectiva)*“: negative Ursache. „*C. directa*“: unmittelbare Ursache. „*C. efficiens (effectiva)*“: wirkende Ursache (*ποιούν αίτιον* bei ARISTOTELES). „*C. essendi und fiendi*“: Seinsgrund, Ursache des Werdens. „*C. extrinseca und intrinseca*“: äußere, innere Ursache. „*C. finalis*“: Zweckursache (*ού έρεξα* bei ARISTOTELES). „*C. formalis*“: gestaltende Ursache. „*C. immanens und transiens*“: immanente und (auf ein anderes) übergende Ursache (vgl. Gott: SPINOZA). „*C. influens*“: einfließende Ursache. „*C. instrumentalis*“: Mittelursache. „*C. materialis*“: Ursächlichkeit des Dinges, auf das eingewirkt wird. „*C. movens (motiva)*“: bewegende Ursache. „*C. occasionalis*“: Gelegenheitsursache. „*C. per accidens und per se*“: accidentielle (s. d.) Ursache und Ursache durch sich selbst (ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 55, 1; THOMAS, Sum. th. I, 77, 3). „*C. principalis*“: Grundursache = „*C. primordialis, prima*“ (*πρώτη αίτια*: PLATO, ARISTOTELES). „*Causa prima est, cuius substantia et actio est in momento aeternitatis et non temporis*“ (ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 32, 1). THOMAS: „*Causa prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius*“ (Contr. gent. III, 148). Gegensatz zu C. prima = „*C. secunda*“: sekundäre, abgeleitete Ursache (vgl. ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 26, 2; BAUMGARTEN, Met. § 317). „*C. privans*“: beraubende, ein Nichtsein setzende Ursache. „*C. proxima und remota*“: nächste und entfernte Ursache. „*Per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo coniuncta est*“ (SPINOZA, Eth. I, prop. XXVIII, dem.). „*C. sine qua non*“: unbedingte Ursache. „*C. socia (communis)*“: gemeinsame Ursache. „*C. solitaria (propria)*“ (CHR. WOLF, Ontol. § 888). „*C. sufficiens*“: zureichender Grund. (CHR. WOLF: „*sufficiens — quae continet rationem sufficientem effectus alicuius dati*“, Ontol. § 897). „*C. vera*“: wahrhafte, reale Ursache (NEWTON). Vgl. Causa sui.

Causa causae est etiam causa causati: Die Ursache einer Ursache ist auch die Ursache der Wirkung dieser. Schon bei ALANUS AB INSULIS (STÖCKL I, 412). Auch bei CHR. WOLF (Ontol. § 928).

Causa cessante cessat effectus: mit der Aufhebung der Ursache verschwindet die Wirkung. Ein scholastischer Satz (THOMAS, Sum. th. I, 96, 3, ob. 3), durch GALILEIS Begriff der „*vis inertiae*“ (Opp. II, 577) widerlegt.

Causa est potior causato: Die Ursache ist vornehmer, hat mehr Seinswert als die Wirkung. Ein scholastischer Satz (THOMAS, Sum. th. I, 60, 4, ob. 2).

Causa posita ponitur causatum: Mit der Ursache ist die Wirkung gesetzt (z. B. bei BAUMGARTEN, Met. § 326).

Causa praecedat effectum: Die Ursache geht der Wirkung voran (z. B. bei JOH. SCOTUS, Div. nat. I, 39). „Causa est potior causato“ (THOMAS, Sum. th. I, 60, 4 ob. 2). Vgl. Ursache.

Causa sui: Selbstursache, Grund seines eigenen Seins, d. h. grundlos im Sinne des Durch-sich-selbst-gesetzt-seins, absolut, unabhängig von anderem, notwendig und ewig in und durch sich seiend und so zu begreifen. PLATO spricht von *ἐαυτὸ κινεῖν* (Phaedr. 245C). Nach PLOTIN schafft sich Gott, schauend, gleichsam selbst (Enn. VI, 8, 16). LACTANTIUS sagt von Gott: „*ipse ante omnia ex se ipso procreatus*“ (Div. inst. I, 7). HIERONYMUS: „*Deus vero . . . ipse sui origo est suaeque causa substantiae*“ (Comment. ad Eph. II, 3; vgl. AUGUSTINUS, De trin. I, 1). Der Begriff „*ens a se*“ tritt in der Scholastik auf bei AVICENNA, ALBERTUS MAGNUS, SUAREZ (Disp. met. XXVIII, set. 1) u. a. Vgl. NIC. TAURELLUS, Philos. triumph. III, p. 29, 279, 339; DESCARTES, Med. III; Resp. I; Obj. ad resp. IV; Epist. II, p. 401 (Freudenthal, Spinoza u. d. Scholastik, Zeller-Festschr. S. 119 f.). SPINOZA nennt die göttliche „*Substanz*“ (s. d.) „*causa sui*“ als Absolutes, als das Wesen, mit dessen Begriff unbedingt der Gedanke seines Seins verbunden werden muß. „*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens*“ (Eth. I, def. I). Nach J. G. FICHTE ist das Ich (s. d.) eine sich selbst „*setzende*“ Tätigkeit. SCHELLING lehrt: „*Gott hat in sich einen Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte*“ (WW. I 7, 358). Dieser Grund ist die „*Natur in Gott*“ (I. c. S. 357). Nach HEGEL ist eigentlich jede Ursache „*causa sui*“, die in den endlichen Dingen sich auseinander gezogen hat (Enzykl. § 153). LIPPS erklärt die Bezeichnung der absoluten Substanz als „*causa sui*“ für „*logisch völlig berechtigt*“. Daß etwas war, ist notwendige Voraussetzung und damit zugleich, sofern diese Voraussetzung die einzige ist, Ursache dafür, daß es ist (Gr. d. Log. S. 162). L. M. STERN bemerkt: „*Nichts in dieser Welt hat etwas anderes zur Ursache seiner Existenz als eben sich selbst*“ (Monism. S. 176).

Celarent heißt der zweite Modus der ersten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung allgemein verneinend (e).

Cesare ist der erste Modus der zweiten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung allgemein verneinend (e).

Cessante causa s. Causa cessante.

Chaos (von *χαίρειν*, gähnen): ungeordneter Weltzustand ohne Bestimmtheit, Gesetzmäßigkeit, Harmonie der Vorgänge, Urzustand des noch ungeformten Weltstoffes, Weltraumes. Die Bibel spricht vom Chaos, vom „*tohu-wa-bohu*“.

In noch mythischer Weise lehrt HESIOD, von allem sei zuerst das Chaos entstanden (*πάντων μὲν πρότιστα χάος γένηι, αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερος*, Theog. V, 116; *ἐκ χάος δ' Ἐρεβός τε μέλαιρά τε Νύξ ἐγένοντο*) (l. c. V, 123). Nach ANAXAGORAS wird das Chaos durch den Geist (*νοῦς*, Diog. L. II, 6) gestaltet. PLATO nimmt (im Tim. 30A ff.) eine chaotische Masse (*κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως*) und (im Philebus) ein Unbestimmtes (*ἄπειρον*, s. d.) an. Gegen die Annahme eines ursprünglichen Chaos erklärt sich ARISTOTELES (De coel. 2). OVID spricht von der „*rudis indigestaque moles*“ (Met. I, 7). Nach KANT (und LAPLACE) ist das Anfangsstadium der Welt ein „*Urnebel*“. Nach FRAUENSTÄDT sind Chaos und Ordnung gleich ewig; es besteht ein ewiger Kampf mit dem Stoff (Bl. S. 124). Nach LOTZE ist das Chaos ein undenkbarer Gedanke (Mikrok. II², 32). Nach FRITZSCHE war schon im Urnebel „*Einheit der Kraft mit dem Logischen*“ (Vorsch. d. Philos. S. 68). Nach NIETZSCHE ist die Welt an sich ein Chaos von Vorgängen ohne Zwang und Gesetze (WW. V, 109, vgl. XV, 319). P. MONGRÉ erblickt in der empirischen Welt einen von unserem Bewußtsein vollzogenen „*Ausschnitt aus dem gesetzlosen Chaos*“ (Das Chaos in kosm. Ausl. 1898).

Charakter (*χαρακτήρ*, Gepräge, von *χαρασσειν*; *χαρακτήρες* schon von THEOPHRAST auf Menschen angewandt): die bestimmte Art und Weise des Seins und Wirkens, die eigentümliche Natur eines Wesens, dann der feste Grundzug des Wollens und Handelns, die konstante Richtung desselben. Der Charakter eines Menschen ist das Produkt der Wechselwirkung angeborener Anlagen (Gefühls- und Willensdispositionen) mit (physisch-psychischen) Einflüssen seitens der Umwelt (ursprünglicher — erworbener Charakter). Das Handeln wird durch den Charakter bestimmt, und es beeinflusst diesen wiederum, indem es ihn modifiziert, variiert. Im engsten Sinne des Wortes bedeutet Charakter den festen, unentwegten, sich selbst treuen Charakter, den strengen Charakter, den konsequenten, Grundsätzen gehorchenden Willenshabitus. Gegensatz dazu: Charakterlosigkeit. Der Terminus „*Character*“ bedeutet seit AUGUSTINUS ein durch die Sakramente der Seele eingepprägtes heiliges Zeichen (später „*character sacramentalis*“ genannt). Seit LA BRUYÈRE (Les Caractères 1687 hat das Wort die jetzige Bedeutung (vgl. EUCKEN, Gesch. d. Grundbegr.).

Nach der Lehre der Veden ist der Charakter die Frucht und Folge des Handelns in einer Präexistenz (DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philos. I 1, 297 f.). HERAKLIT sagt, der Charakter bestimme das Leben des Menschen (*ἦθος γὰρ ἀνθρώπων δαίμων*, Alex. Aphrod., De fato 6). SENECA versteht unter dem Charakter das „*semper idem velle atque idem nolle*“ (Ep. 29, 4).

KANT unterscheidet „*empirischen*“ und „*intelligiblen*“ Charakter. Ersterer ist der objektiv-phänomenale, d. h. der Zusammenhang der Willenshandlungen, unter der Kategorie der Kausalität betrachtet, letzterer gleichsam das An-sich dieses Charakters oder der Charakter, rein durch die Vernunft und unter dem Postulate der Freiheit (Selbstbestimmung) aufgefaßt. „*Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen*“ (Kr. d. r. V. S. 433). Für den empirischen Charakter gilt der (psychologische) Determinismus (s. d.). Der intelligible Charakter des Subjekts ist der, dadurch es zwar die Ursache seiner Handlungen als Erscheinungen ist, „*der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist*“ (ib.). „*Als solches*

würde dieses tätige Wesen sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein“ (l. c. S. 434). SCHOPENHAUER lehrt, „daß der intelligible Charakter jedes Menschen als ein außerzeitlicher, daher unteilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten sei, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergexogene Erscheinung der empirische Charakter ist, wie er sich in der ganzen Handlungsweise und im Lebenslaufe dieses Menschen erfahrungsmäßig darstellt“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 55). Die Freiheit liegt nur im Sein, nicht im Tun: „operari sequitur esse“, das Handeln ist notwendig durch das Sein bedingt (Üb. d. Freih. d. Will. V). „Der Charakter des Menschen ist konstant: er bleibt derselbe, das ganze Leben hindurch.“ „Der Mensch ändert sich nie.“ „Der individuelle Charakter ist angeboren“ (l. c. III; Neue Paralip. § 220). An eine vorzeitliche Bestimmung des eigenen Seins durch den Willen glaubt auch SCHELLING. Nach GREEN ist in uns ein transzendentales Subjekt, ein Agens der „neutralisation of time“ (Prol. to Eth. p. 71). — GOETHE erklärt: „Charakter im Großen und Kleinen ist, daß der Mensch demjenigen eine stete Folge gibt, dessen er sich fähig fühlt“ (Sprüche in Prosa, 587). CHR. KRAUSE spricht von der „Lebensgrundweise“. Nach FRIES ist Charakter die „Kraft der verständigen Selbstbeherrschung“ (Anthrop. § 75). Nach J. E. ERDMANN ist er die „durch wiederholte Entschlüsse zur Gewohnheit gewordene Weise sich zu entschließen“ (Gr. d. Psych. § 162). Nach HERBART ist er das, was der Mensch eigentlich will (Allg. Pädag. S. 299). VOLKMANN: „Psychologische Freiheit als bleibende Eigentümlichkeit des Subjekts bezüglich einer ganzen Klasse von Wollen heißt Charakterzug, und über das gesamte Wollen ausgedehnt: Charakter“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 504). E. DÜHRING: „Der Charakter ist das Festgewordene und Verkörperte, sowie überhaupt das Beharrliche in den materiellen und geistigen Antrieben und Verhaltensarten“ (Wirklichkeitsphilos. S. 202). Nach J. H. FICHTE ist der Charakter „der Wille in der Form des Selbstbewußtseins“ (Psych. II, 142). Nach J. ST. MILL ist er „a completely fashioned will.“ Nach E. v. HARTMANN ist der Charakter der allgemeine Reaktionsmodus auf die besonderen Klassen der Motive (Phil. d. Unb.³, S. 203). Nach CARNERI wird der Charakter „mit dem Menschen geboren, insofern er nichts ist als der Ausdruck des ganzen Menschen. sein bestimmtes Ich“ (Sittl. u. Darwin. S. 129). Intelligibler Charakter ist der Gattungscharakter (l. c. S. 138). — Nach WINDELBAND sind empirischer und intelligibler Charakter nur zwei Betrachtungsweisen des Willens (Üb. Willensfrei. S. 200 f.). Nach COHEN ist der Charakter nicht gegeben, nicht angeboren, sondern eine Aufgabe des sittlichen Selbstbewußtseins (Eth. S. 597). Auch nach EWALD (Kants krit. Ideal. S. 296) u. a. ist der Charakter ein Idealbegriff.

Nach WUNDT ist der Charakter „ein aus der vorangegangenen geistigen Kausalität resultierender Totaleffekt, der selbst wieder an jeder neuen Wirkung sich als Ursache beteiligt“ (Eth.², S. 478). Der Kern des Charakters ist ein Erbeil der Ahnen, etwas Ursprüngliches (Grdz. d. phys. Psychol. III⁵, S. 637 ff.; Vorl.³, S. 470 ff.). GIZYCKI betont die Zusammengesetztheit des Charakters; dieser ist „eine Gesamtheit verschiedenartiger Triebfedern“ (Moralphilos. S. 165). SULLY versteht unter Charakter im engeren Sinn „die entwickelte Individualität, d. i. die Gruppe der natürlichen Neigungen, insoweit als diese ausgewählt, gestärkt und durch die Einwirkung der Verhältnisse . . . befestigt werden“ (Handb. d. Psychol. S. 423). Nach TH. ZIEGLER ist der Charakter die Summe aller

Gewöhnungen und Übungen, aller erworbenen Dispositionen, aller geläufigen Maximen (Das Gef.², S. 178), die „*Summe der Willensdispositionen*“ (l. c. S. 300). „*Das Angeborene, das Temperament bildet die Unterlage, die Erziehung im weitesten Sinne macht den Menschen erst zu dem, was man Charakter nennt der selbst nie angeboren, sondern stets erworben, Produkt und Ergebnis ist*“ (l. c. S. 297). JODL versteht unter „*erworbenem*“ Charakter „*die Willensgewohnheiten, welche ein Mensch in sich ausgebildet hat*“, unter „*angeborenem*“ Charakter die „*verschiedenen Weisen, auf Motive zu reagieren*“ (Lehrb. d. Psychol. S. 737). Nach THILLY ist der Charakter „*the combined product of one's natural tendencies or impulses and the environment action upon them*“ (Intr. to Eth. p. 313 f.). Nach KREIBIG ist der Charakter „*die Besonderheit eines Menschen hinsichtlich der Verknüpfung von Lust und Unlust mit bestimmten Inhalten (der Wertfunktion) und der davon bewirkten Willensintensität in der Realisierung der Werte*“ (Werttheor. S. 193). Nach LOSSKIJ ist er „*die Gesamtheit der Besonderheiten einer gegebenen Person, die sie von anderen Persönlichkeiten unterscheidet*“ (Gr. d. Psychol. S. 192 ff., 194 f.). Es gibt einen sinnlichen, egozentrischen und überpersönlichen Charakter (l. c. S. 198). Nach R. WAHLE ist der Charakter „*die auf der relativen Macht elementarer und fundamentaler cerebraler Funktionsarten basierende Prävalenz gewisser psychischer Reihen, welche für ein Individuum habituell ist*“ (Üb. d. Mech. d. geist. Leb. S. 556 ff.: Klassifikation der Charaktere). SIMMEL bemerkt: „*Das einzige, was gegeben ist, sind die einzelnen Handlungen des Menschen; gewisse innere oder in den Beziehungen zu anderen sich herausstellende Eigenschaften derselben fassen wir zu dem Begriff des Charakters dieses Menschen zusammen; allein das ist ein allgemeiner Begriff, gezogen aus der Summe seiner Lebenselemente, aber nicht die hervorbringende Ursache dieser*“ (Einl. in d. Moral. I, 268 f., 282). UNOLD versteht unter sittlichem Charakter „*die Gesamtheit der Eigenschaften, Gewöhnungen, Motive, Kräfte und Grundsätze, welche dem einzelnen sittlichen Willen und Handeln ermöglichen, aus denen das sittliche Verhalten im einzelnen Fall, sowie die dauernde sittliche Gesinnung sich ergeben*“ (Gr. d. Eth. S. 265, vgl. S. 262 ff.). WENTSCHER betont, der Charakter werde durch den Willen selbst mitbestimmt (Eth. I, 325). JERUSALEM versteht unter Charakter „*die Summe erworbener Urteils- und Willensdispositionen, die zu bleibenden Eigenschaften des Individuums geworden sind*“. „*Er ist das Resultat aller Erfahrungen, die wir gemacht, aller Einwirkungen, die wir von außen erfahren haben, und aller Denk- und Willensakte, durch welche wir diese Erfahrungen verarbeitet . . . haben*“ (Lehrb. d. Psychol.³, S. 205). — Nach FOUILLÉE wird der Charakter durch die Natur ausgebildet (Mor. d. id.-forc. p. 61). Es gibt sensitive und aktive Temperamente (Temp. et caract. 1895; ähnlich RIBÉRY, Ess. de classif. nat. de caract. 1902). Nach GUYAU heißt, einen Charakter haben, „*éprouver une impulsion assez forte et assez régulière dans sa force pour se subordonner toutes les autres*“ (Éd. et Hér. p. 220). Nach RIBOT ist der Charakter die Resultante aller Tendenzen der emotionellen Elemente des Ichs (Der Wille, S. 127; vgl. Sur les div. formes du caract., Rev. philos. 34, 1892, p. 480 ff.; REGNAULT, Rev. de l'Hypnot. 1898, I, 12, p. 250 ff.). Nach PAULHAN ist der Charakter einer Person, „*ce qui la caractérise, ce qui fait qu'elle est elle-même, non une autre. C'est la nature propre de son esprit, la forme particulière de son activité mentale*“ (Les Caract. p. 8). Die verschiedenen Charaktere sind Formen der systematischen Assoziation (l. c. p. 236). Vgl.

SMILES, Der Charakter, 1878; PRAT, Le caract. empir. et la personne. 1906; MALAPERT, Les Éléments du caract.², 1906; G. H. SCHNEIDER, Menschl. Wille, S. 318; S. ALEXANDER, Mor. Ord. p. 48 ff. Vgl. Willensfreiheit, Motiv, Ich, Temperament.

Charaktere nennt R. AVENARIUS Aussage-Inhalte (E-Werte, s. d.) wie lustvoll, wahr, bekannt u. dgl., kurz gefühlsmäßige Auffassungsweisen von Erlebnissen in deren Stellung zum Ich (Krit. d. rein. Erf. I, 16). Vgl. Positional.

Charakteristica s. Ars magna.

Charakterologie: Lehre vom psychologischen Charakter des Individuums, Psychologie der Individualität („*Differentialpsychologie*“, s. d.), auch Lehre vom Charakter (s. d.). Vgl. Individualpsychologie.

Charakterologisch: den Charakter betreffend. Vgl. Motiv (ED. v. HARTMANN).

Chemie, psychisch: Ausdruck für das Entstehen neuer geistiger Gebilde und Werte aus der Synthese von Bewußtseinsmomenten. Der Ausdruck zuerst bei J. ST. MILL, dann besonders bei HÖFFDING (Psychol.², S. 326), WUNDT (s. Synthese). Vgl. Synthese.

Chokmâ: Weisheit (Kabbala).

Chronoskop (Hippisches): elektrischer Registrierapparat, der die Zeit (bis auf $\frac{1}{1000}$ “) bei Reaktionsversuchen (s. d.) angibt.

Circulus in probando (circulus vitiosus, probatio circularis): Zirkelbeweis, Beweis mittelst Prämissen, die das zu Beweisende schon voraussetzen, enthalten. Schon ARISTOTELES führt ihn an: τὸ δὲ κύκλω καὶ ἐξ ἀλλήλων δεικνύσθαι ἐστὶ τὸ διὰ τοῦ συμπεράσματος καὶ τοῦ ἀνάταλι τῆ κατηγορίας, τὴν ἑτέραν λαβόντα πρότασιν συμπεράσθαι τὴν λοιπὴν, ἣν ἐλάμβανεν ἐν θατέροις συλλογισμῶ (Anal. pr. II 5, 576 18). Vgl. Zirkel.

Civilisation s. Kultur.

Clare et distincte s. Klarheit.

Clinamen atomorum: die willkürliche Abweichung der Atome (s. d.) von der geradlinigen Bewegung, nach EPIKUR und LUCREZ.

Cogitatio: Vorstellen, Denken (s. d.), Bewußtsein (s. d.).

Cogitationszentren (FLECHSIG) s. Assoziationszentren.

Cogito, ergo sum: ich denke (habe Bewußtsein), also bin ich, Ausdruck für die unmittelbare Erfassung der eigenen Existenz des Subjekts als Subjekt (nicht als metaphysische Substanz) in der innern Wahrnehmung und Erfahrung. Das Sein ist ein integrierendes Moment des Selbstbewußtseins, der Ich-Tätigkeit diese setzt sich wirkend als seiend, ohne Schluß auf ein Sein hinter dem Bewußtsein. Die Sicherheit der innern Erfahrung wird durch das „*Cogito, ergo sum*“ begründet.

Schon in den Upanishads findet sich die Bemerkung: „*Das Selbst ist die Basis (āśraya) für die Tätigkeit des Beweizens, und mithin ist es auch vor der Tätigkeit des Beweizens ausgemacht . . . , denn wer es in Abrede stellt, eben dessen eigenes Wesen ist es*“ (DEUSSEN, Allgem. Gesch. d. Philos. I 2, 240). Dann bei AUGUSTINUS: „*Quando quidem, etiam si dubitat, vivit, si dubitat, cogitat*“ (De trinit. X, 14). Wenn ich zweifle oder irre, so muß ich sein (Solil. II, 1 f.;

De ver. relig. 72 f.). THOMAS: „Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse“ (De verit. 10, 12 ad 7). Ähnlich WILHELM VON OCCAM. Ferner CAMPANELLA: „Si negas et dicis me falli, plane confiteris, quod ego sum; non enim possum falli, si non sum“ (Univ. philos. I, 3, 3). „Ergo non esse et posse scire et velle est certissimum principium, deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia“ (ib.).

Neu aufgestellt und zum formalen Fundament der Gewißheit der Erkenntnis gemacht wird das Erfassen des Ich-Seins aus dem denkenden Bewußtsein von DESCARTES. Der methodische Zweifel (s. d.) fordert, daß an allem, was bisher dogmatisch für objektiv gehalten wurde, gezweifelt wird. Zweifelt man aber, so denkt man, und wie könnte das Denken, das Denkende nicht sein? Mag ich selbst in allem meinem Denken betrogen sein, niemand, auch Gott nicht, kann bewirken, daß ich nicht sei, solange ich denke, „adeo ut omnibus satis superque pensitatis denique statuendum sit hoc pronunciatum: ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum“ (Medit. II, p. 9). Das Denken kann vom Ich nicht getrennt werden: „cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est“ (Medit. II, p. 10). Das Ich ist also, und zwar ist es „res cogitans“ (Medit. II, p. 11). „Facile supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos qui talia cogitamus nihil esse: repugnat enim, ut putemus id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima“ (Princ. philos. I, 7). Der Satz ist nicht Resultat begrifflicher Schlußfolgerung (mit der Prämisse: alles Denkende existiert), sondern unmittelbar durch „prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur“ gewonnen (Respons. ad II. obj.). Er ist klar und deutlich einzusehen, also wahr. „Descartes will mit diesem Satze zu der Voraussetzung aller, auch der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, dem denkenden Subjekte, zurückgreifen, um von da aus in methodischem Fortschritte und auf dem Wege einer lückenlosen Deduktion zu den Grundbegriffen des Wissens und den Elementen des Seins zu gelangen“ (RIEHL, Zur Einf. in d. Philos. S. 43). Nach HOBBS ist das Subjekt, welches denkt, nicht festgestellt (Obj. III, vgl. ARNAULD, Obj. IV). GASSENDI meint, aus jeder Handlung des Ich, nicht bloß aus dem Denken, folge das Sein des Ich (Obj. V). Nach LEIBNIZ ist der Satz: „ich bin“ von äußerster Evidenz, eine unmittelbare Wahrheit. Ich bin denkend bedeutet schon implicite: ich bin (Nouv. Ess. IV, ch. 7, § 7). CHR. WOLF hingegen faßt den Satz: cogito, ergo sum als logische Demonstration auf (Vern. Ged. I, § 6 f.). DESTUTT DE TRACY wiederum meint, Descartes hätte sagen können „penser et exister sont pour moi une seule et même chose“ (El. d'idéol. III, 2). Nach M. DE BIRAN hätte Descartes richtiger sagen sollen „je veux, donc je suis“, ich will, also bin ich („volo, ergo sum“) (Oeuvr. inéd. III, p. 410, 413, 420). So auch ESCHENMAYER (Psychol. S. 284: „sentio ergo sum; volo ergo sum“). Nach GÜNTHER ist das „cogito, ergo sum“ ein Vernunftschluß, der sich auf die Identität des Denkens und Seins im Ichbewußtsein stützt. Nach O. SCHNEIDNER ist der Satz kein Schluß, sondern eine Tautologie: „Ergo sum enthält nichts weiter, als was schon in dem cogito versteckt liegt und wirkt“ (Transzendentalpsych. S. 445). J. BERGMANN betont: „Gewiß ist . . ., daß wir nichts als daseiend denken können, ohne unser denkendes Ich selbst als daseiend zu denken“ (Begr. d. Das. S. 294).

SCHOPENHAUER stellt den Gegen-Satz auf: „*Cogito ergo est* — d. h. wie ich gewisse Verhältnisse (die mathematischen) an den Dingen denke, genau so müssen sie in aller irgend möglichen Erfahrung stets ausfallen“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 4). Das „*Cogito, ergo sum*“ ist ein analytisches Urteil (ib.); so auch O. SCHNEIDER, Transz. S. 445, u. a., vgl. DREWS, D. Ich, S. XIII f.). A. RIEHL korrigiert den Cartesianischen Ausspruch in „*cogito, ergo sum et est*“. „Nicht mein Selbstbewußtsein, mein Bewußtsein ist mir ursprünglich gegeben; die innere Erfahrung geht weder der Zeit noch dem Begriffe nach der äußeren voran“ (Philos. Kritiz. II 2, 147). „Indem ich mir meines eigenen Daseins bewußt werde, werde ich mir unter einem des Daseins von etwas bewußt, was ich nicht bin“ (ib., ähnlich KANT, s. Objekt). FOUILLÉE: „*Cogito ergo sumus*“. Das volle Bewußtsein meiner selbst schließt schon das Bewußtsein der anderen ein (Mor. d. id.-fore. p. 11, 6).

Daß aus dem „*cogito*“ nur die Existenz des „*cogitari*“, Gedachtwerdens, nicht des Ich als Träger, Subjekt des Denkens folgt, behauptet zuerst LICHTENBERG. „Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, sobald man es durch ‚Ich denke‘ übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.“ „Mit eben dem Grade von Gewißheit, mit dem wir überzeugt sind, daß etwas in uns vorgeht, sind wir auch überzeugt, daß etwas außer uns vorgeht“ (Bemerk. S. 129). SCHELLING: „Die Meinung des Cartesius ist also, das *Sum sei* in dem *Cogito* eingeschlossen“ (Zur Gesch. d. neuer. Philos. WW. I 10, 9 f.). Das „wahre Faktum“ dabei ist aber nur: „Es denkt in mir, es wird in mir gedacht“ (l. c. S. 12). Nach NIETZSCHE ist nur sicher: „Ich stelle vor, also gibt es ein Sein: *cogito ergo est*“. „Daß ich dieses Vorstellen des Seins bin, daß Vorstellung eine Tätigkeit des Ich ist, ist nicht mehr gewiß: ebensowenig alles, was ich vorstelle. — Das einzige Sein, welches wir kennen, ist das vorstellende Sein“ (WW. XII, 1, 6). Das „Ich“ als Substanz wird nur geglaubt, fingiert. „Es wird gedacht; folglich gibt es Denkendes: darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus. Aber das heißt, unsern Glauben an den Substanzbegriff schon als ‚wahr a priori‘ ansetzen: — daß, wenn gedacht wird, es etwas geben muß, das denkt, ist einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, es wird hier bereits ein logisch-metaphysisches Postulat gemacht — und nicht nur konstatiert“ (WW. XV, 3, 260, VII, 1, 16 f.). Der „Geist“, der denkt, ist nur „*imaginiert*“, das „Subjekt“ des Bewußtseins eine Fiktion (WW. XV, 262 ff.). Nach P. RÉE darf es nur heißen „*Sum cogitans*. Ich bin ein Häufchen Vorstellungen“ (Philos. S. 115). Nach J. SCHULTZ muß es heißen: „*Cogitare*“, ohne Substanzbegriff (Ps. d. Ax. S. 17).

Cogitor, ergo sum: Ich werde gedacht (vom Absoluten), also bin ich (BAADER, auch HAMERLING, Atomist. d. Will. I, 127).

Common sense s. Gemeinsinn, Prinzip.

Cönästhesis s. Gemeinsinn.

Conatus: Streben (s. d.). L. STEIN spricht von einem „*Conatus der Geschichte*“ (Soz. Optim. S. 20 ff.).

Concausae (συναιτια, s. Kausalität): Mitursachen, auch = Ursachenkomplex, „*plures causae eiusdem causati*“ (CHR. WOLF, Ontol. § 885).

Conceptio s. Konzeption.

Conclusio sequitur partem debiliorem: die Schlußfolgerung folgt dem schwächeren Teil. Wenn eine Prämisse (s. d.) negativ oder partikulär ist, ist es auch die Konklusion (s. d.).

Concursus Dei: Assistenz, Mitwirkung Gottes bei den Wechselbeziehungen zwischen Leib und Seele (s. d.). (DESCARTES, Okkasionalisten.)

Conditio sine qua non: notwendige, absolute, unerläßliche Bedingung. Vgl. Bedingung.

Consensus (gentium): allgemeine Übereinstimmung bezüglich einer Idee, einer Annahme, eines Glaubens, sofern sie in der gleichartigen Natur aller Vernunft begründet ist. Verschiedentlich wird der Consensus als Argument für die Wahrheit allgemeiner Begriffe, besonders der Begriffe Gott, Unsterblichkeit u. dgl. ausgegeben. Besonders von den späteren Stoikern. So beruft sich CICERO in bezug auf die Gottesidee (s. d.) auf den „*consensus nationum*“ (Tuseul. disp. I, 16, 36). Und SENECA bemerkt: „*Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri*“ (Ep. 117, 6). MINUCIUS FELIX: „*Itaque cum omnium gentium de dis immortalibus quamvis incerta sit vel ratio vel origo, maneat tamen firma consensio*“ (Octav. 8, 1). Vgl. Gott.

Contra principia negantem non est disputandum: ohne Übereinstimmung in den Grundvoraussetzungen kein logischer Streit.

Cornutus (*ζεαρίτης*, der Gehörnte): Name eines Fangschlusses des EUBULIDES. „*Was du nicht verloren hast, hast du noch. Hörner hast du nicht verloren. Also hast du Hörner*“ (Diog. L. VII, 187).

Creatianismus: Schöpfungstheorie bezüglich des Entstehens der Seele, welche nach dieser Auffassung im Moment der Geburt des Organismus von Gott mit demselben vereinigt wird. Gegensatz: Traduzianismus (s. d.). Creatianer sind: ARNOBIUS, AUGUSTINUS, ALEXANDER VON HALES (Sum. th. II, 62, 1), WILHELM VON CHAMPEAUX (De orig. animae), PETRUS LOMBARDUS, WILHELM VON CONCHES, HUGO VON ST. VICTOR (De sac. I, 7, 30), THOMAS (Contr. gent. II, 83), DUNS SCOTUS (De rer. princ. 10, 2), CALVIN, VAN HELMONT, PARACELsus, Paragr. 2, u. a. Der Creatianismus tritt in zwei Formen auf: „*Les infusiens — prétendant que l'âme s'unit au corps déjà engendré. Les coëxistenciens — soutenant, que l'union des deux parties du composé s'opère dans le même temps que la génération de l'une et de l'autre*“ (HAURÉAU II 1, p. 404). Creatianer ist auch LOTZE (Med. Psychol. 1 B., K. 3), ferner L. BUSSE (Geist u. Körper) u. a.

Creatio continua: fortgesetzte Schöpfung, ständige Erhaltung der Welt im Dasein durch Gott. Vgl. Schöpfung.

Credo, quia absurdum: ich glaube es, gerade weil es wider die Vernunft, unvernünftig ist. Wird dem TERTULLIANUS zugeschrieben, der aber nur gesagt hat: „*Et mortuus es dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quid impossibile est*“ (De carne Chr. 5).

Credo, ut intelligam: ich glaube, um zu verstehen, zu wissen. So sagt ANSELMUS: „*Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut in-*

telligam“ (Proslog. 1). Schon AUGUSTINUS bemerkt: „*Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus*“ (De vera relig. 5, 24; In Joh. Ev. tract. 40, 9). Die Bedeutung des Glaubens für die (religiöse) Erkenntnis wird hiermit betont.

Critica s. Kritik.

Criticism: Ästhetik (HUME u. a.).

Cynismus: die Philosophie und die Lebensweise der Cyniker; dessen Begründer: ANTISTHENES. Princip des Cynismus (der Name Cyniker, Kyniker wohl vom Lyceum *Kυροσόγητος*, in welchem Antisth. lehrte) ist extreme Bedürfnislosigkeit (s. d.), in der sich besonders DIOGENES VON SINOPE auszeichnete. Die Tugend (s. d.) gilt als das einzige Gut. Cyniker sind auch KRATES und dessen Gattin HIPPARCHIA, METROKLES, BION, MENIPPUS, DEMONAX u. a. (vgl. UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I², 139 ff.). Cynismus im weiteren Sinne = Verachtung alles Formalen im Betragen, Verhöhnung aller allgemeinen Werte.

D.

Daimonion (*δαίμόνιον*) nennt SOKRATES die von ihm für göttliche Eingebung gehaltene innere Stimme der praktischen Vernunft, des Gewissens, des sittlichen Taktes, die ihn von der Begehung unziemlicher, unvernünftiger, mit der sittlichen Persönlichkeit nicht in Einklang stehender Handlungen abhält. Sie sage ihm *ἄ τε χοῖ ποιεῖν καὶ ἄ μὴ* (XENOPHON, Memor. I, 4, 15, IV, 3, 13; vgl. auch IV, 8, 6); *ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ἐκ παιδὸς ἀρχάμενον, φωνή τις γυρομένη, ἣ, ὅταν γένηται, αἰεὶ ἀποτρέπει με τοῦτον, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ ὅποτε* (PLATO, Apolog. 31 D; Phaedr. 242 B; vgl. CICERO, de divin. I, 54, 122, ferner VOLQUARDSEN, Das Dämon. d. Sokr. u. s. Interpreten 1862; RIBBING, Sokr. Stud. II, 1870). — GOETHE versteht unter dem „*Dämon*“ des Menschen die begrenzte Individualität (Üb. Kunst u. Altert. II, H. 3). Nach FRAUENSTÄDT ist der Dämon des Menschen die ihm wesentliche, sein ganzes Leben beherrschende Eigentümlichkeit (Bl. S. 409 f.).

Daltonismus s. Farbenblindheit.

Dämmerzustände: Bewußtseinstrübung mit Energiemangel u. dgl.

Dämonen: Geister, insbesondere böse, schädliche. Der Dämonenglauben bildet einen Bestandteil wohl aller primitiven Religionen, besonders des „*Animismus*“ (im Sinne Tylors). An Dämonen glaubten auch die Perser, Juden u. a. Auch in die Philosophie ist die „*Dämonologie*“ eingedrungen, indem man hier unter Dämonen geistige Kräfte versteht, welche zwischen der Gottheit und den Menschen vermitteln. Als Anhänger solchen Glaubens sind besonders zu nennen: XENOKRATES (Plut. De Is. et Osir. 26; De def. orac. 14), die Stoiker (vgl. ZELLER, Phil. d. Griech. III, 1³, 319), Neupythagoreer (l. c. III, 2³, 91), PLUTARCH (l. c. III, 2³, 176), PHILO JUDAEUS (De somn. I, 22), PLOTIN (Enn. VI, 7, 6: *ἔστι μύθημα θεοῦ δαίμων εἰς θεὸν ἀρηρημένος*), JAMBlich, PROCLUS, BOETHIUS, PORPHYR (De abstin. II, 37 ff.), TATIAN („*hyllische Geister*“, Orac. ad Graec. 4).

Darapti ist der erste Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz auch (a), Folgerung besonders bejahend (i).

Darii ist der dritte Modus der ersten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung besonders bejahend (i).

Darstellen: zum Ausdruck, zur Erscheinung bringen. So sagt LEIBNIZ, die Monaden (s. d.) stellen das Universum („*représentent l'univers*“) vorstellend dar als Mikrokosmen (s. d.).

Darwinismus: die Lehre des CHARLES DARWIN (On the origin of species 1859) von der Variabilität der Arten, vom Kampfe ums Dasein und der natürlichen Auslese, von der allmählichen Entwicklung der Arten durch diese Faktoren, durch passive, von außen erreichte Anpassung (s. d.) ohne Zielstrebigkeit und Telologie. Der Neodarwinismus (WEISMANN) u. a. macht die Selektion zum einzigen Entwicklungsprinzip. Vgl. Evolution.

Dasein s. Existenz, Sein. Daseinswerte unterscheidet neben den „*Zusammenhangswerten*“ MÜNSTERBERG (Philos. d. Wert. S. 83 ff.). Soll das Erlebnis mehr als ein Traum sein, so muß die erste Forderung sein, „*daß jedes Einzelne über das gegenwärtige Erleben hinaus sich erhält und somit in einer andern Erfahrung wiederkehrt*“ (l. c. S. 85). Vgl. Objekt.

Datisi ist der vierte Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung besonders bejahend (i).

Dauer ist beständige, ununterbrochene Existenz, konstante Zeiterfüllung, Identisch-Bleiben eines Inhalts eine bestimmte Zeit hindurch (relative, absolute Dauer). Das Ich findet zunächst sich in seiner Identität (s. d.) als dauernd, permanierend, und dann Vorstellungsinhalte, die es aus dem Flusse des Geschehens immer wieder herauszuheben vermag und die es daher gleichfalls als dauernd auffaßt und sogar begrifflich auf dauernde Einheiten (Substanzen) zurückführt.

Zunächst wird die Dauer als eine den Dingen innewohnende Tätigkeit aufgefaßt, von den Scholastikern als „*permanere in existentia*“ (SUAREZ, Met. disp. 50, 1. 1). Es wird unterschieden reale, imaginäre (vorgestellte), relative Dauer (l. c. 5). Die absolute Dauer oder Ewigkeit heißt „*aevum*“ (l. c. 50, 6, 9, bei ARISTOTELES *αἰών = τὸ αἰεὶ εἶναι*, De coel. I 9, 279a 25). Nach GOCLEN ist „*duratio*“ die „*persistentia (permansio) rei*“ (Lex. philos. p. 561). SPINOZA definiert Dauer als „*attributum, sub quo rerum creatarum existentiam, prout in sua actualitate perseverant, concipimus*“ (Cog. met. I, 5), als „*indefinita existendi continuatio*“ (Eth. II, def. V), als „*existentia, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species*“ (Eth. II, prop. XLV). — Psychologisch bestimmt wird die Dauer schon von LOCKE. Sie ist nach ihm der Abstand zwischen dem Auftreten zweier Vorstellungen im Bewußtsein, das Dasein oder der Fortgang unseres Daseins oder eines anderen Dinges nach dem Maße der Vorstellungen in uns (Ess. II, ch. 14, § 3). Der Begriff der Dauer entspringt aus der inneren Wahrnehmung des Vorstellungsverlaufes (l. c. § 4). Nach LEIBNIZ wird die Vorstellung der Dauer nicht durch die Folge der Vorstellungen erzeugt, sondern nur erweckt, indem in der Wahrnehmung selbst nicht die Konstanz der Zeit liegt, die eine „*ewige Wahrheit*“ (etwas Apriorisches) ist (Nouv. Ess. II, ch. 14). Die Dauer ist die Größe der Zeit. HUME betont, die Vorstellung der Dauer stamme immer aus einer Folge veränderlicher Gegenstände, niemals aus dem Bewußtsein eines Gleichförmigen, Unveränderlichen (Treat. II, sect. 3). Nach CONDILLAC ist das Bewußtsein der Veränderung des Ich an die

Vorstellung einer Dauer gebunden (Trait. d. sens. I, ch. 4, § 11). Nach BONNET ist die Dauer „une existence continuée“ (Ess. analyt. XV, 253). — Nach CHR. WOLF ist die Dauer „*existentia simultanea cum rebus pluribus successivis*“ (Ontol. § 578). Nach CRUSIUS ist sie „die Fortsetzung der Existenz durch mehr als einen Augenblick“, „das Gleich-sein eines Dinges mit der Existenz eines andern“ (Entw. d. notw. Vernunftwahrh. § 55).

KANT, für welchen die Zeit (s. d.) eine apriorische, subjektive Anschauungsform ist, erklärt: „Das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist.“ „Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nacheinander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Größe“ (Krit. d. r. Vern. S. 176). Das Beharrliche in der Zeit ist das „Schema“ (s. d.) der Substanz. Nach FRIES ist die Dauer „eine dunkle Vorstellung, welche uns erst mittelbar durch Vergleichen unserer Zurückerinnerung, also durch willkürliche Reflexionen zum Bewußtsein kommt“ (Syst. d. Log. S. 81). Nach C. H. WEISSE ist die Dauer die wesenlose, ihrer Substanz entleerte Zeit (Grdz. d. Met. S. 496). HEGEL bestimmt die Dauer als „relatives Aufheben der Zeit“ (Naturphil. S. 55).

CARNERI meint: „Dauer im gemeinen Sinn gibt's keine; denn alles Sich-erhalten ist nur ein ununterbrochener Wechsel“ (Sittl. u. Darw. S. 90), „nur der uns unmerkliche Grad des Wachsens und Vergehens“ (l. c. S. 90 f.; ähnlich HERAKLIT, NIETZSCHE, HUXLEY u. a. EMERSON erklärt: „In der Natur gibt es keine absolut feststehenden Größen. Das Universum ist flüssig und flüchtig. Dauer ist nur ein relativer Begriff“ (Kreise, Essays S. 107). Nach HAGEMANN ist Dauer „fortgesetztes Dasein“ (Met.², S. 33 f.), „fließende Dauer“ ist die Dauer des veränderlichen Seins (ib.). Nach J. BAUMANN heißt Dauer, „daß etwas oder etwas an etwas sich nicht verändert, während andere Dinge sich so verändern, daß auf ihre Veränderungen der Zeitbegriff Anwendung erleidet“ (Lehre von R. u. Z. II, 525). VOLKMANN: „Die Gegenwart wird zur Dauer, indem wir in dem wachsenden Spannungsgrade der Zukunft bewußt werden, daß sie sich behauptet gegen die Zukunft. Dieses Gefühl des Noch-da ist das Dauergefühl und hat das Maß seiner Intensität an der Größe der abgewiesenen Hemmungen, das Maß seiner Extensität an der Länge der Zeitreihe des Lebens, durch welche es sich hindurchzieht“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 20). Nach WUNDT ist innerhalb der Zeitanschauung selbst, ohne Übertragung dieser auf den Raum, „die Vorstellung einer absoluten Dauer, d. h. einer Zeit, in welcher sich nichts verändert, schlechterdings unmöglich“. „Dauernd nennen wir daher nur einen Eindruck, dessen einzelne Zeiteile einander ihrem Empfindungs- und Gefühlsinhalte nach vollständig gleichen, so daß sie sich bloß durch ihr Verhältnis zum Vorstellenden unterscheiden“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 172; Grdz. III⁵, 1 ff., 88). KÜLPE rechnet (wie BALDWIN, Handb. of Psychol. I, 85) die Dauer als elementare zeitliche Beschaffenheit zu den Eigenschaften der Empfindung (Gr. d. Psychol. S. 30, 394, 396). Die Dauer von Empfindungen ist mehrfach berechnet worden (l. c. S. 397 ff.), auch die Dauer psychophysischer „Reaktionen“ (s. d.). Nach FOULLÉE ist die Dauer ein Grundmerkmal des Bewußtseins; sie ist eine Folge des Kräftespiels (Evol. d. Kr.-Id. S. 77 ff.; vgl. GUYAU, Genèse de l'id. du temps, p. 35 ff.; MÜNSTERBERG, Beitr. z. exp. Psych. II, 1889). Nach RIBOT ist die Dauer eine Qualität der inneren und

äußeren Empfindungen (L'évol. d. id. génér. p. 180 f.). Nach EBBINGHAUS ist Dauer „die Zeitlichkeit eines bestimmten gleichartigen Erlebnisses, das für uns gerade im Vordergrund des Interesses steht und durch beliebige andere Inhalte begrenzt wird“ (Gr. d. Psychol. S. 458). — Nach RIEHL beruht die Vorstellung der Dauer darauf, daß das Ich seine Identität (s. d.) in der Folge der Vorstellungen festhält (Phil. Krit. II, 1, 73). Die anschauliche Zeit und jeder Teil in ihr ist oder hat Dauer. „Aus dem beständigen Hinschwinden der Zeit löst sich . . . die Nichtigkeit ihres Inhaltes nicht folgern, und statt zu sagen: nichts beharrt, alles ist ohne Dauer, müssen wir vielmehr sagen: nichts ist völlig vergänglich. . . Das Vergangene ist in seinen Wirkungen, das Künftige in seiner Ursache da, und das zurück- und vordringende Bewußtsein verbindet Sukzession und Beharren“ (Zur Einf. in d. Philos. S. 210, gegen SCHOPENHAUER). Auch nach ROYER-COLLARD setzt die Vorstellung der Zeitfolge schon das Bewußtsein der Dauer voraus; dieses entspringt aus dem Bewußtsein der Identität des Ich (in Jouffroys Übers. der WW. Reids 1828, III, 327 ff., IV, 273 ff.). Nach BERGSON gehört die äußerliche Sukzession nur zur Objektivierung des Bewußtseins, welches wir in Form der Äußerlichkeit vorstellen (Ess. sur les données, p. 74 ff.). In uns ist die Dauer eine „multiplicité qualitative“, eine organische Entwicklung (l. c. p. 172). Wirklich existiert in uns nur die Gegenwart, die Simultaneität oder eine „succession sans extériorité“ (l. c. p. 172 f.). Vgl. Zeit, Werden.

Deductio ad absurdum s. Absurd.

Deduktion (ἀπαγωγή, deductio): Ableitung, Begründung einer Wahrheit, einer Erkenntnis, eines Urteils aus einem allgemeinen, begrifflichen Wissen, Darlegung der Gültigkeit eines Satzes, eines Gesetzes aus (induktiv gewonnenen oder apriorischen Erkenntnisfaktoren gemäßen) allgemeingültigen Sätzen oder Gesetzen; Begründung und Begreiflichmachung von Einzel Tatsachen durch Nachweis ihres Zusammenhanges mit Gesetzmäßigkeiten: Etwas deduzieren heißt, es, das Besondere, als Folge eines Allgemeinen bestimmen. Das Verfahren dazu heißt deduktive (progressive) oder synthetische Methode (s. d.).

ARISTOTELES versteht unter ἀπαγωγή (deductio) die Lösung eines Problems durch ein anderes, näher liegendes (Anal. pr. II 25, 69a 20). — Der Ausdruck „deductio“ findet sich im logischen Sinne schon bei BOËTHIUS. — Die Scholastiker verstehen unter Deduktion die Ableitung des Konkreten aus dem Abstrakten (vgl. GOULEN, Lex. philos. p. 499). — F. BACON schätzt die (in der Scholastik vorherrschende) Deduktion (den Syllogismus, s. d.) gering, sofern sie nicht auf wahre Induktion („in inductione vera“) sich gründet (Nov. Organ. 14). — KANT unterscheidet von der „empirischen“ die „transzendente“ Deduktion. Unter letzterer versteht er die Darlegung der Möglichkeit und Notwendigkeit, des Rechtsgrundes der Anwendung apriorischer (s. d.) Denkformen (Kategorien) auf den Erfahrungsinhalt, die Ableitung der Kategorien (s. d.) aus einem einheitlichen Prinzip (Krit. d. rein. Vern. S. 103). „Unter den mancherlei Begriffen . . ., die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und diese ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion, weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauches Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Er-

fahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen, die transzendente Deduktion derselben und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen“ (l. c. S. 104). Das Ergebnis der transzendentalen Deduktion der Kategorien ist, daß ohne Anwendung dieser Erfahrung (s. d.) überhaupt nicht möglich wäre, daß sie, als Denkformen, die Erfahrung geradezu konstituieren, daher notwendig und allgemeingültig sind. — Nach FRIES ist die Deduktion die „Begründung eines Urteils aus der Theorie der erkennenden Vernunft“ (Syst. d. Lög. S. 410). Nach HILLEBRAND hat die Deduktion die Aufgabe, die faktische Bestimmtheit als Folge des Zusammenhanges eines Inhaltes aufzuweisen, als innerliche darzulegen (Phil. d. Geist. II, 80). — Nach J. ST. MILL besteht die deduktive Methode aus drei logischen Operationen: Induktion, Syllogismus, Verifikation (Log. I, 533). Vgl. BAIN, Log. I, 40. Nach SCHUPPE ist die Deduktion aus Begriffen zugleich Erkenntnis des Wirklichen, weil der Begriff selbst Erkenntnis des Wirklichen, des wirklichen Zusammenhanges ist (Log. S. 163). WUNDT unterscheidet synthetische und analytische Deduktion. Erstere „geht von einfachen Sätzen von allgemeiner Geltung aus und leitet aus der Verbindung derselben andere Sätze von speziellerem und meist zugleich entwickelterem Charakter ab“. Sie ist eine Form des „subsumierenden Syllogismus“ (Log. II, 29). Die analytische Deduktion, die einen logischen oder einen kausalen Charakter haben kann (l. c. S. 31), setzt sich zusammen aus 1) der Zerlegung eines allgemeinen Begriffs in seine Bestandteile, 2) dem Übergang von einem allgemeinen zu einem in ihm enthaltenen engeren Begriffe oder von einem allgemeinen Gesetze zu einem speziellen Fall desselben, 3) der Transformation gegebener Begriffe mittelst einer veränderten Verbindungsweise ihrer Elemente (l. c. S. 32). H. CORNELIUS betont, die Hoffnung, „aus irgend welchen durch reines Denken zu gewinnenden allgemeinsten Begriffen und Sätzen deduktiv alle einzelnen Tatsachen erklären zu können“, sei trügerisch. „Deduktion im Sinne der Mathematik kann nur da zu fruchtbaren Ergebnissen führen, wo die Prämissen . . . in ihrer tatsächlichen Bedeutung und allgemeinen Gültigkeit für unsere Erfahrung von vornherein feststehen.“ Nur in der Mechanik oder Astronomie sind die Prinzipien der Deduktion nichts als „einfache Zusammenfassungen tatsächlicher Beobachtungen“ (Einl. in d. Philos. S. 150 f.). Ähnlich erklärt STALLO, „daß jeder Art von Deduktion eine schließliche Bezugnahme auf primäre Konstanten verlangt, die nicht durch Erfahrung gegeben, sondern durch den Verstand bestimmt sind“ (Begr. u. Theor. d. mod. Phys. S. 253). Nach MACH bringt uns die Deduktion die Abhängigkeit der Erlebnisse voneinander zum klaren Bewußtsein und erspart uns, eine besondere Begründung für einen Satz zu suchen, der schon in einem anderen enthalten ist (Erk. u. Irrt. S. 302). Nach OSTWALD besteht die Ded. nur in der Aufstellung von Sonderfällen eines durch Induktion gefundenen Satzes und ihrer Bewahrheitung durch die Erfahrung (Gr. d. Nat. S. 50 f.).

Definieren s. Definition.

Definition: Begriffsbestimmung, Abgrenzung des Inhaltes eines Begriffes von dem anderer, Angabe der Merkmale, die den Inhalt eines Begriffes konstituieren, Bewußtmachung des Begriffsinhalts in einem Urteil: Die Nominal-

definition besteht darin, daß die Bedeutung eines Wortes durch Zurückgehen auf ein allgemeineres oder bekannteres geklärt wird. Die Realdefinition (Sacherklärung) gibt durch Zergliederung des Begriffs zugleich das Wesen (s. d.), das Typische, Allgemeine, Gesetzmäßige einer Gruppe von Objekten (das „*genus proximum*“) und dazu die besonderen, unterscheidenden Merkmale der Art (die „*differentiae specificae*“) an. Reine Nominaldefinitionen sind nur Übersetzungen von Worten. Die analytische Definition zerlegt einen gegebenen Begriff in andere, die synthetische (genetische) Definition baut den Begriff aus seinen Teilinhalten auf. Regeln für die Definition: 1) Die Definition darf nicht zu weit, nicht zu eng sein, es darf weder zu wenig noch zu viel gesagt werden; sie muß adäquat sein. 2) Die Definition darf nicht zur Einteilung werden. 3) Sie darf nichts Überflüssiges enthalten. 4) Sie darf nicht bildlich, dunkel, zweideutig sein. 5) Sie darf keinen Zirkel (s. d.) beschreiben. 6) Sie soll nicht tautologisch (s. d.) sein. Elementarste Tatsachen können nicht eigentlich definiert, wohl aber „*charakterisiert*“ werden.

Der erste, der auf das definitorische Verfahren Wert legt, ist SOKRATES. Er sucht stets zu bestimmen, was ein jedes Ding sei (*ἐζήτει τὸ τί ἐστίν*, ARISTOTELES, Met. XIII 4, 1078b 23; *σκοπῶν ὁν τοῖς οὐνοῦσι, τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγεν*, XENOPHON, Memor. IV, 6, 1; vgl. I, 1, 16 u. PLATO, Phaedr. 265). ANTISTHENES definiert die Definition (*λόγος*) als Bestimmung des Wesens (*λόγος ἐστίν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἐστὶ δηλῶν*, Diog. L. VI, 3). Das Einfache läßt sich nicht definieren (vgl. ARISTOTELES, Met. VIII 3, 1043b 23; PLATO Theaet. 201 E). PLATO sieht in der Definition die Bestimmung des Wesens von Dingen (Theaet. 200 E; Phaedr. 237 C; Meno 86 D). So auch ARISTOTELES: *δοσιμὸς ἐστὶ λόγος τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων* (Top. VII, 5), *δοσιμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστὶ καὶ οὐσίας* (Anal. post. II 3, 90b 24). Die Definition besteht aus der Angabe der Gattung und der Artmerkmale (*ὁ δοσιμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν*, Top. I 8, 103a 15); man darf aber nicht *ὑπερβαίνειν τὰ γένη* (Top. VI 5, 143a 15): „*definitio fiat per genus proximum et differentias specificas*“ der Schullogik). Es gibt Real- und Nominaldefinitionen (*ὁ δοσιμὸς δεικνύσων ἢ τί ἐστὶ ἢ τί σημαίνει τοῦνομα*, Anal. post. II, 7; *λόγος ὀνοματώδης*: Anal. post. II, 10). Die Peripatetiker unterscheiden *ὄρος πραγματώδης* („*definitio realis*“) und *ὄρος οὐσιώδης* („*definitio essentialis*“). Nach den Stoikern ist die Definition (*ὄρος*) *λόγος κατ' ἀνάληψιν ἀπαριζόστων ἐξηγεῖσθαι* (Diog. L. VII, 1, 60). CICERO erklärt: „*Definitio est, quae rei alicuius proprias amplectitur potestates breviter et absolute*“ (Ad Herenn. IV, 25, 35; Top. 5, 26). Die Skeptiker halten Definitionen für unnütz (SEXTUS EMPIRICUS, Pyrrh. hyp. II, 205 ff.). Nach BOETHIUS gibt die Definition an, was das Ding ist („*quid sit*“, vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 689). Er unterscheidet „*definitio secundum substantiam*“ und „*definitio secundum acciden*“ (descriptio) (vgl. UEBERWEG, Log.⁴, S. 141). MARCIANUS CAPELLA erklärt: „*Definitio est, quum involuta uniuscuiusque rei notitia aperte ac breviter explicatur; in hac tria ritanda sunt, ne quid falsum, ne quid plus, ne quid minus significatur*“ (vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 674).

Nach ALEXANDER VON HALES ist die definitio „*actus animae concludens seu terminans rem intra fines essentiae suae*“ (bei GOELEN, Lex. phil. p. 500). ABAELARD sagt: „*nihil est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum*“ (Dial. p. 496). ALBERTUS MAGNUS: „*Definitio est enuntiativa naturae et esse rei*“ (Sum. th. I, 25, 1); „*definitio indicat esse rei et essentiam*“

(l. c. II, 6, 1). THOMAS: „*Definitio indicat rei quidditatem et essentiam*“ (Sum. th. II, 2, 4, 1 c). „*Definitio est ex genere et differentia*“ (l. c. I, 3, 5 c). „*Definitio divisit definitum in singularia*“ (7 met. 9 a = δ δὲ ὁμοίους αὐτῶν διαγεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα, ARISTOTELES, Phys. I 1, 184b 11 sq.). WILHELM VON OCCAM unterscheidet Real- und Nominaldefinition (vgl. PRANTL, G. d. Log. III, 366 f.). — GOCLEN versteht unter „*definire*“ „*naturam rei terminare et finire per essentialia eius*“ (Lex. phil. p. 500). MELANCHTHON: „*Est . . . rei definitio oratio, quae rei partes aut causas aut accidentia exponit*“ (Dial.). SANCHEZ: „*Mihi . . . nominalis definitio est et fere omnis questio*“ (Quod nih. scit. p. 14).

SPINOZA meint, „*veram uniuscuiusque rei definitionem nihil aliud quam rei definitae simplicem naturam includere*“ (Ep. 39, p. 602; Eth. I, prop. VIII). Eine gute Definition muß das innerste Wesen einer Sache ausdrücken (Verbess. d. Verstand.³, S. 44 ff.; Von Gott, S. 37 f.). GEULINCX: „*Definitionem evidentem voco illam scientiam, qua scimus optime et intuitive, ut loquuntur, quod rei sit*“ (Log. p. 434). Die Logik von PORT-ROYAL verlangt, daß jede Definition „*universalis, propria, clara*“ sei (II, 12). HOBBS: „*Definitio est propositio, cuius praedicatum est subiectum resolutivum, ubi fieri potest, ubi non potest, explicationivum*“ (De corp. 6, 14). Die Definition stellt die Idee eines Dinges klar dar (l. c. 6, 15). Nach LOCKE legt sie den Sinn eines Wortes durch mehrere andere Ausdrücke dar (Ess. III, ch. 4, § 6). Der Satz vom „*genus proximum*“ usw. ist nur eine Bequemlichkeitsregel (l. c. ch. 3, § 10). REID: „*A definition is nothing else but an explication of the meaning of a word*“ (Ess. on the Pow. I, p. 2). LEIBNIZ unterscheidet „*definitiones nominales, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et reales, ex quibus constat rem esse possibilem*“ (Med. de cognit. Erdm. p. 80 b; vgl. p. 306 a). Wertvoll sind die kausalen (genetischen) Definitionen. Nach TSCHIRNHAUS ist die Definition „*primus conceptus alicuius rei seu primum quod de re concipitur*“ (Med. ment.). Nach CHR. WOLF ist die Definition eine „*oratio, qua significatur notio completa atque determinata termino cuidam respondens*“ (Phil. rat. § 152). „*Definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur*“ (l. c. § 191). „*Es erklären . . . die Erklärungen entweder Wörter oder Sachen; daher sie in Wort- und Sach-Erklärungen gar füglich eingeteilt werden. Jene bestehen in einer Erzählung einiger Eigenschaften, dadurch eine Sache von allen anderen ihresgleichen unterschieden wird; diese zeigen die Art und Weise, wie etwas möglich sei*“ (Vern. Ged. von d. Kr. d. menschl. Verst.⁹, S. 48; Definitionsregeln: S. 48 ff.). BILFINGER: „*Realem illam (definitionem) dicimus, quae ipsam rei genesin exprimit. Nominalem, quae characterem rei proprium et distinctivum, cuius opere agnoscere et discerni potest ex omnibus aliis*“ (Diluc. §. 140).

Nach KANT ist die Definition „*ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff*“ oder ein „*logisch vollkommener Begriff*“ (Log. § 99). Realdefinition ist diejenige, welche „*nicht bloß einen Begriff, sondern zugleich die objektive Realität desselben deutlich macht*“ (Krit. d. r. Vern. S. 225, 558). Definieren heißt, „*den ursprünglichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen*“ (l. c. Methodenl. I. H., I. A.). Weder empirische noch apriorische Begriffe lassen sich eigentlich definieren, wohl aber „*exponieren*“. Willkürlich aufgestellte Begriffe sind definierbar (Mathematik). Philosophische Definitionen sind Expositionen gegebener Begriffe, mathematische aber „*Konstruktionen ursprünglich gemachter Begriffe*“ (ib.). Nach G. E. SCHULZE ist die Definition die

„Angabe der einem Begriff zukommenden Merkmale“ (Gr. d. allg. Log.³, S. 224). FRIES versteht unter ihr „die systematisch geordnete deutliche Vorstellung eines Begriffes“ (Syst. d. Log. S. 270). DESTUTT DE TRACY betont: „Il n'y a jamais que des définitions d'idées“ (El. d'idéol. IV, 21). Die Regel vom „genus proximum“ ist unnatürlich (l. c. p. 24). HERBART: „Die Stelle eines Begriffs unter den übrigen, sowohl durch Subordination als Koordination, angeben, heißt denselben bestimmen (definire)“ (Hauptp. d. Met. S. 107). Die D. ist „die Angabe des Inhalts eines Begriffs, indem sie ihn in seine Merkmale zugleich zerlegt und daraus zusammensetzt“ (Lehrb. z. Einl.⁵, S. 83). DROBISCH bestimmt die Definition als „das konjunktive Urteil, dessen Subjekt der zu verdeutlichende Begriff (das definiendum) und dessen Prädikat die durch den Artunterschied determinierte nächsthöhere Gattung ist“ (N. Darst. d. Log. § 116). LOTZE versteht unter Definition „die Art der Konstruktion, welche durch bloß logische Operationen einen Begriff aufzubauen sucht“ (Gr. d. Log. S. 65). Nach UEBERWEG ist die Definition „die vollständige und geordnete Angabe des Inhaltes eines Begriffes“ (Log.⁴, § 60). Nach BERGMANN ist die Definition „ein identisches Urteil über den Begriff, der definiert wird“ (Gr. d. Log.³, S. 208). Nach DÜHRING ist die Definition „eine systematische Zusammensetzung des Begriffs aus einfacheren Bestandteilen“ oder die „Darstellung eines Begriffes mit Hilfe anderer Begriffe“ (Log. S. 11).

Nach J. ST. MILL heißt ein Ding definieren, „aus dem Ganzen seiner Eigenschaften diejenigen wählen, welche durch dessen Namen bezeichnet und ausgesprochen werden sollen“ (Log. S. 1.). Jede Definition ist eine nominale, die aber zugleich von dem Gedanken begleitet ist, daß dem Worte ein Ding entspricht (l. c. S. 172). Nach BAIN ist die Definition „a process of generalisation, confined in its scope to a single property, or a group of properties treated as a unity“ (Log. I, 38). Nach VENN ist die Def. eines Namens „the enumeration of the component items of its connotation“ (Log. p. 269). Nach HEYMANS geht die Def. auf die Bedeutung der Worte (G. u. E. d. w. D. S. 111). So auch FOWLER (Log. I, ch. f.), MAUTHNER (Sprachkrit. I) u. a.; vgl. STÖHR, Leitf. d. Log. S. 154 f. Nach LIPPS ist die Definition eines Begriffs „die Beuust-
werdung seines Inhaltes, also der Vollzug des wechselseitigen . . . Urteils, in dessen potentiellm Dasein der Begriff besteht“ (Gr. d. Log. S. 131). Alle Definitionen sind „Nominaldefinitionen“ (l. c. S. 133). Nach SIGWART ist die Definition „ein Urteil, in welchem die Bedeutung eines Begriff bezeichneten Wortes angegeben wird“ (Log. I², S. 370). Genetisch ist sie, wenn sie „die Vorstellung ihres Objekts aus ihren Elementen entstehen lassen kann“ (l. c. S. 375). Die „diagnostische“ Definition besteht in der „Angabe der charakteristischen Eigenschaften eines Objekts“ (l. c. S. 379). SULLY erklärt die Definition als Darlegung des Inhalts eines Namens, als ein „Aufzählen der verschiedenen Merkmale oder Eigenschaften, welche seine eigentliche anerkannte Bedeutung ausmachen“ (Handb. d. Psychol. S. 266 f.). Nach WUNDT sucht die Definition „einen gegebenen Begriff auf das schärfste von den verwandten Begriffen zu trennen“ (Log. II, S. 34). Sie besteht darin, „daß ein Wort, dessen begrifflicher Sinn noch nicht festgestellt ist, durch Worte bestimmt wird, deren begriffliche Bedeutung als bekannt vorausgesetzt werden darf“ (l. c. S. 35). Bei der Nominaldefinition sehen wir völlig ab von dem „wissenschaftlichen Zusammenhang, in welchem der betreffende Begriff durch die Definition gebracht werden soll“ (l. c. S. 36). Zu unterscheiden sind analytische und synthetische

(bezw. genetische) Definition (l. c. S. 38 f.). MARTY erklärt: „Eine Definition im strengen Sinne gibt man, so oft man einen minder verständlichen Namen durch einen gleichbedeutenden verständlicheren erklärt. Sie ist in Wahrheit eine Namenerklärung, nichts mehr.“ „In weniger strengem Sinne nennt man auch diejenigen Namenerklärungen Definitionen, welche einen Begriff verdeutlichen, indem sie nicht seinen eigenen Inhalt angeben, sondern den eines andern, der ein proprium des ersteren ist, oder dessen Gegenstand im Verhältnis der Ursache und Wirkung zum Gegenstand des ersteren steht u. dgl.“ Das sind „umschreibende (circumscriptive) Definitionen.“ „Die strenge Definition dagegen bezeichnet, nur mit andern verständlichen Worten, eben denselben Begriff wie der zu definierende Name und ist in diesem Sinne notwendig eine Tautologie“ (Vierteljahrsschr. f. w. Phil. 19. Bd., S. 57). HÖFLER bezeichnet als Definition „die rollständige und geordnete Angabe des in seine Merkmale analysierten Inhaltes eines Begriffes“ (Gr. d. Log.³, S. 47), „die Ersetzung eines Namens für einen bestimmten Begriff durch einen andern Namen, der gleichen Sinn mit jenem hat, aber verständlicher ist“ (ib.). Von „deiktischer“ (inhaltsaufzeigender) Definition spricht H. CORNELIUS (Allg. Psychol. S. 72). Nach COUTURAT heißt einen Begriff definieren, „ihn auf eine logische Verbindung anderer als bekannt vorausgesetzter Begriffe zurückführen.“ „Vom formalen Gesichtspunkt aus besteht eine Definition in einer logischen zwischen einem einfachen (dem definierten) und einem zusammengesetzten (dem definierenden) Ausdruck aufgestellten Gleichung. Diese Gleichung wird nicht als Urteil behauptet, sie ist weder wahr noch falsch; sie ist als sprachlich-schriftlicher Ausdruck des Übereinkommens gesetzt“ (Prinz. d. Math. S. 38 f., 41 f.; vgl. hingegen G. LECHALAS, Ann. de philos. chrét. 3. Sér. T. VI, 1905, p. 9). Vgl. W. L. DAVIDSON, The Logic of Definition, 1885. — Nach E. MACH ist die Definition eines Begriffes „ein Impuls zu einer genau bestimmten, oft komplizierten, prüfenden, vergleichenden Tätigkeit, deren meist sinnliches Ergebnis ein Glied des Begriffsumfanges ist“ (Populärwiss. Vorles. S. 267). — Nach SCHUPPE hat „die Angabe des eigentlichen genus proximum den Wert der Erkenntnis grundlegender Kausalbeziehungen, daß das als generisch bezeichnete Moment die Bedingung der Denkbarkeit des Spezifischen ist, nur diese und diese näheren Bestimmungen zuläßt und alle andern ausschließt“ (Log. S. 152). Nach COURNOT ist die Def. per genus proximum nur für die logische Klassifikation nützlich (Ess. p. 38 f.). Vgl. Axiom, Hypothese.

Definitorisches Verfahren s. Definition.

Deifikation s. Theosis.

Deismus („Deist“: BLOUNT): Vernunftreligion, Annahme einer Gottheit, die aber nicht in den Lauf der Natur eingreift, keine Wunder tut, sich nicht direkt offenbart. Die bekanntesten Deisten („Freidenker“, freethinker) des 16.—18. Jahrhunderts sind: COORNHEERT, BODIN, HERBERT VON CHERBURY, CH. BLOUNT, J. TOLAND, M. TINDAL, A. COLLINS, BOLINGBROKE, SHAFTESBURY, VOLTAIRE, ROUSSEAU, H. S. REIMARUS, BAHRDT, EDELMANN. „Deist“ kommt schon bei BLOUNT, TOLAND und SHAFTESBURY (The moral. I, 2) vor. (Vgl. G. V. LECHLER, Gesch. d. engl. Deismus, 1841.) CRUSIUS bezeichnet als „Deisten“ oder „Universalisten“ eine „Art von Atheisten“ nach welchen „alles, was wir sehen und hören, mit zu Gott gehöret“, also die Pantheisten (Vernunftwahrh. § 236). Nach KANT glaubt der „Deist“ an einen Gott überhaupt (Kr.

d. r. Vern. S. 496). „Der, so allein eine transzendente Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, wird Theist genannt. Der erstere gibt zu, daß wir allenfalls das Dasein eines Urwesens durch bloße Vernunft erkennen können, aber unser Begriff von ihm bloß transzendental sei, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Der zweite behauptet, die Vernunft sei imstande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich: als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller andern Dinge in sich enthalte“ (l. c. S. 494 f.). „Der deistische Begriff ist ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding ist, das alle Realität vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können“ (Prolegom. § 57). Vgl. Theismus.

Deliberation s. Überlegung.

Demiurg (*δημιουργός*): Weltbildner, Weltbaumeister, Gott als Gestalter der Welt aus dem Chaos oder der Materie, als Ordner des Weltalles. So bei PLATO, der ihn „Allvater“ (*πατήρ τοῦδε τοῦ παντός*, Tim. 28 C, 29 A) nennt; der Demiurg ist das Gute an sich, der alles im Sinne der Ideen (s. d.) gut gestaltet. Die Gnostiker (s. d.) nennen Demiurg den vom höchsten Gott unterschiedenen, teilweise mit dem Judengotte identifizierten, teilweise sogar als böseartig betrachteten Weltbildner. NUMENIUS unterscheidet den Demiurgen als zweiten Gott (*ὁ δεύτερος θεός, ὁ δημιουργός θεός*) von der höchsten Gottheit. Jener bildet in Anschauung der Ideen die Welt, den dritten Gott (Prokl. in Tim. II, 93; Euseb. Praep. ev. XIV, 5). Der Demiurg wird auch mit dem Logos (s. d.) identifiziert.

Demonstration (logische): Beweis (s. d.), syllogistischer Beweis = Beweis durch Schlußverfahren, begriffliche Methode der Wahrheitsbestimmung.

F. BACON lehnt die Demonstration als Erkenntnismethode ab („*nos demonstrationem per syllogismum rejicimus, quod confusius agit et naturam emittit e manibus*“ (N. Organ. dist. oper. p. 3). HOBBS versteht unter Demonstration einen „*syllogismus vel syllogismorum series a nominum definitionibus usque ad conclusionem ultimam derivata*“ (De corp. 6, 16). Nach LOCKE ist die Demonstration nach der Intuition (s. d.) die nächst sichere Erkenntnisart (Ess. IV, ch. 2, § 2). Jeder Schritt derselben muß sich auf die Anschauung beziehen (l. c. § 6 f.). Demonstrative Gewißheit ist nicht nur in der Mathematik, sondern auch in anderen Disziplinen, z. B. in der Moral, erreichbar (l. c. § 9; IV, ch. 3, § 18). LEIBNIZ stellt die Logik, was die Demonstrationsfähigkeit betrifft, der Mathematik gleich (Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 9). CHR. WOLF definiert die Demonstration als „*eine beständige Verknüpfung vieler Schlüsse, darinnen keine Vordersätze angenommen werden, als deren Richtigkeit wir vorhin erkannt zu haben uns besinnen*“ (Vern. Ged. I, § 347). HUME hält die Mathematik (besonders die Arithmetik) für die einzige demonstrative Wissenschaft, „*in welcher eine Kette von Schlußfolgerungen bis zu einem beliebig verwickelten Grade möglich ist, ohne daß dabei die vollständige Genauigkeit und Sicherheit verloren ginge*“ (Treat. III, sect. 1, S. 97, vgl. IV, sect. 1). KANT betont: „*Nur ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist, kann Demonstration heißen*“ (Kr. d. rein. Vern. S. 562). Verstandesbegriffe müssen demonstrabel sein, d. h. der ihnen korrespondierende Gegenstand muß in der Anschauung gegeben werden können (Kr. d. Urt. § 57). Die Vernunftideen hingegen sind indemonstrable Begriffe (ib.).

FRIES: „*Demonstrieren heißt nur, eine Wahrheit in der Anschauung nachzusehen*“ (Syst. d. Log. S. 411). Nach HILLEBRAND ist die Demonstration „*eine objektive Darlegung der genetischen Selbstrollendung des Begriffes als einer Selbstwirklichkeit*“ (Phil. d. Geist. II, 82). Nach WUNDT besteht die Demonstration in der „*Darstellung der Gründe, durch welche die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit eines gegebenen, einen realen Erkenntnisinhalt aussprechenden Urteils festgehalten wird*“ (Log. II, 56). Vgl. Beweis.

Demut: eine spezifisch christliche Tugend. BERNHARD VON CLAIRVAUX erklärt: „*Humilitas est virtus, qua homo certissima sui cognitione sibi ipsi vilescit*“ (De grad. humil. 1, 2). SPINOZA: „*Humilitas est tristitia, quae ex cooritur, quod homo suam impotentiam contemplatur*“, sie ist keine Tugend, weil sie nicht aus der Vernunft entspringt (Eth. IV, prop. LIII). Dagegen betrachtet GEULINX die Demut als Haupttugend. „*Partes humilitatis*“ sind „*inspectio und despectio sui*“ (Eth. I, C. 2, set. 2, § 2).

Denkbarkeit ist die Möglichkeit, gedacht zu werden, die Möglichkeit logischer, begrifflicher Bestimmung eines Inhaltes. Nicht alles Denkbare ist auch erkennbar, z. B. das Unendliche, Absolute, Ding an sich. Vgl. Kategorien, Noumenon.

Denken: 1) im allgemein-populären Sinne = sich aktiv vorstellen, überlegen, urteilen, schließen. 2) im engeren Sinne: a. psychologisch = die apperzeptive (s. d.) Tätigkeit, innere Willenshandlung, durch welche Vorstellungen in Elemente zerlegt, miteinander verglichen und aufeinander bezogen und zu einer Einheit bewußt, willentlich zweckvoll verknüpft werden. Das Denken ist also analytisch-synthetische, vergleichend-beziehende, auswählende, bevorzugende, hemmende Tätigkeit, die Assoziationen (s. d.) voraussetzt, aber selbst nicht Assoziation ist, die sie vielmehr aktiv, spontan gestaltet, wodurch Denkverbindungen entstehen; b. logisch = Bildung von Begriffen, Urteilen, Schließen, wobei das Urteilen (s. d.) die Grundfunktion ist. Die (gewollte) Funktion des Denkens ist Herstellung eines objektiv gültigen Zusammenhanges in einer Reihe möglicher Vorstellungen und Begriffe, Auffindung der Wahrheit (s. d.), Setzen einer Bestimmung im Unbestimmten, Formung und Gliederung eines Vorstellungsinhaltes zu Gebilden, in welchen die Wirklichkeit, das Sein der Objekte zum (symbolischen) Ausdruck kommt. Das primäre Denken bearbeitet den Vorstellungsinhalt direkt, das sekundäre Denken (Nachdenken) reproduziert das Gedachte oder knüpft an dieses an. Das konkrete Denken arbeitet mit Anschauungen und Erinnerungsbildern, das abstrakte Denken mit Begriffen, die es zerlegt und verknüpft, was ohne Sprache (s. d.) nicht möglich ist. Bedingungen, Postulate des Denkens sind die Denkgesetze (s. d.). Die allgemeinen, für alle Erfahrung notwendigen und gültigen Denkweisen heißen Denkformen (s. d.). Ein Denken ohne anschaulichen Inhalt gibt es in letzter Wirklichkeit nicht, das „*reine*“ Denken ist nur eine Abstraktion sowohl vom besonderen Inhalte als auch vom Gefühls- und Willensfaktor des Denkens; es ist das Denken der Denkgesetzlichkeit als solcher. Ursprünglich hat das Denken biologische Bedeutung, es dient der Erhaltung des Lebens, wird dann aber selbständig und entspringt dem Denkwillen, dessen Einheit das oberste A priori des denkenden Erkennens (s. d.) ist. Denken und Sein sind nicht identisch, aber das Denken setzt Bestimmtheiten, denen im Sein (an sich) etwas entspricht, sofern die Gedanken Wahrheit (s. d.) haben.

Der weitere Begriff des Denkens (cogitatio) findet sich, abgesehen von älteren Bestimmungen, die das Denken noch nicht im heutigen engsten Sinne nehmen, bei DESCARTES. Er versteht unter Denken jedes bewußte Vorstellen, jedes Präsenthaben eines Bewußtseinsinhaltes. „*Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hoc quod cogitare*“ (Phil. princ. I, 9). Die Seele ist „*res cogitans*“ (Med. II). MALEBRANCHE sagt demgemäß, die Seele denke stets („*l'âme pense toujours*“, Rech. I, 3, 2). SPINOZA faßt das „Denken“ als Attribut (s. d.) Gottes auf (Eth. II, prop. I); Gott ist das letzte Subjekt aller unserer Gedanken, er denkt in jedem seiner Modi, ist unendlicher Intellekt (s. d.): „*Singulares cogitationes sive haec et illa cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimentur*“ (Eth. II, prop. I). Gott denkt Unendliches auf unendliche Weise, indem er sein eigenes Wesen denkt. „*Deus enim infinita infinitis modis cogitare, sive ideam suae essentiae et omnium, quae necessario ex ea sequuntur, formare potest*“ (l. c. prop. III, dem.). Das vernünftige Denken (s. Vernunft) betrachtet die Dinge in ihrer konstanten Wesenheit und Notwendigkeit. CHR. WOLF definiert: „*Cogitare dicimus, quando nobis consciis sumus eorum, quae in nobis contingunt, et quae nobis tanquam extra nos repraesentantur. Cogitatio igitur est actus animae, quo sibi rerumque aliarum extra se conscia est*“ (Psychol. emp. § 23). Denken ist „*das Bewußtsein von Dingen außer uns*“ (Vern. Ged. I, § 194). BILFINGER: „*Repraesentatio rerum illa, cuius consciis sumus nobis, dicitur cogitatio*“ (Diluc. § 240). Bei HUME und anderen englischen Philosophen heißt „*thinking*“ so viel wie: etwas gegenwärtig haben, ferner: Vorgestelltes verknüpfen; „*reasoning*“ = logisch verknüpfen (Treat., übers. von LIPPS, S. 10). Im engeren Sinne besteht das Denken in einer „*comparison*“ von Vorstellungen, im Auffinden der Relationen zweier Objekte (l. c. III, set. 2). J. G. FICHTE versteht unter Denken im weitesten Sinne „*vorstellen oder Bewußtsein überhaupt*“ (Syst. der Sittenl. S. 12). Es ist im engeren Sinne ein „*Herausgehen aus der unmittelbaren Anschauung*“ (WW. I 2, 545). Das reine Denken ist das sich selbst denkende, seinen Inhalt selbst produzierende Denken.

Das Denken im engeren Sinne wird zunächst als geistige, von der sinnlichen Wahrnehmung verschiedene, auf das Allgemeine, Seiende, Wahre gehende Tätigkeit bestimmt. ALKMAEON soll im Denken ein ausschließliches Kennzeichen des Menschen erblickt haben (ὄτι μόρος ξυνήησι, Theophr., De sens. 25). HERAKLIT lehrt, die vernünftige Denkkraft (s. Vernunft) sei allen gemeinsam (ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν, Fr. 91; Stob. Floril. III, 84; Sext. Emp. adv. Math. VII, 133). Er, wie die Eleaten und wie DEMOKRIT, betont, daß die Wahrheit nur durch denkende Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes erlangt werde. PARMENIDES lehrt die Identität (s. d.) von Denken und Sein. PLATO betrachtet das Denken als rein geistige Seelenfunktion, die Seele denkt das Allgemeine durch sich selbst, ohne ein Organ (αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν, Theaet. 185 E). Das Denken ist ein inneres, stilles Sprechen der Seele mit sich selbst. Plato nennt das Denken einen λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχῇ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ . . . τοῦτο γὰρ μοι ἰνδάλλεται διαρροουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴν ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα . . . οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῆ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν (Theaet. 189 E). Man vergleiche damit die Ansicht PRANTIS, Denken und Sprechen seien dem Wesen nach eins, ferner die Behauptung von

L. GEIGER, unser heutiges Denken sei nur ein „leises Sprechen, ein Sprechen mit oder in uns selber“ (Urspr. u. Entwickl. d. m. Spr. I, 12, 59; vgl. Sprache). Und LAZARUS: „Alles Denken ist entweder ein Dialog oder ein Monolog, denn das Wort, hörbar oder unhörbar, ist für das Denken die unablässliche Form, die unzertrennbare Gestalt, die unentrinnbare Fessel seines Inhalts“ (Leben d. Seele II², 3). — ARISTOTELES unterscheidet das Denken vom sinnlichen Wahrnehmen (*νοεῖν* . . . *ἔτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι*, De anim. III 3, 427 b 27). Aber ohne anschauliche Grundlage kann man nicht denken (*οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ*, De an. III 7, 431 a 16; *ὅταν τε θεωρῆ, ἀνάγκη ἅμα φαντάσματος θεωρεῖν*, De an. 432 a 8). Das Denken geht aufs Allgemeine, Konstante, auf die „Form“, das Wesen (*ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου · ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ · διὸ νοήσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ ὁπόταν βούληται* (De an. II 5, 417 b 22 squ.). Indem das Denken die „Formen“ der Dinge begrifflich erfäßt, bewußt macht, wird es gleichsam mit diesen Formen eins, formt es sich selber (vgl. SIEBECK, Aristot. S. 80). Nur den vernünftigen Wesen eignet das Denken (*διανοεῖσθαι* . . . *οὐδενὶ ἐπάσχει ὃ μὴ καὶ λόγος*, De an. III 3, 427 b 14). Gott ist reines Denken, Denken seiner selbst (*νόησις νοήσεως*, Met. XII 9, 1074 b 34). THEOPHRAST (Simpl. Phys. Fol. 225a) und STRATO sehen im Denken eine (geistige) Bewegung. Den Wert des Denkens betonen die Stoiker (Diog. L. VII, 83). PLOTIN unterscheidet vom Denken das Bewußtsein des Denkens (Enn. IV, 3, 30). Das Denken ist ein Produkt des Strebens (Enn. V, 6, 5). Das Eine, Göttliche bedarf nicht des Denkens (ib.).

GREGOR VON NYSSA bestimmt das Denken (*διάνοια*) als Betätigung des Geistes. AUGUSTINUS erklärt (ähnlich wie VARRÓ): „*eum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur*“ (De trin. XI, 3, 6). Das Denken ist ein inneres Sprechen. „*Formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus: quod nec Graecum est, nec Latinum*“ (l. c. XV, 10). Die Scholastiker stellen die „*res cogitativa*“ dem Wahrnehmen gegenüber, als „*virtus, distinguere intentiones individuales et comparare eas ad invicem*“ (THOMAS, Cont. gent. II, 60). Das Denken ist also unterscheidende und vergleichende Tätigkeit, es abstrahiert die geistigen „Formen“ (species, s. d.) der Objekte und bringt sie in begriffliche Beziehungen. THOMAS sieht im Denken die unmittelbare, organlose Seelenfunktion (De ver. 15, 2). „*Intelligere est operatio animae humanae, secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis et ideo non fit per aliquod organum corporale*“ (De spir. creat. art. 2). Das „*cogitare*“ ist ein „*considerare rem secundum partes et proprietates suas, unde cogitare dicitur quasi coagitare*“ (1 sent. 3, 4, 5c). Wir können nur an der Hand von Anschauungen denken: „*Intellectus noster secundum statum praesentem nihil intelligit sine phantasmate*“ (Cont. gent. III, 41). Objekt des Denkens ist das Wesen, das „*quod quid est*“ der Dinge, das Allgemeine (Sum. th. II, 8, 1). So sagt auch DUNS SCOTUS: „*Proprium obiectum intellectus est universale, sicut singulare est obiectum sensus*“ (Quaest. univ. 13, 2, 15). Das Allgemeine (s. d.) wird durch die „*species intelligibiles*“ (s. d.) erkannt.

Als verbindend-trennende Tätigkeit bestimmt das Denken LOCKE, der die Beteiligung der willkürlichen Aufmerksamkeit am Denken beachtet (Ess. II, ch. 9, § 1). LEIBNIZ betrachtet jede Seelentätigkeit als ein (deutliches oder verworrenes) Denken; dieses ist im engeren Sinne ein vernünftiges Vorstellen, Reflexionsfähigkeit (Erdm. p. 464, 716). Unsere Gedanken (*idées*) „*se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et*

celle des choses“ (l. c. p. 619 b, 620a). Nach BAUMGARTEN ist Denkobjekt das Allgemeine (Akroas. Log. § 51). — HOLBACH bestimmt das Denken als Fähigkeit des Menschen, „*d'appercevoir en lui-même ou de sentir les différentes modifications ou idées qu'il a reçues, de les combiner et de les séparer, de les étendre et de les restreindre, de les comparer, de les renouveler*“ (Syst. d. l. nat. I, ch. 8, p. 112). Nach DESTUTT DE TRACY ist Denken = „*sentir un rapport, appercevoir un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées*“ (El. d'idéol. I, 23).

Eine Art Rechnen ist das Denken nach HOBBS. ein Addieren und Subtrahieren von Begriffen oder Worten. „*Ratiocinari igitur idem est, quod addere et abstrahere, vel si quis adiungat his multiplicare et dividere. Computare est plurium rerum simul additarum summam colligere vel una re ab alia detracta cognoscere residuum*“ (El. phil. I, 1, 2; Leviath. I, 5). Ein Rechnen ist das Denken nach CONDILLAC (La langue des calculs, Oeuvr. 1798, T. XXIII, p. 10 ff., 60 ff., 210 ff.). Auch BARDILI sieht im Denken eine Art Rechnen. Das Denken ist ein Weltprinzip. So auch J. J. WAGNER (Organ. d. m. Erk. 1830). ESCHENMAYER erklärt: „*Denken ist ein Differenzieren ganzer Vorstellungen statt bloßer Größenverhältnisse*“ (Psych. S. 100, 293). Und SCHOPENHAUER bemerkt: „*Denken im strengsten Sinne ist etwas, das große Ähnlichkeit mit einer Buchstabenrechnung hat: die Begriffe sind Zeichen für Vorstellungen, wie Worte Zeichen für Begriffe sind: wir kennen die Beziehungen der Begriffe aufeinander und können deshalb die Begriffe hin und her werfen zu allerhand neuen Verbindungen, ohne daß wir nötig hätten, die Begriffe in Bilder der Phantasie von den Gegenständen, die sie vorstellen, zu verwandeln. Bloß beim Resultat pflegt dies zu geschehen*“ (Anmerk. S. 64 f.). Nach M. MÜLLER ist das Denken ein Kombinieren und Trennen (Das Denken im Lichte der Sprache S. 26), ein „*Addieren und Subtrahieren mit Wahrnehmungen und Begriffen*“ (Urspr. d. Relig. S. 35). Denken ist Sprache (l. c. S. 69 ff.).

Als aktive, synthetische, Einheit und Objektivität setzende Funktion, aus der Begriffe entspringen, wird das Denken wiederholt bestimmt. Nach TETENS heißt denken „*selbständig Vorstellungen bearbeiten und tätig mit dem Gefühl auf diese bearbeiteten Vorstellungen zurückwirken*“ (Phil. Vers. I, S. 607). Denken ist „*das Erkennen der Verhältnisse und Beziehungen in den Dingen*“ (l. c. I, 295). „*Denkkraft*“ ist das Vermögen der Seele, „*comit sie Verhältnisse in den Dingen erkennt*“ (l. c. I, 295). — KANT scheidet das Denken schroff von der Anschauung (s. d.). Das Denken ist Funktion der „*Spontaneität*“ (s. d.) des Verstandes (Kr. d. r. V. S. 76). „*Die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken*“ (Prolegom. § 22). Aber ohne Anschauung ist alles Denken „*leer*“. Denken ist „*Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen*“, und da dies ein Urteilen ist, ist „*denken so viel wie als urteilen oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen*“ (ib., Krit. d. r. Vern. S. 88). Es ist „*Erkenntnis durch Begriffe*“ (Kr. d. r. V. S. 89), andererseits „*die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen*“ (l. c. S. 229). Denken heißt, „*etwas sich durch Begriffe, d. i. im allgemeinen vorstellen*“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr. III², 156). „*Reines*“ Denken ist jenes, „*codurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden*“ (Gr. z. Met. d. Litt. Vorr. S. 17). Bedingungen und Formen des Denkens sind die Kategorien (s. d.) des Verstandes. Die Einheit der Apperzeption (s. d.) liegt allem Denken zugrunde. CHR. E. SCHMID nennt als Denkfunktionen das Verbinden, Trennen, Vergleichen der

Vorstellungen (Empir. Psychol. S. 225 f.). Nach S. MAIMON heißt denken „*Einheit im Mannigfaltigen hervorbringen*“ (Vers. üb. d. Transz. S. 33). Nach KRUG ist das Denken „*das mittelbare Vorstellen, welches darin besteht, daß ein gegebenes Mannigfaltiges von Vorstellungen zur Einheit eines Begriffs verknüpft wird*“ (Fundam. S. 175). KIESEWETTER definiert das Denken als „*diejenige Handlung des Gemüts, wodurch Einheit des Bewußtseins in die Verknüpfung des Mannigfachen gebracht wird*“ (Gr. d. Log. § 10). Nach FRIES ist Denken die „*willkürliche Tätigkeit*“ des Bewußtseins, welche im Urteile Erkenntnisse als Verbindungen allgemeiner Vorstellungen zum Bewußtsein bringt (Syst. d. Log. S. 94; Anthrop. § 38 ff.). — G. E. SCHULZE bezeichnet als Denken alles das, „*was im Erkennen und Vorstellen aus dem Entschlusse, es entstehen zu lassen, herrührt. Es zeigt aber nicht bloß das Vorstellen durch Begriffe an, sondern auch das Deutlichmachen jeder Art von Erkenntnis durch das willkürliche Verwenden der Aufmerksamkeit auf die Unterschiede an den Bestandteilen derselben, ferner das Vorstellen abwesender Dinge durch Erinnerung, desgleichen alles aus Gründen herrührende Urteilen, endlich das Vorstellen und Handeln nach Absicht*“ (Gr. d. allg. Log.³, S. 4). Nach HERDER ist im Gedanken (mit dem die Sprache innig verknüpft ist) die Kraft, „*aus vielem, das uns zuströmt, ein lichtiges Eins zu machen*“ (Philos. S. 67). Die Verbindung in Denken und Anschauung betont GOETHE, dessen Denken selbst ein „*gegenständliches*“ ist, indem sein Anschauen selbst ein Denken, sein Denken ein Anschauen ist (Philos. S. 399; Gegensatz zu Kant). — Nach DROBISCH ist Denken „*ein Zusammenfassen eines Vielen und Mannigfaltigen in eine Einheit*“ (N. Darst. d. Log.⁵, S. 5). VOLKMANNS bestimmt (wie HERBART) das Denken als „*Verbinden und Trennen der Vorstellungen, das seinen Grund hat lediglich im Inhalte der betreffenden Vorstellungen selbst*“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 238). Nach LIPPS ist Denken „*objektiv bedingtes Vorstellen*“ (Gr. d. Log. S. 4), ein „*Hinausgehen über das unmittelbare Tatsächliche zu dem, was um dieses Tatsächlichen willen gedacht werden muß*“ (ib.). Ziel des Denkens ist die logische Gewißheit (Vom F., W. u. D. S. 69). Nach CORNELIUS ist das Ziel des Denkens die Herstellung von Zusammenhang und Einheit (Einf. in d. Philos. S. 26). Ähnlich RIEHL (Einf. in d. Philos. S. 69). Nach REHMKE ist das Denken ein aktiver Seelenprozeß, der Zerlegen oder Unterscheiden und Verknüpfen enthält (Allg. Psychol. S. 478, 486).

Nach HELMHOLTZ ist Denken „*die bewußte Vergleichung der schon gewonnenen Vorstellungen unter Zusammenfassung des Gleichartigen zu Begriffen*“ (Vortr. u. Reden II⁴, 341). Als Vergleichung von Daten bestimmt das Denken TÖNNIES (Gem. u. Ges. S. 168 f.). Nach HÖFFDING ist das Denken ein Vergleichen (Psych.², S. 236). Es ist Willensfunktion, ein Wählen, Prüfen (l. c. S. 237). Denken als „*aufmerksames Vergleichen und Unterscheiden*“ auch bei B. ERDMANN (Hyp. üb. L. u. S. S. 38). H. SPENCER versteht unter Denken (thought) das Feststellen von Beziehungen („*establishment of relations*“), das Zusammenordnen von Eindrücken und Ideen (Psychol. § 378), eine „*Anpassung von inneren an äußere Beziehungen*“ (l. c. § 174). W. HAMILTON bestimmt das Denken als Bedingen („*to think is to condition*“). — ULRICI versteht unter Denken „*die geistige Tätigkeit überhaupt*“ (Log. S. 4), es ist wesentlich „*unterscheidende Tätigkeit, und zwar sich in sich selbst unterscheidend*“ (l. c. S. 13). — Nach SPICKER ist Denken nichts als „*die logische Verallgemeinerung der empirischen Einzelwahrnehmung*“ (K., H. u. B. S. 181). — J. ST. MILL

(Exam. p. 453), B. ERDMANN (Log. I, 1), HAGEMANN (Log. u. Noët. S. 22), W. JERUSALEM (Lehrb. d. Psychol. ², S. 103) u. a. bestimmen das Denken als Urteilen.

Nach HEGEL ist das Denken der Intelligenz ein „Gedanken-haben“, wobei der Gedanke die Sache selbst ist, „*einfache Identität des Subjektiven und Objektiven*“ (Enzykl. § 465), d. h. wir denken im Begriffe das Wesen des Dinges selbst. Das Denken ist (subjektiv) das „*tätige Allgemeine*“. Das Denken ist, als Subjekt vorgestellt, Denkendes (l. c. § 20). Das „*reine*“ Denken denkt sich selbst (l. c. § 24, Zus.), hat bloße Begriffe zum Inhalt. Das „*abstrahierende Denken*“ ist „*nicht als bloßes Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leide, sondern es ist vielmehr das Aufheben der Reduktion desselben als bloßer Erscheinung auf das Wesentliche, welches nur im Begriff sich manifestiert*“ (Log. III, 20). Die Denkbewegung ist „*dialektisch*“ (s. d.), eine Folge des in den Gedanken steckenden „*Widerspruches*“, der zum „*Umschlagen*“ der Begriffe ins Gegenteil und zur „*Aufhebung*“ der Gegensätze in einem höheren Begriff führt (vgl. K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wiss. § 644 ff.). Denken und Sein sind identisch (schon BARDILI). Durch reines Denken wird das Sein in seinem Gefüge erkannt. Dies bestreiten BENEKE (Syst. d. Met. S. 251) u. andere Empiristen (s. d.). — Nach SCHELLING ist reines Denken kein wirkliches Denken; dieses ist nur da, wo „*ein dem Denken Entgegengesetztes überwunden wird*“ (WW. I 10, 141). HILLEBRAND erklärt das reine Denken als „*Setzung der allgemein-konkreten Einheit des Subjekt-Objekts*“ (Phil. d. Geist. I, 198), als „*subjektive Position der reinen, der absoluten Wahrheit*“ (l. c. S. 199 ff.). — Nach HEINROTH ist das Denken durch den Willen geleitet (Psychol. S. 141), es ist ein „*Im-Bewußtsein-beschränken*“ (l. c. S. 247). Vgl. SUABEDISSEN, Grdz. d. L. v. M. S. 80; CHALYBAEUS, Wissensch. S. 147 ff.; C. H. WEISSE, Met. S. 550; W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. I, 241; G. BIEDERMANN, Philos. I, 47 ff. Nach ED. v. HARTMANN ist die Denktätigkeit unbewußt (s. d.), so auch nach DREWS und v. SCHNEHEN (Energ. Welt. S. 126). — TRENDELENBURG betont, es gebe „*kein Denken ohne das gegenüberstehende Sein, an dem es arbeitet*“ (Gesch. d. Kategor. S. 364). Das Denken muß „*die Möglichkeit seiner Gemeinschaft mit den Dingen in sich tragen*“ (l. c. S. 365), dadurch, daß die „*konstruktive Bewegung*“ desselben, vermöge deren es tätig ist, dem Wesen nach dieselbe ist wie die Seinsbewegung (ib.; vgl. Log. Unt. I², 136, 144). LOTZE sieht im Denken „*eine fortwährende Kritik, welche der Geist an dem Material des Vorstellungsverlaufs ausübt, indem er die Vorstellungen trennt, deren Verknüpfung sich nicht auf ein in der Natur ihrer Inhalte liegendes Recht der Verbindung gründet*“ (Gr. d. Log. S. 6). „*Das Denken, den logischen Gesetzen seiner Bewegung überlassen, trifft am Ende seines richtig durchlaufenen Weges wieder mit dem Verhalten der Sachen zusammen*“ (Log. S. 552). UEBERWEG definiert es als „*die auf mittelbares Erkennen abzielende Geistestätigkeit*“ (Log. 4, § 1). Es spiegelt „*die innere Ordnung, welche der äußeren zugrunde liegt*“, ab (l. c. S. 14). — Nach E. DÜHRING ist das Denken ein Produkt des Seins selbst, ein besonderer Fall der Wirklichkeit (Log. S. 171). Es ist „*eine Hervorbringung subjektiver Formen für die Auffassung und Kennzeichnung von Gehalt und Wirkungsweise der Dinge*“ (l. c. S. 173). Denken und Sein „*entsprechen sich völlig*“ (l. c. S. 207). „*Reines*“ Denken ist nichts als „*die Gedankenbewegung in dem abgesonderten Gebiete der reinen Logik und Mathematik*“ (N. Dialekt. S. 196).

L. BÜCHNER sieht im Denken nur „eine besondere Form der allgemeinen Naturbewegung“ (Kr. u. St.¹⁵, S. 321). Nach ADAMKIEWICZ ist die Allkraft ein unbewußtes Denken, welches physisch wirksam ist. Gedanken sind sinnlich wahrnehmbar (Üb. d. unbew. Denk. 1904, S. 62 ff.; Die Eigenkr. d. Mat. 1906, S. 16 ff.). — Nach MONRAD ist das Sein selbst ein Denken. So auch nach B. KERN, für den das logische Denken eine Bewußtwerdung des „noëtischen“ Welt Denkens ist, d. h. der objektiven, lebendigen Gedankenentwicklung (W. d. m. S. S. 248 ff.). Denken ist „aktive Selbstentwicklung, die ein Gedankeninhalt aus sich selbst heraus einght“ (l. c. S. 294). Das All ist ein „Gesamt-denken“ (l. c. S. 71), ein Denkgewebe, dessen Knotenpunkte die Dinge sind. Nach A. SETH gibt es kein Denken an sich.

SIGWART charakterisiert das Denken als „rein innere Lebendigkeit des Vorstellens“ (Log. I², 2), dessen Zweck „Erkenntnis des Seienden“ ist (l. c. S. 4), indem es darauf ausgeht, „in dem Bewußtsein seiner Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu beruhen“ (l. c. S. 6). Es entspringt dem „Denken-wollen“ (l. c. S. 3). Nach VOLKELT ist Denken eine „Verknüpfung der Vorstellungen mit dem Bewußtsein der logischen und sachlichen Notwendigkeit“ (Erfahr. u. Denk. S. 163), ein „Postulieren transsubjektiver Bestimmungen“ (l. c. S. 96). Nach O. SCHNEIDER ist Denken „diejenige geistige Tätigkeit des Menschen, in welcher er sich mittelst der Stammbegriffe überhaupt erst einen Inhalt schafft, sich dessen Eigenschaften nach Maßgabe der ihn schaffenden Stammbegriffe zum Bewußtsein bringt und zugleich des Verhältnisses solches Inhaltes zu einem gegebenen Sein bewußt ist“ (Transzendentalpsych. S. 167). Nach HUSSERL vollzieht sich alles Denken in gewissen „Akten“. In ihnen liegt „die Quelle all der Geltungseinheiten, die als Denk- und Erkenntnisobjekte . . . dem Denkenden gegenüberstehen“ (Log. Unt. II, 472). Das objektiv Gedachte gilt an sich, unabhängig vom Denkakte (s. Wahrheit). Denken als übersubjektives, überpsychologisches, rein logisches Denken auch bei COHEN, NATORP, CASSIRER, KINKEL, LASSWITZ (Seel. u. Ziel., S. 278), WINDELBAND, RICKERT, MÜNSTERBERG u. a.

Nach LECLAIR sind Denken und Gedachtes nur eine „Abbreziatur für die ganze Mannigfaltigkeit der Bewußtseinstatsachen“ (Beitr. S. 16). Alles Denken ist Denken eines Seins (s. d.). Nach SCHUPPE gehört es zum Denken, daß es „einen Inhalt oder Objekt hat“, sowie der „Anspruch, daß dieser Inhalt wirklich Seiendes ist“. „Was eine rein subjektive Denktätigkeit ohne oder noch ohne Objekt . . . sein könnte, ist absolut unerfindlich“ (Log. S. 7). Das Denken ist ein „Im-Bewußtsein-haben“ ohne „subjektives Tun“ (l. c. S. 35, 37), es besteht im Urteilen, d. h. es „nennt die Art des Zusammenseins der Daten“ (ib.). SCHUBERT-SOLDERN: „Das Denken ist nur ein Denken der Welt, und die Welt ist nur in Denkbeziehungen gegeben, ohne welche sie reines Abstraktum ist“ (Gr. e. Erk. S. 226, vgl. S. 155). Nach R. HOPPE ist das Denken „Originalkonstruktion“ (Elem. d. Philos. 1897). Ein äußeres Sein gibt es nur, soweit das Denken es setzt, es ist immer ein gedachtes Sein (l. c. S. 15). — Nach COHEN „erzeugt“ das Denken das Sein, dieses hat in ihm seinen „Ursprung“. Denken ist „Denken des Ursprungs“, es schafft die „Grundlagen“ des Seins durch seine Methoden (Log. S. 17 ff.). Das reine Denken ist kein Bewußtseinsvorgang, kein Vorstellen, sondern logische Produktion (l. c. S. 51). Der ganze Inhalt des Denkens ist Erzeugnis des Denkens (l. c. S. 49). Im Denken findet „Erhaltung“ zugleich mit Sonderung und Vereinigung statt (l. c. S. 52 ff.). Im Denken regt sich das Wollen (Eth. S. 102).

Der Sensualismus (s. d.) betrachtet das Denken als eine Art Wahrnehmung oder Produkt von Empfindungen. Nach CAMPANELLA ist das Denken nur ein abgeblaßtes Wahrnehmen („*sentire languendum est et a longe*“, Univ. philos. I, 1, 4). CONDILLAC betrachtet das Denken als Entwicklungsprodukt des Empfindens („*penser c'est sentir*“). Die Empfindung wird von selbst Aufmerksamkeit, Urteil, Reflexion (Fr. d. sens. p. 38). Logisch ist das Denken „*décomposition des phénomènes et composition des idées*“ (Log.). Nach CZOLBE sind alle Begriffe der empirischen Erkenntnis „*aus Empfindungen und Gefühlen als ihren Merkmalen zusammengesetzt, oder anschauliche Begriffe*“, „*alles Denken ist ein Schauen, das Innere der körperlichen und geistigen Welt in seinen Prinzipien absolut durchsichtig oder begriffen*“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 257). — Nach NIETZSCHE beruht das Denken auf einem praktischen Instinkt, es wurzelt im Lebenstrieb, im „*Willen zur Macht*“ (WW. XV, 268, 270), ist biologisch wertvoll, ohne wahres Erkenntnismittel zu sein (l. c. 272 ff.). Es ist nur eine Fortsetzung und Umformung unserer Empfindungen. Gedanken sind nur der „*Schatten unserer Empfindungen — immer dunkler, leerer, einfacher als diese*“ (WW. V, 187). Sie sind nur Symbole für die Wirklichkeit, zugleich sind sie Folgen von Triebbewegungen. Das bewußte Denken ist nur die Oberfläche des instinktiv-unbewußten Denkens. Das Denken ist, als Vorgang des Wählens, Auslesens, Bevorzugens, ein „*moralisches Ereignis*“, es beruht auf Wertschätzungen (WW. XI, 6, 250, 254 ff., 258, X, S. 194 f., XV, 356). Es birgt alle Irrtümer der Sprache (s. d.). Unser Denken ist nur ein „*sehr verfeinertes, zusammenverflochtenes Spiel des Sehens, Hörens, Fühlens*“, es ist Übung der Phantasie (WW. XI, 6, 233—235). Als eine Art Nachbild der Wahrnehmung betrachtet den Gedanken R. AVENARIUS (Kr. d. r. Erf. II, 77). E. MACH erblickt im Denken eine Fortsetzung der Wahrnehmungsvorgänge, es hat zunächst biologische Bedeutung, ist nur ein Teil des Lebens der Welt (Populärwiss. Vorles.³, S. 208), geht auf Vereinheitlichung, Vereinfachung, Beherrschung der Erfahrungen aus (s. Ökonomie). Die Gedanken bilden die Tatsachen ab, passen sich ihnen und einander an (s. Anpassung).

Die Assoziationspsychologie (s. d.) anerkennt keine spontane Denktätigkeit, sondern sieht in allem Denken nur ein Spiel der Assoziationen, eine „*zusammengesetzte*“ Assoziation. So BINET (Psych. d. rais. p. 1886), ZIEHEN, welcher meint: „*Wir können nicht denken, wie wir wollen, sondern wir müssen denken, wie die gerade vorhandenen Assoziationen bestimmen*“ (Leitfad. d. physiol. Psychol.³, S. 171). Die „*Willkürlichkeit*“ des Denkens beruht nur darauf, daß das Denken von Bewegungsempfindungen begleitet wird (ib.). Nach RIBOT ist das Denken schon der Beginn eines motorischen Prozesses, ein „*commencement d'activité musculaire*“ (Psychol. de l'attent. p. 20; vgl. L'évolut. des idées générales 1897).

Der Intellektualismus (s. d.) sieht im Denken die primäre geistige Tätigkeit. Die Gefühlspychologie leitet das Denken aus dem Gefühle (s. d.) ab als gesteigerte Energie u. dgl. So HORWICZ (Psychol. Analys. I, 258, II, 115 ff.) und TH. ZIEGLER.

Der Voluntarismus (s. d.) betrachtet als das eigentlich Aktive im Denken den Willen (s. d.), der (in der aktiven Aufmerksamkeit) den Lauf der Vorstellungen hemmt, regelt, der (durch die Apperzeption, s. d.) Vorstellungen und Vorstellungsbestandteile auswählt, bevorzugt, zur Klarheit bringt. Nach SCHOPENHAUER (auch schon AUGUSTINUS, DUNS SCOTUS) ist das Denken eine

Funktion des (im Gehirn objektivierten) Willens (s. d.). Nach FORTLAGE erzeugen die „Denktriebe“ die Begriffe (Beitr. z. Psych. S. 165). RÜMELIN betont: „Der Intellekt ist nicht das Primäre und Leitende in uns, sondern er nimmt eine sekundäre und dienende Stellung ein. Alle seine Tätigkeiten sind nur formeller Art und bestehen in einem fortwährenden Bilden und Umbilden, Verknüpfen und Unterscheiden nach stets gleichen Formen und Gesetzen. Seine Richtung, sein Stoff wird ihm durch den Willen, oder . . ., da es kein Wollen im allgemeinen geben kann, durch die Triebe gesetzt“ (Red. u. Aufs. I, 64 f.). „Die Triebe . . . sind die Direktoren des Intellekts“ (l. c. S. 65; vgl. NIETZSCHE). Nach TÖNNIES liegt dem Denken ein Gefühls- und Willenscharakter zugrunde (Gem. und Gesellsch. S. 139 f.). Das abstrakte Denken ist die „mit wacher Aufmerksamkeit geschehende Vergleichung von Daten, welche bloß vermöge der mit Wortzeichen operierenden Erinnerung wahrnehmbar sind, ihre Auflöfung und Zusammensetzung“ (l. c. S. 168 f.). SULLY betont: „Das Kind offenbart sich als Denker zuerst dunkel auf praktischem Gebiet. Die Denkfähigkeit ist bei der Entwicklung der Rasse zuerst durch die Erregung des instinktiven Begehrens und Widerstrebens in Tätigkeit gesetzt worden“ (Unters. üb. d. Kindh. S. 65). Das Denken ist eine aktive Geistesbetätigung (Handb. d. Psych. S. 235 ff.; Hum. Mind, ch. 11). So auch nach STOUT (Anal. Psych. II, ch. 9, 10), J. WARD, BALDWIN, DEWEY, SCHILLER. JAMES (Denken = Wählen, Princ. of Psych. II, 324 ff.) u. a. Nach KREIBIG ist das Denken eine Willenserscheinung (Die Aufmerk. S. 3). WUNDT erblickt im Denken eine Funktion der Aufmerksamkeit oder Apperzeption (s. d.). Das Denken ist, psychologisch, Willenstätigkeit, innere Willenshandlung, die das Material der Assoziationen bewußt verwertet. Das Denken ist willkürliche, zweckvolle Tätigkeit. Indem verschiedene Assoziationen miteinander in Kampf geraten, ist es „der willkürlich fixierte Zweck des Gedankenverlaufs, der einer bestimmten, diesem Zweck entsprechenden Verbindung vor anderen den Vorzug gibt“ (Syst. d. Philos. S. 41; Grdz. d. phys. Psychol. III², 581 ff.; Log. I², 79 f.; Gr. d. Psychol.⁵, S. 301 ff.). Die Merkmale des Denkens sind (psychologisch): 1) subjektive Tätigkeit (Spontaneität), 2) selbstbewußte Tätigkeit, 3) beziehende Tätigkeit (Syst. d. Philos.², S. 35 ff.). Die logischen Merkmale des Denkens sind Evidenz (s. d.) und Allgemeingültigkeit (s. d.). Das Denken als Verstandestätigkeit (s. d.) wird von einem Gesetz der „diskursiven Gliederung von Gesamtvorstellungen“, vom Gesetz der „Dualität der logischen Denkformen“ (s. d.) beherrscht. Das abstrakte Denken entwickelt sich Hand in Hand mit der Sprache (Gr. d. Psychol.⁵, S. 365). Logisch ist das Denken „jedes Vorstellen, welches einen logischen Wert besitzt“. Ein leeres, reines Denken gibt es nicht (Log. I², S. 59; 435; Syst. d. Philos.², S. 85 ff.). Zwischen Denken und Sein besteht keine Identität, wohl aber eine Konformität. Die Denkfunktionen sind die Hilfsmittel, mit denen wir die realen Beziehungen der Objekte auffinden und sie in idealer Weise (begrifflich-symbolisch) nachkonstruieren (Ideal-Realismus) (Log. I², S. 86 f., 90, 98 f., 6 f.; Grdz. d. phys. Psychol. II⁴, 581 ff.). Die Einheit von Denken und Sein besteht nur vor der Differenzierung des Bewußtseins in Subjekt und Objekt (Syst. d. Philos.², S. 87 f.). Das Denken beginnt schon an der Anschauung (Syst. d. Philos.², S. 67, 77, 150 ff.; Log. I², 558 ff.). KÜLPE bemerkt: „Die innere Willenshandlung tritt uns namentlich beim Denken entgegen. Auch hier handelt es sich um eine antizipierende Apperzeption, die teils einen größeren, teils einen kleineren Kreis einzelner Reproduktionen beherrscht und sich nur durch die Konsequenz,

mit der alles diesem Kreise Fernstehende zurückgehalten oder verdrängt wird, von zufälligen Reproduktionsmotiven unterscheidet“ (Gr. d. Psychol. S. 464). „Nicht durch eine besondere Art von Verbindungen, sondern nur durch die Leitung des Vorstellungsverlaufs vermittelt antizipierender Apperzeptionen scheint uns das Denken von dem automatischen Spiel der Vorstellungen sich zu unterscheiden“ (ib.). Nach W. JERUSALEM ist das Denken (praktisch) das Überlegen, das unseren Entschlüssen voranzugehen pflegt, theoretisch die Seelentätigkeit, die bei der Erforschung der Wahrheit wirksam ist. Das Denken ist der vom Willen beeinflusste, d. h. der apperzeptive Vorstellungsverlauf (Lehrb. d. Psychol.², S. 103). Als Willensfunktion bestimmen das Denken auch LACHELIER, FOULLÉE, KLEINPETER (Erk. d. Nat. S. 32), FRITZSCHE, LOSSKY, WINDELBAND („Denkwerke“, Prälud.³, S. 273 f.), MÜNSTERBERG (Phil. d. Werte) u. a., ferner der Pragmatismus (s. d.), der das Denken als Aktivität im Dienste spezifischer Bedürfnisse auffaßt (vgl. DEWEY, Stud. in Log. Theor, p. 3). Die Gefühls- und Willensmomente des Denkens betont H. MAIER (Psych. d. emot. Denk. 1908). Vgl. N. ACH, Üb. d. Willenstät. u. d. Denk. 1905.

Als aktive Geistestätigkeit (gegenüber der bloßen Assoziation) bestimmen das Denken auch EUCKEN (Sinn u. Wert d. Leb. S. 36), HEYMANS, L. W. STERN, DENEKE (D. menschl. Erk. S. 68 f.: Denken = zeitlose Tätigkeit; so auch PALÁGYI), BAUMANN (Elem. d. Philos. S. 4 f.), EBBINGHAUS (Unterordnung unter eine herrschende Vorstellung; Kult. d. Gegenw. S. 221 f.) u. a., ferner RENOUVIER, OLLÉ-LAPRUNE (La rais. et le rat. p. 268), BOUTROUX, BERGSON, LUQUET u. a. Vgl. BERGMANN, Met. S. 108 ff.

Über die Beziehung von Denken und Sprache vgl. Sprache.

Nach FLECHSIG gibt es „Koagitationszentren“ (s. d.). M. BENEDICT bemerkt: „In der grauen Substanz des Stirnhirns befindet sich ein eigenes Sammelorgan, ein Leistungsknoten für die höhere Denktätigkeit — ein Denker-Organ“ (Die Seelenkunde d. Mensch. S. 79). Damit ist eine phrenologische Anschauung GALLS wieder erneuert. Vgl. GROHMANN, Genes. d. Denk. 1860; ACH, Üb. d. Willenstät. u. d. Denk. 1905; BALDWIN, Thought and Things, 1906. Vgl. Gedanke, Verstand, Ökonomie, Urteil, Wahrnehmung, Erkennen, Rationalismus, Panlogismus, Parallelismus (logischer), Materialismus, Identitätstheorie, Sein, Sprache.

Denkformen s. Kategorien.

Denkgegenstand s. Objekt.

Denkgesetze sind 1) psychologisch = die natürlichen Bedingungen, unter denen das Denken (s. d.) sich vollzieht; 2) logisch = die Postulate des Denken- und -Erkennen-wollens, des einheitlichen, setzenden und seine Einheit bewahren-wollenden Ich, denen alles Denken folgen muß und soll, weil sonst eine logische Funktion desselben nicht möglich ist und weil sonst die Einheit, der Zusammenhang des (geistigen) Ich und seiner Erlebnisse in Frage gestellt wird. Die logischen Denkgesetze sind Normen des reinen Denkwillens. Sie sind die allgemeinsten Bedingungen des Erkennens, des empirischen wie des spekulativen. Sie sind a priori gültig, weil die unerläßlichen Bedingungen des logischen Denkens, die Konstituenten desselben, die Mittel zum reinen Denzweck, der ohne sie nicht erreichbar ist. Sie haben teleologische Notwendigkeit und sind allgemeingültig, überindividuell, gelten für ein „Denken überhaupt“, in diesem Sinne also zeitlos. Sie spezifizieren sich in die Sätze der Identität

(s. d.), des Widerspruches (s. d.), des ausgeschlossenen Dritten (s. d.) und des Grundes (s. d.).

Dem älteren Rationalismus gelten die Denkgesetze (s. Axiom) als „ewige Wahrheiten“ (s. d.), d. h. als unmittelbar evidente und allgemein-notwendig aufzustellende Gesetze für das Denken. Sie haben apriorische (s. d.) Natur. So nach PLATO, ARISTOTELES, nach den Scholastikern, nach DESCARTES (Princ. philos. I, 49), LEIBNIZ, HERBERT VON CHERBURY, CUDWORTH, der schottischen Schule, TETENS (Ph. Vers. I, 463 ff.) u. a. — J. G. FICHTE leitet die Denkgesetze aus „Setzungen“ des Ich (s. d.) ab. SCHOPENHAUER bezeichnet sie als „*metalogische Wahrheiten*“ (W. a. W. u. V. Bd. I, 454). ULRICI als Gesetze der unterscheidenden Tätigkeit des Denkens (Log. S. 93 ff.). Nach RÜMELIN sind die Denkgesetze „*nicht in dem Sinn Gesetze, daß sie ein ausnahmsloses tatsächliches Geschehen bewirkten, sondern sind die Regeln, von welchen das aufmerksame, unbeirrte und auf Erkenntnis der Wahrheit gerichtete Denken unwillkürlich geleitet wird und sich leiten lassen muß, wenn es zur Wahrheit gelangen und andere davon überzeugen will*“ (Red. u. Aufs. II, 123). Nach F. A. LANGE verdanken die Denkgesetze ihre Gültigkeit schematischen Raumbildern (Log. Stud. S. 29, 48, 74). Nach K. HEIM sind sie Explikationen des einen Urdatums des Bewußtseins, der Unterscheidung (Psychol. oder Antipsychol. S. 146). Nach SIGWART sind sie „*die ersten und unmittelbaren Ergebnisse einer auf unsere Denktätigkeit selbst gerichteten, sie in ihren Grundformen erfassenden Reflexion*“ (Log. II, 40). Nach WUNDT sind die Denkgesetze zugleich „*Gesetze des Willens*“ (Log. I³, 79 f.). Die psychologischen Denkgesetze „*sagen nur aus, wie sich unter gewissen Bedingungen das Denken tatsächlich vollzieht*“, „*die logischen Denkgesetze aber sind Normen, mit denen wir an das Denken herantreten, um es auf seine Richtigkeit zu prüfen*“. Da es kein Denken ohne Inhalt gibt, so sind sie zugleich die allgemeinsten Gesetze des Denkinhalts selbst. Sie sind von allgemeiner Geltung, weil jedes Anschauungs- und Denkobjekt ihre Gültigkeit beanspruchen muß. Insofern sie auf der Erfahrung fußen, durch diese ausgelöst werden, sind sie Erfahrungsgesetze. Die Denkgesetze sind sowohl Anschauungsgesetze als Begriffsgesetze. Sie sind „*die allgemeinsten Gesetze, die unser Denken bei der Verknüpfung der empirischen Tatsachen befolgt*“. Zugleich sind sie Postulate (Log. I³, 558 ff.; Syst. d. Phil.², S. 67, 77, 150, 152 ff.; Phil. Stud. XIII, 405). Postulate sind sie auch nach J. SCHULTZ, nach dem alle Denkprinzipien „*in Trieben, Gefühlen, Nerven-gewöhnungen wurzeln*“. Diese Prinzipien lehren nichts, sondern treiben, heischen, zwingen (Psych. d. Ax. S. 112). Normen des Denkens sind die Denkgesetze nach C. GÖRING (Syst. d. krit. Philos. I, 310). Nach JODL folgt das Denken seinen eigenen Gesetzen, „*aber diese Gesetze des Denkens sind nur der Reflex jener Gesetzmäßigkeit, welche unser Bewußtsein schon auf primärer Stufe im Zusammenwirken mit den Dingen erzeugt*“ (Lehrb. d. Psychol. S. 639 f.). Nach SCHUBERT-SOLDERN sind die Denkgesetze nur „*möglichst einfache Beispiele der einfachsten Denkbeziehungen*“ (Gr. e. Erk. S. 177).

Rein apriorisch sind die Denkgesetze nach HAMILTON (Lect. IV, p. 96 ff.), BOSANQUET (Log. II, 205 ff.), LASSON (Philos. Monatsh. Bd. 25, 1889, S. 513 ff.), PLANCK (Test. e. Deutsch. S. 314 ff.), RIEHL (Die Denkgesetze sind „*Gesetze des Gedachten, des Gegenständlichen überhaupt*“, Kult. d. Gegenw. I 6, S. 76), COHEN (s. Urteil), NATORP. Nach ihm sagen die logischen Gesetze: „*Wenn man so und so denkt . . ., so denkt man Wahres*“. Die Gewißheit gründet sich

hier rein auf den Inhalt des Gedachten, ohne Rücksicht auf den Denkvollzug (Sozialpäd.², S. 20 ff.), ferner FERRERO (Denkgesetze = Idealgesetze, Symbol. p. 94), HUSSERL (Denkgesetze = Idealgesetze, apriorische Normen, Log. Unt. II, 668 ff.; I, 89 ff.). Nach WINDELBAND sind die logischen Regeln „*notwendige Mittel des Wahrheitstriebes*“, sie haben teleologische Notwendigkeit (Prälu.³, S. 276; ähnlich SIGWART). Nach BAUMANN sind die Denkgesetze Idealgesetze (Elem. d. Philos. S. 6). Ähnlich LIEBMANN (Ged. u. Tats. I, 22 ff.).

Psychologisch betrachten die Denkgesetze als Normen LIPPS, HEYMANS (G. u. E. d. w. D. S. 69, 95 ff.) u. a. Nach STÖHR drücken die „*Denkgrundgesetze*“ die Tatsache der Unterdrückung der Reproduktion einer Vorstellung durch die Apposition von A zu Nicht-A, die einen Unsinn ergibt, aus (Leitf. d. Log. S. 88 f.).

Definitionen des richtigen Denkens sind die Denkgesetze nach MACH, KLEINPETER (Erk. d. Nat. S. 101; zugleich Postulate) u. a.

Als Entwicklungsprodukte bestimmen die Denkgesetze BOLTZMANN (Pop. Schr. S. 258; Wiss. Beil. 1905, S. 54 f.), JERUSALEM (Krit. Ideal. S. 95, 102, 174) u. a. — Den sozialen Ursprung der Denkgesetze lehrt E. DE ROBERTY (Rev. int. de Sociol. 15, 1907, p. 698). Vgl. NIETZSCHE, WW. III, 1, 12, S. 30; JEVONS, Leitf. d. Log. S. 120 ff. Vgl. Axiom, Logik, Wahrheit, A priori.

Denklehre s. Logik.

Denkmaschine s. Abacus.

Denkmittel sind allgemeine Begriffe, Kategorien (s. d.), insofern sie als herrschende Gesichtspunkte, die Erfahrungen zu ordnen und zu deuten, dienen. So sind z. B. die Begriffe der Substantialität und Kausalität Denkmittel, die in der Geschichte der Philosophie abwechselnd ihre Betonung finden (vgl. K. LASSWITZ, Gesch. d. Atom. I, 44).

Denknotwendigkeit s. Notwendigkeit.

Denkökonomie s. Ökonomie.

Denkwille s. Denken.

Denomination: Benennung nach etwas. THOMAS: „*Omnis denominatio est a forma*“ (Pot. 7, 10, ob. 8). „*Denominatio fit a potiori*“ (Sum. th. I, II, 25. 2, ob. 1). Denomination als begriffliche Ausdehnung eines Namens: ROMANES, E. d. G. S. 161.

Deontologie: Pflichtenlehre (J. BENTHAM, Deontology, 1834).

Dependenz: Abhängigkeit (s. d.).

Depression (psychische) besteht in der Abnahme der Gefühlserregbarkeit. Die Depressionszustände bestehen im Vorwalten der hemmenden, asthenischen Affekte (WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 325, 327; HELLPACH, Grenzw. d. Psychol. S. 328 f.). Gegensatz: Exaltation (s. d.).

Deskription: Beschreibung (s. d.).

Deskriptive Psychologie s. Psychologie.

Desperatismus nennt E. v. HARTMANN (Phil. Frag. S. 282) „*die Einsicht in die Unentrinnbarkeit des Leidens und die Unerreichbarkeit des Wissens*“ bei BAHNSEN.

Deszendenztheorie s. Evolution.

Determination (determinatio, *προόδοσις*): Bestimmung, Bestimmtheit, das Bestimmt-sein. Es gibt eine (psychologische und metaphysische) Willens-Determination (s. Determinismus). Die logische Determination ist das Gegenteil der Abstraktion (s. d.), nämlich Einengung des Begriffsumfangs durch Hinzufügung von Merkmalen, Erweiterung des Begriffsinhalts.

Von der logischen Determination (*προόδοσις*) spricht schon ARISTOTELES (Anal. post. I 27, 87a 34 squ.; Met. XIII 2, 1077 b 10). CHR. WOLF unterscheidet „*determinationes genericae*“, „*specificae*“ und „*singulares*“ (Ontol. § 236), ferner „*communes*“, „*propriae*“, „*numericae*“ (l. c. § 238 f.). Nach KANT ist „*determinare*“ „*ponere praedicatum cum exclusione oppositi*“ (Princ. prim. cogn. met. set. II, prop. IV). FRIES versteht unter Determination „*die Zusammensetzung der Begriffe, die logische Synthesis*“, welche „*durch Verbindung allgemeiner Vorstellungen*“ besondere bildet (Syst. d. Log. S. 115). Nach UEBERWEG ist sie „*die Bildung minder allgemeiner Vorstellungen von den allgemeineren aus*“ (Log., § 52).

SPINOZA faßt die Determination metaphysisch auf als Einschränkung des Allgemeinen auf ein Besonderes; sie muß von der unendlichen Substanz (s. d.) ausgeschlossen sein, da jede Bestimmung der Unendlichkeit Grenzen setzt, etwas in ihr aufhebt: „*Omnis determinatio est negatio*“ (Epist. 59). So erklärt auch SCHELLING: „*Jede Bestimmung . . . ist eine Aufhebung der absoluten Realität, d. h. Negation*“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 69). HEGEL sieht in der Negation die Grundlage aller Determination.

Determinieren: bestimmen, einschränken, zu etwas nötigen. Vgl. Determinismus.

Determinismus heißt die Lehre von der Determination (Bestimmtheit, Bedingtheit) des Handelns und Wollens durch äußere und innere Ursachen (Motive), im engeren Sinne die Anschauung, daß es eine (absolute) Willensfreiheit nicht gebe, weil das Wollen wie alles andere Geschehen dem Kausalgesetze unterworfen sei. Der empirische Determinismus lehrt das Bedingt-sein des einzelnen Wollens in der inneren Erfahrung, der metaphysische das Eingereichtsein des Wollens in den Weltzusammenhang. Der mechanische Determinismus betrachtet das Wollen und Handeln als Produkt äußerer Faktoren und Reize, der psychologische als unmittelbares Resultat innerer, geistiger Faktoren, von gefühlbetonten Vorstellungen und schließlich vom Ich, vom Charakter, von der Persönlichkeit (Autodeterminismus). Vgl. Willensfreiheit.

Deutlichkeit s. Klarheit.

Deutung: Erfassung und Beurteilung der Bedeutung, des Sinnes, des Wesens einer Sache, einer Handlung. Vgl. EISENHANS, D. Aufg. e. Psych. d. Deut. 1904.

Dialektik (*διαλεκτική*): Unterredungskunst, Methode der Unterredung; begriffliches Verfahren (durch Entwicklung von Sätzen oder Wahrheiten aus Begriffen); logische Bewegung des Denkens von einem Begriff zum anderen mittelst Aufhebung von Widersprüchen. Im schlechten Sinn bedeutet „*dialektisch*“ ein auf Überredung hinielendes Argumentieren ohne stichhaltige Erfahrungsgrundlagen; Dialektik in diesem Sinne die Kunst des logischen Scheines.

Die Dialektik im guten Sinne ist die dem reinen Denkwillen gemäße Selbstentfaltung des Denkens in stetigem Zusammenhange der Begriffe, die einander hervortreiben und ergänzen, indem sie den Denkwillen motivieren.

Ein dialektisches Verfahren machte sich schon der Eleate ZENO zu eigen (Diog. L. VIII, 57: Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ζήνωνα διαλεκτικὴν εἰρεῖν, vgl. IX, 25). Die Sophisten begründen eine Dialektik im schlechten Sinne, die darauf ausgeht, τὸν ἦτιω λόγον κρείττω ποιεῖν, durch Scheinbeweise, Sophismen (s. d.) den Schein der Wahrheit zu erzeugen (vgl. ARISTOTELES, Rhet. II 24, 1402 a 23). Die Unterredungskunst zum Zwecke der Begriffsbestimmung übt SOKRATES aus. Im Zusammen-Denken glaubt er das Wahre, Objektive finden zu können: Ἐφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιότητος κοιῆ βουλευέσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα (XENOPHON, Memor. IV, 5, 12). Bei den Megarikern artet die Dialektik in Eristik (s. d.) aus. PLATO versteht unter Dialektik die Kunst des logischen, philosophischen Verfahrens, d. h. des Verfahrens, durch Analyse und Synthese der Begriffe, durch Fortgang des Denkens von niederen zu höheren, allgemeineren Begriffen zur Erkenntnis des Seienden, der Wirklichkeit, der Ideen (s. d.) zu gelangen (ἢ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις ist die Erkenntnis [γνώσις] περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταῦτόν ἀεὶ πεφυκός, sie ist μακροῦ ἀληθεστάτη, Phileb. 58 A, 57 E). Vom Eros, von der Liebe zum Forschen, ergriffen, sucht der Dialektiker das Wesen der Dinge zu bestimmen (διαλεκτικὸς καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας, Republ. 543 B; vgl. Soph. 253 B, Phaedr. 265, 266, 276 E). ARISTOTELES nennt διαλεκτικὴ das Beweisverfahren aus überlieferten Sätzen (ἐξ ἐνδόξων, Top. I 1, 100a 27); διαλεκτικῶς = auf syllogistische Weise (Top. I 14, 105 b 31), auch = sophistisch (De an. I 1, 403a 2); διαλεκτικαὶ προτάσεις = Wahrscheinlichkeitsurteile (Anal. pr. I 1, 24 a 22). Die Dialektik steht im Dienste der Topik (Top. I 2, 101b 2 squ.). Die Stoiker verstehen unter Dialektik teils die Grammatik, teils die Logik und Erkenntnistheorie. Das λογικὸν μέρος zerfällt in Rhetorik und Dialektik (Diog. L. VII, 41). Letztere ist die Wissenschaft τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων; ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν ὀρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων (Diog. L. VII, 42 ff.; vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 413; L. STEIN, Psychol. d. Stoa II, 101). CICERO spricht über Dialektik im Sinne der Stoa (De orat. II, 38, 157; Brut. 41, 152; Disp. Tusc. V, 25, 72; Acad. II, 28, 91; Top. 2, 6). SENECA: Διαλεκτικὴ „in duas partes dividitur, in verba et significationes i. e. in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur“ (Ep. I, 1; vgl. 89, 9). EPIKUR ersetzt die Dialektik durch die „Κανονικ“ (s. d.).

Als Logik erscheint die Dialektik bei AUGUSTINUS (De civ. Dei VIII, 10). JOHANNES SCOTUS versteht unter Dialektik die Forschung nach dem Wesen der Dinge durch logisches, spekulatives Verfahren. Sie ist „communium animi conceptionum rationalium diligens investigatrixque disciplina“ (Div. nat. I, 27), die „mater artium“ (l. c. V, 4). Sie geht vom Allgemeinen zum Besonderen und gewinnt aus diesem das Allgemeine. „Illa pars philosophiae, quae dicitur dialectica, circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectione a specialissimis ad generalissima versatur“ (l. c. I, 16). „Inchoat per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas“ (l. c. V, 4). „Dialecticae proprietas est rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, coniungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet

appellarè“ (l. c. I, 46). Die Dialektik ist im Wesen der Dinge gegründet („*in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita*“, l. c. IV, 4). Nach ABAELARD ist die Dialektik die begriffliche Feststellung der Wahrheit oder Falschheit von Urteilen, „*veritatis seu falsitatis discretio*“ (Dial. p. 435). JOHANN VON SALISBURY erklärt: „*Dialectices intentio, ut sermonum vim aperiat et ex eorum praedicatione examinandi veri et statuendi scientiam assequatur*“ (PRANTL, G. d. Log. II, 236). Nach LAMBERT VON AUXERRE ist Dialektik „*ars artium ad principia omnium methodorum viam habens*“ (l. c. S. 26). Nach THOMAS gibt es eine „*dialectica docens*“ und „*dialectica utens*“ (4 met. 4b).

Gegen die scholastische Wertschätzung des dialektischen Verfahrens wenden sich LUDOVICUS VIVES, NIZOLIUS und besonders PETRUS RAMUS. Ihm ist die Dialektik nichts als Disputierkunst. „*Dialectica virtus est disserendi, quod vi nominis intelligitur: dialéyeovai enim et disserere unum idemque valent, idque est disputare, disceptare atque omnino ratione uti*“ (Dial. inst. p. 1). Sie ist „*doctrina disserendi*“ (l. c. p. 6). BOVILLUS nennt die dialektische Denkbewegung „*antiparistasis*“ (s. d.). Nach MELANCHTHON ist die Dialektik „*ars et via docendi*“, „*consistit in definiendo, dividendo et argumentando*“ (Dial. I, p. 1).

KANT erklärt, die Dialektik sei nur eine „*Logik des Scheins*“ (Kr. d. r. Vern. S. 83), eine „*ars sophistica, disputatoria*“, die aus einem Mißbrauch der Logik entspringt (Log. S. 11). Denn „*da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntnis lehret, sondern nur bloß die formalen Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande . . ., so muß die Zumutung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten*“ (Kr. d. r. Vern. S. 84). K. selbst will unter Dialektik nur „*eine Kritik des dialektischen Scheins*“ verstanden wissen. Auf dem Gebiete des Erkennens zunächst besteht eine in der Natur des Denkens liegende „*transzendente Dialektik*“, die zu einer Verwechslung subjektiver Notwendigkeit mit objektiver Realität führt. Sie „*beruht auf ursprünglichen, natürlichen Illusionen, auf einem transzendentalen Schein, dessen Folge es ist, daß in unserer Vernunft . . . Grundregeln und Maximen ihres Gebrauches liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer Verknüpfung unserer Begriffe zugunsten des Verstandes für eine objektive Notwendigkeit, die Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird*“ (Krit. d. r. Vern. S. 263). Die „*transzendente Dialektik*“ als Kritik begründet den „*Schein*“, ohne ihn zerstören zu können (l. c. S. 263 f.). „*Da aller Schein darin besteht, daß der subjektive Grund des Urteils für objektiv gehalten wird, so wird eine Selbsterkenntnis der reinen Vernunft in ihrem transzendentalen (überschwinglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen sein, in welche die Vernunft gerät, wenn sie ihre Bestimmung mißdeutet und dasjenige transzendentenweise aufs Objekt an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subjekt und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht*“ (Proleg. § 40; vgl. § 45). Die transzendente Dialektik besteht in der Untersuchung der Paralogismen (s. d.), Antinomien (s. d.) und Ideale (s. d.) der reinen Vernunft. Es gibt auch eine Dialektik der praktischen Vernunft, indem diese unter dem Namen des höchsten Gutes (s. d.) ein Unbedingtes sucht (Kr. d. pr. Vern. I. T., 2. B.).

So auch in der Urteilskraft, nämlich betreffs der Antinomien des Geschmacks (s. d.) (Kr. d. Ur. § 55 ff.).

J. G. FICHTEs philosophische Methode; nach welcher in Entgegengesetztem das übereinstimmende Merkmal aufgesucht und der Dreischritt: Thesis, Antithesis, Synthesis gemacht wird, ist dialektisch („synthetisch“, Gr. d. g. Wiss. S. 31; ähnlich HEGEL, s. weiter unten). — SCHLEIERMACHER versteht unter Dialektik eine „Kunstlehre des Denkens“, die Kunst des Begründens (Dialekt. S. 8), die philosophische Prinzipienlehre (Metaphysik und Erkenntnistheorie). Dialektik ist die Philosophie, weil das Wissen ein Produkt des gemeinsamen Denkens ist (I. c. S. 66). Sie ist „die Idee des Wissens unter der isolierten Form des Allgemeinen“ (I. c. S. 309, vgl. S. 22, 315). — SCHOPENHAUER versteht unter Dialektik „die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gespräches“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 9). SPICKER erklärt: „Unter Dialektik verstehen wir nicht bloß eine Begriffszergliederung, sondern zugleich auch eine Begriffserzeugung. Beides zusammen fassen wir unter den Ausdruck: ‚Begriffsentwicklung‘. Die zwei Hauptmomente der Dialektik sind also: Analyse und Synthese. In jener wird gezeigt, was ein Begriff ist und was er nicht ist; in dieser, was er sein soll“ (K., H. u. B. S. 165). WUNDT versteht unter dialektischen Methoden „alle diejenigen philosophischen Methoden . . ., bei denen aus gegebenen Begriffen vermittelt einer rein logischen Entwicklung andere Begriffe abgeleitet werden“ (Phil. Stud. XIII, 68).

Auf die Wirklichkeit selbst wendet zuerst PROKLUS den Begriff der Dialektik an. Der Weltprozeß macht eine triadische Entwicklung durch: aus der Einheit oder Ursache, in der das Erzeugte vermöge seiner Ähnlichkeit verharrt (*μονή*) tritt es heraus infolge seiner Unähnlichkeit (*πρόοδος*), um dann wieder zu ihr zurückzukehren (*ἐπιστροφή*) (Procli *στοιχείωσις θεολογική*, c. 31 ff.). Später überträgt HEGEL die dialektische Entwicklung, die nach ihm das logische Denken beherrscht, auf das Sein. Die Dialektik ist „die wissenschaftliche Anwendung der in der Natur des Denkens liegenden Gesetzmäßigkeit“ (Enzykl. § 10) und zugleich diese Gesetzmäßigkeit selbst. Diese besteht in der immanenten Bewegung des „Begriffs“ (s. d.), der infolge des in ihm steckenden „Widerspruchs“ (s. d.) sich selbst aufhebt, um wieder zu sich, auf einer höheren Stufe, zurückzukehren. Der Begriff schlägt in sein Gegenteil um, geht mit diesem in einem höheren Begriff zusammen, wodurch der Widerspruch „aufgehoben“ wird (z. B. Nichts — Sein — Werden). „Das dialektische Moment ist das eigene Sich-aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte“ (Enzykl. § 81). So entwickeln sich die Begriffe auseinander „in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange“ (Log. I, 41). Der Geist ist hierbei nicht produktiv, sondern sieht der Selbstentwicklung des Begriffs zu (Rechtsphil. S. 65). Die Dialektik ist „die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt“ (Enzykl. § 81). — HILLEBRAND: „Alles Geistige hat Form und Inhalt . . . nur in der Dialektik seines eigenen Tuns“ (Phil. d. Geist. II, 95). SCHASLER erklärt den dialektischen Prozeß als „Fortgang vom abstrakt Allgemeinen durch die Differenz und Besonderung zum Individuellen, worin der in der Besonderung enthaltene Gegensatz zu einer höheren Einheit aufgehoben, d. h. die abstrakte Einheit des Allgemeinen zur konkreten erhoben wird“ (Kr. Gesch. d. Ästh. S. 8). J. E. ERDMANN überträgt die Dialektik auf die Psychologie (Psychol. Briefe³,

200, 250, 256). BAHNSEN nimmt nur eine „*Realdialektik*“, eine (antilogische) dialektische Entwicklung des Seins an (s. Widerspruch). R. HAMERLING betrachtet die Seins-Dialektik als logisch, zweckmäßig, er kennt auch eine Dialektik des Denkens und der Anschauung. (Atom. d. Will. I, 73 ff). Ähnlich wie Hegel lehrt CARNERI (Sittl. u. Darwin. S. 12). Nach M. ADLER besteht die Bedeutung der Dialektik als Methode in der Bereicherung des Denkinhalts durch bewußtes Zurückgehen des Denkens auf die Totalität der Denkmittel (Marx als Denker, S. 88). Die „*Dialektik des sozialen Wachstums*“ erörtert BALDWIN (D. soz. u. sittl. Leb. S. 411 ff.) in Analogie zur Dial. des Wachstums der Persönlichkeit. Das persönliche Material, welches aus der Umgebung durch Suggestionen kommt, ist zuerst projektiv, wird dann durch Nachahmung subjektiv und schließlich ektiv (l. c. S. 412). Vgl. E. DÜHRING, Natürl. Dialektik 1865; H. GOMPERZ, Weltansch. I, 296. Vgl. Logik, Widerspruch.

Dialektiker (*διαλεκτικοί*, dialectici): Beiname der Megariker (Diog. L. II, 10, 106), auch der Scholastiker.

Dialele (*δι' ἀλλήλων*, durcheinander) heißt die Zirkeldefinition, bei der das zu Definierende zur Definition verwendet wird, auch der „*circulus vitiosus*“, der Zirkelbeweis (s. d.), der Beweis durch das, was schon des Beweises bedürftig ist, und zwar durch das Beweisende selbst. Die Stoiker verstehen unter *διάλληλος λόγος* Fragen wie die: „*Wo wohnt Theon? Da, wo Dion. Wo wohnt Dion? Da, wo Theon?*“ (vgl. PRANTL, G. d. Log. I. 492). Die Skeptiker behaupten, jeder Beweis (s. d.) sei eine Dialele (vgl. Tropen).

Dianoëtik: Urteilslehre (K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wiss. S. 101 ff.).

Dianoëtische Tugenden s. Tugend (ARISTOTELES).

Dianoilogie: Lehre von der *διάνοια*, von der Denkkraft (TETENS SCHOPENHAUER). Dianoilogische Gesetze sind nach LIEBMANN die logischen Denkgesetze (Anal. d. Wirkl. S. 251 f.).

Diazeuxis (*διάζευξις*) heißt die *ὑπόθεσις ἐν διαζέσει* (PHILOPONUS ad Anal. pr. f. LX b; PRANTL, G. d. Log. I, 384).

Dichotomie: logische Zweigliederung, Einteilung nach zwei Gesichtspunkten. Sie wird bevorzugt von PLATO (Polit. 262 A; Gorg. 500 C), LEIBNIZ (Opp. Erdm. p. 304 b) u. a.

Dichte (solidity): nach LOCKE u. a. eine primäre Qualität (s. d.) der Körper.

Dichtkraft stellt die Teile verschiedener Vorstellungen als einen Begriff vor (G. F. MEIER, Met. III, Psych. § 587 f.). Nach KANT ist alle Erkenntnis entweder gegeben oder „*gedichtet*“ (Reflex. 278).

Dictum de omni et nullo: der Satz von allem und keinem, d. h. die logische Regel, daß alles, was dem Allgemeinen, der Gattung als Merkmal zukommt oder nicht zukommt, auch vom Besonderen, der Art, dem Individuum gilt oder nicht gilt: „*Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam vel singulis valet.*“ „*Nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnat rei ipsi*“ („*Das Merkmal des Merkmals ist auch Merkmal des Dinges, das dem Merkmale Widersprechende ist auch mit dem Dinge nicht vereinbar.*“). ARISTOTELES bestimmt: *ὅτιν ἐτερον καθ' ἐτέρον κατηγορεῖται ὡς καθ' ὑποκείμενον, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου*

λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ᾗθρήσεται (Kateg. 3, 1 b 10). Die Gleichsetzung des Allgemeinen mit der Gattung findet sich bei den Scholastikern. Dann bei CHR. WOLF: „*Quicquid de genere vel specie omni affirmari potest, illud etiam affirmatur de quovis sub illo genere vel illa specie contento; quicquid de genere vel specie omni negatur, illud etiam de quovis sub illo genere vel illa specie contento negari debet*“ (Phil. rat. § 346 f.). LAMBERT fügt das „*dictum de diverso, de exemplo, de reciproco*“ hinzu (Organ. I, Vorr.). KANT: „*Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst*“ (WW. II, 57). „*Was einem Begriff allgemein zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allem Besondern, was unter jenem Begriff enthalten ist*“ (Krit. d. r. Vern. S. 253). FRIES: „*Was unter dem Subjekt einer bejahenden Regel steht, das steht auch unter ihrem Prädikat; was unter dem Subjekt einer verneinenden Regel steht, das ist von ihrem Prädikat ausgeschlossen*“ (Syst. d. Log. S. 175). J. ST. MILL anerkennt das dictum nicht als Basis des Schließens, es wird vom Besonderen aufs Besondere geschlossen (Log. II, c. 3). LOTZE: „*Jedem Subjekt kommt das Prädikat seiner Gattung zu*“ (Gr. d. Log. § 85). Nach COHEN ist der Sinn des Satzes der, daß es eine Allheit gibt (Log. S. 176).

Diesheit = haecceitas (s. d.) bei CHR. WOLF (Vern. Ged. I, § 180).

Differentialpsychologie: Psychologie der Verschiedenheiten, der Individuen, Charakterologie (s. d.). Vgl. Individualpsychologie.

Differenz: Verschiedenheit, Unterschied (s. d.). *Differentia specifica:* das artbildende Merkmal (s. Definition) (bei BOETHIUS u. a., bei ARISTOTELES: *διαφορὰ εἰδοποιός*, Top. VI 6, 143 b 8). *Differentia numerica* ist „*der Inbegriff der Merkmale, wodurch sich die Individuen einer Art voneinander unterscheiden*“ (HAGEMANN, Log. u. Noët. S. 28). Diese Merkmale sind nach der scholastischen Logik: „*Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen*“.

Differenzierung: Ausbildung von Differenzen, Unterschieden, Besonderung eines Homogenen in verschiedenartige Teile, Organe, Funktionen, verbunden mit Arbeitsteilung bei den Organismen und in der Gesellschaft. Es gibt eine biologische, psychologische und soziale Differenzierung (alle besonders von H. SPENCER berücksichtigt). Vgl. Evolution, Soziologie (SIMMEL u. a.).

Differenzton s. Kombinationston.

Dilemma (*δίς-λήμμα*, zweiteilige Annahme) ist eine Art des Disjunktionsschlusses (s. d.) oder ein Schluß mit zweigliedrigem disjunktiven und zugleich hypothetischen Obersatz: 1) Wenn A ist oder wäre, so ist oder müßte B ein C sein. Weder B noch C sind oder können sein. Also ist A nicht. 2) Wenn S nicht gilt, so muß es weder A noch B sein. S ist A. Also gilt S. Bei mehr als zwei Unterscheidungsgliedern ergeben sich Trilemmen, Tetralemmen, Polylemmen. Das Dilemma kommt oft als Trugschluß vor, z. B. der „*Gehörnte*“ (Cornutus, s. d.), der „*Krokodilschluß*“ (s. d.), der „*Antistrephon*“ (s. d.). Vgl. GELLIUS X, 5; Logik von PORT-ROYAL III, 16; PRANTL, G. d. Log. I, 510. „*Dilemma*“ im weiteren Sinne = Schwierigkeit der Wahl zwischen zwei Dingen.

Dimatis ist der dritte Modus der vierten Schlußfigur (s. d.): Obersatz

besonders bejahend (i), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders bejahend (i).

Dimension: Ausmessung, Hauptrichtung im Raume (dreifache, n-fache Dimension), in der Zeit (einfache Dimension). Nach ZÖLLNER u. a. gibt es noch eine „vierte Dimension“ des Raumes, was auch der Spiritismus behauptet. Schon H. MORE spricht von einer vierten Dimension als der „Wesensdichtigkeit“ („*spissitudo essentialis*“) der immateriellen Substanzen. „*Ita ubicumque vel plures vel plus essentiae in aliquo ubi continetur, quam quod amplitudinem huius adaequat, ibi cognoscatur quarta haec dimensio, quam appello spissitudinem essentialem*“ (Enchir. met. I, 28, § 7). Daß man im Raume unendlich viele Richtungen verfolgen kann, bemerkt u. a. FECHNER (Atom. S. 137). Nach PETRONIEVICIS ist Dimension „die primäre (d. h. den Raum bestimmende) Ausdehnungsrichtung der Raumpunkte“ (Pr. d. Met. S. 341). Vgl. A. KIRSCHMANN, Phil. Stud. XIX; A. LEVY, Die dritte Dimension, 1908. Vgl. Raum.

Ding (*ζῶντα, πράγματα*, res, ens): 1) Allgemein jede Sache, jedes Etwas, das sich denken, von dem sich sprechen läßt. Gegensatz: das Nichts, das „*Unding*“. 2) Das Einzelding als Ganzes von Eigenschaften, das „*Außending*“, das reale Objekt, das wirkliche Wesen als Träger von Merkmalen. Der Ding-Begriff ist eine logische Kategorie (s. d.); er entsteht dadurch, daß das Ich einen konstanten Komplex von Qualitäten, der mit Widerstandsempfindungen verbunden auftritt, als ein einheitliches, identisches, dauerndes, wirkungsfähiges Wesen auffaßt und es (ursprünglich) nach Analogie seiner (des Ich) selber deutet. Das „*Ding*“ ist ursprünglich eine Art Gegen-Ich, ein Ich-Analogon, d. h. ein ebenso Selbständiges, Kraftvolles, Permanierendes wie das Ich. Es ist von Anfang ein Vorstellungszusammenhang, der mehr als die unmittelbare Sinneswahrnehmung enthält, und der noch um einen „*transzendenten Faktor*“ (s. d.), um eine durch „*Introjektion*“ (s. d.) hineingelegte Art Ichheit bereichert wird. Die „*Dinge*“ des naiven Menschen sind also mehr als bloße objektive Bewußtseinsinhalte, sie setzen sich aus etwas (vom philosophischen Standpunkte) Erfahrungsimmanentem und etwas als transzendent, an sich seiend Gemeintem zusammen. Auf dem Standpunkte des naturwissenschaftlichen Erkennens sind die Dinge begrifflich bestimmte, von den unmittelbaren Erlebnissen unterschiedene Einheiten, gesetzmäßige Relationszusammenhänge objektiv phänomenaler Art (vgl. Ding an sich). Der Ding-Begriff entsteht also formal aus der synthetischen Tätigkeit des Denkens, welche den Erfahrungsinhalt formt, material durch die Ergänzung der äußeren durch die innere Erfahrung. Einzeldinge erstehen dem erkennenden Bewußtsein erst durch die (apperzeptive) Zerlegung des Erlebnisanzen.

Dem Realismus (s. d.) gelten die Dinge als Wesenheiten außer und unabhängig von dem Bewußtsein des Subjekts, dem Idealismus (s. d.) hingegen als Vorstellungen oder als Komplexe, Zusammenhänge von Vorstellungen und Vorstellungsmöglichkeiten, bezw. als Inhalte eines überindividuellen „*Bewußtseins überhaupt*“.

Im weiteren Sinne wird der Begriff „*Ding*“ gebraucht in der antiken Philosophie. Dann bei den Scholastikern, welche unter Dingen („*entia, res*“) sowohl Außendinge („*entia realia*“) als auch Denkinhalte überhaupt (Gedankendinge, „*entia rationis*“) verstehen. Schon DIONYSIUS AREOPAGITA unterscheidet „*entia rationalia, intellectualia, sensibilia, simpliciter existentia*“ (bei ALBERTUS

MAGNUS, Sum. th. I, 15, 2). Nach THOMAS ist „res“ sowohl das „quod est in anima“ als auch „quod est extra animam“ (1 sent. 25, 1, 4 c). „Ens“ = „quod significat substantiam rei“ (De ente et ess. 1). „Ens rationis“ ist nach DUNS SCOTUS „subiectum logicae“, „ens in quantum mobile est“ = „subiectum naturalis scientiae“, „ens sub ratione“ = „subiectum metaphysicae“ (vgl. PRANTL, G. d. Log. III, 203). WILHELM VON OCCAM betont: „non ideo aliquid dicitur ens rationis, quia non est vera res existens in rerum natura, sed ideo dicitur ens rationis, quia non est nisi in ratione, qua mens utitur pro alio vel intelligitur aliud“ (Sum. th. I, 40). „Ens reale accipitur pro omni vera re existente in rerum natura“ (Sent. prol. qu. 1). Nach SPINOZA ist „ens“ „id omne, quod, cum clare et distincte percipitur, necessario existere, vel ad minimum posse existere, reperimus“ (Cogit. met. I, 1). „Ens fictum“ ist „quod ex sua natura existere nequit“ (ib.). Nach LEIBNIZ ist ein Ding alles, dessen Begriff etwas Positives enthält oder das als möglich Vorstellbare (Opp. Erdm. p. 442). CHR. WOLF bestimmt „ens“ als „quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat“ (Ontol. § 134), „non-ens“ als „quod existere nequit“ (l. c. § 137), „ens imaginarium“ als „quod notione imaginaria exhibetur“ (l. c. § 141). „Quod possibile est, ens est“ (l. c. § 135). „Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur res, quatenus est aliquid“ (l. c. § 243). Ding ist „alles, was sein kann, es mag wirklich sein oder nicht“ (Vern. Ged. I, § 16).

Das Ding als Substanz (s. d.), als Wesenheit außer dem Bewußtsein, als Ursache der Vorstellung, als von seinen Merkmalen ontologisch Verschiedenes: in der antiken Philosophie und in der Scholastik, bei DESCARTES (s. Substanz), LOCKE, der schottischen Schule u. a. CRUSIUS versteht unter Ding „dasjenige, was wirklich so, wie es gedacht wird, auch außerhalb der Gedanken vorhanden ist“ (Vernunftwahrh. § 11. — Nach HERBART ist das Ding „eine Komplexion von Merkmalen, noch ohne Frage nach ihrer realen Einheit, die dabei blindlings vorausgesetzt wird“ (Lehrb. z. Psychol. S. 86). Die Vorstellung des Dinges entsteht durch „Zerreißung“ der Umgebung (Psychol. a. Wiss. II, § 118). Das Ding ist „die Substanz, welcher die Merkmale inhärieren“ (Met. II, § 215). In dem Begriffe des Dings mit vielen Eigenschaften steckt ein Widerspruch, weil die Mehrheit der Eigenschaften die Einheit des Dinges aufhebt. Der Widerspruch wird gelöst durch die Methode der „Beziehungen“ (s. d.) (Met. II, § 184 f.; Lehrb. zur Psychol.⁵, S. 186 ff.). Nach LOTZE ist Ding alles, was die Form der Selbständigkeit und der Fähigkeit zu Tun und Leiden hat (Mikr. I², 146). Die Beständigkeit der Dinge besteht in der „Folgerichtigkeit ihrer inneren Zustände“ (l. c. III², 517). Wir legen unsere Einheit, Ichheit, unser für sich-Sein in die Dinge (l. c. S. 531). Nach BERGMANN ist das Einzelding eine „vollständige singuläre Bestimmtheit“ (Syst. d. obj. Id. S. 114). Nach ARDIGÒ ist ein Ding (cosa) das in einem Raume Koexistierende (Op. filos. I, 72). Nach SIGWART liegt der Ding-Vorstellung zuerst „die einheitliche Zusammenfassung einer im Raume abgegrenzten und dauernden Gestalt zugrunde, also eine räumliche und zeitliche Synthese“ (Log. II², 113). Das Ding ist „ein Vorgestelltes, das als eine räumlich abgegrenzte, in der Zeit dauernde Gestalt sich uns darstellt“ (l. c. S. 117). UPIEVES bestimmt das Ding als „das in demselben Raume Koexistierende“ (Psychol. d. Erk. S. 58). „Unter Ding verstehen wir . . . ein Undurchdringliches, das wir auf Grund der Tast- und Gelenkempfindungen kennen lernen“ (l. c. I, 57). Nach B. ERDMANN ist das Vorgestellte ein Ding mit Eigenschaften, „sofern es sich als beharrendes selbständig

Wirkliches, d. i. als selbständig Wirkendes und Leidendes zu erkennen gibt. In diesem Sinne sind die Körper, ist aber auch das Subjekt des Bewußtseins ein Ding mit Eigenschaften“ (Log. I, 56). Nach SIEGEL ist ein Ding das ursprünglichste, durch Trennung des Wahrnehmungszusammenhanges gewonnene Weltelement (Z. Psych. u. Theor. d. Erk. S. 99 ff.). Ähnlich SCHULTZ (Psych. d. Ax. S. 36 ff., 39). Mobile Lebewesen waren die ersten Dinge (l. c. S. 40).

Der Pantheismus (s. d.) sieht in den Einzeldingen nur relative Existenzen, Formen oder Modifikationen des einen Wesens, der Natur, Substanz, Gottheit, So besonders SPINOZA. „*Res singulares*“ sind Dinge, „*quae finitae sunt et determinatam habent existentiam*“ (Eth. II, def. VII). „*Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur*“ (Eth. I, prop. XXXV, Coroll.). Nach MALEBRANCHE sind die Dinge nur „*des participations imparfaites de l'être divin*“ (Rech. II, 6). Nach SCHELLING ist das Ding ein „*Moment*“ des „*ewigen Aktes der Verwandlung*“ des Absoluten (Naturphilos. S. 76), „*nur ein bestimmter Grad von Tätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird*“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 61). HEGEL versteht unter Ding „*das existierende Etwas*“ (Log. II, 124), „*die Totalität als die in einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz*“ (Enzykl. § 125). Nach K. ROSENKRANZ ist „*Ding*“ das Wesen „*als in seiner Existenz sich als Totalität aller seiner Bestimmungen auf sich selbst beziehend*“ (Syst. d. Wiss. S. 60 f.). Für SCHOPENHAUER sind die Dinge nur flüchtige Erscheinungen des einen Willens (s. d.). E. DÜHRING versteht unter Ding „*eine bestimmte Abgrenzung der Materie, in welcher irgend ein Verhalten mehr oder minder dauernd angelegt ist*“ (Log. S. 201). Die Dinge sind „*zum Teil vorübergehende Ausprägungen bestimmter Formen und Gruppierungsverhältnisse und nur insoweit, als sie allgemeinen Weltstoff enthalten, auch absolute Dauerbarkeiten*“ (l. c. S. 202).

Der empiristische Idealismus besonders bestimmt das Einzelding als (assoziativen) Komplex von Sinnesqualitäten und Erinnerungsinhalten. So BERKELEY (Princ. XCIX), HUME (Treat. I, III, set. 14, Inquir. IV, 1), J. ST. MILL (Exam. ch. 11, p. 190 ff.; s. Objekt). R. AVENARIUS versteht unter „*Ding*“ das „*Bleibende*“ in einem Eigenschaftskomplexe (Krit. d. r. Erf. II, 74). E. MACH bestimmt das Ding als eine konstante Gruppe von Empfindungen oder „*Elementen*“ (Analys. d. Empfind., S. 5 ff.). Das Ding ist nichts außer dem Zusammenhang dieser Elemente (s. d.). Die vermeintlichen Einheiten „*Körper*“, „*Ich*“ sind nur „*Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung und für bestimmte praktische Zwecke*“ (l. c. S. 10 f.). Es gibt kein isoliertes Ding. „*Ding und Ich sind provisorische Fiktionen gleicher Art*“ (Erk. u. Irrt. S. 13). Ein Ding an sich gibt es nicht (l. c. S. 10). OSTWALD versteht unter „*Ding*“ „*ein Erlebnis, das wir von anderen als getrennt oder unterscheidbar empfinden*“ (Vorles. üb. Naturphil., S. 77 f.). „*Ein Ding ist . . . eine Erfahrung, welche sich wiederholt hat*“ (Gr. d. Nat. S. 71 f.). Es ist die Gesamtheit aller in ihm enthaltenen Energien, insofern ein idealer Grenzbegriff („*energetisches Ding an sich*“, Ann. d. Nat. IV, 1905, S. 500). Nach R. WAHLE besteht das Ding aus „*Vorkommnissen*“ als Produkt unbekannter „*Urfaktoren*“ (Kurz. Erkl. d. Eth. v. Spin. S. 165 f.). — SCHUPPE erblickt den Dingcharakter in der Einheit und Notwendigkeit, welche die in der Wahrnehmung vereinten Sinnesdata „*hier und jetzt*“ verbindet (Log. S. 117, 120). Die Dinge sind etwas dem Bewußtsein Immanentes (s. d.). Es gibt Raum- und Zeitdinge (l. c. S. 123 ff.). Was als

ein Ganzes oder als eine Einheit gedacht wird, ist in gewissem Sinne ein Ding (l. c. S. 130). Das Ding ist nicht die Summe seiner Eigenschaften, sondern die „Einheit von Unterscheidbarem, durch welche auch die unterscheidbaren Einzelnen erst den Charakter der Eigenschaft oder des Teiles bekommen (l. c. S. 130). Vom Körperlichen ist das „Ichding“ (l. c. S. 140) zu unterscheiden. Nach SCHUBERT-SOLDERN ist das Ding „eine Gruppe räumlich zeitlich-qualitativ bestimmter Kausalbeziehungen“ (Vierteljahrsschr. f. w. Philos. 7. Bd., S. 430), „ein zeitlich und räumlich bestimmtes, in einer bestimmten Art gesetzlicher Veränderung begriffenes Zusammen von einfachen Daten“ des Bewußtseins (Gr. e. Erk. S. 68, 126 ff., 138). Nach REHMKE gründet sich die Einheit des „Ding-Konkreten“ „auf das notwendige Zusammen im Nacheinander verschiedener Augenblickseinheiten“ (Allg. Psychol. S. 44). „Ding“ und „gewußtes Ding“ sind dasselbe Gegebene (l. c. S. 74). Die Dinge sind nicht außer dem Bewußtsein, gehören der Seele zu (l. c. S. 81 f.). Nach ZIEHEN ist das Ding eine komplexe Vorstellung, es hat keine absolute Realität (Psych. Erk. S. 4 ff.). Ähnlich VERWORN u. a.

FECHNER bestimmt: „Jedes Ding, mit dem wir umgehen, ist für uns geistig charakterisiert durch eine Resultante von Erinnerungen an alles, was wir je bezüglich dieses Dinges und selbst verwandter Dinge äußerlich und innerlich erfahren, gehört, gelesen, gedacht, gelernt haben. Diese Resultante von Erinnerungen knüpft sich ebenso unmittelbar an den Anblick des Dinges, wie die Vorstellung desselben an das Wort, womit es bezeichnet wird“ (Vorsch. d. Ästh. I, 93). Nach L. GEIGER ist ein Ding die Gesamtsumme von Empfindungsmöglichkeiten, eine durch das Wort hergestellte „ideale Einheit“ (Urspr. u. Entw. d. m. Spr. I, 46, 51). Nach JAMES ist das Einzelding „a conflux of sensible qualities“ (Pr. of Psych. II, 78). TH. LIPPS versteht unter Dingen „Komplexe von Vorstellungsinhalten, aber nicht von solchen, die wir beliebig vereinigen, sondern von solchen, die wir — wenigstens unter Voraussetzung anderer, stillschweigend hinzugedachter Bedingungen — zusammendenken müssen“ (Gr. d. Seelenleb. S. 435). „Was aber ‚Dinge‘ und ‚Eigenschaften‘ schließlich macht, ist das mit den Elementen des Dinges nicht gegebene, sondern vom Denken auf Grund der Erfahrung hinzugefügte Band der Zusammengehörigkeit oder der wechselseitigen logischen (kausalen) Relation zwischen den Elementen. Dies Band der Notwendigkeit . . . kann als das letzte ‚Substrat‘ in dem Ding bezeichnet werden“ (Gr. d. Log. S. 89). Im Denken schließt sich das Ding zur Einheit zusammen und wird von uns als einheitliches, wirkendes Wesen aufgefaßt (Einh. u. Relat. S. 80). — Nach E. v. HARTMANN ist das (empirische) Ding „eine Gruppe von äußeren Wahrnehmungen, die einen . . . relativ beständigen Kern hat“ (Kategor. S. 496). Das Ding gilt als das, dem die Eigenschaften inhärieren; es wirkt also schon hier die Kategorie der Substantialität mit (ib.).

Der Kritizismus leitet den Dingbegriff aus der synthetischen Funktion des Bewußtseins ab, aus der nach (apriorischen) Kategorien (s. d.) formenden Tätigkeit des (reinen) Ich, welches das Vorstellungsmaterial in seine eigene Einheit hineinverarbeitet, zu objektiven, gesetzmäßigen Zusammenhängen verknüpft. Die Einheit des Dinges ist nach KANT ein Reflex der Identität des erkennenden Bewußtseins (Kr. d. r. Vern. S. 122). Die Dinge im Raume sind kategorial verknüpfte Erfahrungsinhalte, nicht die Dinge an sich (s. d.), sondern Erscheinungen (s. d.) (l. c. S. 57, 316). Das Dasein der Dinge ist nicht zu bezweifeln (s. Objekt). Im Sinne Kants bestimmen das Ding A. LANGE (einheit-

liche, zusammenhängende Gruppe von Erscheinungen), RENOUVIER, H. COHEN, NATORP, LASSWITZ, LIEBMANN u. a. Nach O. SCHNEIDER bezeichnet der Dingbegriff „*diejenige dem Geiste ureigene Denkverrichtung, durch welche aus dem steten Flusse der wechselnden mannigfaltigen Bewußtseinszustände ein bestimmter Denkinhalt als Inbegriff einer Anzahl solcher zusammengehöriger Bewußtseinsinhalte geformt und dergestalt herausgehoben wird, daß nun erst das Subjekt, das Bewußtsein seinen Denkgegenstand hat*“ (Transzendentalpsychol. S. 186 f.). Nach H. CORNELIUS ist das Ding ein gesetzmäßiger Zusammenhang unserer Wahrnehmungen (Psych. S. 236 ff., Einf. i. d. Ph. S. 257 ff.). — Nach HUSSERL sind Dinge „*die durch eine Kausalgesetzlichkeit einheitlich umspannten Konkreta*“ (Log. Unt. II, 249). Nach WINDELBAND ist das Ding eine Regel der Vorstellungsverknüpfung (Prälucl. S. 143). So auch SIMMEL u. a.

Nach RIEHL legt das Ich seine eigene Identität (s. d.) in die Dinge. Diese sind „*konstante Gruppen von Eigenschaften, zur Einheit des Bewußtseins gebracht*“ (Phil. Krit. II 1, 234 ff., 295); die Regel der Verknüpfung weist auf ein „*An sich*“ hin. So auch HÖNIGSWALD (Beitr. S. 35). WUNDT betont, der Substanzbegriff stecke noch nicht im Dingbegriffe. Die Erfahrungsdinge sind nichts absolut Beharrendes, sondern „*was im fortwährenden Wechsel der Erscheinungen zusammenhängt*“, konstante Komplexe von Eigenschaften und Zuständen. Der Dingbegriff ist nicht Produkt der bloßen Assoziation, sondern einer „*apperzeptiven Synthese*“ und hat seine letzte Quelle in der Einheit des Bewußtseins. Wie sich die Apperzeption (s. d.) als konstante Tätigkeit abhebt vom wechselnden Inhalt des Apperzipierten, so sondert sich an unseren Vorstellungen von den wechselnden Vorgängen der bleibende Gegenstand. Das Ich überträgt „*die aus der eigenen apperzeptiven Tätigkeit hervorgegangene Idee eines Substrats der Vorstellungen auf die Gegenstände des Vorstellens*“. „*Die Selbstständigkeit unseres Ich und der stetige Zusammenhang unserer Vorstellungen werfen ihren Reflex auf die Dinge außer uns*“ (Syst. d. Philos.², S. 163, 255 ff.; Log. I², S. 462 ff., 470 ff.; Phil. Stud. II, 171 f., XII, XIII). Das geistige Geschehen ist nicht selbst ein Ding (Syst. d. Philos.², S. 277 ff.; Log. I², 537 ff.). Anlaß zur Bildung des Dingbegriffes ist überall da gegeben, „*wo einerseits ein Komplex von Erscheinungen sich selbständig abhebt von andern, mit denen er in Beziehung steht, und wo andererseits die Veränderungen, welche jener Komplex darbietet, stetig auseinander hervorgehen*“. Die Sonderung des Gegebenen in eine Mannigfaltigkeit von Einzeldingen wird besonders durch die Anschauung der Bewegung vermittelt, indem das in der Bewegung selbständig und unabhängig Bleibende als ein Ding aufgefaßt wird. Nach JODL ist die Dingvorstellung das Produkt einer Synthese (Lehrb. d. Psychol. S. 548). Nach FRITZSCHE ist die Dinglichkeit „*etwas, was der bejahende Wille zusammen mit dem formgebenden Denken den Vorstellungen verleiht*“ (Vorsch. d. Philos. S. 135; ähnlich MÜNSTERBERG, s. Objekt). Das Ding ist die Summe seiner Eigenschaften (ib).

Durch eine Introjektion (s. d.) der Ichheit, des eigenen Seelenseins in die Inhalte der Wahrnehmung kommt der Dingbegriff zustande nach SCHLEIERMACHER, BENEKE (Syst. d. Met. S. 170 ff.; Lehrb. d. Psychol. § 149), RITTER (Syst. d. Log. I, 294), TEICHMÜLLER, UEBERWEG (Syst. d. Log. S. 77 f.), LOTZE (s. oben), HORWICZ, nach welchem das Ding ein „*Quasi-Ich*“ ist (Psychol. Anal. II, 1, 145 ff.), J. WOLFF u. a., JERUSALEM (Lehrb. d. Psychol.², § 55), H. GOMPERZ (Ding = ein „*depotenziertes*“ Ich, Probl. d. Willensfrei. S. 120) u. a. So auch NIETZSCHE. Nach ihm ist das „*Ding*“ eine Fiktion,

ein Grundirrtum, ein Phantasieprodukt, da unsere Organe, die nicht fein genug sind, überall die Bewegung wahrzunehmen, uns etwas Beharrendes vorspiegeln (WW. III, 1, 18, S. 38 f., XI, 2, 31, XII, 1, 15). Die „Dingheit“ ist eine subjektive Kategorie, eine Folge des Subjektsbegriffs, eine Projektion der (geglaubten) Ich-Substanz in die Wahrnehmung (WW. XI, 6, 239, XV, 275). In Wahrheit sind die Dinge nur Komplexe des Geschehens, die relativ dauerhaft sind (WW. XV, 277). Vgl. Objekt, Identität, Introjektion.

Ding an sich heißt dasjenige, was den Objekten der Außenwelt als transzendenter Faktor (s. d.) zugrunde liegt, das Ding, wie es unabhängig vom erkennenden Subjekt in seinem Eigensein besteht, die Wirklichkeit außerhalb des erkennenden Bewußtseins und nicht in die Formen desselben gekleidet. Es manifestiert sich in der Erscheinung (s. d.). Da die Dingheit schon (an der Hand der Erfahrung) durch das Denken gesetzt ist, so spricht man besser vom „An-sich der Dinge“ als dem äußeren Grunde der Objektvorstellungen (s. d.). Die Unabhängigkeit dieser vom Willen des Subjekts, ihre Konstanz, Bestimmtheit und Gesetzmäßigkeit nötigt das Denken, ein (mindestens relatives) „An-sich“ der empirischen Dinge anzunehmen, zu fordern; dadurch wird das Transzendente nicht zu einem Bewußtseinsimmanenten, sofern es nur mit Bestimmungen gesetzt wird, die wirklich als außer dem erkennenden Ich existierbar gedacht werden können. Das An-sich der Dinge ist ein Korrelat, ein Analogon zur Ichheit. Es wird denn auch vom Spiritualismus (s. d.) als etwas Seelisches, vom Voluntarismus (s. d.) als Wille, vom Intellektualismus (s. d.) als Vernunft gedacht. Für den Materialismus (s. d.) ist die Materie Ding an sich. Für den erkenntnistheoretischen Idealismus gibt es überhaupt keine Dinge an sich. Der Kritizismus (und der Agnostizismus) behauptet die Unerkennbarkeit des Dinges an sich; sowohl der Körper als das Ich sind für ihn nur Erscheinungen.

Der Begriff des „An-sich“ (s. d.) findet sich schon in der antiken Philosophie. Die Kyrenaiker unterscheiden von dem objektiven Bewußtseinsinhalte (τὸ πάθος ἡμῶν ἐστὶ φαινόμενον) das Ding an sich, das unbekannt ist (τὸ ἐκτός ἐποικείμενον καὶ τὸ πάθος ποιητικόν, Sext. Empir. adv. Math. VII, 191). Auch CHRYSIPP unterscheidet Erscheinung und Ding (l. c. VIII, 11; Pyrrhon. hypot. II, 7).

Nach DESCARTES sagen uns die Sinnesqualitäten in der Regel nichts über die Beschaffenheit der Dinge an sich. „*Satis erit, si advertamus, sensuum perceptiones non referri nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint, aut nocere; non autem, nisi interdum et ex accidenti, nos docere, qualia in seipsis existant*“ (Princ. philos. II, 3). MALEBRANCHE meint, Gott schaue die Dinge an sich („en elles-mêmes“). LEIBNIZ sieht in den Monaden (s. d.) Dinge an sich, deren Phänomene die Körper sind. Nach BURTHOGGE sind die körperlichen Dinge nur „*entia cogitationis*“, Phänomene; das Ding an sich ist geistig (Ess. upon. Reas. 1694, ch. III, p. 57 ff.).

LOCKE hält das Wesen des Geistes und der Materie, die „*things themselves*“, für unbekannt; so auch HUME (Treat. Einl. S. 5). MAUPERTUIS erklärt: „*Nous vivons dans un monde où rien de ce que nous apercevons ne ressemble à ce que nous apercevons: Des êtres inconnus excitent dans notre âme tous les sentiments, toutes les perceptions, qu'elle éprouve, et, ne ressemblant à*

aucune des choses que nous apercevrons, nous les représentent toutes“ (Lettres philos. 1752; Oeuvr. II, 202). Nach CONDILLAC steht es fest, daß wir nicht die Dinge an sich wahrnehmen. Sie können ganz anders sein, als sie sich uns darstellen (Trait. d. sens. IV, 5, § 1; Log. ch. V). BONNET unterscheidet die Erscheinung („*ce que la chose paraît être*“) von der „*chose en soi*“. „*Autrefois on cherchait ce que les choses sont en elles-mêmes, et on disait orgueilleusement des savantes sottises. Aujourd'hui on cherche ce que les choses sont par rapport à nous, et ont dit modestement des grandes vérités.*“ „*L'essence réelle de l'âme nous est aussi inconnue que celle du corps. Nous ne connaissons l'âme que par ses facultés, comme nous ne connaissons le corps que par ses attributs*“ (Ess. de Psychol. C. 36). Ähnlich HEMSTERHUIS. Nach LAMBERT ist die Sache „*wie sie an sich ist*“, zu unterscheiden von der Sache „*wie wir sie empfinden, vorstellen*“ (Organ. Phæn. I, § 20, 51). Nach TETENS sind die Dinge an sich unbekannt. Und KAESTNER erklärt: „*Unsere ganze Kenntnis der Natur ist doch nichts weiter, als eine Kenntnis von Erscheinungen*“ (Anf. d. höh. Mech. 1766, III, Nr. 196).

Eine neue Prägung bekommt der Begriff des Ding an sich bei KANT. Er versteht darunter das unerkennbare Sein der Dinge außerhalb des erkennenden Bewußtseins, den „Grund“ unserer Wahrnehmungen. Es sind uns Dinge gegeben, „*allein von dem, was sie an sich sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen (d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken)*“ (Prolegom. § 13, Anm. II). Die Dinge an sich sind uns gänzlich unbekannt, alles Vorstellbare, positiv begrifflich zu Bestimmende gehört zur Erscheinung (s. d.), die aber ein „Korrelat“ an sich haben muß (Krit. d. r. Vern. S. 57). „*Was für eine Bewandnis es mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt*“ (l. c. S. 66). Doch kann, ja muß die Existenz von Dingen an sich zwar nicht erkannt, aber doch wenigstens gedacht werden. „*Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint*“ (l. c. Vorr. z. 2. Ausg., S. 23). Der „Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen“ liegt in etwas „Übersinnlichem“: „*die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäß, zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben*“ (Üb. e. Entdeck. S. 36). Körper sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen von etwas, was unerkennbar bleibt. Alles in einer Erscheinung ist wieder Erscheinung, soweit sie der Verstand in ihre Teile auflösen mag (Üb. e. Entdeck. Kl. Schr. III², S. 29 f.). Hinter den Erscheinungen müssen wir Dinge an sich annehmen, eine unsichtbare, intellektuelle Welt, zu der wir auch, als Intelligenz, gehören (Gr. z. Met. d. Sitt. S. 90 f.). Die praktische Philosophie Kants ist geneigt, den reinen Willen, d. h. den freien, sich selbst zur Sittlichkeit bestimmenden Willen, als Ding an sich anzusehen (Kr. d. pr. Vern. 1. T., 1. B., 3. Hptst.; Gr. z. Met. d. Sitt. S. 92). Als „Noumenon“ (s. d.) ist das Ding an sich ein „Grenzbegriff“ (Kr. d. r. Vern. S. 235).

Die Annahme von Dingen an sich zugleich mit der Behauptung der Subjektivität der Kategorien, welche ein „Ding“ erst konstituieren, wird von einer Reihe von Philosophen beanstandet oder korrigiert. So von JACOBI. Nach ihm können Dinge an sich nicht auf uns einwirken, da die Kausalität nur für Erscheinungen gilt (WW. II, 301 f.). Ohne die Voraussetzung von Dingen an

sich kommt man nicht in das Kantsche System hinein, und mit ihr kann man nicht darin bleiben (l. c. S. 304). Ganz ähnlich argumentiert G. E. SCHULZE (Aenesid. S. 262). — BECK will den Begriff des „Dinges an sich“ eliminieren, das Subjekt wird nicht durch dasselbe, sondern durch die Erscheinungsobjekte affiziert (Erl. Ausz. III). Auch S. MAIMON setzt die „Affektion“ ins Bewußtsein selbst und negiert das Ding an sich. Mit diesem Idealismus macht J. G. FICHTE vollkommen Ernst. Nach ihm ist der Gedanke des „Dinges an sich“ ein Ungedanke; das Ding ist so, wie es von jedem Intellekte gedacht werden muß. Kein Objekt ohne Subjekt — daher kein Ding an sich (Gr. d. g. Wiss. S. 131). Das Ding ist ein Setzungsprodukt des Ich (s. d.), praktisch so, wie wir es machen sollen (l. c. S. 275). Doch kann Fichte den „Austöß“ nicht beseitigen, der uns nötigt, Objekte anschaulich-begrifflich zu setzen. — SCHELLING erklärt die Dinge an sich für „Ideen in dem ewigen Erkenntnisakt“ (Naturphil. S. 76). Die Dinge an sich erkennen heißt, sie erkennen, wie sie in der Vernunft sind. Es gibt wohl ein Erstes, für sich Unerkennbares (Absolutes), aber es gibt kein Ding an sich, das Ding mit den subjektiven Bestimmungen ist das wahre Ding (WW. I 10, 216). HEGEL sieht im „Ding an sich“ ein Abstraktionsprodukt aus der Reflexion auf die Dingheit. Es ist „das Existierende als das durch die aufgehobene Vermittlung vorhandene wesentlich Unmittelbare“ (Log. II, 125). Das An-sich der Dinge ist nicht unerkenntbar, es ist „Idee“ (s. d.). K. ROSENKRANZ: „Das sogenannte Ding an sich ist . . . ein bloßes Abstraktum“, weil jedes Ding nur in seinen Bestimmtheiten Existenz hat (Syst. d. Wiss. S. 61). „Das wahrhafte Ding an sich sind die Unterschiede, welche das Wesen in seine Existenz setzt“ (ib.). Nach CHALYBÄUS ist der Begriff des Ding an sich der, daß es das „andere“ jedes subjektiven Begriffs ist (Spekul. Philos. seit Kant⁴, S. 92).

Die Unerkennbarkeit des „Ding an sich“ betonen in abgestufter Weise die Kantianer (s. d.) und andere Denker. So V. COUSIN: „*Nous savons qu'il existe quelque chose hors de nous, parceque nous ne pouvons expliquer nos perceptions sans les rattacher à des causes distinctes de nous-mêmes . . . Mais savons-nous quelque chose de plus? Nous ne savons pas ce que les choses sont en elles-mêmes*“ (Cours d'hist. de la phil. 8^{me} leç.). Ähnlich W. HAMILTON, auch H. SPENCER, nach welchem das Absolute, Gott (s. d.) „unknowable“ ist. A. LANGE sieht im Ding an sich einen „Grenzbegriff“, der notwendig aber völlig problematisch, ohne positiven Inhalt ist (Gesch. d. Mat. II³, 49). Wir kennen nur die Eigenschaften; das Ding selbst ist nur ein „Ruhepunkt für unser Denken“. O. LIEB-MANN hält das Ding an sich, wie es bei Kant auftritt, für ein „Unding“ (K. u. d. Epig. S. 45 ff.), für ein „hölzernes Eisen“ (l. c. S. 27). HELMHOLTZ hält unsere Erkenntnis für ein „Zeichensystem“ unbekannter Verhältnisse der Dinge an sich (Tatsach. i. d. Wahrn. S. 39). E. LAAS hält die Frage nach den Dingen an sich, wegen der Relativität (s. d.) unseres Erkennens, für undiskutierbar (Id. u. pos. Erk. S. 458 f.). RIEHL hält nur die „Grenzen“ der Dinge für erkennbar, d. h. die in unseren Anschauungs- und Denkformen zum Ausdruck gelangenden einfachen Verhältnisse derselben (Phil. Krit. II 1, 24). Nach B. ERDMANN liegt den Erscheinungen ein Ding an sich zugrunde (vgl. Wiss. Hyp. üb. L. u. S. S. 228). Unerkennbare „Urfaktoren“ sind nach R. WAHLE die Grundlagen der „Vorkommnisse“ (Mech. d. geist. Leb. S. 58, 61, 68). Vgl. FR. SCHULTZE, Phil. d. Nat. II, 371, 384 f., 398 (Ding an sich als Grenzbegriff); M. L. STERN, Phil. u. naturw. Monism. S. 28; DILLES, Weg zur Metaphys. I;

GAQUOIN, Tr. Harm S. 67 ff. (ähnlich E. MARCUS); HÖFFDING, Phil. Probl. S. 61 f.

Von Idealisten und Positivisten wird das „Ding an sich“ ganz eliminiert. So von der „Immanenzphilosophie“ (s. d.). Nach HODGSON gibt es kein Ding an sich, „because there is no existence beyond consciousness“ (Phil. of Reflect. I, 219). „Thing-in-itself is a word, a phrase, without meaning, flatus vocis.“ „Everything is phenomenal“ (l. c. p. 167, vgl. p. 213). SCHUPPE hält den Begriff des „Ding an sich“ für einen „unmöglichen“. Etwas, das weder formal (mittelst der Kategorien) noch inhaltlich (nach Analogie der Wahrnehmung) gedacht werden darf, ist ein Nichtseiendes (Log. S. 14). Nach H. CORNELIUS ist das „Ding an sich“ im Sinne der unerkennbaren Ursache der Erscheinungen ein „Unvorstellbares und seinem Begriffe nach innerlich Widerspruchsvolles“ (Einl. in d. Philos. S. 323). Die Frage nach der Beschaffenheit der Dinge an sich, des „beharrlichen Seins in der Welt“ hat eben „in dem gesetzmäßigen Zusammenhange der Erscheinungen“ ihre Antwort (l. c. S. 330; Allg. Psychol. S. 426 ff.). E. MACH hält das Ding an sich für eine Fiktion (Anal. d. Empfind., S. 10), so auch OSTWALD (Vorles. üb. Naturphil., S. 242), ZIEHEN, VERWORN, ALEXANDER, WILLY, H. GOMPERZ u. a. — Ein bloßer Grenzbegriff ist das Ding an sich nach COHEN (Kants Theor. d. Erf. S. 252); es löst sich auf in den Wert einer methodischen Formel (Eth. S. 25). Ähnlich NATORP, KINKEL, CASSIRER (Erk. II, 605, 614), STAUDINGER (Kantstud. IV, 1899, S. 167 ff.), LASSWITZ u. a. Nach BRADLEY bestehen die Dinge aus Relationen, als Inhalte des absoluten Bewußtseins (App. and Realit. S. 71 ff., 127 ff.). Ähnlich GREEN, BERGMANN, LIPPS, B. KERN (s. Denken) u. a.

Nach anderen Philosophen ist die Unerkennbarkeit des Dinges an sich eine relative; das An-sich der Dinge wird von ihnen meist nach Analogie der Ichheit, des geistigen Seins bestimmt. SCHOPENHAUER betont, durch äußere Erfahrung, auf dem Wege der Vorstellung kann man nie zu Dingen an sich gelangen. Nur durch innere Erfahrung, besser durch innere Intuition erfährt das Ich sich selbst unmittelbar in seinem An-sich, als Willen (s. d.), „Ding an sich . . . ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wozu alle Vorstellung, alles Objekt die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektivität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blind wirkenden Naturkraft“ (W. a. W. u. V. Bd. I, § 22, II, C. 1). Nach HERBART erkennen wir nur die Beziehungen, welche die Dinge an sich („Realen“, s. d.) in unserem Denken annehmen (Met. I. S. 412 ff.). BENEKE (Syst. d. Log. II, 288) hält das geistige Leben für eine angemessene Erscheinung der Dinge an sich (Syst. d. Met. S. 92 ff., 105). LOTZE bestimmt die Dinge an sich als (geistige) Monaden (s. d.), deren Beziehungen objektiv-phänomenal erkannt werden (Mikrok. III², 233), so auch RENOUVIER (Nouv. Monadol.). Geistig ist das An sich auch nach ED. V. HARTMANN (s. Unbewußte), FECHNER, L. BUSSE, LIPPS, J. BERGMANN, E. WYNEKEN (D. Ding an sich u. d. Naturges. d. Seele, 1901, S. 190), STRONG (Why the Mind has a Body, 1903), LADD, P. H. SIEVERS (Mech. u. Organism. 1904) u. a. Nach MÜNSTERBERG ist das Ding an sich ein „Über-Ich“, ein Urwille, Wille zum festhaltenden Ineinsetzen (Phil. d. Werte, S. 448 f.). CLIFFORD bestimmt die Empfindung (s. d.) als „Ding an sich“ (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 39, 44). Das Ding an sich ist „Seelenstoff“ (mind-stuff, s. d.). R. HAMERLING sieht im Ding an sich die „Voraussetzung des-

jenigen, was von dem Wahrgenommenen übrigbleibt, wenn man die Wahrnehmung davon abzieht“ (Atom. d. Will. I, 82). Das An-sich der Dinge besteht in Kraft und Lebenspunkten (l. c. S. 83 f.). NIETZSCHE verwirft den Begriff einer Welt von Dingen an sich unbekannter Qualität, einer „Hinterwelt“, die von uns nur zu den Erscheinungen hinzugedichtet wird (WW. XV, 271, 278, 285). Er selbst betrachtet als das An-sich der Dinge den „Willen zur Macht“ (s. d.). Nach WUNDT entsteht der Begriff des „Ding an sich“ durch Hypostasierung der Objektivität. Die Möglichkeit, daß unser Denken „zur idealen Fortsetzung von Gedankenreihen veranlaßt wird, die über jede gegebene Erfahrung hinausreichen“, ist nicht zu bestreiten. Aber dabei müssen doch wieder die Denkgesetze und Denkformen angewendet werden (Phil. Stud. VII, 45 ff.). Bezeichnet man als Ding an sich den „Gegenstand unmittelbarer Realität“, so muß das denkend-wollende Subjekt ein solches sein. Die Objekte haben nur mittelbare Realität, sie weisen auf ein An-sich hin, das als Wille (s. d.) gedacht werden kann, sind aber selbst nur Phänomene, das geistige Subjekt aber ist nicht Erscheinung, sondern Ding an sich (Log. I², 546 ff., 549, 552, 555). Das An-sich der Welt ist (vorstellender) Wille (Syst. d. Phil.², S. 403 ff.; Phil. Stud. XII, 61 f.). Nach ZELLER ist unser Verstand vielleicht auf ein Erkennen der Dinge an sich angelegt (Üb. Bedeut. u. Aufg. d. Erk. 1862). — Nach JERUSALEM ergibt die Erkenntniskritik, „daß die Dinge vielleicht nicht nur so sind, wie sie uns erscheinen, daß sie aber ganz gewiß auch so sind. Was wir in Urteilen, deren Richtigkeit sich bewährt hat, erkennen, das sind die uns zugänglichen Seiten eines wirklichen Seins und Geschehens“ (Krit. Ideal. S. 141). Nach S. LUBLINSKI ist das Ding an sich die reine Menschheit als zu verwirklichende Idee (Die Humanit. 1907, S. 8 ff.). Vgl. An sich, Ding, Erscheinung, Objekt, Noumenon, Gott, Spiritualismus, Phänomenalismus, Absolutes, Monaden, Voluntarismus.

Dingheit: das Dingliche, der Dingecharakter, das ein Ding Konstituierende, der reine Dingbegriff als Kategorie (s. d.). Vgl. Ding.

Dionysisch s. Apollinisch.

Direkter Faktor s. Ästhetik (FECHNER).

Disamis ist der dritte Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz besonders bejahend (i). Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders bejahend (i).

Disjunkt sind Begriffe, deren Umfänge auseinander fallen und die zugleich einem höheren, allgemeineren Begriffe untergeordnet sind (z. B. Hund — Katze: Raubtier).

Disjunktion: das logische Verhältnis von Begriffen, deren Umfänge auseinander liegen. „Disiunctio“ schon bei CICERO (Übers. von *διεζευγμένον*).

Disjunktive Schlüsse sind Schlüsse, deren Obersatz ein disjunktives Urteil ist und in deren Untersatz Glieder der Disjunktion gesetzt bzw. aufgehoben werden: 1) Modus ponendo tollens: S ist entweder P₁ oder P₂ oder P₃. S ist P₁. Also ist S weder P₂ noch P₃. 2) Modus tollendo ponens: a. S ist entweder P₁ oder P₂ oder P₃. S ist weder P₂ noch P₃. Also S ist P₁. b. S ist entweder P₁ oder P₂ oder P₃. S ist nicht P₁. S ist entweder P₂ oder P₃. Vgl. Dilemma, Hypothetisch.

Disjunktive Urteile sind Urteile mit disjunktiven Begriffen, von der Form: S ist entweder P₁ oder P₂ oder P₃ . . . also Urteile mit einer Dis-

junktion. Von ihnen ist schon bei den Stoikern die Rede: *διεζευγμένον δὲ ἔστιν ὁ ἐπὶ τοῦ ἴσθι διαζευκτικῶν συνδέσμων διεζευχταὶ ὅσον ἴσθι ἡμέρα ἐστὶν ἢ ρύξ ἐστιν* (Diog. L. VII, 1, 72). Die Glieder der Disjunktionsreihe müssen sich gegenseitig ausschließen und die Disjunktion muß vollständig sein. Ist die Disjunktionsreihe zweigliedrig, so heißt das Urteil alternativ (LINDNER-LECLAIR, Log. S. 74 f.).

Diskontinuierlich: unstetig.

Diskrepanz: Verschiedenheit, Auseinanderliegen zweier Begriffe. Vgl. LINDNER-LECLAIR, Log. S. 52.

Diskret s. Stetigkeit.

Diskrimination: Unterschiedsbewußtsein (BAIN u. a.).

Diskursiv: durchlaufend, von einem Inhalt zum andern übergehend, sukzessiv Stück für Stück verbindend ist das begriffliche Denken (besonders als Schließen), im Gegensatz zur Anschauung, Intuition.

Bei PLOTIN ist die Rede vom *ἐν διεξόδῳ . . . ἐπεξίεσθαι* (Enn. VI, 2, 21). THOMAS stellt einander gegenüber „discursiv“ (durch Folgerung) und „simplici intuitu“ (Sum. th. II, II, 180, 6 ad 2); „discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud“ (Qu. anim. 7 ob. 3). HOBBS: „Per seriem imaginationum intelligo successivem unius cogitationis ad aliam; quam, ut distinguatur a discursu verborum, appello discursum mentalem“ (Leviath. I, 3; vgl. De corpor. C. 25, 9). Die Logik von PORT-ROYAL erklärt: „Discursum vocamus illam mentis operationem, per quam e pluribus iudiciis aliud dicimus“ (p. 1). LEIBNIZ versteht unter „discursus“ den sukzessiven Denkverlauf. Nach CHR. WOLF ist ein „iudicium discursivum“ ein solches „quod per rationem dicitur“ (= „dianoëtikum“, Phil. ration. § 51). KANT unterscheidet die „diskursive (logische) Deutlichkeit durch Begriffe“ von der intuitiven Deutlichkeit (Kr. d. r. Vern. S. 9). Das menschliche Denken ist diskursiv, nicht „intellektuelle Anschauung“ (s. d.), es ist begrifflich (l. c. S. 88). Der Raum (s. d.) ist kein „diskursiver“ oder „allgemeiner“ Begriff (l. c. S. 52). KRUG nennt das „mittelbare Vorstellen“ (das Begriffliche) „diskursiv“, „quoniam mens discurret quasi inter notas ad eas in unam repraesentationem concipiendas“ (Fundam. S. 175). Nach G. E. SCHULZE hat die diskursive Erkenntnis ihren Namen davon, „daß zur Entstehung derselben ein Vergleichen mehrerer Erkenntnisse und ein Übergang des Geistes von der einen zur andern erforderlich ist“ (Gr. d. allg. Log.³, S. 4). FRIES nennt die Erkenntnis eine diskursive (gedachte, logische) „deren wir uns erst mittelbar becußt werden, indem wir Merkmale zu Begriffen und Urteilen zusammensetzen“ (Syst. d. Log. S. 87; N. Krit. I, 83). WUNDT bemerkt: „Diskursiv nennt man das Denken eben deshalb, weil es nie gleichzeitig mehrere Verbindungen vollzieht, sondern in einem einzigen Akte immer nur von einer bestimmten Vorstellung zu einer einzigen andern fortschreiten kann“ (Log. I, 139).

Disparat sind Begriffe, welche „bei der Verschiedenheit der Gattung miteinander unvereinbar sind“ (LINDNER-LECLAIR, Log. S. 45; z. B. Tugend — Dreieck); disparat nennt man auch Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete. BOETHIUS: „Disparata autem ea voco, quae tantum a se diversa sunt nulla contrarietate pugnantia, veluti terra, restis, ignis“ (De syll. hyp. p. 608; vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 686). „Disparatus“ kommt auch bei THOMAS (Sum. th. I, 96, 3 ob. 1 u. 2) vor. HERBERT nennt „disparat“ Begriffe, die miteinander

unvereinbar sind, sowie Empfindungen, die verschiedenen Sinnen angehören und miteinander „Komplikationen“ (s. d.) eingehen.

Disposition: 1) Logische D. = methodische Anordnung von Begriffen und Lehrsätzen zur systematischen Darstellung. ARISTOTELES versteht unter *διάθεσις* die *τοῦ ἔχοντος μέση τάξις* (Met. V 19, 1023b). Die Logik von PORT-ROYAL definiert: „*Dispositionem vocamus illam mentis operationem, per quam varias ideas, iudicia et rationes, quas de uno eodemque subiecto habemus, eo ordine disponimus, qui illi explicando maxime idoneus est*“ (p. 1 f.).

2) Psychophysische D. = Anlage des Organismus zu einer Tätigkeit, bestehend in einer bestimmten Anordnung oder potentiellen Energie körperlicher Elemente, in einer durch Übung entstandenen größeren Leichtigkeit und Sicherheit psychischer Betätigung. Es gibt ursprüngliche (primäre) und erworbene (sekundäre) Dispositionen, onto- und phylogenetisch entstandene Anlagen. Ferner lassen sich unterscheiden intellektuelle, Gefühls-, Trieb- und Willens-Dispositionen. Die psychischen Dispositionen sind Nachwirkungen von Vorgängen, die nur in den erleichterten Akten des Bewußtseins zum Bewußtsein kommen, nicht aber selbständige Wesenheiten oder unbewußte Prozesse eigener Art. Der Ausdruck „*Disposition*“ ist seit LEIBNIZ und HARTLEY gebräuchlich, „*Spur*“ seit A. v. HALLER.

Angedeutet ist der Dispositionsbegriff schon bei PLATO (Theaet. 191 C) und ARISTOTELES (De an. III, 2). Eine Disposition zur Gewinnung von Allgemeinbegriffen nehmen die Stoiker an (CICERO. De fin. IV, 3; SENECA, Ep. 120, 4). KLEANTHES spricht von einer *τύποις ἐν ψυχῇ*, CHRYSIPP von einer *εἰρηνοίσις (ἀλλοίωσις)* der Seele (Diog. L. VII, 50). PLOTIN führt die psychischen Dispositionen auf die Übung der Seele zurück (Enn. IV, 6, 3). Die Scholastiker sprechen von einer „*intellectus dispositio*“ (ALBERTUSMAGNUS, Sum. th. I, 15, 4).

In physiologischer Weise werden die Dispositionen schon von DESCARTES bestimmt. Sie bestehen in den „*ideae materiales*“ (s. d.), unter welchen er Gehirnindrücke versteht, „*species*“ (s. d.), denen die Seele sich zuwendet (De hom. p. 132; Princ. philos. IV, 196 f.). Diese Anschauung bilden MALEBRANCHE u. a. weiter aus; von REID u. a. wird sie bekämpft. HOBBS identifiziert die Dispositionen mit Bewegungen der Seele (De corp. 25, 3), LOCKE mit Bewegungsreihen der „*Lebensgeister*“ im Zusammenhang mit der Übung (Ess. II, ch. 33, § 6). Als Nervenschwingungen erscheinen die Dispositionen bei HARTLEY und PRIESTLEY, bei CONDILLAC als dauernde Eindrücke im Nervensystem (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 6). BONNET erklärt: „*Plus les rapports de deux idées sont prochains, plus le rapport est prompt et facile. Ces rapports consistent dans une telle disposition des fibres ou des esprits, que la force motrice trouve plus de facilité à s'exercer suivant un certain sens que suivant tout autre*“ (Ess. de Psychol. C. 6). — In neuerer Zeit tritt die materielle Auffassung der Dispositionen (Anlagen) wieder auf bei MEYNERT und anderen Physiologen oder Anatomen, bei Assoziationspsychologen wie ZIEHEN. Nach ihm bleibt von jeder Empfindung in der Hirnrinde eine „*materielle Veränderung*“, eine „*Spur*“ zurück, ohne psychischen Parallelvorgang (Leitfad. d. phys. Psychol., S. 109). Diese Spur denkt man sich am einfachsten als „*eine bestimmte Anordnung in bestimmter Weise zusammengesetzter Moleküle der Ganglienzelle, . . . also als latente Disposition*“, vermöge welcher sie „*auf eine bestimmte Vorstellung ab-*

gestimmt“ ist (l. c. S. 110). Dieses „latente Erinnerungsbild“ hat seinen Sitz in einer von der „Empfindungszelle“ verschiedenen „Erinnerungszelle“ des Großhirns (l. c. S. 111 f.). — Auf die phylogenetische Übung als Quelle erworbener Dispositionen weisen H. SPENCER, SIMMEL u. a. hin.

Als funktionell-psychische. bzw. zugleich physische Dispositionen werden die Anlagen wiederholt bestimmt. So von LEIBNIZ, nach welchem die Seele zu allem, was sie produziert, die Anlagen hat. Aber auch erworbene Dispositionen, als Residuen früherer Bewußtseinsvorgänge, die gewöhnlich nicht bewußt werden, sind der Seele zu eigen. Es steht fest, daß die Seele hat „des dispositions, qui sont des restes des impressions passées dans l'âme aussi bien que dans le corps, mais dont on ne s'aperçoit, que lorsque la mémoire en trouve quelque occasion“ (Nouv. Ess. II, 10, § 2). Die primären Anlagen sind „tendances“ (Strebungen) zu Handlungen. CHR. WOLF (der übrigens die Lehre von den „materiellen Ideen“ akzeptiert) definiert „dispositio“ als „possibilitas acquirendi potentiam agendi vel patiendi“ (Psychol. empir. § 426). PLATNER faßt die seelischen Dispositionen als „Fertigkeiten“ auf (Phil. Aphor. I, § 239 ff.). KANT spricht von einer „Angecohnheit im Gemüt“, die durch die wiederholte Folge der Vorstellungen entsteht (Anthrop. I, § 29 B). Zu den Anschauungs- und Denkformen gibt es „Anlagen“ im Bewußtsein. FRIES faßt die Disposition als „geschwächte Erkenntnis auf“ (Syst. d. Log. S. 63). Gegen die Annahme von Residuen in „Fibern und Plätzen“ ist HEGEL. Die Disposition besteht nach ihm in einem bleibenden, unbewußten Bilde. „Die Intelligenz ist aber nicht nur das Bewußtsein und Dasein, sondern als solche das Subjekt und das An-sich ihrer Bestimmungen, in ihr erinnert ist das Bild nicht mehr existierend, bewußtlos aufbewahrt“ (Enzykl. § 453). K. ROSENKRANZ nimmt angeborene Anlagen an (Psychol.³, S. 87). Das „Bild“, das die Anschauung hinterläßt, „bleibt in der Tiefe der Intelligenz aufbewahrt“ (l. c. S. 344). Nach HERBART dauern die einmal entstandenen Vorstellungen in der Seele fort (Lehrb. z. Psychol., S. 10, 15 ff.), aber so, daß das wirkliche Vorstellen sich in ein „Streben, vorzustellen“ verwandelt (l. c. S. 16). So auch nach WAITZ (Lehrb. d. Psychol. S. 81) und VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 399). BENEKE bezeichnet die Disposition als „Angelegtheit“, als seelische „Spur“. Sie ist das, „was von früheren Seelenakten innerlich fortexistiert“, etwas Immaterielles. Die „Spur“ ist das, „was zwischen der ersten Bildung und der Reproduktion eines Seelenaktes liegt“. Im Verhältnis zum folgenden Akte ist sie „Angelegtheit“, ein Gewordenes, eine funktionelle Nachwirkung und Vorbildung für Neues (Pragmat. Psychol. I, 38 f.; Neue Psychol. S. 125; Lehrb. d. Psychol. § 27). Die Disposition ist ein „unbewußt Beharrendes“ (ib.). Auch ABEL bezeichnet die Disposition als „Spuren“ (Seelenl. § 139). J. H. FICHTE sieht in den Dispositionen unbewußte Tätigkeitsformen des Geistes selbst, „Fähigkeiten zur erneuerten Hervorbringung der bewußtlos gewordenen Vorstellung“ (Psychol. I, S. 426). Nach ULRICI behält die Vorstellung auch als Disposition das Eigentümliche des Vorstellungsinhaltes (Leib u. Seele S. 489). Nach FECHNER sind die Dispositionen die Reste bewußter Tätigkeit; sie gehen „form- und richtunggebend in unsere ganze fernere bewußte Tätigkeit mit ein“ (Zend-Av. I, 280 f.). LIPPS sieht in den Dispositionen unbewußte psychische Zustände; sie „erzeugen Vorstellungen, indem sie von anderen zur Tätigkeit erregt werden“ (Gr. d. Seelenl. S. 96). Nach B. ERDMANN wirken in uns stets „zahllose unbewußt erregte Gedächtnisresiduen als Dispositionen möglichen Bewußtseins“ (Hyp. üb. L. u. S.

S. 99 ff., 89). Ähnlich OFFNER. Psychische Dispositionen gibt es nach EBBINGHAUS (Psychol. I, 53), FAUTH (D. Ged. S. 40) u. a. WUNDT faßt die „Spuren“ der Vorstellungen „nur als funktionelle Dispositionen“ auf (Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 330). In der Erleichterung des Wiedereintritts eines bestimmten Bewußtseinsvorgangs besteht physisch und psychisch die Disposition; die psychische Seite derselben ist aber unbekannt (I⁵, 502). Eine Erleichterung durch funktionelle Dispositionen als Produkte der Übung lehrt auch KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 455). Psychisch latente Dispositionen nimmt HÖFFDING an (Psychol. S. 94 ff.). So auch BRADLEY (App. and Real. p. 312), STOUT (Anal. Psych. I, 21 ff., psychophys. Dispos.; anders J. WARD, Encycl. Brit. XX, 48), FOUILLÉE (Evol. d. Kr.-Id. S. 138). — Funktionelle Dispositionen gibt es nach BRENTANO (Psychol. I, 77 f.), A. MEINONG, WITASEK (Arch. f. system. Philos. III, 273), JAMES SULLY (Handb. d. Psychol. S. 55, JODL u. a. W. JERUSALEM betont den unanschaulichen Charakter der psychischen Disposition. Diese ist „ein Hilfsbegriff, der nach der Analogie des Begriffes der potentiellen Energie gebildet ist“ (Lehrb. d. Psychol.³, S. 30). Er unterscheidet primäre und sekundäre, angeborene und erworbene Dispositionen (l. c. S. 31). Vgl. Gedächtnis, Assoziation, Unbewußt, Temperament, Angeboren, Perseveration.

Dissimilation s. Lichtempfindung.

Dissolution (Auflösung): Gegensatz zur Evolution, zur Differenzierung (SPENCER). LALANDE, welcher die Dissolution auf allen Gebieten der Entwicklung verfolgt, erklärt sie als „toute série de changements de sens contraire à ceux qui constituent l'évolution“ (La dissol. p. 5). Alle Entwicklung ist verbunden mit einer „dissolution égale et de sens contraire“ (l. c. p. 70), welche schließlich alles Sein zu harmonischem Gleichgewicht bringt (l. c. p. 456).

Dissonanz entsteht, wenn das Verhältnis zweier Töne eine gewisse Abweichung von der Harmonie besitzt. Überschreitet die Differenz ihrer Schwingungszahlen eine gewisse Grenze nicht, bei den höheren Tönen etwa sechzig Schwingungen, bei den tiefsten dreißig und weniger, so entstehen Intermissionen des Zusammenklangs, welche „wenn sie bloß in sukzessiven Schwächungen und Verstärkungen des Klangs bestehen, als Schwebungen, oder, wenn zwischen den einzelnen Tönen völlige Unterbrechungen des Klanges liegen . . . als Tonsöße“ bezeichnet werden. Über die angegebene Grenze hinaus ergeben die Tonunterschiede erst die „Rauhigkeit“, dann die reine Dissonanz. Die gewöhnliche Dissonanz setzt sich „aus Schwebungen, Rauhigkeiten des Zusammenklangs und reiner Dissonanz“ zusammen (WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 119 f.; vgl. HELMHOLTZ, Lehre von d. Tonempf., STUMPF, Tonpsychol.). Vgl. Konsonanz.

Dissoziation des Bewußtseins heißt (seit PARISH) die Verhinderung der freien Assoziation, die Einschränkung des Bewußtseins auf einen bestimmten Inhalt. Vgl. CLAPARÈDE, Assoc. p. 359 f.; LIPPS, Leitfad. d. Psych. S. 108 ff., 168 f., 227 f., 318 ff.

Distanzenergie s. Energie.

Distinkt: deutlich, unterschieden, s. Klarheit.

Distinktion: Unterscheidung (s. d.).

Division s. Einteilung.

Divisive Urteile sind Urteile, die eine Einteilung formulieren (S ist teils P₁, teils P₂, teils P₃). Vgl. LINDNER-LECLAIR, Log. S. 73.

Docta ignorantia (gelehrte Unwissenheit): das Wissen von Gott, das eine Unwissenheit bezüglich der positiven Eigenschaften Gottes und rein negativer Art ist, zugleich ein mystisches Schauen des Göttlichen ohne Begreifen.

Schon AUGUSTINUS bemerkt: „*Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei, qui adiuvat infirmitatem nostram*“ (Epist. ad Probam 130, c. 15, § 28). Bei DIONYSIUS AREOPAGITA kommt ἀγνώσιος ἀραράθητι vor (De myst. theol. s. 1, § 1). BONAVENTURA erklärt: „*spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum rerum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum*“ (bei ÜBINGER, Docta ignor. S. 8). Im Sinne der obenstehenden Definition bestimmt die docta ignorantia NICOLAUS CUSANUS. Sie bedeutet ihm eins „*visio sine comprehensione, speculatio*“ (De docta ignor. I, 26). „*Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit*“ (l. c. II, praef.). „*Ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia*“ (l. c. III, peror.). „*Et tanto quis doctior erit, quanto se magis sciverit ignorantem*“ (l. c. I, 1). Die docta ignorantia ist „*perfecta scientia*“ (De poss. f. 181, p. 1). Auch nach BOVILLUS ist sie „*verissima et suprema scientia*“ (De nihilo 11, 7). CAMPANELLA bemerkt: „*Sic in ignorantia videmus aliquo pacto Deum, qui est intra nos, sed in caligine absconditus*“ (Univ. phil. VII, 6, 1). MONTAIGNE: „*C'est par l'entremise de notre ignorance plus que de notre science, que nous sommes sçavans du divin sçavoir*“ (Ess. II). SANCHEZ: „*Quid . . . aliud est scire nostrum quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia coniuncta?*“ (Quod nih. scit. p. 183). GASSENDI: „*Adeo ut non immerito dixerit quispiam esse illorum ignorantiam doctissimam*“ (bei ÜBINGER l. c. S. 228). LOCKE stellt das eingestandene Nichtwissen („*avowed ignorance*“) der „*learned ignorance*“ gegenüber.

Dogma: Lehrsatz; Behauptung ohne Beweis, Annahme. Als δόγματα werden die philosophischen Lehrsätze der Alten (CICERO, Quaest. Acad. IV, 9; SENECA, Ep. 94, 95) im Unterschiede von der ἐποχή (s. d.) der Skeptiker bezeichnet (Diog. L. IX, 74). — KANT versteht unter „*Dogma*“ einen direkt synthetischen Satz aus Begriffen (Kr. d. r. Vern. S. 616). — Die christlichen Dogmen sind „*die begrifflich formulierten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten, christlichen Glaubenslehren, welche die Erkenntnis Gottes, der Welt und der Heilsveranstaltungen Gottes zu ihrem Inhalte haben*“ (HARNACK, Dogmengesch. I³, 3). Im neuen Testament kommt das Wort „*Dogma*“ (δόγμα) im Sinne eines „*Edikts*“ vor (LUKAS II, 1). CLEMENS ALEXANDRINUS nennt die göttlichen Naturordnungen τὰ θεοδογματισμένα ἐπὶ θεοῦ; er spricht vom θεῶν δόγμα (Paedag. I: vgl. SABATIER, Religionsphilos. S. 213 ff.). Bei IGNATIUS (Ep. ad Magn. 13) findet sich ἐν τοῖς δόγμασιν (in den Lebensregeln). Erst die Apologeten (s. d.) gebrauchen δόγματα im theologischen Sinne (HARNACK l. c. S. 482). In den Dogmen, die durch die Kirchenväter und Scholastiker ausgebildet wurden, sind neben christlich-jüdischen auch Elemente der griechischen Philosophie enthalten. Das Dogma ist „*eine Lehre, aus der die Kirche ein Gesetz gemacht hat*“ (SABATIER, Religionsphil. S. 205).

Dogmatiker heißen ursprünglich diejenigen Philosophen, welche Positives behaupten, im Gegensatz zu den Skeptikern. Diese nennen alle Nicht-

Skeptiker Dogmatiker: *διετέλουρ δὴ οἱ σκεπτικοὶ τὰ τῶν ἀρρέσεων δόγματα πᾶν ἀναρρέουτες, αὐτοὶ δ' οὐδὲν ἀπεφαίνοντο δογματικῶς* (Diog. L. IX, 74). „Dogmatizare“ kommt z. B. bei IRENAEUS vor (Adv. Haer. II, 14, 2). PASCAL bemerkt: „L'unique fort des dogmatistes (gegenüber den pyrrhoniens) . . .“ (Pens. IV, 77). CHR. WOLF definiert: „Dogmatici sunt, qui veritates universales defendunt, seu qui affirmant vel negant in universalis“ (Psychol. rat. § 46).

Dogmatismus heißt seit KANT das unkritische, ohne Prüfung der Erkenntnisbedingungen, Erkenntnisgrenzen verfahrenende Philosophieren; im engeren Sinne die Auffassung der Erkenntnisobjekte als etwas fertig Gegebenes, von uns nur Nachzukonstruierendes; diese Bestimmung bei FICHTE und Kantianern.

KANT nennt die Metaphysiker „Dogmatiker“ (Kr. d. r. Vern., Vorw. zur 1. Ausg. S. 4). „Der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“ (l. c., Vorr. z. 2. Ausg., S. 26). Dogmatisches Verfahren und Dogmatismus sind zu unterscheiden, nur letzterer ist der Kritik entgegengesetzt. „Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend sein), sondern dem Dogmatism, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens“ (l. c. S. 29). „Unter dem Dogmatismus der Metaphysik versteht diese . . . das allgemeine Zutrauen zu ihren Prinzipien ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, bloß um ihres Gelingens willen“ (Üb. e. Entdeck. S. 49). Dogmatisch wird man, wenn man die Prinzipien möglicher Erfahrung auf das Transzendente anwendet (ib.). Die (alte) Metaphysik verfährt teils theoretisch, teils praktisch-dogmatisch (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 145). TENNEMANN: „Das unkritische Philosophieren sucht aus blindem Vertrauen zur Vernunft gewisse Behauptungen, Dogmen — thetisch oder antithetisch — aufzustellen“ (Grundr. S. 32). J. G. FICHTE nennt jede Philosophie dogmatisch, welche die Einwirkung von Dingen an sich auf das Ich annimmt, voraussetzt (Gr. d. g. Wiss. S. 41). Die Philosophie ist dogmatisch, die dem Ich etwas gleich- und entgegengesetzt; dieser Dogmatismus ist „transzendent, weil er noch über das Ich hinausgeht“ (ib.). SCHELLING bemerkt ähnlich, Dogmatiker sei, „der alles ursprünglich als außer uns vorhanden (nicht als aus uns werdend und entspringend) voraussetzt . . .“ (Naturphil. S. 42). HEGEL versteht unter Dogmatismus „die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist, oder auch der unmittelbar gerufen wird, bestehe“ (Phänom. S. 31; Enzykl. § 32). NATORP setzt Dogmatismus und „abstraktive Erkenntnis“ gleich (Plat. Ideenl. S. 366). Für den Dogmatismus ist der Gegenstand der Erkenntnis gegeben, „weil er ihn als Produkt aus endlichen, also erschöpfbaren Faktoren ansieht“. Es kommt nur darauf an, das Gegebene auch zum vollen Bewußtsein zu bringen. Dagegen betrachtet der Kritizist „die Aufgabe, den Gegenstand aus seinen Komponenten aufzubauen, als eine unendliche“ (l. c. S. 368). H. CORNELIUS stellt den

Dogmatismus dem reinen (kritischen) Empirismus gegenüber. Dogmatismus ist überall da, „wo in den Erklärungen irgend welche empirisch nicht röllig legitimierte Voraussetzungen eingeschlossen sind, mit anderen Worten, wo Begriffe zur Anwendung kommen, deren Bedeutung und Verwendung sich nicht in bekannter Weise und ausschließlich auf rein erfahrungsmäßige Daten gründet“. „Dogmatisch in diesem Sinne sind also insbesondere auch alle diejenigen Begriffe, deren wir uns in bloß gewohnheitsmäßiger oder konventioneller Weise bedienen, ohne die Frage nach ihrer empirischen Legitimation ausdrücklich zu stellen und zu beantworten“ (Einl. in d. Philos. S. 36 f.). — Zuweilen wird Kants transzendentaler Idealismus (s. d.) z. B. betreffs der Anschauungsformen (s. d.) als „negativer Dogmatismus“ bezeichnet, so von E. v. HARTMANN (Gesch. d. Metaph. II, 19 f.). Vgl. Kritizismus.

Dogmen s. Dogma.

Doketismus: die gnostische Ansicht, daß die sichtbare Erscheinung Christi ein bloßes Phantasma sei (vgl. HARNACK, Dogmengesch. I², 247).

Dominanten nennt J. REINKE „die Kräfte zweiter Hand im Organismus, deren Dasein wir aus ihrem Wirken und Schaffen erkennen, deren weitere Analyse jedoch nicht gelingt“. Sie sind „eine Personifikation der nicht unter den Begriff der Energie zu fassenden richtenden Triebkräfte in Pflanze und Tier“. Sie bilden „eine Art von Beselung, von Durchgeistigung der materiellen Substanz“ (Welt als Tat, S. 273, 275). Zu unterscheiden sind Arbeits- und Gestaltungsdominanten (l. c. S. 277). Die Dominanten sind das Ergebnis der Organisation, wirken unbewußt zweckmäßig (Einl. in d. theor. Biol. S. 625 f.), sind „überenergetische Kräfte“ intelligenter Art (l. c. S. 172 ff.). Die nichtenergetischen Kräfte der Lebewesen zerfallen in Systemkräfte, Dominanten und Seelenkräfte (Philos. d. Botan. S. 40 ff.). Die Dominanten sind „die selbstbildenden Kräfte des Organismus“ (l. c. S. 41). Es sind „die Kräfte, die das System einer Pflanze, eines Tieres mit seinen Teilen (Organen) hervorgebracht haben“ (l. c. S. 52). Sie leisten keine mechanische Arbeit, sondern beherrschen den Energiestrom im Organismus (l. c. S. 54).

Dominierende Vorstellung nennt WUNDT „diejenige Wortvorstellung des Satzes, die beim Sprechen desselben im Blickpunkt der Aufmerksamkeit steht“ (Völkerpsychol. I 2, 262). Vgl. Grdz. III⁵, 527, 608 f., 109, 256 ff.

Doppelempfindung s. Tastsinn (PALÁGYI).

Doppel-Ich (Doppeltes Bewußtsein; double conscience, alternance de deux personnes: RIBOT) heißt die Spaltung des empirischen Ich in eine Zweifheit von Persönlichkeiten. Nach DESSOIR ist die Persönlichkeit „aus mindestens zwei deutlich trennbaren Sphären zusammengesetzt, die jede für sich durch eine Erinnerungskette zusammengehalten wird“ (Doppel-Ich², S. 1). „Wir tragen gleichsam eine verborgene Bewußtseinsphäre in uns, die, mit Verstand, Empfindung, Willen begabt, eine Reihe von Handlungen zu bestimmen fähig ist. Das gleichzeitige Zusammensein beider Sphären nenne ich Doppelbewußtsein“ (l. c. S. 11). Vgl. MICHELET, Anthropol. S. 190 ff.; HÖFFDING, Psych.², S. 188 ff.; SCHRENCK-NOTZING, Üb. Spalt. d. Persönl. 1896; STÖRRING, Psychopathol. S. 204 ff.; WUNDT, Grdz. III⁵, 326; P. JANET, L'automatisme psychol.², 1894, u. RIBOT, Malad. de la personnal (s. Person).

Doppelsehen vgl. WUNDT, Grdz. II⁵, 604 ff.

Doppelte Berührungsempfindung entsteht z. B., „*wenn ein beweglicher Gegenstand, etwa ein Stab, von der tastenden Hand gegen ein zweites Objekt gestoßen oder gedrückt oder über dasselbe hingeführt wird*“ (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 91). Sie setzt sich aus Haut- und Gelenksempfindungen zusammen (l. c. S. 329). Sie spielt eine Rolle bei der Entwicklung des Selbstbewußtseins (s. d.). Vgl. Tastsinn (PALÁGYI).

Doute méthodique: methodischer Zweifel bei DESCARTES, s. Zweifel.

Drittes Reich nennt die antipsychologistische Logik (s. d.) die Sphäre des an sich Gültigen, der idealen Geltungen, im Unterschiede vom physischen Sein wie vom psychischen Geschehen (HUSSERL u. a.). Dagegen W. JERUSALEM, Krit. Ideal. S. 223, u. a.

Druckempfindungen sind Hautempfindungen, welche den von einem Objekte gegen die Haut ausgeübten Druck zum Bewußtsein bringen. Die Hautstellen, die für Druckreize besonders empfindlich sind, heißen Druckpunkte. Einige wollen die Druck- von den Berührungs-(Tast-)Empfindungen sondern. Dagegen WUNDT (Gr. d. Psychol.⁵, S. 57; Grdz. II⁵, 4 ff.), KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 93). Vgl. E. H. WEBER, Tasts. u. Gemeingef., Handwörterb. d. Physiol. III, 2; BLIX, Zeitschr. f. Biologie 20 u. 21; GOLDSCHIEDER, Arch. f. Physiol. 1885 ff. u. Ges. Abh. 1898, I. Vgl. Tastsinn.

Druckpunkte s. Druckempfindungen.

Du-Problem s. Ich.

Dualismus (Zweiheits-Lehre) heißt jetzt die Aufstellung zweier Prinzipien des Seienden, die Betrachtungsweise, nach welcher Geistiges und Körperliches, Psychisches und Physisches, Seele und Leib zwei voneinander verschiedene Wesenheiten (Substanzen oder Vorgänge) bedeuten. Der empirische Dualismus anerkennt die Verschiedenheit der Daseins- oder Erscheinungsformen des Wirklichen, ist aber mit einem metaphysischen Monismus (s. d.) verträglich; der metaphysische Dualismus ist kosmologischer und anthropologischer Art. Letzterer bezieht sich auf die Verschiedenheit von Leib und Seele, welche als zwei heterogene Substanzen oder als zwei heterogene Geschenskompexe aufgefaßt (qualitativer D.) oder doch als numerisch verschiedene Dinge bestimmt werden (numerischer Dualismus).

Die ältere Bedeutung von „Dualismus“, die auch heute noch neben der angeführten besteht, ist die einer ethisch-religiösen Weltanschauung, der zufolge zwei Prinzipien im All einander gegenüberstehen: das Gute, der Lichtgeist, das Göttliche, und das Böse, die Finsternis, der Satan, wobei aber in der Regel doch die Superiorität des guten Prinzips betont wird. In diesem Sinne wird das Wort „Dualismus“ gebraucht bei THOMAS HYDE (Histor. rel. vet. Pers. 1700, c. 9; nach EUCKEN, Terminol.). Durch BAYLE und LEIBNIZ findet es seine Verbreitung. — Die neuere Bedeutung hat das Wort schon bei CHR. WOLF. „*Dualistae sunt, qui et substantiarum materialium et immaterialium existentiam admittunt*“ (Psychol. rat. § 39). Der „Dualist“ glaubt, nach MENDELSSOHN, „*es gäbe ebensowohl körperliche als geistige Substanzen*“ (Morgenst. I, 6). Nach KANT ist „Dualism“ auch „*die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne*“ (Krit. d. r. Vern. S. 311).

Den theologischen („religiösen“) Dualismus lehren die Perser (Ahura-

mazda — Ahriman), PLUTARCH, die Manichäer (s. d.), in gewissem Sinn auch J. BÖHME, R. FLUDD (Phil. mosaic. 1, 3, 6), SCHELLING. Vgl. Gott.

Einen ethischen Dualismus bekunden die Stoiker, nach denen Naturnotwendigkeit und (sittliche) Freiheit des Willens einander gegenüberstehen, und KANT mit seiner Lehre vom absoluten Gegensatze zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit (dem vernünftig-moralischen Gesetze).

Der metaphysische Dualismus kommt in reinen und unreinen Formen vor. Zuerst bei ANAXAGORAS, der dem passiven Stoffe den ordnenden, gestaltenden „Geist“ (νοῦς) gegenüberstellt, der zu jenem hinzukommt *εἶτα ὁ νοῦς ἐξ ἑδῶν αὐτὰ διεζόουσα*, Diog. L. II, 6). PLATO scheidet die Welt in zwei voneinander gesonderte (ζωοιστά) Bestandteile: die Sinnendinge, die immer werdend, nicht seiend, und die Ideen (s. d.), die seiend sind. ARISTOTELES bringt mit der Unterscheidung von „Form“ (s. d.) und „Stoff“ der Dinge ein dualistisches Moment in seine Philosophie. Noch abgeschwächter ist dieser „Dualismus“ bei den Stoikern (s. Kraft). Dagegen kommt er bei den Neuplatonikern wieder zum Ausdruck; Geist (Seele) und Materie (s. d.) stehen einander hier schroff gegenüber; die Sinnenwelt ist von der „intelligiblen“ ganz verschieden. Anthropologische Dualisten (s. Seele) sind (wie PLATO, ARISTOTELES u. a.) einige Kirchenväter, AUGUSTINUS, THOMAS und andere Scholastiker, auch Mystiker, wie BONAVENTURA, welcher bemerkt: „*Facit Deus hominem ex naturis maxime distantibus (corpore et anima) coniunctis in unam personam et naturam*“ (Breviloqu. II, 10).

Eine neue, schroffe Formulierung erfährt der Dualismus durch DESCARTES. Vom „*Cogito, ergo sum*“ (s. d.) ausgehend, bestimmt er die Seele (s. d.) als rein geistige, vom Leibe toto genere verschiedene Substanz, als „*res cogitans*“ im Gegensatz zur „*res extensa*“. Zwischen Leib und Seele besteht Wechselwirkung, die freilich nur mit Gottes Beistand („*concursum, assistentia Dei*“) möglich ist. Zwei Substanzarten, Geist und Körper, konstituieren die Welt. Die Verschiedenheit beider sowie von Seele und Leib ist „klar und deutlich“, daher objektiv gewiß. „*Substantias — percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo, quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus — Itemque ex hoc solo, quod unusquisque intelligat se esse rem cogitantem, et possit cogitatione excludere a se ipso omnem aliam substantiam, tam cogitantem quam extensam, certum est unumquemque sic spectatum, ab omni alia substantia cogitante atque ab omni substantia corpora realiter distinguere*“ (Princ. philos. I, 60). Die Okkasionalisten (s. d.) nähern diesen Dualismus dem Monismus, in den er fast ganz bei SPINOZA übergeht, der Geist und Materie als bloße Attribute (s. d.) eines Wesens, der Substanz (s. d.), ansieht. Dualistischer ist LEIBNIZ, obgleich er im Materiellen nur die Erscheinungsform des Geistigen erblickt; aber er bestimmt die Seele (s. d.) als eine Einzelmonade, die vom Leibe verschieden ist.

Eine Erneuerung des scholastischen Dualismus findet sich bei den modernen katholisch denkenden Philosophen, z. B. bei GUTBERLET, MERCIER u. a. — Den Kartesianischen Dualismus erneuert GÜNTHERS „*creatürlicher Dualismus*“. — Einen anthropologischen Dualismus (zum Teil in Annäherung an LEIBNIZ) vertreten HERBART, VOLKMAN, LOTZE, J. H. FICHTE, ULRICH, MARTINEAU, LADD, JAMES, G. THIELE, WENTSCHER, ERIARDT, STUMPF, FLÜGEL, L. BUSSE. KÜLPE (Einl. in d. Phil. 4, S. 219), REHNKE, W. JERUSALEM u. a. Dualisten sind auch S. LAURIE (Met.² 1889), PORTIG, J. L. A. KOCH (Erk. Unters. 1883;

Gr. d. Philos.², 1888) u. a. Vgl. psychophysischer Parallelismus, Seele, Wechselwirkung.

Dualität: Zweiheit (z. B. von Prinzipien). Der Ausdruck „*dualitas*“ schon bei BOETHIUS. — Ein „*Prinzip der ursprünglichen Dualität*“ in den Tatsachen kennt M. DE BIRAN (Essai sur les fondem. de Psychol., Introd. gén. II). Nach WUNDT findet der diskursive Charakter des Gedankenverlaufs im „*Gesetz der Zweigliederung oder logischen Dualität*“ seinen Ausdruck. Es wird nämlich durch die apperzeptive Analyse der Inhalt einer Gesamtvorstellung (s. d.) zunächst in zwei Teile (Subjekt und Prädikat) zerlegt, worauf dann an jedem Teile eine ähnliche Zweigliederung sich wiederholen kann (Vorles. üb. d. M.², S. 340 f.; Gr. d. Psychol.⁵, S. 320; Grdz. d. phys. Psychol. II⁴, 478; Log. I², 34 f.).

Ductio per impossibile (διὰ τοῦ ἀδυνάτου καὶ τῷ ἐκθίσθαι ποιεῖν τὴν ἀπόδειξιν, ARISTOTELES) = „*ductio per propositionem contradictoriam*“ = „*ductio ad absurdum*“. Vgl. Absurd, Apagogisch.

Dunkel s. Klarheit.

Durchdringung s. Undurchdringlichkeit, Atom (STÖHR).

Durstempfindung ist eine der Gemeinempfindungen (s. d.), beruht auf der Trockenheit von Schleimhäuten des Mundes. Vgl. WUNDT, Grdz. II⁵, 43

Dyas (δύας): Zweiheit. Eine „*unbegrenzte Zweiheit*“ (ἀόριστος δύας) als Gegenprinzip zur Einheit (μονάς) nehmen die Pythagoreer an. Aus beiden entspringen die Zahlen (Diog. L. VIII, 1, 25; Sext. Empir. adv. Math. X, 277). Bei XENOKRATES erscheint außer der ἀόριστος δύας eine Δύας als weibliche Gottheit (Plut., Plac. I, 7, 30, Dox. D. 304). Nach PLUTARCH erzeugt die μονάς mit der (rezeptiven) δύας ἀόριστος die Welt.

Dynamiden s. Dynamisch, Kraft (s. d.).

Dynamik: Lehre von der Kraft (δύναμις), von den Bewegungskräften und ihren Gesetzen. Die Dynamik ist nach LAGRANGE „*la science des forces accélératrices ou retardatrices et des mouvements variées qu'elles doivent produire*“ (Méc. analyt. Vorreden, S. 236). Eine psychologische Statik (s. d.) und Dynamik hat HERBERT begründet. Eine psychische Dynamik (mit Gefühlen und Strebungen als Impulsen) entwirft FOUILLÉE (Evol. d. Kr.-Id. S. 212 ff.). Eine soziale Dynamik unterscheidet COMTE von der sozialen Statik. Vgl. Soziologie, Hemmung.

Dynamis (δύναμις): Potenz, Vermögen (s. d.).

Dynamisch: kraftartig, von der Natur der Kraft, auf Kräfte, auf ein Wirken bezüglich. Der dynamische Seelenbegriff betrachtet die Seele als die Bewußtseinsaktivität selbst (s. Aktualitätstheorie). Die dynamische Weltanschauung oder der Dynamismus führt alle Erscheinungen der Natur auf Kräfte (s. d.) zurück. Die dynamische Auffassung der Materie (s. d.) sieht in dieser (anziehend-abstoßende, Widerstands-)Kräfte; die dynamische Atomistik (s. d.) betrachtet die Atome als Kraftpunkte. Einen Dynamismus lehren in verschiedener Form LEIBNIZ, CHR. WOLF, KANT, SCHELLING, OERSTED, SCHOPENHAUER, LOTZE, ULRICH, J. H. FICHTE, FORTLAGE, E. v. HARTMANN (Weltansch. d. mod. Phys. S. 204 ff.), der unter einer „*Dynamide*“ das „*System aller gleichzeitigen aktuellen und potentiellen Kraftäußerungen mit gleichem*

Durchschnittspunkt“ versteht (l. c. S. 206) und in ihr das „*wahre Atom*“, das „*bewegliche Reale*“ (ib.) sieht; es gibt anziehende und abstoßende Dynamiden (l. c. S. 207). Die Dynamiden setzen erst Raum und Zeit, indem sie sie dynamisch (durch ihr Wirken) erfüllen (ib.). Dynamisch ist auch die Atomistik HAMERLINGS, WUNDTs u. a. Die moderne Energetik (s. d.) hat auch einen dynamischen Charakter. Vgl. Atom, Materie, Kraft.

Dynamismus s. Dynamisch.

Dynamogen (krafterzeugend) ist die Empfindung als Auslöserin von Energie nach FÉRÉ. „*Toutes les sensations s'accompagnent d'un développement d'énergie potentielle qui passe à l'état cinétique*“ (Sensat. et mouvem. 1877, p. 51). Vgl. STOUT, Anal. Psych. I, 172; FERRERO, Lois psych. du symbol. p. 4 f.

Dysteleologie (HAECKEL) heißt die Lehre von der partiellen Unzweckmäßigkeit der Natur. Vgl. HAECKEL, Welträts. S. 306 ff. Vgl. Teleologie.

E.

E: 1) logisches Zeichen für das allgemein verneinende Urteil („*negat e, sed universaliter*“); 2) Zeichen für die „*Empfindlichkeit*“ (s. d.).

E-Werte nennt R. AVENARIUS „*jeden der Beschreibung zugänglichen Wert, sofern er als Inhalt einer Aussage eines anderen menschlichen Individuums angenommen wird*“ (Krit. d. r. Erf. I, 15). Die E-Werte zerfallen in „*Elemente*“ (s. d.) und „*Charaktere*“ (s. d.). Sie sind von den „*Schwankungen*“ (s. d.) des „*Systems C*“ (s. d.) „*abhängige*“ Grundwerte von verschiedenen Modifikationen (l. c. II, 5, 16 ff.).

Ebenmerklich heißt eine Empfindung oder ein Empfindungsunterschied, die das Minimum von Intensität besitzen, welches zur ihrer Bewußtheit nötig ist. Vgl. Schwelle.

Ebjoniten: eine christliche Sekte.

Eduktion (eductio) heißt bei den Scholastikern das Hervorgehen der „*Formen*“ (s. d.) aus der Potentialität des Stoffes, in welchem sie der Anlage nach vorhanden sind; diese „*eductio*“ erfolgt vermittelt eines Wirklichen, Aktuellen. „*Eductio formae de potentia materiae*“ (SUAREZ, Met. disp. I, 15, 2, p. 267).

Effekt s. Wirkung.

Effort voulu: gewollte, spontane, aktive Kraftanstrengung in der Bewegung des Ich, bei M. DE BIRAN Quelle des Kausalitätsbegriffs (s. d.), des Kraft- und Objektsbewußtseins (s. d.).

Egoismus (theoretischer) s. Solipsismus.

Egoismus (praktischer): Ichtum, Eigenliebe, Selbstsucht, Eigennutz, bedeutet 1) im weiteren Sinne: die Betonung des eigenen Ich und dessen Interesses, jene Handlungs- und Gesinnungsweise, die auf das Wohl und Wehe des eigenen Ich abzielt, die in Motiven der Selbstförderung gegründet ist; 2) im engeren Sinne: die Selbstsucht, die auf Kosten des Wohles anderer für sich sorgt (gemeiner, brutaler Egoismus, im Unterschiede vom geläuterten Egoismus, der das fremde Wohl berücksichtigt). Egoistisch handelt, wer bei seinem

Tun nur oder überwiegend das eigene Wohl, den eigenen Nutzen im Auge hat; altruistisch, wer bei seinem Tun fremdes Wohl zu bewirken beabsichtigt. Dadurch, daß die altruistische Handlungsweise selbst für das handelnde Ich lustvoll wird, hat sie noch nicht einen egoistischen Charakter — das Motiv und das Handlungsziel ist das, was den Egoismus, bezw. den Altruismus konstituiert. Die egoistische Moraltheorie führt das Sittliche (s. d.) auf egoistische Motive zurück.

Den praktischen Egoismus lehren einige Sophisten, ferner die Cyniker und Kyrenaiker, welche den Zweck des Daseins in der Erlangung eigener Glückseligkeit erblicken, also Eudämonisten (s. d.) sind; so auch die Epikureer als Hedoniker (s. d.). — HOBBS leitet Recht und Sittlichkeit aus dem egoistischen Selbsterhaltungstrieb der Menschen, aus dem gegenseitigen Aufeinander-angewiesen-sein derselben ab (De cive C. 1, § 2). Einen geläuterten „Egoismus“ vertritt SPINOZA. Der vernünftig-gute Mensch will zwar „*sum esse*“, das Eigensein bewahren (Eth. prop. IV, XXIV), aber nicht auf Kosten fremden Wohles. „*Sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant*“ (l. c. IV, prop. XVIII, schol.). Während SHAFTESBURY eine harmonische Verbindung egoistischer und sozialer Neigungen als sittlich gut wertet, betonen MANDEVILLE (Fabl. of the Bees, 1714), LA ROCHEFOUCAULD (Réflex. 1665), LA BRUYÈRE (Les caract. 1687), HOLBACH, HELVETIUS, LAMETTRIE, VOLNEY mehr das egoistische Moment des Handelns. — KANT bezeichnet die ursprüngliche, in der sinnlichen Natur des Menschen liegende Selbstsucht als das „*radikale Böse*“ (s. d.). Der „*moralische Egoist*“ ist „*der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt*“ (Anthrop. I, § 2). SCHOPENHAUER (der selbst eine Mitleidsmoral lehrt) erklärt: „*Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie im Tiere ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein*“ (Üb. d. Grundl. d. Mor. § 14). — Einer der konsequentesten Egoisten vielleicht (nicht ganz konsequent, denn er spricht von einem „*Verein der Egoisten*“) ist MAX STIRNER (Der Einz. u. s. Eigent.) mit der Behauptung, das Ich sei selbstherrlich, erkenne keine Werte außer ihm an, werte nur das, was es selbst werten will, gebrauche die Welt zu seinen Zwecken, folge nur der Pflicht gegen sich selber u. dgl. Vor ihm äußert ähnliches schon FR. SCHLEGEL, dem das praktische Ich ebenso absolut ist, wie das theoretische „*Ich*“ (s. d.) Fichtes. Egoistisch, mehr aber individualistisch ist die Ethik NIETZSCHES. — Nach H. SPENCER ist der Altruismus (s. d.) von gleicher Ursprünglichkeit wie der Egoismus. Er meint „*daß zwar die altruistische Freude . . . niemals im Grunde anders als egoistisch sein kann, daß sie aber wenigstens nicht bewußt egoistisch ist*“ (Prinz. d. Eth. I, § 96, S. 272). IHERING sieht die Wurzel des Rechts im Egoismus der Gesellschaft. Nach E. DÜHRING ist der Egoismus nichts Natürliches, sondern „*ein Gebilde der Entartung und Verderbnis*“ (Wirklichkeitsphilos. S. 139). Auch der Altruismus ist nicht das Ursprüngliche, sondern das Gegenstück zum Egoismus (ib.). „*Nicht die Befahrung des eigenen Interesses, sondern die unstatthafte Verneinung des fremden, ähnlich oder gleich berechtigten Anspruchs konstituiert den wirklichen Egoismus*“ (l. c. S. 143). Nach MEINONG begehrt egoistisch, „*wer begehrt um der eigenen Lust willen*“ (Werttheor. S. 97 f.). Das Egoistische im engsten Sinne liegt im selbstisch-inaltruistischen Begehren (l. c. S. 103). LIPPS bemerkt: „*Egoistisch*

ist das Wollen, das abzielt auf ein Sachliches, das und sofern es dem Wollenden als ein unmittelbar ihn befriedigendes vorschwebt“ (Eth. Grundfr. S. 10). Die neuere, besonders die individualistische Ethik (s. d.) erkennt die Berechtigung des „gesunden“ Egoismus an. SIGWART betont, es sei „nicht bloß der Eudämonismus, die Rücksicht auf das Gefühl der Lust überhaupt, sondern auch der Egoismus, die Rücksicht auf das Gefühl der eigenen persönlichen Lust notwendig in jedem menschlichen Wollen enthalten“ (Vorfrag. d. Eth. S. 6). So auch TH. ZIEGLER (Das Gef.², S. 289). Nach PAULSEN gibt es in Wirklichkeit keinen absoluten Egoisten (Syst. d. Eth. I⁵, 232). So auch THILLY (Einf. in d. Eth. S. 194 ff.), LADD (Psychol. p. 586), WUNDT, WILLIAMS, SIMMEL, LIPPS u. a. Nach R. STEINER ist Egoismus „das Prinzip, durch sein Handeln die größte Summe eigener Lust zu bewirken, d. h. individuelle Glückseligkeit zu erreichen“ (Philos. d. Freih. S. 144). Nach GIZYCKI ist eine Handlung nur dann egoistisch, wenn das Ich auch Objekt des Handelns ist (Moralphilos. S. 97). RENOUVIER erklärt den Egoismus als „l'amour de soi et de son bien, à l'exclusion du bien d'autrui ou simplement sans en tenir compte“ (Nouv. Monadol. p. 198). K. THIEME nennt den Egoismus im schlechten Sinne „Ipsismus“ (D. sittl. Triebkr. d. Glaub. 1895). Vgl. E. PFLEIDERER, Eudämon. u. Egoism. 1881; A. DIX, Der Egoismus, 1899. Vgl. Altruismus, Sittlichkeit.

Egoistische (idlopathische) Gefühle s. Egoismus.

Eidola (εἰδωλα): „Bilderchen“, die, nach DEMOKRIT und EPIKUR, sich von den Dingen ablösen, zu den Sinnesorganen gelangen und die Wahrnehmung (s. d.) ermöglichen.

Eidologie: Lehre von den Eidola, den Erscheinungen im Bewußtsein, ist nach HERBART ein Teil der Metaphysik (Metaph. I, 71).

Eidos: Gestalt, Form (s. d. und Idee).

Eigenschaft ist eine dem Dinge eigene Art zu sein, eine Seins- und Wirkungsweise des Dinges; dieses ist die Einheit, der „Träger“ seiner Eigenschaften. Im Begriffe der Eigenschaft liegt erstens die (empirische) Zugehörigkeit zu einem Dinge, das Enthaltensein eines Etwas in einem Komplex, zweitens die Beziehung der „Inhärenz“ (s. d.), das „Haben“ des Quale seitens des Dinges, analog gedacht dem Verhältnisse der Bewußtseinszustände zum erlebenden Ich. Formal entsteht der Eigenschaftsbegriff als Produkt der analytischen Funktion der Apperzeption (s. d.) zugleich mit dem Dingbegriff, wobei die innere Erfahrung vorbildlich ist. Die Kategorie der Eigenschaft ist das, was dem Dinge als (relativ) dauernder, konstanter, in dessen „Wesen“ begründeter Zustand zuerkannt wird. Die Eigenschaften der Dinge zerfallen in Qualitäten (s. d.), Quantitäten (s. d.) und dynamische Eigenschaften. Von den sinnlichen sind die begrifflich-wissenschaftlich gesetzten Eigenschaften zu unterscheiden, von den empirisch-phänomenalen die transzendenten Eigenschaften der Dinge zu sondern. Endlich lassen sich noch physische (materielle) und psychische (geistige) Eigenschaften unterscheiden.

Nach ARISTOTELES ist eine Eigenschaft (ἴδιον), was einer bestimmten Art von Dingen zukommt. Es gibt ursprüngliche, primäre Eigenschaften (ἴδια ἀπλῶς, propria constitutiva) und abgeleitete, sekundäre Eigenschaften (ἴδια κατὰ ἀντιθέσιν, propria consecutiva) (Top. VI, 128 b 16). Die gleiche Definition der Eigenschaft bei PORPHYR und BOETHIUS („*proprium*“ = „*id quod soli alicui speciei accidit*“, Isagog. p. 38). — Nach THOMAS ist jede „*passio*“ eine „*qualitas*“.

secundum quam fit alteratio“ (5 met. 20e); „*passiones*“ heißen die Zustände eines Dinges, „*quia passionem ingerunt sensibus vel quia ab aliquibus passionibus causantur*“ (7 phys. 4b). — CHR. WOLF erklärt: „*Attributa, quae per omnia essentialia simul determinantur, dicuntur proprietates*“ (Philos. rat. § 66). K. ROSENKRANZ bemerkt: „*Das wahrhafte Ding an sich sind die Unterschiede, welche das Wesen in seine Existenz setzt. Die Unterschiede sind das dem Ding Eigene, wodurch es dies Ding ist. Sie sind seine Eigenschaften.*“ „*Das Ding ist seine Eigenschaften*“ (Syst. d. Wiss. § 109 ff.). — HERBART findet im Begriff des einen Dinges (s. d.) mit vielen Eigenschaften einen Widerspruch. Er löst sich, indem die Eigenschaften als die Beziehungen eines Dinges zu andern sich darstellen. Nach LOTZE sind die Eigenschaften „*nichts, was ein für allemal die Natur der Dinge ausmache, sondern sie sind etwas, was den Dingen unter Umständen widerfährt, oder Arten, wie sie sich unter Bedingungen verhalten*“ (Gr. d. Met.², S. 17). WUNDT betont, daß „*in einem einigermaßen exakten Sinn als ‚Eigenschaften‘ eines Körpers nur solche Prädikate gelten können, die ihm dauernd als ihm selbst angehörige Merkmale zukommen, nicht Wirkungen, die der Körper erst ausübt oder empfängt, wenn er unter bestimmte Bedingungen ersetzt wird*“ (Phil. Stud. XIII, 386). Der Eigenschaftsbegriff ist eine logische Kategorie (s. d.). Nach UPHUES sind sinnliche, mathematische, mechanische Eigenschaften zu unterscheiden (Psychol. d. Erk. I, S. 43). — Nach R. HAMERLING sind die Eigenschaften „*nicht objektive Wesenheiten der Dinge . . ., sondern Wirkungen derselben auf unsere Sinne*“ (Atom. d. Will. I, 15). Nach HÖFFDING sind die Eigenschaften eines Dinges „*nichts als die verschiedenen Arten und Weisen, wie dieses Ding andere Dinge beeinflusst und von diesen beeinflusst wird. Sie sind dessen Fähigkeiten des Wirkens und des Leidens*“ (Religionsphil. S. 31). JERUSALEM sieht in den Eigenschaften die „*potentiellen Wirkungen*“ der Dinge (Lehrb. d. Psychol.³, S. 100). — Nach SCHUPPE sind Ding und Eigenschaft Korrelatbegriffe. „*Was als Eigenschaft gedacht resp. in der Form des Eigenschaftswortes ausgesprochen wird, hat also diese Beziehung schon in sich, daß es mit anderem zusammen das so und so benannte Ganze ausmacht, etwas von allem demjenigen ist, was durch die . . . Gesetzmäßigkeiten die Einheit eines Dinges ausmacht*“ (Log. S. 131 ff.). Die Eigenschaftsbegriffe „*verknüpfen nicht ein Zusammen von Erscheinungen auf Grund vermuteter oder erschlossener Zusammengehörigkeit, sondern haben in erster Linie ein Objektverhältnis und kombinieren Motive, Bedingungen, Zwecke, so daß die Mehrheit der wahrnehmbaren Einzelheiten nur als die natürliche Konsequenz aus dem einen Prinzipie und Grunde erscheint*“ (l. c. S. 162). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist jede Eigenschaft eines Dinges eine „*kausale Beziehung zu anderen Dingen*“ (Gr. e. Erk. S. 132); sie ist „*das an einem Ganzen, einem Zusammen von Daten unterschiedene einzelne Datum oder eine unterschiedene Teilgruppe desselben, bezogen auf das Zusammen als kausal oder räumlich zu ihm gehörig*“ (l. c. S. 146). Nach FRITZSCHE sind die Eigenschaften „*das Ding selbst, gedacht in seinen Beziehungen zu anderen, mit denen es in Wechselwirkung steht*“ (Vorsch. d. Ästh. S. 135).

Die Eigenschaften werden also bald der dinglichen Einheit gegenübergestellt, bald als Bestandteile, Faktoren des Dinges selbst aufgefaßt. Die Realität der Eigenschaften anbelangend s. Qualität. Vgl. Attribut, Zustand, Qualität.

Eigenwertsgefühle unterscheidet LIPPS innerhalb der „*Persönlichkeitswertsgefühle*“ (Eth. Grundfr. S. 29). Vgl. Wert.

Einbildung, Einbildungskraft, Einbildungsvorstellung s. Phantasie.

Einbildungskraft, transzendente oder reine, produktive unterscheidet KANT von der reproduktiven Einbildungskraft (s. Phantasie). Erstere ist eine der „*subjektiven Erkenntnisquellen*“ (Krit. d. r. Vern. S. 126), die aller Assoziation der Vorstellung schon zugrunde liegt (l. c. S. 127). Sie ist „*eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis*“ (l. c. S. 128). Sie ist „*transzendental*“ (s. d.), weil „*ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts als bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht*“ (l. c. S. 129). Sie vermittelt zwischen Anschauung und Denken, ermöglicht die Anwendung der Kategorien (s. d.) auf den Erfahrungsinhalt (ib.). Sie „*bringt das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild*“ (l. c. S. 130). „*Wir haben . . . eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption anderseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen, weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden*“ (l. c. S. 133). In der 2. Ausgabe der Kr. d. r. Vern. heißt es: „*Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung ihrer Spontaneität ist, welche bestimmend und nicht, wie der Sinn, bloß bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, muß die transzendente Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Einwirkung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist*“ (l. c. S. 673). — J. G. FICHTE führt diese Lehre weiter. Ihm ist die produktive Einbildungskraft die unbewußt Anschauungs-Inhalte und -Formen setzende Tätigkeit des Ich (Gr. d. g. Wiss. S. 415). So auch SCHELLING (Syst. d. tr. Ideal. I, 223). Über die erkenntnistheoretische Wertung der Einbildungskraft bei HUME, NIETZSCHE u. a. s. Phantasie.

Eindeutigkeit: feste Bestimmtheit eines Geschehens. J. PETZOLDT will an die Stelle des Kausalprinzips das „*Gesetz der Eindeutigkeit*“ setzen, welches es ermöglicht, „*für irgend einen Vorgang Bestimmungsmittel zu finden, durch die er allein festgelegt wird*“ (Vierteljahrsschr. f. w. Phil. Bd. 19, S. 146 ff.). Es lassen sich für jeden Vorgang Elemente bzw. Mittel finden, vermöge deren kein anderer als der gerade vorliegende beschrieben wird (Einf. i. d. Ph. d. rein. Erf. 1900, I, 39).

Eindruck s. Impression.

Eindrucksmethode s. Methode.

Eine, das, s. Einheit.

Einerleiheit s. Identität.

Einfachheit bedeutet Freisein von Teilen, Größe und Ausdehnung. Einfach ist der geometrische, der dynamische Punkt, das Atom, einfach ist die Ichheit in ihrer (abstrakten) Reinheit. Von einigen wird die Seele (s. d.) für ein einfaches Wesen gehalten.

CHR. WOLF definiert: „*Ens simplex dicitur quod partibus caret*“ (Ontol. § 673). „*extensum non est*“ (l. c. § 675), „*est indivisibile*“ (l. c. § 676), „*nulla praeditum est figura*“ (l. c. § 677), „*caret magnitudine*“ (l. c. § 678), „*nullum spatium implere potest*“ (l. c. § 679). Das Einfache ist das schlechthin Teillose, Größelose, Formlose usw. (Vern. Ged. I, § 81). Wie LEIBNIZ (s. Monaden) erklärt er: „*Wo zusammengesetzte Dinge sind, da müssen auch einfache sein*“ (Vern. Ged. I, § 76). KANT betont, „*daß, wenn unsere Sinne auch ins Unendliche geschärft würden, es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben müßte, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stoßen, weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdann kein Ausweg übrigbleibt, als zu gestehen: daß die Körper gar nicht Dinge an sich selbst, und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts als die Erscheinung von irgend etwas sei, was, als Ding an sich selbst, allein das Einfache enthalten kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt*“ (Üb. e. Entdeck. Kl. Schr. III², S. 29). „*Ein Objekt sich als einfach vorstellen, ist ein bloß negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich ist, weil er allein das Unbedingte zu allem Zusammengesetzten . . . enthält, dessen Möglichkeit jederzeit bedingt ist.*“ Ob das Ding an sich einfach oder zusammengesetzt ist, können wir nicht wissen (gegen die Monadologie) (l. c. S. 29). — FECHNER erklärt: „*Das psychisch Einheitliche und Einfache knüpft sich an ein physisch Mannigfaltiges, das physisch Mannigfaltige zieht sich psychisch ins Einheitliche, Einfache oder noch Einfachere zusammen*“ (Elem. d. Psychoph. II, 526). R. WABLE: „*Der Begriff des Einfachen ist die vernünftig nicht faßbare Verkörperung des Wunsches, den Gegensatz von demjenigen zu begreifen, an dem wir Teile wahrnehmen können*“ (Das Ganze d. Philos. S. 90). Vgl. Monaden, Teilbarkeit, Unendlichkeit, Seele, Atom, Element.

Einfachheits-Prinzip s. Ökonomie.

Einfühlung ist die Hineinverlegung (Introjektion, s. d.) des eigenen Ich und seiner Zustände (Gefühle, Strebungen usw.) in die Objekte (Dinge, Personen) der Umwelt. Die ästhetische Einfühlung „*leibt*“ den Dingen eine Seele oder läßt uns die wirkliche Seele derselben nachfühlen. Infolge der ästhetischen Einfühlung erscheinen uns auch unorganische Dinge als lebendig beseelt, lebend usw. Die Einfühlung beruht auf einer Assimilation (s. d.). Der Begriff der Einfühlung findet sich schon bei HERDER. „*Der empfindende Mensch fühlt sich in alles, fühlt alles aus sich heraus und drückt darauf sein Bild, sein Gepräge*“ (Vom Erk. u. Empf. 1, Philos. S. 51; vgl. Id. z. Philos. d. G. d. M. IV. Buch, l. c. S. 118). Ferner bei JEAN PAUL. „*Unser Vermögen, uns etwas Lebloses existierend, d. h. lebend zu denken, verknüpft mit unserer Angewöhnung an ein ewiges Personifizieren der ganzen Schöpfung . . .*“ (Quintus Fixlein, S. 208, Univ. Bibl.). Ferner: FR. VISCHER (Zeller-Festschr.

1887, S. 186 ff.). R. VISCHER (D. opt. Formgefühl, 1873), LOTZE, VOLKELT (Zeitschr. f. Philos. Bd. 113), LIPPS (Von d. Form d. ästh. Apperzept. 1907, Leitf. d. Psych. S. 187 ff.: „*allgemeine apperceptive Einfühlung*“ und „*Stimmungseinfühlung*“; Ästhet. I), P. STERN (Einf. u. Assoz. in d. neueren Ästh. 1898), WITASEK (Ästh. S. 122 f.), WUNDT (Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 186 ff.), GROOS, KOHNSTAMM (D. Kunst, S. 62), MÜNSTERBERG (E. als Nachföhlung, Philos. d. Werte, S. 191 f.) u. a. Vgl. VOLKELT, Ästh. I, 212 ff.; LIPPS, Ästh. I, 105 ff., Kult. d. Gegenw. VI, 355 ff.

Einheit ist ein Fundamentalbegriff, der aus der Reflexion auf die verbindend-zerlegende Tätigkeit des Bewußtseins, des Ich entspringt. Das (reine) Ich (s. d.) ist die Quelle aller Einheitsbegriffe, es ist (sich und Objekte setzende) aktive Einheitsfunktion, faßt Erlebnisse, Inhalte in einem Akt, in einem Komplex, in einer Synthese zusammen und trennt, unterscheidet einen Inhalt, einen Komplex von Inhalten von anderen Inhalten oder Objekten als Einheit. Die Einheit des Bewußtseins (der Apperzeption) ist das Formal-Apriorische alles Erkennens, die subjektive Quelle der Kategorien (s. d.) und Anschauungsformen (s. d.) sowie der Setzung von Objekten (s. d.), auf deren einheitliche Zusammenhang der logische Einheitswille geht, wie er besonders in der Wissenschaft zum Ausdruck gelangt. — „*Einheit*“ ist sowohl das Als-eingesetzt-sein als auch, im engeren Sinne, das, was als eins gesetzt wird, das Eine, die Eins. Einheit ist nicht mit Einfachheit identisch, sie schließt die Vielheit nicht aus, kann sie einschließen. Die Einheit des Vielen, Mannigfaltigen ist anschaulich oder begrifflich, mathematisch (numerisch), kausaldynamisch oder teleologisch, je nach der Art der Zusammenfassung, Verbindung. Die subjektive Einheit ist die des Ich, die objektive die des Dinges, die kosmologische die der Welt, von der noch die göttliche Einheit unterschieden werden kann. — Der Terminus „*Einheit*“ stammt von LEIBNIZ (für unitas, unité), früher sagte man „*Einigkeit*“.

Zunächst betrachten wir die verschiedenen Bestimmungen des Begriffs Einheit im allgemeinen.

ARISTOTELES unterscheidet das schlechthin Eine (*ἓν καὶ αὐτό*) und die relative Einheit (*ἓν κατὰ συβεβηκόζ*); ersteres besteht im Stetigen und Unteilbaren (Met. V 6, 1015b 16 squ., III 3, 999a 2). Einheit ist nicht Zahl (Met. XIV 1, 1088a 6), sondern die Quelle aller Zahl (Met. V 6, 1016b 18), sie ist kein Gattungsbegriff (Met. VIII 6, 1045b 6), ist nicht mit Einfachheit zu verwechseln (*ἔστι τὸ ἓν καὶ τὸ ἀπλοῦν οὐ τὸ αὐτό*, Met. XII 7, 1072a 32; vgl. V 6, 1016b 25). Der Mathematiker EUKLID bestimmt: *μονάς ἐστίν, καὶ ἦν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται* (Elem. VII). Nach BOËTHIUS ist in der wahren Einheit keine Zahl.

Die Scholastiker betrachten die Einheit (unitas) als Attribut jedes Dinges („*omne ens rerum, unum, bonum*“). „*Unitas igitur singulis rebus forma essendi est; unde vere dicitur: omne quod est ideo est quia unum est*“ (bei HAURÉAU I, p. 402). Nach DOMINICUS GUNDISSALINUS ist die Form das Einheitsprinzip („*forma ergo existens in materia . . . unitas est*“, De unitate, hrsg. 1891, S. 3). ALBERTUS MAGNUS erklärt: „*unitas est qua quaelibet res una est*“ (Sum. th. I, 22, 1). Zu unterscheiden sind: „*unitas puncti, corporis, homogenii, principiorum substantiarum, componentium quicumque compositum, et intelligibilem*“ (l. e. 20, 2). THOMAS unterscheidet „*unitas numeralis*“ und „*unitas transcen-*

dens“ (metaphysische Einheit, Einheitlichkeit) (Sum. th. III, 2, 9 ad 1; 1 sent. 31, 3, 1c); „*ratio unitatis consistit in indivisione*“ (1 sent. 24, 1, 2c). Die „*unitas formae*“ ist das, vermöge dessen „*nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse*“ (Sum. th. I, 76, 3). „*Unum nihil aliud significat quam ens indivisum*“ (l. c. I, 11, 1). Unter „*unitas essentialis*“ verstehen die Scholastiker die Einheit der Wesenheit, der Natur eines Dinges. Nach den Formalisten gibt es nur eine Einheit in vielen Individuen.

SPINOZA betont, daß die Einheit dem Wesen nichts hinzufüge („*unitatem . . . enti nihil addere*“), sie ist (wie nach DESCARTES) bloß ein Begriff („*tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel eum ipsa aliquo modo conveniunt*“ (Cogit. met. I, 5). LEIBNIZ sagt im scholastischen Sinne: „*Ce qui n'est pas véritablement un estre, n'est pas non plus véritablement un estre*“ (Gerh. II, 97). „*Il n'y a point de multitude sans des véritables unités*“ (l. c. IV, 482, s. Monaden). Einheit und Sein sind Korrelate; keine Realität ohne wahre Einheit. Die Einheit der Kollektivwesen besteht nur in unserem Geiste (Hauptschr. II, 223 f., 325). CHR. WOLF: „*Inseparabilitas eorum, per quae ens determinatur, unitas entis appellatur*“ (Ontol. § 328). BONNET erklärt die Vorstellung der Einheit so: „*L'âme ne considérant dans chaque objet que l'existence et faisant l'abstraction de toute composition et de toute attribut, elle acquerra l'idée d'unité*“ (Ess. de Psychol. C. 14). BERKELEY erklärt Einheit für eine gegenstandslose, abstrakte Idee (Princ. XIII, CXX). HUME betrachtet als Einheit nur das Unteilbare (Treat. II, sect. 2).

Von nun an wird die Einheit der Objekte (und des Bewußtseins) vielfach aus dem Ich, dem Selbstbewußtsein, der Apperzeption abgeleitet. So zunächst bei KANT. Die Einheit des (reinen) Selbstbewußtseins, die Einheit der synthetischen Funktion des Subjekts ist die Quelle aller Einheit in der Erkenntnis, die formale Bedingung aller Erfahrung, d. h. sie ist transzendental (s. d.). Nichts kann ein Erkenntnisobjekt werden, ohne in die Einheit des Bewußtseins, der „*Apperzeption*“ (s. d.) gefaßt worden zu sein. Es ist „*die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes . . . , als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen*“ (Krit. d. r. Vern. S. 119). Die „*transzendente Einheit*“ der produktiven, verknüpfenden Einbildungskraft (s. d.) ist „*die reine Form aller möglichen Erkenntnis*“ (l. c. S. 129). Die „*Einheit der Apperzeption*“ besteht in der Identität des Ich mit sich selbst durch alle Modifikationen hindurch, in dem „*ich denke*“, das alle Vorstellungen des Ich begleiten muß können (l. c. S. 659). Alle Bewußtseinsinhalte werden, um objektiv zu sein, auf die allbefassende, reine Apperzeption (s. d.) bezogen (l. c. S. 133). Die „*transzendente Einheit der Apperzeption*“ macht aus den Erfahrungsinhalten einen gesetzmäßigen Zusammenhang; das Subjekt legt seine eigene Einheit in die Objekte hinein (l. c. S. 121). Als Betätigungen der Einheitsform des Bewußtseins überhaupt bringen die Kategorien (s. d.) Einheit in die Anschauungsobjekte (l. c. S. 129). Nach FRIES sind die Einheitsvorstellungen „*das reine Eigentum unsrer Selbsttätigkeit im Erkennen*“ (Syst. d. Log. S. 54). Es gibt eine „*analytische*“ Einheit (Allgemeinheit), welche „*viele Vorstellungen unter sich enthält*“, und eine „*synthetische*“ Einheit, welche „*viele Vorstellungen in sich enthält*“ (l. c. S. 95). Nach COHEN ist die Einheit eine Denkbestimmung (Prinz. d. Inf. S. 40), eine Urteilsfunktion.

„Die Einheit des Urteils ist die Erzeugung der Einheit des Gegenstandes in der Einheit der Erkenntnis“ (Log. S. 54—56). Die Einheit des logischen Bewußtseins ist die Einheit der Grundsätze (l. c. S. 361). Nach NATORP ist „Einheit unbeding“ durch das Grundgesetz des Bewußtseins gefordert (Sozialpäd.², S. 34, 43 ff.). Ähnlich CASSIRER (Erk. II, 543) und andere Neukantianer, ferner GREEN (Proleg. to Eth. p. 34 f.), F. J. SCHMIDT („die funktionale Einheit ist die konstituierende Bedingung aller Erfahrung überhaupt“, Grdz. d. konstit. Erf. S. 133), B. KERN (Einheitsstreben des Denkens, W. d. m. S. S. 357 ff., 231), HÖFFDING („Bedürfnis der Einheit und Kontinuität“, Philos. Probl. S. 41 f.), SIMMEL (Kant, S. 23 f.), RIEHL (Das Ich als formale Einheit des Bewußtseins und Prinzip der objektiven Einheit, Phil. Krit. II, 1, 234; s. Identität), WUNDT (s. unten), LIPPS. Nach ihm besteht alle Einheit in der „Einheit des zusammenfassenden Denkens“ (Gr. d. Seel. S. 70). Die „Einheitsapperzeption“, die Zusammenfassung des Erlebten in einem einzigen Akte der Apperzeption, ist eine Tendenz der Seele (Vom F., W. u. D. S. 150; Einh. u. Relat. S. 22 ff.). Vgl. BERGSON, Evol. créatr. p. 280.

Nach SCHLEIERMACHER liegt die Quelle der Einheit von Objekten in der Vernunfttätigkeit (Dial. S. 63). Nach HERBART besitzt der psychische Mechanismus eine ursprüngliche Einheit. „Die Einheit der Seele selbst ist der tiefe Grund, aus welchem in unser Vorstellen diejenige Einheit kommt, die wir hinten nach im Vorgestellten vermissen“ (Lehrb. z. Psych.³, S. 135 f.). Was im Vorstellen nicht durch „Hemmungen“ (s. d.) getrennt wird, „das bleibt beisammen und wird vorgestellt als eins“ (Psychol. a. Wiss. II, S. 115). Nach LOTZE ist die dingliche Einheit kein Gegenstand der Erfahrung (Gr. d. Met. S. 17). Die Seele ist eine Einheit, setzt denkend Einheiten (Med. Psychol. S. 15 ff.; Mikrok. I, 174; III, 518). Nach FECHNER knüpft sich die Einheit des Bewußtseins „an einen wechselwirkenden Zusammenhang“ der Weltelemente („synechologische“ Ansicht, Tagesans. S. 246). „Das psychisch Einheitliche und Einfache knüpft sich an ein physisch Mannigfaltiges, das physisch Mannigfaltige zieht sich psychisch ins Einheitliche, Einfache oder doch Einfachere zusammen“ (Elem. d. Psychophys. II, 526). Nach EBBINGHAUS wird die Einheit eines Ganzen nicht erst durch das Denken gesetzt, sondern kann unmittelbar wahrgenommen werden (Gr. d. Psychol. I, 481 ff.). E. v. HARTMANN erklärt: „Jede Einheit ist Einheit mehrerer oder Vieleinigkeit, jede Vielheit ist Getrenntheit oder Vereinzeln eines irgendwie Gezeigten“ (Kategor. S. 231). Zu unterscheiden sind: substantielle und funktionelle Einheit, dynamisch thelistische und logisch ideale Einheit, kausale und teleologische Einheit (l. c. S. 234 f.). Die Einheit des Bewußtseins entsteht durch das Vergleichen gegenwärtiger mit vergangenen Vorstellungen (Philos. d. Unbew. II^o, 62). Das individuelle Ich ist nicht das eine, absolute Subjekt, sondern eine Summe von Tätigkeiten, die von einer „Zentralmonade“ dirigiert werden (l. c. II, 481, 404 f.; Mod. Psychol. S. 287 ff.). Nach WUNDT beruht die Einheit des Ich auf der Einheit des Willens, des Apperzipierens (Vorles. üb. d. Mensch.³, S. 271, 250). Der Wille (die Apperzeption) ist eine Einheitsfunktion, das Denken ist Willenshandlung und damit auch die Quelle der objektiven Einheitsvorstellungen (Log. I, 417; Grundz. d. ph. Psychol. II⁴, 499; Phil. Stud. X, 119). „Einheit der Apperzeption“ ist „die Tatsache, daß jeder in einem gegebenen Augenblick apperzipierte Inhalt des Bewußtseins ein einheitlicher ist, so daß er als eine einzige mehr oder minder zusammengesetzte Vorstellung aufgefaßt wird“ (Völkerpsych. I 2,

466; s. Gefühl). Nach W. JERUSALEM ist die Vereinigung eines Mannigfaltigen zur Einheit „eine Tat unseres Selbstbewußtseins“ (Krit. Ideal. S. 13). — SCHUPPE findet die numerische Einheit darin, daß „positive Bestimmtheit als solche bewußt wird, ohne in sich Unterschiede erkennen oder beobachten zu lassen“ (Log. S. 104). Der Einheitsbegriff gehört dem Identitätsprinzip an. Einheit ist „niemals unmittelbares Sinnesdatum . . ., sondern immer hinzugedacht“ (I. c. S. 105). Sie ist das, was den Dingcharakter ausmacht (I. c. S. 120). H. CORNELIUS bemerkt: „Wenn wir . . . von einer Zusammensetzung unseres gesamten Bewußtseinsinhaltes aus Teilen und von einheitlichen Teilen im Gegensatze zu den daraus gebildeten Mehrheiten sprechen, so führt uns dazu die Erfahrung, daß wir eben diese Teile nicht immer bloß in der betreffenden Zusammenstellung, nicht bloß als Glieder gerade dieser Mehrheit, sondern auch abgesondert bzw. in anderer Umgebung kennen lernen“ (Einl. in d. Philos. S. 173). Nach VOLKELT ist die Einheit des Bewußtseins unmittelbar gegeben, sie ist Produkt einer unbewußten Tätigkeit (Psychol. Streitfr. II; Z. f. Philos. Bd. 92, S. 80, 99 f.; vgl. Bd. 112 u. 118). NATORP betrachtet die Bewußtseinseinheit als eine ursprüngliche Tatsache (Einl. in d. Psychol. S. 11 ff., 112). So auch REHMKE; das Bewußtsein selbst ist Einheitsgrund (Allg. Psychol. S. 152 ff., 452 ff.). So auch HEYMANS (Met. S. 146), ferner L. BUSSE, nach welchem sie kein Analogon im physischen Organismus hat (Geist u. Körper. S. 226). „Die Einheit des Bewußtseins bedeutet nicht eine besondere Vorstellung, die zu den anderen Vorstellungen gelegentlich noch hinzutritte, sie bedeutet ebensowenig eine Summation der einzelnen, mit der Eigentümlichkeit der Bewußtheit ausgestatteten ‚Psychomé‘ oder ‚Psychosen‘; sondern sie stellt eine dieselben zusammenfassende und sie in Beziehung zueinander setzende formale und allgemeine Eigentümlichkeit alles Bewußtseins überhaupt dar.“ „Und für diese Grundeigentümlichkeit des seelischen Lebens mangelt es . . . an einem physischen Analogon“ (G. u. K. S. 226). Wogegen RIEHL, JODL u. a. bemerken, das Analogon zur psychischen Einheit sei die zentralisierte Organisation des Ich. Nach JAMES gibt es keine Integrierung von Elementen zur Einheit der Seele; das Bewußtsein ist ein Kontinuum, ein Strom, aus lauter Einheiten bestehend (Princ. of Psychol. I, 278 ff.). Nach HÖFFDING ist die Einheit des Bewußtseins ein Produkt synthetischer Tätigkeit in der Vielheit der Zustände (Psychol. S. 64). Ähnlich ARDIGÒ (Unità della coscienza 1898), G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 469). Nach G. SPICKER setzt die Einheit des Bewußtseins die reale Einheit des Organismus voraus (Vers. e. n. Gottesbegr. S. 165). Nach SIMMEL ist die Einheit der Seele „offenbar nur der Name für das empirisch normale Zusammenbestehen ihrer Inhalte“ (Einl. in d. Moralwiss. II, 370). Die Einheit der Gesellschaft vollzieht sich nicht erst im erkennenden Bewußtsein, sondern in den Mitgliedern jener (Soziol. S. 28 f.). Nach CLIFFORD ist die „Einheit der Apperzeption“ „nicht in dem augenblicklichen, einigenden Bewußtsein vorhanden, sondern in seiner nachträglichen Reflexion auf dasselbe“; dieses besteht in der Fähigkeit, „einen gewissen Zusammenhang zwischen den Erinnerungen zweier Empfindungen herzustellen, die wir in demselben Augenblick gehabt haben“ (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 38 f.). E. MACH meint: „daß die verschiedenen Organe, Teile des Nervensystems, miteinander physisch zusammenhängen und durcheinander leicht erregt werden können, ist wahrscheinlich die Grundlage der ‚psychischen‘ Einheit“ (Anal. d. Empfind., S. 21, 22 f.). Nach der Assoziationspsychologie (s. d.) ist die Bewußtseinseinheit

das Produkt der Verbindung und Wechselwirkung der Bewußtseinsinhalte, bezw. der Organismus-Teile und -Funktionen. Es gibt hiernach keine absoluten Akte und Einheiten (WAHLE, Mech. d. geist. Leb. S. 3).

Bezüglich der kosmologisch-göttlichen Einheit, des Einheitsprinzips der Dinge ist die pantheistische (s. d.), theistische (s. d.), atheistische (s. d.) Auffassung zu unterscheiden.

Als eine Einheit betrachtet das All PARMENIDES (*ἓν καὶ πᾶν*, s. Pantheismus). PYTHAGORAS sieht in der Einheit (*μονάς*) das Prinzip der Dinge und deren Wesenheiten (der „Zahlen“, s. d.): *ἀρχὴν μὲν ἀπάντων μονάδα* (Diog. L. VIII, 25; Stob. Ecl. I, 2, 58; vgl. I, 308). PLATO nennt die „Ideen“ (s. d.) Einheiten (*μονάδες, ἑνάδες*); die höchste Einheit ist die Idee des Guten (s. d.). Einheit und Vielheit sind Korrelate (Parmen.). MODERATUS erblickt in der Eins die Ursache der Harmonie der Dinge (Porphyr., Vit. Pythag. 48 ff.; Stob. Ecl. I 1, 18; vgl. 306). PLOTIN bezeichnet die übersieende, übergeistige (*ἐπέκεινα νοῦ*), übervernünftige göttliche Wesenheit, aus der alles emaniert, als das Eine (*ἓν*). Es ist nicht das All selbst, sondern *πρὸ πάντων* (Ennead. III, 8, 8), aber es enthält alles (l. c. VI, 7, 32). Von ihm geht alles aus, und es ist das Ziel aller Dinge (l. c. VI, 2, 11; vgl. VI, 2, 21 f.; s. Gott). JAMBlich nimmt eine erste und zweite überseiende Einheit an (Stob. Ecl. I, 184; vgl. ZELLER III 2³, 688, 793 ff.).

NICOLAUS CUSANUS nennt Gott (s. d.) die „*unitas absoluta*“ (Doct. ignor. II, 4); so auch G. BRUNO. Nach ihm und nach SPINOZA ist das All eine Einheit göttlicher Art. SCHELLING erklärt: „*Alles ist absolut eines, und alle Totalität quillt unmittelbar aus der absoluten Identität hervor*“ (Naturphilos. S. 276). Nach SCHOPENHAUER liegt allem Sein ein einheitlicher Wille (s. d.) zugrunde. Nach ROYCE sind die Dinge im Absoluten zur Einheit verknüpft (The World and the Ind. I, p. 141 ff.). Nach R. HAMERLING ist die ewige Einheit eins und vieles zugleich (Atom. d. Will. I, 145). Nach KÜLPE schließt die Einheit des Alls die Vielheit nicht aus (Einl. in d. Phil.⁴, S. 172). Nach H. MARCUS gehören Einheit und Vielheit untrennbar zusammen (Monoplural. S. 2 f., 32 ff., 41, 80 ff.). Nach JAMES sind Einheit und Vielheit gleich ursprünglich (Pragm. S. 86). Eine Einheit ist die Welt infolge der Verbindungen in ihr (l. c. S. 93). Die Welt wird immer mehr vereinheitlicht (l. c. S. 98). Statt des Absoluten am Anfang der Welt ist ein „*Letztes*“ („*Ultimate*“) zu setzen (l. c. S. 100). — Vgl. HAGEMANN, Met. S. 17; J. WARD, Enc. Brit. XX, 79; FOUILLÉE, Psych. d. id.-forc. II, 148; HUSSERL, Log. Unt. II, 272 f., SIGWART, Log. I², 258 ff.; E. HÄNZEL, Der Einheitstrieb, 1891; F. C. S. SCHILLER (ähnlich wie James: Stud. in Human.). Vgl. LIEBMANN, Ged. u. Tats. II, 204 ff., 228 f. Vgl. Gott, Henaden, Individuum, Monaden, Substanz, Identität, Ich, Selbstbewußtsein, Person, Apperzeption, Subjekt, Zahl.

Einheit, ästhetische s. Ästhetik.

Einheitlichkeit: der Charakter der Einheit (s. d.).

Einheitsfunktion s. Einheit.

Einheitspunkt s. Ich.

Einordnungstheorie s. Urteil (B. ERDMANN).

Einsicht: Wissen um das Richtige, Verständnis, Beurteilungsvermögen theoretisch-praktischer Art, von den Stoikern u. a. als Quelle aller Tugenden (s. d.) betrachtet. Sie ist *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων* oder

ἐπιστήμη ὄν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρον (Stob. Ecl. II, 102; Sext. Empir. adv. Mathem. XI, 170, 246).

Einstellung ist eine „Prädisposition sensorischer oder motorischer Zentren für eine bestimmte Erregung oder einen beständigen Impuls“ (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 44). Sie besteht in einer Tendenz der Seele, „das besonders häufig Geleistete in die Verwirklichung abweichender Anforderungen, die an sie gestellt werden, hineinzutragen“, ist eine Übungserscheinung (EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, S. 681 f.). Es gibt eine sensorische, gedankliche, motorische Einstellung (l. c. S. 682). Der Ausdruck „Einstellung“ in diesem Sinne zuerst bei G. E. MÜLLER und F. SCHUMANN (Pflügers Arch. Bd. 45, S. 37).

Einstellungsmethoden s. Methoden.

Einstimmigkeit, Satz der: logisches Gesetz, welches fordert, von jedem Begriffe nur das ihm wirklich Zukommende auszusagen.

Einstimmung des Lebens mit der Natur (*ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει*, Stob. Ecl. II, 132) ist die Maxime des Handelns bei den Stoikern, auch bei ROUSSEAU, TOLSTOI u. a. Vgl. Tugend.

Einteilung, logische (Division, divisio, *διαίρεσις*) ist die Gliederung eines Begriffes in seine Artbegriffe oder die Aufzählung der Arten, welche zusammen den Umfang eines Begriffes ausmachen. Zu jeder Einteilung gehören: 1) das Einzuteilende („*totum divisum*“), 2) der Einteilungsgrund, das Prinzip, wonach die Division erfolgt („*fundamentum, principium divisionis*“), 3) die Einteilungsglieder („*membra divisionis*“). Es sind zu unterscheiden die Haupteinteilung, die Nebeneinteilungen, Untereinteilungen („*subdivisiones*“). Nach der Zahl der Einteilungsglieder gibt es Dichotomien (s. d.), Trichotomien, Tetratomien, Polytomien. Eine richtige Einteilung muß sein: 1) adäquat, d. h. weder zu weit noch zu eng; 2) muß der Einteilungsgrund konsequent beibehalten werden; 3) die Glieder der Einteilung müssen einander ausschließen; 4) die Klassifikation oder vollständige Einteilung muß stetig sein.

Auf die richtige, umfassend durchgeführte Einteilung der Begriffe in Arten und Unterarten legt PLATO Gewicht (Phileb. 16 C; Polit. 362 B, 264 A; Soph. 253 D). Bei ARISTOTELES bedeutet *διαίρεσις* sowohl die Einteilung als auch die Trennung, Verneinung (Anal. pr. I 31, 46a 31; Met. III 5, 1002a 19). Eine Definition der Einteilung findet sich bei den Stoikern (*διαίρεσις δὲ ἐστὶ γένους ἢ εἰς τὰ ποσειζῆ εἶδη τομῆ*, Diog. L. VII 1, 61). THOMAS unterscheidet „*divisio essentialis*“, „*d. formalis*“, „*d. per se*“, „*d. secundum naturam*“, „*d. secundum rationem*“, „*d. secundum quid*“, „*d. simpliciter*“. „*Omnis divisio debet esse per opposita*“ (Sum. th. I, II, 38, 8, ob. 3). Die Logik von PORT-ROYAL definiert die Division als „*totius in omnia quae continet distributio*“ (II, 11). Nach LAMBERT ist sie „*die Bestimmung der Arten einer Gattung*“ (N. Organ. § 80). KANT erklärt: „*Die Bestimmung eines Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, heißt die logische Einteilung des Begriffs*“ (Log. S. 225). FRIES: „*Die Einteilung eines Begriffes teilt die Sphäre eines Geschlechtsbegriffes zwischen verschiedenen Artbegriffen*“ (Syst. d. Log. S. 287). „*Jede Einteilung wird in einem vollständigen disjunktiven Urteil ausgesprochen, dessen Subjekt der einzuteilende Begriff, dessen Trennungstücke die Artunterschiede jeder Art sind*“ (l. c. S. 288). Nach UEBERWEG ist die Einteilung „*die vollständige und geordnete Angabe der Teile des Umfangs eines Begriffs oder*

die Zerlegung der Gattung in ihre Arten“ (Log. I, § 63). Nach WUNDT ist sie die „Gliederung eines Begriffs, durch welche derselbe in eine Anzahl koordinierter, additiv miteinander verbundener Teile zerlegt wird“ (Log. II, 40). Vgl. JEVONS Leitf. d. Log. S. 107 f.; STÖHR, Log. S. 171. Vgl. Partition.

Einzelding s. Ding, Individuum. Vgl. COHEN, Eth. S. 222.

Einzelurteile sind Urteile, deren Subjekt ein einzelner, ein Individualbegriff ist. Nach KANT sind die Geschmacksurteile bezüglich der Quantität (s. d.) einzelne Urteile (Krit. d. Urteilskr. § 8).

Einzelwissenschaften s. Wissenschaft.

Ejekt, Ejektiv, Ejektivation: Ausdrücke für die (nach Analogie des eigenen Ich gesetzte) Existenz von psychischen Zuständen anderer Wesen (K. CLIFFORD, ROMANES, Geist. Entwickl. d. Mensch. S. 198, 206). Nach CLIFFORD führt der Schluß auf fremde Empfindungen aus unserem Bewußtsein heraus zu selbständigen Existenzen. Diese sind „Ejekte“ „als Dinge, die aus meinem Bewußtsein transprojiziert werden, zum Unterschiede von den Objekten als Dingen, die in meinem Bewußtsein als Erscheinungen auftreten“ (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 28). Die allgemeinen (sozialen) Objekte (s. d.) sind Symbole von Ejekten, fremden Bewußtseinen (l. c. S. 29 f., 35). Vgl. PEARSON, Gramm. of Science, p. 75, 48 ff.; BALDWIN (s. Dialektik). Vgl. Objekt, Introjektion.

Ekelempfindung (Ekelgefühl) ist „wahrscheinlich eine Muskelempfindung, deren Ausbreitung und Verlauf durch die antiperistaltischen Bewegungen der Schlingmuskeln sowie des Oesophagus und Magens bestimmt wird“ (WUNDT, Grdz. d. physiol. Psychol. II⁵, 55; ähnlich KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 102).

Eklektizismus (ἐκλέγειν, auswählen) ist jenes philosophische Verfahren, das (bewußt oder unbewußt) das in verschiedenen Systemen als gut Befundene zu einer Lehre verarbeitet. Es gibt einen Eklektizismus im guten Sinne, der die Selbständigkeit des Denkens nicht ausschließt, und den „Synkretismus“ (s. d.). Eklektischen Charakter haben besonders die Theoreme von CICERO und anderen römischen Philosophen, von Scholastikern, von LEIBNIZ („*Eo semper animo fui, ut mallet recepta emendari quam everti*“, Gerh. II, Ep. ad des Bosses), CHR. WOLF, von den Popularphilosophen, von V. COUSIN, von E. V. HARTMANN u. a.

Ekpyrosis (ἐκπύρωσις), Feuerwerdung, ist nach HERAKLIT (Diog. L. IX, 8) und den Stoikern (Stob. Ecl. I, 304) der nach bestimmten Perioden immer wieder entstehende „Weltbrand“, in dem alles zur Einheit des Seins vereinigt wird, die dann neu sich differenziert. So auch MINUCIUS FELIX (Apol. I, 57; 60), CLEMENS ALEXANDRINUS (Strom. V, 9, 4).

Ekstase (ἔξοτασις): Außer-sich-sein, Verzückung, Entrückung der Seele von den Eindrücken der Sinne, Steigerung des Bewußtseins über alles Normale hinaus zur erregten, phantasievollen, gefühlsmäßigen Erfassung geistiger Inhalte in einer lebendigen Vision. Die Zustände der Ekstase sind von hoher psychologischer, sozialer, religiöser, ethischer, ästhetischer Bedeutung (vgl. ACHELIS, Die Ekstase S. 24 ff., 113 ff., 184 ff., 196 ff., 208 ff.).

In der mystischen Philosophie spielt die Ekstase als derjenige Zustand, in den die Seele durch Übung (Askese) und Reinigung (Katharsis) von allen Begierden, durch beständige Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Inhalte

der produktiven Phantasie gerät, als (vermeintliche) unmittelbare Erfassung des Göttlichen, eine große Rolle. Die Keime zur Lehre von der Ekstase in diesem Sinne finden sich schon bei PLATO und ARISTOTELES (vgl. Problem. 30, 1; die künstlerische Ekstase, Begeisterung, ist besonnen, gehört zur künstlerischen Phantasie; vgl. Poët. 17, 2). Aber erst bei PHILO, und noch viel mehr bei PLOTIN ist sie ausgebildet. Nach letzterem ist die Ekstase ein Zustand, der durch *κάθαρσις* und *ἀσκησις* zuweilen erreicht werden kann, ein Zustand des Ruhens in Gott, der unmittelbar erfaßt wird (*ἄπλωσις*, *ἀφή*, Enn. VI, 9, 11). Im Innern, bei sich weilend, versunken im reinen Schauen, weiß die Seele nichts von sich, da sie nicht denkt, sondern sie ist eins mit dem Göttlichen (Enn. VI, 9, 7; VI, 9, 11; VI, 7, 25). — Die späteren Mystiker sprechen wiederholt von der Ekstase („*ecstasis, raptus mentis*“). So RICHARD VON ST. VICTOR: „*Cum per mentis excessum supra sive intra nosmet ipsos in divinorum contemplationem rapimur, exteriorem omnium statim, immo non solum eorum, quae extra nos, rerum etiam eorum, quae in nobis sunt, omnium obliviscitur*“ (De cont. IV, 23). Nach BERNHARD VON CLAIRVAUX ist sie „*prima et maxima contemplatio*“ (De cons. V, 14, 42). BONAVENTURA definiert die Ekstase: „*Ecstasis est, deserto exteriore homine, sui ipsius supra se voluptuosa quaedam elevatio, ad superintellectualem amoris fontem, mediantibus sursum activis virtutibus pro viribus se extendens*“ (De sept. gradib. cont. p. 97a). JOH. GERSON: „*Ecstasis est raptus mentis cum cessatione omnium operationum in inferioribus potentiis*“ (De myst. theol. spec. cons. 36). Den Zustand der Ekstase kennen und schildern ABUBACER, dann ECKHART, SUSO, TAULER, NIC. CUSANUS, AGRIPPA (Occ. philos. III, 50), J. BÖHME, L. VIVES (De an. III, p. 173), G. BRUNO, auch SCHLEIERMACHER: „*So oft ich aber ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich schaue des Geistes Leben an.*“ „*Es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt, und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuß*“ (Monol. 1). Vgl. J. H. FICHTE, Psych. I, 620 ff.; MANTEGAZZA, Die Ekstasen; ACHELIS (s. oben); P. BECK, Die Ekstase, 1906.

Ekthesis (*ἐκθεσις*): Heraushebung eines Teiles aus dem Umfang des Mittelbegriffs (s. d.) und Einsetzung dieses Teiles für den Mittelbegriff selbst (ARISTOTELES, Anal. prior. I, 6). Bei den Stoikern ist vom *ἀξίωμα ἐκθετικόν* die Rede. Daraus wird bei den Scholastikern der „*sylogismus expositivus*“, „*cuius praemissae sunt singulares*“ (vgl. RABUS, Log. S. 82).

Eleaten: die aus Elea stammenden bzw. dort lehrenden Philosophen des Altertums (XENOPHANES, PARMENIDES, ZENO, MELISSUS), welche die Einheit sowie die seiende, an sich unveränderliche Natur des Alls, die Phänomenalität der sinnlich wahrnehmbaren Welt betonen. Sie haben zum erstenmal den Begriff des Seins als solchen zur Grundlage des Philosophierens gemacht. Eleatismus heißt die Lehre der Eleaten, aber auch die Verwertung des Begriffs des unveränderlichen Seins bei PLATO, den Megarikern, bei SPINOZA, HERBART u. a. Vgl. Sein, Pantheismus, Gott.

Elektra (ähnlich „*der Verhüllte*“, *ἐγκαλυμμένος*): Name eines Trugschlusses der megarischen Philosophen. „*Elektra kennt Orestes als ihren Bruder; den vor ihr stehenden Orestes, der sich verhüllt hat, kennt sie nicht als ihren Bruder; also kennt sie zugleich nicht, was sie kennt*“ (UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, S. 138). Vgl. Enkekalymmenos.

Elektronen s. Atom.

Elementarformel s. Webersches Gesetz.

Elementargedanken nennt AD. BASTIAN (Ethische Elementargedank. in d. Lehre v. Mensch. 1895) die allen Völkern gemeinsamen, aus gleichartiger Organisation entspringenden Ideen über Gott, Seele u. dgl. (z. B. der Animismus, s. d.). Schon VICO bemerkt: „*Gleichförmige Ideen bei ganzen Völkern, die untereinander sich nicht bekannt sind, müssen ein gemeinschaftliches Motiv des Wahren haben*“ (Prinzip. 1844, S. 114, vgl. S. 51). Vgl. Völkergedanken.

Elementargefühle, s. Ästhetisch. Gefühl.

Elementarlehre s. Logik.

Elemente (elementum, nach DIELS aus elephantum, Elfenbeinstäbchen) heißen die qualitativ nicht weiter zerlegbaren, einfachen Bestandteile von Körpern oder Bewußtseinsinhalten (von Vorstellungen, Begriffen, Willensakten), im engeren Sinne die Grundstoffe der Welt. Die Elemente, welche die Chemie zählt, sind vielleicht Modifikationen eines Urelementes und teilweise zerlegbar (RAMSAY u. a.).

Die Elementen-Lehre ist zuerst philosophisch-spekulativ, später erhält sie einen naturwissenschaftlich-empirischen Charakter. Die Chinesen kennen fünf Elemente: Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde. Nach der Lehre des Inders KANĀDA gibt es vier Elemente: Erde, Wasser, Luft, Licht. THALES sieht im Wasser, ANAXIMENES in der Luft das Element (ARISTOTELES, Met. I 3, 984a). Die Pythagoreer nehmen fünf Elemente an (Diog. L. VIII, 25), die sie zugleich als geometrische Formen bestimmen: Feuer (Tetraëder), Erde (Kubus), Luft (Oktaëder), Wasser (Ikosaëder), dazu noch den Äther (Dodekaëder) (Stob. Ecl. I, 10, 26; Plut., Plac. II, Dox. 334). HERAKLIT betrachtet als Elemente die drei Aggregatzustände Feuer, Wasser, Erde; vielleicht nahm er vier Elemente an (vgl. DIELS, Elementum 1899, S. 15, 21). Nach PARMENIDES gibt es (κατὰ δόξαν) zwei Elemente (ἀρχαί): πῦρ (Feuer) und γῆ (Erde) (Theophr., Phys. opin. fr. 6, Dox. 482; Arist., De gener. et corr. II 2, 330b 14). EMPEDOKLES gilt als der eigentliche Begründer der Lehre von den vier Elementen (Wurzeln, ῥίζαι): Feuoriges, Luftförmiges, Feuchtes, Erdiges (τέτταρα μὲν λέγει στοιχεῖα, πῦρ ἀέρα ἕδωρ γῆν, Plut. Plac. I, 3, 2, Dox. 286, Diog. L. VIII, 2, 76; τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε Ζεὺς ἀρχῆς Ἥθη τε φερέσβιος ἦδ' Ἀϊδωνεύς Νῆσις θ' ἢ δακρυόεις τέγγει χροόνωμα νεῖκος, Stob. Ecl. I, 10, 286, 288). Die Elemente sind das Beharrende in aller Veränderung (s. d.), die nur in Mischung und Entmischung der Elemente besteht. ANAXAGORAS betrachtet als Elemente die Homömerien (s. d.), DEMOKRIT die Atome (s. d.). PLATO führt den Namen στοιχεῖον ein (Diog. L. III, 19), nimmt die vier bekannten Elemente an, betrachtet sie aber geometrisch als regelmäßige Körper (ἐπίπεδα), die aus kleinen rechtwinkligen Dreiecken bestehen (Tim. 53 C). So kann ein Element in ein anderes sich umwandeln, mit Ausnahme des Erdigen (Tim. 54 E.). ARISTOTELES definiert das Element: στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ οὐ γίνεταί πρῶτον ἐν πάρῳ χροῖος, ἀδιαίρετον τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωρῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν οὐ γίνεταί ἢ φωρῆ καὶ εἰς ἃ διαίρεται ἔσχατα, ἐκείνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωρὰς ἑτέρας τῷ εἶδει αὐτῶν (Met. V 3, 1014a 26 squ.). Element ist ferner das Kleine, Einfache, Unteilbare (διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχεῖον λέγεται, Met. V 3, 1014b 5). Es gibt einfache Bewegungen, daher auch einfache Körper

Elemente (εἰσὶ γὰρ καὶ κινήσεις ἀπλαί· ὥστε δῆλον καὶ ὅτι ἔστι στοιχεῖα καὶ διὰ τὶ ἔστιν, De coel. III 3, 302b 9). Es gibt fünf Elemente. Die ersten vier bestehen aus Gegensätzen (ἐναντιώσεις): das Feuer aus dem Warmen und Trockenen, die Luft aus dem Warmen und Feuchten, das Wasser aus dem Kalten und Feuchten, die Erde aus dem Kalten und Trockenen (De gener. et corr. II 2, 330b 2–5). Feuer und Luft bewegen sich nach der Peripherie, Erde und Wasser nach dem Zentrum hin (l. c. 330b 32). Das fünfte (bezw. „erste“) Element, der Äther (s. d.) ist einfacher Natur. STRATO nimmt als Elemente das Warme und Kalte an (Stob. Ecl. I, 10, 298). Die Stoiker halten an der Vierzahl der Elemente fest (Diog. L. VII, 1, 136; Stob. Ecl. I, 10, 314) und unterscheiden diese von den „Prinzipien“ (s. d.: Διαφέρειν δὲ φασὶν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγεήτους καὶ ἀφθάτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπέρωσιν φθειροσθῆναι ἀλλὰ καὶ ἀσομάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι (Diog. L. VII, 1, 134). Die Elemente sind wechselnde Formen des Stoffes und gehen ineinander über. EPIKUR nimmt vier Elemente an (Plac. IV, 3, 11, Dox. 388). Urelemente sind die Atome (s. d.), so auch nach LUCREZ, der von ihnen als „elementa“ spricht (De rer. nat.). CICERO erwähnt die „quattuor naturas“ (De nat. deor. I, 12).

Nach dem Apologeten ARISTIDES gibt es vier Elemente (Erde, Wasser, Luft, Feuer; vgl. Seeberg, D. Apol. Arist. 1893). Vier Elemente gibt es nach ALFÂRÂBI, ISRAELI (Neumark, G. d. jüd. Phil. S. 414 ff.). Nach WILH. VON CONCHES sind die (vier) Elemente „simplicae et minimae particulae“. Sie sind nicht anschaulich, sondern „ratione divisionis intelliguntur“ (Elem. philos. Migne T. 90, 1132 f.). Die Kabbala nimmt drei Elemente („Mütter“) an: Hauch, Wasser, Feuer. — Vier Elemente gibt es nach: NICOLAUS CUSANUS (De coniect. II, 4), BOVILLUS, welcher erklärt: „Elementa sunt ingenita, nullare generatione orta, omnium tamen generationum initia“ (De gener. 14, 7), PARACELSUS (De nat. rev. 30, 1), nach welchem sie aus „sal, mercur, sulphur“ zusammengesetzt sind, PATRITIUS (Wärme, Licht, Flüssiges, Raum, LASSWITZ, G. d. At. I, 314). Zwei Elemente nehmen an: TELESIIUS (Wärme und Kälte), CAMPANELLA (Univ. phil. I, 9, 12; Met. II, 5, 6), J. B. VAN HELMONT (Wasser und Luft). Nach CARDANUS gibt es drei Elemente (Erde, Wasser, Luft); Element ist „dasjenige, was keiner Nahrung bedarf, nicht selbst vergeht, nicht unstedt herumschweift, sondern einen bestimmten Platz behauptet, seiner Natur gemäß eine große Masse besitzt und zur Erzeugung geeignet ist“ (De subtil. III, p. 44, bei LASSWITZ, G. d. At. I, 309). Nach GOULEN ist „Element“ die „prima materia et forma, quae ex nullis aliis prioribus aut simplicioribus constant“. Er unterscheidet „elementa essendi et cognitionis“ (Lex. phil. p. 145). G. BRUNO bestimmt das Element („minimum“) als „quod ita est pars, ut eius nulla sit pars, vel simpliciter, vel secundum genus“ (De min. I, 7). SEB. BASSO nimmt fünf Elemente an (Wasser, Erde, Luft, Phlegma, Caput mortuum, LASSWITZ, G. d. Atom. I, 339 f.), DANIEL SENNERT vier: „atomi igneae, aëreae, aquae, terreae“ (l. c. I, 443 f.). G. HORN erklärt: „Elementa sunt particulae corporum minimae, ex quorum confluxu corpora componentur, effluxu et influxu operantur, diffluxu intereunt“ (Arca Mosis 1669, p. 4). P. J. FABER bemerkt: „Die Elementa sind . . . matrices und Gebärmütter aller Dinge. Denn in ihnen liegt der universal und saamliche Geist aller Dinge verborgen“ (Chym. Schr. 1713, I, p. 305). Nach CHR. WOLF ist „Element“ ein „principium internum corporum irresolubile in alia, sive primum“ (Cosmol. § 181), ein „atomus na-

turac“ (ib.). Die Elemente sind „*substantiae simplices*“ (l. c. 182), „*non sunt extensa, nulla figura atque magnitudine praedita, spatium nullum implent*“ (l. c. § 184), „*indivisibilia*“ (l. c. § 185). RÜDIGER bestimmt als Elemente den Äther und die Luft („*particula radians — bullula*“, Phys. divin. I, 3, sect. 6, 7). — HERBART nennt als Elemente: Erde, Caloricum, Electricum, Äther (Üb. d. allg. Verh. d. Natur 1828, WW. Kehr. VI, 435). HILLEBRAND unterscheidet von den empirischen, relativen die wahren Elemente oder Substanzen (Phil. d. Geist. I, 44). Vgl. Atom, Monade, Erhaltung (OSTWALD).

„**Elemente**“ nennt R. AVENARIUS einfache Aussageinhalte, wie „*grün*“, „*süß*“, „*Ton a*“ (Krit. d. rein. Erf. I, 16; Viertelj. f. w. Philos. 18, S. 407). „*Elementarkomplexe*“ sind die „*Dinge*“ der Erfahrung (Menschl. Weltbegr. S. 11 f., 80). E. MACH versteht unter „*Elementen*“ (Empfindungen, s. d.) die Bestandteile, aus denen sich sowohl die Objekte (s. d.) als das Ich (s. d.) zusammensetzen. Empfindungen sind die Elemente, sofern sie vom Leib abhängig sind (Erk. u. Irrt. S. 8). Psychisches und Physisches enthalten gemeinsame Elemente (l. c. S. 9). Die Abhängigkeit der Elemente voneinander setzen wir als fest voraus, wenn wir an die Erforschung gehen (l. c. S. 28). Die Elemente existieren nicht isoliert (l. c. S. 400; Mech. S. 249). Unsere Elemente sind vorläufige, vielleicht weiter zerlegbare E. (l. c. S. 12). Vgl. Empfindung, Körper.

Elemente des Bewußtseins (psychische Elemente) enthält man durch eine isolierende Abstraktion dessen, was im wirklichen Erleben eine Einheit, ein konkretes Ganzes, einen lebendigen Ich-Zusammenhang bildet, aber Momente, Seiten, Teile aufweist, die sich in der Betrachtung voneinander sondern lassen. Das Primäre ist das einheitliche Erlebnis, das sich in Elemente „*objektiver*“ (Empfindungen) und „*subjektiver*“ Art (Gefühle) auseinander legen läßt, welche ihren „*anschaulichen*“ Charakter bewahren.

Die Assoziationspsychologie (s. d.) neigt zur atomistischen Auffassung des Seelenlebens, das sie als aus selbständigen psychischen Elementen (Empfindungen) aufgebaut betrachtet. — H. SPENCER sieht in den psychischen Elementen („*feelings*“) Teile des Bewußtseins, die für sich hervortreten, aber in Beziehungen zueinander stehen (Psychol. I, § 60). WUNDT bemerkt: „*Da alle psychischen Erfahrungsinhalte von zusammengesetzter Beschaffenheit sind, so sind psychische Elemente im Sinne absolut einfacher und unzerlegbarer Bestandteile des psychischen Geschehens die Erzeugnisse einer Analyse und Abstraktion, die nur dadurch möglich wird, daß die Elemente tatsächlich in wechselnder Weise miteinander verbunden sind*“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 35; Syst. d. Philos.², S. 572; Vorles.², S. 14; Ess. 8, S. 208 f.). „*Der Tatsache, daß die unmittelbare Erfahrung zwei Faktoren enthält, einen objektiven Erfahrungsinhalt und das erfahrende Subjekt, entsprechen zwei Arten psychischer Elemente, die sich als Produkte der psychologischen Analyse ergeben. Die Elemente des objektiven Erfahrungsinhaltes bezeichnen wir als Empfindungselemente oder schlechthin als Empfindungen . . . Die subjektiven Elemente bezeichnen wir als Gefühlselemente oder als einfache Gefühle*“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 36). „*Da die wirklichen psychischen Erfahrungsinhalte stets aus mannigfachen Verbindungen von Empfindungs- und Gefühlselementen bestehen, so liegt der spezifische Charakter der einzelnen psychischen Vorgänge zum größten Teile durchaus nicht in der Beschaffenheit jener Elemente, sondern in ihren Verbindungen zu zusammen-*

gesetzten psychischen Gebilden begründet“ (l. c. S. 36). „Spezifische Beschaffenheit und elementare Natur psychischer Vorgänge sind . . . völlig verschiedene Begriffe. Jedes psychische Element ist ein spezifischer Erfahrungsinhalt aber nicht jeder spezifische Inhalt ist zugleich ein psychisches Element“ (l. c. S. 37, Grdz. d. ph. Ps. I^o. 14, 44). Allen Elementen kommen zwei „Bestimmungstücke“ zu: Qualität und Intensität (ib.). Die psychischen Elemente kommen nicht unmittelbar als solche vor, werden aber durch die Analyse als anschauliche Bestandteile der Erlebnisse gewonnen. Sie sind insofern „Produkte begrifflicher Abstraktion, als sie in dem isolierten und beharrenden Zustand, in dem wir sie uns zum Behuf der Untersuchung ihrer fundamentalen Eigenschaften denken, keine Realität besitzen“. „Gleichwohl sind sie unmittelbare Inhalte der wirklichen Erfahrung selbst, da sie niemals anders gedacht werden können, als mit den ihnen in der unmittelbaren Wahrnehmung zukommenden Eigenschaften“ (Gdz. d. ph. Ps. I, 400 ff.). Eine Analyse des einheitlichen Seelenlebens ist gerade um der synthetischen Betrachtung willen nötig (l. c. S. 116 f.). SULLY rechnet zu den „primitive psychological elements“ die Empfindungen, die einfachen Gefühle und die reflektorischen und Instinkt-Handlungen (Hum. Mind I). EBBINGHAUS ist nicht Anhänger der „atomistischen“ Psychologie, hält aber die Zerlegung des Bewußtseins in Elemente für notwendig (Gr. d. Psychol. I, 164). KÜLPE betont, die einfachen Seelenvorgänge seien nicht den Atomen der Physik vergleichbar. „Einfacher Bewußtseinsinhalt“ ist ein solcher, der keine Verschiedenheit in qualitativer Hinsicht erkennen läßt. Die Zahl der qualitativ unterscheidbaren Bewußtseins-elemente ist sehr groß (Gr. d. Psychol. S. 20). Wir erhalten sie durch Analyse und Abstraktion (l. c. S. 22). Gegner der „atomistischen“ Psychologie (s. d.) sind JAMES (Pr. of Psych. I, 224 ff.), DILTHEY (Ideen üb. eine beschr. u. zergl. Psych. S. 73), REHMKE (Allg. Psychol.², S. 144 ff.), MÖBIUS u. a. Ferner H. CORNELIUS. Nach ihm ist das unmittelbar Gegebene nicht eine Summe psychischer Elemente, sondern die einheitliche, zusammenhängende Erfahrung, innerhalb welcher wir, auf dem Wege der Abstraktion, Elemente unterscheiden (Einl. in d. Philos. S. 206). Vgl. Impression, Empfindung.

Elenchus (ἐλέγχος, refutatio): Widerlegung, Gegenbeweis (ARISTOTELES, Anal. prior. II 20, 66b 11). Ἐλεγχοὶ σοφιστικαί: sophistische Trugschlüsse (s. d.). „Ignoratio elenchi“ (ἄγνοια ἐλέγχου) ist das Übersehen des eigentlich zu Beweisenden, die Unkenntnis des Widerspruchs zwischen zwei Behauptungen (De soph. elench. 6, 168a 18; vgl. Logik von PORT-ROYAL III, 19).

Eleutherologie: Freiheitslehre. (Vgl. ULRICH, Eleuth. 1788, gegen KANT.) Eleutheronomie nennt KANT das „Freiheitsprinzip der innern Gesetzgebung“ (Tugendlehre, Vorr. S. IX).

Elimination aller nicht dem Erfahrungsinhalt angehörenden „Zutaten“ des Denkens, z. B. des Kausal-, Substanzbegriffes (s. d.), fordern Positivisten, wie E. MACH, auch R. AVENARIUS, STALLO u. a., auch NIETZSCHE. Nach H. CORNELIUS besteht das Endziel des konsequenten Klarheitsstrebens „in der Elimination aller dogmatischen Bestandteile unseres Denkens und in der rein empirischen Erklärung der Tatsachen“ (Einl. in d. Philos. S. 44).

Elische Schule (ἠλιακή): die philosophische Richtung des Sokratikers PHĀDON, dessen Schüler MENEDEMUS eine der megarischen ähnliche Tugendlehre aufstellte.

Emanation (Ausfluß): Hervorgehen des Niederen, Unvollkommenen aus dem Höheren, Vollkommeneren, wobei das Urprinzip selbst, aus dem alles sich herausentwickelt, beharrlich-unveränderlich, eine Einheit bleibt. Die Emanation ist das Gegenstück zur Evolution (s. d.). Die Lehre von der Emanation der Dinge aus der göttlichen Einheit heißt Emanationssystem oder Emanatismus.

XENOKRATES betrachtet das höchste Sein als das Eine und Gute, von dem alles Geringere abstammt (ARISTOTELES, Met. XIV 4, 1091b 16), wie schon die Pythagoreer die Zahlen (s. d.), PLATO die Ideen (s. d.) auf eine höchste Einheit zurückführen. Die Stoiker nennen die Seele (s. d.), PLUTARCH die Welt einen „Ausfluß“ (ἀπόσπασμα) der Gottheit. Auch bei PHILO sind Keime zum Emanatismus enthalten, dieser aber kommt erst bei PLOTIN zur Ausbildung. Aus dem Einem, Überseienden, Vollkommenen, in sich Verbleibenden geht durch Emanation, durch Hervorstrahlung (περίλαμψις) die Welt hervor (δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖνο, οὐκ ἐκρέουσαν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην, Enn. V, 1, 3). Das Eine ist zu denken wie die strahlende Sonne (Enn. V, 16), deren Strahlen mit der Entfernung an Intensität abnehmen (Enn. II, 4, 10 squ.). Aus dem Vollkommenen findet ein „Überfließen“ (ὑπερῴση) statt, durch Überfülle desselben (τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο, Enn. V, 2, 1; vgl. III, 8, 10). Aus dem Einem (ἐν) emaniert der Geist (νοῦς), aus diesem die Ideenwelt (κόσμος νοητός), aus dieser die Weltseele (ψυχὴν γεννᾷ νοῦς) und damit die Einzelseelen, die aus sich die Körperwelt herausbilden. Die Materie (s. d.) ist das Geringste in den Produkten der Emanation, denn von oben nach unten nehmen die Kräfte ab (Enn. VI, 7, 9). Die Kräfte, die vom Einem ausgehen, erfüllen das All, und doch bleibt das Eine bei sich (Enn. VI, 4, 3). Nach JAMBlich geht aus dem Urgrunde (ἀρχή) das Eine (ἐν), aus diesem die intelligible Welt (κόσμος νοητός), aus dieser die intellektuelle Welt (κόσμος νοερός) mit dem Geiste (νοῦς), aus diesem die Seele, aus dieser die Sinnenwelt hervor. Nach PROKLUS ist die Reihe der Emanationen: Urgrund, Henaden (s. d.), Triaden (intelligible, intelligibel-intellektuelle, intellektuelle Welt), Hebdomaden, Seele, Materie.

Die neuplatonische Emanationslehre tritt in verschiedener Form bei den Gnostikern (s. d.), bei DIONYSIUS AREOPAGITA, SCOTUS ERIUGENA auf. Nach diesem geht aus der ungeschaffen-schaffenden Natur (s. d.) die geschaffens-schaffende Ideenwelt (Logos), aus dieser die geschaffen-nichtschaffende Welt der endlichen Wesen hervor. Auf diesem Wege (processio, s. d.) bleibt die Welt in Gott, Gott mit seinem Wirken in der Welt. „*Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans*“ (De div. nat. III, 17). Die Welt ist eine Selbstoffenbarung Gottes (Theophanie, s. d.). Emanationslehre ist auch der arabische Sufismus. Auch ALFĀRĀBĪ lehrt die Emanation (Font. quaest. C. 6 ff.). So auch die (spätere) Kabbala (vgl. Neumark, G. d. j. Ph. I, S. 198 ff.). Gegner der Emanation des Körperlichen ist MAIMONIDES (l. c. S. 385), der aber eine Emanation des Geistes (wie GABIROL) annimmt (l. c. S. 503). — Unter „emanatio“ versteht NICOLAUS CUSANUS die Entfaltung des göttlichen Seins in der Welt. „*Emanatio in divinis duplex est, una per modum naturae et haec est generatio, alia per modum voluntatis*“ (De doct. ignor. II, 27). „*Per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto universum prodit in esse*“ (l. c. II, 4). Emanatistisch sind die Lehren der Mystiker, wie ECKHART, J. BÖHME u. a.

LEIBNIZ sieht in den Monaden (s. d.) „*Fulgurationen*“ (fulgurations) Gottes; die Dinge fließen beständig aus der göttlichen Einheit („*effluunt*“, Erdm. p. 147 f.). Emanatistisch ist die spätere Philosophie SCHELLINGS (Einfluß J. Böhmcs). Vgl. Einheit, Dialektik, Gott, Pantheismus.

Eminenter: in überragender Weise, im höheren Sinne. Ein scholastischer Ausdruck, der die höhere Realität eines Prinzips bezeichnet. „*Eminenter est supra omnem mensuram, super omnes gradus. Deus . . . causa ac principium eminenter*“ (GOLEN, Lex. philos. p. 146). Als Steigerung des „*realiter*“ („*actualiter*“) gebraucht das Wort DESCARTES, um auszudrücken, daß in der Ursache noch mehr Realität, Seinsfülle als in der Wirkung enthalten sei. „*Per eminenter intelligo, cum causa perfectius continet omnem realitatem effectus, quam effectus ipse*“ (SPINOZA, Renat. Cartes. pr. phil. I, ax. VIII). CHR. WOLF erklärt: „*Per eminentiam esse dicitur ens, quod proprie loquendo non est, ubi tamen quid habet in se, quod vicem eius supplet, quod proprie eodem tribui repugnat*“ (Ontol. § 845).

Eminenzen: geschichtliche Persönlichkeiten ersten Ranges, führende Geister, schöpferische Individualitäten. Vgl. Individuum.

Emotion: Gemütsbewegung (s. d.). Die Emotionen („*émotions*“ franz., „*emotions*“ engl.) umfassen höhere Gefühle, Affekte, Leidenschaften u. dgl. (vgl. DESCARTES, Princ. philos. IV, 190; HUME (Of. the Pass. I, sect. 1, p. 76); H. SPENCER, Psych. I, § 66); RIBOT, Ps. d. sent. p. 92 ff., H. MAIER, Psych. d. emotion. Denk. 1908.

Emotionaler Intuitionismus s. Intuitionismus.

Empfinden: 1) im älteren, weiteren Sinne = sich erregt fühlen, einen Zustand bemerken; 2) im engeren Sinne = eine Empfindung (s. d.) haben.

Empfindlichkeit (Sensibilität, s. d.): 1) im älteren, weiteren Sinne = eine Gemütsdisposition zur leichten, schnellen Erregbarkeit, zum Ärger, Zorn u. dgl. So ist nach CHR. WOLF „*Empfindlichkeit*“ „*eine Neigung zu schnellem Zorne*“ (Vern. Ged. I, § 487); 2) im neuen, engeren Sinne = die Feinheit des Empfindens, im Verhältnis zur Stärke des Reizes oder Reizunterschiedes. Die Empfindlichkeit („*E.*“) verhält sich umgekehrt wie die Reizgröße: je stärker der Reiz ist, der zur Auslösung einer Empfindung nötig ist, desto geringer die Empfindlichkeit, resp. die Unterschiedsempfindlichkeit („*U. E.*“). Die Empfindlichkeit wird gemessen durch den reziproken Wert der zu einer bestimmten Empfindung (bezw. Empfindungsänderung) nötigen Änderung der Reizintensität (vgl. WUNDT, Grdz. d. phys. Psychol. I^o, 559 ff.). Nach KÜLPE ist Empfindlichkeit „*die Fähigkeit, Empfindungen überhaupt zu erleben und mitzuteilen*“ (Gr. d. Psychol. S. 35). „*Sinnesempfindlichkeit*“ ist die Empfindung in bezug auf ein ganzes Sinnesgebiet, „*Sensibilität*“ die Empfindung in bezug auf die einzelnen Empfindungen (ib.). Es gibt eine „*unmittelbare*“ und eine „*mittelbare*“ Empfindlichkeit (und U. E. I. c. S. 36). Von Einfluß auf die E. und U. E. ist die Aufmerksamkeit, mit deren Größe jene wachsen (I. c. S. 39 f.), die Erwartung und Gewöhnung (I. c. S. 41 ff.). Zur Messung der E. und U. E. dienen die psychophysischen Maßmethoden (s. d.), die seit FECHNER bestehen und ausgebildet werden.

Empfindsamkeit (Sentimentalität): leichte, zur Rührung, Gefühls-ergüssen neigende Erregbarkeit des Gemüts, des Nervensystems; übertriebenes

oder gar affektiertes Reagieren der Gefühlsseite der Seele. „*Sentimental*“ kommt bei LAWRENCE STERNE vor (*Sentimental Journey* 1767, übers. von Bode 1768). „*Empfindsam*“ stammt von LESSING. Es kommt bei ADELUNG (Wörterbuch) vor, ferner bei J. H. CAMPE (Üb. *Empfindsamkeit und Empfinderei* 1779), TETENS (Philos. Vers. I, 53, 59). KANT erklärt *Empfindsamkeit* als „*ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand sowohl der Lust als Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüt abzuhalten*“. „*Empfinderei*“ dagegen ist „*eine Schwäche, durch Teilnehmung an dem Zustande anderer, die gleichsam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen affizieren zu lassen*“ (Anthropol. II, § 60). Das Wort auch bei SCHILLER u. a.

Empfindung (*αἴσθησις, πάθος*, sensio, sensatio; sensation, impression, feeling (engl.); sensation (fr.): 1) im weiteren Sinne = unmittelbares Erleben, Fühlen, Gewährwerden; 2) im engeren, wissenschaftlichen Sinne = das durch psychologische Analyse zu gewinnende Element der Vorstellung, ein qualitativ einfacher Inhalt (Zustand) des Bewußtseins, der auf der Erregung des Organismus (des Nervensystems) durch (äußere oder innere, peripherische oder zentrale) „*Reize*“ (s. d.) beruht. Die Empfindungen sind Reaktionen des lebenden Organismus auf die Einwirkungen der Außenwelt, zugleich Zeichen (Symbole) für die Beschaffenheiten der „*Dinge an sich*“, die sie zwar nicht „*abbilden*“, wohl aber in subjektiver Form „*darstellen*“, „*vertreten*“. Im konkreten Erleben kommt die isolierte Empfindung als solche nicht vor, stets bildet sie einen Teil von Empfindungskomplexen, von Wahrnehmungen (s. d.). Die Bestimmungen jeder Empfindung sind Qualität (s. d.) und Intensität (s. d.), im weiteren Sinne auch der „*Gefühlston*“ (s. d.). Die „*Extensität*“ (s. d.) ergibt sich erst aus dem Zusammen von Empfindungen. Das „*Empfinden*“ ist das Statthaben, Auftreten, Präsentsein, Aktuellsein eines Inhaltes (Farben, Ton usw.) für ein Ich. Empfindungen als solche sind (reaktive, nicht rein passive) Funktionen eines Subjekts, keine Wesenheiten, die für sich selbst bestehen können. Sie sind schon ursprünglich Momente von Trieben, Strebungen. Als solche sind sie fundamentale Faktoren des Lebens, der Entwicklung. Es sind organische (Gemein-) und Sinnesempfindungen zu unterscheiden (vgl. Sinn).

Die Trennung des „*Empfindens*“ vom „*Fühlen*“, der „*Empfindung*“ vom Gefühle der Lust und Unlust erfolgt erst bei TETENS und KANT (s. unten).

In der antiken Philosophie besteht noch keine scharfe Unterscheidung zwischen Empfindung und (Sinnes-)Wahrnehmung (s. d.).

Nach AUGUSTINUS ist die Empfindung „*passio corporis per se ipsam non latens animam*“ (De quant. an. C. 24 f.). In der Empfindung ist die Seele selbst tätig (Mus. VI, 5). Die Scholastiker verarbeiten die Aristotelische Theorie von der „*Formung*“ der Seele im Empfinden durch die Objekte zur (der Demokritischen „*εἰδωλα*“-Theorie ähnlichen) Lehre von den „*species sensibiles*“ (s. d.). WILHELM VON CONCHES definiert die Empfindung als „*animati corporis applicatione exteriorum non levis mutatio*“ (bei SIEBECK, Gesch. d. Psychol. I 2, 432). Nach WILHELM VON OCCAM sind die Empfindungen „*subiective in anima sensitiva mediate vel immediate*“ (Quodl. 2, 10). Sie sind Zeichen der dinglichen Eigenschaften. Bei mittelalterlichen Mystikern findet sich die Auffassung der Empfindung als „*confusa conceptio*“. — Die Lehre von den „*species*“ tritt bei SCALIGER (Exerc. 298, set. 15), SUAREZ u. a. auf (vgl. GOELEN, Lex. phil. p. 1023).

NICOLAUS CUSANUS bemerkt: „*Ascendit . . . sensibile per organa corporalia usque ad ipsam rationem, quae tenuissimo et spiritualissimo spiritu cerebro adhaeret*“ (De coniect. II, 16). CASMANN erklärt: „*Ut sensio fiat cum facultate tria concurrunt: 1) sensile seu causa movens sensum, 2) organum recipiens seu patiens, in quod subiectum movens agit, 3) affectio . . . quae fit in organo a facultate rem sensibilem in illud agentem apprehendente*“ (Psychol. p. 289). CAMPANELLA sieht in der Empfindung einen seelischen Zustand („*sentire est pati*“), welcher aus dem Zusammenwirken des Subjekts und Objekts entspringt (Univ. phil. I, 4, 2). „*Sensus . . . videtur esse passio, per quam scimus, quod est, quod agit in nos, quoniam similem entitatem in nobis facit*“ (l. c. I, 4, 1). Die Empfindung ist als psychischer Akt nicht selbst „*passio*“, sondern „*perceptio*“ der Affektion (l. c. I, 51; VI, 8, 1, 4). TELESIIUS lehrt: „*Superest . . . ut rerum actionum aërisque impulsio et propriarum passionum propriarumque immutationum et priorum motuum perceptio sensus sit . . . Propterea enim illas percipit, quod ab illis pati se immutari et commoveri percipit*“ (De rer. nat. VII, 2). Nach L. VIVES ist die Empfindung (sensio) „*cognitio animae, per externum corporis instrumentum*“ (De an. I, p. 14). „*Oportet . . . sive analogiam sive proportionem esse aliquam inter rem sentientem et suum sensile*“ (l. c. p. 15).

DESCARTES sieht in der Empfindung einen „*verworrenen Denkkakt*“ („*confusus cogitandi modus*“, (Medit. VI), dessen Inhalt dem Objekte nicht gleich (l. c. III u. VI). Die Seele empfindet, indem sie vermittelt der „*Lebensgeister*“ und Nervenregungen affiziert wird. „*Motus autem qui sic in cerebro a nervis excitantur, animam, sive mentem intime cerebro coniunctam, diversimode afficiunt, prout ipsi sunt diversi. Atque hae diversae mentis affectiones, sive cogitationes ex istis motibus immediate consequentes, sensuum perceptiones, sive, ut vulgo loquimur, sensus appellantur*“ (Princ. philos. IV, 189). Die Seele empfindet, insofern sie mit dem Gehirn geeint ist: „*Probatum autem eridenter, animam non quatenus est in singulis membris, sed tantum quatenus est in cerebro, ea quae corpori accidunt in singulis membris nervorum ope sentire*“ (l. c. 196). Im Empfinden glauben wir die Objekte, die Ursachen der Empfindungszustände selbst zu erfassen (Pass. anim. I, 23). Nach SPINOZA empfindet der Organismus zugleich mit der Natur des Außenreizes den eigenen Zustand. „*Idea cuiuscumque modi, quo corpus humanum a corporis externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi*“ (Eth. II, prop. XVI). „*Sequitur . . . , quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant*“ (l. c. Corr. 2). Nach GEULINX enthalten unsere Empfindungen eine Beziehung aufs Objektive. „*Perceptionem sensus solemus referre ad res externas, tamquam inde provenientes, et plerumque cum existimatione, quod eae res similiter affectae sint, similemque habeant modum aliquem, qualem nobis ingerant*“ (Eth. IV, p. 104). Nach MALEBRANCHE entstehen die Empfindungen durch „*images intermédiaires*“ (Rech. III, 2, 2). Es gibt „*sensations fortes et vives*“ (douleur, chatouillement, grand froid), bei denen das Gehirn durch die Lebensgeister (s. d.) stark erregt ist, „*sensations faibles et languissantes*“ (lumière médiocre, couleur), „*sensations moyennes*“ (grande lumière) (l. c. I, 12).

HOBBS bestimmt die Empfindung als Bewegung der empfindenden Organe, bzw. als Reaktion und Ergebnis des Organismus auf die von außen erlittene

Einwirkung. „*Sensio est ab organi sensorii conatu ad extra qui generatur a conatu ab obiecto versus interna, eoque aliquamdiu manente per reactionem factum phantasma*“ (Elem. phil. 25. 2; Leviath. I, 1). Alle Erkenntnis führt auf die Empfindungen zurück. Nach LOCKE beruht die Empfindung („*sensation*“) auf der Empfänglichkeit der Seele für Eindrücke (Ess. II, ch. 1, § 24). Durch Stoß und Druck der Körper auf die Sinnesorgane wird sie ausgelöst (l. c. ch. 8, § 11), indem die Körperteilchen dem Gehirne eine gewisse Bewegung zuführen (l. c. § 12, 13). Die Empfindungen sind als solche seelische, subjektive Zustände, denen bestimmte Qualitäten (s. d.) und Kräfte in den Dingen entsprechen (l. c. § 14). HARTLEY erklärt die Empfindung aus einer „*Berührung der Nerven*“, wodurch in diesen eine Vibration hervorgerufen wird, die sich bis in das Gehirn fortpflanzt (Observat. on man I). HUME rechnet die Empfindung zu den unmittelbaren Eindrücken („*impressions*“, s. d.), die der Geist von der Außenwelt empfängt. „*Original impressions or impressions of sensations are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the applications of objects to the external organs*“ (Of the Pass. set. I, p. 175). Aus Empfindungen bestehen (wie nach BERKELEY) die Sinnesobjekte. — REID sieht in den Empfindungen Zeichen für äußere, objektive Vorgänge (Inquir. C. 2, set. 9).

Die Passivität der Empfindung betont CONDILLAC, der sensualistisch (s. d.) das ganze Bewußtsein auf Empfindungen zurückführt. Die Seele ist „*passive au moment qu'elle éprouve une sensation, parceque la cause qui la produit est hors d'elle*“ (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 11). Die Seele selbst empfindet mittelst der Sinne, „*c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes*“ (l. c. Extr. rais.). HELVETIUS betrachtet das Empfinden als ein ursprüngliches Seelenvermögen (De l'espr. I, ch. 1). HOLBACH bestimmt die Empfindung als eine Gehirn-erregung. „*Ce sentiment est une façon d'être ou un changement marqué produit dans notre cerceau à l'occasion des impulsions que nos organes reçoivent*“ (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 107). „*Toute sensation n'est . . . qu'une secousse donnée à nos organes*“ (l. c. p. 108). ROBINET erklärt: „*La sensation, dans les fibres sensitives, est l'impression reçue des objets extérieurs; dans l'âme, c'est ce qu'elle sent par l'impression faite sur l'organe*“ (De la nat. I, p. 280).

Nach LEIBNIZ ist die Empfindung (*sensio*) eine verworrene Vorstellung (Monadol. 13 f., 25), ein innerer Zustand der Seele, dem ein objektives Geschehen entspricht. „*Les âmes sentent ce qui se passe hors d'elles par ce qui se passe en elles, répondant aux choses de dehors*“ (Erdm. p. 733b). Die Empfindung ist die Darstellung des Zusammengesetzten im Einfachen. So auch CHR. WOLF (Psychol. rat. § 83; Vern. Ged. I, § 749). Die Empfindungen entstehen durch „*ideae materiales*“ (s. d.). „*Die Gedanken, welche den Grund in den Veränderungen an den Gliedmaßen unseres Leibes haben und von den körperlichen Dingen außer uns veranlaßt werden, pflegen wir Empfindungen und das Vermögen zu empfinden die Sinnen . . . zu nennen*“ (Vern. Ged. I, § 220). „*Empfinden*“ setzt WOLF für „*percipere*“. „*Ich sage aber, daß wir etwas empfinden, wenn wir uns desselben als uns gegenwärtig bewußt sind. So empfinden wir den Schmerz, den Schall, das Licht und unsere eigenen Gedanken*“. Die „*Empfindungen*“ sind „*Gedanken von uns gegenwärtigen Dingen*“ (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.^o, S. 11). Nach BAUMGARTEN ist die Empfindung eine „*repraesentatio non distincta sensitiva*“, „*repraesentatio status mei praesentis*“ (Met. § 251, 534). BILFINGER erklärt: „*Repraesentationes*

rerum a mente distinctarum eae, quibus haec res videntur in certis corporis organis mutationes aliquas producere, dicuntur sensationes“ (Diluc. § 246). CRUSIUS bemerkt: „Wir nehmen in uns Gedanken wahr. In einigen derselben sind wir bei wachendem Zustande genötigt, Dinge unmittelbar uns als wirklich und gegenwärtig vorzustellen, und dieser Zustand heißt Empfindung“ (Vernunftwahrh. § 426). RÜDIGER versteht unter „*sensio*“ besonders die Wahrnehmung der Erregungen des eigenen Leibes. — Bei MENDELSSOHN bedeutet Empfindung auch das Gefühl (s. d.), bei ABBT wird das Wort für „*sensation*“ („Empfindnis“ für „*sentiment*“) gebraucht, auch bei EBERHARD und TIEDEMANN (vgl. DESSOIR, Gesch. d. neuer. Psychol. I², S. 353). Bei TETENS bekommt der Terminus „Empfindung“ seine Ausprägung im Unterschiede vom Gefühle als „Empfindnis“ (Philos. Vers. I, 13). Empfindung ist, „was wir nicht sowohl für eine Beschaffenheit von uns selbst ansehen, als vielmehr für eine Abbildung eines Objekts, das wir dadurch zu empfinden glauben“ (l. c. I, 214 ff.). In der Empfindung entsteht „eine Veränderung unseres Zustandes, eine neue Modifikation der Seele“, „die gefühlte Veränderung ist die Empfindung“ (l. c. S. 166). Es gibt „äußere“, auch „innere“ Empfindungen (l. c. S. 29). PLATNER bestimmt die Empfindungen als „Vorstellungen von den Beziehungen der Sache auf den selbsteigenen Zustand“ (Phil. Aphor. I, § 67), als die „bewußten Ideen der Sinnen . . . , insofern sie verbunden sind mit einem Bewußtsein des gegenwärtigen Zustandes“ (l. c. II, § 32). „Empfindnisse“ sind die „bewußten Ideen der Phantasie . . . insofern sie verbunden sind mit dem Bewußtsein des gegenwärtigen Zustandes“ (l. c. § 33). Die Empfindung ist eine „undeutliche Idee“ (l. c. § 37). M. HERZ erklärt: „Vorstellung von dem Widerstand haben, welcher der Lebenskraft entgegengesetzt wird, heißt empfinden“ (Briefe, 2. Samml. 1874, S. 280).

Nach KANT ist die Empfindung „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden“ (Kr. d. r. Vern. S. 48). „Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung“ (l. c. S. 278). Sie setzt die „wirkliche Gegenwart des Gegenstandes“ voraus (l. c. S. 76). Ihr „korrespondiert“ die „Materie“ (s. d.) der Erscheinung. Empfindung hat einen subjektiven und, vorzugsweise, einen objektiven Sinn. „Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich eine Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnis gehörige Rezeptivität) Empfindung nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im erstern aber lediglich auf das Subjekt bezogen . . .“ K. will daher die subjektive Empfindung „Gefühl“ (s. d.) nennen. „Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objektiven Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes“ (Kr. d. Urte. § 3).

S. MAIMON erblickt in der Empfindung eine „Modifikation des Erkenntnisvermögens“, ein „Leiden“, eine „bloße Idee, zu der wir uns durch Verminderung des Bewußtseins immer nähern“ (Vers. S. 168). Nach J. G. FICHTE ist die Empfindung eine (unbewußte) geistige Funktion, „eine Handlung des Ich, durch welche dasselbe etwas in sich aufgefundenes Fremdartiges auf sich bezieht, sich zueignet, in sich setzt“ (Gr. d. g. Wiss. S. 351). „Die aufgehobene, vernichtete Tätigkeit des Ich ist das Empfundene“ (l. c. S. 349). (Diese aktive Auffassung der Empfindung steht im Gegensatz zur passiven Natur der Empfindung bei KANT.) Ähnlich lehrt SCHELLING, indem er die Empfindung aus einer Selbstbegrenzung des Ich ableitet (Syst. d. tr. Ideal. S. 102). Empfinden

ist „Selbstanschauen in der Begrenztheit“ (l. c. S. 108, 111). „Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Objekt; keine Empfindung gibt uns einen Begriff von einem Objekt, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs (der Handlung), also Negation von Tüchtigkeit“ (l. c. S. 110). Das Ich empfindet, „wenn es in sich findet etwas ihm Entgegengesetztes, d. h. weil das Ich nur Tüchtigkeit ist, eine reelle Negation der Tüchtigkeit, ein Affiziertsein“ (l. c. S. 123). „Alle Realität der Erkenntnis haftet an der Empfindung“ (l. c. S. 114). L. OKEN bestimmt die Empfindung als „unendliche, zentrifugale Tüchtigkeit“. Vgl. SUABEDISSEN, L. v. M. S. 47; ESCHENMAYER, Psych. S. 37; J. J. WAGNER, Org. d. m. Erk. S. 139 (E. ist „das von außen zurückgedrängte, durch innere Reaktion aber begrenzte Streben“). Nach HEGEL ist sie ein „Sich-selbst-in-sich-finden“ (Naturphilos. S. 429). Sie ist die unterste Stufe des Zu-sich-kommens der „Idee“ (s. d.), nämlich die „Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität, in der alle Bestimmtheit noch unmittelbar ist“ (Enzykl. § 400). Empfinden ist ein „Verinnerlichen und zugleich Verleiblichen“ der ursprünglichen Bestimmtheit, das „gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit“ (l. c. § 401). Nach J. E. ERDMANN ist Empfinden ein „In-sich-finden“ der Leibeszustände (Psychol. Br. 4, S. 162 ff.). Empfindung ist ein Zustand, der durch das Zusammentreffen eines Affizierenden und eines Empfindenden entsteht (Gr. d. Psychol. § 69). K. ROSENKRANZ erklärt: „Das Empfinden setzt immer: 1) ein Subjekt voraus, das empfinden, 2) einen Inhalt, der von demselben empfunden werden kann. Beide sind an sich als Möglichkeiten voneinander getrennte Existenzen. Das Empfinden selbst ist der Prozeß, in welchem die Möglichkeit der Einheit des Empfindbaren und des Empfindenden sich verwirklicht“ (Psychol. 3, S. 126). Das Empfinden ist „Vergeistigung der von außen kommenden organischen Erregungen, welche sich durch die Vermittelung der sensitiven Nerven individualisieren“ und „Verleiblichung der von innen . . . entstehenden Erregungen“ (l. c. S. 127). „Die Empfindung ist das unmittelbare Dasein des Geistes in seiner unmittelbaren Identität mit der Natur, worin er sich ebenso sehr durch sie als durch sich bestimmt findet.“ „Die Empfindung ist zunächst die durch die Affektion des Organismus gesetzte Bewegung: die äußere Empfindung; sodann aber umgekehrt die durch die Spontaneität des Geistes gesetzte Bewegung: die innere Empfindung“ (l. c. S. 129). Nach HILLENBRAND hat sich die Seele in der Empfindung „als beziehungslose, unmittelbare, endlich-bestimmte Einheit mit der Natur“ (Phil. d. Geist. I, 143). Die Empfindung ist ein Akt der Seele (l. c. S. 144). Alle besonderen Empfindungen sind „Modifikationen einer Ur- und Zentralempfindung“, d. h. der Individual- oder Selbstepfindung (l. c. S. 148). Die Empfindungen sind „das Resultat des Wechselwirkens mehrerer Substanzen,“ beruhen auf objektiver Aktion und subjektiver Reaktion (l. c. S. 154). Es gibt Existentialempfindungen (Vital-, Virtualempfindungen) und Aktualempfindungen (l. c. S. 148 ff.). Nach SCHLEIERMACHER liegt der Empfindung ein Aufnehmenwollen des Reizes seitens der Seele zugrunde (Dial. S. 420). Die Empfindung ist eine Aktion des Geistes selbst; durch dessen „Geöffnetsein“ nach außen entsteht mittelst der „organischen Funktion“ die Mannigfaltigkeit der Empfindungen (l. c. S. 386 ff.). BENEKE betont, die Empfindungen enthielten schon eine „Selbstbetätigung des Geistes“ (Log. II, 24, 28); es gehen ihnen Aneignungskräfte in der Seele voraus (s. Wahrnehm.). GEORGE unterscheidet Empfindung und Vorstellung (s. d.). Erstere ist „der Eindruck, welchen die sensiblen Nerven durch die Reize der

Außercelt erfahren“ (Lehrb. d. Psychol. S. 44). FORTLAGE findet in jeder Empfindung schon einen Trieb (s. d.) enthalten. Nach J. H. FICHTE ist die Empfindung ein Produkt des Geistes, das auf Trieben beruht (Psychol. I, S. 195 ff.). Sie ist ein „*Innewerden des unwillkürlichen Gebundenseins durch einen unmittelbar sich auflrängenden Inhalt*“ (l. c. S. 200). Nach ULRICH ist die Empfindung ein Produkt und zugleich ein Leiden der Seele (Leib u. Seele S. 232). LOTZE versteht unter einfacher Empfindung das „*bewusste Empfinden einer einfachen Sinnesqualität*“ (Med. Psychol. § 16, S. 180). Die Empfindungen sind „*Erscheinungen in uns, welche zwar die Folge von äußeren Reizen, aber nicht die Abbilder derselben sind*“ (Gr. d. Psychol. § 13). FECHNER bemerkt, die einfache Empfindung sei an zusammengesetzte physische Vorgänge gebunden (Elem. d. Psychophys. II, C. 37; Üb. d. Seelenfr. S. 212). Nach FROHSCHAMMER ist die Empfindung „*das Sich-inne-finden als Subjekt und das Innewerden des eigenen teleologisch organisierten Wesens*“, ein „*Formbilden, ein Sich-gestalten nach innen zu*“ (Monad. u. Weltphant. S. 36 f.).

Nach HERBART enthält jede Empfindung eine „*absolute Position*“ (s. d.), einen Hinweis auf das Seiende (Met. II, S. 90). Die Empfindung ist eine einfache Vorstellung (s. d.). Sie ist eine „*Selbsterhaltung der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiß, daß sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist, und vollends nichts davon, daß diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen außer ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr in keiner Weise bekannt werden können*“ (Met. II, S. 340). Zwar ist die Empfindung nur Ausdruck der inneren Qualitäten der Seele, aber „*die Ordnung und Folge der Empfindungen verrät das Zusammen und Nicht-zusammen der Dinge*“ (l. c. S. 341). NAHLOWSKY unterscheidet scharf zwischen Empfindung und Gefühl. Empfindungen sind „*alle jene Zustände, die auf der bloßen Perzeption organischer Reize beruhen*“ (Das Gefühlsleb. S. 27). Sie sind „*ursprüngliche*“ Zustände „*primitiver*“ Art (l. c. S. 28). Die Empfindung ist als solche subjektiver Natur, ist sie ja doch „*eine Innen-Findung, ein Aufgestörtwerden, ein Eben-nur-sich- (und-nicht-anderes-) finden; — ein Selbsterhaltungs-Akt, und zwar der einfachste und ursprünglichste*“. „*Das Subjektive der Empfindung wird erst abgestreift durch Beihilfe der Assoziation und Reproduktion, durch ihre Ausgestaltung zu Bild und Begriff*“ (l. c. S. 20 f.). Die Empfindung, diese „*Antwort der Seele auf die ihr zugeleiteten organischen Reize*“, ist „*der erste Ansatz zu einem Bewußtsein*“, sie „*repräsentiert ein psychisches Element*“ (l. c. S. 28). Es gibt: Innen- oder Körperempfindung und Außen- oder Sinnesempfindung (l. c. S. 35). „*Empfindungsinhalt*“ ist „*das spezifisch Eigentümliche des isoliert fortgeleiteten Reizes*“, „*Ton der Empfindung*“ ist „*der Störungswert dieser bestimmten Reizung . . . , d. h. das besondere Verhältnis, in welches sich dieser Reiz, teils zu der im Moment vorhandenen Stimmung der Nerven und der Zentralorgane, teils mitunter selbst zu den Proxessen des vegetativen Lebens setzt*“ (l. c. S. 13). Nach VOLKMANNS ist die Empfindung der „*Zustand, welcher von der Seele bei Veranlassung des ihr entgegengebrachten Nervenreizes entwickelt ist*“ (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 212), ein „*In-sich-finden der Seele*“, ein „*Zustand, den die Seele, von außen dazu veranlaßt, aus sich selbst entwickelt*“ (l. c. S. 214). Nach STEINTHAL bedeutet Empfinden „*vermittelt der Sinne Erregungen seitens der Elemente empfangen und bewußt werden lassen*“ (Einl. in d. Psychol. S. 318). LIPPS unterscheidet objektive und subjektive Empfindungen (Gefühle) (Gr. d. Seelenleb. S. 298).

Zum Denken setzt COHEN die Empfindung in Beziehung. Sie ist dem Denken untergeordnet, hat keine Selbständigkeit. Das Urteil der Wirklichkeit strebt über sie hinaus. Sie „bezeichnet einen dunklen Drang; wohin sie zielt, das kann erst das Denken beleuchten“ (Log. S. 400, 404 ff.). Es ist Schein, daß der Empfindung die Erkenntnis des Einzelnen gegeben sei (l. c. S. 376). Nach B. KERN ist die Empfindung ein abhängiges Denken (Wes. d. m. S. S. 296).

Nach MAINE DE BIRAN enthält die Empfindung zwei Faktoren: „*affection simple*“ und „*élément personnel*“ (einfaches Ichbewußtsein, Oeuvr. II, 115). Nach W. HAMILTON ist die Empfindung von der Wahrnehmung zu unterscheiden: je lebhafter jene, desto schwächer diese (s. Perzeption). H. SPENCER sieht auch in den Empfindungen (subjektive) Wahrnehmungen (Psychol. II, § 353). Die Empfindungen sind die geistigen Atome (l. c. I, C. 2), die „*subjektiven Seiten solcher Nervenveränderungen . . . , welche nach dem allgemeinen Zentrum der Nervenverbindungen übertragen worden sind*“ (l. c. § 43). Jede Empfindung ist schon eine Widerstandsempfindung. So auch HÖFFDING (Psychol. S. 283), nach dem, durch das „*Beziehungsgesetz*“, die Empfindungen zur Einheit des Bewußtseins verbunden sind (l. c. S. 149 ff.; ähnlich LADD, Psychol. p. 659 ff.; JAMES, Princ. of Psychol. I, 224 ff., 449 ff., 483 ff.; Gegner der atomist. Psychologie). Nach A. BAIN ist die Empfindung („*mental impression*“) ein „*state of consciousness*“, der durch „*external causes*“ veranlaßt wird (Sens. and Int.³, C. 2). Nach SULLY ist die Empfindung ein „*einfacher geistiger Zustand, der sich aus der Reizung des äußeren Endes eines zuführenden Nerven ergibt, wenn diese Reizung auf die höheren Gehirnzentren oder psychischen Zentren übertragen wird*“ (Handb. d. Psychol. S. 82). Vollkommen einfache Empfindungen erleben wir niemals (ib.). Die Empfindungen haben eine intellektuelle und emotionelle Seite (l. c. S. 82; vgl. Hum. Mind I, 94: zu den Eigenschaften der Empfindung gehören Qualität, Intensität, „*massiveness or extensivity*“). Ähnlich JAMES („*element of voluminousness*“, Princ. of Psychol. II, 134 f.), WARD (Enzykl. Britann.⁹, Art. „*Psychology*“, p. 46, 53), TITCHENER (Outl. of Psychol. p. 76 ff.), STUMPF (Tonpsychol. I, 207 ff.), JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 194). BALDWIN bestimmt als Eigenschaften der Empfindung „*quantity*“ (Qualität und Intensität), „*duration*“, „*tone*“ (Gefühlston) (Handb. of Psychol. I, 85). — SERGI erklärt: „*La sensation est . . . un phénomène qui se produit alors que la force psychique est provoquée à agir par la force extérieure de la nature, d'une façon qui lui est propre, par une manifestation, qui est commune et constante*“ (Psychol. p. 17). Die dynamogene (s. d.) Wirkung der Empfindung betonten FÉRÉ, RIBOT, EBBINGHAUS u. a.

HELMHOLTZ unterscheidet „*Modalität*“ und „*Qualität*“ (s. d.) der Empfindung, die ihm als Perzeption eines Nervenzustandes gilt. Die Empfindungen sind subjektive Symbole für objektive Vorgänge, „*nur Zeichen für die äußeren Objekte*“, nicht Abbilder (Vortr. u. Red. I¹, 393), „*eine durch unsere Organisation uns mitgegebene Sprache, in der die Außendinge zu uns reden*“ (ib.). So auch A. LANGE (Gesch. d. Mat.), UEBERWEG (Logik), A. FICK (Vers. üb. Urs. u. Wirk.²), RIEHL (s. unten), DILLES, B. ERDMANN (Ax. d. Geom. S. 83 f.) u. a. Nach E. DÜHRING hat jede Empfindung eine objektive Bedeutung (Wirklichkeitsph. S. 276 f.). Nach DEWEY sind die Empfindungen subjektiv (Psychol. p. 35); sie beziehen sich nur darauf, „*how the subject is affected*“ (ib.). Nach DILLES sind die Empfindungen (wie nach FEUERBACH) ein Stück der Realität, aber

nichts Selbständiges, sondern „*aufgehobene Momente*“ im Ich, welche zugleich Data vom An sich der Dinge sind, so daß sie metaphysische Bedeutung haben (Weg zur Met. I, 4 ff., 10, 33 f.). — CZOLBE führt die Empfindung auf Projektion der von den Dingen sich ablösenden Qualitäten, die zur Seele gelangen, durch diese in den Raum, also auf eine Kreisbewegung zurück (N. Darstell. d. Sensual. S. 27 ff.). Später betont er die Ursprünglichkeit der Empfindungen; diese sind nebst den Gefühlen die Elemente alles Seelischen (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 198). Empfindungen und Gefühle sind latent immer vorhanden, sie werden „aus dem die Körperwelt, mithin auch das Gehirn der Menschen und Tiere durchdringenden unbegrenzten Raume, in welchem sie als sein ruhender Inhalt, als tote, unsichtbare Spannkraft überall verborgen sind, durch ganz bestimmte Gehirnbewegungen als lebendige, zum Bewußtsein kommende Kräfte frei gemacht oder ausgelöst“ (l. c. S. 200; s. Weltseele). Durch Verdichtung der Empfindungen entsteht das Bewußtsein. Die Empfindungen sind ausgedehnt (Grdz. ein. extens. Erk. 1875). Nach E. HAECKEL, L. NOIRÉ, HERING, B. WILLE u. a. ist die Empfindung eine Ureigenschaft aller Körperelemente. Vgl. auch PREYER, Elemente d. reinen Empfindungslehre. Vgl. Hylozoismus.

HORWICZ betrachtet die Empfindung als Entwicklungsprodukt des Gefühles. Jede Empfindung enthält eine Bewegung, einen Trieb der Annäherung oder Abwehr (Psychol. Anal. I, 306, 358, III, 46, 48). Als das Primäre der Empfindung betrachtet das Gefühl (s. d.) auch TH. ZIEGLER, ferner B. ERDMANN (Hyp. üb. L. u. S. S. 217). So auch E. v. HARTMANN, nach welchem die Empfindung ein „Produkt aktiver synthetischer Intellektualfunktionen“ ist (Kategor. S. 55). Die Empfindung ist „eine für das Bewußtsein des zusammengesetzten Individuums überschwellige Synthese aus unterschwelligen Empfindungen und Gefühlen der unspannten Individuen nächsttieferer Stufe, letzten Endes aber eine indirekte Synthese aus qualitätslosen Lust- und Unlust-Gefühlen der Uratome“ (Mod. Psychol. S. 195 f.). Nach DREWS ist die Empfindung das „Insichfinden der Seele“, sie ist „das Resultat einer synthetischen Tätigkeit unserer Seele“ (Das Ich, S. 169 ff.). — Nach R. SEYDEL ist sie „diejenige Tätigkeit des Subjekts, in der es eine nicht wegzubringende, im Moment ihm aufgedrungene Erleidung als solche aufnimmt“ (Log. S. 38 f.). Vgl. WITTE, Wes. d. Seele, S. 127, 141.

Nach O. SCHNEIDER ist Empfindung der rein subjektive „Zustand des durch Sinnesreize erregten Innerwerdens“ (Transzendentalpsychol. S. 39). BERGMANN sieht in der Empfindung das „letzte Element, welches die Analyse im wahrnehmenden Bewußtsein findet, insofern dasselbe auf die Außenwelt bezogen ist“ (Grundlin. e. Theor. d. Bewußts. S. 38). „Während die Empfindung an sich ein subjektiver Zustand, eine Daseinsweise des empfindenden Subjekts ist, findet durch das Bewußtsein gleichsam eine Zersetzung dieses Zustandes statt; der Inhalt der Empfindung oder das Empfundene wird aus dem Zustande als solchem ausgeschieden und als ein selbständiges Wesen dem empfindenden Subjekt gegenübergestellt“ (l. c. S. 34). Nach UPIHUS ist die Empfindung „die Auffassung der Sinnesindrücke . . . als Bewußtseinsinhalte“ (Wahrn. u. Empfd. S. 3, 9, 14). Empfindungen sind „die einfachen Bewußtseinsvorgänge, die als erste Begleiterscheinungen der Einwirkungen auf unsern Körper . . . auftreten“ (Psychol. d. Erk. I, 158). Zu unterscheiden sind „ursprüngliche“ und „wieder-auflebende“ Empfindungen (ib.). Empfinden ist nach HÜSSLER „die bloße Tatsache, daß ein Sinnesinhalt . . . in der Erlebniskomplexion präsent ist“ (Log.

Unt. II, 714). Die Empfindungen sind Komponenten des Vorstellungserlebnisses, nicht dessen Gegenstände (l. c. S. 75). — Nach RIEHL ist Empfindung „das Bewußtwerden des Unterschiedes zweier Erregungen“ (Phil. Krit. II 1, 47). Der Empfindungsvorgang enthält außer der „Rezeption des Bewußtseins“ eine psychische Tätigkeit, einen „Akt des Urteilens“ (l. c. S. 34). Jede Empfindung hat eine Gefühlsseite (l. c. S. 36); ihr Inhalt selbst ist objektiv (l. c. S. 38). Die Empfindung ist „etwas, das nicht wir sind“ (l. c. S. 42). „Durch das Gefühl, womit sie das Bewußtsein erregt, gibt sich die Empfindung als etwas kund, das nicht ausschließlich aus uns stammt“ (l. c. II 2, 40). Sie „enthält das ganze Bewußtsein im Keime“. „Sie ist das Gefühl, durch einen Reiz affiziert zu sein, Reaktion gegen einen Reiz und Vorstellung der Beschaffenheit desselben“ (l. c. II 2, 197). Sie ist das bewußte Korrelat des Stoffwechsels im Nervensysteme (l. c. S. 207). Nach JODL ist die Empfindung ein peripherisch ausgelöster „Bewußtseinszustand, in welchem ein qualitativ und quantitativ bestimmtes Etwas (Inhalt, aliquid) zur innerlichen Erscheinung kommt“ (Lehrb. d. Psych. S. 169 ff.).

WUNDT bestimmt die Empfindungen als Produkte der psychologischen Analyse. „Die Elemente des objektiven Erfahrungsinhaltes bezeichnen wir als Empfindungselemente oder schlechthin als Empfindungen“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 36). Diese sind Teile von Vorstellungen, „reine“ Empfindungen sind Abstraktionsprodukte; sie bilden eine Reihe disparater Qualitätensysteme (l. c. S. 46). Die speziellen Empfindungssysteme dürften aus den Empfindungssystemen des „allgemeinen Sinnes“ (s. d.) durch allmähliche Differenzierung entstanden sein (l. c. S. 47 f.; Grdz. d. phys. Psych. I⁹, 409 ff.). Jede Empfindung wird durch einen (äußeren oder inneren) Reiz ausgelöst. Die Empfindung selbst kann nur „als ein intensives Quale betrachtet werden, dessen Verbindung mit anderen ähnlichen Empfindungen zwar durch gewisse regelmäßig koexistierende oder einander folgende Reizeinwirkungen äußerlich veranlaßt, nicht aber im eigentlichen Sinne verursacht werden kann“ (Phil. Stud. X, 81). Gemäß dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus (s. d.) muß angenommen werden, daß „nicht der physische Sinnesreiz die Empfindung erzeugt, sondern daß diese aus irgend welchen psychischen Elementarvorgängen entspringt, die unter der Schwelle unsres Bewußtseins liegen, und in denen unser Seelenleben mit einem allgemeinen Zusammenhang psychischer Elementarvorgänge in Verbindung steht“ (Vorl. üb. d. Mensch.², S. 490, ähnlich FECHNER und PAULSEN). Qualität und Intensität sind die Bestimmungsstücke jeder Empfindung (Gr. d. Psychol.⁵, S. 37). Es gibt Empfindungen aus peripherer Reizung (Sinnes- und Organempfd.) und Empf. aus zentraler Reizung (zentrale Gemein- u. Sinnesempf.). Die Organempfd. und zentralen Gemeinempf. bilden die Gemeinempfindungen (Grdz. d. phys. Ps. I⁹, 421). An Wundt schließen sich an G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 295) u. a. KÜLPE erklärt: Die erste Klasse der psychischen Elemente „ist dadurch ausgezeichnet, daß das Auftreten der in sie hineinzurechnenden Qualitäten von der Erregung ganz bestimmter peripherischer und wahrscheinlich auch zentraler nervöser Organe abhängig ist. Wir nennen die hierher gehörigen elementaren Inhalte des Bewußtseins Empfindungen. Dieser Name bezeichnet also nicht eine allgemeine Fähigkeit der Seele, auf äußere Eindrücke zu reagieren . . . sondern ist Repräsentant eines Gattungsbegriffs, unter den als reale Vorgänge einzig die besondern durch das hervorgehobene Merkmal spezifizierten Elemente fallen“ (Gr. d. Psychol. S. 21).

„Die Empfindung ist also nichts außer ihren Eigenschaften“ (l. c. S. 30); diese sind: Qualität, Intensität, Dauer, Ausdehnung (l. c. S. 30 f.), aber nicht jede Empfindung hat alle diese Eigenschaften (l. c. S. 31). Es gibt „peripherisch erregte“ und „zentral erregte“ Empfindungen (l. c. S. 37). Abstraktionsprodukte sind die Empfindungen nach JAMES, BERGSON (Mat. et Mém. p. 274), DILTHEY, F. J. SCHMIDT (Erfahrungsphilos. S. 232), CORNELIUS (Lehrb. d. Psych. S. 182), HODGSON (Phil. of Reflect. I, 260 f.), FOULLÉE (Psych. d. id.-forc. I, 3 ff.), RABIER (Psychol. p. 137 ff.), MÜNSTERBERG (s. unten) u. a. EBBINGHAUS betont, nirgends gebe es isolierte Empfindungen, stets nur Empfindungsverbände (Gr. d. Psychol. I, 10). Die Empfindung ist „das psychische Äquivalent der Einwirkung eines und desselben real ungeteilt ablaufenden Vorgangs“ (Gr. d. Psychol. I, 421). Zu den Eigenschaften der Empfindung gehört räumliche oder (und) zeitliche Ausdehnung (ib.). Jede Empfindung ist ursprünglich von bestimmten Bewegungen gefolgt, entladet sich gleichsam in ihnen (l. c. S. 688; vgl. Dynamogen). — Vgl. A. MEIXONG, Üb. Begr. u. Eigensch. der Empfind., Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XVII; WITASEK, Zeitschr. f. Psychol. XIV.

Nach der Assoziationspsychologie (s. d) baut sich das Seelenleben aus Empfindungen auf. So nach ZIEHEN (Leitf. d. ph. Ps.², S. 15 ff.), welcher in den „reduzierten Empfindungen“ das objektiv Gegebene erblickt (Psych. Erk. S. 32 f., 101 ff.) u. a. MÜNSTERBERG führt in der Psychologie das ganze geistige Leben auf Empfindungen zurück. Diese sind jedoch Abstraktionsprodukte, bei denen vom Subjekt (s. d.) abgesehen wird (Psychol. and Life p. 44 ff.; ähnlich H. RICKERT, Grenz. d. naturwiss. Begriffsbild. I, S. 147 ff.). Die Empfindung ist „derjenige einfachste Bestandteil der Wahrnehmung, der noch in noetischem Verhältnis zu Bestandteilen des Wahrnehmungsobjektes besteht“ (Grundz. d. Psychol. I, 310). Nach der „Aktionstheorie“ (s. d.) ist jede Empfindung an einen motorischen Prozeß gebunden, „dem Übergang von Erregung zur Entladung im Rindengebiet zugeordnet“, und zwar derart, „daß die Qualität der Empfindung von der räumlichen Lage der Erregungsbahn, die Intensität der Empfindung von der Stärke der Erregung, die Wertnuance der Empfindung von der räumlichen Lage der Entladungsbahn und die Lebhaftigkeit der Empfindung von der Stärke der Entladung abhängt“ (l. c. S. 549, 531). Die Psychologie muß danach streben, „jegliches psychisches Gebilde als Verbindung von Empfindungen aufzufassen; als Empfindung aber gilt ihr jeder nicht weiter zerlegbare Bestandteil einer sinnlichen Vorstellung“. „Nur solche sinnlichen Vorstellungsbestandteile erlauben die unmittelbare Beziehung auf einen Körperzustand, weil der Gehirnvorgang mit der Reizung des Sinnesorgans ursächlich verknüpft werden kann“ (Phil. d. Wert. S. 146 f.). Nach R. WAHLE sind alle Bewußtseinsformen „nur Reihen von sogenannten Empfindungen“ (Üb. d. Mech. d. geist. Leb. S. 81 ff.). Sie sind Produkte der „Urfaktoren“ (s. d.).

Als physisch betrachten die Empfindung (im Unterschiede von geistigen Akten) BRENTANO (Psych. I, 103 ff.), BINET (als Eindruck ist die E. physisch, als Bewußtseinsmodifikation psychisch, L'âme et le corps, p. 61 ff.) u. a. Nach TEICHMÜLLER gehören die Empfindungen nicht zum Erkenntnisvermögen, sondern sie sind „Lebensakte“ (Neue Grundl. S. 71 f., 77). Ähnlich rechnet PALÁGYI die Empfindung zu den „animalen Lebensvorgängen“. Sie sind (wie Gefühle und Phantasmen) anschaulich, die geistigen Akte aber, die an ihnen haften, unanschaulich (Naturph. Vorles. S. 9, 12 f.). Die Empfindung besteht aus Elementen, die wir nicht wahrnehmen können (s. Impression).

Als Bestandteile der Wirklichkeit selbst, als Realitäten betrachtet die Empfindungen J. ST. MILL (Examin. 225 f.). So auch die Immanenzphilosophie (s. d.). SCHUPPE z. B. bemerkt: „Sind die Empfindungen nicht als subjektiver Zustand oder Tätigkeit, sondern als der Empfindungsinhalt, selbstverständlich mit aller räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit, ohne welche er keine konkrete Existenz sein könnte, zum Bewußtseinsinhalt gemacht, so ist es diese ganze räumlich zeitliche Welt, welche ja aus solchen Empfindungsinhalten oder Wahrnehmungen sich aufbaut, nicht also etwa als innerseelisches Gebilde, sondern ganz so und ganz dieselbe, wie wir sie aus der unmittelbaren Anschauung kennen“ (Log. S. 24). Empfindung ist „Bewußtsein mit dem und dem Inhalt oder Objekt“. „Was außerdem eine von dem Empfindungsinhalt wohl zu unterscheidende subjektive Tätigkeit des Empfindens sein mag, ist absolut unerfindlich“ (l. c. S. 22). Empfinden heißt „einen Bewußtseinsinhalt haben“ (l. c. S. 23). CLIFFORD betont: „Die Schlüsse der Physik sind sämtlich Schlüsse, die sich auf meine wirklichen oder möglichen Empfindungen beziehen“ (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 27). Die Empfindungen (feelings) bedürfen keines „Trägers“, sie haben selbständige Existenz, sind „Dinge an sich“, bilden den „Seelenstoff“ („mind-stuff“), aus dem das An-sich der Dinge besteht; erst bestimmte Komplexe von Empfindungen bringen ein Bewußtsein mit sich (l. c. S. 39, 42 ff., 44, 46 ff.). E. MACH erblickt in den Empfindungen („Elementen“) die Bestandteile der Dinge selbst (auch PRITZOLDT. Alle Elemente, sofern wir sie als „abhängig“ von unserem Organismus bezeichnen, sind insofern „Empfindungen“ (Populärwiss. Vorles. S. 226; Analys. d. Empfd., S. V, S. 14, 17; Erk. u. Irrt. S. 8). Nicht die Körper (s. d.) erzeugen Empfindungen, sondern Elementenkomplexe bilden die Körper (l. c. S. 23). Die Empfindung ist stets mehr oder weniger aktiv (Erk. u. Irrt. S. 22). Die einzelne Empfindung ist weder bewußt noch unbewußt (l. c. S. 41). Jede Empfindung hat einen Ort (l. c. S. 335). Nach R. AVENARIUS sind die Empfindungen „Setzungscharaktere“ der „Sachen“, d. h. die Elemente der Wirklichkeit, insofern sie „abhängig“ sind vom „System C“ (s. d.), vom Organismus (Kr. d. rein. Erf. II, S. 78 f.; vgl. KODIS, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21, S. 428). — Nach OSTWALD empfinden wir nur Unterschiede der Energiezustände gegen unsere Sinnesapparate (vgl. Energie). Vgl. J. PAULSEN, D. Probl. d. Empfind. 1907 (Kritizistisch). Vgl. Qualität, Intensität, Wahrnehmung, Sinn, Sensualismus, Impression.

Empfindungskomplex s. Empfindung, Komplex, Objekt.

Empfindungskreise nennt E. H. WEBER jene Hautstellen, innerhalb deren zwei Berührungen nicht mehr unterschieden werden, wo sie also als eine Empfindung auftreten. Die Haut besteht aus Empfindungskreisen von verschiedener Größe und Gestalt (Tasts. u. Gemeingef.; vgl. GOLDSCHIEDER, Arch. f. Physiol. 1885 ff.; HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 125; WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. II, 492 ff.

Empfindungsqualität u. Empfindungsstärke s. Qualität, Intensität.

Empfindungsschwelle s. Schwelle.

Empphaseologie: Lehre vom Ausdruck (A. BAUMGARTEN).

Empirēm: Erfahrungssatz.

Empirie s. Erfahrung.

Empiriker: Gegensatz zum Theoretiker. Empiriker ist, wer durch die Praxis, durch Versuch, Induktion eine Erkenntnis gewinnt. Im engeren Sinne heißen „Empiriker“ (*ἐμπειροίκοι*) die philos. Ärzte, die um 200 n. Chr. lebten (z. B. SEXTUS EMPIRICUS).

Empiriekritische Axiome. Deren stellt R. AVENARIUS zwei auf als Voraussetzungen des „Empiriekritizismus“ (s. d.): 1) „Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfachen Bestandteilen, andere menschliche Individuen mit mannigfachen Aussagen und das Ausgesagte in irgend welcher Abhängigkeit von der Umgebung an. Alle Erkenntnisinhalte der philosophischen Weltanschauungen — kritischer oder nicht-kritischer — sind Abänderungen jener ursprünglichen Annahme“ (Axiome der Erkenntnisinhalte). 2) „Das wissenschaftliche Erkennen hat keine wesentlich anderen Formen oder Mittel als das nichtwissenschaftliche, alle speziellen wissenschaftlichen Erkenntnis-Formen oder -Mittel sind Ausbildungen vorwissenschaftlicher“ (Axiome der Erkenntnisformen) (Krit. d. rein. Erf. I, Vorr. VII). Vgl. Prinzipialkoordination.

Empiriekritischer Befund (oder „empirische Prinzipialkoordination“) ist nach R. AVENARIUS die Grundvoraussetzung aller Erkenntnis, nämlich die, daß jedes menschliche Individuum ursprünglich sich gegenüber eine „Umgebung“ mit verschiedenen Bestandteilen und andere Individuen mit „Aussagen“ über diese Umgebung vorfindet, die darauf hinweisen, daß sie (die Aussagen) eine „mehr-als-mechanische“ Bedeutung haben, d. h. daß sie gleichfalls ein „Vorfinden“ ausdrücken (Menschl. Weltbegr. S. 7). Dieser „natürliche Weltbegriff“ wird durch die „Introjektion“ (s. d.) verfälscht; diese muß durch die Wissenschaft und Erkenntniskritik wieder beseitigt werden (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18).

Empiriekritizismus heißt das von R. AVENARIUS begründete System der „reinen Erfahrung“ (s. d.), das ein „kritischer“, d. h. die Erfahrung von allen metaphysischen Zutaten reinigender Empirismus sein will (vgl. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 22, S. 53 f.). Er will die Philosophie auf die Bestimmung des allgemeinen Erfahrungsbegriffs nach Form und Inhalt beschränken. Das System stellt sich in Gegensatz zu allem Apriorismus, will realistisch und positivistisch sein. Einen prinzipiellen Unterschied zwischen psychisch und physisch, Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Sein gibt dieses System nicht zu, alle „Introjektion“ (s. d.) wird perhorresziert. Die Erkenntnis besteht aus „Aussagen“ über Inhalte, die vom menschlichen Individuum (System C, s. d.) in der Form der „Erfahrung“ „abhängig“ sind. Das Ideal des Erkennens ist die Gewinnung des rein empirischen „Weltbegriffs“ (s. d.), die Beseitigung jedweden Dualismus, die Elimination aller metaphysischen Kategorien. Der Charakter der empiriekritischen Erkenntnistheorie ist ein biologischer (AVENARIUS, Philosophie als Denken der Welt . . . 1876; Kritik der reinen Erfahrung 1888, 1890; Der menschliche Weltbegriff 1891; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18 u. 19; CARSTANJEN, R. Avenarius' biomechan. Grundleg. . . 1894; R. WILLY in Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 16, S. 206 ff.; 20, S. 55 ff., 191 ff., 261 ff.; J. PEZOLDT, Einführ. in d. Philos. d. r. Erfahr. I, 1899). Zur Kritik des Empiriekritizismus vgl. WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. III^b, 376. Vgl. „Elemente“, Introjektion, Erfahrung usw.

Empirisch (*ἐμπειρικός*): der Erfahrung angehörend, erfahrungsmäßig, durch Erfahrung gewonnen, aus der Erfahrung stammend, durch Erfahrung begründet, aus der Erfahrung abgeleitet („*empirisches Verfahren*“). Gegensatz: rational (s. d.), apriorisch (s. d.), transzendent (s. d.). Vgl. SCHELLING, Syst. d. tr. Ideal. S. 315; Vom Ich S. 36; K. FISCHER, Krit. d. Kantschen Philos. S. 83.

Empirische Psychologie s. Psychologie.

Empirischer Monismus s. Monismus.

Empirisches Bewußtsein s. Bewußtsein (KANT).

Empirisches Ich s. Ich.

Empirismus (von *ἐμπειρία*): Erfahrungsstandpunkt. Psychologisch bedeutet Empirismus die Ableitung aller Bewußtseinsinhalte aus der Verbindung psychischer Elemente; so z. B. gibt es eine empiristische Raum- und Zeittheorie (s. d.). Empirist ist ferner jeder, der (in der Psychologie und Erkenntnistheorie) alle Begriffe (Erkenntnisinhalte) auf Erfahrung (s. d.) zurückführt, der nichts Angeborenes (s. d.), Apriorisches (s. d.) annimmt, sondern glaubt, daß alle Begriffe Abstraktionen von konkreten Erlebnissen, Vorkommnissen sind. Im rein logischen Sinne bedeutet Empirismus die Wertung der Erfahrung als einzige Quelle alles Erkennens; es gibt danach entweder keine andere als empirische Erkenntnis, oder „*wahre*“ Erkenntnis ist nur da zu finden, wo Erfahrung (und Induktion aus Erfahrungen) gegeben ist. Der Grundsatz des Empirismus lautet: nichts ist im Denken (in unseren Begriffen), was nicht aus der Erfahrung stammt. Wird die Erfahrung als sinnliche Wahrnehmung aufgefaßt, dann gestaltet sich der Empirismus zum Sensualismus (s. d.). Der dogmatische Empirismus setzt die empirische Grundlage alles Erkennens, den unbedingten, ausschließlichen Wert der Erfahrung ohne weiteres voraus; der kritische Empirismus kommt zu seinen Ergebnissen erst nach Prüfung des Erkenntnisinhaltes und der Erkenntnismittel. Gegensatz zum psychologischen Empirismus ist der Nativismus (s. d.), zum logischen der Rationalismus (s. d.) und der Apriorismus (s. d.). Der Kritizismus (s. d.) ist insofern Empirismus, als er eine Erkenntnis nur innerhalb der Erfahrungsgrenzen für möglich hält; aber er lehrt die transzendentale (s. d.) Geltung apriorischer Erkenntnisformen, durch welche Erfahrung erst möglich wird. In der Gegenwart besteht vielfach eine Synthese von Empirismus und Apriorismus, mit Überwiegen bald des einen, bald des anderen Bestandteiles, so daß es oft schwer fällt, die Lehre eines Philosophen unter einen der Begriffe zu subsumieren. Vielleicht ließe sich der vermittelnde Standpunkt als kritizistischer Empirismus oder als „*Kritizismus*“ im weiteren Sinne (empirischer Kritizismus) bezeichnen.

Gegenüber den rationalistischen Systemen vorsokratischer Philosophen (mit Ausnahme der Kyrenaiker) sowie denen PLATOS und ARISTOTELES' haben die Erkenntnislehren der Stoiker und Epikureer einen mehr empiristischen Charakter. — Im Mittelalter neigen dem Empirismus teilweise zu WILHEM VON OCCAM, ROGER BACO. — Zur Zeit der Renaissance L. VIVES, NIZOLIUS, GALILEI, CAMPANELLA, L. DA VINCI, FRACASTORO, PARACELUS. — Den neueren Empirismus begründet F. BACON. Bei HOBBS, reiner bei LOCKE ist er zu finden, auch bei BERKELEY, in „*skeptischer*“ Färbung bei GLANVILL,

HUME, sensualistisch gestaltet bei P. BROWNE, CONDILLAC u. a. KANT überwindet die Einseitigkeiten des Empirismus und des Rationalismus durch seinen Kritizismus. Einen „rationalen Empirismus“ vertritt GOETHE (vgl. SIEBECK, Goethe als Denker S. 23). Einen „induktiven“ Empirismus begründet J. ST. MILL. Ähnlich BAIN u. a. Kritische Empiristen sind HODGSON, R. ADAMSON, ARDIGÒ u. a., ferner HERDER. Einen kritischen (oder kritizistischen) Emp. lehren BENEKE, UEBERWEG, COMTE, O. F. GRUPPE, C. W. OPZOOMER, E. DÜHRING, C. GÖRING, LAAS, JODL, auch WUNDT, H. SPENCER, O. CASPARI (Zusammenh. d. Dinge S. 192), HARMS, F. VON BÄRENBACH (Grundleg. d. krit. Philos. I, 1873), JERUSALEM, JAMES u. a. Eine Theorie der „reinen Erfahrung“ gibt R. AVERNARIUS, ähnlich Lehren teilweise E. MACH, R. WAHLE, H. GOMPERZ („Pathemirismus“, Gefühle als Formen der Erfahrung, Weltansch. I, 293). H. CORNELIUS unterscheidet den „konsequenten“ oder „erkenntnistheoretischen“ vom „naturalistischen Scheinempirismus“ (Einl. in d. Philos. S. 335). Wahrer Empirismus ist die Art des wissenschaftlichen Betriebes, welche die Erfahrung, von allen dogmatischen Voraussetzungen geläutert, begrifflich für die Erklärung der Tatsachen verarbeitet (l. c. S. 36). Vgl. Erfahrung, Erklärung, Raum, Zeit, Kategorien, Sensualismus, Axiom.

Empiristisch: aus der Erfahrung ableitend, auf Erfahrung gründend. Empiristisch kann sein die Erkenntnistheorie, die Ethik. Gegensatz: spekulativ (s. d.), aprioristisch (s. d.).

Empyreum: bei DANTE das oberste Paradies (Parad. 30 f.) bei PATRIUS u. a. der Feuerhimmel, die empyreische, feurige Welt, die den äußersten Kreis des Universums bildet und von geistigen Wesen bewohnt wird. Empyreisch: himmlisch.

Energie (ἐνέργεια): Evidenz (s. d.), Klarheit (s. d.).

Encyklopädisten heißen Herausgeber und Mitarbeiter der „Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“ (1751 bis 1772), die in aufklärerischer Weise schrieben (D’ALEMBERT, DIDEROT, HOLBACH, ROUSSEAU, VOLTAIRE u. a.).

Endelechie s. Entelechie.

Endlich ist, was ein Ende, eine Grenze in Raum oder Zeit oder in beidem hat. Endlich, d. h. Anfang und Ende des Daseins habend, kann sein ein Ding, ein Geschehen, ein Wirken, eine Kraft. Vgl. Unendlich.

Endoxa (ἐνδόξα): Sätze, die schon außerwissenschaftlich Geltung haben; ἐξ ἐνδόξων schließt der „dialektische“ (s. d.) Schluß nach ARISTOTELES (Top. I, 1).

Endursache, Endzweck s. Zweck.

Energetik: allgemeine Energiel lehre (vgl. OSTWALD, Energet.², S. 11); bezw. energetische Naturauffassung.

Energetische Naturauffassung: die Annahme der Energie (s. d.) als Prinzip, Grundlage, Substanz alles physischen Geschehens, im Gegensatz zur mechanistischen (s. d.) Weltanschauung, welche die Materie (s. d.) und das Mechanische als Prinzip des Physischen bestimmt.

Energie (ἐνέργεια): Wirksamkeit, Betätigungskraft, Arbeitsfähigkeit. Die physikalische Energie ist die Fähigkeit, Arbeit zu leisten, die Wirkungs-

fähigkeit der Masse; sie ist aktuelle (insbesondere kinetische) oder potentielle Energie, d. h. sichtbare, an die Bewegung geknüpfte, oder unsichtbare, analog der lebendigen Kraft gedachte Energie. Das Gesetz der Konstanz und Erhaltung der Energie besagt, daß bei allen Umwandlungen der Energieformen in andere das Quantum (aktueller und potentieller) Energie unverändert bleibt, daß Energie weder neu entstehen noch verloren gehen kann. Es beruht dies Gesetz auf einem durch Erfahrung wachgerufenen und auch erhärteten Postulate des auf Geschlossenheit und Einheit des Naturgeschehens ausgehenden kausalen Denkens, in letzter Linie auf der Setzung der materiellen Substanz als eines permanierenden Prinzipes. Die verschiedenen Formen der Energie sind ineinander umsetzbar. Die Richtung des Energieflusses bestimmt das Prinzip der Entropie (s. d.). Die physikalische Energie ist kein Ding an sich, sondern objektiv-phänomenal; sie ist keine Substanz im engeren Sinne, sondern eine Relation von Substanzen, als solche schon etwas Begriffliches, kein unmittelbares (psychisches) Erlebnis. Die Energie als solche ist nicht die Ursache des Psychischen, noch ist das Psychische (s. d.) selbst eine Naturenergie, wohl aber kommen psychische Vorgänge in Energieumsetzungen des Zentralnervensystems zur Erscheinung, zum objektiven Ausdruck. In diesem Sinne kann man von einer „*Psychoenergetik*“ reden. Das Gesetz der Konstanz der Energie, das sich auch im Organismus bewährt (RUBNER, ATWATER) steht der Möglichkeit einer psychophysischen Wechselwirkung (s. d.) im Wege. Psychische (geistige) Energie ist die Wirkungsfähigkeit, Wirksamkeit von Bewußtseinsfaktoren, die Wertgröße eines psychischen Gebildes. — Der Name „*Energie*“ wird auf mechanischem Gebiet schon von TH. YOUNG (1800) gebraucht, aber erst nach 1850 von den englischen Physikern auf die gesamte Physik übertragen (MACH, Wärmehlehre², S. 256). Potentielle (s. d.) und aktuelle Energie unterscheidet zuerst RANKINE.

Der Terminus „*Energie*“ verdankt seine Entstehung dem ARISTOTELES. Bei ihm heißt *ἐνέργεια* (*ἐν ἔργῳ εἶναι*) die lebendige Wirklichkeit und Wirksamkeit, das Auswirken, Verwirklichen, Wirklichsein im Unterschiede von der bloßen Potenz (*δύναμις*) (Met. IX, 6 sq.). Sehen, Erkennen, Leben u. dgl. sind Energien. Alles Geschehen ist Übergehen aus dem Zustande der *δύναμις* in den der *ἐνέργεια* durch die Tätigkeit einer „*Form*“ (s. d.), die selbst *ἐνέργεια* ist. Die Energie ist das Prius der Potenz (*φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμειός ἐστιν*, Met. IX 8, 1049b 5). Eine Energie kann wieder nur durch eine Energie ausgelöst werden (*ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνέργειά ὄν ἐπὶ ἐνέργειά ὄντος, ὅλον ἀνθρώπος ἐξ ἀνθρώπου . . . , ἀεὶ κινουντός τιος πρότιον· τὸ δὲ κινουὲν ἐνέργειά ἤδη ἐστίν*, Met. IX 8, 1049b 25). Die Energie ist zugleich Zweckursache (*τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τοῦτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται*, Met. IX 8, 1050a 9 sq.). Der Stoff ist bloß *δύναμις*, Gott (s. d.) hingegen reine *ἐνέργεια* („*actus purus*“). — Die Unterscheidung von „*potentia*“ und Energie (*actus, actualitas = operatio*, vgl. SCOTUS ERUGENA, *Divis. natur. I, 44*) spielt in der Scholastik eine große Rolle. — GLISSON spricht von der „*energetischen Natur*“ der Substanzen, welche alle bewegt sind und streben (*De nat. subst. energet. 1762*). (Vgl. schon G. BRUNO: Die Sonne hat in allen ihren Teilen „*facultatem hanc activam et energeticeam*“ der Anziehungskraft (*Epit. Astron. Copern. IV, 2, Opp. VI, 345*; „*Vis seu energia*“: I. c. VI, p. 347). LEIBNIZ schreibt den Monaden (s. d.) eine beständige Energie zu.

Das Gesetz der Konstanz der Energie hat seine Vorläufer in dem Gesetz

der Erhaltung der Materie (Bewegung) und der Kraft (s. d.). ARISTOTELES spricht von einer Erhaltung des Ganzen bei Veränderung der Teile (*οὔτε αἰεὶ τὰ αἰτὰ μείω διαμέρει, οὔτε γῆς οὔτε θαλάττης, ἀλλὰ μόνον ὁ πᾶς ὄγκος*, Meteor. II 3, 358b 29). Die Erhaltung der Masse und Bewegung erörtert LUCREZ (De rer. nat. V, 294 ff.). TELESIUS schreibt der Materie einen Erhaltungstrieb zu, vermöge dessen die Masse unverändert bleibt (vgl. LASSWITZ, Gesch. d. Atom. I, 331). Nach DESCARTES bleibt die Bewegungsgröße ($m v$) konstant (s. Bewegung). HUYGHENS lehrt in mathematischer Weise die Erhaltung der lebendigen Kraft im Universum (Horolog. oscillatorium IV, hyp. I, II). So auch LEIBNIZ: „... *il se conserve non seulement la même quantité de la force mouvante, mais encore la même quantité de direction vers quel côté qu'on le prenne dans le monde*“ (Erdm. p. 133; vgl. p. 108, 429 f., 520, 645, 702, 711, 723) und D'ALEMBERT (Traité de dynam. 1743, p. 169). KANT erklärt: „*Quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur, nec augescendo nec decrescendo*“ (Cogn. phil. nov. diluc. set. II, prop. X).

Wissenschaftlich exakt begründet wird das Gesetz der Konstanz der Energie (Kraft) von COLDING, JOULE, R. MAYER, HELMHOLTZ. Nach R. MAYER gibt es „*nur eine Kraft. Im ewigen Wechsel kreist dieselbe in der toten wie in der lebenden Natur*“. Die Kraft ist „*unzerstörlich*“. Eine Äquivalenz in den Wechselwirkungen der Kräfte besteht (Bemerkung. üb. die Kräfte der unbelebten Natur, in Liebigs Annalen der Chemie 1842; die organ. Bewegung . . . 1845; vgl. Sigwart-Festschrift S. 159 ff.). Nach HELMHOLTZ kann lebendige Kraft eine ebenso große Menge Arbeit wiedererzeugen, wie die, aus der sie entstanden war (Vorträge u. Red. I⁴, S. 33 f.). Das Energieprinzip besagt, daß „*das Naturganze einen Vorrat wirkungsfähiger Kraft besitzt, welcher in keiner Weise weder vermehrt noch vermindert werden kann, daß also die Quantität der wirkungsfähigen Kraft in der unorganischen Natur ebenso ewig und unveränderlich ist, wie die Quantität der Materie*“ (l. c. S. 41). Die Quantität der Gesamtkraft in der Natur ist unveränderlich (l. c. S. 152). „*Alle Veränderung in der Natur besteht darin, daß die Arbeitskraft ihre Form und ihren Ort wechselt, ohne daß ihre Quantität verändert wird. Das Weltall besitzt einfürallemal einen Schatz von Arbeitskraft, der durch keinen Wechsel der Erscheinungen verändert, vermehrt oder vermindert werden kann und der alle in ihm vorgehende Veränderung unterhält*“ (l. c. S. 187 ff.: vgl. I, 227, 380 ff.). Ähnlich O. LIEBMANN (Anal. d. Wirkl.³, S. 384 f.). SPENCER verlegt die „*persistence of force*“ in das Absolute selbst (First Princ. § 58 ff.). Nach L. W. STERN wird der Satz: „*actio et reactio pares*“ zum ersten Hauptsatz der Energetik, die gegenseitige Ausgleichung der Störungs- und Restitutionsintensität zum zweiten Hauptsatz (Pers. u. Sache I, 407). Vgl. MAXWELL (Subst. u. Beweg. S. 61 ff.).

RIEHL hält (wie R. MAYER) das Energieprinzip für eine „*unmittelbare Konsequenz des Kausalitätsprinzips*“, welche eine Denkforderung und zugleich durch Erfahrung bewiesen ist (Phil. Krit. II 1, 259, 263). So auch DRIESCH (D. Vital. S. 233). STALLO führt das Äquivalenzprinzip auf den Satz: Aus nichts wird nichts zurück (Die Begr. u. Theor. d. mod. Phys. S. 38; vgl. dagegen KROMANN, Unsere Naturerk. S. 296, 303, 316 ff.; SIGWART, Log. II². S. 531, 633 f.; P. VOLKMANN, Erkenntnistheor. Grundz. d. Naturwiss. S. 48, 150, 168; E. v. HARTMANN, Weltansch. d. mod. Phys. S. 13; L. BUSSE, Geist u. Körper S. 451 ff.).

Nach K. LASSWITZ ist Energie „*eine Realität im Raume und unterscheidet*

dadurch die Natur als das Gebiet des notwendigen Geschehens von dem geistigen Gebiete, das wir erleben“ (Wirkl. S. 113). Im Seelischen gibt es keine Energie (ib.). Die Konstanz der Energie der Welt setzt die Geschlossenheit der Natur voraus (l. c. S. 104; vgl. S. 111). Über das Energieprinzip finden sich Bemerkungen bei DUBOIS-REYMOND (7 Welträtsel 1891, S. 94), PAULSEN (Einl. in d. Philos. S. 90), ADICKES (Kant contra Haeckel, S. 32 f.), HÖFFDING (Psychol. S. 69) u. a. EBBINGHAUS erklärt: „Bei allen Umwandlungen der körperlichen Dinge ineinander und bei allem Wechsel des Geschehens an ihnen bleibt stets ein Faktor in seinem Gesamtwerte unverändert, an dem sie alle in wechselndem Maße Anteil haben, nämlich ihre Fähigkeit (unter geeigneten Umständen) mechanische Arbeit zu verrichten“ (Grdz. d. Psychol. I, S. 29 f.). — MACH erklärt: „Schützt man jede physikalische Zustandsänderung nach der mechanischen Arbeit, welche beim Verschwinden derselben geleistet werden kann, so kann man alle physikalischen Zustandsänderungen, so verschiedenartig dieselben sein mögen, mit demselben gemeinsamen Maß messen und sagen: Die Summe aller Energien bleibt konstant“ (Populärwiss. Vorles. S. 182 f., 156). Das Energieprinzip hat keine unbedingte Gültigkeit, es gilt nur für jene Fälle, in welchen die Prozesse wieder rückgängig gemacht werden können (Wärmelehre², S. 345 f.; vgl. Die Gesch. u. die Wurzel des Satzes d. Erhalt. d. Arbeit 1872). — Nach OSTWALD besagt das Gesetz der Energie, „daß es in der Natur eine gewisse Größe von immaterieller Beschaffenheit gibt, die bei allen zwischen den betrachteten Objekten stattfindenden Vorgängen ihren Wert beibehält, während ihre Erscheinungsform auf das vielfältigste wechselt“ (Energet.², S. 10; Gr. d. Nat. S. 144 f.). Alle Umwandlungen der Arbeit lassen ihren Betrag unverändert (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 155; vgl. S. 159, 247). Energie ist „Arbeit, oder alles, was aus Arbeit entsteht und sich in Arbeit umwandeln läßt“ (l. c. S. 158). Die Energie ist die „allgemeinste Substanz“ des Geschehens (l. c. S. 146, 152 f., 280), aus Energien besteht die sog. „Materie“ (s. d.) (Überwind. d. Mater. S. 28). Masse ist Kapazität für Bewegungsenergie, Raumerfüllung ist Volumenergie. Die Energie bedarf keines Trägers, ist selbst das Wirkliche. „Alles, was wir von der Außenwelt wissen, können wir in der Gestalt von Aussagen über vorhandene Energien darstellen“ (l. c. S. 153). „Wir fragen nicht mehr nach den Kräften, die wir nicht nachweisen können, . . . sondern wir fragen, wenn wir einen Vorgang beurteilen wollen, nach der Art und Menge der aus- und eintretenden Energien“ (Überw. d. wiss. Mat. S. 32). Das Gesetz der Erhaltung der Energie gilt auch für das Organische (Gr. d. Nat. S. 146; vgl. D. Energie u. ihre Wandl. 1888). Nach J. SCHLESINGER sind Energien substantielle Dinge, welche in ihrer Verdichtung die Erscheinung der Materie ergeben (Energismus, 1901). Energetiker sind ferner LASSWITZ (Wirkl. S. 113), R. GOLDSCHIED (s. Richtung) u. a. Auch das Psychische (s. d.) kann als eine Energieform aufgefaßt werden. Qualitative Energetiker sind wie OSTWALD, STALLO, DUHEM, MACH und HELM (D. Energetik, 1898). Gegner der reinen, qualitativen Energetik sind CLAUSIUS, THOMPSON, TAIT, MAXWELL, HERTZ, BOLZMANN, A. REY, E. v. HARTMANN (Mod. Phys. S. 76 ff., 190 ff.); die Energie darf nicht hypostasiert werden: S. 195 ff.), DREWS, v. SCHNEHEN (Energ. Weltansch. S. 53 ff.; die Energie ist nur ein Maßbegriff: S. 59, ein Produkt der Kraftäußerung und der Strecke: S. 138), RUNZE (Met. S. 266, 280 f.), STÖHR (Ph. d. unb. Mat. S. 16 ff.), BECHER (s. Kinetismus), RIEHL (In den „Kapazitäten“ steckt der empirische Begriff der Materie, Zur Einf. in d. Philos. S. 148) u. a. WUNDT betont die

Notwendigkeit der mechanistischen Naturauffassung. Das Energieprinzip ist schon eine Folge der einfachen mechanischen Prinzipien. Die reine Energetik trägt ferner dem „*Postulat der Anschaulichkeit*“ keine Rechnung (Syst. d. Philos.², S. 484 ff.; Grdz. d. ph. Ps. III⁵, S. 714 ff.). Das Energieprinzip schließt ein das Konstanz-, Äquivalenz-, und Entropieprinzip. Konstant ist nur die Gesamtenergie. Der Satz von der Erhaltung der Energie ist zunächst ein a priori angenommenes Prinzip. „*Seine Geltung für die Erfahrung hat aber dieses Prinzip nur bewahren können, weil sich alle Beobachtungen mit demselben in Übereinstimmung bringen lassen*“ (Log. I², 621 ff., II² 1, 302 ff., 453 ff.; Syst. d. Philos.², S. 481 ff.; Phil. Stud. XIII, 375). Das Äquivalenzprinzip kann auf das psychische Geschehen nicht angewandt werden. Hier besteht ein Gesetz des Wachstums der Werte, ein „*Prinzip des Wachstums geistiger Energie*“. Psychische Energie ist die „*Größe eines psychischen Wertes im Hinblick auf die ihm zukommende geistige Wirkungsfähigkeit*“ (Phil. Stud. X, 116); „*psychische Energiegröße*“ ist „*qualitative Wirkungsfähigkeit in der Erzeugung von Wertgraden*“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 396). Die Zunahme der psychischen Energie bildet die Kehrseite der physischen Konstanz. Sie „*gilt nur unter der Voraussetzung der Kontinuität der psychischen Vorgänge. Als ihr in der Erfahrung unzweifelhaft sich aufrägendes psychologisches Korrelat steht ihr darum die Tatsache des Verschwindens psychischer Werte gegenüber*“ (ib.). Das Konstanzprinzip der Naturwissenschaft erstreckt sich nur auf quantitative Beziehungen, abstrahiert vom Quantitativen, so daß kein Widerspruch zwischen diesem und dem Wachstumsprinzip besteht. Die subjektiven Werte können zunehmen, ohne daß die Massen und Energien des physischen Organismus ihre Konstanz einbüßen (Syst. d. Philos.², S. 304, 307; Log. II², S. 275 f.; Phil. Stud. X, 116; Eth.², S. 464). Ein Wachstum geistiger Werte gibt es auch nach CARRIÈRE (D. Wachst. d. Energie in d. geist. u. organ. Welt, 1892), EUCKEN, FRITZSCHE (Vorsch. d. Philos. S. 137), HELLPACH u. a. — LAZARUS erklärt, in der Seele bleibe alles erhalten, nicht bloß der Zusammenhang, die Resultante einer geistigen Verbindung, auch die Elemente, im Unterschiede von den physischen Prozessen (Leb. d. Seele II², 392 f.). Gegen das Wachstumsprinzip sind die Anhänger einer assoziativen Parallelismuslehre, auch MÜNSTERBERG will das Konstanzprinzip auf das Psychische angewandt haben, ferner SPENCER, FOULLÉE (Evol. d. Kraft-Id. S. 206 ff., zugleich eine Art Wachstum geistiger Werte), VON GROT (s. psychisch) u. a. JODL erkennt nur ein Wachstum der psychisch-physischen Leistungsfähigkeit des Organismus an, der infolge der Reaktionen auf verschiedene Reize sich stetig verändert (Lehrb. d. Psych. S. 88). ZIEHEN versteht unter Energie der Vorstellung die Stärke derselben (Leitfad. d. phys. Psychol.², S. 122). Die Energie ist nichts Ursprüngliches, darf nicht hypostasiert werden (l. c. S. 195 ff.).

Nach L. BUSSE enthält das Energieprinzip: 1) das „*Äquivalenzprinzip*“, es besagt, „*daß bei allen Umwandlungen der körperlichen Dinge ineinander ein Faktor, die Energie, d. h. wieder die Fähigkeit, unter Umständen mechanische Arbeit zu verrichten, sich gleich bleibt, d. h. daß für jede Energie, die irgendwo zur Erzeugung eines Zustandes aufgewandt, verbraucht wird, anderswo ein gleich großes Quantum der gleichen oder andern Energieform auftritt*“; 2) das „*Konstanzprinzip*“; es besagt, „*daß die Gesamtenergie, über welche das physische Weltall verfügt, sich stets gleich bleibt, also keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig ist*“ (l. c. S. 405 ff.). Das Äquivalenzprinzip bildet kein Hin-

dernis für die Annahme einer psychophysischen Wechselwirkung, wohl aber das Konstanzprinzip (l. c. S. 407, 417 ff.), aber letzteres ist nur ein Dogma, eine *petitio principii* (l. c. S. 460 ff.). Mit dem Konstanzprinzip halten dagegen die Wechselwirkungstheorie (s. d.) für vereinbar: VON GROT (Arch. f. system. Philos. IV, 257 f.), KÜLPE (Einl. in d. Philos.², S. 144 f.), OSTWALD (Vorles. üb. Naturphilos. S. 373, 377 f., 396), STUMPF („Wenn kinetische Energie . . . in andere Kraftformen ungewandelt und diese schließlich in kinetische Energie zurückverwandelt werden, so kommt der nämliche Betrag zum Vorschein, der ausgegeben wurde“, L. u. S. S. 24, 33; dagegen HEYMANS, E. i. d. Met. S. 68 ff., PAULSEN u. a.), REHMKE (Allg. Psychol. S. 110 ff.), ERHARDT (Die Wechselw. S. 85, 94), WENTSCHER (Üb. phys. u. psych. Kausal. S. 113, Eth. I, 291 ff.), E. v. HARTMANN (Mod. Psychol. S. 415), H. SCHWARZ (Psychol. d. Will. S. 385 f.; Mod. Mater. S. 52 ff.), auch HÖFLER (Psychol. S. 59), JERUSALEM (Einl. in d. Philos. S. 91). — Manche bezweifeln noch die Geltung des Energieprinzipes für die Organismen, z. B. LADD (Phil. of Mind S. 354 f.). REINKE erklärt: „Insofern eine Kraft die Trägheit eines Körpers überwindet, wird sie zur Energie, denn sie leistet dabei mechanische Arbeit“ (Einl. in d. theoret. Biol. S. 144). Die Energien sind „wechselnde Formen einer zahlenmäßig auszudrückenden Grunderseinerung“ (ib.). Die Energien in den Organismen werden von Kräften, „Dominanten“ (s. d.), gerichtet, gelenkt, transformiert, reguliert (l. c. S. 109 ff.; vgl. LOTZE, Mikrok. I. 81). Nach DRIESCH ist Energie ein „Maß für Kausalität“ (D. Vital. S. 233). Es gibt vielleicht eine „Entelechienenergie“; Entelechie (s. d.) gibt sich in einer elementaren Veränderungsart kund (l. c. S. 235). Vgl. M. PLANCK, D. Prinz. d. Erh. d. Energie, 1888; K. TSCHESCHNER, D. philos. Voraussetz. d. Energetik, 1901; RUBNER, Z. f. Biol. 12, 1894; ATWATER, Ergebn. d. Physiol. 1904; BECHER, Z. f. Psych. 46, 1907. Vgl. Materie, Kraft, Parallelismus, Psychisch, Wechselwirkung, Dynamogen, Gefühl, Spiel, Organismus.

Energiegleichungen sind nach WUNDT ein Ausdruck für Abhängigkeitsbeziehungen der Naturerscheinungen neben den „Kraftgleichungen“ (s. d.). Sie treten auf: 1) als „Transformationsgleichungen“, in denen „irgend einer als Bedingung betrachteten Energieform die aus deren Umwandlung hervorgegangenen Energien als Wirkungen gegenübergestellt werden“, 2) als „Zustandsgleichungen“, in denen „zwei aufeinander bezogene, aber durch beliebige zwischenliegende Umwandlungen geschiedene Energiegrößen E_1 und E_2 herausgehoben und in dem Sinne einander gleichgesetzt werden, daß die früher beobachtbare Energiegröße E_1 als die Ursache der später ermittelten E_2 erscheint“ (Log. II² 1, S. 327 ff.; Syst. d. Philos.², S. 284 ff.; Phil. Stud. X, 11 ff., XII).

Energiesätze: 1) Prinzip der Erhaltung der Energie (Äquivalenz-, Konstanzprinzip). 2) Prinzip der Energiezerstreuung, der Entropie (s. d.).

Energie, spezifische, ist die eigenartige Erregungsweise eines Sinnesorganes, die Tatsache, daß jedes Sinnesorgan auf verschiedene äußere Reize stets mit den gleichen Empfindungsqualitäten antwortet. Dies weist wohl auf eine phylogenetisch entstandene Anpassung der Sinnesorgane und Sinnesnerven an besondere Reize der Außenwelt hin, dergestalt, daß jeder derselben stets einen bestimmten, spezifischen Erregungsvorgang (inneren Reiz) in jedem Sinnesorgane zur Folge hat.

Die Grundverschiedenheit der einzelnen Sinnesfunktionen betont GALEN (ἐν ταῖς αἰσθητικαῖς δυνάμεισι: III, 639). DESCARTES erklärt sie aus der Ver-

Philosophisches Wörterbuch. 3. Aufl. 19

schiedenheit der Nerven und Nervenbewegungen. „*Horum sensuum diversitates, primo ab ipsorum nervorum diversitate ac deinde a diversitate motuum, qui in singulis nervis fiunt, dependent*“ (Princ. phil. IV, 190). BONNET erklärt: „*Chaque sens a une organisation qui lui est propre, d'où résultent ses effets*“ (Ess. de Psychol. C. 27). PLATNER betont: „*Daß die Nerven eines jeden Sinneswerkzeugs eine besondere Beschaffenheit haben, ist nicht unwahrscheinlich*“ (Phil. Aphor. I, § 156). Diese Ansicht ist bei den Physiologen des 18. Jahrhunderts verbreitet (vgl. DESSOIR, Gesch. d. Psychol. I², S. 401).

Neu begründet wird (im Anschlusse an KANTS Apriorismus, s. d.) die Lehre von den „spezifischen Sinnesenergien“ durch JOH. MÜLLER. Nach ihm kommt den Sinnesnerven eine ursprüngliche „eingeborene Energie“ zu, vermöge deren sie auf die verschiedensten Reize stets mit der gleichen Empfindungsart antworten, so daß die Empfindungen rein subjektive Zeichen für unbekannte Vorgänge sind (Handb. d. Physiol. d. Sinne 1837, I, 261; Zur vergleich. Physiol. d. Gesichtssinn. 1826, S. 45, 52 ff.; Handb. d. Physiol. II, 1840, S. 249 ff.; Lehrb. d. Physiol. d. Mensch.⁴, I, 1844, S. 667). HELMHOLTZ verwertet dieses Gesetz für die Theorie der Ton- und Lichtempfindungen (Physiol. Opt.³, S. 233; Lehre von d. Tonempf., Abschn. 3 u. 4). Aber nur die „Modalität“ der Empfindungen ist durch den Sinnesapparat bestimmt, die „Qualität“ wird durch den äußeren Reiz mitbestimmt. Alle Nervenfasern haben dieselbe Struktur, dieselbe Erregbarkeit (Vortrag u. Red. I⁴, 98 ff., 296 ff.). So auch H. SPENCER, JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 182 ff.), RIEHL (Phil. Krit. II 1, S. 52 ff.). Er betont, daß der äußere Reiz erst einen inneren erzeugt, der erst den adäquaten Anlaß zur Empfindung (z. B. der Lichtempfindung) bildet. Der Sinn wählt vermöge seiner Adaptation an spezifisch bestimmte Reize denjenigen Teil eines Reizkomplexes aus, der seinen adäquaten Reiz enthält. Ferner ist der Sinnesapparat „selbst ein Teil der objektiven Welt“. „*Außer quantitativen oder meßbaren Wirkungen müssen die Dinge auch qualitative Wirkungen austauschen, so gewiß es spezifische Empfindungen gibt, und die Empfindung stellt sich uns als die vollendete Entwicklung der Beschaffenheit der Reize dar; sie ist durch die Beschaffenheit der Sinne mitbestimmt, aber nicht durch diese allein erzeugt*“ (Zur Einf. in d. Philos. d. Gegenw. S. 63 ff.). Auch WUNDT erklärt sich gegen die Einseitigkeiten der Energie-Theorie. Bei den chemischen Sinnen findet eine „Transformation“ der Reize in innere Prozesse statt (Gr. d. Psychol.⁵, S. 51). Das „Gesetz der spezifischen Energie“ ist aus drei Gründen unhaltbar: 1) steht es in Widerspruch mit der Entwicklungsgeschichte der Sinne. Diese setzt eine Veränderlichkeit der Sinneselemente voraus, und diese wieder eine Modifizierbarkeit dieser durch die Reize. „*Darin liegt eingeschlossen, daß die Sinneselemente überhaupt erst in sekundärer Weise, nämlich infolge der Eigenschaften, die sie durch die ihnen zugeführten Reizungsvorgänge annehmen, die Empfindungsqualität bestimmen*“ (l. c. S. 52 f.). 2) „*Der Begriff der spezifischen Energie widerspricht der Tatsache, daß in zahlreichen Sinnesgebieten der Mannigfaltigkeit der Empfindungsqualitäten eine analoge Mannigfaltigkeit der physiologischen Sinneselemente durchaus nicht korrespondiert*“ (l. c. S. 53). 3) „*Die Sinnesnerven und die zentralen Sinneselemente können deshalb keine ursprüngliche spezifische Energie besitzen, weil durch ihre Reizung nur dann die entsprechenden Empfindungen entstehen, wenn mindestens zuvor während einer zureichend langen Zeit die peripheren Sinnesorgane den adäquaten Sinnesreizen zugänglich gewesen sind*“ (l. c. S. 54). „*Alles spricht demnach dafür, daß die Verschiedenheit der*

Empfindungsqualität durch die Verschiedenheit der in den Sinnesorganen entstehenden Reizungsvorgänge bedingt ist, und daß die letzteren in erster Linie von der Beschaffenheit der physikalischen Sinnesreize und erst in zweiter von der durch die Anpassung an diese Reize entstehenden Eigentümlichkeit der Aufnahmeapparate abhängen. Infolge dieser Anpassung kann es dann aber auch geschehen, daß selbst dann, wenn statt des adäquaten, die ursprüngliche Anpassung der Sinneselemente bewirkenden physikalischen Reizes ein anderer Reiz einwirkt, die dem adäquaten Reiz entsprechende Empfindung entsteht. Doch gilt dies weder für alle Sinnesreize noch für alle Sinneselemente“ (l. c. S. 54). Zwischen Empfindungen und physiologischen Reizungsvorgängen besteht ein Wechselverhältnis, insofern verschiedenen Empfindungen stets verschiedene Reizungsvorgänge entsprechen (Satz vom „Parallelismus der Empfindungsunterschiede und der physiologischen Reizunterschiede“) (l. c. S. 55; vgl. Grdz. d. phys. Psychol. I, 499 ff.). Ähnlich A. RAU, HAECKEL (Welträts. S. 341 f.) u. a. Vgl. VERWORN, Allg. Physiol.², 1901, S. 497; W. NAGEL, Handb. d. Phys. d. Mensch. III 1, 1904, S. 1 ff.; KASSOWITZ, Allg. Biol. IV, 475; WEINMANN, D. Lehr. von d. spez. Sinnesenerg. 1895. Vgl. Qualität, Sinn.

Energismus nennt PAULSEN die (von ihm vertretene) ethische Anschauung, die „das höchste Gut nicht in subjektive Gefühlserregungen, sondern in einen objektiven Lebensinhalt, oder, da Leben Betätigung ist, in eine bestimmte Art der Lebensbetätigung setzt“ (Einl. in d. Philos.², S. 432). Energismus ist auch die energetische Weltanschauung (s. d.).

Enge der Aufmerksamkeit s. Bewußtseinsenge.

Enge des Bewußtseins („narrowness of the consciousness“): ein von LOCKE stammender (Ess. II, ch. 10, § 2) Ausdruck für die Beschränktheit des Bewußtseins auf eine geringe Zahl gleichzeitiger gesonderter Vorstellungen. Vgl. Bewußtseinsenge, Aufmerksamkeit, Hemmung, Umfang.

Engel: geistige Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen (Parsismus, Judentum, Christentum, PHILO u. a.) — Nach JOH. SCOTUS ERIUGENA sind die Engel „intelligibiles, aeterni, incessabilesque motus circa principium omnium“ (Div. nat. II, 23). — FECHNER setzt seine „Gestirngeister“ den „Engeln“ gleich (Zend-Avesta). Vgl. NEUMARK, G. d. jüd. Philos. I, 44, 533 ff.

Engramm s. Mneme.

Ἐν καὶ πᾶν s. Pantheismus; Gott.

Enkekalymmenos (ἐγκεκαλυμμένος, velatus): „der Verhüllte“, Name eines Trugschlusses des Megarikers EUBULIDES (Diog. L. II 10, 108), der auch bei den Stoikern diskutiert wird (LUCIAN, Vit. auct. 22). „Kannst du deinen Vater erkennen? Ja. Kannst du diesen Verhüllten erkennen? Nein. Du widersprichst dir; denn dieser Verhüllte ist dein Vater. Du kannst also deinen Vater erkennen und doch auch nicht erkennen“ (vgl. ARISTOTELES, De soph. elench. 24, 179a 33). Vgl. Elektra.

Enkratiten (die Enthalt samen): Name einer von TATIAN gestifteten Sekte. Enkratie: Enthaltung (SOKRATES, Cyniker n. a.).

Ens (ens, ὄν): Seiendes (s. d.), Wesen (s. d.), Ding (s. d.).

Ensoph: nach der Lehre der Kabbala das unendliche, unbestimmte Urnichts, das göttliche „Licht“, aus dessen Kontraktion die Welt entstand

(FRANCK, La cab. p. 173 ff.). REUCHLIN spricht vom Ensoph als der „*infinitudo, quae est summa quaedam res secundum se incomprehensibilis et ineffabilis*“ (De art. cabbal. I, 21a).

Entartung (Degeneration) ist psychisch-physische Verkümmern von Organen und Funktionen. Vgl. W. HIRSCH, Genie u. Entart. 1894; MOEBIUS, Üb. Entart. 1900.

Entelechie (*ἐντελέχεια*) nennt ARISTOTELES die vollendete Wirklichkeit der Form (s. d.), das Ziel des Verwirklichens, die volle Aktualität. Die *ἐνέργεια* (s. d.), die Wirksamkeit eines Dinges, gestaltet sich zur *ἐντελέχεια* (*συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν*, Met. IX 8, 1050a 23). Die „Entelechie“ bezeichnet das durch das Wirken selbst erreichte Ziel (De an. II 4, 415b 15 squ.). Die *ἐντελέχεια* ist zugleich der *λόγος* des *δυνάμει* Seienden (De an. II 2, 41a 25 squ.). Die Seele (s. d.) ist *πρώτη ἐντελέχεια* des Organismus (De an. II 1, 412a 27). Bei HERMOLAUS BARBARUS wird die *ἐντελέχεια* zur „*perfecti habitus*“. Die Scholastiker halten an dem Begriffe der Entelechie fest, der auch als „*entelechia*“ (CICERO, Tusc. disp. I, 10, 22) vorkommt, so auch bei MELANCHTHON (im Gesatz zu AMERBACH, de anima, 1542): „*Entelechia id est agitatio*“ (De an. p. 8a). LEIBNIZ nennt die Monaden (s. d.) Entelechien, weil sie aus eigener Kraft ihre Zustände herausentwickeln und ihr Sein so verwirklichen. Sie haben eine gewisse Vollkommenheit in sich (*ἔχουσι τὸ ἐντελές*), eine Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρκεια*), die sie gleichsam zu unkörperlichen Automaten macht (Monadol. 18). GOETHE gebraucht „Entelechie“ für Seele. WUNDT betrachtet die Seele (s. d.) als Entelechie. DRIESCH versteht unter „Entelechie“ das Lebensprinzip, eine Konstante höchster Art, welche gestaltend und richtend wirkt (Naturbegr. u. Naturwiss. S. 123 ff.). Sie ist die „*Individualitätskonstante*“ (l. c. S. 193), die „*Eigengesetzlichkeit lebender Körper*“, das Naturagens in ihnen (D. Vitalism. S. 242). Sie wirkt regulatorisch (l. c. S. 243), organisierend (l. c. S. 245). Vgl. L. W. STERN, Pers. u. Sache I, 190, 234; LIEBMANN, Ged. u. Tats. I, 89 ff. (Entelechie als Entwicklungstendenz: S. 115).

Entfaltung s. Explikation.

Entfernung s. Raum.

Enthaltung vom Urteilen s. Skeptizismus.

Enthusiasmus (*ἐρθουσιασμός*): Entzückung, Begeisterung, ursprünglich in religiöser Beziehung (so auch bei PLATO, ARISTOTELES), in mystischem Sinne bei den Neuplatonikern. Nach ALPINUS ist Enthusiasmus „*studium cultus interni neglecto externo*“. Bei G. BRUNO hat der Enthusiasmus eine philosophische Bedeutung (s. Furioso). Nach SHAFTESBURY ist Enthusiasmus „*Leidenschaft für das Gute und Schöne*“, die Grundlage alles Philosophierens (Lett. concern. enthus. 1708). Nach PLATNER ist Enthusiasmus „*ein affektartiger Eifer für Personen, die wir sehr lieben und bewundern, oder für Dinge, die wir als sehr wichtig ansehen*“ (Phil. Aphor. II, § 815). KANT erklärt: „*Die Idee des Guten mit Affekt heißt der Enthusiasmus*“ (Krit. d. Urt. § 29).

Enthymem (*ἐνθύμημα*): verkürzter Schluß, bei dem eine Prämisse (s. d.) *ἐν θυμῷ*, d. h. verschwiegen bleibt. Es kann der Obersatz oder der Untersatz fehlen. Bei ARISTOTELES bedeutet *ἐνθύμημα* den bloß rhetorischen Schluß (*ἐνθύμημα μὲν οὖν ἐστὶ συλλογισμὸς ἐξ εἰζώτων ἢ σημείων*), der nicht überzeugt.

Die neuere Bedeutung hat Enthymema schon bei BOETHIUS: „*Enthymema vero est imperfectus syllogismus, cuius aliqua partes vel propter brevitatem vel propter notitiam praetermissae sunt*“ (In Top. Cicero. Comment. I, Migne T. 64, 1050 B). Nach THOMAS ist „*enthymema*“ „*quidam syllogismus detruncatus*“ (1. anal. 1d). — Zu den Enthymemen gehören auch die Entgegensetzungsschlüsse (Oppositionsschlüsse), Gleichheitsschlüsse, Umkehrungs- und Unterordnungsschlüsse.

Entität (entitas): Seinscharakter, Wesenheit (THOMAS, Sum. th. I, 16, 6c; GOELEN, Lex. phil. p. 156).

Entropie ist der Teil der inneren Energie eines Systems, der sich nicht mehr in mechanische Energie umsetzen läßt (vgl. SCHWEITZER, Die Energ. 1901, S. 48 f.). Es kann nämlich nach CARNOT Wärme nur in Arbeit verwandelt werden, wenn sie vom wärmern zum kältern Körper übergeht, und nach CLAU-SIUS kann Wärme nicht von selbst von einem wärmeren auf einen kälteren Körper übergehen. Die Welt strebt einem Grenzzustande, einem Wärmemetod zu (Üb. d. zweit. Haupts. d. mech. Wärmeth. S. 17). Nach W. THOMSON verwandelt sich fortwährend mechanische Arbeit in Wärme und so nähert sich die Welt einem Zustande, wo alle Materie die gleiche Temperatur hat, alle Kraft in Wärme umgesetzt ist und keine Umsetzungen mehr erfolgen (Math. phys. Papers I). Die Ausglei-chung der Temperaturen ist eine Folge des Überganges der Energie von Stellen höherer Intensität zu solchen niederer Intensität (HELM, Lehr. v. d. Energ. 1887, S. 62). HELMHOLTZ bemerkt: „*Wenn das Weltall ungestört dem Ablauf seiner physikalischen Prozesse überlassen wird, wird endlich aller Kraftvorrat in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur kommen. Dann ist jede Möglichkeit einer weiteren Veränderung erschöpft, dann muß vollständiger Stillstand aller Naturprozesse von jeder nur möglichen Art eintreten*“ (Populärwiss. Vortr. 1871, 2. H., S. 116). OSTWALD betont, damit etwas geschieht, ist es notwendig, „*daß nicht kompensierte Intensitätsdifferenzen der Energie vorhanden sind*“ (Allg. Chemie II, S. 35, 38). Nach BOLTZMANN wird die Energie in einem System „*immer aus unwahrscheinlicheren in wahrscheinlichere Formen übergehen*“. Gerade die praktisch-realisiertbar gewünschten Energien sind die unwahrscheinlichen (Popul. Schr. S. 33 ff.). Den Satz von den unkompen-sierten Intensitätsdifferenzen bestimmt DRIESCH als eigentlichen zweiten Energiesatz, den der Zerstreung der Energie als dritten (Naturbegr. u. Natururt. S. 83 f.; D. Vitalism. S. 235 f.). Die Entropie ist nicht auf das Weltganze anzuwenden (l. c. S. 86). Nach L. W. STERN gibt es nur asymptotische Ausglei-chungen. Es wird nur der Grad der Wirkungsfähigkeit aller Teile kleiner (Z. f. Philos. Bd. 121, 1903, S. 112 ff.). Nach SPENCER folgt auf den Zustand des Entropiemaximums eine neue Evolution (First Princ. § 176 ff.; vgl. dagegen LALANDE, La dissolut. 1897, p. 456). Gegen die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit der Weltentropie sind LIEBMAN (sie müßte schon erreicht sein, Anal.³, S. 398), REUSCHLE, CASPARI, G. RUNZE (Met. S. 419), STÖHR (Ph. d. unb. Mat. S. 266 ff.), HAECKEL (Weltrats. S. 285 f.), RANKINE u. a. Vgl. E. v. HARTMANN, Mod. Phys.; WALD, D. Energ. u. ihre Entart. 1889; AUERBACH, Kanon d. Phys. Vgl. Zerstreung.

Entscheidung s. Entschluß.

Entschluß (Entscheidung) ist der Abschluß einer Wahl- oder Willkür-handlung, bestehend in dem Motivwerden einer der miteinander streitenden Möglichkeiten. WUNDT: „*Den der Handlung unmittelbar vorausgehenden psy-*

chischen Vorgang des mehr oder weniger plötzlichen Herrschendwerdens des entscheidenden Motivs nennen wir bei den Willkürhandlungen im allgemeinen die Entscheidung, bei den Wahlhandlungen die Entschliebung. Hier weist das erste Wort nur auf die Scheidung des herrschenden von den andern Motiven hin, während das zweite durch seinen Zusammenhang mit dem Zeitwort „schließen“ andeutet, daß der Vorgang als ein Endergebnis aus mehreren Vorbedingungen betrachtet wird“ (Gr. d. Psychol. S. 225). Abzuweisen ist die Ansicht, als ob die Willensentschließung ein logischer Schlußprozeß oder dergleichen sei (ib.). Entscheidung und Entschließung sind von Gefühlen begleitet (l. c. S. 225 f.; vgl. Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 255 ff.).

Entstehen s. Werden, Veränderung.

Entwicklung s. Evolution. Entwicklungswert s. Wert. Entwicklungsökonomie s. Ökonomie.

Epagogē (ἐπαγωγή) s. Induktion.

Ephektiker (ἐφεκτικοί): Bezeichnung für die Skeptiker des Altertums (wegen der ἐποχή, Enthaltung vom Urteilen, Diog. L. IX, 11, 70).

Epicherēm (ἐπιχειρήμα): abgekürzte Schlußkette (s. d.), in welcher nur der Episylogismus (s. d.) vollständig, der Prosylogismus (s. d.) aber versteckt ist: M ist P, denn es ist A; S ist M, denn es ist B. Also S ist P. Bei ARISTOTELES bedeutet ἐπιχειρήμα einen dialektischen (s. d.) Schluß (Top. VIII 11, 162a 15; vgl. HAGEMANN, Log. u. Noet. S. 77).

Epigenese s. Präformation.

Epikureismus: 1) im weiteren Sinne = Genußsucht, hedonistische (s. d.) Lebensanschauung; 2) im engeren Sinne = die Philosophie der Epikureer: Atomismus (s. d.), Tugend (s. d.) = Streben nach Glück, Lust; Sensualismus (s. d.). Außer EPIKUR sind zu nennen: METRODORUS, HERMARCHUS, ZENO VON SIDON, PHILODEMUS, T. LUCRETIUS CARUS u. a. (vgl. UEBERWEGHEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, 305 ff.). Erneuerer des theoretischen Epikureismus ist GASSENDI (Syntagma philos. Epicuri 1655). Den weiteren (und schlechten) Sinn hat das Wort „Epikureer“ schon im Mittelalter, hier und später ist es oft gleichbedeutend mit Atheist.

Epiphänomen (Nebenerscheinung; HUXLEY, MAUDSLEY u. a., „surajouté“: RIBOT) s. Psychisch, Bewußtsein.

Epistemology: Erkenntnislehre (z. B. bei J. F. FERRIER).

Episylogismus (Nachschluß) heißt in einer Schlußkette (s. d.) der Schluß, dessen Prämisse im folgenden Schlusse die Konklusion bildet. Episylogistisch ist das Schlußverfahren, das vom Prosylogismus (s. d.) zum Episylogismus fortschreitet. Vgl. Progressiv.

Epochē (ἐποχή) s. Skeptizismus.

Erdgeist ist nach FECHNER das den Menschen, Tieren usw. übergeordnete Bewußtsein der Erde (Tagesans. S. 33 ff.).

Ereignis s. Aktualitätstheorie. Ereigniswissenschaften s. Soziologie, Wissenschaft.

Eretriker: die Schüler des MENEDEMUS von Eretria. Von ihnen sagt CICERO: „A Menedemo Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur“ (Acad. II, 42, 129). Vgl. Tugend.

Erfahrung (Empirie) bedeutet im allgemeinsten Sinne des Wortes jedes Vorfinden, Erleben von Inhalten irgend welcher Art, jedes Aufnehmen eines Inhalts, jedes Perzipieren einer Bestimmtheit von Objekten oder des Subjektes. Im engeren Sinne ist Erfahrung die Erwerbung eines Wissensinhaltes durch die äußere oder die innere Wahrnehmung (s. d.), durch Beobachtung, Experiment, Induktion. So genommen, enthält die Erfahrung schon ein Denken. Erfahrungsinhalt ist das „*Physische*“ (s. d.) und „*Psychische*“ (s. d.), Form (s. d.) der Erfahrung die bestimmte, gesetzmäßige Tätigkeit des Intellekts, durch welche „*Erfahrungen*“ gemacht werden. Die „*Form*“ (s. d.) der Erfahrung stammt nicht selbst aus einer Erfahrung, wenn sie auch erst an und nur mit dem Erfahrungsinhalt (in einer konkreten Einheit, die erst die Reflexion zerlegt) entsteht. Die objektive, allgemeingültige Erfahrung steht logisch unter Bedingungen, Voraussetzungen, welche apriorisch (s. d.) sind; sie ist ein Produkt unablässig fortschreitender wissenschaftlicher, methodischer (s. d.) Geistesarbeit. Durch das begründende Denken, durch Hypothesen (s. d.) und Postulate (s. d.) wird die Erfahrung erweitert, ergänzt, gedeutet, begreiflich gemacht, rationalisiert. Objektive Erfahrung ist also mehr als unmittelbares Erleben. Wissenschaftliche Erkenntnis bezieht sich auf mögliche Erfahrung, nicht auf das Transzendente (s. d.). Die Denkgesetze (s. d.) gelten für alle Erfahrung, sind aber von besonderen Erfahrungen so unabhängig wie die Anschauungsformen (s. d.) und Kategorien (s. d.) „*Äußere*“ und „*innere*“ Erfahrung sind zwei verschiedene Aufmerksamkeitsrichtungen auf einen ursprünglich einheitlich gegebenen Inhalt; die äußere Erfahrung abstrahiert vom konkret-erlebenden Subjekt und geht dem objektiv-gesetzmäßigen Zusammenhänge der Erfahrungsinhalte nach, die innere Erfahrung (s. Wahrnehmung) nimmt die Erlebnisse in ihrer unmittelbaren Beziehung aufs konkrete Subjekt, also als Erlebnisse oder Bewußtseinsvorgänge. — Das Wort „*erfahren*“ weist auf die Annahme einer Wirklichkeit hin, von der wir Einwirkungen erhalten, die wir durch „*ern*“ erreichen, erkunden (so schon bei NOTKER).

Der Empirismus (s. d.) wertet die Erfahrung als einzige Quelle der Erkenntnis, der Rationalismus (s. d.) schreibt dem Denken überempirische Erkenntniskraft zu, der Kritizismus (s. d.) betont in verschiedener Weise die Notwendigkeit des Zusammenwirkens von Erfahrung und Denken.

Bei den antiken Philosophen herrscht vielfach eine Bevorzugung des (spekulativen) Denkens vor der Erfahrung. So bei den Eleaten, welche geradezu das Erfahrungswissen für ein Scheinwissen erklären; so auch bei HERAKLIT und DEMOKRIT, auch bei PLATO, obgleich dieser die Erfahrung methodisch nicht verwirft. Noch mehr zur Geltung kommt die Empirie bei ARISTOTELES, der gleichwohl ebenso Rationalist ist wie seine Vorgänger. Die Erfahrung ist Erkenntnis des Einzelnen, Besonderen (*ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γῶσις*, Met. I 1, 981 a 15). Nur das Was (*οἶ*), nicht das Warum (*δίοτι*) lehrt uns die Erfahrung kennen (Met. I 1, 981 a 29). Doch ist die Erfahrung das Mittel zur Gewinnung allgemeiner Einsichten (*ἐκ . . . τῆς ἐμπειρίας τὴν καθόλου λαμβάνομεν ἐπιστήμην*, Phys. VII, 3). Aus der Ansammlung von Erinnerungen geht die Erfahrung hervor (*γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μίας ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν*, Met. I 1, 980 b 28; Anal. post. II, 19). Ähnlich lehren die Stoiker (*ἐμπειρία γὰρ ἐστὶ τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος*, Plac. IV, 11; Dox. 400). Von der gemeinen Erfahrung ist (nach POLYBIUS) die *ἐμπειρία μεθοδική* zu

unterscheiden. Bei den Epikureern wird der Empirismus zum Sensualismus (s. d.).

Die Scholastiker vernachlässigen die Erfahrung gegenüber dem begrifflichen Denken. Erfahrung ist nach ALBERTUS MAGNUS „*singularium cognitio*“ (Sum. th. II, 25, 2). Er betont schon den Wert der Erfahrung für die Naturwissenschaft (De vegetabil. ed Jessen, p. 339). THOMAS erklärt: „*Experientia fit ex multis memoriis*“ (Sum. th. I, 54, 5 ob. 2; Contr. gentil. II, 83; vgl. Sum. th. I, 114, 2). Bei WILHELM VON OCCAM (Innere Erf. I Sent. prol. qu. 1), noch mehr bei ROGER BACON kommt die Erfahrung mehr zur Geltung. Letzterer stellt das Erfahrungswissen dem „*cognoscere per argumentum*“ gegenüber (Op. maj. VI. I). „*Sine experientia nihil sufficienter sciri potest*“. Es gibt eine äußere („*per sensus exteriores*“) und eine innere, aufs Übersinnliche gehende Erfahrung („*scientia interior, illuminatio*“) (l. c. p. 446). Nach J. BURIDAN heißt erfahren „*ex multis memoriis consimilium prius sensorum iudicare de alio simili occurrente*“ (bei PRANTL, G. d. Log. IV, 35). SUAREZ bemerkt: „*Relinquitur, experientiam solum requiriri ad scientiam, ut intellectus noster manudeatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectus ipse naturalis videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis*“ (Met. disp. 1, sect. 6). — Bei den Mystikern gilt die innere Erfahrung als übersinnliche Erkenntnisquelle. „*Innere Erfahrung*“ kommt schon bei V. WEIGEL vor. — In der Renaissancephilosophie wird auf die Erfahrung schon Nachdruck gelegt, so bei FRACASTORO, bei L. DA VINCI, nach welchem alle Erkenntnis auf Erfahrung beruht, auch bei PARACELSUS (Paragran. p. 208), bei L. VIVES (De discipl. 1531).

Die rationalistische Philosophie der neueren Zeit verachtet zwar die Erfahrung durchaus nicht, erkennt aber noch eine andere Erkenntnisquelle an und leitet die Notwendigkeit der Erkenntnisse aus der Vernunft (s. d.) ab. So DESCARTES, MALEBRANCHE, SPINOZA (s. Erkenntnis). Nach letzterem stammt ein Teil unserer Begriffe aus „*vager Erfahrung*“. „*Apparet, nos nulla percipere et notiones universales formare ex singularibus nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis: et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi*“ (Eth. II, prop. XL, schol. II). Die „*experientia vaga*“ ist jene, die nicht logisch bestimmt ist (Em. intell., S. 9).

Der neuere Empirismus beginnt bei F. BACON. Gegenüber dem abstrakten Begriffsverfahren und Syllogismus (s. d.) betont er den Wert der methodischen Erfahrung und Induktion (s. d.). Die gemeine Erfahrung ist aber wertlos. „*Vaga enim experientia, et se tantum sequens . . . mera palpatio est, et homines potius stupefacit, quam informat*“ (Nov. Organ. I, 100). Die „*experientia literata*“ ist zu verwenden (l. c. 103; vgl. 64). Nach HOBBS ist die Erfahrung „*phantasmatum copia orta ex multarum rerum sensationibus*“ (Elem. phil. C. 25, 2). „*Memoria multarum rerum experientia dicitur*“ (Leviath. I, p. 9). Gegen die Lehre von den angeborenen (s. d.) Begriffen polemisiert LOCKE (Ess. I, ch. 2 ff.). Nach ihm stammt alles Wissen aus äußerer oder innerer Erfahrung. Die Seele ist eine „*tabula rasa*“ (s. d.), ein „*white paper*“. Um zur Erkenntnis zu gelangen, muß sie die Objekte oder sich selbst beobachten (l. c. II, ch. I, § 2). Die Erfahrung ist teils „*sensation*“ (Sinneswahrnehmung), teils „*reflection*“ auf das seelische Sein (l. c. § 3, 4). Die Tätigkeit des Geistes wird nicht geleugnet, aber sie beschränkt sich auf Verbindung und Trennung der

Vorstellungen, auf Abstraktion und Generalisation. Der Stoff der Erkenntnis muß durch Erfahrung gegeben sein: „*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“ (l. c. II, ch. 1, § 5). Nach BERKELEY hat die innere Erfahrung einen Vorrang vor der äußeren. Die Erfahrung machen zur Erkenntnisquelle auch GLANVILL, P. BROWN (The Proceed. 1729), JAMES MILL, ER. DARWIN, CONDILLAC, BONNET, D'ALEMBERT, CRUSAZ u. a. Nach TSCHIRNHAUSEN ist die Erfahrung (besonders die innere) die Quelle der Erkenntnis (Med. ment.).

LEIBNIZ erklärt, als gemäßigter Rationalist, die Erfahrung enthalte schon den Intellekt, das Denken (Nouv. Ess. II, ch. 1, § 2). „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse*“ (l. c. II, ch. 1, § 6). Empirisches Wissen haben wir, wenn wir etwas erfahren haben ohne Einsicht in die Verknüpfung der Dinge, ohne kausale Kenntnis (l. c. IV, ch. 1, § 2). Unser eigenes Seelensein kennen wir durch innere Erfahrung. Die logische Notwendigkeit ist kein Erfahrungsinhalt, kein Produkt der Wahrnehmung oder Induktion: Die Sinne gewähren nur „*individuelle Wahrheiten*“, und aus dem, was geschehen ist, folgt nicht, daß es immer ebenso geschehen muß (l. c. Préf.). — CHR. WOLF will alles erfahrungsmäßig Konstatirte rationell (durch „*vernünftige Gedanken*“) begründen. Erfahrung ist „*die Erkenntnis, darzu wir gelangen, indem wir auf unsere Empfindungen und die Veränderungen der Seele acht haben*“ (Vern. Ged. I, § 325). Die „*Erfahrungen*“ sind „*nichts als Sätze von einzelnen Dingen*“ (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.⁹, S. 110). „*Experiri dicimus quicquid ad perceptiones nostras attentè cognoscimus. Ipsa vero horum cognitio, quae sola attentione ad perceptiones nostras patet, experientia vocatur*“ (Phil. rat. § 664). „*Experientia*“ ist „*cognitio singularium*“ (l. c. § 665). — LAMBERT versteht unter „*erfahren*“ „*eine Sache mit Bewußtsein empfinden — mit der Vorstellung, daß sie eine Empfindung sei*“ (N. Organ. § 552). „*Gemeine Erfahrung*“ ist „*die bloße Empfindung dessen, was ohne weiteres Zutun in die Sinne fällt*“ (l. c. § 557). Nach TETENS (bei ihm schon der Ausdruck „*reine Erfahrung*“, Phil. Vers. I, 435) werden aus puren Empfindungen erst durch Begriffe Erfahrungen (l. c. S. 434).

HUME, ein skeptischer Empirist, fragt weniger, woraus die Erfahrung entsteht, als woraus sie besteht, nach ihrem Gehalt (RIEHL, Zur Einf. in d. Philos. S. 87). Die Erfahrung beruht auf Gewohnheit, ihr Prinzip ist ein Glaube (s. d.). Erfahrung besteht in einer Folgerung auf Tatsachen. Apriorisch (s. d.) ist nur die Grundlage der Arithmetik (Treat. Einl. S. 5). Die Existenz von Dingen, die Verbindungen der Ereignisse sind nur durch Erfahrung zu erkennen (l. c. III, set. 6). Was nicht auf Erfahrung zurückzuführen ist, gehört der Einbildungskraft an, hat nur subjektive Gültigkeit, wie die Kausalität (s. d.). Ein Begriff (idea, thought) hat nur dann Erkenntniswert, wenn er als die „*Kopie*“ (copie, image) einer sinnlichen Bewußtseinstatsache (einer „*impression*“ zu verifizieren ist (l. c. I, set. 1). — Die schottische Schule nimmt Prinzipien (s. d.) an, deren Gewißheit unabhängig von der Erfahrung feststeht. Erfahrung erzeugt keine logische Notwendigkeit. So REID: „*Experience informs us only of what is, or has been, not of what must be*“ (Ess. on the Pow. II, p. 281), DUGALD STEWART, BEATTIE u. a.

So lehrt auch der Kritizist KANT. „*Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme*“ (Kr.

d. r. Vern. S. 648 f.). Erfahrung „*lehrt mich zwar, was da sei und wie es sei, niemals aber, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse*“ (Prolegom. § 14). Kant fragt: „*Wie ist Erfahrung möglich?*“ (Üb. die Fortschr. d. Met. S. 101). Was ist die Grundlage der Erfahrungen, welches sind die Bedingungen zu einer Erfahrung, was lehrt uns die Erfahrung, wie weit reicht sie? Es zeigt sich, daß die Erfahrung ein *A priori* (s. d.) enthält, daß sie selbst eine Intellektualfunktion sei, indem sie die synthetische Tätigkeit des einheitlichen Bewußtseins voraussetzt. Alle Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung, aber das Erkennen selbst enthält Formen (s. d.), die erst die Erfahrung konstituieren. Die synthetische Erkenntnis *a priori* enthält die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und damit auch die „*Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung überhaupt*“ (l. c. S. 101). Die Erfahrung bietet nur die Erkenntnis von Erscheinungen (s. d.), die ein Unerfahrbares, das Ding an sich (s. d.), voraussetzen. Erfahrung ist „*das Erkenntnis der Gegenstände der Sinne als solcher, d. i. durch empirische Vorstellungen, deren man sich bewußt ist (durch verbundene Wahrnehmungen)*“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 100). Erfahrung besteht „*in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen in einem Bewußtsein, sofern dieselbe notwendig ist*“. Sie bedarf „*reiner Verstandesbegriffe*“ zu ihrer Allgemeingültigkeit (Prolegom. § 22, 26). „*Das Empirische . . . das ist dasjenige, wodurch ein Gegenstand seinem Dasein nach als gegeben vorgestellt wird, heißt Empfindung . . . welche die Materie der Erfahrung ausmacht und, mit Bewußtsein verbunden, Wahrnehmung heißt, zu der noch die Formen, d. i. die synthetische Einheit der Apperzeption derselben im Verstande, mithin die *a priori* gedacht wird, hinzukommen muß, um Erfahrung als empirische Erkenntnis hervorzubringen*“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 103). Wir machen aus der Wahrnehmung und ihrer Form durch die Kategorien nach Grundsätzen Erfahrung (ib.). „*Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet . . . Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit . . .*“ (Krit. d. r. Vern. S. 35). „*Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht cher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat*“ (l. c. 2. A., S. 647). Alle Erfahrung enthält „*außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen *a priori*, aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen*“ (l. c. S. 110). Die „*Prinzipien *a priori**“, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Objekte, Raum und Zeit, sowie die Kategorien (s. d.). Das „*Synthetische der Erkenntnis*“ ist das Wesentliche der Erfahrung; der Empirismus ist unhaltbar (ib.). Erkenntnis gibt es nur „*in dem Ganzen aller möglichen Erfahrung*“ (Kr. d. r. Vern. S. 148). Alle Erfahrungsobjekte müssen, um Erkenntnis zu gewähren, sich nach den Gesetzen

des Verstandes richten (l. c. S. 18). Mehr als gesetzmäßige Verknüpfungen von Erfahrungen kann keine Erkenntnis material enthalten. Das Unbedingte (s. d.), das uns über die Erfahrung hinaustreibt, kann doch nur „in praktischer Absicht“ bestimmt werden (l. c. S. 20). Innere Erfahrung ist nicht ohne äußere Erfahrung möglich (l. c. S. 211). Sie besteht im Bewußtsein des „Ich denke“ und kann „nicht als empirische Erkenntnis, sondern muß als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden“ (l. c. S. 294).

G. E. SCHULZE betont: „Die Erfahrung liefert, für sich genommen, immer nur die Erkenntnis gegenwärtiger Gegenstände, und zwar lediglich in Ansehung dessen, was in ihnen vorhanden ist (nicht aber sein muß)“ (Gr. d. allg. Log.³, S. 175). Nach HOFFBAUER heißt „erfahren“ im weiteren Sinne „etwas sich durch den Sinn mit Bewußtsein vorstellen“ in der engeren Bedeutung „Gegenstände in dem Verhältnisse denken, in welchem sie in Rücksicht ihrer Einwirkung auf unsere Seele stehen“ (Log. S. 4). — GOETHE vertritt einen „rationalen Empirismus“ (vgl. Siebeck, Goethe als Denker, S. 23). Die Erfahrungen werden vom Denken „aufgefaßt, zusammengenommen, geordnet und ausgebildet“ (Der Versuch, Philos. S. 243). Nach HERDER sind die Anschauungsformen (s. d.) Erfahrungen. Form und Materie der Erkenntnis sind nicht getrennt (Metakrit., vgl. auch HAMANN). Nach MAINE DE BIRAN ist die innere Erfahrung die Quelle der apriorischen (s. d.) Begriffe (s. Kategorien). Nach FRIES wird uns das Apriorische der Erkenntnis durch innere Erfahrung bewußt, (vgl. A priori, dort auch J. B. MEYER u. a.). Erfahrung ist „Erkenntnis, wiewir wir uns auch ihres notwendigen Zusammenhanges mit anderen durch ihre Unterordnung unter die apodiktischen Gesetze bewußt werden“ (Syst. d. Log. S. 321), „apodiktische Erkenntnis, die aus der Einheit und Verbindung der Anordnung und Zusammensetzung der einzelnen Wahrnehmungen resultiert“ (N. Krit. I, 308). Nach BENEKE hätte KANT seine Aufgabe „nur auf Grundlage der innern Erfahrung oder durch die empirische Psychologie ausführen können“ (Syst. d. Met. S. 21). Die Philosophie muß „auf den festen Grund der innern Erfahrung“ gebaut werden (l. c. S. 22). Alle Begriffe stammen aus äußeren oder inneren Anschauungen (l. c. S. 25). — Nach J. G. FICHTE ist Erfahrung „das System unserer Vorstellungen“. „Die Erfahrung kann höchstens lehren, daß Wirkungen gegeben sind, die den Wirkungen vernünftiger Ursachen ähnlich sind; aber nimmermehr kann sie lehren, daß die Ursachen derselben als vernünftige Wesen an sich wirklich vorhanden seien; denn ein Wesen an sich selbst ist kein Gegenstand der Erfahrung.“ „Wir selbst tragen dergleichen Wesen erst in die Erfahrung hinein“ (Üb. d. Best. d. Gelehrt. S. 17). Nach SCHELLING versteht man gewöhnlich unter Erfahrung „die Gewißheit, die wir durch die Sinne von äußeren Dingen und deren Beschaffenheit erhalten“ (WW. I 10, 196). Schelling lehrt in späterer Zeit einen „höheren“ „Empirismus“, der sich auch aufs Übersinnliche, Göttliche (durch Offenbarung) erstreckt (l. c. S. 198 f.). HEGEL macht die Erfahrung von den Bestimmungen des reinen Denkens abhängig. — HERBART findet in den Erfahrungsbegriffen „Widersprüche“ (s. d.), die seitens der Philosophie zu bearbeiten sind. Auch die innere Erfahrung enthält Widersprüche (Lehrb. zur Psychol.³, S. 11).

Der Apriorismus betont die nichtempirischen, erfahrungserzeugenden Grundlagen der Erkenntnis (s. d.). So F. A. LANGE, (G. d. Mat. II, 27), LIEBMANN, COHEN (s. Kategorien usw.), NATORP, VORLÄNDER, CASSIRER, KINKEL,

P. STERN, LASSWITZ, WINDELBAND, RICKERT, MÜNSTERBERG, GREEN, RENOUVIER u. a. — Nach F. J. SCHMIDT ist der Erfahrungszusammenhang der Ausgang der Erkennens. Das „*reine Bewußtsein*“ ist das in allen Erfahrungsgliedern Gemeinsame (Grdz. d. konst. Erf. S. 89 ff., 95). Die konstitutiven Bedingungen der Erfahrung sind überindividuell (l. c. S. 101 ff.). Konstant ist die „*allgemeine Erfahrungsbedingung der einheitlichen Verknüpfung*“ (l. c. S. 57). Die ewigen, unveränderlichen Faktoren der Erkenntnis stammen aus einer allfassenden Erfahrungseinheit (l. c. S. 19; ähnlich BRADLEY).

In verschiedener Weise wird das Zusammenwirken von Erfahrung und Denken (bezw. A priori) gelehrt. So von W. ROSENKRANTZ (Wiss. d. Wiss. II, 79, 82 ff.), HARMS, GLOGAU (Abr. II, 18), TEICHMÜLLER (Erfahrung besteht in Schlüssen, Neue Grdlg. S. 222), J. H. FICHTE, ULRICI (L. u. S. S. 16; Log. S. 58), CARRIERE, LOTZE, BRÄIG, ZELLER, DILTHEY, L. BUSSE, ERHARDT, JODL, SIEGEL, HÖFFDING, BAUMANN, LIPPS (Leitf. d. Psych. S. 177 ff.), STUMPF, POINCARÉ, FOUILLÉE, LACHELIER, BOUTROUX, HÖFLER, MEINONG (Üb. d. Erf. u. a. Wiss. 1906), JERUSALEM (Krit. Ideal. S. 86 ff.). E. VON HARTMANN betrachtet als Konstituenten der Erfahrung „*unbewusste Kategorialfunktionen*“ (s. Kategorien). Die „*mittelbare*“ Erfahrung bedeutet die „*hypothetisch erschlossenen Dinge an sich im objektiv realen Raum*“ (Gesch. d. Met. II, 31). Nach VOLKELT wirken Erfahrung und Denken zusammen. Erfahrung ist „*unmittelbares, scheidewandloses Innewerden*“ (Erf. u. Denk. S. 64). „*Reine*“ Erfahrung ist das „*Wissen von den eigenen Bewußtseinsvorgängen*“ (l. c. S. 65). Sächliche Notwendigkeit entspringt niemals der Erfahrung (l. c. S. 78; vgl. Die Quell. d. menschl. Gewißh. 1906). Nach EUCKEN bedarf das Erkennen der Erfahrung, „*aber es kann nicht aus ihr schöpfen, ohne die äußere Welt in Begriffe und Gesetze, d. h. in geistige Größen umzuwandeln, sie damit aber über den ersten Befund weit hinauszuhoben*“ (Kampf um e. neuen Lebensinh. S. 35 f.). Nach LAZARUS ist die Erfahrung nicht ein bloßes Sinnesprodukt, sondern ein Erzeugnis der Apperzeption (Leb. d. Seele II², 58). Nach HAGEMANN ist die Erfahrung nicht die einzige Erkenntnisquelle, sie enthält nicht den Grund der Tatsachen (Log. u. Noet. S. 143). RIEHL erklärt (wie J. WARD, ROYCE, BALDWIN u. a.), die Erfahrung sei „*ein sozialer, kein individuell-psychologischer Begriff*“ (Phil. Krit. II 2, 64). Sie ist das Produkt des „*gemeinschaftlichen oder intersubjektiven Denkens*“, an bestimmte „*Regeln des Denkverkehrs*“ gebunden (l. c. S. 65). Die Erfahrung weist zugleich auf etwas hin, was selbst nicht Erfahrung ist (l. c. II 1, 3), das „*Überempirische*“ in der Erfahrung, das A priori (s. d.), ist. Es gibt nur eine Erfahrung, die zwei Richtungen oder Seiten hat, die „*beide prinzipiell gleichwertige koordinierte Arten des Bewußtseins sind*“ (l. c. II 1, 4). Das Denken ergänzt die Wahrnehmung; reine Erfahrung kann keine Wissenschaft begründen (Zur Einf. in die Philos. S. 69). Reine Erfahrung „*ist nichts Gegebenes; sie ist ein Produkt der Abstraktion, ein Edukt, ein Auszug aus der wirklich gegebenen Erfahrung. Diese aber ist empfangen in den Formen des Anschauens und entwickelt nach den Formen des Denkens*“. Erfahrung ohne Denken ist nicht möglich (l. c. S. 244). Erfahrung ist „*ein Urteil, das durch die Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt*“ (Kult. d. Gegenw. VI, S. 95). Ähnlich HÖNIGSWALD (Beitr. z. Erk. S. 82 f.), EWALD („*empirische Befahrung*“ der Kategorien, s. d.), R. RICHTER, L. W. STERN, HEYMANS u. a. — PETRONIEVICZ sucht das Rationale in der unmittelbaren, innern Erfahrung (Prinz. d. Met. S. XXV ff.). Die innere Erfahrung betrachtet als Erkenntnis-

quelle OPITZ (Gr. e. Seinswiss. 1897 ff.). — WUNDT erklärt, nur aus den Wechselwirkungen von Erfahrung und Denken erwachse Erkenntnis. Alles Denken ist an einen empirischen Inhalt gebunden, und jeder empirische Inhalt wird durch ein Denken verarbeitet. „*Reine Erfahrung und reines Denken sind daher begriffliche Fiktionen, die in der wirklichen Erfahrung und im wirklichen Denken nicht vorkommen*“ (Syst. d. Philos.³, S. 208 ff.; Phil. Stud. XIII, 6). Die Erfahrung bedarf der Berichtigung und Erweiterung durch das Denken (Phil. Stud. VII, 47). „*Äußere*“ und „*innere*“ Erfahrung bezeichnen „*nicht verschiedene Gegenstände, sondern verschiedene Gesichtspunkte . . . , die wir bei der Auffassung und wissenschaftlichen Bearbeitung der an sich einheitlichen Erfahrung anwenden. Diese Gesichtspunkte werden aber dadurch nahe gelegt, daß sich jede Erfahrung unmittelbar in zwei Faktoren sondert: in einen Inhalt, der uns gegeben wird, und in unsere Auffassung dieses Inhalts. Wir bezeichnen den ersten dieser Faktoren als die Objekte der Erfahrung, den zweiten als das erfahrende Subjekt. Daraus entspringen zwei Richtungen für die Bearbeitung der Erfahrung. Die eine ist die der Naturwissenschaft: sie betrachtet die Objekte der Erfahrung in ihrer von dem Subjekt unabhängig gedachten Beschaffenheit. Die andere ist die der Psychologie: sie untersucht den gesamten Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt und in den ihm von diesem unmittelbar beigelegten Eigenschaften*“. Der naturwissenschaftliche Standpunkt ist der der „*mittelbaren*“, der psychologische der Standpunkt der „*unmittelbaren*“ Erfahrung (Gr. d. Psychol.⁵, S. 3). „*Indem . . . die Erscheinungen in dem Sinne als äußere erscheinen, daß sie auch dann noch unverändert stattfinden würden, wenn das erkennende Subjekt überhaupt nicht vorhanden wäre, wird die naturwissenschaftliche Form der Erfahrung auch die äußere Erfahrung genannt. Indem dagegen . . . alle Erfahrungsinhalte als unmittelbar in dem erkennenden Subjekt selbst gelegene betrachtet werden, heißt der psychologische Standpunkt der der innern Erfahrung*“ (l. c. S. 387; Phil. Stud. XII, 23; Syst. d. Philos.³, S. 147, 172; Grdz. d. ph. Ps.⁶ I, 1 ff.). KÜLPE betont: „*Die Wissenschaft liefert uns sehr oft eine Ergänzung der Erfahrung, nicht bloß deren Nachbildung oder Verallgemeinerung*.“ Die Gedanken haben eine selbständige Gesetzlichkeit (Philos. d. Gegenwart, S. 20 f.). (Vgl. auch gegen den Standpunkt der reinen Erfahrung: RIEHL, WUNDT, HÖNIGSWALD, EWALD u. a.)

Einen evolutionistischen Empirismus, für den das A priori (s. d.) auf Gattungserfahrungen beruht, vertreten SPENCER, LEWES, OSTWALD, L. STEIN u. a.

Der Empirismus betont in verschiedener Weise die Erfahrung als Quelle wahren Wissens. J. ST. MILL leitet aus Erfahrung und Induktion (s. d.) alle Erkenntnis ab. COMTE lehrt einen Positivismus (s. d.), der alle metaphysischen Zutaten der Phantasie abstreifen will. LEWES bestimmt: „*Experience is the registration of feelings and the relations of their correlative objects*“ (Probl. of Life and Mind I, 100). Nach E. DÜHRING ist Erfahrung die „*unmittelbare Erprobung des tatsächlichen Verhaltens*“ (Log. S. 84). Auf sinnliche und innere Erfahrung führt CZOLBE alle Erkenntnis zurück (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 5). Ähnlich auch UEBERWEG, BÄRENBACH, C. GÖRING (Üb. d. Begr. d. Erf. Viertelj. f. w. Ph. 1877—78). — Reine Erfahrung, mit Elimination aller „*Zutaten*“ des Denkens, gilt als wissenschaftliches Ideal bei einer Reihe von Denkern, die an HUME erinnern. So bei R. AVENARIUS. In der „*ursprünglichen*“ Er-

fahrung liegt „das, was wirklich durch den Gegenstand inhaltlich gegeben ist, und alles das, was etwa das erfahrende Individuum in den Gegenstand hineingedacht haben möchte, völlig ungeschieden zusammen“ (Phil. als Denk. S. 27). Die „Zusätze“ des Denkens sind zu „eliminieren“ (l. c. S. 40). „Reine“ Erfahrung ist ein „Ausgesagtes“, „welches in allen seinen Komponenten rein nur Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung hat“ („Synthetischer“ Begriff der reinen Erfahrung). Sie ist die Erfahrung, „welcher nichts beigemischt ist, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre, welche mithin in sich selbst nichts anderes als Erfahrung ist“ („Analytischer“ Begriff der Erfahrung, Krit. d. r. Erfahr. I, S. 4 f.). Im weiteren Sinne ist reine Erfahrung jeder Inhalt einer „Aussage“, jeder „E-Wert“ (s. d.), im engeren ein als „ein Sachhaftes“ bezeichneter Wert (l. c. II, 363 f.). Jede Erfahrung enthält als „Vorgefundenes“ ein (erfahrendes) „Zentralglied“ und ein „Gegenglied“ der „Umgebung“ sowie die „Aussagen“ des ersteren über das letztere (l. c. I, 13; Weltbegr. S. 9). Die Erfahrung wird verfälscht durch die (zu eliminierende) „Introjektion“ (s. d.). Der „natürliche Weltbegriff“ (s. d.) ist zu restituieren. Ähnlich lehren CARSTANJEN, J. PETZOLDT, R. WILLY (s. Empirio-kritizismus). Reine Erfahrung ist auch das Ideal von E. MACH; ökonomisch geordnete Erfahrungen bilden die Erkenntnis (s. Ökonomie). Ähnlich lehrt auch H. CORNELIUS; nach ihm besteht das Wissen „in der Zusammenfassung unserer bisherigen Erfahrungen und der darauf gegründeten Erwartungen für die Zukunft“. Alle weiteren Elemente sind „dogmatisch“ (s. d.) (Einl. in d. Phil. S. 256). Die Theorie, welche in der „äußeren“ Erfahrung der Sinne eine unmittelbare Erfahrung von Physischem sieht, ist zurückzuweisen; denn unsere sinnlichen Erlebnisse als solche sind nicht, wie das Physische, unabhängig von uns, stehen auf gleicher Stufe mit den Erlebnissen der „inneren“ Erfahrung (l. c. S. 179). Den „Pathempirismus“ lehrt H. GOMPERZ. Die „Formgefühle“ gehören der „reaktiven Erfahrung“ an (Weltansch. I, 257 ff.). Der Pathempirismus führt alle Begriffe auf Erfahrung zurück, anerkennt in ihr aber auch Gefühle als ihre Formen (l. c. S. 293; s. Form). — OSTWALD bestimmt als das Wesentliche der Erfahrung die Fähigkeit, durch die Voraussicht einer näheren oder ferneren Zukunft zweckmäßig zu handeln, wozu wir durch Vergleichen gelangen (Vorles. üb. Naturphil.², S. 16 f.; Gr. d. Nat. S. 71). Vgl. Empirismus, Erkenntnis, Erfahrungsurteile, Wahrnehmung, Induktion, Metaphysik, Positivismus, Kritizismus, Denkgesetze, Axiom, A priori.

Erfahrungsbegriffe sind Begriffe, die durch unmittelbare Verarbeitung von Erfahrungsinhalten durch das abstrahierende Denken zustande kommen. LAMBERT unterscheidet sie von den „Lehrbegriffen“ (N. Organ. § 646, 652). WUNDT unterscheidet von den empirischen Einzelbegriffen die „allgemeinen Erfahrungsbegriffe“; diese beziehen sich stets auf eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen, die erst durch das Denken in Verbindung gebracht werden, und entstehen durch eine denkende Vergleichung gesonderter Vorstellungsinhalte, wobei das in diesen als übereinstimmend Erkante festgehalten wird (z. B. Pflanze, Körper) (Syst. d. Philos.², S. 214 ff; Log. I², S. 106). H. CORNELIUS erklärt: durch den Begriff der „Regel“ werden Erfahrungen der verschiedensten Art in einheitlicher Form zusammengefaßt. Ein bestimmter Inhalt erscheint uns dadurch auch als „Bestandteil hundertfältiger, uns erfahrungsmäßig bekannter Zusammenhänge“ (Einl. in d. Philos. S. 255). Begriffe von Zu-

sammenhängen dieser Art sind „Erfahrungsbegriffe oder „empirische Begriffe“ (B. der zweiten Kategorie) (ib.).

Erfahrungssätze sind Sätze, die auf Erfahrung (s. d.) sich stützen, nicht begrifflich abgeleitet sind. Nach G. E. SCHULZE sind es Sätze, „deren Wahrheit nicht auf Beweisen aus Urteilen, sondern auf angeführten Tatsachen der Erfahrung beruht“ (Gr. d. allg. Log.³, S. 210). Nach FRIES sind es „Sätze, welche durch Tatsachen belegt werden“ (Syst. d. Log. S. 294).

Erfahrungstatsachen: Tatsachen (s. d.), die durch Erfahrung bewahrheitet sind.

Erfahrungsurteile sind Urteile von objektiver, zugleich allgemein-subjektiver Gültigkeit, im Unterschiede von den individuell-subjektiven Wahrnehmungsurteilen. Diese Unterscheidung bei KANT. „Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile. Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subjekt. Die erstern aber erfordern jederzeit, über die Vorstellung der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist“ (Prolegom. § 18). Die Erfahrungsurteile machen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, enthalten konstante Verknüpfungen (I. c. § 19). Aus einer Wahrnehmung wird Erfahrung, indem die erstere im Urteil unter einen Begriff gebracht wird. „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein bloßes Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit . . . Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt“ (I. c. § 20). Es ist also ersichtlich, „daß, obgleich alle Erfahrungsurteile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirischen Urteile darum Erfahrungsurteile sind, sondern daß über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumiert und dann vermittelt derselben in Erfahrung kann verwandelt werden“ (I. c. § 18). Nach HERBART stecken in den Erfahrungsbegriffen Widersprüche (s. d.), die durch Philosophie zu berichtigen sind. H. CORNELIUS nennt „Erfahrungsurteil“ ein Urteil über einen nach einer Regel verbundenen Erfahrungsinhalt (Einl. in d. Philos. S. 255).

Erfahrungswahrheiten s. Wahrheit (LEIBNIZ).

Erfahrungswissenschaften können den „Vernunftwissenschaften“ gegenübergestellt werden; zu den letzteren gehören z. B. Mathematik, Logik, zu den ersteren alle Disziplinen, die es mit Objekten der Erfahrung zu tun haben. Diese Gegenüberstellung u. a. bei FRIES (Syst. d. Log. S. 325). Vgl. Wissenschaft.

Erfindung s. Soziologie (TARDE), s. Phantasie.

Erfindungskunst s. Ars magna.

Erfüllung, Gefühl der, löst die Erwartung bei der aktiven Apperzeption (s. d.) ab (WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 260). — Nach HUSSERL besteht die „Erfüllung in der „identifizierenden Anpassung korrespondierender Anschauung an eine signitive Intention“ (Log. Unt. II, 547 ff., 556). Die Erfüllung ist nach LIPPS „das der Forderung entsprechende Verhalten“ (Leitf. d. Psych. S. 163 ff.).

Ergänzung (logische) ist nach HERBART „diejenige Operation des Denkens, wodurch das Mangelhafte [der Erfahrungsbegriffe] verbessert wird“ (Psychol. als Wiss. I, § 11).

Ergänzungsfarben = Komplementärfarben. Vgl. Lichtempfindungen.

Ergograph ist eine Vorrichtung, durch welche aus der Arbeitsleistung eines Bewegungsvorgangs auf Gefühlszustände geschlossen wird (Mosso; vgl. WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. II⁵, 272 f.).

Erhaben ist alles Große, Kraftvolle, Mächtige, sofern wir uns ihm gegenüber klein dünken, wenn wir uns unmittelbar damit vergleichen. Das Gefühl des Erhabenen entsteht aber erst, wenn unser Ich gegenüber der Depression, die es durch das Große erleidet, mit einer Erhebung über das sinnliche, mit einem Bewußtsein der eigenen Größe, die selbst das Große der Natur, des Nicht-Ich, im Bewußtsein zu umspannen vermag, reagiert. Erhaben ist, was uns zur Idee des Großen schlechthin erhebt.

Nach BURKE ist erhaben, was die Vorstellung von Schmerz und Gefahr für uns zu erwecken vermag; es wirkt angenehm, wenn wir uns sicher fühlen. „Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain and danger, that is to say, whatever is in any sort terrible, or disconcertant about terrible objects . . . is a source of the sublime“ (Enquir. I, 7). Nach KANT gefällt das Erhabene, wie das Schöne, für sich selbst. Aber „das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugefügt wird“. Das eigentlich Erhabene „kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft“ (Krit. d. Urte. § 23). Das Gefühl des Erhabenen führt mit sich „eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüths“ (l. c. § 24). Erhaben ist „das, was schlechthin groß ist“, d. h. „was über alle Vergleichung groß ist“. Es besteht hier ein Wohlgefallen „an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst“. „Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist.“ Diese „Unangemessenheit unseres Vermögens der Größenschätzung“ erweckt gerade das „Gefühl eines übersinnlichen Vermögens in uns“, die erhabene Geistesstimmung. „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüthes beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft“ (l. c. § 25). Das Vermögen, das Unendliche denken zu können, ist über alle Vergleichung groß; erhaben ist die Natur „in denjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt“, die „den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat . . . führen, welches über allen Maßstab der Sinne groß ist und daher nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemüthsstimmung, in Schätzung desselben, als erhaben beurteilen läßt“. Beim Erhabenen bezieht die ästhetische Urteilskraft die Einbildungskraft auf die Vernunft; in seiner eigenen Beurteilung fühlt sich hier das Gemüt erhaben (l. c. § 26). Das Gefühl des Erhabenen in der Natur ist „Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir

einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption . . . beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht“. „Das Gefühl der Erhabenheit ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der Größenschätzung für die durch die Vernunft, und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens zu Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist“ (l. c. § 27). „Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefüllt.“ Das Erhabene ist „ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Vorstellung von Ideen zu denken“. Ohne „eine Stimmung des Gemüts, die der zum moralischen ähnlich ist“, läßt sich das Gefühl des Erhabenen nicht denken. Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist „nur negativ“, „nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft“ (l. c. § 29). Es gibt ein „mathematisch Erhabenes“, das auf das Erkenntnisvermögen bezogen wird, das Große der Anschauung, und ein „dynamisch Erhabenes“, das auf das Begehungsvermögen bezogen wird (l. c. § 24). „Die Natur im ästhetischen Urteile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben“ (l. c. § 28). — „Das Erhabene (sublime) ist die chrfurchterregende Großheit (magnitudo reverenda), dem Umfange oder dem Grade nach, zu dem die Annäherung (un ihm mit seinen Kräften angemessen zu sein) einladend, die Furcht aber, in der Vergleichung mit demselben in seiner eigenen Schätzung zu verschwinden, zugleich abschreckend ist“ (Anthropol. II, § 66; vgl. WW. II, 229 ff.). Nach SCHILLER besteht das Gefühl des Erhabenen „einerseits aus dem Gefühl unserer Ohnmacht und Begehrung, einen Gegenstand zu umfassen, anderseits aus dem Gefühle unserer Übermacht, welche vor keinen Grenzen erschrickt und dasjenige sich geistig unterwirft, dem unsere sinnlichen Kräfte unterliegen“ (WW. XI, 287). Beim Erhabenen fühlen wir uns frei, „weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen anderen als seinen eigenen Gesetzen stünde“. „Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes Gefühl. Es ist eine Zusammensetzung von Wehsein . . . und von Frohsein . . .“ (Üb. d. Erhab. Sch., Phil. Schr. S. 192). „Der erhabene Gegenstand ist von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unsere Fassungskraft und erliegen bei dem Versuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden: oder wir beziehen ihn auf unsere Lebenskraft und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unsrige in nichts verschwindet“ (l. c. S. 193). Das Erhabene „verschafft uns einen Ausgang aus der sinnlichen Welt“ (l. c. S. 196). — Über das Erhabene handeln MENDELSSOHN (Phil. Schr. II, 141), MAASS (Üb. d. Einbild. S. 219 f.), HERDER in seiner „Kalligone“. Nach J. PAUL ist das Erhabene „das angeschaute Unendliche“, das unendlich Große, das Bewunderung erweckt (Vorsch. d. Ästhet., 27). Nach BOUTERWEK ist es eine „ästhetische Modifikation des Großen“ (Ästh. I, 154 ff.). Nach HEGEL ist das Erhabene „der Versuch, das Unendliche auszudrücken, ohne in dem Bereich der Erscheinungen einen Gegenstand zu finden, welcher sich für diese Darstellung passend erweise“ (Ästh. I, 467). Nach SCHELLING ist das Erhabene die Einbildung des Unendlichen ins Endliche (WW. I 5, 461; vgl. KRAUSE, Vorles. 130 ff.). Nach WEISSE ist erhaben jedes Einzelne, indem es

über sich hinaus treibt, auf die Unendlichkeit des Alls hinweist (Ästh. I, 140 ff.). Ähnlich TRAHNDORFF (Ästh. I, § 13), VISCHER (Ästh. § 83; vgl. D. Schöne u. d. Kunst², S. 177), ZEISING (Ästhet. S. 360 ff.) u. a. K. FISCHER (Üb. d. Witz, S. 74), ZIMMERMANN (Ästh. § 230, § 96 f.), v. KIRCHMANN (Ästh. II, 5 ff., 116), FECHNER (Vorsch. d. Ästh. II, 141 ff., 166 ff.: relativ und absolut Erhabenes) u. a. lehren teilweise ähnlich wie Kant; so auch E. v. HARTMANN (Ästh. II, 262 ff.). SCHOPENHAUER erklärt: „Beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen . . . hingegen bei dem Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objekts zum Willen, durch ein freies, vom Bewußtsein begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntnis“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 39). Das Erhabene ist „das Extrem des Schönen, wo sich die theoretische Negation der zeitlichen Welt und Affirmation der ewigen, welche durchaus das Wesen aller Schönheit ist . . ., auf die unmittelbare, ja fast handgreifliche Weise ausspricht“ (Anmerk. S. 78). HERBART bestimmt: „Wenn in dem Schönen die Größe vorwiegt, so entsteht das Erhabene“ (Lehrb. zur Psychol.³, S. 73). RUGE: „Die ästhetische Idee wird in der Gestalt betrachtet, wo sie noch nicht die Befriedigung des Sich-findens ist, also als die sich suchende Idee, und als solcher kann es ihr zuerst begegnen, daß sie gewinnt, was sie erstrebt. In dem Erfolge ist dann das Gefühl des Suchens enthalten, und diese Befriedigung des Strebens mit dem Gefühl der Erhebung aus dem Mangel ist die Erhabenheit, welche also die Unruhe des Sich-herauswindens aus der Bedürftigkeit noch an sich hat“ (Vorsch. d. Ästh. S. 58). Nach CARRIERE ist das Erhabene „dasjenige Schöne, welches nicht sowohl durch die Anmut als durch die Größe der Form auf uns wirkt“ (Ästh. I, 118). SIEBECK erklärt: „Das Erhabene ist diejenige Art der Schönheit, in welcher das Moment der Begrenzung zurücktritt“ (Wes. d. ästh. Ansch. S. 166). GROOS meint: „Das Erhabene ist ein Gewaltiges in einfacher Form.“ Der Gedanke des Unendlichen ist dafür nicht wesentlich (Einl. in d. Ästh. S. 318 ff.). Nach HÖFFDING ist erhaben „das, was uns mit einer solchen Fülle von Eindrücken erscheint, daß das gewöhnliche Maß der Anschaulichkeit weit überschritten wird, ohne daß darum das Angesehene aufhörte, mit gesammelter Kraft auf uns zu wirken. Wir versuchen, dasselbe mittelst unserer Anschauung zu umfassen, vermögen dies jedoch gar nicht oder nur mit Schwierigkeit“ (Psych. S. 399; vgl. GRANT ALLEN, The Orig. of the Sublime, Mind III, 1888). J. COHN erklärt: „Sobald die Unvollständigkeit der Harmonie dazu dient, eine besondere Größe der erscheinenden Kraft auszudrücken, stehen wir im Banne des Erhabenen“ (Allg. Ästh. S. 179). Nach LIPPS ist erhaben „dasjenige, in welchem ich selbst mich innerlich groß oder über das gemeinsame Maß hinausgehoben fühle“ (Kult. d. Gegenw. VI, 364). Nach WITASEK ist erhaben der Geist, in dem hohe Werte leben (Ästh. S. 319 f.). Vgl. DILTHEY, Zeller-Festschr. S. 446. L. DUMONT erklärt das Vergnügen am Erhabenen daher, „daß der Gegenstand durch seine Unerschöpflichkeit uns die Möglichkeit gewährt, alle unsere disponible Kraft . . . für den Gedanken anzucenden“ (Vergn. u. Schm. S. 201). Als ein gemischtes Gefühl bestimmt das Erhabene A. LEHMANN (Gefühlsleb. S. 350). Vgl. VOLKELT, LIPPS (Ästhet.), F. UNRUH (D. Begr. d. Erhab. 1898).

Erhaltung: Bestehenbleiben eines Dinges, einer Kraft, Energie (s. d.),

einer Größe, eines Ich im Wechsel des Geschehens. Der „Selbsterhaltung“ der Lebewesen liegt ein Trieb („Wille zum Leben“) zugrunde, eine Betätigung und Widerstandskraft gegenüber den Mächten der Umgebung. Es gibt auch eine psychische (geistige), ferner eine soziale Selbsterhaltung. Der Erhaltungssatz ist ein Postulat (vgl. J. SCHULTZ, Ps. d. Ax. S. 95 f.).

Nach den Stoikern hat jedes Lebewesen einen ursprünglichen Selbsterhaltungstrieb: *πρωτον οικειον ειναι παντι ζωω την αυτοϋ υσταςιν και την ταυτης σφειδην* —; *την δε πρωτην ορμην φασι το ζων ισχειν επι το τηρειν εαυτο* (Diog. L. VII 1 85; CICERO, de offic. I, 3). Ähnlich AUGUSTINUS (De civ. Dei XI, 28). THOMAS erklärt: „*Quaelibet res naturalis conservationem sui esse appetit*“ (Quaest. d. disp. de potent. 5, 10b, 13). „*Conseratio rei non est nisi continuatio esse ipsius*“ (Contr. gent. III, 65). L. DA VINCI: „*Naturalmente ogni cosa desidera mantenersi in suo essere.*“ TELESIO schreibt der Materie einen Selbsterhaltungstrieb zu; die Selbsterhaltung ist ihm die Grundlage der Ethik. — Wie DESCARTES (Medit.) erklärt SPINOZA: „*Non minor causa requiritur ad rem conserandam, quam ad ipsam primum producendam*“ (Ren. Cart. pr. phil. I, ax. X). „*Omnia, quae existunt, a sola vi Dei conserantur*“ (l. c. prop. XII). Der Selbsterhaltungstrieb (des Seins, des Lebens, der Vernunft) ist in jedem Dinge gelegen. „*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse persererare conatur*“ (Eth. III, prop. VI). Auch HOBBS betont die Wichtigkeit des Selbsterhaltungstriebes. LEIBNIZ erklärt: „*Chaque substance se conserve, mais les masses en vertu des loix de leur propre nature tendent à se détruire*“ (Gerh. IV, 585). HOLBACH betont den Selbsterhaltungstrieb der Dinge (Syst. de la nat. I, ch. 4, p. 48). Auch LAMBERT, HERDER u. a. — J. G. FICHTE: „*Ich finde mich selbst als ein organisiertes Naturprodukt. Aber in einem solchen besteht das Wesen der Teile in einem Triebe, bestimmte andere Teile in der Vereinigung mit sich zu erhalten, welcher Trieb, dem Ganzen beigemessen, der Trieb der Selbsterhaltung heißt*“ (Syst. d. Sittenlehre S. 154). Der Trieb geht stets auf „*eine bestimmte Existenz*“ (l. c. S. 155). Ähnlich HEINROTH (Psych. S. 92). Nach HEGEL erhält sich nur das, „*was, als absolut, mit sich identisch ist, und das ist das Allgemeine, was für das Allgemeine ist*“, die Gattungsidee (Naturphilos. S. 649). — Nach HERBART bestehen die Zustände der „*Realen*“ (s. d.) in „*Selbsterhaltungen*“ gegenüber drohenden Störungen anderer Realen. Die Vorstellungen (s. d.) sind Selbsterhaltungen der Seele (vgl. Hauptp. d. Met. S. 42; K. Enzykl. S. 344 ff.). — Eine Erhaltung der am besten angepaßten Rassen (Arten) im Kampf ums Dasein lehren CH. DARWIN, H. SPENCER u. a. (s. Evolutionismus). — Einen Grundtrieb der Selbsterhaltung bei den Lebewesen nimmt FORTLAGE an (Syst. d. Psychol. I, 478). E. DÜHRING erklärt: „*Jedes Lebenselement will sich behaupten.*“ Das „*Beharrungsstreben*“ ist ein Grundgesetz der Natur (Wirklichkeitsphilos. S. 84). SPICKER: „*Sich im Dasein zu erhalten und behufs dieses Zweckes die entsprechenden Mittel zu ergreifen, bzw. die einwirkenden Kräfte zu betätigen, ist das große allgemeine Gesetz, welches durch die ganze Natur geht*“ (Vers. e. n. Gottesbegr. S. 121). Wie SCHOPENHAUER erklärt TÖNNIES: „*Alles Leben und Wollen ist Selbstbejahung*“ (Gem. u. Ges. S. 118). NIETZSCHE leugnet die Existenz eines primären Selbsterhaltungstriebes. Vielmehr strebt das Lebendige, mehr zu werden, als es ist (WW. XV, 302). Die Selbsterhaltung ist nur eine Folge des Willens zur Macht (WW. VII, 1, 13). HÖFFDING sieht in der Erblichkeit die „*Tendenzen der Natur, das Erworbene zu erhalten*“ (Psychol. S. 481). Nach L. W. STERN ist die

Selbsterhaltung das Kriterium der substantiellen Individualität (Pers. u. Sache I. 137 f.). Die Beharrungsphänomene zerfallen in Erhaltungszustände und Erhaltungprozesse (I. c. S. 265 ff.). In den letzteren bedeutet die Erhaltung eine ständige Restitution (I. c. S. 267). Die organische Selbsterhaltung ist mechanisch nicht erklärbar (I. c. S. 277 ff.). Nach HAECKEL erhält sich auch die Empfindung im All (Lebenswund. S. 525). R. AVENARIUS nimmt an, das „System C“ (s. d.) (Repräsentant des menschlichen Individuums) strebe beständig, sich den ändernden Einflüssen gegenüber zu „erhalten“. Der „ideale“ Zustand ist das „vitale Erhaltungsmaximum“, das positiv oder negativ verändert werden kann („Vitaldifferenz“, s. d.). Die variable Größe der vitalen Erhaltung ist der „vitale Erhaltungswert“ (Krit. d. r. Erf. S. 62). Von den „Schwankungen“ des Systems C ist das Erkennen „abhängig“ (I. c. I, S. 64 ff.). Nach PETZOLDT ist die Stabilität das Endziel aller Entwicklung (Max., Min. u. Ök. S. 49 ff.). — OSTWALD versteht unter dem „Gesetz der Erhaltung der Elemente“ die Möglichkeit, daß chemische Elemente aus jeder ihrer Verbindungen in unveränderlicher Menge wieder zu gewinnen sind (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 286 f.). Vgl. Energie, Bewegung, Materie, Kraft, Beharrung.

Erinnerung s. Gedächtnis, Reproduktion.

Erinnerungsbilder, Erinnerungsgefühl, Erinnerungsnachbilder, Erinnerungszellen s. Gedächtnis, Optimismus.

Erinnerungsurteile sind nach W. JERUSALEM „Urteile, in welchen der beurteilte Vorgang nicht in der Sinneswahrnehmung gegeben, sondern erinnert ist und als erinnert bezeichnet wird“ (Urteilsfunkt. S. 130). Es sind Urteile, in denen der Sprechende Selbsterlebtes mitteilt (ib.). Das „Präteritum bedeutet psychologisch ein Plus, eine Beziehung auf den Sprechenden, logisch ein Minus, indem es ein individuelles Erlebnis und keine allgemeine Behauptung enthält“ (I. c. S. 133).

Eristik: Disputierkunst, besonders die der Eristiker oder Megariker (s. d.). EUKLIDES von Megara griff nicht die Prämissen, sondern die Konklusion der Behauptungen oder Beweise an (*ταῖς δὲ ἀποδείξουσιν ἐρίστοιτο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφορὰν*, Diog. L. II, 107).

Erkennen (psychologisch) s. Wiedererkennen.

Erkenntnis (logisch) ist die Bestimmung der Merkmale (Eigenschaften, Kräfte, Beziehungen) eines Seienden, ein Denken (Urteil), dessen Inhalt objektiv, allgemeingültig ist. Durch den und im Erkenntnisakt (Erkennen) wird das Erkannte (der Erkenntnisgegenstand) so bestimmt, wie es gemäß der Erfahrung, den Folgerungen und Postulaten des Denkens und des reinen Denkwillens geschehen muß. Einerseits setzt alle Erkenntnis ein erkennendes Subjekt voraus, dessen Tätigkeit und Gesetzmäßigkeit Bedingung der Erkenntnis ist, andererseits muß sich das Subjekt nach den ihm aufgenötigten, immer wiederkehrenden, konstanten Inhalten des (allgemeinen) Bewußtseins richten. Erkenntnis ist das Resultat des Zusammenspiels von Erfahrung (s. d.) und Denken, das Produkt denkender Verarbeitung eines (anschaulich) Gegebenen, Vorgefundenen. Erkenntnis im einzelnen ist ein wahres Urteil, d. h. ein solches, von dem geglaubt werden muß, daß es die Beschaffenheit des (an sich) Seienden, wenn auch in „subjektiver“ Form (symbolisch), ausdrückt, darstellt. Die Subjektivität (s. d.) und Relativität (s. d.) der Erkenntnis bedeutet nicht ein absolutes Nichtwissen um das Sein,

sondern nur die Abhängigkeit der Form der Erkenntnis vom Subjekt, bezw. die Beschränkung objektiver Erkenntnis auf Relationen der Dinge untereinander und zu einem Subjekt überhaupt, wobei in die Aussagen über diese Relationen durch die unbedingte Gültigkeit der Denkgesetze etwas Absolutes hineinkommt. Die absolute Wirklichkeit erkennen wir, abgesehen vom unmittelbaren Erleben der Ichheit, nur indirekt, durch ihre objektive Erscheinung (s. d.), welche auf sie hinweist, sie zum Ausdruck bringt. Die Erkenntnis von den formal-apriorischen Faktoren der Erkenntnis ist absolut. Im Erkennen verhält sich der Geist teils reaktiv, teils aktiv, indem er die Mannigfaltigkeit des Erlebten im Sinne des auf einheitlichen Zusammenhang des Erlebten abzielenden Erkenntniswillens gestaltet, wobei er immer wieder an der Erfahrung sich orientiert. — Ursprung und Gültigkeit der Erkenntnis werden vom Rationalismus (s. d.), Empirismus (s. d.), Sensualismus (s. d.), Apriorismus (s. d.), Kritizismus (s. d.) verschieden beurteilt. Betreffs des Erkenntnisgegenstandes gehen Realismus (s. d.) und Idealismus (s. d.), bezw. Phänomenalismus (s. d.) auseinander.

Die Erkenntnis des „Gleichen durch das Gleiche“ (im Subjekte) behaupten schon die Upanishads. So auch PYTHAGORAS (ἐπὶ τοῦ ὁμοίου τὸ ὁμοίον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν, Sext. Empir. adv. Math. VII, 92). Auch EMPEDOKLES: ἡ γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ (Sext. Empir. adv. Math. VII, 121; ARISTOTELES, Met. II 4, 1000b 6); γαῖη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώταμεν, ἔδατι δ' ἔδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖαν, ἀτὰρ πῦρ πῦρ ἀδήλον, στοιχήν δὲ στοιχήν, ρεῖκος δέ τε ρεῖζει λυγρῶ (ARISTOTELES, De anim. I 2, 404b 13 squ.). HERAKLIT meint, das Bewegte werde durch das Bewegte, die Seele, erkannt (τὸ δὲ κινούμενον κινούμενῳ γινώσκεισθαι, ARISTOTELES, De an. I 2, 405a 27). Die aus allen Elementen bestehende Seele erkennt alles (φασὶ γὰρ γινώσκεισθαι τὸ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ ἐπειδὴ γὰρ ἡ ψυχὴ πάντα γινώσκει, οὐκιστάσιον αὐτὴν ἐκ πασῶν τῶν ἀρχῶν. l. c. I 2, 405b 15). Nach ANAXAGORAS erkennt die Seele durch Affektion von dem (ihr) Ungleichen (τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὁμοίον ἀπαθὲς ἐπὶ τοῦ ὁμοίου, Theophr., De sens. 27; Dox. 507). PARMENIDES betont (wie HERAKLIT u a.), daß nur das begriffliche Denken wahre Erkenntnis gewähre. Von der auf das Sein gerichteten Erkenntnis ist die auf das Nichtsein, auf den Schein gerichtete (empirische) Erkenntnis zu unterscheiden (δισσὴν τ' ἔφη τὴν φιλοσοφίαν τὴν μὲν κατ' ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν, Theophr., Phys. opin. fr. 6a, Dox. 483). DEMOKRIT unterscheidet zwei Erkenntnisweisen, die „dunkle“ Sinneserkenntnis der Erscheinungen, die „echte“ Wirklichkeitserkenntnis durch das Denken: γνώσις δὲ δύο εἰσὶν ἰδεῶν ἢ μὲν γνησίη, ἢ δὲ σοσιτή· καὶ σοσιτῆς μὲν τάδε ξύμπαρτα, ὄφρις, ἀκοή, ὄσμη, ρεῦσις, ψαθοῖς· ἢ δὲ γνησίη ἀποκεκορμένη δὲ ταύτης . . . ὅταν ἢ σοσιτὴ μὴκέτι δίνηται μήτε ὄρην ἐπ' ἔλατον μήτε ἀκοεῖν μήτε ὄσμάσθαι μήτε γένεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαθοῖ αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον (Fr. 1, Mull. p. 206; Sext. Empir. adv. Math. VII, 135, 138 squ.). Von den φαινόμενα muß man auf die ἀδηλα schließen (Sext. Empir. adv. Math. VII, 140). Die Wahrheit ist „in der Tiefe“ (ἐν βυθῷ, Diog. L. IX, 72), in der Regel wissen wir nichts von der wahren Beschaffenheit der Dinge: οὐκ ἔστι οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιροσμήν ἐξάσπισον ἢ δόξιν· γινώσκειν ἐν ἀτόρῳ ἐστί (Sext. Empir. adv. Math. VII, 137); ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἔόντι οὐδὲν ἀτορεκὲς ξυνίμεν, μεταπίπτον δὲ κατὰ τε σώματος διαδιγὴν καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστοιχιζόντων (l. c. VII, 135 squ.); ἐπεὶ μὲν νυν, οὐκ ὅλον ἐκαστόν ἐστί ἢ οὐκ ἔστιν, οὐ ξυνίμεν, πολλαχῆ δεδήλωται (Fr-

1); διὸ Δημόκριτός γε φησιν ἦτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῶν γ' ἀδηλον (ARISTOTELES, Met. IV 5, 1009a 38).

Die Sophisten betonen die Subjektivität und Relativität aller Erkenntnis. SO PROTAGORAS, dem der Mensch das Maß alles „Seienden“ und „Nichtseienden“ ist; die Dinge sind für jeden so, wie er sie auffaßt (πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος, Diog. L. IX, 51; πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται, Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 217). Das Wissen löst sich in Einzelwahrnehmungen auf (PLATO, Theaet. 160 D), alles ist Meinung (δόξα, l. c. 179 C). GORGIAS bestreitet die Möglichkeit objektiver Erkenntnis; gäbe es selbst ein Sein, so wäre es ἀγνωστον καὶ ἀνεπινόητον; gäbe es Erkenntnis, so wäre sie (wegen der Subjektivität der Sprache) nicht mitteilbar (Sext. Empir. adv. Math. VII, 65, 77 sq.). Dagegen erklärt SOKRATES, es gibt objektive, allgemeingültige Erkenntnis, und zwar durch das begriffliche Denken, welches das „Was“ jedes Dinges bestimmt (vgl. Begriff, Definition, Induktion).

Auch PLATO findet nur im Begriffe das wahre Erkennen: ἀὐτὸ οὖν οὐκ ἐν τῷ λογιζέσθαι, εἴπερ ἄλλοθι, κατὰδηλον αὐτῇ γίγνεται τι τῶν ὄντων; καὶ (Phaedo 65 C). Der Gegenstand wahrer Erkenntnis ist das Sein, das Reich der Ideen (s. d.). Nur wenn die Seele δόξεται τοῦ ὄντος, hat sie Erkenntnis (l. c. 65 C, 66 A, D, 67 B). Es gibt außer dieser wahren noch eine „Erkenntnis“ des Nichtseienden, Werdenden (der Sinnendinge) und die mathematische Erkenntnis, die eine mittlere Stellung einnimmt (μεταξύ τι δόξης καὶ τοῦ τὴν διάνοιαν, τῶν γεωμετρικῶν . . . εἴξιν, Republ. VI, 511 D; Tim. 27 D). Die ἐπιστήμη, νόσις des Seienden ist zu unterscheiden von der bloßen δόξα über das Werdende (Theaet. 210 A; Rep. V, 476 E sq., 534 A; Tim. 29 C). Erkenntnisweisen sind τοῦς (νόσις) oder ἐπιστήμη, διάνοια; πίστις und εἰσασία als Formen der δόξα (Republ. 509 sq., 533 sq.). Die höchste Erkenntnis (μέγιστον μάθημα) ist die Idee des Guten (l. c. 505 A sq.), die dem Geiste die Erkenntniskraft, den Dingen die Erkennbarkeit gibt (Republ. VI, 509 B). Die Erkenntnis der Ideen beruht auf ἀνάμνησις (s. d.). Nach ARISTOTELES haben die Menschen einen natürlichen Erkenntnistrieb (πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι δοξέονται φύσει, Met. I 1, 980a 21). Die ἐπιστήμη ist von der αἰσθησις des Veränderlichen wohl zu unterscheiden (Met. III 4, 999b 2; De anim. II 5, 417b 23), wenn sie auch von ihr ausgeht. Wahre Erkenntnis bezieht sich auf das Allgemeine (καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστήμαι πάντων, Met. III 6, 1003a 14), ist begrifflicher Art (λόγος, Met. IX, 1, 1046b 8), geht auf das Konstante, Notwendige, nicht aufs Accidentielle, Zufällige (συμβεβηκός) (ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ αἰεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, Met. XI 8, 1065a 5). Die vollendete Erkenntnis ist mit dem Erkannten eins (τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι, De an. III 6, 431a 1; ἐστὶ δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητὰ πως, l. c. 8, 431b 22). Die letzten Prinzipien (s. d.) des Seienden erkennt die Vernunft durch sich selbst. Drei Richtungen des Erkennens gibt es, πρακτικὴ, ποιητικὴ, θεωρητικὴ (Met. VI 1, 1025b 25). Die Stoiker leiten alle Erkenntnis aus der Erfahrung und deren begrifflicher Verarbeitung ab. Die Seele ist eine tabula rasa, der Mensch hat bei der Geburt die Seele ὥσπερ χάστην εὐεργον εἰς ἀπογραφὴν· εἰς τοῦτο μίαν ἐκάστην χάστην τῶν ἐνοιῶν ἐναπογράφεται (Plac. IV, 11, 1, Dox. 400). EPIKUR gründet die Erkenntnis auf die Evidenz (ἐνάργεια) der Sinneswahrnehmung. Die Skeptiker (s. d.) bezweifeln die Möglichkeit objektiver Erkenntnis. Ein übersinnliches Erkennen kommt nach PLOTIN der Seele durch sich selbst zu, indem sie das Übersinnliche selbst in gewisser Weise

ist, das in ihr der Potenz nach Ruhende zur geistigen Wirklichkeit entfaltet, bewußt macht (Enn. IV, 2, 3). Die Erkenntnis kommt nicht durch „Abdrücke“ der Dinge in der Seele zustande (Enn. IV, 6, 1). Im Zustande der Ekstase (s. d.) erkennt der Geist unmittelbar das Göttliche und sich in ihm. Nach GALEN erkennt der Verstand gewisse Wahrheiten (*ἀόρατα λογικά*, mathematische Axiome, Kausalitätsprinzip u. dgl.) aus sich selbst, ohne Beweis (De opt. disc. C. 4; De Hipp. et Plat. IX, 7; Therap. meth. I, 4; vgl. ZELLER, Phil. d. Griech. III, 1^a, 825).

BOETHIUS unterscheidet vier Erkenntnisstufen: „*Sensus . . . figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram, ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam, quae singularibus inest, uniuersali consideratione perpendit. Intelligentia vero celsior oculus existit supergressa namque uniuersalitis ambitum ipsam simplicem formam puramentis acie contuetur*“ (Consol. phil. V; später gliedert R. v. ST. VICTOR die Erkenntnis in: imaginatio, ratio, intellectus, De contempl. I, 3, 7). Nach AUGUSTINUS ist die Erkenntnis ein Produkt des Erkennenden und des Erkannten (De trin. XIX, 12). Ein Glaube, eine Willenszustimmung liegt ihr zugrunde (De lib. arb. I, 7; II, 31). Die Mystiker (s. d.) betrachten die innere „Erfahrung“, die geistige Intuition als eine Erkenntnisquelle. Die Scholastiker sehen im begrifflichen, schließenden Denken die Hauptquelle der Erkenntnis, welche vielfach als „Verähnlichung“ gegenüber dem Objekte bestimmt wird. Die Vernunft geht auf das Allgemeine. Nach AVICENNA wird der Intellekt des Menschen durch den außer uns seienden aktiven Intellekt erleuchtet (vgl. SIEBECK, Gesch. d. Psychol. I 2, 437). ABAELARD definiert Erkenntnis als „*ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam*“ (Theol. Christ. II, 3). ALBERTUS MAGNUS behauptet: „*Simile simili cognoscimus*“. „*Nullius rei cognitio fit, nisi per assimilationem ad illam*“ (Sum. th. I, 13, 6). Die Erkenntnis besteht in einer „Verähnlichung“ des Bewußtseins dem Objekte zu. Die Seinsprinzipien in sich habend, vermag die Seele zu erkennen. „*Anima humana nullius rei accipit scientiam nisi illius cuius principia prima habet apud seipsam* (l. e. qu. 13, 3). THOMAS erklärt, die Erkenntnis entstehe dadurch, daß vom Erkennenden und Erkannten im Erkennenden ein „Bild“ (species, s. d.) erzeugt wird. Das Erkennen beruht auf einer „Verähnlichung“ des Erkennenden mit dem Erkannten: „*Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti*“ (Contr. gent. II, 77). Das Erkannte ist im Erkennenden (als „*esse intentionale*“) nach der Weise des Erkennenden, diesem gemäß. „*Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis*“ (De verit. 10, 4). „*Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*“ (De verit. 2, 1; Sum. th. I, 83, 1; 1 sent. 38, 1, 2 C). „*Omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem*“ (1 sent. 3, 1, 2 ob. 3). „*Omnis cognitio est per speciem aliquam cogniti in cognoscente*“ (1 sent. 36, 2, 3a). Die Erkenntnis ist um so vollkommener, je weniger das erkennende Prinzip sich dem Materiellen nähert: „*Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis*“ (Sum. th. I, 84, 2). Von den Sinneswahrnehmungen geht die Erkenntnis zum Wesen (s. d.) der Dinge. „*Omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est*“ (Contr. gent. II, 37). „*Cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei*“ (Sum. th. II, 8, 1). Wir erkennen alles durch Gottes Erleuchtung („*omnia discernimur in Deo*“).

ridere," Sum. th. II, 12, 11), in den ewigen Ideen („*anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscit*," Sum. th. II, 84, 5). Sich selbst erkennt der Geist in seinem Wirken unmittelbar, „*per praesentiam*“ (De verit. 10, 8), nicht durch „*species*“. „*Intellectus humanus . . . non cognoscit seipsum per suam essentiam; sed per actum, quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles*“ (Sum. th. I, 87, 1). DURAND VON ST. POURÇAIN bemerkt: „*Cognitio non fit per realem assimilationem in natura . . . sed fit per proportionem inter potentiam cognitivam et rem cognitam . . .*“ (In sent. I, 3, 1). ROGER BACON unterscheidet demonstrative und Erfahrungserkenntnis. „*Duo enim sunt modi cognoscendi, sc. per argumentum et per experientiam. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque remocet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis nisi eam inveniat via experientiae*“ (Op. maj. VI, 1). W. VON OCCAM bestimmt Wahrnehmung, Gedächtnis, Erfahrung, Begriff als Stufen der Erkenntnis. „*Omnis disciplina incipit ab individuis. Ex sensu, qui non est nisi singularium, fit memoria, ex memoria experimentum, et per experimentum accipitur universale, quod est principium artis et scientiae*“ (In lib. sent. I, 3). Die Erkenntnis ist anschaulich (intuitiv) oder begrifflich (abstrakt). „*Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit. Abstractiva autem est ista, virtute cuius de re contingenti non potest sciri evidenter, utrum sit vel non sit.*“ „*Omnis cognitio intellectiva praesupponit necessario imaginationem sensitivam tam sensus exterioris quam interioris*“ (l. c. I, 3, 1). Zur Erkenntnis der Objekte bedarf es keiner „*species*“ (s. d.). Seine eigenen Tätigkeiten (intellectiones, actus voluntatis) erfährt der Geist unmittelbar-anschaulich („*potest homo experiri inesse sibi*“). ALBERT VON SACHSEN unterscheidet: „*notitia intuitiva, qua aliquis apprehendit rem praesentem, notitia abstractiva, qua aliquis apprehendit rem absentem*“ (vgl. PRANTL, G. d. Log. IV, 61). Nach SUAREZ erfolgt das Erkennen „*per quandam assimilationem*“ (De an. III, 1). — Im Sinne der Scholastik lehrt später GUTBERLET: „*Das Geheimnis der ewigen Zeugung des Logos lehrt uns, daß das Erkennen eine Art Abbildung, eine Darstellung, eine geistige Wiederverzeugung des Erkannten im Erkennenden ist*“ (Kampf. u. d. Seele S. 139). Vgl. Scholastik.

Nach ECKHART ist das Erkennen ein Einswerden mit dem Gegenstande. MARSILIUS FICINUS betrachtet die Erkenntnis als „*spiritualem unionem ad formam aliquam spiritualem*“ (Theol. Plat. III, 2). NICOLAUS CUSANUS sieht im Erkennen ein „*assimilare*“ und „*mensurare*“. „*Nisi enim intellectus se intelligendi assimilet, non intelligit: cum intelligere sit assimilare, et intelligentia se ipso, seu intellectualiter mensurare*“ (De poss. p. 253). Vermöge der in uns liegenden Begriffe, erkennen wir, wenn auch nur durch „*coniectura*“ (s. d.), die Dinge, deren Ideen in Gott sind (De coniect. II, 14). „*Sensus*“, „*intellectus*“, „*ratio*“ sind die Stufen der Erkenntnis (De doct. ignor. III, 16). Das höchste ist das geistige, intellektuale Schauen der Einheit Gottes, in der alle Gegensätze verschwinden (s. „*Coincidentia*“ und „*Docta ignorantia*“). Je mehr sich eine Erkenntnis der mathematischen nähert, desto gewisser ist sie (l. c. I, 11). — Nach CAMPANELLA entspringt die Erkenntnis aus der Wahrnehmung, ist doch das „*intelligere*“ nur ein „*sentire languidum et a longe et confusum*“ (Univ. phil. 4, 4). Im Erkennen verähnlichen wir uns dem Erkannten („*cognoscimus illud, quid sit, quoniam similes illi efficimur*“ (l. c. I, 4, 1). G. BRENO erklärt: „*Omne simile simili cognoscitur*“ (De umbr. idear. p. 30). Nach

(GOCLEN ist die Erkenntnis der „actus cognoscendi,“ vermöge dessen die Dinge „sunt in intellectu per repraesentationem, non secundum suum esse formale“ (Lex. phil. p. 381). „Absoluta“ ist die Erkenntnis, „cum res consideratur sine respectu aut comparatione ad aliud“ (l. c. p. 383). Deutlich ist die Erkenntnis, „qua cognoscitur etiam quid sit res“ (l. c. p. 382). Nach NICOLAUS TAURELLUS ist das Erkennen eine Anamnese (s. d.), „discere est reminiscere“ (Phil. triumph. 3, p. 68). Es liegt ihm aber eine geistige Aktivität zugrunde. „Non enim, ut sensus, intelligere passio est, sed actio, qua mens rerum notitias apprehendit, nec ab eis afficitur, cum requirata non ut sensiles qualitates in rebus sint intellectis, sed mentis effectus existant, a quibus affici non potest“. (l. c. 1, p. 61 f.). L. VIVES unterscheidet dreierlei Erkenntnis: „unum, quod novit corpora tantummodo praesentia: alterum, quod entia absentia: tertium, quod res incorporeas“ (De an. I, p. 14). Die Erkenntnis ist „velut imago-quaedam rerum, in anima expressa tanquam in speculo“ (l. c. II, 127). — Nach SANCHEZ ist jene Erkenntnis vollkommen, „qua res undique, intus et extra perspicitur, intelligitur“ (Quod nih. scit. p. 105). Wir erkennen durch die Sinne, den Intellekt und durch beider Vereinigung (l. c. p. 106 f.). Aber das Wesen der Dinge bleibt uns unbekannt: „Rerum naturas cognoscere non possumus“ (l. c. p. 14). Skeptisch äußern sich auch CHARRON und MONTAIGNE. Auch GASSENDI meint: „Planum fecimus non cognosci ab hominibus intimas rerum naturas“ (Exerc. II, 6). Von Gott haben wir eine „ab ipsa natura impressa quaedam notitia“, „anticipatio generalis“ (Phys. IV, 2). — GALILEI spricht von einer Art A priori (s. d.) des Erkennens. Empirisch lehren FRACASTORO, teilweise auch PARACELSUS, L. DA VINCI.

Der Rationalismus (s. d.) nimmt überempirische Prinzipien des Erkennens an. Die Notwendigkeit der Erkenntnis stammt aus der Vernunft. Nach DESCARTES ist „Klarheit und Deutlichkeit“ das Kriterium wahrer (s. d.) Erkenntnis. Gott ist der Realgrund aller Erkenntnismöglichkeit, das „Cogito, ergo sum“ (s. d.), die subjektive Basis der Erkenntnis. „Ewige Wahrheiten“ (s. d.) liegen allem Erkennen zugrunde. Nur der Verstand ist der Erkenntnis fähig, unterstützt von der Anschauung (Regul. VIII, XII). MALEBRANCHE kennt vier Erkenntnisarten: 1) die Erkenntnis der Dinge durch sich selbst, die Gott hat, 2) die Erkenntnis der Dinge durch ihre Ideen (s. d.), 3) die Erkenntnis durch innere Wahrnehmung, 4) die konjekturale Erkenntnis fremder Seelen. Gott wird uns als das Unendliche (s. d.) bewußt, alles, was wir erkennen, erkennen wir in Gott „Spiritus creati quaecumque vident et cognoscunt, in Deo cognoscunt, in quo continentur et cuius substantia totum mundum seu universum ipsis exhibet, unde etiam liquet, quomodo possideamus quandum notitiam generalem (anticipatam) de omnibus entibus, antequam adhuc eorum experientiam fecerimus.“ So auch FÉNÉLON: „C'est en Dieu que je vois toutes choses, car je ne connais rien que par mes idées“ (De l'exist. de Dieu p. 152). SPINOZA unterscheidet (außer der „cognitio ab experientia raga“, s. Erfahrung) drei Erkenntnisarten: Imagination (sinnliches Vorstellen, konkretes Denken) oder „opinio“ (Meinung), ratio (begriffliches Denken), Intuition (spekulative Erkenntnis). „Notiones“ werden gebildet „ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur. Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo. Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum

ideas adaequatas habemus. Atque hunc rationem et secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur . . . aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum“ (Eth. II, prop. XL, schol. II). Nur die zwei letzten Erkenntnisarten führen zur Wahrheit (l. c. prop. XLI f.). Die Vernunft erkennt die Dinge in Gott, in ihrer ewigen Notwendigkeit und Wesenheit. „*De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari*“ (l. c. prop. XLIV). „*De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie contemplari*“ (l. c. coroll. II). „*Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei*“ (l. c. prop. XLVII). Es gibt 1) ein Wissen „*ex auditu*“ oder durch sonstige Zeichen, 2) aus „*experientia vaga*“, 3) ein Schließen vom Allgemeinen oder von einer Wirkung, 4) ein adaequates, das Wesen der Sache aus ihrer Ursache bestimmendes Wissen (De em. int. S. 9 ff.). Die Erkenntnis Gottes geht bei rechtem Verstandesgebrauch der Erkenntnis der anderen Dinge vor (Von Gott, S. 58, 47). LEIBNIZ leitet die Erkenntnis aus der bei Anlaß der Erfahrung sich betätigenden Denkkraft, die die Anlage (s. d.) zu den Prinzipien hat, ab. Ein A priori (s. d.) liegt dem Erkennen zugrunde, nämlich der Intellekt mit seinen Anlagen. Es gibt eine Vorstellungserkenntnis und eine solche, die in der Übereinstimmung der Vorstellungen mit den Sachen besteht (Nouv. Ess. IV, ch. 1, § 1). Erfahrungs- und Vernunft-Erkenntnisse sind zu unterscheiden. Es gibt klare (s. d.) und dunkle Erkenntnis nebst Unterarten. Nach CHR. WOLF ist Erkenntnis „*actio animae, qua notionem vel ideam rei sibi acquirit*“ (Psychol. empir. § 52). Es gibt historische (empirische), philosophische (rationale), mathematische Erkenntnis. „*Cognitio eorum, quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidunt, historia nobis appellatur*“ (Phil. rat. § 3). „*Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, philosophica dicitur*“ (l. c. § 6). „*Cognitio quantitatis rerum est ea, quam mathematicam appellamus*“ (l. c. § 14). „*Cognitio intuitiva*“ und „*symbolica*“ ist zu unterscheiden (Psychol. empir. § 286, 289; wie LEIBNIZ, s. Klarheit). BAUMGARTEN bestimmt: „*Cognitio latius sumpta est repraesentatio in cogitante seu perceptio. Strictius est complexus repraesentationum in cogitante, seu complexus perceptionum*“ (Acroas. log. § 4). Nach WALCH ist Erkenntnis „*diejenige Wirkung des Verstandes überhaupt, da uns die vorher unbekanntes Ideen, auch deren Verwandtschaft untereinander bekannt werden*“ (Phil. Lex. S. 806). PLATNER definiert Erkennen als „*Vorstellungen haben von der Beschaffenheit der Sache*“ (Phil. Aphor. I, § 67). — Rationalistisch bestimmen die Erkenntnis HERBERT VON CHERBURY, CUDWORTH (The true Int. Syst. 1678; „*knowledge is eternal*“,“ es gibt „*immutable verities*“ l. c. f. 732, 835). H. MORE, BURTHOGGE u. a.

Der Empirismus (s. d.) gründet alle Erkenntnis auf (äußere und innere) Erfahrung (s. d.). So F. BACON, der eine Theorie der Induktion (s. d.) gibt. Nach HOBBS geht alle Erkenntnis auf die Ursachen, auf das *dióti* der Dinge (Elem. phil. I. C. 6, 1). LOCKE betont, Erkenntnis sei nur möglich, wenn die Vorstellungen ihren Archetypen, den Gegenständen entsprechen (Ess. IV, ch. 4, § 8). Erkenntnis (knowledge) ist die Auffassung (perception) der Verbindung (connexion) und Übereinstimmung (agreement) oder des Widerstreites (repugnancy) unter den Vorstellungen (l. c. IV, ch. 1, § 2; ch. 7, § 2). Alle Erkenntnis entspringt aus der „*sensation*“ oder „*reflection*“. Sie ist beschränkt, abhängig von

der Natur der Seele, deren Organe den Lebensbedingungen angepaßt sind (l. c. II, ch. 23, § 12). Es gibt intuitive, demonstrative und sinnliche Erkenntnis. „Of real existence we have an intuitive knowledge of our own, demonstrative of God's, sensitive of some for other things“ (l. c. IV, ch. 3, § 21). Die intuitive Erkenntnis ist „irresistible“, ein „clear light“, weil hier die Übereinstimmung in den Vorstellungen „immediately by themselves, without the intervention of any other“ gefunden wird (l. c. ch. 2, § 1). Die einfachen Vorstellungen („simple ideas“) sind das Produkt der Einwirkung der Dinge auf uns (l. c. IV, ch. 4, § 4). Die mathematische Erkenntnis ist eine sichere (l. c. § 6). BERKELEY erklärt Erkenntnis als ausgedehntere Auffassung, durch die „Ähnlichkeiten, Harmonien, Übereinstimmungen in den Naturwerken entdeckt und die einzelnen Erscheinungen erklärt, d. h. auf allgemeine Regeln zurückgeführt werden“ (Principl. CV). Die Erkenntnis bezieht sich nicht auf Dinge außer dem Bewußtsein — solche gibt es nicht, weil esse = percipi, sondern auf die Gesetzmäßigkeit des Vorstellungszusammenhanges (l. c. CVII). Außer der Erkenntnis objektiver Vorstellungen (Ideen, s. d.) gibt es eine (indirekte) Erkenntnis der Geister (s. d.) (l. c. LXXXVI). Die mathematische Erkenntnis ist nicht frei von Irrtümern in den Voraussetzungen (l. c. CXVIII). CONDILLAC leitet alle Erkenntnis der Dinge aus den Empfindungen (s. d.) ab. „Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations“ (Trait. d. sens., Extr. rais. p. 31). Empiristen sind auch BONNET, P. BROWNE (The Procecd. 1729, Seele = tabula rasa u. dgl. p. 66 f., 216 f., 382 f., 412 ff.) u. a. HUME reduziert die Erkenntnis auf erfahrungsmäßige Verknüpfung von Vorstellungen (s. Idealismus). Die sog. „ersten (letzten) Ursachen“ sind uns unbekannt. Apriorisches Wissen gibt es nur in der Mathematik. Es gibt mathematische Gewißheit, Erfahrungserkenntnis und Wahrscheinlichkeit (s. d.) (Treat. III, sect. 11, S. 172). Die Erkenntnis von Tatsachen beruht auf Gewohnheit (s. d.) und Assoziation (s. d.), auf einem natürlichen Triebe oder Instinkte, auf einem biologisch-psychologischen Prinzip. Ohne „Impressionen“ (s. d.) keine wahre Erkenntnis. — Die schottische Schule nimmt als Grundlage der Erkenntnis „self-evident truths“, apriorisch (s. d.) gültige Prinzipien, an. TETENS und LAMBERT unterscheiden Form (s. d.) und Stoff der Erkenntnis; so auch MAINE DE BIRAN (s. Kategorien).

KANT findet in aller Erkenntnis zwei Faktoren: Form (s. d.) und Stoff des Erkennens. Die Formen des Erkennens sind das A priori (s. d.), die subjektiv-notwendige Bedingung desselben, durch die Objektivität (s. d.) in die Erkenntnis kommt. Erfahrung und Denken konstituieren alle Erkenntnis; diese hat zum Inhalte subjektive (Ich) und objektive Erscheinungen (s. d.), die Dinge an sich (s. d.) sind unerkennbar. Erkennen heißt allgemein „mit Bewußtsein etwas kennen“ (Log. S. 97). Das Erkennen ist mehr als bloßes Denken (s. d.). „Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche“ (Krit. d. r. Vern., Vorr. zur 2. Ausg., S. 23). „Erkenntnis ist ein Urteil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objektive Realität hat, d. i. dem ein korrespondierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 90). Alle Erkenntnis erfordert einen Begriff (l. c. S. 99; Krit. d. rein. Vern. S. 120), zuletzt allgemeine oder Grundbegriffe

(Kategorien, s. d.) als „*transzendente*“ Bedingungen. Erkenntnis ist ein Produkt der Spontaneität (s. d.) des Geistes, nicht passive Aufnahme gegebener Inhalte. Die „*Synthesis der Apperzeption*“ (s. d.) ist die subjektive Quelle aller Erkenntnismöglichkeit. Aber alle menschliche Erkenntnis ist auf mögliche Erfahrung beschränkt, ist „*sinnlich*“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 100). Innerhalb der Erfahrung gibt es ein A priori, absolute Gewißheit. Aber nur das erkennen wir von den Dingen a priori, „*was wir selbst in sie legen*“ (Kr. d. r. Vern. S. 18; vgl. Gesetz). Nur Erscheinungen, nicht die „*Sache an sich*“ wird von uns erkannt. „*Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstand als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird in analytischen Teile der Kritik bewiesen, woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung folgt*“ (l. c. S. 23). Erkennbare Dinge sind Sachen der Meinung, Tatsachen oder Glaubenssachen. Gegenstände von Vernunftideen (s. d.) sind nicht positiv erkennbar (Kr. d. r. Ur. § 91). Nach Kant ist also Erkenntnis kein passives Verhalten des Ich, kein Abspiegeln der Dinge u. dgl., sondern eine synthetische Geistesfunktion allgemeingültiger Art, durch welche zugleich die Erkenntnisobjekte als solche (nicht als Dinge an sich) erzeugt werden, wobei der Intellekt seine apriorischen Formen an ein Erfahrungsmaterial heranbringt, dessen Bestimmtheiten von ihm unabhängig sind.

Nach KRUG heißt etwas erkennen, „*einen gegebenen Gegenstand als einen bestimmten Gegenstand vorstellen*“. Erkenntnis besteht in der „*bestimmten Beziehung unserer Vorstellungen auf gegebene Gegenstände*“ (Fundamentalphilos. S. 179; Handb. d. Phil. I, 252 ff.). Nach KIESEWETER heißt etwas erkennen, „*seine Vorstellungen auf ein Objekt beziehen*“ (Gr. d. Log. S. 73). Nach REINHOLD kommt Erkenntnis durch Verbindung von Form und Stoff des Vorstellens zustande. Der „*Satz des Bewußtseins*“ (s. d.) ist die Urtatsache aller Erkenntnis. FRIES bestimmt die Erkenntnis als „*Vorstellung vom Dasein eines Gegenstandes, oder von dem Gesetze, unter dem das Dasein der Dinge steht*“ (N. Krit. I, 65). Jede Erkenntnis enthält eine Assertion (Behauptung). Erkenntnisse sind die „*behauptenden, assertorischen Vorstellungen*“ (Syst. d. Log. S. 32 f.). Drei Erkenntnisarten gibt es: „*Die historische oder empirische Erkenntnis ist . . . die aus den Sinneswahrnehmungen entspringende Erkenntnis von den Tatsachen über das Dasein der einzelnen Dinge; die mathematische Erkenntnis ist die aus den Gesetzen der reinen Anschauung entspringende Erkenntnis von den Gesetzen der Größe; die philosophische Erkenntnis ist die, deren wir uns nur mit Hilfe der Reflexion bewußt werden*“ (l. c. S. 319). TENNEMANN erklärt: „*Erkennen ist die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes, oder Bewußtsein einer Vorstellung und ihrer Beziehung auf etwas Bestimmtes, von der Vorstellung Verschiedenes*“ (Gr. d. Gesch. d. Philos.³, S. 26). TIEDEMANN: „*Vorstellungen, Begriffe, Ideen und Urteile, auf Empfindungen und Gegenstände der Empfindungen bezogen, das ist angenommen, daß jedes unter ihnen gewisse Dinge in der Empfindung bezeichnet und allemal sicher uns auf sie hinweist, heißen Erkenntnisse*“ (Theact. S. 9). S. MAIMON leitet die Erkenntnis aus dem Denken ab

dessen oberstes Prinzip der Satz des Widerspruches ist (Vers. üb. d. Transzend. S. 173 ff.). BARDILI sieht im Erkennen ein Verarbeiten des Gegebenen durch das Denken, es führt zu einem „wahren, notwendigen, ewigen und unandelbaren Sein, dessen innerste Natur eine rein geistige ist und von deren wirklichen Verhältnissen die Vorstellungswelt eine Spiegelung ist“ (Gr. d. erst. Log. S. 92). — Nach JACOBI ist die Erkenntnis der Innen- und Außenwelt eine unmittelbare (WW. II, 161). Der Erkennungsprozeß ist das Resultat „lebendiger und tätiger“ Vermögen der Seele (l. c. S. 272). Der Glaube (s. d.) der Vernunft erfaßt die Wahrheit der Dinge. G. E. SCHULZE erklärt: „Jede Erkenntnis . . . enthält, als solche, eine doppelte Beziehung, nämlich auf das erkennende Ich (das Subjekt im Bewußtsein) und auf das dadurch Erkannte (das Objekt). In der ersten Beziehung genommen, ist sie eine besondere Bestimmung der Äußerung der Erkenntniskraft . . . Nach der zweiten Beziehung genommen oder betrachtet, weist sie das erkennende Ich auf etwas hin, das von der Geistestätigkeit, woraus sie besteht, verschieden ist“ (Gr. d. allg. Log.³, S. 157). „Erkenntnismasse“ ist „jede Vielheit ungeordneter und unverbundener Einsichten“ (l. c. S. 149; vgl. Üb. d. m. Erk. S. 155 ff.). — Einen „rationalen“ Empirismus vertritt GOETHE (s. Erfahrung). Empirist ist HERDER (Metakrit.). Die Seele erkennt nicht aus sich (Vom Erk. u. Empfind. Philos. S. 67). Das Erkennen wird „nur aus Empfindung“ (l. c. S. 70). Erkennen ist nicht ohne Wollen. Spekulation ist nur „Streben zur Erkenntnis“ (l. c. S. 71). Empfindung und Denken sind miteinander verwoben (l. c. S. 85). Es gibt kein „reines Denken“ (l. c. S. 85).

Die systematischen Philosophen nach Kant wenden den Kritizismus (s. d.) ins Rationalistische; die Erkenntnis gilt ihnen als Produkt der aus sich schöpfenden Denkkraft und zugleich als Erfassung des wahren Seins, mag dieses idealistisch oder realistisch bestimmt werden. Andere Philosophen betonen wieder mehr den Anteil der Erfahrung und der Erkenntnis. Dazu kommen verschiedene (realistische und idealistische) Formen des Empirismus. Von einigen Denkern wird die biologische Bedeutung der Erkenntnis betont; vgl. ferner „Pragmatismus“ (dort auch BERGSON).

J. G. FICHTE leitet alle Erkenntnis aus der Tätigkeit des Ich (s. d.) ab. Dieses produziert durch seine „Tathandlungen“ Form und Stoff der Erkenntnis und macht sich sein Produzieren stufenweise bewußt, zum objektiven Inhalt. So auch SCHELLING in seiner ersten Periode, später betont er immer mehr das überindividuelle, transsubjektive Sein des Absoluten, das durch intellektuale Anschauung (s. d.) erfaßt wird. „Das meiste Erkennen ist eigentlich ein Wiedererkennen“ (WW. II 3, 58). „Unter der Erkenntnis a priori wird ein Begriff verstanden, der ohne andere als ideale Beziehung auf das Objekt als wahr befunden wird“ (WW. I 6, 512). „Absolute“ Erkenntnis ist „Vernunftserkenntnis“, „Erkenntnis der Dinge als ewiger“ (l. c. S. 531). Das Wissen beruht auf der „Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 1). Vom „bedingten“ Wissen (Vom Ich S. 5) ist das „absolute“ als jenes Wissen zu unterscheiden, „worin das Subjektive und Objektive nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjektive das ganze Objektive und umgekehrt ist“ (Naturphilos. I, 71). „Nicht ich weiß, sondern nur das All weiß in mir, wenn das Wissen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wissen ist“ (WW. I 6, 140). Erkennendes und Erkanntes müssen gleichartig sein. „Eine und dieselbe Ursache bringt an dem bloß erkennbaren Teil der Welt das Erkennbarsein, an dem erkennenden Teil das Erkennen hervor.

Alles, was ein Erkennbares ist, muß selbst schon das Gepräge des Erkennenden, d. h. des Verstandes, der Intelligenz an sich tragen, wenn es auch nicht das Erkennende selbst ist“ (Darstell. d. philos. Empir. WW. I 10, 237). HEGEL leitet die Erkenntnis aus der dialektischen (s. d.) Selbstbewegung des (reinen) Denkens ab. Erkennen ist ihm ein Zusichselbstkommen des Absoluten. Das notwendig Gedachte ist Erkenntnis, trifft mit dem Wesen der Dinge zusammen. „Die Intelligenz findet sich bestimmt; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht; als Wissen aber ist sie dies, das Gefundene als ihr Eigenes zu setzen. Ihre Tätigkeit hat es mit der leeren Form zu tun, die Vernunft zu finden, und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff für sie sei, d. i. für sich Vernunft zu sein, womit in einem der Inhalt für sie vernünftig wird. Diese Tätigkeit ist Erkennen“ (Enzykl. § 445). SCHLEIERMACHER setzt die Erkenntnis in die Bearbeitung des Erfahrungsmaterials durch das Denken, wodurch eine Übereinstimmung (ein Parallelismus) mit dem Sein erzielt wird. Ideales und Reales „laufen parallel nebeneinander fort als Modi des Seins“ (ohne „identisch“ zu sein; Dialekt. S. 75). Wissen ist „das Denken, welches a. vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise produziert werde, und welches b. vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend“ (l. c. S. 43). Wissen ist das Denken, welches „in der Identität der denkenden Subjekte gegründet ist“ (l. c. S. 48), „was alle Denkenden auf dieselbe Weise konstruieren können, und was dem Gedachten entspricht“ (l. c. S. 315). Nach J. H. FICHTE ist das Erkennen „das Bewußtsein einer Gebundenheit des Vorstellens, zufolge dessen der Geist dem Grunde dieser Bindung eine von ihm selbst unabhängige Realität zuschreibt“ (Psych. I, 258). Unser Erkennen ist ein „Nachdenken des Urgedachten“ (l. c. II, 30 f.). TRENDELENBURG sieht die Möglichkeit der Erkenntnis darin, daß sie in der „Bewegung“ (s. d.) ein mit dem Sein gemeinsames Element besitze (Log. Unt. I², 136. Das Erkennen schafft ein ideales „Gegenbild“ des (parallel gehenden) Realen (l. c. S. 358). Nach BOLZANO ist Erkenntnis „jedes Urteil, das einen wahren Satz enthält, oder . . . der Wahrheit gemäß oder richtig ist“ (Wiss. I, 163). Nach SUABEDISSEN ist Erkennen ein Denken, welches „Erfolg hat“ (Gr. d. L. v. M. S. 80 ff.; vgl. TROXLER, Naturl. d. menschl. Erk. 1829—30; WERBER, D. Lehre von d. menschl. Erk. 1841; J. J. WAGNER, Org. d. menschl. Erk. S. 111). — CHR. KRAUSE bestimmt: „Erkennen, oder besser Schauen, ist . . . Vereinwesenheit des Selbstwesentlichen als des Zuerkennenden mit dem erkennenden Wesen, als Selbstwesentlichem, in letzterem“ (Log. S. 71). Nach HEINROTH ist das Erkennen ein Schen, ein Wahrnehmen. Empfangen der Wahrheit oder Einheit, ein Einswerden des Gegenstandes mit uns selbst (Psychol. S. 61, 95). Nach F. BAADER ist das Erkennen ein „Durch- und Eindringen“, ein „Umgreifen“, „Bilden und Gestalten, folglich ein gestaltungsempfangendes Erhobenwerden des so Durchdrungenen in das Ein- und Durchdringende und von ihm“. Der Erkenntnistrieb ist organischer Bildungstrieb, er geht auf geistige Zeugung, auf „ideale Formation“ (WW. I 1, 39 ff., 42 f., 314). Kein wahres Erkennen ist „affektlos“. Das Erkennen ist „ein Ergründen und Begründen und zugleich ein Be- und Umgreifen, d. i. ein Gestalten des Erkannten“ (WW. I, 51 f.). Es gibt ein mechanisches, äußeres, figürliches, dynamisches, lebendiges, inneres, wesentliches Erkennen. Jeder Geist „forscht nur seine eigene Tiefe“ (l. c. S. 52). „Das Gestaltende gestaltet sich nur sich selbst im Gestalteten und spiegelt sich in ihm, bildet sich in ihm für uns ab“

(l. c. S. 53). Alles Erkennen geht vom Glauben aus (l. c. S. 238). Nach GIOBERTI ist das Erkennen eine Offenbarung Gottes. Rationalisten sind ROSMINI, MAMIANI, GRATRY (Üb. d. Erk. d. Mensch. 1859) u. a. Nach UPIHUS ist die Erkenntnis eine Teilnahme an den Gedanken Gottes (Einf. S. 5 ff.).

Nach SCHOPENHAUER erkennen wir verstandesmäßig nur Erscheinungen (s. d.); das Ding an sich aber unmittelbar im eigenen Willen (s. d.). Nach HERBART ist die Erkenntnis insofern bloß formal, als sie nur die Beziehungen der Dinge, nicht die Beschaffenheit der wirklichen Wesen (Realen, s. d.) erfafst (Met. II, 412 ff.). BENEKE erklärt die Erkenntnis der Außenwelt für relativ und subjektiv, die innere Erfahrung dagegen gewährt adäquate Erkenntnis (Syst. d. Log. II, 288). Nach LOTZE stimmt unsere Erkenntnis, nach Abschluß der Denkarbeit, mit dem Verhalten der Dinge überein (Log. S. 552). Wir erkennen die Dinge in den subjektiven Symbolen ihrer Verhältnisse. Die Bedingungen unserer Erkenntnisformen liegen in den Dingen selbst (Mikrok. III², 233). „*Semiotisch*“ ist unsere Erkenntnis nach TEICHMÜLLER (Neue Grdl. S. 277, vgl. S. 263, 270; vgl. DUGAS, Le Psittacisme). HELMHOLTZ: „*Was wir erreichen können, ist die Kenntnis der gesetzlichen Ordnung im Reiche der Wirklichkeit, diese freilich nur dargestellt in dem Zeichensystem unserer Sinnesindrücke*“ (Tatsach. d. Wahrn. S. 39; ähnlich DILLES). A. LANGE behauptet die völlige Abhängigkeit des Erkennens von unserer psychischen Organisation (Gesch. d. Material. II², 36 ff.). Nach O. LIEBMANN ist die Wirklichkeit nur deswegen erkennbar, weil sie „*nur ein Phänomen innerhalb unserer wahrnehmenden Intelligenz und daher den Gesetzen derselben unterworfen ist*“ (Anal. d. Wirkl.², S. 328). Erkennen ist „*jene Art des Vorstellens und Denkens, welche von der subjektiven Überzeugung begleitet ist, es korrespondiere ihr ein objektiver Sachverhalt, d. h. sie enthalte Wahrheit*“ (l. c. S. 251). Nach BERGMANN ist Erkennen ein „*Denken, dessen Gedachtes mit dem Sachverhalte übereinstimmt, d. i., welches wahr ist*“ (Reine Log. S. 2).

VOLKMANN definiert Erkennen als „*jenes Urteilen, bei dem Subjekt und Prädikat objektiv notwendig zusammengelören, d. h. bei denen die Zusammengehörigkeit beider lediglich durch die qualitativen Verhältnisse bestimmt ist*“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 289). STEINTHAL: „*Jeder Akt der Erkenntnis setzt ein Besonderes in einem Allgemeinen, aber nicht etwa so, als wäre das Allgemeine ein gegebenes, bereit liegendes Fachwerk, in welches ein Einzelnes gelegt würde, sondern so, daß eben erst durch die Erkenntnis das Allgemeine selbst geschaffen und damit zugleich das Besondere erfaßt wird*“ (Einl. in d. Psychol. S. 17). Nach LAZARUS besteht alle Erkenntnis in einem Apperzeptionsprozeß (Leb. d. Seele II², 253). So auch nach LIPPS. Erkenntnis ist „*Einordnung von Erfahrungen in einen widerspruchslosen und gesetzmäßigen Zusammenhang von Erfahrungen*“, „*Verwandlung eines unmittelbar gegebenen Zusammenhanges in einen gesetzmäßigen Zusammenhang*“ (Gr. d. Log. S. 3; Leitf. d. Psych. S. 177 ff.). Nach H. SPENCER ist das Erkennen eine Identifikation und „*Klassifikation eines gegenwärtigen Eindruckes mit früheren Eindrücken*“ (Psychol. I. § 59, 312 f.). Es gibt präsentative, repräsentative, präsentativ-repräsentative, re-repräsentative Erkenntnis, d. h. Wahrnehmungs- und begriffliche Erkenntnis nebst den Zwischenstufen (l. c. § 423, 480). Wir erkennen nur die Erscheinungen des Absoluten, dieses selbst ist „*unknowable*“.

SIGWART erklärt: „*Wer Wahres und Falsches scheidet, mißt das menschliche Denken an einem Zwecke und erkennt an, daß es dazu da sei, die Wahr-*

heit zu finden. Würde aber die Natur der Dinge ihm das Vermögen ihrer Erkennbarkeit versagen, so wäre sein Beginnen wahrwitzig, er muß voraussetzen, daß seine eigene geistige Organisation auf Erkenntnis der Wahrheit angelegt ist, und daß darum auch die Natur der Dinge darauf angelegt ist, erkannt zu werden“ (Kl. Schr. II², 67). Nach REINKE besteht Erkennen „darin, daß wir die Gegenstände der Erfahrung auf einen in unserer Vorstellung vorhandenen Maßstab zurückführen, oder daß wir in einem Unbekannten Analogien nachweisen zu etwas Bekanntem“ (Welt als Tat, S. 43 f.). Das Zusammenwirken von Erfahrung und Denken betonen KROMAN, HÖFFDING, J. BAUMANN (Elem. d. Philos. S. 8 ff.), HEYMANS. Nach ihm treten wir mit Voraussetzungen an das Gegebene heran und ergänzen es (E. i. d. Met. S. 5). Erkennen heißt, Vorstellungen haben, von denen wir wissen, daß sie mit einem Etwas übereinstimmen (I. c. S. 1). Bezüglich der Empfindungen haben wir eine absolute Erkenntnis (I. c. S. 18 f.). Den Kritizismus im weiteren Sinne vertreten ferner L. W. STERN, R. RICHTER, WENZIG (Weltansch. S. 58), FRITZSCHE (Vorsch. d. Philos.), J. SCHULTZ, JERUSALEM (s. unten), REINIGER, EWALD, KERN, LADD (Ph. of Mind, p. 507 f.), J. WARD, ADAMSON, COURNOT, FOUILLÉE, BOUTROUX u. a. Nach RIEHL ist Erkenntnis das „mittelbare, durch bewußte Denkkakte herorgebrachte, von Reflexionen begleitete Wissen“ (Phil. Krit. II 1, S. 1). Erkennen heißt „das Geschehen auf das Sein, auf beharrliche Elemente und ungründliche Begriffe des Geschehens, die wir Gesetze der Natur nennen, zurückführen“ (I. c. II, 1, 16). Sinnliche Erkenntnis ist „die Erkenntnis der Verhältnisse der Dinge durch die Verhältnisse der Empfindungen der Dinge“ (I. c. II 2, 40). Alle Erkenntnis ist bedingt durch die apriorische Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins (I. c. II, 1, 5). Zwischen den Erkenntnisformen und den Grundverhältnissen der Wirklichkeit besteht eine Kongruenz (I. c. II 1, 24). Nur die Grenzen der Dinge, nicht deren An-sich, werden von uns erkannt. Das Erkennen ist ein soziales Produkt (so auch JÖDL, Lehrb. d. Psychol. S. 161; den sozialen Faktor der Erkenntnis betonen auch FEUERBACH, Wes. d. Christent. S. 156, BALDWIN, ROYCE, DE ROBERTY, IZOULET, RATZENHOFER, ZENKER, L. STEIN, JERUSALEM u. a.). Ähnlich wie Riehl HÖNIGSWALD, SIEGEL u. a. Nach KÜLPE enthält die Erkenntnis einen empirischen und einen rationalen Faktor (Einl.⁴, S. 125). Nach VOLKELT hat das objektive Erkennen transsubjektive Gültigkeit (Erf. u. Denk. S. 27). Ein sachlicher, überpersönlicher Zwang, eine Gewißheit, die sich als transsubjektiver Befehl ankündigt, liegt ihm zugrunde (I. c. S. 182). Das Denken fordert für seine Bestimmungen, daß sie gelten (I. c. S. 187; vgl. Quell. d. menschl. Gewißh. 1906). Das Erkennen ist „logische Bearbeitung von Erfahrungsstatsachen“ (Erf. u. Denk. 248). Nach WUNDT ist Erkennen ein Denken, „mit dem sich die Überzeugung der Wirklichkeit der Gedankeninhalte verbindet“ (Syst. d. Philos.², S. 85). Ursprünglich gilt alles Denken als Erkennen, ist das Erkennen eins mit seinem Gegenstande. „Allmählich erst scheidet sich, teils infolge der Reflexion über die Gedächtnis- und Phantasie-Tätigkeit, teils aus Anlaß der Konflikte, die sich zwischen verschiedenen Erkenntnisakten erheben, der Vorgang des Erkennens von dem Objekt, auf das es bezogen wird, und nun erst wird dem Denken die Rolle einer subjektiven Tätigkeit zugeteilt, die mit den Objekten, die in sie eingehen, nicht identisch, sondern dazu bestimmt sei, diese in allmählicher Annäherung nachzubilden“ (I. c. S. 85 ff.). Das „Postulat von der Begreiflichkeit der Erfahrung“ liegt allem Erkennen zugrunde. „Indem die Erkenntnisobjekte beständig

die Probe bestehen, daß sie sich durch unser Denken in einen begrifflichen Zusammenhang bringen lassen, zeigt es sich, daß unser Denken auf die Erkenntnis des Wirklichen angelegt ist“ (Log. I², S. 89 f., 59, 435). Erkennen ist „begründendes Denken“ (l. c., Syst. d. Philos.², S. 80 ff., 167 f.). Die Erkenntnis ist „ein Resultat der Bearbeitung unmittelbar gegebener Tatsachen des Bewußtseins durch das Denken“ (Log. I², 423), ein Produkt der Bearbeitung der Erfahrung durch das Denken (Phil. Stud. VII, 47). Drei Stufen solcher logischen Bearbeitung gibt es: Wahrnehmungs-, Verstandes-, Vernunfterkentnis, d. h. Erkenntnis des praktischen Lebens, einzelwissenschaftliche, philosophische Erkenntnisart (Log. I², 89 f.; Syst. d. Philos.², S. 89, 104; Phil. Stud. XII u. XIII). Von den Außendingen haben wir in der Naturwissenschaft eine mittelbare, symbolisch-begriffliche, von uns selbst eine unmittelbare, anschauliche Erkenntnis (s. Erfahrung).

Nach UPHUES besteht der Erkenntnisvorgang in einem „Bewußtseinsausdruck des Gegenstandes“ (Psychol. d. Erk. I, 101). Nach HUSSERL ist „Erkenntnis“ die „Erfüllung der Bedeutungsintention“ (Log. Unt. II, 505), ein „Identitätserlebnis“, ein identifizierender Akt (l. c. S. 507). „Alles, was ist, ist an sich erkennbar . . .“, aber nicht alles wirklich ausdrückbar (l. c. S. 90 ff.). Nach HAGEMANN ist Erkennen „diejenige Tätigkeit, wodurch wir einen bestimmten Gegenstand auffassen oder die Vorstellung desselben in uns ausdrücken“. Es ist „ein Denken, welches ein Seiendes zum Inhalte hat“ (Log. u. Noct.⁵, S. 124). Nach MEINONG ist Erkennen „ein Urteilen, das nicht etwa bloß zufällig, sondern seiner Natur nach, sozusagen von innen heraus wahr ist: wahr aber ist ein Urteil, nicht zwar sofern es einen existierenden oder einen seienden Gegenstand hat, wohl aber, sofern es ein Seiendes objektiv erfaßt“ (Üb. Gegenst. S. 18). Das Erkennen ist eine „Doppeltatsache“ (vgl. HÖFLER, Zur gegenwärt. Naturph. 1904, S. 91, KREIBIG).

Die Neukantianer (LIEBMAN, H. COHEN, P. NATORP u. a.) sehen im Erkennen eine synthetische, geschaffende, Objektivität herstellende Synthesis (s. d.) von Erfahrungsmaterial, keine Nachbildung von Dingen an sich. Das Letztere behauptet auch die Immanenzphilosophie (s. d.), nach der alles Sein (s. d.) Bewußtsein ist (SCHUPPE, REHKE, SCHUBERT-SOLDERN, v. LECLAIR, M. KAUFFMANN, ZIEHEN, VERWORN u. a.). Nach COHEN bedeutet Erkenntnis vierlei: 1) „den einzelnen Erwerb der Forschung“, 2) „das Allgemeine des Wissens“, den „Inbegriff des wissenschaftlichen Gutes“, 3) den Erkenntnisvorgang, 4) die „reine Erkenntnis“ (Log. S. 1 ff.). Das Denken (s. d.) erzeugt die reine Erkenntnis durch seine Grundlegungen (l. c. S. 12 ff.) in den Grundformen des Urteils (s. d.). Der gesamte Inhalt des Denkens ist Erzeugnis des Denkens (l. c. S. 49). Nach NATORP ist Erkenntnis „die Ordnung der Erscheinungen unter Gesetzen“ (Sozialpäd.², S. 11 ff.). Ähnlich CASSIRER (Erkenntnisprobl. II, 532; Der krit. Ideal. 1906), KINKEL (Beitr. zur Erk. 1900), LASSWITZ (Seel. u. Ziele, S. 278), P. STERN u. a. Nach WINDELBAND besteht unsere Erkenntnis darin, „das Allgemeinste und das Besonderste miteinander durch die Zwischenglieder, welche unser Nachdenken erzeugt, zu verflechten“ (Praelud.³, S. 322). Der Wahrheitswille geht der Erkenntnis voran (so auch RICKERT, Grenz. S. 642). Erkennen ist „Bejahen oder Verneinen“, „Anerkennen oder Verwerfen“, ein „Stellungnehmen, ein Werten“ (Gegenst. d. Erk.³ S. 103, 109 f.). Die überindividuelle Grundlage der Erkenntnis betont E. KÖNIG (Üb. d. letzt. Frag. d. Erk. I, 48 f.). So auch MÜNSTERBERG (Phil. d. Wert. S. 31, 84 f.). Der Wille

schaftt erst die Erkenntnisobjekte (Grdz. d. Psych. S. 52, 56, s. Objekt, Wert). Idealistisch bestimmen die Erkenntnis auch F. J. SCHMIDT (s. Erfahrung); Erkennen = „*sich der konstituierenden Bedingungen der Erfahrung individuell bewußt werden*“ (Grdz. d. konst. Erf. S. 105 ff.), GREEN, nach welchem ein intelligibles Bewußtsein der Erfahrung zugrunde liegt, welches alle Relationen der Welt enthält. „*We must hold then that there is a consciousness for which the relations of fact, that forms the object of our gradually attained knowledge, already and eternally exist, and that the growing knowledge of the individual is a progress towards this consciousness*“ (Prol. to Eth. p. 75 ff.), BRADLEY, ROYCE, RENOUVIER, LACHELIER u. a. Nach BOUTROUX ist die Erkenntnis „*un ensemble de signes imaginés par l'esprit pour interpréter les choses au moyen de notions préexistantes dont l'origine première lui échappe, et pour acquérir, par ce moyen, la puissance de les faire servir à la réalisation de ses desseins*“ (Sc. et Rel. p. 241). Einen geistigen Aktivismus (s. d.) vertritt auch EUCKEN, in anderer Weise R. GOLDSCHIED. Das Schöpferische, Wirklichkeit — Erweiternde der Erkenntnis betont JAMES (Pragm. S. 163 f.). Er vertritt (wie DEWEY, SCHILLER, JERUSALEM u. a.) den Pragmatismus (s. d.), welcher das Erkennen durchaus den Lebenszwecken unterstellt (so auch z. T. BERGSON).

Der Empirismus (und Positivismus) tritt sowohl in realistischer als auch in idealistischer Form auf. UEBERWEG bestimmt das Erkennen als „*die Tätigkeit des Geistes, vermöge deren er mit Bewußtsein die Wirklichkeit in sich reproduziert*“ (Log.⁴, § 1). Die Erkenntnis ist unmittelbar (äußere und innere Wahrnehmung) oder mittelbar (Denken). Sie ist bedingt: 1) subjektiv, durch das Wesen und die Naturgesetze der Seele, 2) objektiv, durch die Natur der Dinge selbst, die unabhängig von uns existieren (l. c. § 2). Nach E. DÜHRING besteht die Erkenntnis in der „*Nachweisung des Ursprungs von Begriffen jeder Art*“ (Log. S. 2). Die Wirklichkeit wird so erkannt, wie sie ist. v. KIRCHMANN stellt zwei Fundamentalsätze des Erkennens auf: 1) „*Das Wahrgenommene ist seinem Inhalte nach nicht bloß in der Wahrnehmung des Menschen, sondern auch außerhalb der Wahrnehmung als ein Seiendes . . . vorhanden.*“ 2) „*Das sich Widersprechende kann weder als eines gedacht werden, noch als solches in Sein bestehen*“ (Kat. d. Phil. S. 55). M. BENEDICT erklärt: „*Wir sehen . . . viele Tatsachen und Vorkommnisse aus vorausgegangenen Erfahrungen voraus, und sie treten wirklich ein. Das beweist, daß unsere Auffassungsweise und die Verbindung der Eindrücke zu Schlüssen dem Wesen der Dinge und den Gesetzen der Natur entsprechen.*“ „*Gehäufte Erfahrung und mathematisch überprüfte Schlussfolgerung sichern den Satz, daß unsere Erkenntnis eine richtige Projektion (Bild-Darstellung) des Wirklichen ist*“ (Seelenk. d. Mensch. S. 29). — J. ST. MILL beschränkt die Erkenntnis auf Erfahrungsmöglichkeiten (s. Objekt, Induktion). E. LAAS sieht das Wesen der Erkenntnis in der logischen Bearbeitung der Wahrnehmungsdata (Ideal. u. posit. Erk. S. 407). Die Erkenntnis ist durchaus relativ (l. c. S. 450). Sie besteht in der „*Heraussonderung des objektiv Zusammengehörigen aus dem subjektiv Zusammengesetzten*“ (l. c. S. 534). Vgl. AVENARIUS, MACH (s. unten), CLIFFORD (s. Objekt), PEARSON, STALLO, H. CORNELIUS, H. GOMPERZ, KLEINPETER u. a.

Der „*Empirikritizismus*“ (s. d.) betrachtet die Erkenntnis vom „*biomechanischen*“ Standpunkte als „*Abhängige*“ von den „*Schwankungen*“ des „*System C*“ (s. d.). Wahre Erkenntnis besteht in der „*reinen*“ Erfahrung (s. d.) von Aussageinhalten. Ein Sein außerhalb der Erfahrungen gibt es nicht, nur

eine vorgefundene Wirklichkeit existiert, von der der Erkennende ein Teil ist. Alle philosophischen Erkenntnisinhalte sind nur Abänderungen des ursprünglichen Erkennens (Krit. d. r. Vern. I, S. VII). Das „Erkennen“ ist eine Funktion des nervösen Zentralorganes, ist durch dessen Zustandsänderungen (funktionell) bestimmt (l. c. II, 222 f.) Zwischen „*Problematization*“ und „*Deproblematization*“ der „*E-Werte*“ (s. d.) bewegt sich der Erkenntnisprozeß (l. c. S. 225). Die biologische Grundlage des Erkennens betont auch E. MACH: „*Die Vorstellungen und Begriffe des gemeinen Mannes von der Welt werden nicht durch die volle, reine Erkenntnis als Selbstzweck, sondern durch das Streben nach günstiger Anpassung an die Lebensbedingungen gebildet und beherrscht*“ (Anal. d. Empfind.⁴ S. 26). Die Wissenschaft ist ein Mittel im Dienste der Selbsterhaltung (Wärmelehre³, S. 364, 386). Erkenntnis besteht in der vollständigen „*Beschreibung*“ der Erfahrungstatsachen, die gemäß dem Prinzip der Ökonomie (s. d.) des Denkens geordnet und vereinheitlicht werden, mit Elimination aller metaphysischen Begriffe. Letzteres lehrt auch NIETZSCHE (WW. III, 1, S. XIV). Die Erkenntnis arbeitet im Dienste des Lebens, des „*Willens zur Macht*“, ist einer rein biologischen Nötigung unterworfen, ist Verarbeitung von Erlebnissen zum Zwecke der Orientierung, Beherrschung der Tatsachen (WW. X, 3, 1, S. 183, VII, 1, 6, V, S. 294 f., XV, 268, 270 ff., 289). Alle menschliche Erkenntnis ist metaphorisch, anthropomorphistisch, verfälscht die Wirklichkeit, gewährt nur Schein, beruht auf Introjektion menschlicher Eigenheiten und Werte in die Natur. Alles Erkennen ist „*ein Widerspiegeln in ganz bestimmten Formen, die von vornherein nicht existieren*“, die nur für uns gelten. Nur durch Aufzeigung der subjektiven Zutaten, durch „*Entmenschung*“ der Natur als Natur können wir uns vom grob Anthropomorphischen befreien (WW. XV, S. 168, XII, 1, 106, XI, 61, XI, 6, 40, XI, 6, 299, X, 2, 1, S. 166, X, 1, 11, S. 57, X, 21, S. 163, X, S. 176). Eine erfahrungstranszendente Welt gibt es nur in unserer Einbildung, die einen verfälschenden Faktor des Erkennens bildet, wie das auch mit der Sprache (s. d.) der Fall ist (ähnlich F. MAUTHNER, Sprachkrit. I; über RUNZE s. Glottologisch). Den biologischen Faktor des Erkennens (Arch. f. system. Philos. I, 45) betont ferner G. SIMMEL (s. Wahrheit), nach welchem die Nützlichkeit der Erkenntnis die Objekte der Erkenntnis schafft. So auch W. JERUSALEM. Nach ihm sind Erkenntnisse „*Urteile, von deren Wahrheit wir überzeugt sind*“ (Lehrb. d. Psychol.³, S. 127). Die Erkenntnis ist (besonders in den Anfängen) ein Mittel zur Erhaltung des Lebens (l. c. S. 128; Einl. in d. Phil.³, S. 81 ff.). Die Erkenntnis ist aus dem „*Willen zum Leben*“ hervorgegangen, als ein Mittel der Lebenserhaltung (Krit. Ideal. S. 146). Später bildet sich ein theoretisches Funktionsbedürfnis (l. c. S. 156). Die Denkmittel sind ein Produkt gemeinsamer Arbeit (l. c. S. 158, 161; ähnlich VIERKANDT, Naturv. u. Kulturv. S. 84). So auch L. STEIN. „*Die Entstehungen der Anschauungen und Begriffe im menschlichen Gehirn, also die Bildung des Intellekts, haben wir uns genau so zu erklären, wie die aller übrigen Funktionen und Fertigkeiten. Neigungen und Talente des menschlichen Organismus: durch Selektion und Vererbung.*“ „*Im Kampf ums Dasein erzeugt das Gehirn vornehmlich solche Vorstellungen, welche ihm diesen Kampf erleichtern*“ (An der Wende d. Jahrh. S. 24). K. LANGE bemerkt: „*Das oberste Gesetz alles menschlichen Tuns, Denkens, Fühlens und Wollens ist das Wohl der Gattung*“ (Wes. d. Kunst I, 13). Biologisch bestimmen das Erkennen auch HAECKEL (Lebenswund. S. 12 ff.), RIBOT (L'évol. d. id. génér. p. 34) SPENCER u. a.

Der Agnostizismus (s. d.) hält das Wesen der Dinge (an sich) für unerkennbar. Vgl. Wissen, Nihilismus, Kategorien, Wahrheit, Erkenntnisvermögen, Erkenntnistheorie, Objekt, Sein, Urteil, Kritizismus, Erfahrung, Denken, Erscheinung, Sprache, Ökonomie, Begriff.

Erkenntnisbegriffe s. Kategorien.

Erkenntnisgrund s. Grund.

Erkenntniskritik s. Erkenntnistheorie.

Erkenntnistheorie ist jener Teil der Philosophie, der zunächst die Tatsachen des Erkennens als solche beschreibt, analysiert, genetisch untersucht (Erkenntnispsychologie) und dann (als Erkenntnistheorie im engeren Sinne) vor allem den Wert der Erkenntnis und ihrer Arten, die Gültigkeitsweise, den Umfang, die Grenzen der Erkenntnis prüft (Erkenntniskritik). Die Erkenntniskritik unterscheidet sich von der Psychologie durch ihren kritisch-deduktiven Charakter, bedarf aber der Psychologie als Hilfsmittel und ist selbst die Grundlage der Metaphysik (s. d.). „*Ursprung*“ und Wert der Erkenntnis muß sie gleicherweise untersuchen, sie hat festzustellen, was der Erfahrung (bzw. der Wahrnehmung), was dem Denken angehört, wie die Grundbegriffe der Erkenntnis (naiv und wissenschaftlich) gebildet und wie sie verwertet werden, welche Berechtigung die Anwendung dieser Begriffe hat und in welchem Sinne sie genommen werden darf. Die Erkenntniskritik ist also die Wissenschaft von den Bedingungen und Voraussetzungen (Prinzipien) des Erkennens. Ihre Methode ist die kritische, logische, begriffs-analytische, regressive. Insofern sie objektive Erkenntnis als obersten Zweck der Erkenntnisfunktionen ansieht, prüft sie die Erkenntnismittel auf ihre Tauglichkeit, auf ihre logische Zweckmäßigkeit und deduziert sie aus dieser. Insofern ist die kritische (transzendente) Methode teleologisch.

Die Erkenntnistheorien sind nach den ihnen zugrunde liegenden Methoden und Gesichtspunkten zu unterscheiden. Vorerst finden wir eine logisch-spekulative, später eine psychologische und biologische (bzw. soziologische), dann die „*transzendente*“ (s. d.), kritische Methode, die aber auch nebeneinander hergehen. Gegenwärtig besteht ein Kampf zwischen Psychologismus (s. d.) und Logismus, dem Standpunkt der „*reinen Logik*“ (s. d.), sowie ein mehr vermittelnder Standpunkt. Als selbständige Wissenschaft kommt die Erkenntnistheorie erst im 17. Jahrhundert (bei LOCKE) auf. „*Gnoseologie*“ zuerst bei BAUMGARTEN, „*Erkenntnistheorie*“ bei E. REINHOLD (1832).

In logisch-spekulativer Weise werden erkenntnistheoretische Untersuchungen angestellt bei PLATO, ARISTOTELES, den Stoikern, Epikureern, Skeptikern, Neuplatonikern, bei AUGUSTINUS, den Scholastikern (Universalienstreit).

Mit der Methodik (s. d.) des Erkennens befassen sich der Empirist F. BACON (s. Induktion) und der Rationalist DESCARTES. Es gibt nach ihm nichts Nützlicheres, als zu erforschen, was die menschliche Erkenntnis sei und wieweit sie sich erstreckt (Regul. VIII).

Die psychologisch-logische Erkenntnistheorie begründet LOCKE (Ess. conc. hum. understand.). Er versucht, „*den Ursprung, die Gewißheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens, sowie die Grundlagen und Abstufungen des Glaubens, der Meinung und Zustimmung zu erforschen*“ (Ess. I. ch. 1, § 2). Über eine bloße Psychologie des Erkennens geht er also hinaus (vgl. RIEHL,

Phil. Krit. I²). So auch BERKELEY (Princ.) und HUME (Treat.; Inquir.), die aber doch „Psychologisten“ sind. Nach HUME ist eine genaue Zergliederung der Kräfte und Fähigkeiten des Verstandes notwendig. Die „*secret springs and principles*“ des Verstandes sind zu erforschen (Enquir. I, p. 9 f.) — TETENS bedient sich der beobachtenden und analytischen Methode (Phil. Vers. 1. S. IV). In anderer Weise CONDILLAC, BONNET u. a. — LEIBNIZ kommt dem Kritizismus (s. d.) schon näher (Nouv. Ess.).

Die „*transzendente*“ Erkenntnistheorie begründet KANT. Sie will die Bedingungen des Erkennens feststellen, um so die Gültigkeit und die Grenzen der Erkenntnis werten zu können. Sie fragt nicht, aus welchen psychologischen Elementen die Erkenntnis sich aufbaut, sondern nach der Bedeutung der Erkenntnisfaktoren für das Ziel alles Erkennenwollens. Die „*Kritik der reinen Vernunft*“ prüft das „*Vernunftvermögen überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag*“, ist also „*die Entscheidung der Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt*“ und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfangs und der Grenzen der Erkenntnis nach Prinzipien (Krit. d. r. Vern. S. 5 f.). Die Fähigkeit der Vernunft zu „*reinen Erkenntnissen a priori*“ ist zu prüfen (l. c. S. 581). Damit gibt K. zugleich eine Theorie der Erfahrung (s. Kritizismus). Die transzendente Methode ist bei KANT nicht frei von „*psychologistischen*“ Einschlägen. — Bei FICHTE, SCHELLING, HEGEL kommt die Erkenntnistheorie schlecht weg. Letzterer erklärt geradezu: „*Die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage*“ (Enzykl. § 10). Spekulativ sind TROXLER, Naturl. d. m. Erk. 1829 f.; WERBER, L. v. d. m. Erk. 1841; J. J. WAGNER (Organ.); SENGLER, Erkenntnisl. 1858; GALLUPPI (Saggio filos. 1819). — HERBART erblickt die Aufgabe der Erkenntnistheorie (= Metaphysik, s. d.) in der Bearbeitung der Begriffe. BENEKE verlangt von der Erkenntnistheorie eine Untersuchung der Formen und Verhältnisse des Denkens und dessen Faktoren (Log. I, 5). Er vertritt einen kritischen Psychologismus; mehr kantisierend auch FRIES (Neue Krit. d. Vern. I, Vorr. S. XIX), dessen Richtung von J. B. MEYER und der „*Fries-Schule*“ (NELSON usw.) erneuert wird. — Kantianisierend KRUG, BECK, E. REINHOLD u. a. Gegen Kant: TIEDEMANN, HERDER, JACOBI, SCHULZE, BARDILI, teilweise auch MAIMON u. a.

Vorwiegend logisch bestimmen die Erkenntnistheorie folgende Denker, Nach E. ZELLER ist die Erkenntnistheorie die Wissenschaft, „*welche die Bedingungen untersucht, an welche die Bildung unserer Vorstellungen durch die Natur unseres Geistes geknüpft ist, und hiernach bestimmt, ob und unter welchen Voraussetzungen der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt ist*“ (Vortr. u. Abh., 2. Samml., S. 479 f.). VOLKELT definiert die Erkenntnistheorie als die Wissenschaft, „*welche sich die Möglichkeit und Berechtigung des Erkennens in seinem vollen Umfange und von Grund aus zum Probleme macht*“ (Erfahr. u. Denk. S. 9). Sie ist „*Theorie der Gewißheit*“ (l. c. S. 15; ähnlich NEUDECKER, Grundprobl. d. Erkenntnistheor. S. 3 f.), ist voraussetzungslos (l. c. S. 10). Sie beweist nicht, sondern zeigt zunächst das im Bewußtsein Vorhandene auf (l. c. S. 38 f.). „*Sie will das Bewußtsein dahin führen, daß*

es sich die unmittelbar in ihm enthaltenen Kriterien der objektiven Gewißheit zum Bewußtsein bringt“ (l. c. S. 39). Sie befolgt die „Methode der denkenden Selbstbetätigung des Bewußtseins“ (l. c. S. 41; vgl. D. Quell. d. m. Gewißh. 1906). HÖFFDING betont: „Die Erkenntnistheorie untersucht die Formen und Elemente unserer Erkenntnis hinsichtlich der Frage, ob sie sich gebrauchen lassen, um das Seiende zu verstehen, während die Psychologie sie hinsichtlich ihrer tatsächlichen Entstehung untersucht, sie mögen nun brauchbar und gültig sein oder nicht“ (Religionsphil. S. 85). Nach RIEHL ist die Erkenntnistheorie die „Theorie der allgemeinen Erfahrung“. „Sie hat zu zeigen, welche reale Bedeutung der Empfindung, den Verhältnissen der Empfindungen und dem Schema ihrer Auffassung in Raum und Zeit zukomme, wie aus denselben unreflektierten Urteilsakten, durch welche gegenständliche Wahrnehmungen erzeugt werden, die allgemeinen apperzipierenden Vorstellungen (Kategorien) entspringen“ (Ph. Krit. I, 11). Sie prüft „die Quelle unseres Wissens und stellt den Grund seiner Berechtigung fest“ (Kult. d. Gegenw. VI, S. 887; vgl. Z. Einf. in d. Phil. d. Gegenw. S. 94, 114). Ähnlich HÖNIGSWALD (Beitr. S. 108 f.). Nicht, wie Erfahrung entstanden ist, sondern „was in ihr liegt“ ist hier zu erforschen (l. c. S. 109). Auf den Rechtsnachweis der Begriffe kommt es an (l. c. S. 108). Unabhängig von der Psychologie ist die Erkenntnistheorie auch nach KÜLPE, dem sie „die Lehre von den Grundbegriffen und Grundsätzen als den materialen Voraussetzungen aller besonderen Wissenschaften“ ist (Einl. in d. Philos.⁴, S. 36). Die psychologische Methode ist unerlässlich, aber hat mit der logischen Beurteilung der Begriffe nichts zu tun (Einl.⁴, S. 38 f.). Es kommt auf die Leitung der Begriffe für die Zwecke der Wissenschaft an (l. c. S. 40). Die inhaltlichen Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis sind festzustellen und systematisch zu untersuchen (ib.). Ähnlich, aber mehr die Wechselwirkung zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie (Biologie usw.) betonend, R. RICHTER (Skeptiz. II, 342 ff.); ferner PALÁGYI (Der Streit, S. 81), CLASS (Z. f. Philos. 1903, S. 130 ff.), UPHUES (Zur Kris. in d. Log. 1903; Grdz. d. Erk.) u. a. Den logischen Charakter der Erkenntnistheorie betonen ferner mehr oder minder LASSON (Phil. Monatsh. 1889, S. 513 ff.), KROMAN (Uns. Naturerk. S. 21 f.), GAULTIER (De Kant à Nietzsche³, p. 6), EITLE (Grundl. z. ein. Theor. d. Erk. 1890), BRAIG (Vom Erkenn., 1897), CHRISTIANSEN (Erk. u. Psych. d. Erk. 1902), BERGMANN (Reine Logik, 1879), BAUMANN (Elem. d. Philos. 1881), DORNER (D. menschl. Erk. 1887), ED. v. HARTMANN (Kategorienlehre, 1896; Krit. Grundleg. d. tr. Real. 1875), OPITZ (Gr. ein. Seinswiss. 1897), PETRONIEVICZ (Prinz. d. Erk. 1900) u. a., auch L. W. STERN, der eine „personalistische“ (s. d.) Erkenntnistheorie aufstellt (Pers. u. Sache I, 115 ff.). — MEINONG unterscheidet (wie HÖFLER) von der psychologischen die „gegenstandstheoretische“ (s. d.) Methode (Üb. Gegenstandstheor. S. 23 ff.) Nach HAGEMANN ist die Erkenntnistheorie (= Noetik, s. d.) von der Psychologie unabhängig (Log. u. Noetik⁵, S. 14). Sie ist „die Wissenschaft von der Wahrheit, der Gewißheit und den Grenzen unseres Erkennens“ (l. c. S. 115 f.). Auch R. WAHLE erklärt die Erkenntnistheorie für unabhängig von der Psychologie (Kurze Erklär. d. Eth. Spin. S. 168). — Nach WUNDT ist die Erkenntnistheorie ein Teil der Logik (s. d.). Die „reale Erkenntnistheorie“ zerfällt in die „Erkenntnistheorie“ und „Erkenntnisgeschichte“. Erstere untersucht die logische Entwicklung des Erkennens, indem sie die Entstehung der wissenschaftlichen Begriffe auf Grundlage der Denkgesetze zergliedert. Als „allgemeine Erkenntnistheorie“ untersucht sie die

Bedingungen, Grenzen und Prinzipien des Erkennens überhaupt, als „*Methodenlehre*“ (s. d.) beschäftigt sie sich mit den besonderen Gestaltungen dieser Prinzipien in den Einzelwissenschaften (Log. I², S. 1 ff.; Syst. d. Philos.², S. 31; Phil. Stud. V, 48 ff.). Die Erkenntnistheorie hat die Aufgabe, „*die Bildung der Begriffe nach den logischen Motiven, die bei ihrer tatsächlichen Entwicklung innerhalb der Wissenschaften stattgefunden hat, nach Elimination aller Irrungen und Umwege, zur Darstellung zu bringen*“ (Phil. Stud. X, 6). Ohne Anhänger des „*Psychologismus*“ (s. d.) zu sein, erklärt WUNDT doch, daß jeder Erkenntnisakt als geistiger Vorgang „*seinem tatsächlichen Charakter nach vor das Forum der Psychologie kommt, ehe er von der Erkenntnistheorie selbst auf die ihm zustehende Bedeutung für den allgemeinen Prozeß der Entwicklung des Wissens geprüft werden kann*“ (Einkl. in d. Philos. S. 82).

Nach SCHUPPE fragt die Erkenntnistheorie: „*Was ist das Denken? Was ist das wirkliche Sein, welches sein Objekt werden soll?*“ (Log. S. 3). Das Denken ist gleichsam in seiner Arbeit zu beobachten, die Bildung der Begriffe zu untersuchen (l. c. S. 4; ähnlich gibt SIGWART als Methode der Erkenntnistheorie an das „*Achten auf das, was wir tun, wenn wir irgend welche Gegenstände vorstellen*“, Log. II, 39). M. KAUFFMANN meint, die Erkenntnistheorie sei „*keine folgernde oder beweisende, sondern eine aufzeigende und darlegende Wissenschaft*“ (Fundam. d. Erk. S. 7; so auch HUSSERL, Log. Unt. II, 20 f.). SCHUBERT-SOLDERN bezeichnet als das Gebiet der Erkenntnistheorie die „*allgemeinen Elemente aller Wissenschaften in ihren allgemeinen gleichzeitigen Beziehungen*“. Sie hat aus ihnen „*die allgemeinen Folgerungen für die Methode wissenschaftlicher Forschung überhaupt zu ziehen und das Verhältnis der einzelnen Wissenschaften zueinander festzustellen*“ (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Bd., S. 155 f.). Sie „*betrachtet die Welt als Datum überhaupt*“ (Gr. e. Erk. S. 348, 1).

Als „*reine Logik*“ (s. d.) faßt die Erkenntnistheorie COHEN auf. Diese Logik ist Logik der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft. Sie geht nicht vom Bewußtsein aus, sondern von den „*sachlichen Werten der Wissenschaft, den reinen Erkenntnissen*“ (Log. S. 510). Diese sind „*im Zusammenhange der Vernunft*“ zu entdecken, zu deduzieren (l. c. S. 11). Das reine Denken muß die reinen Erkenntnisse zur Erzeugung bringen (ib.). Die Kritik besteht in der „*Messung der Erkenntnis an den Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft*“ (l. c. 25). Denn das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft (l. c. S. 17). Die Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft sollen „*von Neuem als die reinen Erkenntnisse nachgewiesen werden*“ (l. c. S. 11). Ähnlich NATORP, CASSIRER (Erkenntnisprobl. I), KINKEL (Beitr. z. Erk. 1900), RENNER, P. STERN (Probl. d. Gegebenh.) u. a. — Nach HUSSERL hat es die reine Logik mit Idealgesetzen zu tun, mit Wahrheiten, welche vom psychologischen Erleben unabhängig sind, an sich gelten (ähnlich schon BOLZANO, Wissenschaftsl.). Die Logik (s. d.) ist von der Psychologie völlig unabhängig (s. Phänomenologie; Log. Unt. I. 8 ff., 59 ff., 68). Gegner des Psychologismus sind auch LIEBMANN, B. KERN (Wes. d. m. Seel. S. 185; Erkenntnistheorie hat es mit dem Denken, wie es „*an und für sich ist*“, zu tun, l. c. S. 204; die subjektive Tätigkeit des Erkennens kommt nicht in Betracht, nur der „*Besitzstand*“, l. c. S. 21), EWALD (vgl. Psychologismus), F. J. SCHMIDT (Grdz. d. konst. Erf. S. 18 ff., 105; Ausgang nicht von der subjektiven, sondern von der allgemeinen, allumfassenden Erfahrung) u. a.

Eine logisch-teleologische Erkenntnistheorie begründen WINDELBAND (Praelud.², S. 349 f.: Psychologie nur als Leitfaden, Begründung der Geltung der Normen teleologisch), RICKERT (Gegenst. d. Erk.², S. 88; Grenz. d. naturwiss. Begr.). CHRISTIANSEN (Erk. u. Psychol. 1902, S. 16 ff.). Voluntaristisch-werttheoretisch fundiert die Erkenntnistheorie MÜNSTERBERG (Phil. d. Werte; Prinz. d. Psychol.). Die „*noologische*“ Methode, welche den Erkenntnisprozeß als Moment der Geistesentwicklung betrachtet, ohne psychologisch zu werden, betont (mit EUCKEN) SCHELER (D. transz. u. d. psych. Meth. 1900, S. 51 ff., 144 ff., 152, 161 ff.). — Vgl. ELSENHANS, Fries und Kant II; A. MAYER, D. monist. Erk. 1882; WEISENGRÜN, Neue Kurs, S. 14, 37 (Psychologischer Überbau notwendig); J. COHN, V. u. Z. d. Erk. 1908 (Kritizismus); E. MARCUS, D. Erkenntnisprobl. 1905 (Kantisch); ED. v. HARTMANN, Syst. d. Philos. I (Grundr. d. Erk.), 1907; BULLATY, Erk. u. Psychol. Arch. f. syst. Philos. XII, 169 ff., 285 ff., MESSER.

Psychologisch fundieren die Erkenntnistheorie (Genetische Methode) J. ST. MILL, H. SPENCER, LADD, CLIFFORD, BRENTANO, STUMPF (Psych. u. Erk. Abh. d. Kgl. bayr. Ak. d. Wiss. I, XIX. 2. Abt.), H. GOMPERZ, BEHREND (Psych. u. Begr. d. Erk. 1904), BUSSE, LIPPS u. a., JODL, SIEGEL, ZIEHEN, auch RATZENHOFER (Krit. d. Intell. 1902) u. a. Nach H. CORNELIUS zielt die Erkenntnistheorie auf „*Vertiefung unserer Erklärungen durch die Prüfung des Begriffsmaterials und die Elimination der Unklarheiten aus diesem Material*“ (Eiml in d. Philos. S. 13). Eine „*allgemeine Untersuchung des Mechanismus unserer Erkenntnis*“ ist notwendig (l. c. S. 162). „*Psychologie im Sinne vorurteilsfreier Analyse und Beschreibung der unmittelbar gegebenen Tatsachen des Bewußtseins . . . ist . . . die unentbehrliche Grundlage aller erkenntnistheoretischen Beweisführung*“ (l. c. S. 53). Auch die Entwicklung unserer Begriffe muß aufgezeigt werden (l. c. S. 168 ff.). „*Zunächst sind die empirischen Daten aufzuzeigen, auf welchen die Bedeutung der Grundbegriffe der Wissenschaften beruht. Zweitens aber muß, damit die Klärung dieser Begriffe eine vollkommene sei, die Art und Weise aufgezeigt werden, wie sich auf diesen Daten unser Besitz an Begriffen aufbaut*“ (l. c. S. 49). Nach HEYMANS ist die Erkenntnislehre „*Psychologie des Denkens*“, „*die exakte, durch empirische Untersuchung des gegebenen Denkens zu ermittelnde Feststellung und Erklärung der kausalen Beziehungen, welche das Auftreten von Überzeugungen im Bewußtsein bedingen*“ (Ges. u. El. d. r. Denk. S. 3, 10, 17). Sie bedient sich der „*regressiv-analytischen*“ Methode (l. c. S. 478). Die genetische Methode verwendet in seiner „*Psychologie der Erkenntnis*“ UPHUES (l. c. I, 10). Psychologisch-biologisch verfährt W. JERUSALEM. Er unterscheidet „*Erkenntniskritik*“ und „*Erkenntnistheorie*“. „*Die Erkenntniskritik fragt nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der Erkenntnis. Die Erkenntnistheorie setzt diese Möglichkeit bereits voraus und sucht den Ursprung und die Entwicklung des menschlichen Erkennens zu erforschen*“ (Krit. Ideal. S. 21). Erkenntnistheorie ist „*genetische und biologische Psychologie des Denkens*“ (l. c. S. 146). Die Erkenntnis muß meist „*auf psychologischer Grundlage*“ aufgebaut werden (l. c. S. 83 ff.); der biologische Ursprung des Erkenntnistriebes darf nicht vergessen werden (ib.). Ähnlich MACH (s. Erkenntnis), AVENARIUS (s. Erfahrung, SIMMEL, L. STEIN, auch NIETZSCHE, HAECKEL. Nach KLEINPETER hat die Erkenntnistheorie die Aufgabe, „*mit Hinblick auf die tatsächlichen Verhältnisse einen passenden Begriff der Erkenntnis zu formulieren und unter Zugrundelegung desselben . . . die Erkenntnisarten*

der einzelnen Wissenschaften einer vergleichenden Betrachtung zu unterwerfen“ (Erk. d. Naturf. S. 6). Vgl. STUDDT, D. material. Erk. 1869; CZOLBE, Grdz. e. extens. Erk. 1875; KOCH, Erk. Unters. 1883; HOBHOUSE, Theor. of Knowl. 1896; ORMOND, Foundat. of Knowl. 1900; HEIM, Psychol. oder Antipsych. 1902; BON, Dogm. d. Erk. 1902; E. GRIMM, Zur Gesch. d. Erkenntnisprobl. 1890; CASSIRER, Das Erkenntnisprobl. I. Vgl. Erkenntnis, Psychologismus, Wissenschaftslehre, Logik, Kritizismus, Rationalismus, Empirismus, Positivismus, Pragmatismus usw.

Erkenntnistrieb s. Erkenntnis.

Erkenntnisvermögen („*facultas cognoscendi*“) gilt den Scholastikern, besonders auch CHR. WOLF als das erste der Seelenvermögen (s. d.). Ein niederes (sinnliches) und oberes (geistiges, intellektuelles) Erkenntnisvermögen wird von den Wolfianern unterschieden. KANT kennt drei Erkenntnisvermögen: Verstand, Urteilskraft, Vernunft, „deren jedes (als oberes Erkenntnisvermögen) seine Prinzipien a priori haben muß“ (Krit. d. Urte. § 57). Nach W. HAMILTON gibt es sechs Erkenntnisvermögen: 1) „*acquisitive or presentative faculty*“ (äußere und innere Perzeption), 2) das Behaltungsvermögen, 3) das Reproduktionsvermögen, 4) die Einbildungskraft („*representative faculty*“), 5) das Vermögen des Vergleichens oder der Relationen („*elaborative faculty*“), 6) das Bewußtsein als Quelle des A priori, der Erkenntnisprinzipien (Lectur. on Met.).

Erklärende Urteile sind Urteile, die einen Gegenstand des Denkens auf bekannte Begriffe zurückführen (WUNDT, Log. II² 1).

Erklärung: 1) = Definition (s. d.). So sind nach PLATNER Erklärungen „*wörtliche Ausdrücke passender deutlicher Begriffe*“ (Phil. Aphor. I, § 535). Es gibt empirische und philosophische Erklärungen (l. c. § 537). G. E. SCHULZE versteht unter Erklärung „*die Angabe der einem Begriffe zukommenden Merkmale*“ (Gr. d. allg. Log.³ S. 224). 2) = Aufzeigung des Zusammenhanges, aus dem eine Tatsache zu begreifen ist, Darlegung nicht bloß des „*Was*“ (*ὄτι*, wie bei der Beschreibung, s. d.), sondern auch des „*Warum*“ (*διότι*), des zureichenden Grundes einer Tatsache, der Gesetzmäßigkeit eines Geschehens.

In der älteren und scholastischen Philosophie nimmt die Erklärung meist eine spekulativ-konstruktive (begriffliche) Form an (rationale Erklärung). Später tritt die kausale Erklärung auf. So schon bei HOBBS, GALILEI, KEPLER, DESCARTES u. a. Nach BERKELEY heißt erklären „*zeigen, warum wir bei bestimmten Anlässen mit bestimmten Ideen affiziert werden*“ (Princ. I), Zurückführen des einzelnen Geschehens auf allgemeine Regeln (l. c. CV). CHR. WOLF: „*Wenn ein deutlicher Begriff ausführlich, das ist so beschaffen wird, daß er nicht mehreren Dingen als von einer Art zukommet, und sie daher durch ihn von allen andern ihres gleichen zu allen Zeiten können unterschieden werden, so nenne ich ihn eine Erklärung*“ (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.³ S. 44). KANT definiert: „*Erklären heißt von einem Prinzip ableiten*“ (Krit. d. Urte. § 78). Nach FRIES wird etwas erklärt, „*wenn nicht nur nachgesehen, was sich ereignet hat, sondern bewiesen wird, warum es nach allgemeinen Gesetzen sich gerade so ereignen mußte*“ (Syst. d. Log. S. 297). SCHOPENHAUER bestimmt: „*Eine Sache erklären heißt ihren gegebenen Bestand oder Zusammenhang zurückführen auf irgend eine Gestaltung des Satzes vom*

Grunde, der gemäß er sein muß, wie er ist“ (Vierf. Wurz. § 50). COMTE versteht unter Erklärung die Unterordnung besonderer Tatsachen unter allgemeinere Tatsachen (Cours de phil. posit. I, 1^{re} leç.). VOLKMANN nennt „Erklärung der psychischen Phänomene“ die „Zurückführung der allgemeinen Klassen der bloß zeitlichen Erscheinungen unserer Innenwelt auf das ihnen zugrunde liegende wirklich Geschehene und die Aufstellung der Gesetze, denen gemäß jene aus diesem hervorgehen“ (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 2). Nach HELMHOLTZ ist Erklärung „Zurückführung der einzelnen Fälle auf eine unter bestimmten Bedingungen einen bestimmten Erfolg hervorruhende Kraft“ (Vortr. u. Red. II⁴, 187). Eine Erscheinung erklären bedeutet nach LAZARUS, „ihre Bedingungen oder das Gesetz ihrer Entstehung nachweisen“ (Leb. d. Seele I³, S. VI). HUSSERL: „Erklären im Sinne der Theorie ist das Begreiflichmachen des Einzelnen aus dem allgemeinen Gesetz und dieses letzteren wieder aus dem Grundgesetz“ (Log. Unt. II, 20). PAULSEN: „Eine Erscheinung erklären, heißt in den Naturwissenschaften überall nichts anderes, als eine Formel finden, unter der sie als Fall begriffen ist, mit deren Hilfe sie vorhergesehen, berechnet, unter Umständen auch herbeigeführt werden kann (Einl. in d. Philos. S. 82). Nach BAIN besteht die Erklärung in der Verähnlichung und Verallgemeinerung einer Tatsache (Log. I, ch. 12, § 2). Ähnlich STALLO (Begr. u. Theor. S. 98). Nach JEVONS (Princ. of Sc. I, 1; II, 281) besteht die Erklärung darin, „eine Tatsache mit der andern Tatsache oder mit dem Gesetze oder ein Gesetz mit dem Gesetze in Einklang zu bringen, so daß wir beide als Fälle eines einheitlichen kausalen Gesetzes betrachten können“ (Leitf. d. Log. S. 277). SIGWART: „Eine Erscheinung erklären heißt, sie als notwendige Folge aus einer gegebenen andern nach einem schon bekannten Satze oder einem aus bekannten Sätzen ableitbaren Satze darstellen“ (Log. II², 575), ferner auch, „die nicht direkt wahrnehmbare Ursache, welche sie bewirken müßte, auf Grund bekannter Kausalzusammenhänge erschließen“ (ib.). WUNDT versteht unter Naturerklärung die „Feststellung der regelmäßigen Beziehungen, welche sich durch die experimentelle und vergleichende Untersuchung zwischen den Objekten der Beschreibung ergeben“. Sie findet da statt, „wo von einem Gegenstande Beziehungen logischer Abhängigkeit irgend welcher Art ausgesagt werden“ (Phil. Stud. XIII, 99). Die Erklärung will „gewisse Regeln oder Gesetze feststellen, nach denen die Erscheinungen verknüpft sind“, vermittelt der „Subsumtion des Gegebenen unter das Prinzip des Erkenntnisgrundes“ (Grdz. d. ph. Ps. III⁵, 680). Dieser methodischen Regel ist beigeordnet das „Prinzip des widerspruchslosen Zusammenhangs unserer Erkenntnisse“ (l. c. S. 681). Wundt ist gegen die Zurückführung der Erklärung auf bloße Beschreibung (s. d.). So auch R. GOLDSCHIED (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 28), BÜTSCHLI (Mech. u. Vital. S. 15), O. WIENER (Erweit. uns. Sinne S. 42 f.), HÖLDER (Ansch. u. Denk. S. 71), RIEHL, KÜLPE, MÜNSTERBERG u. a.

Eine Reihe von Forschern führt den Begriff der Erklärung auf den der ökonomischen „Beschreibung“ (s. d.) zurück. So R. MAYER, dem eine Tatsache erklärt ist, wenn sie „nach allen ihren Seiten hin bekannt ist“, so KIRCHHOFF. Nach ihm ist es die Aufgabe der Mechanik, „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen zu beschreiben, und zwar vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben“, d. h. anzugeben, „welches die Erscheinungen sind, die stattfinden“, nicht aber ihre Ursachen zu ermitteln (Vorles. üb. die math. Phys.², 1877, Vorr.). So auch H. HERTZ, E. MACH, OSTWALD. REINKE:

„Die Natur erklären heißt sie beschreiben“ (Welt als Tats. S. 48 ff.). Auch die Aufzeigung der nächsten Ursachen ist ein Stück Beschreibung (l. c. S. 56). NIETZSCHE bemerkt: „Erklärungen nennen wir's: aber ‚Beschreibung‘ ist es, was uns vor älteren Stufen der Erkenntnis und Wissenschaft auszeichnet. Wir beschreiben besser — wir erklären ebensowenig wie alle Früheren“ (WW. V, 112). H. CORNELIUS: Überall wird die Erklärung dadurch zuwege gebracht, daß das Vereinzelte als Glied eines größeren Zusammenhanges aufgefaßt wird und dadurch den Charakter des Ausnahmeweisens verliert, uns als ein in diesem Zusammenhange Notwendiges verständlich wird.“ Es wird so stets eine „Vereinfachung unserer Erkenntnis“ bewirkt (Einl. in d. Philos. S. 30 f.). Die „wissenschaftliche Erklärung“ bleibt innerhalb der Grenzen der Erfahrung, sie besteht in einer begrifflichen Zusammenfassung von Merkmalen, ist „rein erfahrungsmäßige oder empirische Erklärung“ im Gegensatz zu „dogmatischen“ Erklärungen (l. c. S. 36). Jede empirische Erklärung ist „zusammenfassende Darstellung oder Beschreibung einer größeren Reihe von Erfahrungen unter einem einheitlichen Gesichtspunkt“, „vereinfachende zusammenfassende Beschreibung unserer Erfahrungen“ (l. c. S. 38; Psychol. S. 4 f.). Vgl. Psychologie, Beschreibung.

Erlebnisse sind alle psychischen Vorgänge, durch welche einem Subjekt (Ich) ein Inhalt, ein Etwas präsent, bewußt wird. Mit ihnen als solchen beschäftigt sich die Psychologie (s. d.). Nach KÜLPE sind Erlebnisse „die ursprünglichen Data unserer Erfahrung, was den Gegenstand der Reflexion bildet, ohne selbst eine zu sein“ (Gr. d. Psychol. S. 1). Erlebnisse sind nach HUSSERL „die realen Vorkommnisse, welche von Moment zu Moment wechseln, in mannigfacher Verknüpfung und Durchdringung die reale Bewußtseinseinheit des jeweiligen psychischen Individuums konstituieren“ (Log. Unt. II, 326). Von ihnen sind die objektiven „Bedeutungen“ der Erlebnis(Denk-)akte zu unterscheiden. H. CORNELIUS bemerkt: „Unmittelbar gegeben . . . sind uns . . . nur unsere Erlebnisse, die zeitlich verlaufenden, rastlos wechselnden Erscheinungen unseres psychischen Lebens“ (Einleit. in d. Philos. S. 324). K. LASSWITZ sieht im „Erleben“ „nur die Bezeichnung dafür, daß eine Veränderung des Systems stattfindet, welches mein Ich heißt; aber es bedeutet nicht, daß eine andere Art des Seins zu der Veränderung meines Leibes hinzutrete“ (Wirklichk. S. 95). Nach SWOBODA ist das Erlebnis „eine in sich geschlossene Gruppe seelischer Erscheinungen“. Die Erlebnisse sind harmonische Vorgänge in der Seele, einer rhythmischen Periodizität unterliegend (Harmon. animae, 1907, S. 20 ff.). Vgl. Aktualitätstheorie, Psychisch.

Erleichterung s. Disposition, Übung.

Erleiden s. Leiden, Apperzeption (WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. III⁵, 344, 347).

Erlösung vom (irdischen, individuellen) Dasein durch Vernichtung der Existenz bezw. Vereinigung mit dem Alleinen lehren der Buddhismus (auch schon die Upanishads, vgl. DEUSSEN, Allgem. Gesch. d. Philos. I², 308 ff.), das Christentum, der Pessimismus (s. d.), MAINLÄNDER, DEUSSEN u. a.

Ermüdung ist (physiologisch) ein organischer Zustand, der wohl auf Dissimilation in den Nervenzellen und dabei entstehenden Vergiftungsstoffen beruht. Ermüdungsempfindungen sind Zeichen für einen bestimmten

Grad von Muskelanstrengungen. Auf Ermüdung bei Beobachtungen beruht die Unfeinheit und Erschwerung dieser. (Vgl. MOSSO, *La fatica*; KRAEPELINS „*Psychol. Arbeiten*“, Bd. I, 152, 300, 378, 627, II, 118, III, 482; A. BINET, *La fatigue intellectuelle* 1898; KÜLPE, *Gr. d. Psychol.* S. 45 f., 56, 125, 216 f., 222, 265, 406 u. a.; EBBINGHAUS, *Gr. d. Psychol.* I, 683 ff.; L. DUMONT, *Vergn. u. Schm.* S. 147 ff.; HELLPACH, *Grenzwiss. d. Psychol.* S. 404.) Nach WUNDT besteht der Zustand der Ermüdung betreffs der sensorischen Funktionen der Apperzeption in einem „*Nachlassen der Aufmerksamkeitsspannung und eventuell in einer Verlangsamung ihres Anwachsens zum Maximum*“. Der „*Ermüdungsfehler*“ besteht in einer „*Unteradaptation*“ (Grdz. d. ph. Ps. I⁶, 584 f.); über Erm. u. geist. Arbeit vgl. III⁵, 617 f.; über Ermüdungsempfind. II⁵, 22 f., 42 f.). Vgl. WALLER (Periphere und zentrale Muskelermüdung: *The Sense of Effort*, *Brain* 14, 1891, p. 179; 15, 1892, p. 380); KASSOWITZ, *Allg. Biol.* IV, 471; EBBINGHAUS, (*Kult. d. Gegenw.* I, 210 (Erm. als Schutz- und Abwehrmaßregel der Seele); HÖPFNER, *Z. f. Psych.* VI, 1894; ferner *Arbeiten von SIKORSKY, A. KEY, BURGERSTEIN, LASER, RICHTER, KEMSIES, MEUMANN* u. a. Vgl. Müdigkeit.

Erörterung (Exposition, locatio): Bestimmung der Stelle eines Begriffs im Systeme einer Wissenschaft. Unter der „*transzendentalen Erörterung*“ versteht KANT „*die Erklärung eines Prinzips, als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann*“ (*Krit. d. r. Vern. S.* 53). FRIES: „*Die Exposition eines Begriffes stellt aus den verschiedenen Fällen des Gebrauches die verschiedenen Verhältnisse eines Begriffes nebeneinander und sucht ihn so zu zerlegen*“ (*Syst. d. Log.* S. 399). Nach J. G. FICHTE heißt einen Begriff erörtern, „*den Ort desselben im System der menschlichen Wissenschaften überhaupt*“ angeben, zeigen, „*welcher Begriff ihm seine Stelle bestimme, und welchem andern sie durch ihn bestimmt wird*“ (*WW.* I, 1, 55). Nach HAGEMANN ist Erörterung „*die Ermittlung der Stelle, welche ein Begriff zu übergeordneten oder nebengeordneten Begriffen einnimmt*“ (*Log. u. Noet.* S. 83). Vgl. Exponible Sätze.

Eros s. Liebe.

Erregung: Auslösung eines Zustandes im und durch das Nervensystem, in der Psyche; auch Gemütsbewegung (s. d.). Die erregenden Wirkungen in der Nervenfasern sind jene, die auf Erzeugung äußerer Arbeit (Muskelzuckung, Wärme, Sekretion, Reizung von Nervenzellen) gerichtet sind (WUNDT, Grdz. d. phys. Ps. I⁶, 105 ff.). Der Reizungsvorgang hat drei Stadien: Unerregbarkeit, wachsende, wiederabnehmende Erregbarkeit (l. c. S. 108 f.). Erregbarkeit ist die Disposition der Nerven, der Psyche, auf Reize (s. d.) entsprechend zu reagieren. „*Große Erregbarkeit bedeutet ein leichtes und schnelles, geringe Erregbarkeit ein schweres und langsames Reagieren auf Reize*“ (KÜLPE, *Gr. d. Psychol.* S. 89). Vgl. Irritabilität, Gefühl (WUNDT), Unbewußt.

Erscheinung (Phänomen): 1) im außerphilos. Sinne: Vorgang, Naturphänomen; 2) so viel wie Apparenz, Vorkommen im Bewußtsein, Auftreten eines Etwas für das Ich; 3) im engeren Sinne (als Gegensatz zur Wirklichkeit „*an-sich*“, s. d.): d. h. das vorgestellte (gedachte), vom Subjekt abhängige Sein der Dinge, die subjektiv-relative Seinsweise, die Manifestation, Äußerung, Sichtbarwerdung, Objektivation der Dinge. Die Erscheinung unterscheidet sich vom Scheine (s. d.), insofern sie intersubjektiv gesetzmäßig ist und auf einen Faktor außerhalb des Einzelbewußtseins, auf ein „*An-sich*“ irgend welcher Art hinweist.

Insofern die Erscheinungen von allen erkennenden Subjekten unter „normalen“ Umständen müssen wahrgenommen (oder gedacht) werden, haben sie objektiven Charakter, wenn sie auch nicht das Für-sich-sein, sondern das Sein der Dinge für andere, für ein Subjekt, bedeuten. Die Dinge der Außenwelt (Körper) sind als solche Erscheinungen, denen „transzendente Faktoren“ (s. d.) zugrunde liegen; das eigene (reine) Ich, das aktive vollend-denkende Subjekt ist nicht Erscheinung, sondern Wirklichkeit an und für sich. Die Erscheinungen sind die Dinge, in den Formen der Empfindung, der Anschauung, des Denkens aufgefaßt. Sie sind nicht identisch mit bloßen Wahrnehmungen oder Vorstellungen, sondern ein Gewebe solcher mit begrifflich-allgemeingültigen Bestimmungen. Sie sind Objekt des „Bewußtseins überhaupt“, des logischen, wissenschaftlichen Bewußtseins, das die sinnlich gegebene Wirklichkeit (sinnliche Erscheinung) zur Objektivität verarbeitet, durch seine Kategorien (s. d.) und Grundsätze. Die Gegenstände der äußeren Erfahrung, der Naturwissenschaft, sind „wohlbegründete“ Erscheinungen, also weder Dinge an sich als solche, noch subjektiv-psychische Erlebnisse. Das Bewußtsein als solches ist, als Bedingung aller Phänomenalität, nicht selbst Erscheinung, sondern ein „An sich“ (s. d.). Das absolute „An sich“ der Wirklichkeit ist das unendliche, überräumlich-überzeitliche All (s. Absolut, Gott).

In der Philosophie sind ein mehr objektiver und ein mehr subjektiver Begriff der Erscheinung zu unterscheiden, je nachdem ein „Ding an sich“ angenommen und je nachdem wie die Beziehung der Erscheinung zu einem solchen gesetzt wird (s. Phänomenalismus).

DEMOKRIT sieht in den sinnlichen Eigenschaften der Dinge (Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Wärme) Erscheinungen, Wirkungen der Atomeigenschaften auf die Seele (s. Atom, Qualität). Aus den *φαινόμενα* ist auf die *ἄδηλα* (die verborgenen Faktoren) zu schließen (Sext. Empir. adv. Math. VII, 140; so auch ANAXAGORAS). In einigen Eigenschaften (Ausdehnung usw.) gleichen die Dinge an sich (Atome) den Erscheinungen. Nach PROTAGORAS erkennen wir die Dinge stets nur so, wie sie uns gerade erscheinen (vgl. Plat., Theat. 157 A). ARISTIPP lehrt, wir wüßten nur um Bewußtseinserscheinungen: *τὰ πάθη καὶ τὰς ἡσυχασίας ἐν αὐτοῖς τιθέντες οὐκ ἔφορτο τὴν ἀπὸ τοῦτων πίστιν εἶναι διαορκῆ πρὸς τὰς ἐπέεω τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις* (Plut. Adv. Colot. 24); *μόνα τὰ πάθη καταληγὰ* (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 215; Diog. L. II, 92). „*Præter permotiones intimas nihil putant esse iudicium*“ (CICERO, Acad. II, 46, 142). PLATO sieht in den Sinnesobjekten Erscheinungen der wahren, seienden Welt von Ideen (s. d.) (Theat. 13). ARISTOTELES versteht unter *φαινόμενον* das sinnenfällig Gegebene (Met. IV 5, 1010b 1). Nicht alles Erscheinende ist wirklich (Met. IV 6, 1011a 19). Im Traume z. B. erscheint etwas, ohne wirklich zu sein (De an. III 3, 428a 7, III 3, 428b 1 squ.). CHRYSIPP unterscheidet die Erscheinung vom Ding an sich (Sext. Empir. adv. Math. VIII, 11; Pyrrhon. hypot. II, 7). Nach PLOTIN ist die sinnliche Welt die Erscheinung der intelligiblen (s. d.), geistigen Welt, des Reiches der Ideen und deren Einheit, des *νοῦς* (s. Geist).

Ähnlich auch die Gnostiker (s. d.). AUGUSTINUS nennt die Offenbarungen „*Dei apparitiones*“ (De trin. III, p. 867 f.). SCOTUS ERIUGENA erklärt: „*Deum . . . intellectuali creaturae mirabili modo apparere*“ (Div. nat. I, 10, p. 450 A). Die Sinnenwelt ist nur Erscheinung einer geistigen Wirklichkeit („*iste mundus sensibus apparens*“, l. c. I, 30). „*Omne enim, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi apparentis apparitio, occulti manifestatio*“ (l. c.

III, 4). „*Omnia siquidem, quae locis temporibusque variantur, corporeis sensibus succumbunt, non ipsae res substantiales vereque existentes, sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resullationes intelligenda sunt*“ (I. c. V, 25). Bei manchen Scholastikern, z. B. PETRUS AUREOLUS, heißt „*esse apparens*“ des Dinges das Sein des Dinges im Bewußtsein, im „*mentis conceptus sive notitia obiectiva*“ (vgl. PRANTL, G. d. Log. III, 323). Nach WILHELM VON OCCAM sind die Qualitäten (s. d.) der Dinge nur Zeichen der Wirklichkeit. G. BIEL nennt „*apparentia*“ jede „*veram speciem seu ostensionem*“ (IV dist. 1. 1). GOELEN unterscheidet: „*apparentia vera — inanis (φαρασυσίη)*“, „*interior — exterior*“. „*Apparentia seu dóζησις veritati opponitur*“ (Lex. phil. p. 110 f.).

Nach G. BRUNO ist die Vielheit (s. d.) der Dinge Erscheinung des Einen, Ewigen (De la causa V). Nach GASSENDI sind „*apparentiae*“ die „*phantasiae*“ (Exerc. II, 6). „*Secundum naturam — secundum apparentiam*“ wird unterschieden. HOBBS versteht unter Erscheinungen („*phaenomena*“) Bewußtseinstatsachen, Prinzipien des Erkennens (De corp. 25, 1). Erscheinungen sind die Empfindungen (s. d.), die als „*phantasmata*“ (s. d.) bezeichnet werden, die Sinnesqualitäten (ausgenommen Bewegung und Größe, die auch real sind), auch der Raum (s. d.). Es sind Bilder, die sich auf Objekte beziehen (I. c. 10). Als ein Äußeres erscheint jedes Bild infolge eines „*conatus*“ des Empfindenden (I. c. 2). Die Subjektivität der Sinnesqualitäten betont DESCARTES, ferner LOCKE, welcher bemerkt, bei anderer Organisation der Sinne würde uns die Welt anders erscheinen (Ess. II, ch. 23, § 12). Nach GEULINX sind die Dinge nicht so an sich („*in se*“), wie sie von uns erfaßt werden (Annot. ad Met. II). Nach BURTHOGGE sind die Objekte des Bewußtseins „*phaenomena*“, „*appearances*“ (Ess. up. Reas. 1694, ch. III, sect. 1, p. 57 ff.). — Nach COLLIER und BERKELEY sind die Körper nur Vorstellungen, Erscheinungen („*appearances in the soul or mind*“), die von Gott uns aufgenötigt werden, so daß sie uns als wirkliche Dinge (s. d.) gelten (Princ. XXXIII). Alles Sein ist Vorgestelltsein. „*esse = percipi*“ (I. c. XXXIV). Nach HUME kennen wir nur die Wirkungen der Körper auf die Sinne, die Impressionen (Treat. II, sect. 5). Raum und Zeit sind Arten, wie die „*impressions*“ erscheinen („*appear to the mind*“), Ordnungen derselben (I. c. sect. 3). — CONDILLAC und BONNET unterscheiden Erscheinung und „*Ding an sich*“ (s. d.), auch MAUPERTUIS, KAESTNER, TETENS u. a.

LEIBNIZ prägt den Begriff der objektiven, „*wohlbegründeten Erscheinung*“ („*phaenomenon bene fundatum*“). Die „*phaenomena realia*“ sind von den „*ph. imaginaria*“ wohl zu unterscheiden. Die Körper mit ihren Qualitäten (s. d.) und mit dem Raum (s. d.) sind Erscheinungen einer geistigen Welt von Monaden (s. d.). Dem Materiellen, Räumlichen entspricht etwas (Kraft, Ordnung) in den Dingen an sich. CHR. WOLF bestimmt: „*Phaenomenon dicitur quicquid sensui obrium confuse percipitur*“ (Cosmol. § 225). Und BAUMGARTEN: „*Das Wahrzunehmende (phaenomenon, observabile) ist dasjenige, was wir durch unsere Sinne (vericorrener) erkennen können*“ (Met. § 307).

KANT lehrt zuerst die Existenz objektiver Erscheinungen, später neigt er sich dem Begriffe eines Phänomens zu, das nur seine Existenz dem Ding an sich (s. d.) verdankt, im übrigen rein subjektiv, d. h. Produkt des Intellectes ist. „*Phaenomenon*“ ist das sinnlich Wahrnehmbare („*sensibile*“, De mund. sens. sect. II, § 3). „*Sensitivae cogitatae esse rerum repraesentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt*“ (I. c. § 4). „*In sensualibus autem et phaeno-*

menis id, quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur apparentia“ (l. c. § 5). „Quaecunque ad sensus nostros referentur ut obiecta, sunt phaenomena“ (l. c. § 12). „Quamquam autem phaenomena proprie sint rerum species, non ideae, neque internam et absolutam obiectorum qualitatem exprimant, nihilo tamen minus illorum cognitio est rerissima“ (l. c. § 11). Die Erscheinungen sind als solche den geistigen Gesetzen unterworfen. „Res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante ri animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem coordinante“ (l. c. sect. III, § 15). — Auf dem Standpunkte der Kritik (s. d.) ist Erscheinung die „subjektive“ Form der Existenz der Wirklichkeit, zu der das Ding an sich das Korrelat bildet, das Ding, „sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist“ (Krit. d. r. Vern. S. 23). Die Gegenstände „erscheinen“ uns, d. h. sie sind „Gegenstände der Sinnlichkeit“ (l. c. S. 55). Aber auch die Objekte des Verstandes sind nur Phänomene. „Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung“ (l. c. S. 73). Erscheinungen sind „bloÙe Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen“, sie haben „selbst noch Gründe, die nicht Erscheinungen sind“ (l. c. S. 431). Die Erscheinungen haben empirische Realität (s. d.), sind objektiv (s. d.), nicht Schein (s. d.). „Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemütes, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloÙer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloÙ außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingungen ihres Daseins, gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege“ (l. c. S. 73). Erscheinung ist „empirische Anschauung, die durch Reflexion und die daraus entspringenden Verstandesbegriffe zur inneren Erfahrung und hiermit Wahrheit wird“ (Anthrop. I, § 7). Von den Dingen kennen wir nur die Art, sie wahrzunehmen; anderen Wesen mögen sie anders erscheinen (Krit. d. r. Vern. S. 66). Auch das Ich (s. d.) wird nur als Erscheinung erkannt. Die Materie (s. d.), die Bewegung (s. d.) sind nur Erscheinungen. Die „nach der Einheit der Kategorien“ gedachte Erscheinung ist „Phaenomenon“ (l. c. S. 231). Die Dinge der Erfahrung sind „Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht“ (Prolegom. § 13). Alles in Raum und Zeit Befindliche ist als solches Erscheinung (l. c. § 13, Anm. I). Erscheinungen sind die Vorstellungen, welche die Dinge (an sich) „in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren“ (l. c. Anm. II). Erscheinung, solange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, bringt Wahrheit, sonst aber Schein hervor (l. c. Anm. III). Die Gesetze (s. d.) der Erscheinungen entstammen dem Verstande. (Vgl. Vorles. üb. Met. S. 315.)

Idealistischer Erscheinungsbegriff: Nach BECK sind Erscheinungen „die Objekte unserer Erkenntnis, die auf uns wirken und Empfindungen in uns her-

vorbringen“ (Erl. Ausz. III, 159). Was nach Wegfall aller Intelligenzen von der Außenwelt noch bliebe, ist unerfindlich (l. c. S. 399). Bei J. G. FICHTE (vgl. MAIMON) wird die Erscheinung ganz „subjektiv“, zum Produkte der Tätigkeit des Ich (s. d.). — Bei den Neukantianern sind die Erscheinungen meist nichts als kategorial verknüpfte Erfahrungsinhalte. Das „Ding an sich“ (s. d.) ist nur ein Grenzbegriff, bezeichnet nur die Unererschöpflichkeit des Erkenntnisprozesses (COHEN, NATORP, CASSIRER u. a.). Nach WINDELBAND ist Erscheinung „die durch eine zielbehaftete Absicht aus der Gesamtheit der Erlebnisse herausgearbeitete Darstellungsweise, deren Wert allein darin bestehen kann, daß sie dem Zweck, der die Auswahl bestimmt, so weit als möglich entspricht“ (Üb. Willensfr. S. 193 f.). Ähnlich RICKERT, MÜNSTERBERG, BERGSON u. a. Phänomenalist ist RENOUVIER (Ess. de crit.; Nouv. Monad. p. 111). Nach BOIRAC ist die Erscheinung das einzige Erkenntnisobjekt (L'Id. d. phénom. p. 1). „Toute réalité est essentiellement phénoménale“ (l. c. p. 340). Die Erscheinungen sind Inhalte des reinen, unendlichen Bewußtseins (l. c. p. 343 f.). Ähnlich FERRIER, COLLYNS-SIMON, GREEN (Prol. to Eth. p. 17 f.), BRADLEY, nach dem die Erscheinung in der „discrepancy“ zwischen dem Sein und Gedachten besteht (Appear. and Real. p. 455 f.), MARTINEAU, ROYCE (World and the Indiv.) u. a. Hierher kann auch der objektive Idealismus HEGELS (s. unten) gesetzt werden, da nach ihm die Dinge Momente eines Universaldenkens sind. Als Inhalte eines Universalbewußtseins bestimmen die Erscheinungen BERGMANN, LIPPS, B. KERN, J. F. SCHMIDT, SCHUPPE u. a. — Nach HODGSON gibt es kein Ding an sich, „because there is no existence beyond consciousness“ (Phil. of Refl. I, 219). „Our actual phenomenal world is a part of a larger, but still phenomenal world which we must conceive as possible, possible in our view, but actual to other modes of consciousness than ours“ (l. c. I, 213). Ähnlich J. ST. MILL, A. BAIN u. a. Keinen Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich kennt der Empiriokritizismus (s. d.), ferner die Immanenzphilosophie (s. d.). SCHUPPE z. B. nennt die „Elemente des Gegebenen“ auch „Erscheinungselemente“, dabei ist aber „Erscheinung nicht im Gegensatze zu dem wirklich Gegebenen, sondern eben im Sinne desselben gemeint, in welchem das Wort sehr oft gebraucht wird“, als das „Sinnfällige“ (Log. S. 79). Ähnlich E. MACH, TH. LÖWY, CLIFFORD, VERWORN, ZIEHEN u. a. Nach H. CORNELIUS sind die Erscheinungen eins mit den Sinnesobjekten, sie sind von den Noumena (s. d.) nur relativ unterschieden: „Die Erscheinungen sind die einzelnen Fälle der in dem νοούμενον gegebenen allgemeinen Regel“ (Einl. in d. Philos. S. 263). Die Einzelercheinung der Sinneswahrnehmung ist von der begrifflich fixierten, objektiven Erscheinung zu unterscheiden (Psychol. S. 246 ff.).

In mehr oder weniger bestimmter Weise wird die Erscheinung ferner auf etwas in den Dingen an sich bezogen. BARDILI sieht in der Vorstellungswelt eine „Spiegelung“ der „Wirklichkeitsverhältnisse“ (Gr. d. erst. Log. S. 92). SCHELLING nennt Erscheinung das „relative Nichtsein des Besondern in bezug auf das All“ (WW. I 6, 187). Für HEGEL ist die „Erscheinung“ nur ein Moment (s. d.) im dialcktischen Prozesse der Wirklichkeit, deren Wesen durch den Begriff erfaßt wird. Erscheinung ist „das Wesen in seiner Existenz“ (Log. II, 144). „Das Wesen muß erscheinen. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich so Bestehen (Materie) ist, als sie Form, Reflexion-in-anderes, sich aufhebendes Bestehen ist. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern

Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung“ (Enzykl. § 131). „Erscheinung . . . heißt nichts anderes, als daß eine Realität existiert, jedoch nicht unmittelbar ihr Sein an ihr selbst hat, sondern in ihrem Dasein zugleich negativ gesetzt ist“ (Ästh. I, 157). K. ROSENKRANZ erklärt: „Das Wesen setzt sich als Existenz; die Existenz setzt sich als Existierendes; das Existierende führt sich aber durch die Auflösung seiner Existenz in seinen Grund, in das gegen seine Existenz freie Wesen zurück. So ist die Existenz zur Erscheinung des Wesens geworden.“ „Das Wesen ist es, welches erscheint“ (Syst. d. Wiss. S. 64 ff.).

HERBART nennt „objektiven Schein“ den „Schein, der von jedem einzelnen Objekte ein getreues Bild, wenn auch kein rollständiges, so doch ohne alle Täuschung dem Subjekte darstellt, daß bloß die Verbindung der mehreren Gegenstände eine Form annimmt, welche das zusammenfassende Subjekt sich muß gefallen lassen“ (Met. II, S. 320). „Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein“ (I. c. S. 351). Ähnlich CASPARI (Zusammenh. d. Dinge S. 428). — Nach BENEKE ist die Außenwelt Erscheinung einer geistigen Wirklichkeit (Log. II, 288). So auch nach SCHOPENHAUER, der in den Dingen „Objektitäten“ (Sichtbarwerden) des Ding an sich, des Willens (s. d.) sieht. „Objekt-sein und Erscheinung sind synonyme Begriffe“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 22). „Erscheinung heißt Vorstellung und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt ist Erscheinung“ (I. c. § 2), ein subjektiver „Spiegel“ des „An-sich“ (I. c. § 29). Der „Wille“ als Ding an sich „ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er erst eingeht, indem er erscheint“ (I. c. § 23). Der Leib (s. d.) ist unmittelbare Erscheinung des Ding an sich. Auch J. H. FICHTE, FECHNER, LOTZE, PAULSEN, BUSSE, ERHARDT, WUNDT u. a. betrachten die Außenwelt als (unmittelbare oder mittelbare) Erscheinung („Selbsterscheinung“ = Ich, s. d.) einer geistigen Wirklichkeit, eines „Innenseins“. Erscheinung ist nach FECHNER nicht bloßer Schein, sondern objektiv durch die Welt ausgebreitet und schließt sich in einem einheitlichen Bewußtsein zusammen (Tagesans. S. 13). In der Erscheinung gibt sich das Ding selbst kund (S. 19; vgl. Zend-Av.). Die Welt ist Selbsterscheinung als Geist und Gott, objektive Erscheinung in der Natur. Das Ding ist die Möglichkeit unzähliger Erscheinungen (Atomist. S. 94 ff.). Nach LOTZE setzt jede Erscheinung ein „wesentliches Sein voraus, in dessen inneren Verhältnissen die bestimmten Gründe für die Form des Erscheinens liegen“ (Mikrok. III², S. 231 ff.). Nach WUNDT sind die Objekte (s. d.) Erscheinungen, das denkende Subjekt aber ein An sich (Log. I², S. 549 ff.; Syst. d. Phil.², S. 143 ff.). Den Erscheinungen entsprechen Relationen im An sich, welches Wille (s. d.) ist.

RIEHL erklärt: „Die mechanische Natur ist nicht die Natur an sich, sondern die Erscheinung der Natur für die äußeren Sinne“ (Phil. Krit. II 2, 194). Die Erscheinungen sind abhängig von Wirklichkeiten, denen alle ihre Bestandteile der Empfindung wie die besonderen Formen der „Existenz und Sukzession entsprechen“ (I. c. II 1, 22). „Das Subjekt und das Objekt in der Wahrnehmung ist Erscheinung, nicht bloße Vorstellung, und zwar Erscheinung in dem einzig verständlichen Sinne des Wortes, wonach dasselbe die Beziehung auf das, was erscheint, in seiner Bedeutung einschließt. Ich erkenne mich selbst, wie ich im

Gegenrerhältnis zu den Objekten meines Bewußtseins erscheine“ (l. c. S. 152). Die Erscheinung bedeutet (wie nach F. A. LANGE, G. d. Mat. II³, 49) für uns mehr als das unbekannte Ding an sich, das ein bloßer „Grenzbegriff“ ist (l. c. S. 29). Nach LIEBMANN ist die Außenwelt als solche nur „ein Phänomen innerhalb unserer wahrnehmenden Intelligenz und daher den Gesetzen derselben unterworfen“ (Anal. d. Wirkl.², S. 37, 238). Nach FR. SCHULTZE ist Erscheinung „das notwendige Vorstellungsbild in uns, welches aus dem Zusammenwirken eines uns nicht bekannten An-sich und unserer geistigen Organisation entsteht“ (Phil. d. Naturwiss. II, 63, 61; vgl. TEICHMÜLLER, Neue Grdleg. S. 64). Nach DILLES weisen die Erscheinungen auf Bestimmtheiten in den Dingen an sich hin (Weg z. Met. I, S. 114 ff.). Als Erscheinung eines unbekanntes Ding an sich fassen die Objekte auf H. LORM (Grdlos. Opt. S. 174 ff.), HELLENBACH (D. Individ. S. 4), SPENCER (s. Absolut), LEWES (Prob. I. 183), HAMILTON, MANSEL, HELMHOLTZ, DILTHEY, B. ERDMANN, R. WAHLE, M. L. STERN (Monism. S. 28) u. a.

Nach CZOLBE erkennen wir die Dinge an sich durch hypothetische Schlüsse aus ihren Wahrnehmungen als „vielfach beweyte Atomkomplexe“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 107). ULHICI bestimmt „Erscheinung“ als das „unmittelbare Für-anderes-sein, welches zugleich das eigene Äußere, die eigene Form und Einheit des Dinges ist, in welchem es aber zugleich unmittelbar auf anderes einwirkt und damit sein Dasein kundgibt“ (Log. S. 333). UEBERWEG erklärt: „Unsere Vorstellung von räumlichen Dingen und ihren Bewegungen ist das Resultat einer solchen Organisation unserer Empfindungsanlagen, welche die Harmonie, nicht Diskordanz zwischen dem An-sich und der Erscheinung in mathematisch-physikalischem Betracht ergibt“ (Log.⁴, S. 87). E. v. HARTMANN unterscheidet die „Existenzformen“ der Wirklichkeit von deren „Subsistenzform“ (Krit. Grundleg. S. 159). Von den subjektiven sind die „objektiv-realen Erscheinungen“ zu unterscheiden, in denen sich das Wesen der Dinge durch eine bestimmte Tätigkeit oder Kraftäußerung unmittelbar manifestiert (Mod. Psychol. S. 332, s. Realismus). R. STEINER nennt Erscheinung „die Weise, in der uns die Welt entgegentritt, bevor sie durch das Erkennen ihre rechte Gestalt gewonnen hat, die Welt der Empfindung im Gegensatz zu der aus Wahrnehmung und Begriff einheitlich zusammengesetzten Wesenheit“ (Philos. d. Freih. S. 108). ZELLER, BRENTANO, UPHUES, H. SCHWARZ u. a. halten die Dinge der Außenwelt für objektiv fundierte Erscheinungen, so auch W. JERUSALEM. Nach STUMPF sind die Erscheinungen von Farben, Tönen usw. weder die physische Welt des Naturforschers noch die psychische Welt. „Aber sie sind das Material, woraus der Physiker schöpft, und sie sind zugleich der Ausgangspunkt und der Nährstoff des gesamten Seelenlebens“ (Wiedergeb. d. Philos. S. 28). HUSSERL macht auf die verschiedene Bedeutung von „Erscheinung“ aufmerksam (Log. Unt. II, 706 ff., vgl. 705, 328 f.). Vgl. STEINTHAL, Z. f. Völk. IX, 1876. Vgl. Objekt, Realität, Phänomenalismus, Ding (an sich), Tagesansicht, Wirklichkeit, Nomenon, Qualität, Idealismus, Realismus.

Erschleichung s. Subreption.

Erste Philosophie s. Metaphysik.

Erwägung s. Überlegung.

Erwägungssätze sind nach CHR. WOLF Sätze, welche aussagen: „laß

einen Dinge etwas zukomme oder nicht“, im Unterschiede von den „Übungs-sätzen“ (s. d.) (Vern. Ged. von der Kr. d. m. Verst.⁹, S. 77).

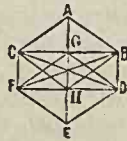
Erwartung ist ein (durch Spannungsempfindungen und Gefühle charakterisierter Akt der Aufmerksamkeit, der auf einen nicht aktuell präsenten, in Aussicht gestellten Inhalt gerichtet ist. Im Zustande der Erwartung ist das Bewußtsein für einen (mehr oder weniger bestimmten) Reiz gleichsam eingestellt, disponiert, parat, indem die Vorstellung des Erwarteten den Aufmerksamkeitswillen beständig zur Intention motiviert. Ein Faktor der Erwartung ist die Gewohnheit (s. d.).

Nach LEIBNIZ ist die Erwartung ein Erkenntnisfaktor, bei den Tieren vertritt er die Vernunft (Erdm. p. 296). HUME führt auf die Erwartung des Gleichen den Begriff der Kausalität (s. d.) zurück. — VOLKMANN erklärt die Erwartung als „den Zustand des Emporgetriebenwerdens einer als künftig gedachten Vorstellung gegen die sie abweisende Gegenart“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 21). Nach NAHLOWSKY ist die Erwartung ein „formelles Gefühl“ (Das Gefühlsleb. S. 95). Sie ist „die Vorwegnahme (Antizipation) eines zukünftigen Erfolges durch die demselben voraneilenden Reproduktionen“ (l. c. S. 96). Man könnte sie auch als „einen dunklen, sozusagen instinktiven Analogieschluß erklären; denn es findet sich immer dabei eine gewisse, wenn auch nur halb-bewußte Folgerung“ (ib.). Die Hauptstadien der Erwartung sind die „Spannung“ und die „Auflösung“ (l. c. S. 97 ff.). Nach LAZARUS ist Erwarten „Bereitschaft zur Apperzeption“ (Leb. d. Seele II², 51). WUNDT zählt das Gefühl der Erwartung zur Richtung der spannenden, meist auch zu der der erregenden Gefühle, es pflegt mit ziemlich intensiven Spannungsempfindungen verbunden zu sein. Im Moment des Eintritts wird das Erwartungsgefühl durch das meist nur sehr kurzdauernde „Gefühl der Erfüllung“, das den Charakter eines lösenden Gefühls hat, abgelöst (Gr. d. Psychol.⁵, S. 260). Die Erwartung ist „ein Zustand, in welchem die Aufmerksamkeit nicht auf einen gegenwärtigen, sondern auf einen zukünftigen Eindruck oder eventuell auf eine Mehrheit möglicher Eindrücke gespannt ist“ (Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 346 ff.; über „Erwartungsfehler“ vgl. I², 584 f.). Bei der Bildung der zeitlichen Vorstellungen (s. d.) spielt das Erwartungsgefühl eine Rolle. KÜLPE bestimmt: „Einen Reizunterschied oder einen Reiz erwarten heißt die innere Wahrnehmung eines solchen oder das ihr entsprechende Urteil vorbereiten. Diese Vorbereitung kann in sehr mannigfaltiger Weise geschehen, etwa durch eine günstige Stellung und Spannung des Sinnesapparates . . . oder durch zentral erregte Empfindungen, die das Erwartete antizipieren (Vorstellung des Reizes oder Reizunterschiedes), oder durch eine besondere Bereitschaft für die Anwendung des entsprechenden Urteils (inneres Vorsprechen der betreffenden Laute) u. a. Es ist klar, daß die Erwartung, wenn sie auf die der Aussage des Beobachters unterliegenden Vorgänge gerichtet ist, die E. (s. d.) und U. E. (s. d.) vergrößern muß. Denn sie ist eigentlich nichts anderes, als eine vorbereitende Aufmerksamkeit“ (Gr. d. Psychol. S. 41). H. CORNELIUS erklärt, wir können „keinen Inhalt ohne jede Beziehung zu folgenden Erlebnissen denken; die Einordnung jedes neuen Inhaltes unter den allgemeinsten Begriff eines Erlebnisses, den wir auf Grund unserer bisherigen Erfahrungen besitzen, schließt vielmehr stets den Gedanken an noch nicht gegebene, erst zu erwartende weitere Erlebnisse mit ein“ (Einl. in d. Philos. S. 251 ff.; Psychol. S. 87 ff.). Nach W. JERUSALEM ist Erwartung ein Urteil. Zugrunde

liegt ihr „eine durch die gegenwärtige Konstellation veranlaßte Phantasieerstellung, und diese veranlaßt uns zu dem Urteile: ‚Das oder das wird jetzt geschehen‘“. Ein solches Urteil ist ein „Erwartungsurteil“ (Urteilsfunkt. S. 134). Durch dasselbe wird „die durch die gegenwärtigen Wahrnehmungen geweckte Phantasieerstellung dahin gedeutet, daß wir dem wahrgenommenen Objekte eine bestimmte Tendenz, eine Willensrichtung zuschreiben“. „Jede Aussage über ein zukünftiges Geschehen ist ein Urteil über eine den gegenwärtigen Objekten innewohnende Willensrichtung. Die Zukunft wird als ein in seiner Richtung erkennbarer, aber noch nicht ausgeführter Willensimpuls der Gegenwart aufgefaßt“ (l. c. S. 136). Später treten an die Stelle von Willensimpulsen Kraftrichtungen und Tendenzen (l. c. S. 137). Vgl. HAGEMANN, Psychol. S. 151; AARS, D. Erwart., Z. f. Psych. XXII, 401 ff.; J. WARD, Encykl. Brit. XX, 63 f., sowie die verschiedenen Lehrbücher der Psychologie (s. d.). Vgl. Objekt, Kausalität.

Erzählende (historische) Urteile sind Urteile, deren Prädikat ein Geschehen oder eine Handlung in bestimmter Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft usw.) bedeutet (z. B. die Sonne schien).

Eselsbrücke („pons asinorum“): Name einer Figur, welche logische Verhältnisse veranschaulicht, zur Auffindung des Mittelbegriffs (s. d.) dient. Sie findet sich bei PETRUS TARTARETUS (ca. 1480). „*Ut ars inveniendi medium cunctis sit facilis, plana atque perspicua, ad manifestationem ponitur sequens figura, quae communiter propter eius apparentem difficultatem pons asinorum dicitur*“ (bei PRANTL, G. d. Log. IV, S. 206). (Vgl. UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. G. d. Ph. II^o, 347.)



- A — C = antecedens ad praedicatum
- A — B = consequens ad praedicatum
- E — F = antecedens ad subiectum
- E — D = consequens ad subiectum
- C — F = Darapti, Disamis, Datisi (s. d.)
- F — G = Felapto, Bocardo, Feriso (s. d.)
- G — D = Celarent, Cesare, Ferio, Festino (s. d.)
- F — B = Bamalip (s. d.)
- C — D = Barbara, Darii (s. d.)
- H — B = Cesare, Camestres, Baroco (s. d.).

Esoterisch s. Exoterisch.

Essäer (Ἐσσαῖοι bei PHILO) oder Essener (Ἐσσηνοί bei JOSEPHUS): Name einer jüdischen Sekte, im 2. Jahrh. v. Chr. schon bekannt. Mönchische Lebensweise, Askese, Sittenreinheit zeichnete sie aus (ZELLER, Phil. d. Griech. III^o, 2, 278 ff.). Sie hatten eine Geheimlehre über Engel und Schöpfung (UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I^o, 355). Verwandt sind die Therapeuten in Ägypten.

Essenz (essentia): Wesen (s. d.), Wesenheit.

Ethelismus (ἠθελω) = Voluntarismus (s. d.)

Ethik (ἠθικὴ, ethica, philosophia moralis bei SENECA; philosophia practica, moral philosophy; „Sittenlehre“ zuerst bei MOSHEIM) heißt die Wissenschaft von den sittlichen Prinzipien, den sittlichen Werten. Sie bestimmt analytisch den Begriff des Sittlichen (s. d.) als solchen, fragt nach dem Wesen und dem Werte der Sittlichkeitstatsachen, deren Entwicklung genetisch verfolgt wird. Aus dem ethischen Befunde und deren kritischer Prüfung gewinnt die Ethik allgemeine Normen (s. d.), die befolgt werden müssen, soll ein Handeln das Prädikat „sittlich gut“ verdienen; der kritisch-normative Charakter der Ethik hebt sie über die Psychologie und Soziologie des Sittlichen, auf die sie sich inhaltlich gründet, hinaus. Die Ethik ist einerseits empirische „Moralwissenschaft“, anderseits philosophische Ethik, welche, durch Besinnung auf die Voraussetzungen und Zwecke des sittlichen Wollens und Handelns, das Verhalten der Einzelnen und der Gesamtheiten auf seinen sittlichen Wert hin prüft und aus den Grundnormen sittlichen Verhaltens überhaupt die speziellen Sittengebote deduziert; begründet. Die Ethik fragt 1) nach dem Ursprung des Sittlichen. Je nach der Antwort unterscheidet man heteronomistische (theologische, politische) und autonomistische (s. d.) Moral; ethischen Apriorismus (Intuitionismus, s. d.), Empirismus, Evolutionismus (s. d.). Die Ethik fragt 2) nach der Art der Motive des sittlichen Handelns. Danach gibt es Reflexions- (Verstandes-, Vernunft-) und Gefühls-Moral. Ferner fragt die Ethik nach dem Objekt des sittlichen Handelns. Da sind Individualismus (Egoismus, Altruismus) und Universalismus zu unterscheiden. Endlich fragt man nach dem Zwecke des Handelns und unterscheidet Eudämonismus (Hedonismus, Utilitarismus, Perfektionismus, Evolutionismus, Rigorismus). Nach der Methode und der Aufgabe der Ethik sind spekulative und empirische, metaphysische und positive, deskriptive und explikative, normative und darstellende Ethik zu unterscheiden. Einer Gruppe angehörende Richtungen verbinden sich mit solchen anderer Gruppen (vgl. KÜLPE, Einleit. in d. Philos.², S. 227 ff.). Nach dem Objekt der Beurteilung lassen sich Gesinnungs- (Absichts-) und Erfolgsmoral unterscheiden. — Die Individualethik ist von der Sozialethik (s. d.) zu unterscheiden.

In den Sprüchen der „sieben Weisen“ beschränkt sich das Ethische auf einfache Lebensregeln, Klugheitsmaximen. Die Pythagoreer wenden den Maß- und Harmoniebegriff (s. d.) auch auf das Handeln des Menschen an. HERAKLIT betrachtet als ethisch die Unterordnung der Individuen unter die Gesetze der Allgemeinheit. DEMOKRIT sieht in der Glückseligkeit (s. d.) das höchste Gut und legt Wert auf die sittliche Gesinnung (ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐθέλειν, Stob. Floril. IX, 3). Die Sophisten betonen (teilweise) die Relativität des Sittlichen, begründen den ethischen Skeptizismus (s. d.); PROTAGORAS macht davon eine Ausnahme. SOKRATES betont die Allgemeingültigkeit der Moral, er ist der Begründer der Ethik (Σωκράτης ὁ τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγών, Diog. L. Proem. 14). Der Mensch und sein Handeln sind ihm wichtiger als die Natur (ARISTOTELES, Met. I 6, 987 b). Seine Ethik ist intellektualistisch — die Tugend (s. d.) ist ein Wissen — und eudämonistisch — das Gute (s. d.) ist das Zweckvolle. Die Cyniker (s. d.) sind Eudämonisten, so auch die Kyrenaiker (s. d.). PLATO überwindet den Eudämonismus durch den Begriff des „Guten an sich“ (s. d.). ARISTOTELES begründet die Ethik systematisch (Nikom.

Eth.), ist Eudämonist, aber ein solcher, der die Glückseligkeit auf das der Seele und der Vernunft gemäße Leben bezieht (s. Tugend). Die Ethik ist eine praktische, erziehende Wissenschaft (*ἡ ἀγαθοὶ γινώμεθα*, Eth. Nic. II 2, 1103b 26 squ.). Die Stoiker verlegen die Sittlichkeit in das natur- und vernunftgemäße Leben, der Begriff der Pflicht (s. d.) wird betont. Die Ethik handelt vom Begehren, vom Guten und Bösen, von den Affekten und deren Beherrschung, von der Tugend und Pflicht (Diog. L. VII 1, 84; Stob. Ecl. II, 6). CICERO gibt eine Pflichtenlehre, betont auch die soziale Wohlfahrt (De offic., deutsch S. 25). Eine eudämonistische (zugleich auch sozial-utilitaristische) Ethik lehren die Epikureer (s. d.). Das *ἠθικόν* handelt *περὶ αἰδέσεως καὶ φρονήσεως καὶ αἰσθητικῶν καὶ φρονετικῶν καὶ περὶ βίῳν καὶ τέλους* (Diog. L. X, 30). — Die Neuplatoniker haben eine mystische Ethik, die zur Reinheit der Gesinnung, zur Vergottung antreibt. — Den ethischen Skeptizismus lehrt schon ARCHELAUS (Diog. L. II, 16).

Die (ur-)christliche Ethik ist theologisch, altruistisch, asketisch veranlagte Liebesmoral. Die Kirchenväter und die Scholastiker bilden diese Ethik, unter dem Einflusse platonisch-aristotelischer Lehren aus. ABAELARD betont die gute Gesinnung, THOMAS die Tugenden (s. d.) und das Gewissen; „*scientia ethica*“ findet sich bei ihm (3 sent. 23, 1, 4, 2c). DUNS SCOTUS unterscheidet natürliches und göttliches Sittengesetz (In lib. sent. 3, d. 37, qu. 1). Die Lehre von der „*Synteresis*“ (s. d.) spielt in der mittelalterlichen Ethik eine Rolle. Nach Vergottung streben die Mystiker. — Eine autoritative Ethik (Göttlicher Wille als oberstes Sittengesetz) entwirft MELANCITHON (Eth. doctr. elem. 1530).

In der Renaissanceethik kommen stoische (und epikureische) Elemente wieder zur Geltung. So auch bei DESCARTES und SPINOZA. Dessen „*Ethica*“ enthält ein ganzes System der Philosophie, welches in dem Siege der Vernunft über die Affekte gipfelt. Nach HOBBS ist die Ethik „*the science of what is good and evil in the conservation of mankind*“ (Leviath. ch. 15). — Nach GEULINX ist die Ethik Tugendlehre (Eth. I, C. 1, § 1).

Ethische Intellektualisten und Aprioristen (bezw. Intuitionisten) sind R. CUDWORTH, der angeborene sittliche Ideen annimmt (The true int. syst. I, ch. 4), H. MORE (Enchir. III), BUTLER, REID, DUGALD STEWART u. a. — Eine empiristische Ethik (keine angeborenen sittlichen Begriffe) lehrt LOCKE, der die Ethik für eine demonstrative Wissenschaft hält (Ess. IV, ch. 3, § 18), nämlich für diejenige Wissenschaft, welche „*die Regeln und den Anhalt für die menschlichen Handlungen, die zur Glückseligkeit führen, sowie die Mittel, sie zu erlangen, aufsucht*“ (l. c. ch. 21, § 3). Eine Gefühlsmoral, welche die sozialen Neigungen als Quelle des Sittlichen (s. d.) betrachtet, begründen SHAFTESBURY, CUMBERLAND, HUTCHESON. Auf Sympathiegefühle (s. d.) gründen die Ethik HUME und A. SMITH. Nach FERGUSON ist die Ethik die „*Kenntnis dessen, was sein soll*“ (Gr. d. Mor. S. 8). Den Utilitarismus (s. d.) begründet BENTHAM (Princ. of Mor., Deontolog.) Den empirischen Charakter der Ethik betonen besonders auch HOLBACH (Soz. Syst. 1808) und HELVETIUS, welcher sagt: „*J'ai cru qu'on devait traiter la Morale comme toutes les autres sciences, et faire une Morale comme une Physique expérimentale*“ (De l'espr. I, p. 4).

Den Perfektionismus (s. d.), die Auffassung des Sittlichen als des der Vervollkommnung des Ich gemäßen Handelns, lehrt LEIBNIZ. So auch CHR. WOLF. Die Ethik ist „*scientia dirigendi actiones liberas in statu naturali, seu quatenus*

sui iuris est homo nulli alterius potestati subiectus“ (Phil. rat. § 64). „*Philosophia moralis sive Ethica est scientia practica, docens modum, quo homo libere actiones suas ad legem naturae componere potest*“ (Eth. I, § 4; vgl. § 2; „*Ethik oder Sittenlehre*“: Vern. Ged. von d. Kr. d. m. V.^o, S. 8). Vgl. BAUGARTEN, Eth. philos. 1740. Nach MENDELSSOHN ist die Moralphilosophie „*die Wissenschaft der Beschaffenheiten eines freicwilligen Wesens, insoweit es einen freien Willen hat*“ (Üb. d. Evid. S. 125). J. EBERT erklärt: „*Die Ethik, welche auch die Moral im engeren Verstande genannt wird, lehrt die Pflichten, welche der Mensch gegen sich selbst zu beobachten hat, und die Mittel zur Tugend*“ (Vernunftl. S. 12). — Theologisch begründen die Ethik S. JOHNSON (Syst. of Moralit. 1746), D. BOETHIUS u. a.

KANT begründet eine aprioristische, formalistische Ethik, einen „*Rigorismus*“ (s. d.), für den das Sittliche Selbstzweck ist; Quelle des Sittlichen ist nicht die Erfahrung, sondern die praktisch gesetzgebende (autonome) Vernunft. Die Ethik ist „*die formale Philosophie, welche sich mit den Gesetzen der Freiheit beschäftigt*“ (Prolegom.). Die Ethik hat einen empirischen („*praktische Anthropologie*“) und einen rationalen Teil (Grdl. z. Met. d. Sitt. Vorr. S. 14). Die reine Ethik („*Metaphysik der Sitten*“) soll „*die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen*“ (l. c. S. 18), sie ist eine Kritik der „*praktischen Vernunft*“ (s. d.). Aufgesucht wird das oberste Prinzip der Moralität (l. c. S. 19). Die sittlichen Begriffe haben ihren Sitz und Ursprung völlig a priori in der Vernunft; moralische Gesetze gelten für vernünftige Wesen überhaupt (l. c. S. 43 f.). Formalistisch, später universalistisch ist die Ethik J. G. FICHTES. „*So wie die theoretische Philosophie das System des notwendigen Denkens, daß unsere Vorstellungen mit einem Sein übereinstimmen, darzustellen hat; so hat die praktische das System des notwendigen Denkens, daß mit unseren Vorstellungen ein Sein übereinstimme und daraus folge, zu erschöpfen*“ (Syst. d. Sitt. Einl. S. III).

SCHELLING betrachtet das Sittliche als ein Entwicklungsprodukt des Absoluten, so auch HEGEL, der eine universalistische Ethik, die zwischen subjektiver Moral und objektiver Sittlichkeit (s. d.) unterscheidet, lehrt. — Nach SCHLEIERMACHER ist die Ethik ein „*Erkennen des Wesens der Vernunft*“, nicht normativ, sondern „*beschauliche Wissenschaft*“ (Phil. Sitt. § 60 ff.). Sie ist ein „*Ausdruck des Handelns der Vernunft*“ (l. c. § 75). Sie stellt dar „*ein potentiirtes Hineinbilden und ein extensives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur*“ (l. c. § 81). Sie zerfällt in Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre (l. c. § 110 ff.). Ähnlich in manchem ist die Ethik von A. DORNER (Das menschl. Handeln 1895). — SCHOPENHAUER lehrt eine (metaphysisch begründete) Mitleidsmoral, A. COMTE den Altruismus (s. d.). — HERBERT bestimmt die Ethik (praktische Philosophie, s. d.) als einen Teil der Ästhetik, als Lehre von den Billigungen und Mißbilligungen von „*Willensverhältnissen*“ (WW. IV, 105, II, 350). Verwandt sind die Lehren von STENTHAL (Allg. Eth.), ZILLER (Eth. = Wissenschaft von der „*Wertschätzung des persönlichen Geisteslebens*“, Allg. philos. Eth. S. 5) und ALLIHN. Nach diesem hat die Ethik „*unter den mannigfachen Urteilen des Lobes oder Tadel, des Vorziehens und Verwerfens, die charakterische Eigentümlichkeit derer, welche auf absolute Geltung Anspruch machen, hervorzuheben und die einzelnen Arten derjenigen Verhältnisse, welche die objektiven Gründe des absoluten Beifalls oder Mißfallens bilden, aufzusuchen*“ (Gr. d. allg. Eth. S. 12 ff.). — BENEKE gründet die Moral auf die

gefühlsmäßig zum Ausdruck kommenden Wertverhältnisse des Psychischen. Nach CZOLBE lassen sich die moralischen Gesetze nur aus der Erfahrung entwickeln (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 14). — FEUERBACH lehrt eine eudämonistische Gefühlsmoral. — In verschiedener Weise begründen die Ethik meist spekulativ G. M. KLEIN (Vers., d. Eth. als Wiss. zu begründ., 1811), ESCHENMAYER (Syst. d. Moralphilos. 1818), v. BERGER (Allg. Grdz. d. Wissensch. 1817 ff., IV), WIRTH (Eth. = „Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewußtsein zu seiner ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens“ (Syst. d. spekul. Eth. I, 1, 19), TREDELENBURG (Naturrecht, 1868), COUSIN, JOUFFROY, GIOBERTI (Grdz. d. Syst. d. Eth., 1848), ROSMINI (Filos. della moral. 1831) u. a.

Den Individualismus (s. d.) betonen in der Ethik M. STIRNER, NIETZSCHE, der „Herrenmoral“ und „Sklavenmoral“ unterscheidet und sich als „Antimoralisten“ bezeichnet, auch R. STEINER (Philos. d. Freih. S. 154 ff.) u. a.

Den neueren Utilitarismus (s. d.) begründet J. BENTHAM. Nach ihm ist die Ethik „the art of directing men's actions to the production of the greatest possible quantity of happiness, on the part of those whose interest is in the view“. „Private ethics“ = „the art of self-government“ (Introd. II, ch. 17, p. 234). (Sozialer) Utilitarier ist J. ST. MILL (für die Entstehung des Sittlichen, s. d.), ferner SIDGWICK, der zugleich Intuitionist ist: Aufgabe der Ethik ist „to systematise and render free from error the apparent cognitions that most men have of the rightness or reasonableness of conduct“ (Meth. of Eth. p. 77). Utilitaristen sind ferner FOWLER (Princ. of Morals 1886 f.), F. G. EDGEWORTH (Mind IV, 1879), v. GIZYCKI, nach dem die Moralphilosophie die Aufgabe hat, „dem Menschen ein klares Bewußtsein über sein sittliches Leben zu verschaffen“ (Moralph. S. 1). Den sozialen Eudämonismus vertreten in verschiedener Weise IHERING (Zweck im Recht 1874), MÜNSTERBERG (Urspr. d. Sittl. 1888; aber nur als Psycholog und Soziolog), DÜHRING, HAECKEL (Welträts. S. 403 ff.), DARWIN, GUYAU, LAAS (Literar. Nachlaß, 1887), JODL, ZIEGLER, GOLDSCHIED, ADICKES (Eth. Prinzip.), DÖRING (Philos. Güterlehre, 1888), SIGWART (Aufg. d. Ethik = „einen allumfassenden, in sich einstimmigen Zweck als Aufgabe des menschlichen Handelns so zu konstruieren, daß seine Erreichung von den gegebenen Bedingungen aus möglich ist“, Log. II, 745; vgl. Vorfrag. d. Eth., Zeller-Festschr. 1886), BECHER u. a. Den sozialen Charakter der Ethik betonen WOLTMANN, STAUDINGER, VORLÄNDER, COHEN und andere Idealisten (s. unten), ferner MARION, KAUTSKY (Eth. u. mat. Gesch. 1906, S. 87 ff.), DIETZGEN (Kl. Schrift.), GOLDSCHIED (s. unten), JERUSALEM, nach dem die Ethik die „Philosophie des Willens“ ist und die Aufgabe hat, „die Gesetze der menschlichen Beurteilung zu erforschen und Normen für das sittliche Handeln aufzustellen“ (Einl. i. d. Philos.³, S. 195) u. a., ferner die meisten der evolutionistischen Ethiker.

Biologisch-evolutionistisch ist die Ethik von CH. DARWIN (Abst. d. Mensch. C. 4), SUTHERLAND, H. SPENCER. Nach ihm ist die Ethik „die Wissenschaft vom guten Handeln“, entscheidet, „wie und warum gewisse Handlungen verderblich und gewisse andere wohltätig sind“. Hauptaufgabe der Moralphilosophie ist, „aus den Gesetzen des Lebens und den Existentialbedingungen abzuleiten, welche Arten des Handelns notwendigerweise Glück und welche Unglück zu erzeugen streben“ (Prinz. d. Eth. I 1, § 21). Ferner HUXLEY (Evol. and Eth. 1893), WILLIAMS (Rev. of the Syst. of Eth. 1893), DEWEY, IRONS, J. FISKE

(The destiny of Man 1884), S. ALEXANDER (Moral Order and Progress 1889), WILLIAMS (Evolutional Ethics 1893), LESLIE STEPHEN (The Science of Ethics p. 35 ff.), CARNERI (Grdl. d. Eth. 1881). Er versteht unter Ethik „die Zusammenfassung der letzten Resultate der gesamten philosophischen Wissenschaften in ihrer Anwendung aufs praktische Leben, auf die Gesittung überhaupt. Während die Moralphilosophie bestimmte Sittengesetze aufstellt und zu halten befiehlt, damit der Mensch sei, was er sein soll, entwickelt die Ethik den Menschen, wie er ist, darauf sich beschränkend, ihm zu zeigen, was noch aus ihm werden kann“ (Sittl. u. Darwin. S. 1). Die Entwicklungsethik von A. TILLE ist, wie auch die NIETZSCHES, ROLPHS (Biol. Probl. 1882), ganz biologisch (Von Darwin bis Nietzsche). Evolutionistisch ist auch die Ethik von H. HÖFFDING. Die Ethik hat zwei Aufgaben: a. die historische oder vergleichende, b. die philosophische der Wertschätzung auf Grundlage der biologisch-psychologisch-sozialen Natur des Menschen (Ethik², S. 8 ff.). Die „*positivistische Ethik*“ von E. LAAS will den psychologischen und geschichtlichen Ursprung der moralischen Gesetze und die Richtung ihrer Fortbildung zeigen (Ideal. u. Posit. II). Die „*positive Ethik*“ von G. RATZENHOFER entnimmt das Sein-sollende „*der Natur des Menschen und der Sozialgebilde, fußend auf den Naturgesetzen*“ (Posit. Eth. S. 22). Sie bedient sich der evolutionistischen Methode (l. c. S. 31). Nach UNOLD hat die Ethik 1) „*eine auf vernünftiger Einsicht beruhende Lebensanschauung zu begründen, die imstande ist, das sittliche Leben und Streben eines Volkes zu tragen und zu fördern*“, 2) „*die Gesichtspunkte, Regeln und Methoden für eine richtige, tüchtige und würdige Lebensführung zu untersuchen und auszuarbeiten*“ (Grundleg. f. e. mod. pr.-eth. Lebensansch. S. 47). Die Ethik hat eine biologische, evolutionistische Basis (l. c. S. 60 ff.). Ähnlich P. BERGEMANN (Ethik als Kulturph. 1904). Evolutionisten sind auch G. SIMMEL (Einl. in d. Moralwiss. 1892—93), W. STERN (Krit. Grundleg. d. Eth. 1897), JODL, nach dem die Ethik zwei Hauptaufgaben hat: 1) Beantwortung der Frage: Was ist sittlich, das Sittliche? Durch Idealisieren der Erfahrungen Normgewinnung. 2) Wie entsteht das Sittliche? (Gesch. d. Eth. I, S. IV ff.).

Einen evolutionistischen Universalismus (universalen Evolutionismus) lehren (wie schon HERDER, HEGEL, auch COMTE u. a.) E. v. HARTMANN (Phänom. d. sittl. Bewußts.; Soziale Kernfr.). In anderer Weise WUNDT. Die Ethik ist normativ, sofern sie ihre Objekte „*mit Rücksicht auf bestimmte Regeln, die an ihnen zum Ausdruck gelangen*“, betrachtet (Eth.², Einl.). Ihre Aufgabe besteht in der „*Feststellung der Prinzipien, auf welche die sittlichen Tatsachen zurückgeführt, oder als deren besondere, durch das Zusammentreffen mit gewissen äußeren Bedingungen bestimmte Anwendungen sie betrachtet werden können*“ (Eth.², S. 13). Sie hat „*erstens auf der gegebenen Grundlage die Prinzipien zu entwickeln, auf welchen alle sittlichen Werturteile beruhen und dieselben in bezug auf ihren Ursprung und ihren wechselseitigen Zusammenhang zu prüfen; und sie hat sodann die Anwendungen der ethischen Prinzipien auf die Hauptgebiete des sittlichen Lebens . . . ihrer Betrachtung zu unterwerfen*“ (l. c. S. 16 f.). Vgl. STÖRRING, Moralphil. Streitfrag. I, 1903; Eth. Grundfr. 1906; KÜLPE, Einl. i. d. Ph.⁴, S. 86, 295: Zusammenbestehen der empirisch-genetischen mit der apriorischen Aufgabe der Ethik. Jedes Einzelwollen muß sich einem Gesamtwillen als realer sittlicher Macht unterwerfen (l. c. S. 432). Das Sittliche entwickelt sich, und die geistige Höherentwicklung selbst ist der Inhalt des Sittlichen (s. d.).

Perfektionismus (Energismus, s. d.) ist die „teleologische“ Ethik PAULSENS: „Es hat die Ethik auf Grund der Erkenntnis der menschlichen Natur überhaupt, besonders auch der geistigen und sozialen Seite dieser Natur, Anleitung zu geben, die Aufgaben des Lebens überhaupt so zu lösen, daß dasselbe die reichste, schönste, vollkommenste Entfaltung erreicht“ (Syst. d. Eth. I, S. 3). Die Ethik ist „eine Wissenschaft von den Sitten“, sie gehört zu den praktischen Disziplinen (I. c. I⁵, 1), ist „Theorie der Lebenskunst“, basierend auf Anthropologie und Psychologie ist „allgemeine Dialektik“ (I. c. S. 2). Sie zerfällt in Güter- und Pflichtenlehre (I. c. S. 4 f.). Sie will nicht bloß begründen, sondern auch ergänzen und verbessern (I. c. S. 10). Die Ethik ist „die Wissenschaft von den Gütern, die dem Leben absoluten Wert geben, und von den Normen und Kräften des Wollens und Handelns, worauf deren Verwirklichung beruht“ (Kult. d. Gegenw. VI, 283). Die Ethik ist „sozialteleologisch“. Sie gewinnt ihre Normen aus dem objektiven Sittensystem des sozialen Ganzen (I. c. S. 297). Ähnlich THILLY (Einf. in d. Eth. S. 4 ff.), welcher theoretische und praktische Ethik unterscheidet. Psychologisch und sozial begründet die Ethik FOUILLÉE (Mor. d. id.-forc. 1908). — Den normativen Charakter der Ethik bestreitet LÉVY-BRUHL. Die Ethik ist eine Wissenschaft von den sittlichen Tatsachen, ist objektiv, soziologisch (La Morale, 1903, S. 12 ff.). Vgl. LETOURNEAU, L'évol. de la mor. 1887; WESTERMARCK, Urspr. u. Entwickl. d. Moralbegr. 1907.

Auf das Gefühl der Achtung vor der Autorität gründet die Ethik v. KIRCHMANN (Kat. d. Philos.³, S. 172). P. RÉE leitet das Sittliche (s. d.) aus dem Autoritativen, Gesetzlichen ab (Entst. d. Gewiss.).

Eine „Pflichtenlehre“ ist die Ethik nach C. STANGE. Sie ist nicht normativ (Einf. in d. Eth. I, 11), daher kann sie nicht selbst sittliche Normen aufstellen (I. c. S. 12), auch nicht deren Inhalt begründen (I. c. S. 39). Sie hat bloß das Sittliche darzustellen (I. c. S. 40). Sie ist eine „auf empirischer Grundlage ruhende spekulative Wissenschaft“ (I. c. S. 55). Sie sucht den Inhalt des Sittlichen zu bestimmen, die allgemeinen Merkmale der als sittlich beurteilten Handlungen, die Faktoren des sittlichen Inhalts, die Quelle der sittlichen Urteile, auch die Entstehungsbedingungen des Sittlichen zu finden (I. c. S. 184; II, 1 ff.).

Eine Idealwissenschaft (im Sinne von LOTZE) ist die Ethik nach WENTSCHER. Sie soll „die möglichen Ziele menschlichen Wollens und Handelns zeigen“ und Maßstäbe für deren Wert oder Unwert an die Hand geben (Eth. I, 2 ff.). — LIPPS begründet eine idealistische, formale Persönlichkeitsethik und Gesinnungsmoral (Eth. Grundfrag. 1899). — Eine „idio-psychologische“ Gesinnungsmoral lehrt MARTINEAU (wie LECKY u. a. Intuitionisten). Die Ethik ist ein „System of rules directed upon an end“, die Lehre vom menschlichen Charakter (Types of Eth. Theor. I², S. XVI, 1 ff.). Ähnlich teilweise H. SCHWARZ (Grdz. d. Eth. 1896; D. sittl. Leb. 1901). Idealistisch lehrt F. KRÜGER (Begr. d. abs. Wertvoll. 1898, S. 8 ff.). — Vgl. LAURIE, Ethica², 1891; G. E. MOORE, Princ. eth. 1903.

Mehr oder weniger im Sinne Kants lehren GREEN (Prol. to Eth.), MACKENZIE (Man. of Eth. 1892), RENOUVIER u. a. Ferner A. MESSER (Kants Ethik, 1904), B. BAUCH (Eth. = „Wissenschaft vom Werte des menschlichen Handelns“, Ph. im 20. Jahrh. S. 54), MEDICUS (D. beid. Prinz. d. sittl. Beur.), HENSEL (Hauptprobl. d. Eth. 1903), WINDELBAND (Prälad.³, S. 382 ff.), RICKERT (Eth. = „Lehre von den Normen des Willens“, Grenz. d. nat. Begr. S. 712) u. a. Nach COHEN ist die Ethik die „Logik der Geisteswissenschaften“ (Log. S. 218), die

Prinzipienlehre der Rechts- und Staatsphilosophie (Eth. 1904, Vorw. S. V). Sie ist auf die Rechtswissenschaft orientiert (ib.). Sie ist Ethik des „reinen Willens“, nicht psychologisch (l. c. S. 10). Sie muß sich selbst als Rechtsphilosophie durchführen (l. c. S. 213). Ins Soziale wenden den Formalismus noch mehr NATORP (Sozialpaed.², S. 55, 80 f., 101 ff.), VORLÄNDER, STAUDINGER (Wirtsch. Grundl. d. Mor. 1907, S. 10 f.; D. Sittenges. 1887; Eth. u. Polit. 1899) u. a.

Einen psychologischen Intuitionismus vertritt F. BRENTANO, der evidente ethische Gefühlsurteile annimmt (Vom Urspr. sittl. Erk.). — Zur Werttheorie (s. d.) gestalten die Ethik A. MEINONG (Werttheor. S. 85), EHRENFELS, KREIBIG, GOLDSCHIED u. a. — UPHUES definiert die Ethik als „die Wissenschaft von der Güte oder Schlechtigkeit des Wollens oder von dem Grunde der Wertunterschiede zwischen unseren Handlungen oder Gesinnungen“ (Psych. d. Erk. I, 10).

Den Bestrebungen nach einer freien, von metaphysischen, religiösen, politischen Voraussetzungen unabhängigen Ethik dient die „Gesellschaft für ethische Kultur“ (F. ADLER, ST. COIT, JODL, FÖRSTER, W. BÖRNER, u. a.).

Auf katholischer Grundlage ruht die Ethik von V. CATHREIN (Moralphilos.², 1899).

Eine Sozialethik gibt R. GOLDSCHIED (Zur Eth. d. Gesamtwill. I). Die Ethik muß auf dem Gefühl von Lust und Unlust aufgebaut werden (l. c. S. 66, 73), psychologisch fundiert sein (l. c. S. 82), nicht bloß formal sein (l. c. S. 98), sie muß zugleich rationalistisch sein (l. c. S. 103). Sie ist Werttheorie und fragt: „Wie schaffen wir einen Zustand, wo die Vorstellungen vom Bösen unlustbetont auftreten; resp. welche Vorstellungen sind es, an die wir Lustmomente knüpfen müssen, und welche Vorstellungen sind es, bei denen wir ein unlustbetontes Funktionieren zu erstreben haben“ (l. c. S. 103). Vgl. TRAUB, Eth. u. Kapital. 1904; DESCHAMPS, Princ. de mor. soc. 1903.

Über Aufgabe und Methode der Ethik vgl. RUNZE, Eth. I, 1 f.; HYSLOP, Elem. of Eth. p. 1 ff.; MUIRHEAD, Elem. of Eth. p. 1 ff.; SIDGWICK, Praetic. Eth. 1898. Vgl. ferner: STOCK, Lebenszweck u. Lebensansch. 1897; SCHUPPE, Grdz. d. Eth., S. 1 ff. (Eudämonismus); SCHUBERT-SOLDERN, Grdlag. d. Eth. 1887; LANDAU, Syst. d. Eth. 1878; WITE, Grdz. d. Sittcn. 1882; KOPPELMANN, Krit. d. sittl. Bewußts. 1904; AARS, Gut u. Böse, 1907; RAUH, L'expér. mor. 1903; DE ROBERTY, L'Ethique, 1898; BELOT, Etud. d. mor. pos. 1907; TROJANO, La filos. mor. 1902; FERRARI, Il fond. d. mor. 1899; VIDARI, Probi. gener. di etica 1901; ED. SIMCOX, Nat. Law 1877; BARRATT, Phys. Eth. 1869; PORTER, Elem. of Mor. Science, 1885; CUTLER, The Beg. of Eth. 1889; SALTER, Eth. Relig. 1889; DEWEY, Ethics, 1891; GIBSON, Phil. Introd. to Eth. 1904 (Pragmatisch); DAVIS, Elem. of Eth. 1901; SHELDON, A Eth. 1896; MURRAY, Introd. to Eth. 1891; IRONS, A Study in the Psych. of Eth. 1903; J. SETH, A Stud. of Eth. Princ.², 1898; A. MENGER, Neue Sittenlehre, 1905; EHRENFELS, Grundbegr. d. Eth. 1907, S. 2 ff.; BECHER, Grundfr. d. Eth. S. 17 ff.; RENOUVIER, Science de la Morale, 1908; ROYCE, Philos. of Loyalty. 1908.

VON Historikern der Ethik seien genannt: P. JANET (Histoire de la philos. morale et polit. 1858), H. SIDGWICK (Outlines 1896), TH. ZIEGLER (Gesch. d. Eth. 1881/1886), K. KÖSTLIN (Gesch. d. Eth. I, 1887), F. JODL (Gesch. d. Eth. in d. neueren Philos. 1882/1889, 2. Aufl. I, 1908); F. VORLÄNDER, G. d. phil. Mor.; COUSIN, Hist. d. l. ph. mor. au 18^e siècle, 1840 f.; M. WUNDT, D. Intell. in d. griech. Eth. 1907; LUTHARDT, G. d. christl. Eth. 1888 f. Vgl. Sittlichkeit.

Ethiktheologie s. Moralbeweis.

Ethisch (*ἠθικός*, bei CICERO: *moralis*): 1) sittlich (s. d.), 2) sittlich gut, 3) zur Ethik (s. d.), gehörig. ARISTOTELES nennt *ἠθικόν* alles, was aus der Sitte (*ἠθος*) entspringt oder auf (allgemeiner) Gewohnheit (*ἔθος*) beruht (*ἢ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ τοῦτομα ἐσχηκεν μικρὸν παρεκκλίτων ἀπὸ τοῦ ἔθους*, Eth. Nic. II 1, 1103a 17). KANT stellt ethisch und juridisch in Gegensatz. Sofern die moralischen Gesetze „auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie *juridisch*. Fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie *ethisch*“ (WW. VII, 11). H. SCHWARZ nennt ethisch die „in das Gebiet der Ethik schlagenden sittlichen und widersittlichen Verhaltensweisen“ (Grdz. d. Eth. S. 45).

Ethische Kausalität: das Wirken sittlicher Faktoren (vgl. R. GOLDSCHIED, Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 93).

Ethische Tugenden s. Tugend.

Ethischer Apriorismus: die Lehre, daß es ursprüngliche, apriorische (s. d.), in der Vernunft als solcher wurzelnde ethische Forderungen, Grundsätze gibt (KANT u. a.). Vgl. Ethik.

Ethischer Empirismus: die Ansicht, daß das Sittliche ein Produkt der (Gattungs-) Erfahrung sei. Vgl. Ethik.

Ethischer Idealismus s. Idealismus.**Ethischer Monismus** s. Monismus.**Ethischer Skeptizismus** s. Skeptizismus.**Ethischer Theismus** s. Theismus.

Ethnologie: Völkerkunde, eine wichtige Grundlage für Psychologie und Philosophie. „*Ethnographie parallels*“ nennt TYLOR die Übereinstimmungen in den Sitten, Anschauungen usw. der Völker („*Elementargedanken*“ bei BASTIAN). Vgl. Völkerpsychologie, Soziologie.

Ethologie (J. ST. MILL): Wissenschaft von der sozialen Bedingtheit des Ethos (Charakter) = Charakterologie (s. d.). RIBOT unterscheidet „*Ethologie des individus*“ und „*Ethologie des races*“ (Psychol. Angl.², p. 42). — Jetzt auch Wissenschaft vom Ursprung der sittlichen Begriffe.

Ethos (*ἠθος*): Temperament, Gesinnung, Gemütsart, dann (sittl.) Charakter, HERAKLIT: *ἠθος ἀνθρώπων δαίμων* (Fragm. 121), des Menschen Sinnesart, Charakter bedingt das Geschick des Menschen. Die Stoiker erklären: *ἠθός ἐστι πηγὴ βίον, ἀπ’ ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι* (Stob. Ecl. II 6, 36).

Etwas (*aliquid*) = unbestimmtes Objekt, unbestimmter Inhalt eines Denkens, eines Bewußtseins. Nach CHR. WOLF ist „*aliquid*“ das; „*cui notio aliqua respondet*“ (Ontol. § 59). Nach BAUMGARTEN ist es „*possibile res*“ (Met. § 8). HEGEL definiert: „*Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektiert, ist Daseiendes, etwas*“ (Enzykl. § 90). „*Was in der Tat vorhanden ist, ist, daß etwas zu anderem, und das andere überhaupt zu einem andern wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem andern selbst schon ein anderes gegen daselbe*“ (l. c. § 95). Gegensatz: Nichts (s. d.).

Eubulie (*εὐβουλία*): Klugheit, Einsicht (ARISTOTELES, Eth. Nic. VI 10,

1142a 32 squ.). THOMAS: „*Eubulia*“ = „*habitus, quo bene consiliamur*“ (Sum. th. I. II, 57, 6 ob. 1).

Eudämonie (*εὐδαιμονία*): Glückseligkeit (s. d.), Wohlfahrt. Vgl. Ethik, Sittlichkeit.

Eudämonismus (*εὐδαιμονισμός*, ARISTOTELES, Eth. Nic. IV 13, 1127 b 18) ist jede ethische Anschauung, nach welcher Motiv und Zweck des sittlichen Handelns die Gewinnung oder Förderung eigenen oder fremden Glückes (d. h. andauernder, wahrer Glückseligkeit) bzw. objektiver Wohlfahrt ist. Je nachdem das „*Glück*“ bestimmt wird, ist der Eudämonismus bald Hedonismus (s. d.), d. h. subjektiver Eudämonismus, bald Wohlfahrtsstandpunkt (objektiver Eudämonismus). Der „*Utilitarismus*“ (s. d.) ist teils hedonistischer, teils objektiver Eudämonismus, der wiederum bald egoistisch, bald sozial (universalistisch) formuliert wird.

Eudämonisten sind in verschiedener Weise DEMOKRIT, SOKRATES, die Cyriker, Kyrenaiker, teilweise PLATO, ARISTOTELES, EPIKUR, DESCARTES, SPINOZA, LOCKE, CHR. WOLF, die meisten englischen Moralisten des 18. Jahrhunderts, die Aufklärungsphilosophie (besonders die deutsche), CONDILLAC, LA METTRIE, HELVETIUS, HOLBACH, BENTHAM, J. ST. MILL, GENOVESI, COMTE, FEUERBACH, FECHNER, SCHUPPE, ADICKES, DÜHRING, PFLEIDERER, DÖRING, ZIEGLER, IHERING, BECHER, SIGWART u. a., teilweise auch H. CORNELIUS. — Ein schroffer Gegner des Eudämonismus ist KANT. „*Eudämonist*“ ist ihm jeder Egoist, der „*bloß im Nutzen und in der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung, den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt*“. „*Alle Eudämonisten sind . . . praktische Egoisten*“ (Anthr. I, § 2). Gegner des Eudämonismus sind auch die ethischen Formalisten, dann KIRCHNER, WUNDT, NIETZSCHE, C. STANGE, UNOLD, H. SCHWARZ, ED. v. HARTMANN, KÜLPE (Glückseligkeit nicht letzter Zweck: Einl.⁴, S. 324 ff.) u. a. WENTSCHER erklärt: „*Nicht die selbstverständlich mit jedem Willen verbundene, in seinem Begriff ‚analytisch‘ schon eingeschlossene Lust, sondern nur eine ‚synthetisch‘ zu ihm hinzutretende, als Endwirkung erhoffte Lust*“ stempelt eine ethische Theorie zur eudämonistischen (Eth. I, 146; vgl. S. 148). Vgl. E. PFLEIDERER, Eudämon. u. Egoism. 1880. Vgl. Glückseligkeit, Ethik, Sittlichkeit, Rigorismus.

Euhemerismus: die Lehre des Kyrenaikers EUHEMERUS, welcher den Götterglauben aus der Verherrlichung menschlicher Heroen ableitet (CICERO, De nat. deor. I, 42). „*Ob merita virtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur*“ (MIN. FELIX, Octav. 21, 1). Eine partielle Wahrheit enthält der noch heute von einigen vertretene Euhemerismus sicher. Vgl. Religion.

Eukolie: Heiterkeit, Frohsinn. Gegensatz: Dyskolie (Stoiker, SCHOPENHAUER).

Eukrasie (*εὐκρασία*): gute, normale Mischung der Säfte im Organismus. Gegensatz: Dyskrasie (GALEN, Opp. II, 609, IX, 331). Vgl. Temperament.

Euphyie: die natürliche geistige Beweglichkeit (Döring, Güterlehre, S. 127).

Eupraxie (*εὐπραξία*): Rechttun, richtiges Handeln. Es ist ein ethisches Prinzip des SOKRATES (Xen. Memor. III, 9, 14). ARISTOTELES stellt die Eupraxie der *δυσπραξία* gegenüber (Eth. Nic. I 11, 1101 b 7; VI 5, 1140b 7). ALBERTUS MAGNUS erklärt: „*Eupraxia est eorum qui prosperantur in boni electione*“ (Sum. th. I. 68, 4).

Eusebie (εὐσέβεια): Gottesfurcht.

Euthymie (εὐθυμία): Wohlgemutheit, Seelenruhe, Frohsinn, Seelenharmonie: nach DEMOKRIT das Endziel des Handelns, die wahre Glückseligkeit (τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ . . . ἀλλὰ καθ' ἣν γαλήνως καὶ εὐσταθῶς ἢ ψυχῇ διάγει ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβον ἢ δαιμονίας ἢ ἄλλον τινὸς πάθους· καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστόν καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι, Diog. L. IX 7, 45; τὴν δ' εὐθυμίαν καὶ εὐεστόν καὶ ἁρμοσίαν συμμεσίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ, Stob. Ecl. II, 6, 76). SENECA nennt die εὐθυμία „*stabilem animi sedem, tranquillitatem*“ (De tranq. 2, 3).

Entonie: Spannkraft der Seele (Stoiker; vgl. L. STEIN, Psychol. d. Stoa II, 128).

Evidenz (evidentia): Augenscheinlichkeit, Einsicht, intuitiv fundierte Gewißheit, unmittelbare Gewißheit des anschaulich Eingesehenen oder des notwendig zu Denkenden. Die rein formalen Axiome (s. d.) haben Evidenz.

EPIKUR setzt alle Evidenz (ἐνάργεια) in die Sinneswahrnehmung (Diog. L. X, 52), die als solche immer wahr sei (l. c. 32; Sext. Empir. adv. Math. VII. 203, VIII, 63 squ.). — DESCARTES verlegt die Evidenz in die „Klarheit und Deutlichkeit“ (s. d.) des Denkens. Auch MALEBRANCHE erklärt: „*Evidence ne consiste que dans la vue claire et distincte de toutes les parties et de tous les rapports de l'objet, qui sont nécessaires pour porter un jugement assuré*“ (Rech. I, 2). LEIBNIZ erklärt die Evidenz als lichtvolle Gewißheit, die aus der Verbindung von Vorstellungen resultiert (Nouv. Ess. IV, ch. 11, § 10). Nach LOCKE beruht alle Evidenz auf der Anschauung: „*It is in this intuition that depends all the certainty and evidence of all our knowledge*“ (Ess. IV, ch. 2. § 1). COLLIER (Clav. univ. p. 12) und die schottische Schule sprechen von apriorischen (s. d.) „*self-evident truths*“, von in sich evidenten Wahrheiten. Nach REID ist Evidenz alles, was einen Grund des Glaubens bildet (Ess. on the int. pow. of man I, p. 323). Nach P. BROWNE hat (wie nach CAMPANELLA) die Sinneswahrnehmung Evidenz (The Proc. 1729). D'ALEMBERT bemerkt: „*L'évidence appartient proprement aux idées dont l'esprit aperçoit la liaison tout d'un coup*“ (Disc. pré. p. 51). J. EBERT: „*Man pflegt diejenige Deutlichkeit eines Satzes, die hinlänglich ist, die Wahrheit desselben einzuschen, Evidenz zu nennen*“ (Vernunftl. S. 127). Bei KANT führt die Evidenz auf ein A priori (s. d.) des Erkennens zurück. Vgl. MENDELSSOHN, Üb. d. Evidenz in metaph. Wiss., Ges. Schrift. II, S. 10, 13 ff.

Von einem „*Evidenz- oder Überzeugungsgefühl*“ spricht SCHLEIERMACHER (Dial., zu § 88). A. LANGE beschränkt die unmittelbare Evidenz auf die Raumanschauung (Log. Stud. S. 9 f.). ULRICI versteht unter Evidenz „*die objektive Denknötwendigkeit*“ (Log. S. 32). Nach SIGWART bekundet sich im Bewußtsein der Evidenz „*die Fähigkeit, objektiv notwendiges Denken von nicht notwendigem zu unterscheiden*“ (Log. I², 94). WUNDT betont, daß „*nur den einzelnen Bestandteilen des Denkens, den Begriffen, für sich Evidenz zukommt, sondern daß die letztere immer erst aus der Verknüpfung der Begriffe hervorgehen kann*“ (Log. I, 74). „*Die unmittelbare Evidenz unseres Denkens hat . . . ihre Quelle stets in der unmittelbaren Anschauung*“ (l. c. S. 75). Doch ruht die Evidenz, d. h. die logische Gewißheit, auf der Sicherheit der Denkergebnisse. Das Denken muß „*zwischen den Gliedern der Vorstellung hin und her gehen und sie messend miteinander vergleichen, damit aus der Anschauung die Evidenz*“

herrorgehe“. „So ist überhaupt die Anschauung nur die Gelegenheitsursache der unmittelbaren Evidenz, der eigentliche Grund derselben liegt aber in dem verknüpfenden und vergleichenden Denken“ (l. c. S. 77). Während sich die unmittelbare Evidenz auf das ursprüngliche Denkmateriale bezieht, geht die mittelbare auf den bereits verarbeiteten Stoff (ib.). SCHUPPE setzt Evidenz und Anschaulichkeit einander gleich (Log. S. 89). — BRENTANO nimmt (wie schon HERBART, ALLIHN, Gr. d. allg. Eth. S. 38, u. a.) eine Evidenz der sittlichen (s. d.) Urteile an (Intuitionismus, s. d.). — Nach RICKERT verbürgt das Gefühl der Evidenz die zeitlose Gültigkeit des Urteils (Gegenst. d. Erk.², S. 112). Durch dieses Gefühl fühlen wir uns gebunden, ordnen wir unser Urteil einer überindividuellen Macht unter (l. c. S. 113). Nach HUSSERL ist überall da von Evidenzen im laxen Sinne die Rede, „*so immer eine setzende Intention (zumal eine behauptende) ihre Bestätigung durch eine korrespondierende und voll angepaßte Wahrnehmung, sei es auch eine passende Synthesis zusammenhängender Einzelwahrnehmungen, findet*“ (Log. Unt. II, 593). Im engeren Sinne ist Evidenz der Akt der vollkommensten „*Erfüllungssynthesis*“ zur Intention (s. d.). Ihr objektives Korrelat ist das Sein im Sinne der Wahrheit (ib.; vgl. I, 162 ff.; MEINONG, Üb. Annahm. S. 67). Vgl. Gewißheit, Vernunft.

Evolution: Entwicklung von niederen, einfacheren zu höheren, komplizierteren, vollkommener angepaßten Seins- und Lebensformen. Es gibt eine physische und eine psychische (geistige), ferner eine ethische, soziale, sprachliche, philosophische, religiöse Entwicklung. Die biologische Entwicklung beruht auf inneren und äußeren Faktoren; zu den ersteren gehören: Organbetätigung, Übung, Willensintentionen aller Art, Vererbung allmählich erworbener und eingewurzelter Eigenschaften; zu den äußeren: Wechsel der Lebensbedingungen, Kampf ums Dasein und Auslese. Die direkte Anpassung erfolgt durch die Formung seitens des Milieus sowie durch die Aktionen des Organismus selbst (aktive Anpassung), die indirekte durch die Selektion (s. d.). Die geistige Entwicklung weist zunehmende Differenzierung des Bewußtseins, Verfeinerung seiner Funktionen und zunehmende Vereinheitlichung, Koordination auf. Auf der ganzen Linie derselben betätigt sich der Wille, teils als Trieb, teils als „*Willkür*“. Indem schon in der vor-menschlichen Entwicklung psychische Faktoren (Strebungen) der Entwicklung zugrunde liegen, ist diese von einer immanenten „*Zielstrebigkeit*“ beherrscht, welche im höheren Geistesleben zu aktiv-selbstbewußter Zwecksetzung, zum Auswirken von Ideen (s. d.) in der Entwicklung, wird. Diese Ideen und deren Einheit geben an, welche Richtung (s. d.) der Entwicklung einen Fortschritt (s. d.) bedeutet. Dies ist die Auffassung des aktiven (idealistischen) Evolutionismus gegenüber dem rein mechanischen, naturalistischen Evolutionismus. Der Evolutionismus, der auf allen Gebieten der Wissenschaft auftritt, ist mit einem wohlverstandenen Apriorismus und Kritizismus vereinbar, sofern er nur feste, typische Richtungen und Willensziele anerkennt. — Die biologische Entwicklungstheorie überhaupt heißt auch Deszendenztheorie (Transmutationshypothese), die in verschiedenen Formen (Lamarckismus, Darwinismus u. a.) auftritt. — „*Evolutio*“ kommt bei NICOLAUS CUSANUS vor, im mathematischen Sinne („*Linea est puncti evolutio*“). „*Auswicklung*“ findet sich bei J. BÖHME, „*evolution*“ und „*involution*“ (im psychischen Sinne) bei LEIBNIZ. — Über die verschiedenen Bedeutungen der „*Entwicklung*“ vgl. RICKERT, Grenz. d. nat. Bëgr. S. 472 f. Die erkenntnistheoretische Bedeutung

des Entwicklungsbegriffs betreffend vgl. KANT, NATORP, M. ADLER (Marx als Denker, S. 91: Die Zeit kein konstituierendes Element der Entwicklung), CONX, The Method of Evolution, 1900; WEISS, Entwickl. 1909, u. a.

Der Entwicklungsgedanke, dem in letzter Linie das Postulat der Kontinuität des Geschehens zugrunde liegt, ist sehr alt, wenn es auch zu einer Entwicklungstheorie erst spät kommt. Im „ewigen Werden“ des HERAKLIT ist der Entwicklungsgedanke schon enthalten. Aus Feuer wird Wasser, aus diesem Erde, dann wird alles wieder Feuer usw. in infinitum (Diog. L. IX, 9). Der Kampf ist der treibende Faktor der Entwicklung (*πόλεμος πατήρ πάντων*, Fragm. Mul. I. 44, 62). Nach EMPEDOKLES traten durch Urzeugung erst die Pflanzen, dann die Tiere auf, und zwar so, daß sie stückweise entstanden (Tiere mit Augen allein, Arme allein u. dgl.). Viele Mißbildungen entstanden durch zufällige Vereinigungen; diese gingen zugrunde, während die lebensfähigen Formen sich erhielten und fortpflanzten (Plut., Plac. V, 19, 26; Aristot., De coel. III 2, 300b 28; Simplic. Comm. zu De coel. 587 Heib.). Eine Entwicklung lehrt auch ARCHELAUS. Nach DEMOKRIT und ANAXAGORAS entstanden die Organismen aus Schlamm (Diog. L. II, 9); so auch nach ARISTOTELES. Nach ANAXIMANDER ist der Mensch aus einer Tierart entstanden (*ἐξ ἀλλοειδῶν ζῴων ἄνθρωπος ἐγενήθη*, Plut., vgl. Euseb., Praep. ev. I, 8, 2). Landtiere und Menschen gingen aus dem Wasser hervor (wo sie fischartig lebten), indem sie sich den neuen Lebensbedingungen anpaßten (*ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι, τὸ πρόωτον ἀνθρώπους — καὶ τραπέντας — καὶ γενομένους ἰκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐξβληθῆναι τηρικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι*, Plut., Quaest. symp. VIII, 1. 4; Plac. V, 19, 4). — SPEUSIPP betrachtet das Gute, Vollkommene als Höhepunkt der Entwicklung (*τὸ κάλλιστον καὶ ἁριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι*, Arist., Met. XII 7, 1072b 32). — Eine beständige Weltentwicklung lehren die Stoiker. — Von den Neuplatonikern und den von ihnen beeinflußten Philosophen (PLOTIN, DIONYSIUS AREOPAGITA, SCOTUS ERIUGENA, ECKHART, NICOLAUS CUSANUS, G. BRUNO, J. BÖHME u. a.) wird eine Emanation (s. d.) gelehrt. — LUCREZ lehrt schon die Erhaltung der Arten mit nützlichen Eigenschaften und die Ausscheidung der unzuweckmäßigen Arten (De rer. nat. V, 834 ff., 852 ff.).

SWAMMERDAM, LEEUVENHOEK, MALPIGHI u. a. stellen eine „Präformations-theorie“ (s. d.) für die individuelle Entwicklung auf (Ovulisten, Animalkulisten). Dagegen lehrt C. F. WOLFF die „Epigenese“ (s. Präform.). Er erklärt: „*Evolutio phaenomenon est, quod, si essentiam eius et attributa species, omni quidem tempore, at inconspicuum, existit, denique vero, speciem prae se ferens, si nunc demum oriatur, quomocunq̄ conspicuum redditur*“ (Theor. gener. § 50). LEIBNIZ erklärt: „*Die zwingende Kraft des Kontinuitätsprinzips steht für mich so fest, daß ich nicht im geringsten über die Entdeckung von Mittelwesen erstaunt wäre, die . . . mit ebenso großem Rechte als Pflanzen wie als Tiere gelten können*“ (Hauptschrift S. 78). Den Begriff der psychischen Entwicklung von inneren Zuständen der Monaden (s. d.) führt LEIBNIZ ebenfalls ein (Monad. 11, 22). Überall gibt es Entwicklung und Einwicklung. „*Il semble qu'il n'y a ni génération ni mort à la rigueur, mais seulement des développements, augmentations ou diminutions des animaux déjà formés*“ (Gerh. IV, 474; Monad. 73; Theod. § 30; Princ. de la nat. § 6). Eine stufenmäßige Entwicklung nimmt ROBINET (De la nat.^s, 1766) an. CYRANO DE BERGERAC bemerkt: „*Tous les êtres dans la nature tendent au plus parfait et aspirent à devenir hommes*“ (Oeuvr. div. 1741, II; vgl. A. W. Loewenstein, Arch. f. G.

d. Ph. 16, 1903, S. 26 ff.). Auch LESSING und HERDER machen sich den Entwicklungsgedanken zu eigen als historische, kulturliche Evolution. HERDER spricht von einer „Transformation in höhere Lebensformen“ (Id. z. Ph. d. G. V. S. 133).

KANT nimmt eine Entwicklung der Erde und des Sonnensystems aus einem Gasballe an (Allg. Naturgesch. u. Theor. d. Himm. 1755; ähnlich LAPLACE, Exposition du système du monde 1796). Kant erklärt ferner, die Analogie der Lebensformen verstärke „die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten berührt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen . . . die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint“ (Krit. d. Ur. § 80). Man kann hypothetisch „den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen“ (ib.). Der Ausdruck „Evolution“ im politischen Sinne kommt schon bei Kant vor (Streit d. Fakult. S. 107). — GOETHE lehrt eine „Metamorphose“, bedingt durch den „Bildungstrieb“ und äußere Einflüsse (WW. Hempel II, 230). „Alles, was entsteht, sucht sich Raum und will Dauer; deswegen verdrängt es anderes von seinem Platz und verkürzt seine Dauer“ (WW. XIX, 212; XXXIII, 121). Den höheren Typen liegt ein „Urbild“ zugrunde (l. c. XXX, 261). ERASMUS DARWIN erklärt: „Wenn wir die große Ähnlichkeit des Baues bedenken, welche bei allen warmblütigen Tieren schon in die Augen fällt . . ., so kann man sich des Schlusses nicht enthalten, daß sie alle auf ähnliche Art aus einem einzigen lebenden Filamente entstanden sind.“ „Von diesem ersten Rudimente bis zum Ende ihres Lebens erleiden alle Tiere eine beständige Umbildung.“ „Sollte es wohl zu kühn sein, sich da vorzustellen, daß alle warmblütigen Tiere aus einem einzigen Filamente entstanden sind, welches die erste große Ursache mit Animalität begabte, mit der Kraft, neue Teile zu erlangen, begleitet mit neuen Neigungen, geleitet durch Reizungen, Empfindung, Willen und Assoziationen, und welches so die Macht besaß, durch seine ihm eingepflanzte Tätigkeit sich zu vervollkommen, diese Vervollkommenung durch Zeugung der Nachwelt zu überliefern“ (Zoonom. set. XXXIX, 4, 8). Die veränderten Lebensbedingungen wirkten anpassend auf die Lebewesen (Templ. of nat.). Infolge der „Überproduktion“ an Lebewesen herrscht ein Kampf um die Existenz (Zoonom. XXXIX, 4 u. Templ. of nat.). LAMARCK nimmt an, daß die höheren von niederen Arten abstammen. Die Ursachen der Transformation sind: direkte Wirkung der äußeren Lebensbedingungen, Kreuzung, besonders aber Bedürfnis, Gewohnheit, Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe, welche durch Übung verändert werden (Philos. zool. 1809; deutsch 1903, S. V, 28 ff., 31, 112 ff.). G. ST-HILAIRE erklärt die Umwandlung der Arten aus dem Einflusse der Umgebung, dem „monde ambiant“.

Von einer geistigen Entwicklung spricht FICHTE (Wes. d. Gel. S. 77).
Philosophisches Wörterbuch. 3. Aufl. 23

SCHELLING bemerkt. „daß die Stufenfolge aller organischen Wesen durch allmähliche Entwicklung einer und derselben Organisation sich herausgebildet habe“ (Ver. d. Weltseele, 1798). Es besteht „ein Trieb und Drang nach immer höherem Leben“ (Z. f. spek. Philos.). Eine organische Entwicklung lehren v. BERGER (Grdz. d. Anthropol. 1824), OKEN (Lehrb. d. Naturph. 1809 f.), STEFFENS (Anthrop. S. 192 ff.), TRESCHOW. Den Begriff „Evolutionismus“ in politischer Bedeutung hat BAADER (Ph. Schr. u. Aufs. III, 1847, S. 219 ff.). — Eine dialektische (s. d.), logische „Entwicklung“ lehrt HEGEL. Alles Endliche ist nur ein Moment (s. d.) im dialektischen Prozesse der Begriffsevolution des Absoluten. Vom „An-sich“ durch das „Anderssein“ zum „Für-sich“ und „An-und-für-sich“ entwickelt sich der Geist (Enzykl. § 442). Das Treibende in allem ist der „Widerspruch“ (s. d.), von einer Entstehung einer Form aus einer andern ist nicht die Rede, das wäre eine „nebuloſe Vorstellung“ (Enzykl. § 249). „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert; aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist“ (Naturphil. S. 32 f.). „Die Entwicklung des Begriffs . . . ist zu fassen als ein Setzen dessen, was er an sich ist,“ als Äußerung, Heraustreten, Außer-sich-kommen, zugleich aber als „In-sich-gehen ins Zentrum“ (l. c. S. 39). „Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zu-sich-kommen“ (Ph. d. Gesch. S. 96 f.). Auch SCHOPENHAUER sieht im Absoluten (Willen, s. d.) den Quell aller Entwicklung, ist aber nicht Evolutionist. — Auf das Kommen und Gehen der Vorstellungen im Bewußtsein wendet HERBART den Begriff der Evolution und Involution (s. d.) an (Psychol. II, § 136; vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I⁴, 460).

CUVIER (später AGASSIZ) nimmt Schöpfungskreise, niedere und höhere Typen der Organismen an; er vertritt geologisch die „Katastrophentheorie“. Diese ersetzt CH. LYELL durch die Kontinuitätstheorie, durch die Annahme einer ruhigen, stetigen Entwicklung der Erde. Heute macht man der Katastrophentheorie wieder einige Zugeständnisse. — Mit der Ideenlehre (s. d.), bezw. mit einer relativen Konstanztheorie verbinden den Evolutionismus TEICHMÜLLER (Darwin. u. Philos.), LIEBMAN (Annal. d. Wirkl.²; Ph. Mon. IX. S. 441), H. ST. CHAMBERLAIN u. a.

Die Selektionstheorie begründet CHARLES DARWIN (gleichzeitig mit ihm WALLACE). An Stelle der (biblischen) Lehre von der „Konstanz der Arten“ setzt er die Anschauung, daß Arten durch Stabilisierung von Varietäten entstehen und neue Arten aus sich heraus erzeugen. Als Vorläufer seiner Theorie nennt er BUFFON, LAMARCK, G. ST. HILAIRE, ERASMUS DARWIN, GOETHE, W. C. WELLS, W. HERBERT, GRANT, MATTHEW, BUCH, RAFINESQUE, HALDEMANN, OWEN, FREKE, H. SPENCER (s. unten), NAUDIN, KEYSERLING, SCHAAFHAUSEN, K. E. v. BAER, HUXLEY, HOOKER, WALLACE u. a. Für die Idee des Kampfes ums Dasein ist vorbildlich gewesen MALTHUS (Essay on Population 1798), welcher lehrt, die natürliche Neigung der Menschen gehe dahin, sich im geometrischen Verhältnis zu vermehren, während die Erhaltungsmittel nur im arithmetischen Verhältnisse anwachsen. DARWIN bekämpft die Ansicht, als ob die Zweckmäßigkeit der Lebewesen durch Planmäßigkeit, Zweckursachen

entstanden sei. Sie ist vielmehr Resultat einer Entwicklung, die allerdings großer Zeiträume bedarf. Auch variieren nicht alle Arten einer Gattung, andere erlöschen gänzlich. Die Zweckmäßigkeit der Lebewesen ist die Folge der „Anhäufung unzähliger geringer Veränderungen“ im nützlichen Sinne (On the orig. of spec. 1859, dtsh. von Haeck, S. 621). In der Natur wirken die Prinzipien der künstlichen Domestikation (l. c. S. 631). Es finden Variationen von Lebewesen statt. Unter ihnen sind solche, die für die Erhaltung der Individuen nützlich sind. Im Wettbewerbe um die Existenz und die Lebensbedingungen („struggle for life“) erfolgt eine natürliche Auslese („natural selection“), d. h. die lebensfähigen, gut ausgestatteten, bevorzugten Rassen erhalten sich und pflanzen sich fort, vererben ihre Eigenschaften, und nach wiederholter Wirkung der Auslese erfolgt eine Anpassung der Lebewesen an ihre (relativ) bleibenden Lebensbedingungen. „In dem Überleben der begünstigten Individuen und Rassen im stets wiederkehrenden Kampf ums Dasein sehen wir eine mächtig und immer wirkende Form der natürlichen Zuchtwahl. Der Kampf ums Dasein erfolgt unvermeidlich aus der allen organischen Wesen gemeinsamen hohen Vermehrung im geometrischen Verhältnisse. . . Es werden mehr Einzelwesen geboren, als möglicherweise fortführen können. . . Da die Einzelwesen einer und derselben Art in jeder Beziehung in engstem Wettbewerb zueinander treten, so wird gewöhnlich der Kampf zwischen ihnen am heftigsten sein.“ „Bei Tieren mit gesonderten Geschlechtern wird in den meisten Fällen ein Kampf der Männchen um den Besitz der Weibchen stattfinden“ (l. c. S. 632 = sexuelle Auslese, „selection in relation to sex“). Die Tendenz der natürlichen Auslese ist, die am meisten divergierenden Nachkommen einer jeden Art zu erhalten (l. c. S. 635). Große oder plötzliche Modifikationen kann sie nicht hervorbringen (l. c. S. 636; dagegen die „Mutationstheorie“ von DE VRIES). Jede einmal erworbene Eigentümlichkeit ist lange erblich (ib.). Die Zuchtwahl der Natur paßt immer nur relativ, den jeweiligen Lebensbedingungen, an (l. c. S. 637 f.). Die Produktion von Varietäten (und Arten) scheint bedingt zu sein durch: physikalische Bedingungen (direkte Anpassung), ferner: Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe, wobei die „korrelative Veränderung“ eine Rolle spielt, auch Migration (l. c. S. 638 ff.). Die Auslese ist das Haupt-, aber nicht das einzige Mittel der Variation (l. c. S. 647). Alle höheren Tierformen stammen schließlich von vier bis fünf Vorfahren ab, vielleicht haben sich Pflanzen und Tiere aus einer Urform entwickelt (l. c. S. 652). Die Gesetze der Variation sind also: „Wachstum nebst Fortpflanzung, Erblichkeit, die fast in der Fortpflanzung enthalten ist; Variabilität zufolge indirekter und direkter Wirkungen der Lebensbedingungen, und Gebrauch und Nichtgebrauch; ein so hohes Vermehrungsmaß, daß es zum Kampf ums Dasein führt, und infolgedessen zur natürlichen Zuchtwahl die Divergenz des Charakters und Erlöschen der minder verbesserten Formen enthält“ (l. c. S. 659; vgl. C. 2, 3, 4, 5). Zu den Anhängern Darwins gehören viele Naturforscher und Philosophen, besonders in England; in Deutschland besonders E. HAECKEL (Welträts., Lebenswund., Kampf um d. Entwickl. 1905), CARUS STERNE (E. KRAUSE), O. CASPARI, G. JÄGER, O. SCHMIDT, FR. SCHULTZE, (Kant u. Darwin, 1875), O. ZACHARIAS, PLATE, B. VETTER (D. mod. Weltansch., 1901), H. SPITZER (Beitr. z. Deszend. 1886), DU PREL (Anwendung des Daseinskampfes auf die Himmelskörper. Mon. Seelenl. S. 67), HUXLEY u. a. ROMANES betont die „physiologische“ Selektion (Artenstehung durch sexuelle Entfremdung). Eine „Migrationstheorie“ stellt

M. WAGNER auf (durch Entfernung von Individuen vom Verbreitungsgebiete der Stammart neue Arten; D. Darwin'sche Theor. 1868. S. VI f., 38 ff.). — „Neo-Darwinismus“ heißt die Lehre A. WEISMANN'S, nach der es keine direkte Vererbung erworbener Eigenschaften gibt; das „Keimplasma“ variiert infolge der natürlichen Auslese (Das Keimpl. 1892; später Konzessionen an die Lehre von der Vererbbarkeit erworbener Eigenschaften, wie diese von HAECKEL, EIMER, HERTWIG, ROMANES, RIBOT u. a. vertreten wird). Naturzüchtung ist eine „Selbstregulierung der Art im Sinne ihrer Erhaltung“ (Vortr. üb. Deszend. I², 47): funktionell erworbene Eigenschaften werden nicht vererbt, wohl aber Veränderungen des Keimplasma (l. c. S. 55 ff.). Die „Germinalselektion“ ist von fundamentaler Bedeutung (l. c. S. 96 ff.). Die „Personalselektion“ bewirkt hauptsächlich die Befestigung der Anpassung (l. c. S. 111). Die letzte Wurzel aller Variationen sind die durch Ernährungsschwankungen bedingten Veränderungen der „Determinanten“ und „Biophoren“ (l. c. 127 f.). Äußere und innere Kräfte bestimmen die Entwicklung (l. c. S. 264 ff.). Eine Auswahl und Kombination bestimmt gerichteter Variationen hat statt (l. c. S. 278).

Nach der Mutationstheorie findet die Artumwandlung durch „Sprünge“, Mutationen statt, d. h. plötzlich auftretende Variationen, die beständig bleiben und periodisch mit Konstanzzeiten wechseln; die Selektion wirkt nur ausmerzend. Diese Theorie hat H. DE VRIES neu begründet (Art. u. Variet. 1906; D. Mutationstheor. 1903). Sie ist schon bei KÖLLIKER (1864), MIVART, GALTON (Nat. Inherit. p. 13), BATESON, KORSCHINSKY, EIMER, angelegt (vgl. auch M. WAGNER, Darwinsche Theor. S. 23). Nach METSCHNIKOFF ist der Mensch vielleicht durch Mutation entstanden (Stud. üb. d. Nat. d. Mensch. S. 72). Gegen die Überschätzung der Mutation ist WEISMANN, nach welchem Variation („Fluktuation“ bei de Vries) und Mutation nicht wesentlich verschieden sind (Vortr. üb. Deszend. II², 268 ff.).

Gegen die „Allmacht“ der Selektionstheorie erklären sich verschiedene Forscher, die im übrigen dem Evolutionismus huldigen, aber auch innere Faktoren der Entwicklung und eine direkte Anpassung (s. d.) annehmen, teilweise sich den Ansichten Lamareks nähern („Neo-Lamarekismus“). Nach H. SPENCER ist das „Überleben des Passendsten“ eine mitwirkende, aber nicht die Hauptursache der Entwicklung, die vor allem auf der direkten Wirkung der Lebensbedingungen beruht (Psychol. I, 189). Entwicklung überhaupt ist die Gesetzmäßigkeit des Seienden. In der Evolution zeigt sich eine Ansammlung (Integration) der Materie und eine Ausbreitung (Dissipation) der Bewegung; in der Dissolution tritt eine Absorption von Bewegung und eine Zerstreuung von Materie ein: „*Evolution under its simplest and most general aspect is the integration of matter and concomitant dissipation of motion; while dissolution is the absorption of motion and concomitant disintegration of matter*“ (First Princ. § 97). Es gibt eine „simple“ and „composed evolution“ (l. c. § 98). Von unzusammenhängender Gleichartigkeit geht die Entwicklung zu zusammenhängender Mannigfaltigkeit über, das Homogene differenziert sich, und die Mannigfaltigkeit integriert sich zu einer höheren Einheit usw. Das gilt für das Anorganische, Organische, Psychische und Soziale (Psychol. I, § 75 u. Princ. of Sociology I). — Gegner des Darwinismus sind A. WIGAND (Der Darwin. I, 1874; Zähigkeit der organischen Formen: I, S. 43; die Abänderungen immer in bestimmten Richtungen: S. 53 f., wie NÄGELI, HOFMEISTER, ASKENASY; Grenzen der Variabilität: S. 61 f. Die Variationen = Wirkungen eines bereits in

der Stammform angelegten Planes: S. 64; Überschätzung des Kampfprinzips: S. 45 ff.), PFAFF, C. SCHMID, A. KÖLLIKER, DRIESCH, PLANCK (Test. e. Deutsch. S. 330 ff.), J. HUBER, FROHSCHAMMER, ULRICI u. a. Die Allmacht der Selektion bestreiten EIMER, GOEBEL, W. HAACKE, KASSOWITZ (Allg. Biol. IV, 468) u. a. Eine „Zielstrebigkeit“ (s. d.) lehrt K. E. v. BAER (Stud. 1874; Red.², 1874 f.). Vgl. FECHNER, Ideen z. Schöpf. u. Entw. d. Organ. 1873. Gegner des Darwinismus ist DENNERT (Vom Sterbelager d. Darwinism.), während WASMANN ihn partiell (nicht für den Menschen) anerkennt (D. mod. Biol.², 1904). Nach E. v. HARTMANN ist die natürliche Auslese „*geeignet, das mit der Umgebung nicht Harmonisierende zu beseitigen und nur das mit der Umgebung Harmonisierende bestehen zu lassen*“. Sie wirkt aber nur negativ, setzt die Existenz des Zweckmäßigen schon voraus (Kategorienl. S. 460 ff.). In der organischen Natur ist es „*offenbar, daß das Zweckmäßige, was in der Auslese sich bloß bestandfähig erweist, aus einer unbewußten Abänderungstendenz stammt, die nach Richtung und Intensität beschränkt ist und final bestimmt sein muß, um zu einer Steigerung der Organisationshöhe zu führen*“. Der Kampf ums Dasein ist nur ein „*Handlanger der Idee*“ (l. c. S. 461; Philos. d. Unbew. III¹⁰, 331 ff. Ähnlich v. SCHNEHEN (En. Weltansch. S. 72), REINKE (s. Dominanten), B. KERN u. a. Das „*Schöpferische*“ in der Entwicklung betont BERGSON (L'évol. créatr. 1907; s. Leben). WUNDT betont, die „*Auslese*“ setzt schon Zweckmäßigkeit voraus, um ansetzen zu können, sie ist nur ein „*Hilfsprinzip*“. Die organische Entwicklung ist das Erzeugnis äußerer und innerer Faktoren, die Selbsttätigkeit der Organe spielt hierbei eine wichtige Rolle. Die Anpassung erfolgt durch wiederholte, sich vererbende funktionelle Übung von Generationen. Allmählich erworbene, beharrlich gewordene Abänderungen müssen vererbt werden. Vermöge der „*Heterogonie der Zwecke*“ häuft sich die Zweckmäßigkeit, ohne daß ein Vorauswissen, Vorauswollen des Endstadiums nötig ist (Syst. d. Philos.², S. 315 ff., 542 ff.; Log. I², S. 659, II², I, S. 551 ff.; Grdz. d. phys. Psychol. II⁵, 793; Eth.², S. 206). Die physische Entwicklung ist die Wirkung einer psychischen, durch Trieb und Willen bedingten allgemeinen Evolution. Der Wille (s. d.) ist der Erzeuger objektiver Naturzwecke. Die Willensimpulse sind das primum movens, sie modifizieren die Lebensweise, diese Modifikationen befestigen, mechanisieren, vererben sich (Syst. d. Phil.², S. 322 ff., 329 ff.). Die organische ist die Vorstufe der geistigen Entwicklung des Menschen (Gr. d. Psychol.⁵, S. 335 ff.). Die geistigen Entwicklungsgesetze sind: das Gesetz des geistigen Wachstums, der Heterogonie der Zwecke (s. d.), der Entwicklung in Gegensätzen (s. d.). R. HAMERLING betrachtet als Prinzipien und Hebel der Entwicklung den Lebenswillen als Gestaltungstrieb, das Bestreben der Wesen, ihren Zustand im Sinne der möglichst geringen Unlust und der möglichst größten Lust zu verbessern, die Anstrengung der Organe (Übung), den Kampf ums Dasein, das Migrationsprinzip (Atomist. d. Will. II, 132). JODL erklärt: „*Der berufste denkende Wille des Menschen ist nicht bloß Produkt der Welt, sondern auch Faktor, eine Kraft unter andern Kräften. Die Evolution des Menschen ist nicht . . . das Werk blinder Naturkräfte . . ., sondern das Ergebnis stetigen Zusammenwirkens der blinden Naturkräfte mit den sehend gewordenen Naturkräften, d. h. menschlichen Zweckgedanken*“ (Lehrb. d. Psychol. S. 160). Einen psychischen Evolutionismus lehren DURAND DE GROS, GUYAU, FOULLÉE. Nach ihm hat die Entwicklung innere, psychische Faktoren. Kraft-Ideen oder Ideenkräfte (s. d.) (Evol. d. Id.-Kr. S. 360 ff.). Nach A. SABATIER liegt aller

Entwicklung ein „*effort*“, ein Streben zugrunde (Philos. de l'effort, 1903, 1908). Innere Kräfte leiten die Entwicklung nach UNOLD (Org. u. soz. Lebensges. 1906). So auch L. W. STERN. Echte Entwicklung ist „*Selbstentfaltung*“, beruhend auf dem Zusammenwirken des Strebens mit den Umweltbedingungen, welche dessen Richtung eindeutig bestimmen (Pers. u. Sache I, 331 f.); die Mittel der Zielerreichung sind vieldeutig (l. c. S. 327). Eine „*Expansions-tendenz*“ besteht (l. c. S. 322). — Innere (aktive) Faktoren der Entwicklung, meist psychischer Art (Bedürfnis, Streben u. dgl.), nehmen besonders die Neo-Lamarckisten an: BOVERI, BUNGE, COPE (Factors of Organ. Evolut. 1886), WETTSTEIN u. a.; A. WAGNER (D. neue Kurs in d. Biol.), B. WILLE, KOHNSTAMM, LE DANTEC (Lamarck. et Darwin.², 1904), DELPINO, VIGNOLI (Üb. d. Fundam. d. Intell. 1875), A. PAULY (Darwin. u. Lamarck. 1905; Autoteleologie, Bedürfnis als Anpassungsfaktor; vgl. Leben, Organismus), FRANCÉ (D. heut. Stand d. Darwinschen Frag. 1907), DEKKER, DACQUÉ (D. Deszendenzged. 1903) u. a. Gegner des Lamarckismus ist DETTO (Theor. d. dir. Anpass. 1904, S. 1 ff.), ZUR STRASSEN.

Gegen die Allgemeinheit des Kampfes ums Dasein erklärt sich E. DÜHRING. „*Äußerstenfalls findet eine Art gegenseitiger Abgrenzung statt, indem eigene Bereiche gegen fremde Ausnützung verteidigt werden*“ (Wirklichkeitsphilos. S. 98 f.). KROPOTKIN betont gegenüber dem Kampfprinzip den „*Mutualismus*“ (Gegenseit. Hilfe in d. Entwickl. 1904). ROLPH setzt statt des Kampfes ums Dasein als Entwicklungsprinzip den „*Kampf um Mehrerwerb*“, Kampf um Lebensmehrung (Biol. Probl.², 1884, S. 75, 97). In der Ethik wird er zum Kampf um Bevorzugung, Macht u. dgl. Das „*Streben nach stetiger Verbesserung der Lebenslage ist der charakteristische Trieb von Tier und Mensch*“ (l. c. S. 222 f.). NIETZSCHE betrachtet als Lebensziel den Willen zur Macht. Die Organismen kämpfen um Macht, Vorrang, Ausbeutung. Die von innen her gestaltende Gewalt, welche die äußeren Umstände ausnützt, ist der treibende Faktor der Entwicklung. Selektion ist nicht von tiefer und dauernder Wirkung; jeder Typus hat seine Grenze, über die er nicht hinaus kann. Zufällige Variationen können nicht von Vorteil sein. Der Kampf ums Dasein ist „*nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der große und der kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist*“ (WW. V, S. 285, XV, 296, 303, 314 ff., 317, 319, 322 f., VII, 2, S. 370 ff.).

Den Neodarwinismus und dessen Überschätzung der Selektion und des Daseinkampfes bekämpft R. GOLDSCHIED, ein Vertreter des aktiven Evolutionismus. Gegen den „*Malthusianismus im Darwinismus*“ gilt es vorzugehen (Entwicklungswerttheor. S. X ff.). Es gibt weder eine kontinuierliche Über- noch eine Unterproduktion, sondern „*je nach den Lebensverhältnissen wechseln diese beiden Tendenzen ab*“ (l. c. S. XI). Es ist nicht die schrankenlose Vermehrung die Ursache der Vernichtung der Lebewesen, sondern es ist „*umgekehrt die große Vermehrung die arterhaltende Anpassung an die zahllosen Vernichtungstendenzen*“ (l. c. S. XI). Die Organismen können sich aber „*ebensowohl durch Quantität wie durch Qualität des Nachwuchses*“ erhalten. Die feiner organisierten Arten erhalten sich mit einer geringeren Anzahl von Geburten, weil die Qualität der Individuen eine bessere geworden ist (l. c. S. XI). Umwelt, Funktion, Ernährung sind wichtige Entwicklungsfaktoren (l. c. S. XII). Die Höherentwicklung ist ein Problem der Richtung (l. c. S. XIV). Das Überleben ist nicht das

Maß der Tüchtigkeit (l. c. S. XVII). „Aktive Anpassung des Objekts an die Erfordernisse des Subjekts“ ist die Tat der höheren Lebewesen. „Richtungssicher vorwärts drängender Aktivismus“ ist die Lösung auch für die soziale (s. d.) Entwicklung (l. c. S. XIX ff., vgl. Wert, Richtung). — Für die Evolutionstheorie kommen ferner in Betracht: EIMER (Entsteh. d. Art. 1888, „Orthogenesis“ = gerichtete Entwicklung), FISKE (Darwinism., 1879; Man's Destiny, 1884), ROMANES (Scientif. Evid. of Organ. Evol. 1882; u. a.), COPE (Origin of the Fittest, 1887; Factors of Org. Evol. 1886), T. H. MORGAN (Evol. and Adaptat. 1903), METCALF (Theor. of Org. Evol. 1904), BALDWIN (Developm. and Evolut. 1902), LALANDE (La dissolut. 1899), B. CONTA (Théor. de l'ondul. univ. 1895), DINGER (D. Prinz. d. Entwickl. 1896); DRIESMANS (Dämon Auslese, 1908) u. a.

Über ethischen, soziologischen, religiösen u. a. Evolutionismus s. Sittlichkeit, Soziologie usw. Für die Psychologie kommen in Betracht: ROMANES (Ment. Evol. 1878; Ment. Evol. in Man, 1888; Ment. Evol. in Animals, 1883); C. L. MORGAN (Animal Life and Intell. 1890 f.); H. M. STANLEY (Stud. in the Evol. Psych. of Feel. 1895); MARSHALL (Inst. and Reason, 1898); HOBHOUSE (Mind in Evol. 1901); SYME (The Soul, 1903); BALDWIN (s. Sozialpsychol.); „Mental development“ = „the ontogenetic as contrasts with the phylogenetic mental process“ (= evolution: wie HUXLEY; Diction. II, 67). Die „organic selection“ ist die Selektion unter den Vorstellungen (Psych. Rev. V, 1898, p. 1 ff.). Selektion der Ideen usw. auch bei LUQUET, FOULLÉE (Ps. d. id.-fore. I, 183 f.), RIBOT, L. STEIN (An d. Wende d. Jahrh. S. 21 ff.), POTONIÉ, SIMMEL u. a. Nach letzterem ist es das Schema höherer Entwicklungsstufen, „daß das ursprüngliche Aneinander und die unmittelbare Einheit der Elemente aufgelöst wird, damit sie, vonselbständig und voneinander abgerückt, nun in eine neue, geistigere, umfassendere Synthese vereineitlicht werden“ (Phil. d. Geld. S. 517, vgl. S. 134; vgl. SPENCER (Psych. I, § 75); G. RICHARD (L'idée d'évol. 1903) u. a. Betreffs WUNDT s. Entwicklungsgesetze, betreffs EUCKEN s. Geist (Selbstentwicklung des Geisteslebens; Sinn u. Wert d. Leb. S. 91 f., 127 f.). Vgl. v. CZOBEL, Gesetze d. geist. Entwickl. I, 1907; B. WEISS, Arch. f. syst. Philos. XI, 125 ff.; Syst. d. Entwickl. 1908.

Nach STUMPF ist „einer im ganzen stetig fortschreitenden Entwicklung auf physischem Gebiet eine unstetige auf psychischem zugeordnet“ (Der Entwicklungsged. S. 58). Es gibt einen „Entwicklungsplan“ (KÖLLIKER), „ein solches mechanisches Verhältnis gebener Elemente, demzufolge sie sich zu zweckmäßigen Endgebilden weiter entwickeln können bez. müssen“ (l. c. S. 63). L. BUSSE betont (wie auch F. ERHARDT) die Rolle, die Wille und Gefühl im Kampf ums Dasein und für die Anpassung spielen (Geist u. Körper. S. 244 f.). Wir haben „eine unstetige — deshalb doch nicht planlose und ungeordnete — Entwicklung auf der psychischen Seite, verknüpft mit einer stetigen und allmählichen Entwicklung auf der physischen Seite“ (l. c. S. 476 f.). „Nicht aus primitiven psychischen Atomen gehen die höheren geistigen Wesen hervor, sondern mit bestimmten Stufen, welche die Entwicklung in ihrem fortschreitenden Gange erreicht, ist das Auftreten neuer, aus den bereits vorhandenen Formen nicht folgender Formen geistigen Lebens verknüpft“, die nun die physische Entwicklung beeinflussen (l. c. S. 477). Vgl. Erkenntnis, Ethik, Psychologie, Soziologie, Sittlichkeit, Wert, Wahrheit, Leben.

Evolutionismus s. Evolution, Ethik, Psychologie usw.

Ewige Wahrheiten s. Wahrheit.

Ewigkeit: unbegrenzte Dauer, zeitloses Sein. Im Begriff des (absoluten) Seins liegt schon das Nicht-entstanden-sein und Nicht-zunichte-werden, die Beharrung, das Währen durch alle Zeit hindurch. Die Zeit betrifft nur das Geschehen, nicht das (absolut) Seiende, den Grund (die Substanz) des Geschehens. Der Begriff der Ewigkeit beruht auf einem logisch-ontologischen Postulat (s. Unendlich).

Die Eleaten lehren die Ewigkeit des Seins (s. d.). Nach XENOPHANES ist nur das einzelne Ding vergänglich ($\pi\acute{\alpha}\nu \tau\acute{o} \gamma\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu \theta\eta\theta\alpha\tau\acute{o}\nu \epsilon\sigma\tau\iota$. Diog. L. IX, 19). HERAKLIT lehrt ein ewiges Werden (s. d.). Die Welt war immer, immer wird sie sein (Mull. Fragm. I, 20) ewig ist das Gesetz des Werdens (l. c. 8). Ewig ist das Apeiron (s. d.) des ANAXIMANDER, ewig sind die Atome (s. d.) des DEMOKRIT, die Ideen (s. d.) PLATOS (Phaedo 211 A, B; $\alpha\iota\epsilon\iota \delta\epsilon \acute{\alpha}\delta\iota\omicron\tau\omicron\nu$, $\alpha\iota\omega\nu$: Lach. 198 D, Men. 86 A, Tim. 20 A; 37 D). ARISTOTELES versteht unter Ewigkeit ($\alpha\iota\omega\nu$) das unvergängliche, die Zeit einschließende Sein ($\tau\acute{o} \gamma\alpha\rho \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma \tau\acute{o} \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\epsilon\chi\omicron\nu \tau\acute{o}\nu \tau\eta\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\nu \zeta\omega\eta\varsigma \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu$, $\omicron\upsilon \mu\eta\theta\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\xi\omega \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \theta\acute{\epsilon}\omicron\iota\varsigma$, $\alpha\iota\omega\nu \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\nu \kappa\acute{\epsilon}\kappa\lambda\eta\tau\iota$, De coel. I 9, 279a 24). Das Ewige wird von der Zeit nicht berührt ($\tau\acute{\alpha} \alpha\epsilon\iota \delta\omicron\nu\tau\alpha$, $\eta \alpha\epsilon\iota \delta\omicron\nu\tau\alpha$, $\omicron\upsilon\kappa \epsilon\sigma\tau\iota\nu \acute{\epsilon}\nu \chi\rho\acute{o}\nu\omicron$, $\omicron\upsilon \gamma\acute{\alpha}\rho \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\epsilon\chi\epsilon\tau\alpha\iota \acute{\iota}\pi\omicron \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu$, $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon} \mu\epsilon\tau\omega\epsilon\iota\tau\alpha\iota \tau\acute{o} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu \acute{\upsilon}\pi\omicron \tau\omicron\upsilon \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu$, Phys. IV 12, 221b 4). Das Weltall ist ewig ($\omicron\upsilon\tau\epsilon \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu \acute{o} \pi\acute{\alpha}\varsigma \omicron\upsilon\theta\epsilon\rho\alpha\acute{\nu}\omicron\varsigma \omicron\upsilon\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\rho\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\alpha\iota \theta\eta\theta\alpha\tau\eta\rho\alpha\iota$, $\alpha\iota\omega\tau\acute{\iota} \epsilon\sigma\tau\iota\nu \epsilon\acute{\iota}\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\delta\iota\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\rho\chi\eta\eta \mu\acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\iota \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\eta\eta \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\chi\omega\nu \tau\omicron\upsilon \pi\alpha\rho\tau\acute{\omicron}\varsigma \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma$, $\acute{\epsilon}\chi\omega\nu \delta\acute{\epsilon} \kappa\alpha\iota \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\epsilon\chi\omega\nu \acute{\epsilon}\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\omega} \tau\acute{o}\nu \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu$, De coel. II 1, 283b 28). Ewig ist Gott (s. d.), der unbewegte Weltbeweger ($\tau\acute{o}\nu \theta\epsilon\acute{o}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \zeta\eta\theta\omicron\nu \acute{\alpha}\delta\iota\omicron\tau\omicron\nu \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$, Met. XII 7, 1072b 29). Ewig ist die kreisförmige Himmelsbewegung (De gener. et corr. II 11, 338a 18). Die Stoiker lehren die Ewigkeit des $\pi\acute{\nu}\epsilon\upsilon\mu\alpha$ (s. d.), der Weltsubstanz ($\acute{\alpha}\phi\theta\alpha\rho\acute{\alpha}\tau\acute{\omicron}\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\rho\eta\tau\omicron\varsigma$, Diog. L. VII, 137); ewig ist auch die Wiederkehr des Gleichen, die Apokatastasis (s. d.). Nach PLOTIN ist die Welt ewig, denn die Zeit (s. d.) entstand erst in und mit der Welt. Ewigkeit ist „*Leben, das identisch bleibt, welches das Ganze stets gegenwärtig hat*“, ewig ist, „*was weder war noch sein wird, sondern nur ist, also das Sein in völliger Ruhe ohne bevorstehenden oder dagewesenen Übergang in der Zukunft hat*“ (Enn. II, 7, 3; III, 7, 2). Ähnlich PROKLUS (Theol. Plat. III, 16). BOËTHIUS definiert Ewigkeit als „*nunc stans*“, „*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*“. „*Sempiternitas et aeternitas differunt. Nunc enim stans et permanens aeternitatem facit; nunc currens in tempore sempiternitatem*.“ Gott ist ewig, die Welt nur unbegrenzt dauernd (Consol. philos. V).

ORIGENES lehrt eine „*creatio continua*“ (s. Schöpfung) der Welt. Nach AUGUSTINUS ist die Welt in Gott ewig gewesen, da die Zeit erst mit ihr entstand. „*Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non rideat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret*“ (De civ. Dei XI, 4, 6; Confess. XI, 11; De trin. II, 5). Die Ewigkeit der Welt behaupten NEMESIUS, AVICENNA, AVERROËS u. a. GILBERTUS PORRETANUS erklärt: „*Aeternitas est mora indeficiens et immutabilis*.“ Nach RICHARD VON ST. VICTOR ist Ewigkeit „*diuturnitas sine initio, carens omni mutabilitate*“. ALBERTUS MAGNUS bestimmt das „*acrum*“ als „*mensura eorum, quae facta sunt, sed finem non habent*“ (Sum. th. I, 5, qu. 23). Ewig ist nur Gott, der durch und in sich ist (l. c. II, 1, 3). Wäre die Welt ewig,

so würde sie Gott gleichen. Dagegen ist THOMAS, doch ist es Glaubenssache, die Erschaffung der Welt (mit der Zeit zugleich) anzunehmen. „*Deus est omnino extra ordinem temporis*“ (in l. perih. 1, 14 f.). Das „*actuum*“ ist die Dauer der unvergänglichen Dinge, nicht Zeitlosigkeit; über diese: Sum. th. I, qu. 10, d 2). So auch SUAREZ (Met. disp. 50, sect. 5, 1). „*Aeternitas essentialiter est duratio talis esse, quod essentialiter includit omnem perfectionem essendi et consequenter omnem actum seu internam operationem talis entis*“ (l. c. 50, sect. 3). Gegen die Ewigkeit der Welt sind die jüdischen Philosophen (vgl. NEUMARCK, G. d. j. Ph. I, 283, 384, 460).

Nach G. BRUNO ist das All ewig, nur dessen Gestaltungen sind vergänglich (De la causa V). HOBBS definiert Ewigkeit als „*non temporis sine fine successio, sed nunc stans*“ (Leviath. 46). DESCARTES läßt die Frage nach der Ewigkeit der Welt unentschieden. SPINOZA betrachtet die Substanz (s. d.) als ewig, als in und durch sich seiend. „*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeterna definitione necessario sequi concipitur*“ (Eth. I, def. VIII). „*Ad naturam substantiae pertinet existere*“ (l. c. prop. VII), denn sie ist „*causa sui*“ (s. d.). „*Substantia non potest produci ab alio; erit itaque causa sui, id est ipius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere*“ (l. c. dem., vgl. Ep. 29). Auch die Attribute (s. d.) der göttlichen Substanz sind ewig. „*Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna*“ (l. c. prop. XIX). „*Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit*“ (l. c. prop. XVII). „*Atqui ad naturam substantiae pertinet aeternitas; ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna*“ (l. c. prop. XIX, dem.); „*sequitur Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia*“ (l. c. prop. XX, coroll. II). Die Vernunft (s. d.) betrachtet alles, die Dinge in ihrer ewigen Notwendigkeit, „*sub quadam aeternitatis specie*“, so, wie sie aus dem göttlichen Urgrunde folgen (l. c. II, pro. XLIV), d. h. zeitlos (De emend. int.). so wie sie in Gott ideell sind. „*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus eadem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt*“ (Eth. V. prop. XXIX, schol.). (Ähnlich schon SCOTUS ERIUGENA, De div. nat. III, 17; III, 6.) Ewigkeit ist nicht mit Dauer (s. d.) zu verwechseln. „*Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia concipitur, proptereaque per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur*“ (l. c. I, def. VIII, explic.).

Nach LOCKE gelangt man zur Idee der Ewigkeit durch das Vermögen, Vorstellungen von Zeitlängen, so oft man will, in Gedanken zu wiederholen, ohne hierbei zu einem Ende zu kommen (Ess. II, ch. 14, § 31). Nach CONDILLAC entsteht die Idee der Ewigkeit, indem wir eine Dauer als unbestimmt, ohne Anfang und Ende auffassen (Trait. d. sensat. I, ch. 4, § 14). Nach LEIBNIZ entspringt der Ewigkeitsbegriff nicht aus den Sinnen (Nouv. Ess. II, ch. 14, § 27). Ewig ist Gott, ewig werden die Monaden von Gott geschaffen (Monadol. 6, 47), ewig bleiben sie, im Wandel ihrer Komplexionen, bestehen (l. c. 76 f.). — KANT sieht in der Zeit (s. d.) eine „*subjektive*“ Anschauung, daher muß er das Sein als ewig (zeitlos) setzen (s. Antinomien). — SCHELLING bestimmt Ewigkeit als „*Sein in keiner Zeit*“ (Vom Ich S. 105 f.), HEGEL als

„absolute Zeitlosigkeit“ des Begriffes, Geistes (Naturphil. S. 55). Der dialektische Prozeß des Absoluten ist ewig, setzt erst die Zeit (s. d.). Das Endliche ist vergänglich, zeitlich. „Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern er ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Äußerlichkeit ist. Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig.“ Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden, als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere“ (Enzykl. § 258). K. ROSENKRANZ erklärt: „Die Zeit als absolute Totalität gedacht, wie sie ohne Anfang und Ende mit dem absoluten Kontinuum des Raumes identisch ist, also das Abstraktum ihres Begriffs, das weiter keine Bestimmung zuläßt, nennen wir Ewigkeit“ (Syst. d. Wiss. S. 192). — Wer ein Absolutes annimmt, bestimmt dieses als ewig (SCHOPENHAUER, FECHNER, E. v. HARTMANN, H. SPENCER, E. HAECKEL, WUNDT u. a.). Nach LOTZE hat nur das Wertvolle Ewigkeit (Psychol. § 81). Ähnlich wie HERBART (Psych. als Wiss. II, § 148) erklärt VOLKMANN: „Die . . . nach beiden Seiten hin über jede Grenze hinaus konstruierte leere Zeitreihe nennen wir die Ewigkeit. Sie ist . . . das Vorstellen eines Vorstellens, d. h. ein Gefühl. Die Ewigkeit ist ein, ja das dem reinen Begriff der Zeit gemäß konstruierte Schema: der Begriff der Zeit ist der Begriff des Nacheinander, und die Vorstellung der Ewigkeit ist der Versuch, dies Nacheinander in einer Anschauung darzustellen“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 29). G. SPICKER betont: „Der Begriff ‚Ewigkeit‘ schließt . . . die Zeitlichkeit aus; man kann sich darunter nichts anderes vorstellen, als ein Sein mit dem Attribut der Aseitil, d. h. eine absolute Realität, die sich aus keiner höheren Ursache ableiten läßt, sondern die Kraft zu existieren in sich selbst trägt“ (Vers. e. n. Gottesbegr. S. 106 f.). Nach O. CASPARI ist Ewigkeit nicht Zeitlosigkeit, sondern „die real fortschreitende ewige Zeit“ (Zusammenh. d. Dinge S. 170). Nach WINDELBAND ist zeitlos (ewig) nur „was gilt, ohne sein zu müssen“, was sein soll. Ewigkeit ist nicht zu erkennen, nur (im logischen Gewissen) zu erleben (Praelud.³ S. 460). Nach COHEN bedeutet Ewigkeit den „Blickpunkt für das rastlose, endlose Vorwärtsschreiten des reinen Willens“ (Eth. S. 388). Sie ist ewige Aufgabe, „Fortschritt in der Reinheit“ (l. c. S. 393). Nach ROYCE ist die Welt zugleich ewig und zeitlich (World an the Indiv. p. 111 ff.). Die Zeit als Ganzes ist die Ewigkeit (l. c. p. 357). Alle Zeitmomente sind im Realen enthalten (l. c. S. 337; vgl. BAADER, Ph. Schr. u. Aufs. III, 1847, S. 84 ff.). RENOUVIER (wie DÜHRING) nimmt nur eine Ewigkeit a parte post, nicht a parte ante an; es gibt einen Anfang der Phänomene (Nouv. Monadol. p. 16). Vgl. Zeit, Unendlich, Schöpfung, Materie.

Exakt: vollendet, genau. Exakte Wissenschaften im engeren Sinne sind nur diejenigen, die auf Mathematik (und Logik) direkt beruhen, im weiteren alle Disziplinen, in welchen Gesetze (s. d.) sich aufstellen lassen. Was allen methodischen Forderungen entspricht und mit begrifflicher Strenge bestimmt ist, so daß kein dunkler Rest zurückbleibt, ist exakt im weiteren Sinne; im engeren nur das quantitativ Bestimmte.

LEIBNIZ spricht von „idées exactes“, „qui consistent dans les définitions“ (Nouv. ess. II, ch. 9). BERKELEY hält es „unter der Würde des Geistes“, „all-

zuschr nach Exaktheit in der Zurückführung jeder einzelnen Erscheinung auf allgemeine Gesetze oder in dem Nachweise, wie sie aus denselben folge, zu streben“ (Prinzip. CIX). E. DÜHRING bemerkt: „Die wahre Exaktheit, also Genauigkeit in einem allgemeineren Sinne des Wortes, muß sich überall schaffen lassen, wo man sich nur entschließen will, redlich das, was man weiß, von dem zu unterscheiden, was man nicht weiß, und die Art, wie und woher man etwas weiß, genau festzustellen und anzugeben“ (Log. S. 24; vgl. RIEHL, Phil. Krit. II, 2, S. 23; LIEBMAN, Anal. d. Wirkl.³, S. 282).

Exaltation: Aufgeregtheit, Übererregung, Vorwalten der erregenden, sthenischen Affekte (WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 327). Mit den Depressions- (s. d.) bilden die Exaltationszustände charakteristische Symptome allgemeiner psychischer Störungen (vgl. KRAEPELIN, Psychiatrie I⁶).

Exclusi tertii (medii) principium: Satz vom ausgeschlossenen Dritten (Mittleren): A ist B oder Nicht-B, ein Drittes ist unmöglich. Von zwei Urteilen, die einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind, muß eines wahr sein; es können nicht beide Urteile zugleich und in derselben Beziehung wahr oder falsch sein. Der Satz folgt unmittelbar aus dem Satze des Widerspruches (s. d.).

Schon ARISTOTELES spricht das Prinzip aus: τὼν δ'ἀντικειμένων ἀντιφάσεων μὴ ὄντων ἔστι μεταξὺ (Met. X 7. 1057a 33). Bei den Scholastikern findet es sich wiederholt (vgl. PRANTL, G. d. Log. IV). Nach G. E. SCHULZE drückt der Satz „diejenige Einrichtung des Verstandes aus, vermöge welcher der einander unmittelbar entgegengesetzten Begriffe immer nur zwei (nicht drei, non datur tertium, oder noch mehrere) möglich sind“ (Grunds. d. allg. Log.³, S. 34). Nach FRIES lautet der Satz: „Jedem Gegenstand kommt entweder ein Begriff oder dessen Gegenteil zu“ (Syst. d. Log. S. 176). Nach HEGEL: „Von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das eine zu, und es gibt kein Drittes“ (Enzykl. § 119). „Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will und, indem er dies tut, denselben begehrt. A soll entweder + A oder — A sein; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches weder + noch — ist, und das ebenso wohl auch als + A und als — A gesetzt ist“ (ib.). HERBERT erörtert den Satz ausführlich (De princ. leg. excl. med. 1833). SCHOPENHAUER formuliert: „Jedem Subjekt ist jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzusprechen.“ „Hier liegt im Entweder-Order schon, daß nicht beides zugleich geschehen darf, folglich eben das, was die Gesetze der Identität und des Widerspruches besagen: Diese würden also als Korollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich besagt, daß jegliche zwei Begriffssphären entweder als vereint oder als getrennt zu denken sind, nie aber als beides zugleich“ (W. a W. u. V. II. Bd., C. 9). Nach SIGWART besagt der Satz, „daß von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen das eine notwendig wahr ist“ (Log. I, 196); nach B. ERDMANN: „Wenn ein behaftendes Urteil als wahr gegeben ist, so ist das widersprechende verneinende falsch und umgekehrt“ (Log. I, 366). WUNDT bestimmt den Satz als „Grundgesetz der disjunktiven Urteile“. „In der Formel ‚A ist entweder B oder non-B‘ ist das Ideal einer logischen Disjunktion aufgestellt, insofern die Begriffe B und non-B einerseits schlechthin voneinander verschieden sind, andererseits aber ein dritter Begriff zwischen ihnen nicht existiert“ (Log. I, 509). SCHUPPE meint, es lasse sich „bei der Unbestimmtheit der Begriffe und der Mehrdeutigkeit der

Worte nur behaupten, daß jeder in einem Ganzen ins Auge gefasste Einzelzug mit jeder Prädikatsvorstellung entweder identisch ist oder nicht“ (Log. S. 43). Nach SCHUBERT-SOLDERN spricht der Satz nur aus, daß „zwei Inhalte oder die Beziehungen zweier Inhalte entweder vereinbar oder unvereinbar, trennbar oder untrennbar, unterscheidbar oder ununterscheidbar seien“ (Gr. e. Erk. S. 175). Nach COHEN ist der Satz das „Denkgesetz des Systems“ (Log. S. 339). Er besagt, „A ist entweder mit B oder mit non-B zu einem System zu verbinden“ (ib.). Vgl. HAGEMANN, Log. u. Noet.⁵, S. 23.

Exemplarisch: urbildlich, vorbildlich (so bei KANT, Krit. d. Ur. § 17).

Exerzitation s. Übung.

Existential s. Sein.

Existentialgefühl s. Sein.

Existentialität: Wirklichkeitscharakter.

Existentialurteile sind Urteile, welche die Existenz, das Sein (s. d.) eines Objekts aussagen, behaupten: A ist, existiert, es gibt ein A, d. h. A gehört zur Klasse der vorfindbaren, physischen oder psychischen Wesenheiten, zum Wirklichen, nicht zu bloßen Wörtern oder Phantasieprodukten. Vgl. Sein.

Exklusive Urteile („*propositiones exclusivae*“) heißen Urteile, die einem Subjekt mit Ausschluß aller andern ein Prädikat zuschreiben („*nur S ist P*“).

Ex mere negativis et particularibus nihil sequitur: Aus lauter partikulär verneinenden Prämissen (s. d.) ist kein richtiger Schluß zu ziehen.

Exoterisch (ἐξωτερικός, nach außen hin; ARISTOTELES, Top. VIII 1, 151 b 9): „für die Außenstehenden, Nicht-Eingeweihten, Laien“, „populär“. ARISTOTELES versteht unter ἐξωτερικοὶ λόγοι „außerphilosophische, d. h. nicht streng philosophische, wenigstens nicht streng methodische Erörterungen, ohne Rücksicht darauf, ob sie von ihm oder anderen angestellt waren“ (UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, 228). „Exoterisch“ heißen die dialogisch verfaßten Schriften des ARISTOTELES im Unterschiede von den „esoterischen“. Das Wort „esoterisch“ bedeutet jetzt so viel wie fachlich, in die Tiefe gehend.

Expansion des Gefühls: „Jedes starke Gefühl strebt nach der Alleinherrschaft in der Seele und verleiht allen geistigen Tätigkeiten seine Fürbung“ (HÖFFDING, Psych.² S. 417 f.; vgl. HUME, Treat I, 3, 8; BENEKE, Psych. Skizz. I, 362; SPENCER, Psych. § 260 f.).

Experientia: Erfahrung (s. d.), Kunde, Forschung.

Experiment (experimentum, Erfahrung, Versuch): willkürliche, planmäßige Beobachtung unter künstlich hergestellten Bedingungen; Herstellung von „Wirkungen“, um daraus die bestimmten Ursachen, von „Ursachen“, um die Wirkungen kennen zu lernen. Das Experiment wird in den Naturwissenschaften und in der Psychologie (s. d.) verwandt.

Experimente werden schon im Altertum angestellt, auch im Mittelalter (Alchymie), systematisch erst seit dem 17. Jahrhundert. Auf die Notwendigkeit des Experimentierens weisen philosophischerseits im Mittelalter ALBERTUS MAGNUS, ROGER BACON, J. BURIDAN, später PARACELSUS, L. VIVES, GALILEI u. a. hin, dann DESCARTES, besonders aber F. BACON. Nur der methodische

Versuch hat Wert (Nov. Organ. I, 70, 82, 100). Eine Vergleichung der Fälle nach gradweisen „Instanzen“ (s. d.), endlich die Bestätigung durch das „*experimentum crucis*“ ist notwendig (II, 36). CHR. WOLF definiert: „*Experimentum est experientia, quae versatur circa facta naturae, quae nonnisi interreniente opera nostra contingunt*“ (Psychol. empir. § 456). — WUNDT versteht unter Experiment „eine Beobachtung, die von willkürlichen Einwirkungen des Beobachters auf die Erscheinungen begleitet wird“ (Log. II, 277). Durch das (direkte oder indirekte) Experiment erfolgt ein „*Isolieren und Variieren*“ der Umstände (I. c. S. 278). JEVONS erklärt: „*Experiment is . . . observation plus alteration of conditions*“ (Princ. of science³, p. 400). Nach E. MACH ist das Experiment „die selbsttätige Aufsuchung neuer Reaktionen, bezw. neuer Zusammenhänge derselben.“ Es steht unter der Leitung von Gedanken (Erk. u. Irrt. S. 198 f.). Nach F. J. SCHMIDT ist das Experiment „eine von Einheitsbestimmtheiten geleitete Erfahrungsmethode und führt gegebene Erfahrungen auf ihre Erfahrungsbedingungen zurück“ (Grdz. d. konst. Erf. S. 75 f.). Es ist „die Ermittlung der Erfahrungsbedingungen aus der genauen Fixierung (Beobachtung) der Erfahrungsbestimmungen eines Falles und den Ergebnissen einer willkürlichen Veränderung“ (I. c. S. 76). Vgl. die Arbeiten von WHEWELL, J. ST. MILL (Log.), MACH (Mechan.) u. a. Vgl. Psychologie, Induktion.

Experimentalpsychologie s. Psychologie.

Experimentell (experimentalis: erfahrungsmäßig): auf dem Wege des Experimentes. Experimentelle Psychologie s. Psychologie.

Experimentum crucis: entscheidendes Experiment (s. d.).

Explicite: entfaltet, ausdrücklich, in einem besonderen Urteile gesetzt. **Implicite**: mit eingeschlossen, mit gesagt, ohne besonderen Bewußtseinsakt.

Explikation: 1) Erklärung (s. d.), 2) Entfaltung, Auseinanderlegung der Einheit in die Vielheit; Gottes in die Welt. So bei PLOTIN, der die Dinge die „entfaltete Zahl“ nennt (Enn. VI, 6, 9). Dann bei NICOLAUS CUSANUS. Die Zahl ist nach ihm „*explicatio unitatis*“, die Bewegung „*explicatio quietis*“ (Doct. ignor. I, 3). In Gott (s. d.) ist alles zur Einheit „kompliziert“ (s. Complicatio), die Dinge sind die Entfaltung („*explicatio, evolutio*“) Gottes (I. c. II, 2, 3; De poss. f. 175). HEGEL lehrt eine dialektische, logische Selbstentfaltung der Wirklichkeit (des „Begriffes“, s. d.) in einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen. „Das Sein ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seiende, in ihrem Unterschiede andre gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein Übergehen in anderes. Diese Formbestimmung ist in einem ein Heraussetzen und damit Entfalten des an sich seienden Begriffs, und zugleich das In-sich-gehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explikation des Begriffs in der Sphäre des Seins wird ebensosehr die Totalität des Seins, als damit die Unmittelbarkeit des Seins oder die Form des Seins als solchen aufgehoben wird“ (Enzykl. § 84).

Exponibilia: erklärungsbedürftige Wörter (Scholastik).

Exponible Sätze („*propositiones exponibiles, explicabiles*“): Sätze, die erklärungsbedürftig sind. KANT: „Urteile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckterweise, enthalten ist, so daß die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht, sind exponible Sätze“ (Log. S. 711). „Eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen“ heißt sie

„exponieren“. Die ästhetische Idee (s. d.) ist eine „*inexponible* Vorstellung der Einbildungskraft“, sie kann „*keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann*“ (Krit. d. Urt. § 57, Anm. I). Vgl. über Exponentialsätze: HÖNIGSWALD, Beitr. S. 64.

Exposition (logische): Erörterung (s. d.).

Ex praeognitis et praeconcessis sc. argumentatio: Schluß oder Beweis aus allgemein Anerkanntem, Zugegebenem (vgl. LOCKE, Ess. IV, ch. 2, § 8; LEIBNIZ, Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 8).

Expression (Ausdruck, s. d.) ist nach LEIBNIZ das der Perzeption, Empfindung, Erkenntnis Gemeinsame. Eine solche findet statt, wenn eine beständige und geregelte Beziehung zwischen dem besteht, was sich von zwei Sachen im Verhältnis zueinander aussagen läßt (Hauptshr. S. 233).

Ex pure negativis et particularibus nihil sequitur: Aus rein negativen oder partikulären Obersätzen folgt nichts.

Extase s. Ekstase.

Extension: Ausdehnung (s. d.).

Extensität: Ausgedehntsein, Flächenhaftigkeit. Vgl. Raum.

Extensiv: ausgedehnt. Extensive Schwelle, s. Schwelle. Vgl. Gefühl, Vorstellung (WUNDT).

Extensivität: der Charakter der Ausdehnung, des Auseinander-seins.

Exteriorität: Äußerlichkeit, Außer-uns (s. d.). Nach RENOUVIER ist die „*allérité*“, „*extériorité*“ der Monaden (s. d.) unmittelbar im Bewußtsein gegeben (Nouv. Monadol. p. 7 ff.).

Externalisation s. Lokalisation.

Externe, das. R. WAHLE nennt so „*alle Farben, Gestalten der an sich bestehenden Dinge, auch die Töne*“. Unser Leib, unsere Empfindungen auf demselben, unser Wahrnehmen des Externen sind das „*Subjektive*“ (Das Ganze d. Philos. S. 169).

Extrajektion s. Introjektion (MACH).

Extramental: außer dem Geiste, außerhalb des Bewußtseins, nicht im Bewußtsein gegeben (CLIFFORD, HODGSON u. a.). Vgl. Objekt.

Extrapolation ist nach OSTWALD der Schluß aus einer Reihe von Werten auf einen Grenzwert als Idealfall eines Geschehens (Gr. d. Naturph. S. 55).

Exzentrisch s. Projektion.

F.

Fähigkeit („*facultas*“), s. Vermögen, Kraft, Disposition, Anlage.

Fallazien: Trugschlüsse (s. d.).

Fälle, richtige und falsche, s. Methode.

Falsch ist jedes Urteil, das: 1) einem als wahr anerkannten Urteil widerspricht, 2) etwas aussagt, was a. den Denk- oder Anschauungsgesetzen (Axiomen), b. der methodisch verarbeiteten Erfahrung (direkt oder indirekt) widerspricht. Nach R. RICHTER ist Falschheit eine logische, Irrtum eine psychologische Kategorie (Skeptiz. II, 176). Vgl. Wahrheit, Irrtum.

Farbe s. Lichtempfindungen.

Farbenblindheit (Daltonismus): 1) totale, besteht darin, daß jeder Lichtreiz farblos, als reine Helligkeit empfunden wird, 2) partielle („*Dichromasie*“), besteht in der Unempfindlichkeit für bestimmte Farben (Rot-, Grün-, Blau-, Violettblindheit). Die einen verwechseln Rot und Grün miteinander und mit Grau, die anderen Blau bzw. Gelb mit Grün und Grau (WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 227 ff.). Vgl. WUNDT, Gr. d. Psychol.³, S. 88 f., KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 138; HOLMGREN, Die Farbenblindh. 1878; Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. Bd. 3, 4, 5, 13, 19, 20; KIRSCHMANN, Phil. Stud. VIII, 212 ff.; A. KÖNIG, Beitr. z. Phys. u. Psych. 1894; HELMHOLTZ, Phys. Opt.³, 1173 ff.

Farbenkontrast s. Kontrast.

Fatalismus: Lehre von der unbedingten Herrschaft des Schicksals (s. d.), des Fatums, von der absoluten Vorherbestimmung (Prädestination, s. d.) alles Geschehens, derart, daß es gleichgültig ist, wie man handelt, da ein bestimmter Effekt auf jeden Fall — infolge des Willens Gottes, des Schicksals, des Kausalnexus — eintreten muß. Vom Determinismus (s. d.) unterscheidet sich der Fatalismus darin, daß er die kausale, aktive Rolle des Willens verkennt, der doch auch ein nicht zu übergender Faktor des Geschehens ist. Dem Fatalismus huldigen in verschiedener Weise einige Stoiker (Diog. L. VII, 149; CICERO, De nat. deor. I, 25, 70) und der Islam. Gegen den Fatalismus erklärt sich u. a. GIZYCKI (Moralphilos. S. 313 ff.). Vgl. Willensfreiheit.

Fatum: Schicksal (s. d.).

Faule Vernunft (*ἀργός λόγος*, ignava, pigra ratio), Trägheitsschluß: die fatalistische Meinung, daß das Handeln des Menschen keinen Einfluß auf sein Schicksal habe, weil alles vorherbestimmt sei (vgl. CICERO, De fato 12, 28). Dagegen wendet sich CHRYSIPP. KANT versteht unter der „*faulen Vernunft*“: „*jeden Grundsatz, welcher macht, daß man seine Naturuntersuchung, wo es auch sei, für schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich also zur Ruhe begibt als ob sie ihr Geschäft völlig ausgerichtet habe*“ (Kr. d. r. Vern. S. 534).

Fechnersches Gesetz s. Webersches Gesetz.

Feeling bedeutet in der englischen Psychologie bald ein zwischen Empfindung und Gefühl schwankendes, bald ein Empfindung und Gefühl (sensation and emotion) einschließendes Bewußtseinsmoment („*Gefühl*“ im allgemeinen Sinne, s. d.), bald ein Gefühl selbst. (Vgl. A. BAIN, Sens. and Int.³, p. 3; SPENCER, Psychol. I, § 48). „*Feeling*“ ist teils ein allgemeiner Seelenzustand, der noch nicht differenziert ist, teils Empfindung oder Gefühl (vgl. BRADLEY, App. and Real. p. 458).

Fehler s. Methode.

Fehlschluß s. Paralogismen, Sophismen.

Feinheit der Empfindlichkeit und der Unterschiedsempfindlichkeit steht im reziproken Verhältnis zur „mittleren Variation“ (m V) der Aussagen über Reize und Reizdifferenzen (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 52).

Felapton ist der zweite Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (o).

Feld der Aufmerksamkeit, s. Aufmerksamkeit, Blickfeld.

Ferio ist der vierte Modus der ersten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Ferison ist der sechste Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Ferment nennt J. B. VAN HELMONT die „*causa excitans*“, welche die in der Materie schlummernden Anlagen entwickelt.

Fernwirkung, psychische, s. Telepathie.

Fertigkeit (*ἔξις*, habitus) heißt jede durch Übung (s. d.) erworbene günstige Disposition (s. d.) zu Handlungen bestimmter Art. ARISTOTELES sieht in den Tugenden (s. d.) *ἔξεις ψυχῆς* (Eth. Nic. I 13, 1103a 9; II 2, 1104b 19). Von der *ποιητική ἔξις* ist die *πρακτική ἔξις* zu unterscheiden (l. c. VI 4, 1140a 4; VI 13, 1144b 8). — SCHLEIERMACHER betrachtet die Tugend (s. d.) auch als Fertigkeit. „*Wenn die Gesinnung diejenige Qualität ist, wodurch überhaupt die Einigung der Natur mit der Vernunft produziert wird: so ist die sittliche Fertigkeit diejenige Qualität, wodurch diese Einigung in einem Menschen in einem bestimmten Grade besteht, und von diesem aus sich in allen wesentlichen Richtungen weiter entwickelt*“ (Philos. Sittenl. § 310). Die Fertigkeit besteht aus einem „kombinatorischen“ und einem „disjunktiven“ Faktor (l. c. § 311). — Nach W. JERUSALEM sind Fertigkeiten „*automatisch gewordene Bewegungsreihen*“ (Lehrb. d. Psychol.³, S. 187). Vgl. CATHREIN, Moralph. I, 273. Vgl. Vermögen.

Fesapo ist der vierte Modus der vierten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (o).

Festino ist der dritte Modus der zweiten Schlußfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Fetischismus: Verehrung von irgendwie auffallenden Gegenständen, bezw. der Geister, die in diesen hausen (vgl. FR. SCHULTZE, Der Fetisch. 1871). — J. ST. MILL, E. MACH, NIETZSCHE sehen im Kraft- bezw. Kausalbegriff einen Rest von Fetischismus. Vgl. Kausalität.

Fiat s. Wille (JAMES).

Fideismus s. Glaube.

Fidental heißt bei R. AVENARIUS der „Charakter“ (s. d.) der „Heimhaftigkeit“, das Bekanntheitsgefühl (Krit. d. r. Erf. II, 31).

Figuren s. Schlußfigur.

Fiktionen (wissenschaftliche) heißen Annahmen, die wir nur zu heuristischem (s. d.) Zwecke machen. Vgl. HUME Treat. II, set. 4; LOTZE, Gr. d. Log. S. 87; BOSANQUET, Log. II, 156.

Finalität: die Kategorie des Zweckes (s. d.), die teleologische (s. d.) Wirksamkeit; „final“ ist, was auf Zwecke sich bezieht, zielstrebig (s. d.) ist.

Finis: Zweck (s. d.), Endzweck.

Fixe Idee s. Zwangsvorstellung, Monomanie.

Fließen der Zeit s. Zeit. Fließender Raum s. Raum.

Fluente: Raum und Zeit als „fließende“ Größen. Die Momente der Fluente sind „Fluxionen“ (NEWTON, Meth. flux. Opusc. I, p. 54).

Fluidum: Flüssigkeit. Bei PATRITIUS eines der Elemente (s. d.). Im 18. Jahrhundert glaubt man an Nervenfluida.

Fluktuationen unterscheidet H. DE VRIES von den sprunghaften „Mutationen“.

Folge (ἀκολουθίαις, consecutio) s. Grund.

Folgerung s. Konklusion, Schluß. Folgerichtig s. Konsequent.

Forderung s. Postulat, Axiom.

Form (εἶδος, μορφή, forma) und Stoff (s. d.) sind Korrelate, Reflexionsbegriffe (s. d.). Die Form eines Objekts ist allgemein das „Wie“ desselben im Unterschiede vom „Was“, vom Inhalte. „Form“ heißt jede (äußere und innere, materielle oder geistige) Ordnungseinheit in einer Mannigfaltigkeit von Bestandteilen einer Sache, eines Geschehens, eines Gedankens, eines Kunstwerkes. Die Art und Weise des Zusammenhanges, der Verknüpfung von Teilen in einem Ganzen bildet die Form eines Objekts. Die Form gilt jetzt meist als etwas Passives, als bloßes Produkt oder höchstens als Vorbild, früher (besonders im Mittelalter) hatte der Formbegriff einen höheren Wert, die Form war etwas Aktives, Gestaltendes, Innerliches, Substantielles, Dynamisches, ein „Formen“, ein sich selbst verwirklichender, gestaltender Zweck. Die Formen der Anschauung (s. d.) sind Raum und Zeit, die des Denkens die Kategorien (s. d.). Die „Form“ der Erfahrung (s. d.) ist kein Erfahrungsprodukt, sondern die Art und Weise, wie das Subjekt Erfahrung erstellt, nicht willkürlich, sondern im Einzelnen stets nach dem Erfahrungsmaterial sich richtend. Die Erkenntnisformen sind nicht im Ich fertig liegende Hüllen, sondern entstehen mit und an der Erfahrung durch synthetische (s. d.) Funktionen des Subjekts. A priori (s. d.) sind sie, sofern ohne sie Erfahrung nicht möglich ist und als sie für alle Erfahrung gelten.

DEMOKRIT nennt die Atome (s. d.) „Formen“ (ιδέαι), PLATO die Ideen (s. d.) als Musterbilder der Dinge. ARISTOTELES prägt den Formbegriff neu. Die Form (εἶδος, μορφή) ist eines der Prinzipien (s. d.), d. h. ein Seinsfaktor, und zwar das Allgemeine, Typische, das Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι, s. d.), der Begriff (λόγος, De an. I, 1), die erste Wesenheit von allem (Met. VII 7, 1932 b). Die Form ist das, was dem Dinge seine Eigentümlichkeit verleiht, was den Stoff (s. d.) zum τὸδε τι (konkreten Etwas) die δύναμις (Potenz) zur ἐνέργεια (Wirklichkeit) gestaltet (I. c. VII, 7). Sie ist das begriffliche Sein der Dinge (ἡ

κατὰ τὸν λόγον οὐσία, Met. VII, 10, 1035b 15), die Entelechie (s. d.), die aktuelle Verwirklichung (De an. II 1, 412a 10). Sie ist den Dingen immanent (Met. VII 8, 1033b 6). Die Formen sind ewig, unvergänglich, nur das *ούροιο* von Form und Stoff entsteht und vergeht (Met. VII 8, 1033b 16 sq.). Der Stoff, in seiner Abstraktheit genommen, ist das Formlose, in Wirklichkeit gibt es nur Geformtes, und jedes Geformte ist Stoff im Verhältnis zu einer höheren Form; die höchste, reine (stofflose) Form ist Gott (s. d.). Die Seele (s. d.) ist eine Form, Denken und Wahrnehmen sind Formen (De an. III 7, 432a 2). Beim Erkennen (s. d.) wird der Geist von den Objekten geformt, d. h. zur Produktion einer geistigen Form veranlaßt. Bei den Stoikern wird die „Form“ zum „Tätigen“ (*ποιῶν*), das mit aller Materie zur Einheit verbunden ist (Diog. L. VII, 134). Als innere, gestaltende Kraft faßt die Form PLOTIN auf (Enn. II, 6). Von *ἐνύια εἶδη* spricht JAMBlich. BOETHIUS bemerkt: „*A formis, quae sunt sine materia, veniunt formae, quae sunt in materia*“ (De trin. 1). Die Dinge bestehen „*ex materia et forma*“ (Porph. Isag. p. 37).

Bei AUGUSTINUS kommt „*forma*“ im Sinne von „*species*“ (s. d.) vor (De trin. XI, 12, 4; so schon bei CICERO). JOH. SCOTUS ERIUGENA nennt die Ideen (s. d.) „*species vel formae*“ (Div. nat. II, 2). „*Forma substantialis*“ ist jene Form, „*cuius participatione omnis individua species formatur et est una in omnibus et omnis in una*“ (l. c. III, 27). Bei den Scholastikern ist „*forma*“ das Prinzip, das den Dingen ihre Eigentümlichkeit verleiht, das Wesenhafte, die Wirklichkeit, Aktualität, das Ziel der Dinge. Nach GILBERTUS PORRETANUS ist die Form „*essentia simplex immutabilis*“. Die „*forma nativa*“ ist den Dingen immanent. „*Forma prima*“ ist Gottes Wesenheit, „*formae secundae*“ sind die Ideen (vgl. HAURÉAU I, p. 459 u. PRANTL, G. d. Log. II, 217). Nach AVERROËS ist die Form „*actus et quidditas rei*“ (Ep. met. 2, p. 58). Die Formen sind in der Materie keimartig enthalten. Substantielle und accidentelle Formen unterscheiden BACHJA, GABIROL (Neumark, G. d. jüd. Ph. I, 490; über MAIMONIDES vgl. S. 598). Nach DOMINICUS GUNDISSALINUS bilden Form und Materie eine Einheit (De unit. p. 3). ALBERTUS MAGNUS unterscheidet drei Gattungen von Formen: „*Unum (se. genus) quidem ante rem existens, quod est causa formativa . . . aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia . . . Tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus*“ (De nat. et orig. an. I, 2; vgl. Sum. th. I, qu. 50). „*Formae primae separatae (Ideen) verae formae sunt formantes alias, sicut dicit Boëthius, et foris manentes, ut dicit Plato, et sunt formae, quae sunt ante rem: formae autem impressae in materiam non verae formae sunt, sed imagines formarum*“ (Sum. th. I, qu. 6). Die „*forma substantialis*“ ist die „*essentia, cuius actus est esse*“, die Wesenheit (l. c. I, qu. 15, 2). Die Formen sind nicht „*actu*“, sondern „*potentia*“ im Stoffe (l. c. II, 4, 2). Die Form hat dreifache Wirksamkeit: 1) „*Totum extensionem potentiae terminat ad actum*“, 2) „*discernit rem*“, 3) „*finis est et inclinatur in propriam et connaturalem finem*“ (l. c. I, qu. 62). Nach THOMAS ist die Form „*actus, per quam res actu existunt*“ (Cont. gent. II, 30; Sum. th. I, 105, 1 c), „*actus primus*“ (2 cael. 4 c), „*principium agendi in unoquoque*“ (Sum. th. III, 13, 1 c; Cont. gent. II, 47), „*finis materiae*“ (1 phys. 15 e). „*Forma dat materiae esse simpliciter*“ (De an. qu. 1. 9). Die „*forma substantialis*“ (*εἶδος οὐσιώδης*) ist der Wesensgrund, die „*forma accidentalis*“ bestimmt das „*quale vel quantum*“. „*Formae separatae*“ sind die reinen Intelligenzen, „*formae adhaerentes*“ die mit einem Stoffe verbundenen

Formen. Die Seele (s. d.) ist „*forma corporeitatis*“ als Lebensprinzip. PETRUS AUREOLUS versteht unter „*forma specularis*“ die „*species intelligibilis*“ (s. d.) (in l. sent. 2, 12, qu. 1, 2). „*Formae intentionales*“ kommen bei JOH. GERSON vor (vgl. PRANTL, G. d. Log. IV, 145). SUAREZ unterscheidet von der „*forma physica*“ die „*forma metaphysica*“, welche ist „*tota rei substantialis essentia*“ (Met. disp. 15). „*Formae substantiales*“ sind die die Dinge konstruierenden Kräfte und „*qualitates occultae*“ (l. c. 15, set. 1, 6). Der Satz „*Forma dat esse rei*“ auch bei NICOLAUS CUSANUS (De nat. patr. lum. 2). GOELEN erklärt: „*Forma proprie dicitur, quod format et poliat ruditatem et informatem materiae*“ (Lex. phil. p. 588). Es gibt: „*formae reales (assistantes, secretae seu separatae — informantes, substantiales), mentales (mathematicae, abstractae, logicae), immersae materiae, per se subsistentes*“ (l. c. p. 589). Nach MICRAELIUS ist „*forma*“ „*internum principium constitutionis activum*“ (Lex. phil. p. 442).

Nach G. BRUNO wechseln nur die äußeren Formen der Dinge, die inneren Formen oder Kräfte beharren (De la causa II). Die „*forma prima*“ gestaltet in räumlicher Ausdehnung, die Seelenform breitet sich nicht in der Materie aus, der Intellekt ist eine vom Stoffe unabhängige Form. Wo Form, da Leben, Seele, Geist (ib.). Durch „*Eduktion*“, d. h. Formentlassung, entfaltet sich die Materie zu konkreten Gebilden (l. c. Dial. IV). — Bei F. BACON nähert sich der Formbegriff schon der modernen Auffassung, ohne den scholastischen Charakter ganz zu verlieren. „*Qui formas novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur*“ (Nov. Organ. II, 3). *Forma naturae alicuius talis est, ut ea posita natura data infallibiliter sequatur*“ (l. c. II, 4). Die Form ist die gesetzliche Anordnung in einem Dinge. „*Nos enim, quum de formis loquimur, nil aliud intelligimus, quam leges illas et determinationes actus puri, quae naturam aliquam simplicem ordinant et constituunt*“ (l. c. II, 17). HOBBS versteht unter Form die Wesenheit eines Körpers, nach der er seinen Namen hat (De corp. 8, 23). — Die „*substantialen Formen*“ kommen bei den englischen Platonikern (CUDWORTH, H. MORE), auch bei LEIBNIZ (s. Monaden) wieder zu Ehren, während HUME sie für philosophische Wahngelbilde erklärt (Treat. IV, set. 3), CHR. WOLF versteht unter „*formae*“ die „*determinationes essentiales*“ (Ontol. § 944).

Die Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis beginnt bei TETENS: „*Empfindungsvorstellungen sind . . . der letzte Stoff aller Gedanken*“. „*Die Form der Gedanken und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft*“ (Phil. Vers. I, 336). LAMBERT unterscheidet Form und Inhalt der Erkenntnis (N. Organ.). — In neuer Weise auch KANT. Form der Erkenntnis ist ihm alles, was nicht durch Empfindung gegeben ist, was nicht aus der Einwirkung der Dinge auf uns, sondern aus der Tätigkeit des Subjekts selbst stammt: die Gesetzmäßigkeit, das Allgemeine, Einheit- und Ordnung-Setzende in der Erkenntnis. Die Form ist ein geistiges Gestaltungsprinzip, zugleich ein Formendes, durch das der Stoff (s. d.) der Erfahrung erst zu Erkenntnissen, zu wirklicher Erfahrung (s. d.) verarbeitet wird. Die Anschauungsformen (s. d.) und Denkformen (Kategorien, s. d.) sind a priori (s. d.) und subjektiv, gelten nicht für die Dinge an sich (s. d.). Die Formen unseres Wollens bestimmt das Sittliche (s. d.). Schon in der Schrift „*Mundi sensib. etc.*“ unterscheidet K. Formen der Sinnlichkeit (l. c. § 13 ff.) und des Verstandes (l. c. § 16 ff.). „*Form der Erscheinung*“ ist „*dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung*

in gewissen Verhältnissen geordnet angeschauet wird“ (Krit. d. r. Vern. S. 49). Diese Form liegt im Bewußtsein a priori, muß daher „abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden“ (ib.). Der Raum (s. d.) ist die Form des äußeren, die Zeit (s. d.) die Form des inneren Sinnes (s. d.). Die „reine Form der Sinnlichkeit“ ist „reine Anschauung“ (l. c. S. 49). Die Form des Objekts gründet sich „auf die Naturbeschaffenheit des Subjekts“, was eine Anschauung a priori möglich macht (Üb. d. Fortschr. Kl. Schr. III², 91 ff.). Die Form der Erfahrung ist „die synthetische Einheit der Apperzeption derselben im Verstande“ (l. c. S. 103). Die „Form der Sinnlichkeit“ geht „allen wirklichen Eindrücken“ vorher (Prolegom. § 9). Sie ist es, wodurch wir a priori Dinge anschauen können, und was das Dasein von synthetischen Urteilen (s. d.) a priori möglich macht (l. c. § 10). Raum und Zeit sind „formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit“ (l. c. § 11). Die Formen unseres Bewußtseins sind Arten und Weisen, wie wir anschauen und denken müssen, um Erfahrung gewinnen zu können. KRUG betont, die Erkenntnisformen seien kein „leeres Fachwerk im Gemüte“. „Da die Art und Weise, wie das Ich durch sein Vermögen tätig ist, eigentlich durch die Gesetze dieses Vermögens bestimmt ist, so bedeutet die Handlungsweise oder Form des Ichs eigentlich die Gesetzmäßigkeit desselben in Anschauung seiner Tätigkeit“ (Fundam. S. 151). — FRIES erklärt: „Form und formell nennen wir immer, was zur Einheit gehört, Gehalt oder materiell, was zum Mannigfaltigen gehört“ (Syst. d. Log. S. 99 f.). Nach S. MAIMON haben die sinnlichen Formen ihren Grund in den allgemeinen Formen unseres Denkens (Vers. üb. d. Transzend. S. 16). J. G. FICHTE leitet Form und Stoff der Erkenntnis aus den Funktionen des Ich (s. d.) ab.

Nach HEGEL ist die Form das „Setzende und Bestimmende“, das „Tätige gegenüber der Materie“ (Log. II, 80). Innere und äußere Form ist zu unterscheiden. „Das Außereinander der Welt der Erscheinung ist Totalität und ist ganz in ihrer Beziehung-auf-sich enthalten. Die Beziehung der Erscheinung auf sich ist so rollständig bestimmt, hat die Form in ihr selbst und, weil in dieser Identität, als wesentliches Bestehen. So ist die Form Inhalt. und nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das Gesetz der Erscheinung. In die Form als in-sich-nicht-reflektiert fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbständige und Veränderliche, — sie ist die gleichgültige, äußerliche Form.“ (Enzykl. § 133). K. ROSENKRANZ: „In seiner Erscheinung setzt sich das Wesen als ein durch den Unterschied der Erscheinung von der Erscheinung beschränktes. Diese Beschränkung ist seine Form“ (Syst. d. Wiss. S. 66). Die Form wird selbst der Inhalt, insofern ohne sie das Wesen sich nicht als Existenz setzen kann (l. c. S. 69). Inhalt und Form sind an und für sich untrennbar voneinander, gehen ineinander über (ib.). Nach HILLEBRAND ist die Form das kontinuierliche Übergehen der Quantität in die Qualität (Phil. d. Geist. II, 49). Nach HEINROTH ist die Form „eine bleibende, unveränderliche Begrenzung“ (Psychol. S. 165 f.). TRENDELENBURG bemerkt: „Das Verfahren oder die Handlungsweise der Erzeugung ergibt das, was im weitesten Sinne die Kategorie der Form heißt“ (Gesch. d. Kategor. S. 366). Nach CARRIÈRE ist die Form „das durch das Innere bestimmte Äußere der Dinge“ (Ästhet. I, 100). — M. L. STERN faßt Form und Gestalt als Bewegungskombinationen auf (Monism. S. 83). OSTWALD unterscheidet eine besondere „Formenergie“ (s. d.). Nach L. W. STERN erhält sich in der Raumform die Ganzheit und Identität der Person (Pers. u. Sache I, 195 f.). Es besteht eine biologische Formerhaltung (l. c.

S. 272; vgl. die Vitalisten). Nach HORNEFFER ist der Urwille ein „*Wille zur Form*“, eine Wille zur Gestaltung, der alles zur Einheit führen will (D. klass. Ideal, 1906, S. 301 ff.). — Nach HERBART werden uns die Empfindungen schon mit und in ihren Formen (Ordnungen, Reihen) gegeben (Met. II, S. 411). In der Ästhetik (s. d.) und Ethik (s. d.) ist die Form die Hauptsache. WAITZ betont: „*Die Form muß . . . in und mit dem Stoffe selbst gegeben werden*“ (Lehrb. d. Psychol. S. 161). DROBISCH definiert: „*Das Viele und Mannigfaltige, welches das Denken in eine Einheit zusammenfaßt, heißt die Materie des Denkens, die Art und Weise der Zusammenfassung seine Form*“ (N. Darst. d. Log.⁵, S. 6). Nach KIRCHMANN ist die Form von Wissen und Sein verschieden, der Inhalt der gleiche (Kat. d. Philos.³, S. 53). — COHEN betont, die „*Formen*“ der Anschauung seien nicht „*ein paar unendliche leere Gefüße*“, sondern bereit liegende Potenzen, die sich erst mit der Erfahrung, wenn auch nicht durch sie, verwirklichen (Kants Theor. d. Erf. S. 39 ff.). Nach EWALD sind die Erkenntnisformen „*reine Werte und Bedeutungen*“, an denen die Daten der Empirie korrigiert und orientiert werden (Krit. Ideal. S. 101). In Wirklichkeit bilden Gehalt und Formen einen empirischen Zusammenhang. Aber nur die Formen lassen sich exakt behandeln, sie sind „*mathematischer Idealisierung*“ zugänglich (l. c. S. 211). Nach E. H. SCHMITT sind die Bewusstseinsformen Funktionen (Krit. d. Philos. S. 84; ähnlich COHEN, CASIRER u. a.). — G. SPICKER bestreitet die Möglichkeit, daß die Erfahrungsobjekte ohne Formen an sich existieren (Kant, H. u. B. S. 24). Nach HÖFFDING gibt es im Bewußtsein keinen Stoff ohne Form; der Unterschied beider ist nur graduell (Psychol. S. 149 ff., 383 ff.). Ähnlich SULLY (The hum. Mind I, 175), JAMES (Princ. of Psychol. I, 224 ff., 449 ff., 483 ff.), LADD (Psychol. p. 659): „*discrimination*“ (Analyse) und „*conception*“ (Synthese) gehören zusammen. So auch WUNDT. Raum und Zeit sind nicht ursprünglich gesonderte Formen, sondern stehen in Beziehung zu den Empfindungen (Einl. in d. Philos. S. 345). Erst die Abstraktion scheidet die Form des Bewußtseins von dessen Inhalte: Form und Inhalt sind Reflexionsbegriffe (Syst. d. Phil.², S. 106, 111 ff., 208 ff.; Phil. Stud. VII, 14 ff., XII, 355), sind „*abstrakte Korrelatbegriffe*“ (Phil. Stud. II, 161 ff., VII, 27 ff.). Die „*reinen Formbegriffe*“ (Einheit, Mannigfaltigkeit; Qualität, Quantität; Einfaches, Zusammengesetztes; Einzelnes, Vielheit; Zahl, Funktion) gehören zu den „*reinen Verstandesbegriffen*“ (Syst. d. Philos.³, S. 236 f., 238, 241 ff.; Log. I³, S. 521 ff.). RIEHL versteht unter Form das „*Geordnetsein*“ der Wahrnehmungselemente, dasjenige, „*wodurch der bloße Stoff zur Vorstellung wird*“ (Phil. Krit. II 1, 104 f., 235, 238). M. KAUFFMANN bestimmt die Form als „*die anschauliche Einheit des Mannigfaltigen*“ (Fundam. d. Erk. S. 13). Das Subjekt ist die „*höchste Form, die anschauliche Einheit der räumlichen und zeitlichen Welt*“ (l. c. S. 14). Nach H. GOMPERZ ist dem „*pathempirischen*“ Formbegriff zufolge alle Form des Erkennens Gefühl (Weltansch. I, 274). Vgl. STALLO, Begr. u. Theor. S. 142 (Unterscheidung der rein formalen Begriffe vom Vorstellungsinhalt).

Ästhetische Form ist nach VISCHER die „*Anordnung des Stoffes zur Einheit in der Vielheit, also Harmonie*“. Sie ist „*Gesamtwirkung aller Teile des Stoffes*“. An der Form empfinden wir ein Inneres (D. Sch. u. d. Kunst³, S. 48 ff., 77). Nach VOLKELT ist die Form „*die Oberflächenercheinung der Gegenstände*“, Gehalt die „*erlebte Bedeutung der Gegenstände*“ (Ästh. I, 392,

428 ff.). Über „*Formgefühle*“ vgl. LIPPS (Ästh. I, 18 ff.); WUNDT (Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 126, 628); K. WYNEKEN (D. Aufbau d. Form II, 1907: rhythmischer Bauplan in allen Formen, S. 25 ff., 31 ff.). Vgl. Parallelismus (logischer), Ästhetik, Soziologie (SIMMEL), Vitalismus, Anschauungsformen, Formenergie, Raum usw.

Formal (formell): förmlich, zur Form gehörig, auf die Form bezüglich, in der Form begründet. Formal sind Raum, Zeit, die Kategorien (s. d.).

Bei den Scholastikern bedeutet „*formalis, formaliter*“ das wirkliche Sein (s. d.) im Unterschiede vom intentional-objektiven (vorgestellten, gemeinten). Bei THOMAS kommt das Wort „*formalis*“ auch im Sinne des Logischen gegenüber dem Realen vor. DUNS SCOTUS unterscheidet „*formaliter*“ von „*materia-liter*“ und „*realiter*“ (s. Unterscheidung). „*Formaler*“ Begriff („*conceptus formalis*“) heißt bei SUAREZ das Denken, wirkliches Vorstellen als Akt (Disp. met. II, 1, 1). GOCLEN bemerkt: „*Formale modo est habens formam, modo constituens seu praestans rei essentiam, modo forma ipsa, modo pertinens ad formam, modo rite constitutum*“ (Lex. phil. p. 594). Im scholastischen Sinne gebraucht „*formaliter*“ DESCARTES; so auch SPINOZA (Eth. II, prop. VII, coroll.). Gott ist als „*res cogitans*“ „*esse formale idearum*“ (I. c. prop. V, dem.). MENDELSSOHN erklärt: „*Wir können . . . die Erkenntnis der Seele in verschiedener Rücksicht betrachten, entweder insoweit sie wahr oder falsch ist, und dieses nenne ich das Materiale der Erkenntnis; oder insoweit sie Lust oder Unlust erregt, Billigung oder Mißbilligung der Seele zur Folge hat, und dieses kann das Formale der Erkenntnis genannt werden*“ (Morgenst. I, 7).

Nach KANT ist „*formal*“ alles zur Form (s. d.) des Erkennens Gehörende, das Vereinheitlichende, Synthetische des Anschauens und Denkens gegenüber dem „*Materialen*“ der Erfahrung. „*Das Formale der Natur . . . ist . . . die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung;*“ die „*notwendige Gesetzmäßigkeit*“, sofern sie a priori (s. d.) erkannt wird (Prolegom. § 17). Das „*Formale in der Vorstellung eines Dinges*“ ist „*die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem*“, gibt die „*subjektive Zweckmäßigkeit*“ des Ästhetischen (s. d.) (Krit. d. Urte. § 15). „*Formale Zweckmäßigkeit*“ ist „*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*“, d. h. ohne Zweckbegriff im Bewußtsein des ästhetisch Anschauenden (ib.). Praktische Prinzipien sind rein „*formal*“, wenn sie nur auf die Form des (sittlichen) Willens, nicht auf Zwecke des Handelns, zielen (WW. IV, 275). SCHOPENHAUER setzt „*formal*“ und „*im Intellekt*“ gleich (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 24). HEGEL versteht unter „*formellem*“ ein subjektives Denken (Enzykl. § 466).

Formalbegriffe s. Form, Kategorien.

Formale Ästhetik s. Ästhetik.

Formale Einheit s. Einheit.

Formale Ethik s. Ethik.

Formale Logik s. Logik.

Formale Unterscheidung s. Unterscheidung.

Formale Wahrheit s. Wahrheit.

Formaler Idealismus s. Idealismus.

Formalismus: Betonen der Form (s. d.) als Erkenntnis- oder Seinsprinzip, Wertung der Form des Seins, des Denkens, des Handelns, der Anschauungsinhalte in der Weise, daß der Inhalt (Gehalt) als unwesentlich betrachtet oder sonstwie zurückgesetzt wird (ontologischer, logischer, ethischer, ästhetischer Formalismus). G. E. SCHULZE hält „Formalismus“ für einen passenden Ausdruck für die Kantsche Erkenntnislehre (Aenesid. S. 387). Vgl. Ästhetik, Ethik, Logik.

Formalismus, scholastischer: Ansicht der Skotisten (s. d.), daß zwischen dem allgemeinen Wesen und der Individualität der Dinge nur eine „*distinctio formalis*“ (s. Unterscheidung) bestehe. Die Anhänger dieser Meinung heißen „Formalisten“ („*formalizantes*“) (vgl. DUNS SCOTUS, In I. sent. 1. d. 2, qu. 7; 2. d. 3, qu. 6, 15; PRANTL, G. d. Log. III, 220 ff., IV, 146; STÖCKL II, 959; RITTER VIII, 646).

Formalitas: der Begriff des Formalen, der Formcharakter (GOELEN, Lex. phil. p. 593; MICRAELIUS, Lex. phil. p. 445).

Formalprinzip: das die Form (s. d.) Bestimmende, Begründende. „*Formalia principia*“ bei ALBERTUS MAGNUS (Sum. th. II, 4, 2).

Formation: Formierung, Gestaltung. Nach ARISTOTELES (s. Wahrnehmung) und den Scholastikern wird der Intellekt durch die Objekte formiert, so daß er Vorstellungen entwickeln kann. THOMAS: „*Intellectus . . . informatur specie intelligibili*“ (Sum. th. I, 85, 2). „*Formatio*“ ist auch die Tätigkeit, mittelst welcher die „*res imaginativa*“ „*format sibi aliquod rei absentis*“ (ib.).

Formbegriffe sind Reflexionsbegriffe; sie entstehen durch Reflexion auf die Ordnungen, in die das Denken seine Inhalte bringt. Vgl. Form, Kategorien.

Form des Bewußtseins, des Erkennens: die Art und Weise, wie wir uns der Dinge bewußt werden, wie wir sie apperzipieren, erkennen, die Ordnung der Bewußtseins- oder Erkenntnisinhalte, die ebenso durch die Dinge selbst als auch durch das Subjekt bestimmt ist. Vgl. Form.

Formenenergie: die mit der Form eines Körpers zusammenhängende Energie (OSTWALD, Vorles. üb. Naturphil.², S. 168). „*Der ungestörte feste Körper behält seine Form, weil jede Änderung derselben mit einer Aufnahme von Energie verbunden ist*“ (ib.).

Formgefühle sind die räumlich-extensiven Gefühle, besonders die optischen. Sie bekunden sich „*in der Bevorzugung regelmäßiger vor unregelmäßigen Formen, und dann bei der Wahl zwischen verschiedenen regelmäßigen Formen in der Bevorzugung der nach gewissen einfachen Regeln gegliederten*“ (WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 198). Vgl. Symmetrie, Goldener Schnitt. — Über Formgefühle im weiteren Sinn s. Gefühl.

Fortschritt ist die Entwicklung in der Richtung zum Bessern, Zweckmäßigeren, Vollkommeneren, gemessen an den obersten Werten und Idealen des Menschengeistes, am menschlichen „*Grundwillen*“. In der Geschichte wechseln Perioden und Momente des Fortschrittes mit solchen des „*Stillstandes*“ und des „*Rückschrittes*“ ab, so daß (wie LEIBNIZ, GOETHE u. a. bemerken) der Fortschritt im Zickzack oder in Spiralen sich bewegt. Die Aktivität und

Willenskraft des Menschen ist ein Faktor des Fortschritts (s. Aktivismus). Der Begriff des sittlichen Fortschrittes (προκοπή) schon bei den Stoikern (Stob. Ecl. II 6, 146). Einen Fortschritt des Menschengeschlechts nehmen PARACELSUS (WW. IX, 167), BACON, PASCAL, LEIBNIZ, VICO, KANT, HERDER, GOETHE, HEGEL, COMTE, SAINT-SIMON, FOURIER, LEROUX, PROUDHON (Philos. du progrès, 1853), MARX, LAVROW, FRAUENSTÄDT (Bl. S. 313 ff., 323 f.), BUCKLE, SPENCER, MICHAÏLOWSKY, S. ALEXANDER (Mor. Ord. p. 369 ff.), OSTWALD (Gr. d. Nat. S. 193), FEDERICI (Les lois du progrès, 1891), R. GOLDSCHIED, welcher betont, daß der Wille des Menschen die Entwicklung im Sinne des Fortschrittes zu leiten vermag (s. Aktivismus) u. a. an. Nach MÜNSTERBERG ist „*letztes richtunggebendes Ziel des menschlichen Miteinander, daß sich das gesellschaftliche Wollen des Einzelnen zum schlechthin gültigen Standpunkt des Beurteilenden erhebt. Was sich diesem Ziele zubewegt, ist reiner Fortschritt*“ (Ph. d. Werte. S. 333). Der Rückschritt ist ein „*Abfall von der Bewertung*“ (l. c. S. 339). Nach RICKERT ist Fortschritt „*eine mit der zeitlichen Reihenfolge der verschiedenen Stadien zusammenfallende kontinuierliche Wertsteigerung*“ (Grenz. S. 468). Den geschichtlichen Fortschritt verneinen ROUSSEAU, TOLSTOJ, RENOUVIER (Crit. ph. II, 197 f.) u. a. Vgl. BECKENHAUPT, Bedürfn. u. Fortschr. d. Mensch., SIEBECK, Üb. d. Lehre vom genet. Fortschr. d. Menschheit, 1892. Vgl. Soziologie, Kultur, Richtung.

Fortune morale s. Glück.

Frage ist ein Satz, der das Verlangen nach einer bestimmten Urteilsbildung ausdrückt. So schon BOLZANO (Wiss. I, § 22, S. 68). Nach FORTLAGE heißt fragen „*zweifeln zwischen verschiedenen möglichen zukünftigen Vorstellungen mit Beziehung auf die, welche sich wirklich einstellen wird*“ (Psychol. I, S. 76). Die Frage besteht „*aus einer Disjunktion, verbunden mit dem Bestreben, ihr ein Ende zu machen*“ (l. c. S. 87). Nach LIPPS ist Frage „*der Wunsch, zu einem Urteil zu kommen*“ (Gr. d. Log. S. 24). Nach W. JERUSALEM ist sie „*ein formuliertes Staunen*“, „*das in Satzform ausgedrückte Verlangen, ein Urteil zu bilden oder zu vervollständigen*“ (Urteilsfunkt. S. 172). Ähnlich MELNONG (Üb. Annahm. S. 55), R. WAHLE (Üb. d. Mech. d. geist. Leb. S. 252; Z. f. Psych. I, 310 ff.) u. a. JODL sieht in der Frage ein Urteil. „*Wir setzen . . . hypothetisch zwei Vorstellungen in Funktion, um durch die Mitteilung dieser Funktion an ein anderes Bewußtsein . . . zu ermitteln, ob diese Vorstellungsverknüpfung in seinen Wahrnehmungen oder Erinnerungen sich vorfindet*“ (Lehrb. d. Psych. S. 632). Nach B. ERDMANN ist die Frage „*keine Urteilsenthaltung, sondern ein Urteil über eine ungewisse, sei es fehlende, oder zwar stattfindende, aber ihren Bedingungen nach unverstandene logische Immanenz*“. Sie ist „*ein geltungsloses Urteil*“ (Log. I, 272). Nach COHEN ist sie der „*Anfang der Erkenntnis*“ (Log. S. 69). Vgl. TEICHMÜLLER (Neue Grdleg. S. 305 ff.; Beziehung der Frage zum Gefühl).

Fransen s. Fringes.

Freidenker (freethinker, zuerst bei MOLYNEUX) heißen alle, die sich von der positiven Religion unabhängig machen, insbesondere aber die Deisten (s. d.) des 18. Jahrhunderts, die eine natürliche, d. h. eine Vernunftreligion zum Ideal haben. Zu ihnen gehören A. COLLINS (A Discourse of freethinking 1713), TOLAND, BOLINGBROKE, SHAFESBURY, VOLTAIRE u. a.

Freigeister nennen sich die deutschen Aufklärer des 18. Jahrhunderts die nur dem eigenen Denken, nicht dem Dogma vertrauen wollen.

Freiheit ist das Gegenteil von Zwang, bedeutet Unabhängigkeit verschiedener Art. Die politische Freiheit bedeutet Autonomie (s. d.), Selbständigkeit des Tuns und Lassens des Bürgers im Rahmen der sozialen und staatlichen Gesetzlichkeit. Physische Freiheit bedeutet Unabhängigkeit des Handelns von äußeren Kräften, die es verhindern könnten. Psychologische Freiheit bedeutet Selbstentscheidung des Ich, d. h. Unabhängigkeit des Handelns und Wollens von momentanen Reizen, Fähigkeit der Überlegung und Wahl, Sich-bestimmen-lassen durch die eigene Persönlichkeit, durch den eigenen Charakter. Metaphysische Freiheit bedeutet Unabhängigkeit eines Wesens, eines Willens von irgend welchen Ursachen, Aseität (s. d.). Die beiden letzten Arten der Freiheit fallen unter den Begriff der Willensfreiheit (s. d.).

Freiheitsgefühl s. Willensfreiheit.

Freisteigend nennt HERBART eine Vorstellung, die ohne Assoziation (s. d.) reproduziert wird, d. h. einfach durch Wegfall des Hindernisses, der Hemmung seitens einer andern Vorstellung, rein durch ihr eigenes Streben (Lehrb. zur Psychol.³, S. 15). Frei steigt die Vorstellung, „*wenn eine beengende Umgebung oder ein allgemeiner Druck auf einmal verschwindet*“ (l. c. S. 21; vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I⁴, 407). Gegen die Annahme freisteigender Vorstellungen sind WUNDT (Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 596), JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 497 f.) u. a. Stets liegen der Reproduktion Assoziationen u. dgl. zugrunde. Vgl. SWOBODA (Stud. z. Grundleg. d. Psych. 1904: D. Period. d. menschl. Organism. 1904). Vgl. Reproduktion, Periode, Perseveration.

Fremdsuggestion s. Suggestion.

Fresison ist der fünfte Modus der vierten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz besonders bejahend (i), Folgerung besonders verneinend (o).

Freude (Vergnügen) ist ein Affekt, der durch die Vorstellung eines Gutes erweckt wird. — Nach SENECA ist die Freude (gaudium) die Erhebung der Seele, welche auf ihre wahren Güter vertraut (Ep. 59, 2; vgl. Barth, Stoa², S. 136 f.; vgl. CICERO, Tusc. disp. IV, 66). DESCARTES: „*Consideratio praesentis boni excitat in nobis gaudium*“ (Pass. an. II, 61; vgl. 91, 99, 104, 109, 115). SPINOZA: „*Gaudium . . . est laetitia orta ex imagine rei praeteritae, de cuius eventu dubitavimus*“ (Eth. III, prop. XVIII, schol. II). Vgl. LOCKE (Ess. II, ch. 20, § 7), CHR. WOLF (Vern. Ged. I, § 446; Psychol. empir. § 614 ff.), KANT (Anthrop. § 73), G. E. SCHULZE (Psych. Anthrop. S. 377), VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 335), WUNDT (Grdz. d. ph. Ps. III⁵, 221), RIBOT (Psychol. des sentim.), SPITZER u. a. Vgl. Gefühl, Lust.

Fringes nennt JAMES die „*Fransen*“ des Bewußtseins, die „*transitive parts*“ desselben, die Ränder oder Höfe (halos) desselben, welche den Erlebnissen einen „*psychischen Oberton*“ geben, kurz minderbewusste Momente des Erlebnisses, bedingt durch dessen Relation zu andern (Psych. I, 258). Vgl. STOUT. Anal. Psych. I, 92 ff.). Vgl. Relation (CORNELIUS).

Fühlen: 1) Tastempfindungen haben, 2) Lust- oder Unlustgefühle erleben, 3) ein unbestimmtes Bewußtsein haben. Nach CHR. WOLF heißt „*fühlen*“

„dasjenige sich vorstellen, was Veränderungen in unserem Leibe veranlasst, wenn ihn körperliche Dinge, oder er sie berührt“ (Vern. Ged. I, § 221). Vgl. Gefühl, Feeling.

Fülle s. Pleroma.

Fünklein s. Synteresis.

Fundament (fundamentum): Grundlage in den Objekten, in den Erfahrungsinhalten, d. h. dasjenige in dem Angegebenen, worauf das Denken sich stützt, wenn es seine Begriffe bildet, also das, was dem Begrifflichen, Abstrakten, Allgemeinen (s. d.) objektiv oder anschaulich entspricht. Der Ausdruck „*fundamentum*“ in diesem Sinne bei den Scholastikern (besonders „*fundamentum relationis*“), so auch in der Schule BRENTANOS. *Fundamentum divisionis* ist der Einteilungsgrund (s. d.). Vgl. Fundiert.

Fundamenteinheiten, Fundamentalformel s. Webersches Gesetz.

Fundamentalphilosophie: philosophische Prinzipienlehre (vgl. KRUG, *Fundam.* S. 229; J. BALMES, *Fundamentalphilosophie*², 1861).

Fundiert: begründet, ein Fundament (s. d.) in der Erfahrung, in der Vorstellung, im Objekt habend.

Fundierte Inhalte s. Inhalt, Gestaltqualitäten.

Funktion bedeutet: 1) physiologisch eine Betätigungsweise, Ausübung von Organen (z. B. Nerven-, Gehirnfunktionen), 2) psychologisch das seelische Erlebnis als Reaktion oder Aktion des Ich, 3) logisch die synthetisch-analytische Tätigkeit des Subjekts, die Formung des Erfahrungsmaterials im Sinne des Denk- und Erkenntniswillens (logische Einheitsfunktion), 4) das Abhängigkeitsverhältnis mathematischer Art, wonach zwei „*Variable*“ sich in Korrelation miteinander verändern, ohne daß ein Kausalverhältnis zwischen ihnen vorliegt: $y = f(x)$.

Von „*functiones animae*“ ist bei CAMPANELLA (Univ. phil. I, 6, 3), L. VIVES u. a. die Rede. — Von „*corporis functiones*“ sprechen u. a. DESCARTES (Pass. an. I, 17), SPINOZA (Eth. III, prop. II, schol.). — Den mathematischen Funktionsbegriff bilden NEWTON und LEIBNIZ aus. — KANT schreibt dem Begriffe (s. d.) eine „*Funktion*“ zu, d. h. eine vereinheitlichende, ordnende Wirkung (Krit. d. r. Vern. S. 88). Die Erkenntnisformen bestimmt als Funktionen CASSIRER (Erk. II, 545 f.). Nach COHEN ist die Kategorie der Funktion das Grundmittel der reinen Erkenntnis (Eth. S. 170 f.; vgl. Log. S. 239 f.). Vgl. F. J. SCHMIDT, Grdz. d. konst. Erf. S. 126 ff. (Funktion als reale Einheit von Anschauung und Begriff; Erfahrungsfunktionen als „*die Bewußtseinsarten, in denen die Einheit des veränderlichen Erfahrungsbewußtseins zum Ausdruck kommt*“). — Der Materialismus (s. d.) betrachtet das Psychische als (physiologische) Funktion des Gehirns. — Verschiedene Psychologen setzen das Psychische in ein dem mathematischen analoges Funktionsverhältnis zum Physischen, an Stelle der Annahme einer Wechselwirkung (s. d.). So nennt FECHNER „*Funktionsprinzip*“ die Darlegung der den psychischen Vorgängen parallel gehenden physischen Phänomene (Elem. d. Psychophys. II, 380). WUNDT anerkennt ein „*Funktionsverhältnis*“ nur zwischen Empfindung und Reiz (Phil. Stud. XII, 33). Die Funktion gehört zu den Formbegriffen. — Einige Forscher (MACH,

AVENARIUS u. a.) wollen den Kausalitätsbegriff (s. d.) durch den Begriff der (logischen) Funktion (wenn a sich verändert, so auch b; die Veränderung von b ist eine Funktion der Veränderung von a) ersetzen. R. AVENARIUS nimmt zwischen dem Psychischen (s. d.), den Aussagen eines Individuums und dessen Gehirnveränderungen ein Funktionsverhältnis an in dem Sinne: „Wenn sich das erste Glied ändert, so ändert sich auch das zweite“ (Bemerk. üb. d. Gegenst. d. Psychol. III; dagegen WUNDT, Phil. Stud. XIII, 359; XV, 404). Vgl. Parallelismus (psychophysischer), Seelenvermögen, Synthese, Einheit, Konstruktion.

Funktionelle Anpassung: Anpassung des Organs an seine Funktion (ROUX u. a.).

Funktionelle Bedürfnisse s. Bedürfnis.

Funktionelle Dispositionen s. Dispositionen.

Funktionelle Selektion s. Selektion, Evolution.

Furcht als Affekt, der durch die Vorstellung drohender Gefährdung des Ich entsteht (und physiologische Folgeerscheinungen aufweist): Vgl. ARISTOTELES (Rhetor. II, 5, 1), CICERO, AUGUSTINUS (De civ. Dei), HOBBS (Leviath. I, 6), L. VIVES (De an. III, p. 243), DESCARTES (Pass. an. II, 58), SPINOZA (Eth. III, def. aff. XIII, def. XXXIX), LOCKE (Ess. II, ch. 20, § 10), CHR. WOLF (Psychol. empir. § 882), G. E. SCHULZE (Psych. Anthropol. S. 382), VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 336), MOSSO (Über die Furcht 1894) u. a. Vgl. Katharsis, Affekt.

Furioso eroico (heroischer Enthusiast) ist nach G. BRUNO der von Sehnsucht und Liebe zum göttlichen All getriebene, nach Intuition der Einheit der Dinge begeistert verlangende Mensch (vgl. Degli eroici furori, 1585).

Für-sich-sein („per se esse“, Scholastik): das Sein eines Dinges, eines Wesens für sich, mit Beziehung auf sich selbst, das „Eigensein“ im Unterschiede vom Sein für andere (in bezug auf andere Dinge oder Subjekte). Nach HEGEL ist das „Für-sich-sein“ eine Stufe in der dialektischen (s. d.) Selbstentwicklung des „Begriffs“ (s. d.), es ist Beziehung auf sich selbst, Eigenbestimmtheit (Enzykl. § 91, 95, 96). K. ROSENKRANZ: „Das Dasein als das von anderem Dasein durch seine Bestimmtheit sich unterscheidende, sich von seinen eigenen Unterschieden unterscheidende und sie als ihre sie setzende Einheit sich unterwerfende Etwas ist für sich, was es ist. Das Dasein hat, logisch genommen, die Bedeutung des allgemeinen Seins; das Für-sich-sein hat die Bedeutung der Vereinzelnung desselben als Selbstbeziehung des Daseins auf sich“ (Syst. d. Wiss. S. 24 f.). Nach LOTZE ist alles Reale „Für-sich-sein“, Ichheit, Geist (Mikrok. III², 531). Vgl. Unendlichkeit, An sich, Geist.

Fürwahrhalten: 1) im Urteil implicite = Wahrheits- oder Geltungsbewußtsein, gehört primär zu jedem Urteile; 2) explicite = ein Urteil über die Wahrheit eines Urteils, also eine Art der Beurteilung. Nach KANT ist das Fürwahrhalten „eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert“ (Krit. d. r. Vern. S. 620). „Das Fürwahrhalten oder die subjektive Gültigkeit des Urteils in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objektiv gilt) hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben, Wissen“

(l. c. S. 621 f.). G. E. SCHULZE erklärt: „Wird von einer Erkenntnis, wenn sie aus Wahrnehmungen besteht, geurteilt, sie mache kein Erzeugnis der Einbildungskraft aus und sei auch kein Sinnenschein, sondern eine Wirkung der Sinnlichkeit, wenn dieselbe aber aus Vorstellungen zusammengesetzt ist, sie stimme mit dem Gegenstande, worauf sie sich bezieht, überein, so ist dieses Urteilen das Fürwahrhalten der Erkenntnis“ (Allg. Log.³, S. 158). WUNDT: „Alles Fürwahrhalten stützt sich auf Zeugnisse, d. h. auf Tatsachen der inneren oder äußeren Erfahrung, und diese Zeugnisse können wieder doppelter, nämlich entweder subjektiver oder objektiver Art sein. Das subjektive Fürwahrhalten nennen wir Glauben, das objektive ist zunächst die Meinung, und diese wird, sobald sich mit ihr die Überzeugung ihrer tatsächlichen Wahrheit verbindet, zum Wissen“ (Log. I, 370). Vgl. Urteil, Glauben, Gewißheit.

G.

Galenische Schlußfigur heißt die (wohl von GALENUS aufgestellte) vierte der Schlußfiguren (s. d.); sie ist nur die Umkehrung der ersten. Schema: P—M, M—S; S—P. Sie hat fünf Modi (s. d.). Der erste Bericht darüber findet sich bei den arabischen Philosophen (AVERROËS, Prior. resol. I, 8, PRANTL, G. d. Log. I, 571). Verschiedene Logiker halten diese Figur für eine Spielerei, für unnütz und unnatürlich.

Gallsche Theorie s. Lokalisation, Phrenologie.

Ganzes und Teile sind Korrelatbegriffe, Produkte der zerlegenden, unterscheidenden Denkfunktion. Das „Ganze“ ist die Gesamtheit aller Teile, in welche die Apperzeption (s. d.) eine Einheit zerlegt. PLATO (Theaet. 204 E), ARISTOTELES (nach welchem das Ganze den Teilen logisch vorausgeht) (Met. V 26, 1023 b 26) sprechen vom *ὅλον* im Unterschied vom *πᾶν*, beides wird auch von den Stoikern unterschieden (vgl. L. STEIN, Psych. d. Stoa I, 17; II, 222; s. Welt). Den Begriff des Ganzen („*totum*“) definiert HOBBS (De corp. 7, 7), auch CHR. WOLF: „*Unum, quod idem est cum multis, dicitur totum*“ (Ontol. § 341). HUSSERL versteht unter einem Ganzen einen „*Inbegriff von Inhalten, welche durch eine einheitliche Fundierung, und zwar ohne Sukkurs weiterer Inhalte, umspannt werden*“ (Log. Unt. II, 268). Vgl. Teil, Unendlich.

Gattung (Gattungsbegriff) ist ein Kollektivbegriff, der eine Reihe untergeordneter (Art-) Begriffe umfaßt, deren gemeinsame Merkmale er zum Inhalte hat. Der Gattungsbegriff ist von Bedeutung bei der Einteilung (Klassifikation) eines Wissensgebietes. In der Definition (s. d.) wird gewöhnlich die nächste Gattung („*genus proximum*“) angegeben. Die höchsten (allgemeinsten) Gattungen sind die Kategorien (s. d.). Um die Realität der Gattung dreht sich der Universalienstreit (s. d.). Die Gattung ist kein Ding, sondern ist in der Reihe gleichartiger Dinge vertreten, es entspricht also dem Gattungsbegriff etwas an den Dingen, eine Gruppe von Merkmalen oder Kräften, welche einer Klasse von Dingen gemeinsam angehören.

PLATO hypostasiert die Gattungen der Dinge zu „*Ideen*“ (s. d.). ARISTOTELES sieht in der Gattung eine den Dingen immanente Wesenheit. Gattung (Geschlecht, *γένος*) ist das Allgemeine, Wesentliche einer Gruppe ähnlicher Dinge, das ihnen zugrunde liegende gleiche Sein; z. B. heißt die Fläche die Gattung der ebenen Figuren (Met. V 28, 1024a 29 sq.; X 3, 1054b 30; X 8,

1057b 38). Die Gattung ist nur *δευτέρα οὐσία*, kein Einzelding (l. c. VIII 1, 1042a 22). Zu unterscheiden sind *γένη πρώτα* und *γένη ἔσχατα* (l. c. III 4, 999a 31). Die Stoiker sehen in der Gattung nur ein Kollektivum: *γένος δέ ἐστι πλειόνων καὶ ἀναγαιρέτων ἐρροημάτων σύλληψις, ὅσον ζῶον τοῦτο γὰρ περιέληψε τὰ κατὰ μέρος ζῶα* (Diog. L. VII 1, 60). Nach ALEXANDER VON APHRODISIAS ist die Gattung ein bloßer Name oder Begriff: *τό τε γένος ὡς γένος λαμβανόμενον οὐ πράγμα τί ἐστὶν ἐποκείμενον, ἀλλὰ μόνον ὄνομα, καὶ ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ κοινὸν εἶναι ἔχον οὐκ ἐν ἐποσάσει τινί* (Quaest. nat. II, 28). Als eine Kollektion übereinstimmender Dinge bestimmt die Gattung PORPHYR; sie ist *τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερότων τῷ εἶδει ἐν τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον* (Isag. 2), oder *ἡ τῶν ἐχόντων πως πρὸς ἕν τι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἄθροισις* (l. c. 1a, 17 ff.). Nach BOETHIUS: *Genus est quod praedicatur de pluribus specie differentibus in eo quod est, species vero est quam sub genere collocamus* (De div. p. 640). „*Genus enim dicitur et aliquorum quodammodo se habentium ad unum aliquid et ad se invicem collectio*“ (Porph. Isag. p. 26).

JOHANNES SCOTUS definiert: „*Genus est multarum formarum substantialis unitas*“ (bei HAURÉAU I, 303). MARTIANUS CAPELLA: „*Genus est multarum formarum per unum nomen complexio*“ (ib.). Die Scholastiker unterscheiden „*genus naturale*“ („*quod est commune multis, quae conveniunt in materia*“) und „*genus logicum*“ („*quod habet unum modum praedicandi communem univocum de multis speciebus*“ (bei PRANTL, G. d. Log. III, 274). Nach HEIRICIUS VON AUXERRE ist die Gattung „*cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum*“ (ULBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. II, 142), nach REMIGIUS VON AUXERRE „*complexio, id est adlectio et comprehensio multarum formarum, i. e. specierum*“ (HAURÉAU I, 145). GILBERTUS PORRETANUS definiert: „*Genus est subsistentiarum secundum totam earum proprietatem, ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio*“ (STÖCKL I, 276). Nach ABAELARD sind die Gattungen „*sermones*“. „*Genus*“ ist „*id quod natum est praedicari*“, nur in den Individuen hat es Subsistenz (Dial. 204). WILHELM VON OCCAM betont: „*Genus non est aliqua res extra animam existens de essentia illorum, de quibus praedicatur*“, sondern bloß „*intentio animae praedicabilis de multis*“ (Log. I. 20).

Nach PETRUS RAMUS ist die Gattung „*totum partibus essentielle*“ (Dial. inst. I, 27). Nach NICOLAUS CUSANUS existieren die Gattungen „*contracte in speciebus*“ (Doct. ignor. III, 1). Die Logik von PORT-ROYAL erklärt: „*Genus idea dicitur, cum ita communis est, ut ad alias ideas etiam universales se extendat*“ (I, 6). Nach LOCKE ist die Gattung ein bloßer Kollektivbegriff, die Zusammenfassung des Ähnlichen vieler Dinge unter einem Namen (Ess. III, ch 3, § 13). CHR. WOLF erklärt: „*Genus est similitudo specierum*“ (Ontol. § 234; Phil. rat. § 234). PLATNER: „*Diejenigen beständigen Merkmale oder sogenannten Eigenschaften eines allgemeinen Dinges oder Begriffs, welche zugleich auch zukommen den ihm entgegengesetzten einzelnen Dingen, nennt man . . . die Gattung*“ (Phil. Aphor. I, § 510). KANT bestimmt: „*Der höhere Begriff heißt in Rücksicht seines niederen Gattung (genus), der niedere Begriff in Ansehung seines höheren Art*“ (Log. S. 150). — Nach HEGEL existiert die (organische) Gattung „*nicht an und für sich, sondern nur in einer Reihe von einzelnen Lebendigen*“. Die Gattung ist erst im Geiste an und für sich in seiner Ewigkeit (Naturphil. S. 648 f.). Nach CARRIERE ist die Gattung nicht vor den Individuen selbständig da, aber auch kein bloßes Wort; sie ist die „*acesngleiche*

Natur“, das „gleiche Bildungsgesetz“ der Dinge (Ästh. I, 21 f.; vgl. DÜHRING, Log. S. 196 f.). — Nach SCHUPPE ist das „Gattungsmäßige“ (Allgemeine) mit dem Speziellen, Individuellen untrennbar verbunden, in ihm enthalten und mit wahrnehmbar (Log. S. 90 f.). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist Gattung „das Merkmal, welches ein Datum oder viele von anderen bekannten unterscheidet“ (Gr. e. Erk. S. 139). Vgl. RIBOT, L'évol. d. id. génér. p. 230 ff.; VENN, Log. p. 266 f. Vgl. Erkenntnis, Wahrheit, A priori (SPENCER, NIETZSCHE u. a.), Evolution.

Gattungsgedächtnis s. Gedächtnis.

Gattungstrieb s. Trieb.

Gattungsvernuft heißt bei Kantianern u. a. das allgemeine erkennende Bewußtsein (s. d.), das „Bewußtsein überhaupt“, das die apriorischen (s. d.) Formen der Erkenntnis erzeugt.

Gebärden s. Sprache.

Gebilde, psychische, heißen bei BENEKE die Entwicklungsprodukte seelischer Tätigkeit (Lehrb. d. Psychol. § 19). WUNDT versteht unter einem „psychischen Gebilde“ „jeden zusammengesetzten Bestandteil unserer unmittelbaren Erfahrung, der durch bestimmte Merkmale von dem übrigen Inhalte derselben derart sich abgrenzt, daß er als eine relativ selbständige Einheit aufgefaßt wird und, wo das praktische Bedürfnis es fordert, mit einem besonderen Namen bezeichnet worden ist“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 109). Diese Gebilde sind nur relativ selbständige Einheiten, die in durchgängigem Zusammenhang miteinander stehen; ferner sind sie „niemals Objekte, sondern Vorgänge, die sich von einem Moment zum andern verändern“ (l. c. S. 110). „Alle psychischen Gebilde sind in psychische Elemente, also in reine Empfindungen und in einfache Gefühle, zerlegbar“ (ib.). Aber die Eigenschaften der Gebilde werden niemals durch die Eigenschaften der psychischen Elemente erschöpft, die in sie eingehen. „Vielmehr entstehen infolge der Verbindung der Elemente immer neue Eigenschaften, die den Gebilden als solchen eigentümlich sind“ (z. B. die räumliche Ordnung, l. c. S. 111). Es bilden sich so einerseits „Formen der Ordnung der Empfindungen“, andererseits neue einfache Gefühle (ib.). Die Einteilung der Gebilde richtet sich nach ihren Elementen, sie ergibt: Vorstellungen (s. d.) und Gemütsbewegungen (s. d.).

Gebot s. Imperativ.

Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe als Entwicklungsfaktor: LAMARCK u. a. Vgl. Evolution, Übung.

Gedächtnis ist die Fähigkeit zu „gedenken“, d. h. psychische Erlebnisse zu erneuern, zu reproduzieren (s. d.). Ein besonderes Gedächtnis-Vermögen gibt es nicht, sondern nur spezielle Erinnerungsmöglichkeiten, Dispositionen (s. d.) von Erlebnissen aller Art. Das (genügend intensiv oder wiederholt) Erlebte hinterläßt in der Psyche „Spuren“, d. h. bei gegebenem Anlaß ist die Psyche nun befähigt, ein dem vergangenen mehr oder weniger ähnliches Erlebnis zu produzieren. Gedächtnis und Phantasie (s. d.) sind nur graduell verschieden, da es keine unveränderte Reproduktion (s. d.) gibt. Physiologisch betrachtet erscheinen die Dispositionen zur Reproduktion als molekulare Veränderungen im Nervensystem. Das Gedächtnis tritt in verschiedenen Typen

(Sach-, Namen-, Zahlen-, visuelles, auditives u. a. Gedächtnis) und Wertigkeiten auf (Stärke, Umfang, Treue, Sicherheit des Gedächtnisses; mechanisches, judiziöses Gedächtnis). Auffassungsstärke und Interesse sind für das Gedächtnis förderlich. Auch das Vergessen (s. d.) hat seine Gesetzlichkeit. Gedächtnisbilder sind die anschaulichen Erinnerungsvorstellungen. Unter Erinnerung versteht man die aktuelle Reproduktion eines Erlebnisses mit dem Bewußtsein des Reproduzierten. Erinnerungsbilder sind reproduzierte Vorstellungen. (vgl. Reproduktion).

In der Geschichte des Gedächtnisbegriffes treten drei Haupttheorien auf: die psychologische, die physiologische und die psycho-physiologische, alle in verschiedenen Modifikationen.

PLATO unterscheidet schon Gedächtnis (*μνήμη*) und Erinnerung (*ἀνάμνησις*). Die Seele gleicht einer wächsernen Tafel (*κίθρινον ἐκμαγεῖον*), welche die Eindrücke behält (Theact. 191 C). Das Gedächtnis ist eine Aufbewahrungsstätte der Wahrnehmungen (*σωτηρία αἰσθήσεως*, Phileb. 34 B). Die Erinnerung ist ein seelischer Akt (*ὅταν ἂ μετὰ τοῦ σώματος ἔλασχε ποθ' ἢ ψυχῇ, τοῦτ' ἀνευ τοῦ σώματος ἀντὶ ἐν ἑαυτῇ ὁ τι μάλιστα ἀναλαμβάνη, τότε ἀναμνησθεσθαι ποιν λέγομεν*; ib.). Die *ἀνάμνησις* (s. d.) hat erkenntnistheoretische Bedeutung. ARISTOTELES erblickt in der *φαντασία* eine Nachwirkung der *αἰσθήσεως* in der Seele (De an. III, 3), ein Nachbild derselben (Rhetor. I 11, 1370a 28). Die *μνήμη* beruht auf dem Beharren (*μονή*) des Eindrucks (De memor. 1; Anal. post. II, 19; De an. I 4, 408b 17). Die *ἀνάμνησις* ist ein Willensakt (De memor. 2). — Nach STRATON beruht die Erinnerung auf der Bewegung, physischen Spur (*ἐπομομή*) der Empfindung (Plut., Plac. IV, 23); nach Ansicht der Stoiker auf einem Abdrucke (*τύπωσις*) in der (materiell gedachten) Seele (l. c. IV, 11; CICERO, Acad. II, 10, 30; ΕΠΙΚΤΕΤ, Diss. I, 14, 9). — PLOTIN hingegen faßt die Erinnerung als einen geistigen Akt auf (Enn. IV, 6, 3). Gott hat kein Erinnern (l. c. IV, 3, 25).

AUGUSTINUS verlegt das Gedächtnis in den Geist. Er nimmt auch ein Gefühlsgedächtnis an (Confess. VIII, 14), unterscheidet sinnliches und intellektuelles Gedächtnis (l. c. X, 7 f.; De quant. an. 33; De trin. IX, 3; XI, 2 ff.; XV, 23; De lib. arb. II, 3). Die Beziehung des Gedächtnisses zum Leibe enthält folgende Stelle: „*Igitur ea, quae, ut ita dicam, vestigia sui motus animus figit in corpore, possunt et manere et quendam quasi habitum facere*“ (Epist. IX, Migne T. 33; vgl. Ep. VI—VII). So auch die Scholastiker. Das Gedächtnis ist ihnen ein Behalten der „*species*“ (s. d.) seitens der Seele. AVICENNA definiert die „*virtus conservativa et memorialis*“ als „*thesaurus eius, quod pervenit ad existimativam de intentionibus in perceptis sensu extra formas eorum sensu perceptas*“ (bei STÖCKL II, 38). Die Erinnerung ist „*actus reflexus in id, quod prius per sensum acceptum est*“ (bei ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 15, 2). ALBERTUS MAGNUS versteht unter „*memoria sensibilis*“ die „*recordatio prius accepti*“ (l. c. I, 15, 2). „*Memoria quae mentis est, actum paternum habet ex se formandi intelligentiam, quae est actus reductionis in prototypum*“ (ib.). „*Memoria duplex: una est habitus mentis, alia est coaccervatio formarum sensibilium prius acceptarum*“ (l. c. I, 69, 1). Nach THOMAS hat die „*memoria*“ die Funktion, „*conservare species rerum, quae actu non apprehenduntur*“ (Sum. th. I, 79, 6c), das Gedächtnis ist „*thesaurus vel locus conservationis specierum*“ (l. c. I, 79, 7a). Es gibt „*memoria sensitiva*“ und „*intellectiva*“ (l. c. I, 77, 8 ob. 4; I, 79, 6). „*Remiscentia*“ ist „*inquisitio alicuius, quod a memoria*

excidit“ (Memor. 5b). — Von einer „*cellula memorialis*“ spricht bereits ADELARD VON BATH (vgl. Soury, Le syst. nerv. centr. 1899; Ziehen, d. Gedächtn. S. 37). CAMPANELLA sieht in den Gedächtnisbildern abgeblaßte Wahrnehmungen. „*Passio autem remanet, abeunte activo, sed languida. Haec autem remansio est memoria*“ (Univ. phil. I, 6, 4). Nach L. VIVES ist das Gedächtnis ein „*receptaculum*“ (De an. II, p. 50), „*facultas animi, qua quasi ea, quae sensu aliquo, externo aut interno, cognovit, in mente continet*“ (l. c. p. 54). Zu unterscheiden sind: „*memoria*“, „*recordatio*“, „*reminiscentia*“ (l. c. p. 55). Funktionen des Gedächtnisses sind das „*apprehendere*“ und das „*retinere*“ (ib.). Es gibt verschiedene Arten des Gedächtnisses (für „*res*“, „*verba*“ usw.) (l. c. p. 56). Die Aufmerksamkeit festigt das Gedächtnis („*memoriam confirmat*“, l. c. p. 56). HOBBS definiert die Erinnerung als Bewußtsein des Wahrgenommenhabens: „*Sentire se sensisse est meminisse*“ (De corp. 25, 1). SPINOZA erklärt „*memoria*“ als „*quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani*“ (Eth. II, prop. XVIII, schol.). Wie schon DESCARTES (De hom. p. 132; Princ. phil. IV, 196), nehmen MALEBRANCHE u. a. eine „*idea materialis*“ (s. Ideen) als Vermittler der Erinnerung an. LEIBNIZ nimmt bloß psychische Dispositionen (s. d.) an. Nach LOCKE ist das Gedächtnis eine Behaltensfähigkeit („*retentiveness*“). Das „*Behalten*“ der Vorstellungen bedeutet nur die Fähigkeit der Reproduktion früherer Vorstellungen, wobei die Seele sich bewußt ist, sie gehabt zu haben (Ess. II, ch. 10, § 2; I, ch. 4, § 20). HUME versteht unter Gedächtnis die Fähigkeit der Reproduktion von Eindrücken (Treat. I, sect. 3, S. 18). Die Hauptfunktion der Erinnerung besteht im Festhalten der Ordnung und wechselseitigen Stellung der Vorstellungen (l. c. S. 19). — Nach R. HOOKE, HARTLEY, BONNET u. a. beruht das Gedächtnis auf Dispositionen (s. d.) im Gehirn (s. Assoziation), so auch nach HOLBACH: „*La mémoire est la faculté que l'organe intérieure a de renouveler en lui-même les modifications qu'il a reçues*“ (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 113). — CONDILLAC bemerkt: „*Quand une idée se retrace à la statue (s. d.), ce n'est donc pas qu'elle se soit consacrée dans le corps ou dans l'âme: c'est que le mouvement, qui en est la cause physique et occasionelle, se reproduit dans le cerveau*“ (Tr. d. sens. I, ch. 2, § 38; Log. I, ch. 9). Von den Wahrnehmungen bleibt „*une impression plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive*“ (l. c. § 6). „*La mémoire est le commencement d'une imagination qui n'a encore que peu de force; l'imagination est la mémoire même, parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible*“ (l. c. § 29). JAMES MILL bringt das Gedächtnis zur Assoziation (s. d.) in Beziehung. DESTUTT DE TRACY erklärt: „*La mémoire consiste à sentir les souvenirs des sensations passées*“ (Elem. d'idéol. I, ch. 3, p. 41).

Nach CHR. WOLF ist „*Gedächtnis*“ „*das Vermögen, Gedanken, die wir vorher gehabt haben, wieder zu erkennen, daß wir sie schon gehabt haben, wenn sie uns wieder vorkommen*“ (Vern. Ged. I, § 249). „*Memoria in facultate ideas reproductas . . . et res per eas repraesentatas recognoscendi consistit*“ (Psychol. rat. § 278; Psychol. empir. § 175). Erinnerung ist „*facultas perceptiones praeteritas mediate reproducendi et recognoscendi*“ (Psychol. empir. § 230). Es gibt „*ideae materiales*“ (s. d.). BAUMGARTEN definiert: „*Memoria est facultas reproductas perceptiones recognoscendi*“ (Met. § 579). PLOUCQUET: „*Memoria est ea vis repraesentandi, qua nexus posteriorum eum prioribus perceptionibus excitatur*“

(Princ. de subst. p. 75). Nach CRUSIUS ist das Gedächtnis das „Vermögen, die einmal gehabten Begriffe fortzusetzen und bei gewissen Umständen wiederum lebhaft zu denken“ (Vernunftwahrh. § 426). PLATNER definiert das Gedächtnis als „Vermögen, mittelst dessen wir vormalige Ideen aufbewahren“ (Phil. Aphor. I, § 285). Erinnerung ist das „Vermögen, mit Ideen der Phantasie zu verbinden das Bewußtsein ihrer vormaligen Darstellung“ (l. c. § 422). Sich erinnern heißt: „Ideen des Gedächtnisses vergleichen mit ähnlichen Ideen entweder der Sinnen oder des Gedächtnisses“ (l. c. § 78). SWEDENBORG unterscheidet äußeres und inneres Gedächtnis; letzteres hat der Mensch als Glied der Geisterwelt (vgl. Kant, Träume e. Geist. II, 2. Hauptst.). — KANT erklärt: „Das Gedächtnis ist von der bloß reproduktiven Einbildungskraft darin unterschieden, daß es die vormalige Vorstellung willkürlich zu reproduzieren vermögend, das Gemüth also nicht ein bloßes Spiel von jener ist“ (Anthrop. I, § 32). Es gibt ein mechanisches, ingenüses, judiziöses Gedächtnis (ib.). Das erstere beruht bloß auf Wiederholung; das ingenüose Memorieren ist „eine Methode, gewisse Vorstellungen, die an sich (für den Verstand) gar keine Verwandtschaft miteinander haben . . . dem Gedächtnis einzuprägen“; das judiziöse Memorieren ist „kein anderes als das einer Tafel der Einteilung eines Systems in Gedanken“ (ib.).

FRIES nennt Gedächtnis das Vermögen der Fortdauer unserer Vorstellungen (Syst. d. Log. S. 51 f.). Die Erinnerung besteht darin, daß uns „Erkenntnisse, die wir früher hatten, wieder zum Bewußtsein kommen“ (l. c. S. 63). Nach G. E. SCHULZE ist das Gedächtnis eine Neigung der Erkenntniskraft, sich wieder in den ehemaligen Zustand zu versetzen (Psych. Anthr. S. 182). J. J. WAGNER bestreitet die Existenz eines Gedächtnisses im Sinne der Aufbewahrung bleibender Eindrücke (Org. d. m. Erk. S. 141). GALL bemerkt schon, daß es ebenso viele Gedächtnisse als Bewußtseinsarten gibt (Anat. et physiol. du syst. nerv. IV, 1819, p. 15). — HEGEL erklärt: „Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz produzierten Anschauung und seiner Bedeutung ist zunächst eine einzelne vorübergehende Produktion, und die Verknüpfung der Vorstellung als eines Innern mit der Anschauung als einem Äußerlichen ist selbst äußerlich. Die Erinnerung dieser Äußerlichkeit ist das Gedächtnis“ (Enzykl. § 460). Es gibt ein „behaltendes“ und „reproduzierendes“ Gedächtnis (l. c. § 462). Erinnerung ist „die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung, und zwar als Subsumtion in der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die Vorstellung, die derselbe Inhalt ist; so daß die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist und sie als bereits ihrige erkennt, wobei sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild nun auch als unmittelbares der Anschauung und an solcher als bewährt weiß“ (l. c. § 454). K. ROSENKRANZ versteht unter „Erinnerung“ (im Unterschiede von der „Wiedererinnerung“) das Innerlichmachen der Anschauung als aktives Erinnern, Verinnern, wodurch die Anschauung zum „Bilde“ wird (Psychol.², S. 338 ff.). Das „Gedächtnis“ entsteht mit der Sprache als „das Erfassen der Sache in der Äußerlichkeit ihrer Bezeichnung. Es verknüpft mit einem Namen eine Sache“ (l. c. S. 398 ff.). Die Erinnerung im gewöhnlichen Sinne ist das Werk der „reduktiven Einbildungskraft“, „welche die Vorstellung ohne den äußeren Anreiz einer korrespondierenden Anschauung durch die freie Macht der subjektiven Intelligenz plötzlich und unwillkürlich wieder hervorruft“ (l. c. S. 347 ff.; Syst. d. Wiss. § 638 f.). Ähnlich MICHELET (Anthrop. S. 286 ff.), G. BIEDERMANN (Philos. I, 14 ff.) u. a. Nach HILLEBRAND

ist das Gedächtnis „das Streben der Seele, sich in dem zeitlich-bestimmten Denken als einfache freie Selbstheit in kontinuierlicher Identität mit sich . . . zu behaupten“ (Phil. d. Geist. I, 232). Es bezeichnet „die Gedanken-Kontinuität in einem psychischen Individuum“ (ib.). Erinnerung ist „die Reproduktion eines psychischen Selbstbestimmungsaktes mit der Bestimmtheit des abstrakten Unterschiedes zwischen dem subjektiven Selbst und dem bezüglichen Objekte“ (l. c. I, 229). SCHOPENHAUER erklärt: „Die Eigentümlichkeit des erkennenden Subjekts, daß es in Vergewärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht, je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig gewesen sind, d. h. seine Übungsfähigkeit, ist das Gedächtnis“. „Will man von dieser Eigentümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens ein Bild . . ., so scheint mir das richtigste das eines Tuchs, welches die Fallen, in die es oft gelegt ist, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt.“ „Keineswegs ist . . . eine Erinnerung immer dieselbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältnis wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit besonderer Leichtigkeit durch die Übung (Vierf. Wurz. C. 7, § 45). Vgl. SCHLEIERMACHER, WW. III, 9, 503.

HERBART erklärt das Gedächtnis als „unverändertes Wiedergeben früher gebildeter Vorstellungsreihen“ (Umr. päd. Vorles. I, C. 2, § 21). Es gibt kein allgemeines Gedächtnis, sondern jede Vorstellung (s. d.) hat das Streben, nach ihrer Hemmung (s. d.) wieder bewußt zu werden (Lehrb. zur Psychol.³, S. 16; s. Reproduktion). Nach VOLKMANN kommt jeder Vorstellung ihr Gedächtnis zu. Man kann „das Streben der Vorstellung nach unmittelbarer Reproduktion deren Gedächtnis im engeren Sinne, jenes, andere zur mittelbaren Reproduktion zu bringen, deren Erinnerungskraft nennen und beide unter das Gedächtnis im weiteren Sinne zusammenfassen“ (Lehrb. d. Psychol. I, 490). Die Erinnerung besteht in der „Reproduktion der Reihen von einem gemeinschaftlichen Endgliede aus“ (l. c. S. 457). — Nach BENEKE ist das Gedächtnis jeder Vorstellung die Kraft, mit welcher sie unbewußt (als „Angelegtheit“, „Spur“, s. d.) fortexistiert, die „Kraft ihres psychischen Seins“ (Pragm. Psychol. I, 190; Lehrb. d. Psychol. § 101 f.). Die Erinnerung ist „fortgesetzte Reproduktion“ (Lehrb. d. Psychol. § 104). — Nach H. RITTER ist Erinnerung „das Bewußtsein einer vergangenen Erscheinung in der Gegenwart“ (Syst. d. Log. S. 202). Rein psychologisch erklärt auch GEORGE das Gedächtnis (Lehrb. d. Psychol.), so auch TEICHMÜLLER (Neue Grdlg. S. 29 ff.), GRATACAP (Anal. d. faits de mém. 1867), J. H. FICHTE (Psychol. I. 437 ff.) und ULRICI, nach welchem Erinnerung eine Eigenschaft der Seele ist (Leib u. Seele S. 477 ff., 497). Die Reproduktion ist vom Gefühl abhängig (l. c. S. 491 f.); so auch HORWICZ (Psychol. Anal. I, 318). RENOUVIER erklärt Gedächtnis und Phantasie für nicht prinzipiell verschieden (Nouv. Monadol. p. 116). Die Erinnerung („*remémoration active*“) ist ein Suchen nach der Vorstellung, sie ist „une fonction hégémonique de l'esprit“ (l. c. p. 120). L. NOIRÉ betont, wir können uns nur dessen erinnern, was wir wollen (Einl. u. Begr. e. mon. Erk. S. 204). Nach WITTE besteht das Gedächtnis „in der Kraft des Ichs, alle Bewußtseinsinhalte und Vorgänge auf seine eigene schlechthin konstante vor-empirische Lebenseinheit zu beziehen“ (Wes. d. Seele S. 182). REHMKE bestimmt das Erinnern als „in der Vorstellung etwas als Bekanntes wiederholer“ (Allg. Psychol. S. 532). Gedächtnis ist „das Vorstellkönnen von früher Gehabtem als früher Gehabtes“ (l. c. S. 496). M. MÜLLER sieht im „Gedächtnis“

einen Namen für die Erhaltung geistiger Kraft; zu erklären ist nur das Vergessen (Das Denken im Lichte d. Sprache S. 63 f.). H. CORNELIUS bestimmt die „Gedächtnisbilder“ als Nachwirkungen früherer Erlebnisse. Das „Gedächtnisbild“ hat „stets eine von ihm selbst zu unterscheidende Bedeutung“, es gibt sich uns unmittelbar als „Nachwirkung“ zu erkennen, enthält den „Hinweis auf ein Nichtgegenwärtiges“ („symbolische Funktion“ der Gedächtnisbilder; Einl. in d. Philos. S. 210 ff.). Das Gedächtnis besteht in einer „Fortwirkung der vergangenen Inhalte“. Empfindung und Erinnerungsbild sind inhaltlich verschieden (Psychol. S. 20 ff.). Nach DESSOIR bedeutet „Gedächtnis“ im allgemeinen Sinne „die Tatsache, daß Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Triebe ohne bedeutende Änderung ihres Inhaltes unter gewissen Bedingungen wieder auftauchen“ (Doppel-Ich S. 65). Es gibt im Ich zwei „Gedächtnisketten“, eine ober- und unterbewußte (l. c. S. 67). Nach ED. v. HARTMANN beruht die Erinnerung auf unbewußten psychischen Funktionen und physischen Dispositionen (Mod. Psych. S. 134). B. ERDMANN unterscheidet „unerregte“ und „erregte“ Gedächtnisresiduen (Leib u. Seele, S. 261). Unbewußte Dispositionen (s. d.) nimmt auch HERBERTZ an. Nach ihm ist das Gedächtnis der Inbegriff der Residuen früherer Präsente, die Dispositionen zu Repräsentanten (Bew. u. Unb. S. 125 ff.). Unbewußte Dispositionen gibt es auch nach LIPPS (Leitf. d. Psych. S. 49 ff.). Nach FAUTH gibt es ein unbewußt wirkendes Gedächtnis des Nervensystems (D. Gedächtn. S. 16 ff.). Das Gefühl wirkt reproduzierend (l. c. S. 41 f.). Vgl. OFFNER, D. Ged. S. 5 ff.

Nach HERING kommt aller organisierten Materie ein Gedächtnis zu (Üb. d. Gedächtn. 1870); er spricht von Gattungserinnerung durch Vererbung. So auch MACH, PREYER (persönliches — phyletisches Gedächtnis) (Seele d. Kind. S. 230). HAECKEL schreibt der Plastidule (s. d.) ein unbewußtes Gedächtnis zu (Perigenes. d. Plastid. 1876, S. 38 f.; Welträts. S. 136 ff.). OSTWALD betrachtet das Gedächtnis als Eigenschaft der lebenden Substanz (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 367 ff.). So auch R. SEMON (D. Mneme, 1904). A. LASSON unterscheidet drei Arten des Gedächtnisses: materielles, seelisches, geistiges Gedächtnis (Phil. Vorträge III. Folge, 2. H. 1894, S. 67). Das leibliche Gedächtnis kommt aller Materie zu (l. c. S. 67, 69 f.). Die Seele hat ein Vermögen der Reproduktion (l. c. S. 70). Der Geist reproduziert bewußt-aktiv (l. c. S. 71). Immer ist das Gedächtnis die Identität mit sich (l. c. S. 66, 72).

Nach H. SPENCER ist das Gedächtnis „eine Art von beginnendem Instinkt“ (Psychol. I, § 199), es beruht auf Bewußtseinszusammenhängen (l. c. § 201); die Erinnerung beruht auf „Assimilierung“ (l. c. § 120). SULLY erklärt das Gedächtnis als „Funktion des Behaltens („retentiveness“); Erinnerung ist die „aktive Seite der Reproduktion“ (Handb. d. Psychol. S. 180, 183 ff.; Hum. Mind C. 9). Vgl. TITCHENER, Outlin. of Psychol. Ch. 8, 11; STOUT, Anal. Psychol. II; CARPENTER, Ment. Physiol. ch. 10; MAUDSLEY, Phys. of Mind, ch. 5; CALDERWOOD, Mind an Brain, ch. 9; LADD, Phys. Psychol. p. 545 ff.; BALDWIN, Handb. of Psych. I², ch. 9, 11. JAMES unterscheidet „primary“ und „secondary memory“. Die Erinnerung ist die Reproduktion eines Inhalts mit dem Bewußtsein seines ehemaligen Auftretens (Psych. I, 643 ff.). Nach FOUILLÉE ist das Gedächtnisbild „une combinaison des résidus de l'impression avec les résidus de la réaction cérébrale et mentale“ (Psych. d. id.-forc. I, 178 ff.). Der Reproduktion (s. d.) liegt (wie nach ZIEHEN, FAUTH u. a.) Gefühl (und Streben) zugrunde (l. c. p. 223). Vgl. PAULHAN, La fonct. de la mém. et le

sonven. affect. 1904; SOLLIER, Le probl. d. la mémoire, 1900; BINET, Rev. philos. XXIII; RIBOT (s. unten); CLAPARÈDE (Assoc. p. 334 ff.). Nach BERGSON ist das „reine Gedächtnis“ mit der Vorstellung verbunden und vom Gehirn unabhängig, in dem nur Bewegungen reproduziert werden (Mat. et Mém. p. 67 ff., 101 ff., 143 ff., 264 ff.). Nach HÖFLER ist das Gedächtnis ein Fall der Übung, nämlich Vorstellungsübung (Psychol. S. 165). JOEL erklärt das Gedächtnis als Tendenz des Fortbestehens jeder psychischen Erregung (Lehrb. d. Psychol. S. 460). Das „primäre“ Gedächtnis besteht darin, daß alle Wahrnehmungen „mit abgeschwächter Intensität noch in einer gewissen Nähe der Schwelle verharren“ (l. c. S. 113). W. JERUSALEM nennt Erinnerungen „Vorstellungen von Ereignissen, die wir uns bewußt sind selbst erlebt zu haben“ (Lehrb. d. Psychol.², S. 91). Das Gedächtnis ist „die psychische Disposition, Erinnerungsvorstellungen zu erleben“ (l. c. S. 92). „Die Zahl der Vorstellungen oder die Länge der Reihen, die immer zur Verfügung stehen, bestimmt den Umfang des Gedächtnisses oder seine Stärke. Die Güte des Gedächtnisses ist bestimmt durch die Zahl der Wiederholungen, die nötig sind, um eine Vorstellungsreihe zu behalten . . . Die Treue oder Verlässlichkeit des Gedächtnisses wird bestimmt durch den Grad der Genauigkeit, mit dem wir reproduzieren“ (l. c. S. 92). Das Interesse kräftigt das Gedächtnis (ib.). Die „Spezialgedächtnisse“ beruhen auf bestimmten Richtungen des Interesses (ib.). WUNDT betrachtet die „Erinnerungsvorgänge“ als einen Spezialfall der „sukzessiven Assoziation“ (s. d.). Erinnerung erfolgt, wenn die Hindernisse sofortiger Assimilation (s. d.), die den Übergang der simultanen in eine sukzessive Assoziation veranlassen, „so groß sind, daß die der neuen Wahrnehmung widerstrebenden Vorstellungselemente . . . zu einem besonderen Vorstellungsgebilde sich vereinigen, das direkt auf einen früher stattgefundenen Eindruck bezogen wird“. Die so zur Apperzeption gelangende Vorstellung heißt „Erinnerungsvorstellung“ („Erinnerungsbild“) (Gr. d. Psychol.⁵, S. 289). Die „reproduktiv entstandene“ Vorstellung ist eine neue Vorstellung (l. c. S. 290). Jeder Erinnerungsvorgang setzt sich aus einer Menge elementarer Prozesse zusammen (l. c. S. 293). Die Rückbeziehung der Erinnerungsvorstellung auf ein vorangegangenes Erlebnis gibt sich im „Erinnerungsgefühl“ zu erkennen (ib.). Die Wirkungen der Erinnerungsassoziationen werden unter dem Namen „Gedächtnis“ zusammengefaßt (l. c. S. 296). Erinnerungsvorstellungen und Wahrnehmungen „weichen nicht nur qualitativ und intensiv, sondern auch in ihrer elementaren Zusammensetzung durchaus voneinander ab“ (l. c. S. 298). Bei dem „Altersschwund des Gedächtnisses“ ist besonders symptomatisch die Abnahme des Wortgedächtnisses, so daß „am frühesten die Eigennamen, dann die Namen konkreter Gegenstände der täglichen Umgebung, dann erst die ihrer Natur nach abstrakteren Verba und zuletzt die ganz abstrakten Partikeln vergessen werden“ (l. c. S. 300; Völkerpsychol. I, 1, C. 5; vgl. dazu RIBOT, Mal. de la mémoire: das Neuere wird vor dem Älteren vergessen, „Regressionsgesetz“). Die Gedächtnisleistungen sind apperzeptive Funktionen (Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 595 ff.). KÜLPE erklärt: „Die Begriffe des Gedächtnisses und der Reproduktion, z. T. auch der Erinnerung enthalten den einfachen Hinweis darauf, daß ein Eindruck, der einmal infolge bestimmter Reize stattgefunden hat, nicht schlechthin nach dem Aufhören der letzteren verschwindet, sondern irgendwie aufbewahrt wird und unter gewissen Bedingungen ohne eine Erneuerung des ursprünglichen äußeren Reizes wieder ein merklicher Inhalt des Bewußtseins zu werden vermag“ (Gr. d. Psychol. S. 175). Es handelt sich hier um „zentral

erregte Empfindungen“ (l. c. S. 176 ff.). Ohne nachahmende, deutende Bewegungen findet keine willkürliche Erinnerung statt (l. c. S. 189). An sich ist nichts eine Erinnerung, es wird es erst „durch ein Urteil, das sich mit ihm verbindet“ (l. c. S. 190). Nach EBBINGHAUS ist das Gedächtnis die Fähigkeit der Erweiterung und Vervollständigung des unmittelbar Gegebenen auf Grund früherer Erfahrungen (Kult. d. Gegenw. VI, 207 ff.). Das Gesetz für Gedächtnisleistungen lautet: „Die Quotienten aus Behaltenem und Vergessenem verhalten sich etwa umgekehrt wie die Logarithmen der verstrichenen Zeit“ (Üb. d. Ged. 1885, S. 107, 30 ff.; vgl. MÜLLER, SCHUMANN, PILZECKER, Z. f. Psych. VI, 1894, S. 95 ff.; W. LEWY, l. c. VIII, S. 231; KENNEDY, Psych. Rev. V; ACH, Psychol. Arbeit. III, 1901). Über Spezialgedächtnisse vgl. Philos. Stud. I—IV, VIII—XII, XV; Année psych. I, 1894; J. COHN, Z. f. Psych. XV; RIBOT (über „affektives“ Ged. vgl. Psych. d. sent. I, ch. 11), L. W. STERN u. a. Über Gedächtnisstörungen vgl. RIBOT (Mal. de la mém. 1881), FOREL (D. Gedächtn.), SOLLIER (Le troubl. de l. mém. 1892), STÖRRING (Psychopath. S. 257 ff.) u. a.

Physiologisch erklären das Gedächtnis MEYNERT, welcher von „Erinnerungszellen“ spricht, KRIES (Grundl. S. 64), KROELL, („Gedächtnisneurone“, D. Seele, S. 39), KASSOWITZ, EXNER, MAUTHNER (Sprachkrit. I, 187, 558), R. WAHLE, MÜNSTERBERG (Beitr. 4, 1892, S. 69 ff.), ZIEHEN. Nach ihm werden „Erinnerungsbilder“ in Ganglienzellen-Gruppen niedergelegt (Leitf. d. phys. Psych.², S. 14). Das Zurückbleiben latenter Erinnerungsbilder ist die „Retention“ (D. Gedächtn. 1908, S. 4). Der starke Gefühlston erleichtert die Reproduktion (l. c. S. 14). Von Anfang an werden zwei Arten von Elementen in der Hirnrinde zugleich erregt: Empfindungselemente und Erinnerungselemente (l. c. S. 25 ff.). Die Erinnerungsbilder sind uns nur als materielle Veränderungen gegeben (l. c. S. 28), mit dem Psychischen als „Epiphänomen“ (l. c. S. 31 f.). Physiologisch erklärt auch RIBOT das Gedächtnis (Assoziation der Nerven-elemente; Mal. de la mémoire, 1881). Vgl. BIERVLIET, La mém., 1902; JANDELLI, Leggi della memoria, 1887. Vgl. Disposition, Phantasie, Reproduktion, Assoziation, Mneme, Vergessen, Nerven, Parallelismus (BERGSON).

Gedächtnis, falsches („illusory memory“, vgl. HODGSON, Phil. of Reflect. I, 276 f.): eine Art der Illusion (s. d.), wobei eine Situation u. dgl. für schon einmal erlebt gehalten wird. Vgl. STÖRRING, Psychopath. S. 257 ff.; WAHLE, Mech. d. geist. Leb. S. 451 f. Vgl. Paramnésie.

Gedächtnisbilder s. Gedächtnis.

Gedächtniskunst s. Mnemotechnik.

Gedanke: einzelner Denkkakt, Denkinhalt, Denkprodukt, Begriff (s. d.). Der Gedanke entsteht psychologisch als Apperzeptionsverbindung (s. d.). Logisch ist er das Gedachte, die Bedeutung eines Urteils (s. d.), die in einer Vielheit von Denkkakten identisch sein und bleiben kann. so daß in diesem Sinne der Gedanke vom Subjekt relativ unabhängig ist, obzwar er nicht an sich existiert. An sich kann es aber „Gedanken“ als Inhalte und Momente eines absoluten, göttlichen „Denkens“ geben (Weltgedanken). Nach den Stoikern wird das *γάρτασμα* zum *ἐνόημα*, *ἐπειδὴν λογικὴ προσπίπτει ψυχῇ* (Galen., Hist. phil. 92, 305; Dox. 636). — DESCARTES versteht unter „*cogitationes*“ alle Vorstellungsarten (s. Denken). CHR. WOLF nennt „Gedanken“ die „Veränderungen

der Seele, deren sie sich bewußt ist“ (Vern. Ged. I, § 194), PLATNER „die bewußten Ideen der Phantasie — inwiefern sie verbunden sind mit dem Anerkenntnis der Merkmale der Sache“ (Phil. Aphor. II, § 33). FRIES unterscheidet den „gedächtnismüßigen Gedankenlauf, der nach unwillkürlichen innern Gesetzen erfolgt“, und den „logischen Gedankenlauf, den wir willkürlich lenken“ (Gr. d. Log. S. 13; Syst. d. Log. S. 53; N. Krit. I, 51). — Nach HEGEL ist die Intelligenz „für sich an ihr selbst erkennend — an ihr selbst das Allgemeine, ihr Produkt, der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjektivem und Objektivem. Sie weiß, daß, was gedacht ist, ist; und daß, was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist“. „Das Denken der Intelligenz ist Gedanken haben; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand“ (Encykl. § 465). „Objektiver Gedanke“ ist das Vernünftige in der Welt (I. c. § 24). Nach B. KERN ist das „noëtische“ Denken eine objektive Gedankenentwicklung (Wes. S. 251), ein Gesamtdenken (I. c. S. 71). Die Subjekte sind Wellen im gemeinsamen Strome des Denkens (I. c. S. 79). „Das Denken ist der Urvorgang, der Gedankeninhalt ist das Ursein“ (I. c. S. 81; vgl. S. 367 ff.). — Nach WUNDT entsteht durch die Zerlegung von Gesamtvorstellungen (s. d.) ein „Gedankenverlauf“ von diskursivem Charakter (Log. I², S. 33 ff.; Vorles. üb. d. Mensch.², S. 340 ff.). „Gedanke“ ist die Gesamtvorstellung, die einer beziehenden Analyse unterworfen wird (Gr. d. Psychol.⁵, S. 321). — Nach SERGI ist der Gedanke die „sensibilité transformée“ (Psychol. S. 155). AVENARIUS sieht im Gedanken ein „Nach-Nachbild“ der Wahrnehmung (Kr. d. r. Erf. II, 77). „Nachgedanke“ ist der „unmenschliche Rest des verflüchtigten Gedankens“ (ib.). Nach NIETZSCHE sind Gedanken nichts als die „Schatten unserer Empfindungen — immer dunkler, leerer, einfacher als diese“, sie sind nur Zeichen, Symbole, Wirkungen von Triebbewegungen (WW. XI, 6, 250, 254 ff., 258; X, S. 194 f.). MACH lehrt eine Anpassung der Gedanken aneinander und an die Tatsachen, die sie ergänzen (Erk. u. Irrt. S. 229). Vgl. KANN, D. Naturges. d. Moral u. d. Phys. d. Denk. 1907, S. 34, 68 ff.; Kampf der Gedanken um die Behauptung im Bewußtsein: I. c. S. 22 ff., 68 ff. Vgl. Denken, Idee, Panlogismus.

Gedankending („ens rationis“) s. Ding, Wesen.

Gefallen ist der Ausdruck dafür, daß etwas dem erlebenden Willen zusagt, Lust erweckt, daß ein Vorstellungsinhalt vom Ich gewollt, als passend unmittelbar befunden wird. Mißfallen bezeichnet die Ablehnung eines Etwas durch das Ich. Auf dem Gebiete des Ästhetischen (s. d.), auch der Ethik (s. d.) ist das Gefallen bezw. das Mißfallen von Bedeutung.

HERBART leitet das Sittliche (s. d.) aus ursprünglichen Akten des Gefallens und Mißfallens ab. — FECHNER erklärt: „Wir sagen . . ., daß uns etwas gefällt oder mißfällt, je nachdem es, unserer Betrachtung oder Vorstellung dargeboten, derselben einen lustvollen oder unlustvollen Charakter erteilt“ (Vorsch. d. Ästhet. I, 7). TÖNNIES erklärt „Gefallen“ als „angeborene Lust an gewissen Gegenständen und zu gewissen Tätigkeiten“ (Gem. u. Gesellsch. S. 106). Nach WUNDT sind Gefallen und Mißfallen Gefühlsgegensätze, die „nicht das eigene Wohl- oder Übelbefinden, sondern das Verhältnis der Gegenstände zum vorstellenden Subjekt“ zum Ausdruck bringen (Gr. d. Psychol.⁵, S. 195 f.). Es sind nicht Einzelgefühle, sondern allgemeine Gefühlsrichtungen (I. c. S. 196; Grdz. d. ph. Ps. III⁵, 123). H. SCHWARZ unterscheidet Gefallen und Mißfallen vom

Gefühl, es sind die ersten und ursprünglichen Willensregungen (Psychol. d. Will. S. 92). „Gefallen ist die Reaktion der wollenden Seele, wenn die Gegenstände, von denen sie bewegt wird, genossen, besessen, verwirklicht sind“ (l. c. S. 94). Gefallen und Mißfallen lassen Unterschiede der „Sättigung“ zu (l. c. S. 95). Das „Zentrierungsgesetz“ lautet: „Alle Regungen des ungesättigten Gefallens und des Mißfallens wirken zentrierend auf das Vorstellen, d. h. die Regungen ungesättigten Gefallens haben die Tendenz, solche Vorstellungen um sich zu scharen, durch deren Inhalt das Gefallen mehr und mehr gesättigt wird. Alle Regungen des Mißfallens andererseits haben die Tendenz, einen Kreis solcher Vorstellungen um sich zu versammeln, die das Mißfallen immer ungesättigter machen“ (l. c. S. 121; Untersuch. üb. Gef. 1907, S. 5, 7, 13 ff.).

Gefühl ist der subjektive Zustand, in welchem das Ich unmittelbar Stellung nimmt zu den (ihm gemäßen oder nicht gemäßen) Modifikationen, die es erfährt, zu seinen Erlebnissen; es ist die Reaktion des Subjekts auf die Art, die Intensität, den Ablauf, den Inhalt, den Zusammenhang seiner Erlebnisse, verbunden mit physiologischen Begleiterscheinungen (Veränderungen in den Atembewegungen, im Puls, vasomotorischer, sekretorischer, motorischer Art). Lust und Unlust sind Kollektivausdrücke für die mannigfachen Zustände, die objektiv eine (relative oder partielle) Förderung oder Hemmung (Herabsetzung) des Organismus bedeuten. Jedes Gefühl verbindet sich mit einem Streben oder Widerstreben, das aber unter Umständen kaum noch zum Bewußtsein gelangt. Gefühle sind ursprünglich schon Momente, Bestandteile, Symptome von Willenshandlungen, die sie einleiten und beenden. Unterscheiden lassen sich Form- und Inhaltsgefühle, sinnliche, intellektuelle (logische), ästhetische, ethische, soziale, religiöse Gefühle (je nach dem Inhalt, an den sie sich knüpfen). Das Gefühl ist ein selbständiger, ursprünglicher Bewußtseinsbestandteil, nicht eine Modifikation oder Begleiterscheinung des Vorstellens oder Denkens.

Früher (und noch jetzt bei Physiologen) werden Gefühl und Empfindung (s. d.) nicht scharf unterschieden. Tastempfindungen werden nicht selten noch als „Gefühle“ bezeichnet. Ferner hat man nicht immer Gefühl und Affekt (s. d.) getrennt. Das Gefühl als spezifisches, subjektives Erlebnis betonen erst TETENS und KANT.

Nach einer Ansicht gilt das Gefühl als eine eigentümliche Erkenntnis einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Seele, des Organismus. So definiert PLOTIN die Unlust als *γνώσις ἀταγωγῆς σώματος ἰνδάματος ψυχῆς στεροζομέρον*, die Lust in analoger Weise. Die Affektion ist nur im Leibe, das Bewußtsein derselben in der Seele (Enn. IV, 4, 10). Als unklare Erkenntnisse werden die Gefühle von den Stoikern bestimmt; *δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη χρίσεις εἶναι* (Diog. L. VIII, 111). *τὴν μὲν λύπην εἶναι οσοτλήν ἄλογον — ἡδονὴν δὲ εἶναι ἄλογος ἔπαρσις* (VII, 114); *ἡδονὴν δ' εἶναι ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρῆναι, ἐφ' ᾧ καθήκει ἐπαίρεσθαι* (Stob. Ecl. II 6, 174). Nach LOCKE sind Lust und Unlust einfache Vorstellungen, die sich auf den Besitz oder Verlust eines Gutes beziehen (Ess. II, ch. 20). LEIBNIZ (wie schon DESCARTES, Epist. 6, 1) erklärt die Lust als Empfindung der Vollkommenheit an uns oder an anderem (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 42). Aktivität der Substanz befördert deren Lust, Passivität deren Schmerz (§ 72; vgl. Perception). Nach CHR. WOLF ist Lust ein „Anschauern der Vollkommenheit“, Unlust „anschauende Erkenntnis der Unvollkommenheit“ (Vern.

Ged. von Gott . . . I, § 494, 517; Vern. Ged. von d. Kr. d. m. V.^o, C. 9, § 5). „*Voluptas est intuitus seu cognitio intuitiva perfectionis cuiuscumque sive verae sive apparentis*“ (Psych. emp. § 511). BAUMGARTEN nennt die Lust „*status animae ex intuitu perfectionis*“ (Met. § 655). Vgl. COCHIUS, Üb. d. Neig. 1769, S. 69, EBERHARD, JAKOB, Erfahr. § 185 ff. Vgl. zu diesem Absatz S. 395 f.

Als Zustand und Wirkung von Vorstellungsbeziehungen faßt das Gefühl HERBART auf (Psych. a. Wiss. I, 68 f., 81 f.). „*Die Gefühle und Begierden sind . . . veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben*“ (Lehrb. z. E. in d. Ph. § 159). Nach NAHLOWSKY bezeichnen Gefühl und Streben „*nur besondere Modifikationen, die sich mit den Vorstellungen, bei ihrem Zusammentreffen im Bewußtsein, ereignen*“. Sie resultieren aus den Vorstellungen (Das Gefühlsleb. S. 42). Das Gefühl ist „*unmittelbares Innewerden der Hemmung oder Förderung unter den eben im Bewußtsein vorhandenen Vorstellungen*“ (l. c. S. 48), oder „*das unmittelbare Bewußtsein der momentanen Steigerung oder Herabstimmung der eigenen psychischen Lebenstätigkeit*“ (ib.). Vom Gefühl ist der „*Ton*“ der Empfindung (s. d.) zu unterscheiden. Die „*gemischten*“ Gefühle sind „*Gefühlsoszillationen*“ (l. c. S. 58). Die Einteilung der Gefühle ergibt sich nach dem Tone und nach den Ursprungsbedingungen des Gefühls (l. c. S. 49 ff.): Lust — Unlust; formelle, qualitative Gefühle. Nach LAZARUS bezieht sich das Gefühl immer auf eine Reihe von Vorstellungen, es ist der Zustand der Seele während des Vorstellens (Leb. d. Seele I², 285 ff.). So sagt auch VOLKMANN: „*Das Bewußtwerden des Spannungsgrades des Vorstellens*“ ist das, was wir Gefühl nennen (Lehrb. d. Ps. II⁴, 302). Vgl. SCHILLING, Psych. § 37; STIEDENROTH, Psych. II, 2 ff.; BERGMANN, Obj. Ideal. S. 27. Nach KROELL ist das Gefühl eine sekundäre Form der psychischen Erscheinungen, eine Folge der Vorstellungen (Die Seele i. Lichte d. Mon. S. 27, 29). — Nach MEINONG ist die Vorstellung für das Gefühl eine psychologische, das Urteil nicht selten eine Mit-Voraussetzung (Wertth. S. 34 f.). Es gibt Vorstellungs- und Urteilsgefühle („*Gefühle, denen . . . auch ein Urteil wesentlich ist*“, S. 35). Ferner gibt es Wissens-, Wert-, Gefühls- und Begehrungsgefühle (S. 35, 38, 63). Ähnlich lehrt über das Wesen des Gefühls HÖFLER (Psychol. S. 19, 389 f., 387, 401). Beide sehen aber im Gefühl eine eigene Bewußtseinsklasse. Vgl. EHRENFELS, Werttheor. I, 198 f. (s. unten), WITASEK.

Andere führen die Gefühle auf (organische und Spannungs-) Empfindungen zurück, so E. MACH (Anal. d. Empfd.⁴, S. 17; Erk. u. Irrt. S. 20). Nach R. WAHLE sind Gefühle „*nur Körpererregungen mit dazu gehörigen Phantasien und Ideen*“ (D. Ganze d. Ph. S. 378). „*Die durch gewisse Empfindungen und Vorstellungen angeregten Bewegungen, Bewegungstendenzen und Empfindungen, welche in ihrer kompletten Ausgestaltung die Affekte ergeben, bilden als Rudimente und in Verkürzungen die Gefühle*“ (S. 339). Lust ist Elevation, Unlust ist Depression oder Unruhe (S. 369 f.; Mechan. d. geist. Leb. S. 101). — Als physiologische Nebenwirkungen der Empfindungsreize bestimmen das Gefühl: DOMRICH (D. psych. Zust. 1849, S. 163), HAGEN (Psych. Unt. 1842, S. 59), M. v. FREY (Die Gef. 1894). Auf spezifische Nervenprozesse, welche an die Empfindung sich knüpfen: LOTZE (Med. Psych. S. 233; s. unten), KÜLPE (Viertelj. Bd. 11, S. 424, Bd. 12, S. 50 ff.), RICHET (Ess. de Psych. génér. 1891), DUMONT (s. unten), TAINÉ (De l'intell. I). Als Begleiterscheinung von Muskelempfindungen (Streckung — Lust, Biegung — Unlust) bestimmen das Gefühl

MÜNSTERBERG (Beitr. H. 4, 1892), DEARBORN (Psych. Rev. Suppl. 2, 1899). Auf Organempfindungen: JAMES (Mind 1884, p. 138; Psych. II, 442 ff.).

Das Gefühl wird ferner als eigenartiger, subjektiver Zustand, in welchem das Ich seiner selbst unmittelbar bewußt wird, bestimmt. TETENS unterscheidet das Gefühl von der Sinnesempfindung. „Das Vermögen zu fühlen“ = „Gefühl“ (Phil. Vers. I, 169). Gefühl („Empfindnis“) ist etwas, „wovon ich weiter nichts weiß, als daß es eine Veränderung in mir selbst sei, und es nicht . . . auf äußere Gegenstände beziehe“ (S. 215). Das Gefühl gehört zu den einfachen Zuständen der Seele (l. c. S. 166). Auch MENDELSSOHN (Briefe üb. d. Empfind.) und SULZER (Verm. ph. Sch. I, 227) trennen Gefühls- (Empfindungs-) und Vorstellungsvermögen. PLATNER definiert Gefühl als „Bewußtwerden des eigenen gegenwärtigen Zustandes“ (N. Anthr. S. 245). — KANT betont ausdrücklich, das Gefühl sei ein vom Erkennen verschiedener eigener Bewußtseinszustand. „Dasjenige Objektive aber an jeder Vorstellung, was gar keine Erkenntnis werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung einer Erkenntnis sein kann“ (Kr. d. Ur. Einl. VII). Gefühl ist „das, was jederzeit bloß subjektiv bleiben muß“ (I, § 3). Das Gefühl geht auf die „Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte“ (S. 137). „Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung; Schmerz das eines Hindernis des Lebens“ (Anthr. II, § 58). Nach CHR. E. SCHMID kann das Gefühl, „ohne für sich selbst eine Vorstellung zu sein, doch ein Merkmal einer Vorstellung von seinem eigenen Zustande abgeben“ (Emp. Ps. S. 263). KRUG bestimmt die Gefühle als „dunkle Lebensregungen“ (Handb. d. Phil. I, 57; Theor. d. Gef. 1823, S. 100). Nach G. E. SCHULZE wird das Fühlen „als unmittelbare Erkenntnis des Daseins gewisser Dinge“ dem Vorstellen entgegen gesetzt (Ps. Anthr.², § 171). „Alle Gefühle sind insofern Selbstgefühle, als sie sich immer bloß auf das fühlende Subjekt und dessen eigenen Lebenszustand beziehen“ (§ 172). Zu unterscheidenden sind Lust, Unlust, gemischte, dunkle Gefühle (§ 177). Nach BOUTERWEK ist das Gefühl der „Zustand unserer selbst, der aller Wahrnehmung . . . zum Grunde liegt“ (Ästh. I, 27). Es gibt „physische“ und „geistige“ Gefühle (l. c. S. 30). Über sinnliche Gefühle handelt BIUNDE (Empir. Psychol. II, § 200 ff.). Nach J. H. ABICHT ist das Gefühl eine „eigene Gattung der Modifikation des Bewußtseins“ (Met. d. Vergn. S. 50). FICHTE definiert das Gefühl als die „bloß unmittelbare Beziehung des Objektiven im Ich auf das Subjektive desselben, des Seins desselben auf sein Bewußtsein“ (Syst. d. Sitt. S. 44). „Das Gefühl ist lediglich subjektiv“ (Gr. d. g. W, S. 280). Vgl. H. RICHTER, Üb. d. Gef. 1824; NEUBIG, Gefühlslehre, 1829; CH. A. FLEMMING, Anal. d. Gef. 1793, S. 82; F. A. CARUS, Psychol. I, 369; WEISS, Wes. u. Wirk. d. m. Seele, S. 32, 50; FRIES, Ps. Anthrop. § 46; GEORGE, Lehrb. d. Psychol. S. 231; TRENDELENBURG, Log. Unt. I², 235 ff. DESTUTT DE TRACY: „Dans nos sensations internes il faut comprendre toutes les impressions ou manière d'être que l'on appelle communément sentimens ou affections de l'âme“ (El. d'idéol. III, ch. 3, p. 204). SCHLEIERMACHER bestimmt das Gefühl als das „unmittelbare Selbstbewußtsein“ (D. christl. Glauben I, § 8), als die „relative Identität des Denkens und Wollens“ (Dial. S. 151). Nach HEGEL ist das Gefühl das „dumpfe Weben“ des Geistes, „in sich, worin er sich stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat“ (Enzykl. § 446; Phän. S. 308). es ist die „Direktion des Lebendigen in sich“ (Log. III, 2, 57).

Nach K. ROSENKRANZ ist das Fühlen „*der unmittelbare Geist*“ (Psychol.³, S. 331). Lust und Unlust gehören zum „*praktischen*“ Gefühl (l. c. S. 418). Lust ist das Selbstgefühl, das durch Befriedigung des Bedürfnisses entsteht (l. c. S. 421). HILLEBRAND erklärt das Gefühl als „*die bewusste Unmittelbarkeit des subjektiv-individuellen Bestimmtheits*“. Es bezeichnet den „*psychischen Selbstzustand*“ (Phil. d. Geist. I, 188 ff.). Es gibt Erkenntnis-, Willens-, Bildungsgefühle (l. c. S. 190), leiblich und geistig bestimmte Gefühle, Aktual- und Existentialgefühle, Personalgefühle (l. c. S. 191 f.). CHR. KRAUSE erklärt: „*Gefühl ist Innesein der Wechselwirkungen des Wesentlichen mit dem Ich, und zwar in Beziehung zu dem Ich*“ (Log. S. 50). BENEKE sieht im Gefühl eine besondere Form des Bewußtseins, keinen selbständigen Akt (Pragm. Ps. I, S. 70). Es ist „*das unmittelbare Bewußtsein, welches uns in jedem Augenblicke unseres wachen Lebens von der Beschaffenheit unserer Tätigkeiten und Zustände innewohnt*“ (Lehrb. d. Psych. § 235; Log. I, 290 f.). Vgl. BERGER, Grdz. d. Anthrop. S. 483; SCHLEIERMACHER, Psych. S. 182 ff.; NÜSSLEIN, Gr. d. allg. Psych. § 356; RÖSE, Psych. S. 213, 216; LINDEMANN, Lehre v. Mensch. § 303; H. BECKER, Üb. d. Wes. d. Gef. 1830; TROXLER, Blicke i. d. W. d. M. S. 56 ff.; ESCHENMAYER, Psych. S. 85 ff.; SCHUBERT, Lehrb. S. 111 ff., G. BIEDERMANN, Philos. I, 29 ff.; COUSIN, Du vrai, p. 106 ff.; L. KNAPP, Rechtsph. S. 90 ff.; BRAUBACH, Psych. d. Gef. 1847.

Nach KIRCHMANN sind die Gefühle „*Zustände der Seele, welche den Gegenstand der Selbstwahrnehmung bilden*“, sie bilden die „*seienden Zustände der Seele*“, sie „*spiegeln kein anderes, sie wollen nur sie selbst sein*“ (Kat. d. Ph. S. 23 f.). K. LASSWITZ bestimmt das Gefühl als „*die Eigentümlichkeit am Bewußtseinsinhalt, wodurch er als einem bestimmten Individuum zugehörig, als ein Zustand des Ich erlebt wird*“ (Wirkl. S. 140). RITSCHL bemerkt: „*Das Gefühl ist nun einmal die geistige Funktion, in welcher das Ich bei sich selbst ist*“ (Christl. Lehre III, 142). Nach REHMKE ist das Gefühl ein ursprünglicher Zustand des Bewußtseins (Allg. Psych. S. 149, 295 ff., 305, 314). Das Gefühl ist etwas Allgemeines, Abstraktes, nur „*als Bestimmtheit eines Individuums Gegebenes*“, ein Zustand von Lust oder Unlust (Zur Lehre v. Gem. S. 5 ff.). Es gibt keinen an ein Besonderes gebundenen „*Gefühlston*“ (l. c. S. 21); das Gefühl ist vom Gesamtinhalt des gegenständlichen Bewußtseins bestimmt, Allg. Psych. S. 301; auch G. VILLA, Einl. in d. Psychol. S. 275), keine „*gemischten*“ Gefühle (Lehre vom Gem. S. 28 f.), nur einen raschen Wechsel von Lust und Unlust (S. 36). Gefühlswert ist der „*Anteil, welchen jedes Gegenständliche des Bewußtseinsaugenblicks an dieser, besondern Bedingung des einen Gefühls hat*“ (S. 40). Nach H. SCHWARZ erleben wir in den Gefühlen nur sie, nichts außerdem, das Gefühl ist ein reines Zustandsbewußtsein (Psychol. d. Will. S. 36). Es gibt viele Qualitäten des Gefühls (l. c. S. 134). Nach HUSSERL gibt es intentionale (s. d.) und nichtintentionale Gefühle (Log. Unters. II, 369 ff.). Nach H. CORNELIUS sind die Gefühle „*Gestaltqualitäten*“ (s. d.), abhängig vom jeweiligen Gesamtbewußtseinsinhalt (Psychol. S. 74 ff.). Lust und Unlust sind Eigenschaften unserer Erlebnisse, nicht Teilinhalte des Bewußtseins (l. c. S. 362 f.). Teilinhalte als Bedingungen einer bestimmten Gefühlsbetonung sind „*Gefühlsmomente*“ (l. c. S. 366 ff.). Als subjektive Zustände bestimmen die Gefühle HAGEMANN (Psych. S. 133 ff.), WADDINGTON (Seele d. Mensch. S. 370 ff.). RABIER (Psychol. S. 471 ff.), J. WARD (Enc. Brit. XX, 60 ff.), COHEN (Eth. S. 186 f.: Bewegungs-, Vorstellungs-, Begehrungs-, Denkgefühle), NATORP u. a.

Nach HORWICZ ist das Gefühl die psychische Elementarfunktion, aus deren Komplikationen und Steigerung das übrige Bewußtsein hervorgeht (Ps. Anal. III 2, 1, 3. 25, 28, 59). Auch TH. ZIEGLER (s. unten) betrachtet das Gefühl als einen primären, allem Bewußtsein zugrundeliegenden Zustand. Lust ist die psychische Seite „des Lebens, d. h. der Betätigung des Vermögens, jedem als neu, als Kontrast auftretenden Reiz gegenüber durch Gewöhnung und Assimilation sich selbst zu behaupten“, Unlust entspricht dem Mangel an solcher Betätigung (S. 106). Gefühl ist also das psychische Zeichen für den Selbstbehauptungsakt des Menschen (ib.). Auch BARATT (Physical Ethics 1869) sieht im Gefühl die primäre psychische Tätigkeit. — Den Wert des Gefühls für die Erkenntnis betonen PASCAL („*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas*“), ROUSSEAU. HERDER, JACOBI (WW. II, 59 ff.) u. a. Vgl. Form, Kategorien (H. GOMPERZ). — Gefühle als Assoziationsfaktoren: s. Assoziation, Reproduktion, Interesse.

Nach einer Auffassung gilt das Gefühl als Bewußtsein oder Wirkung der Förderung oder Hemmung der Seelenkräfte, des Subjekts. Schon bei PLATO findet sich diese Auffassung (*τὸ ἀληθοῦσαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδὲ ἐστὶ*, Rep. IX, 585 D). Eine gewisse Stärke der Eindrücke ist nötig, um Lust oder Unlust hervorzurufen, je nachdem die naturgemäße Beschaffenheit des Organs wiederhergestellt oder verändert wird (Tim. 64 E sq., 65 A, 66 C, 67 A; Phileb. 31 D sq., 32 A u. B). Es gibt gemischte Gefühle (Gorg. 496 D u. E; Phileb. 36, 46 C). Zu unterscheiden sind wahre und falsche Lust oder Unlust (Phil. 38, 52 A). Ferner bei ARISTOTELES, der die Lust als *ἐρέσκειαι τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως* (Eth. Nic VII 13, 1153a 14) bestimmt und auf die Förderung oder Hemmung der naturgemäßen Beschaffenheit des Organs hinweist (De an. 426a 30 f.). Die Lust ist *κίνησις τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασις ἀθρόα καὶ αἰσθητικὴ εἰς τὴν ἐπαρκοῦσαν φύσιν* (Rhet. I 11, 1369b 33). Jede Empfindung ist mit Gefühlen verbunden. So auch bei den Peripatetikern, die von der *διάχυσις* und der *οὐστολή* der Lebenstätigkeit sprechen (Alex. Aphr., Quaest IV, 5, 241, 11); sie nehmen auch gemischte Gefühle (I, 12) und einen Indifferenzzustand an (IV, 14). — Nach AUGUSTINUS beruhen Lust und Unlust auf dem Grade der Anstrengung, welchen die Seele in dem Akte der Erhaltung ihrer Selbständigkeit gegenüber der Störung seitens des Leibes nötig hat, um den Eindruck mit ihrer Tätigkeit in Übereinstimmung zu bringen (SIEBECK, Gesch. d. Ps. I 2, 394). THOMAS faßt unter „*passio*“ Gefühl und Affekt (s. d.) zusammen und führt die Unlust auf eine Störung der organischen Einheit und Harmonie zurück (Sum. th. I, 36, 3). MELANCHTHON: „*Lactitia est motus, quo cor praesenti bono suaviter fruatur*“ (De an. p. 181). DESCARTES: „*Lactitia iucunda commotio animae, in qua consistit possessio boni, quod impressiones cerebri ei repraesentant ut suum*“ (Pass. an. II, 91). Die Gefühle sind auf die Bewegungen der Lebensgeister (s. d.) zu beziehen, sind aber subjektive Zustände, sie sind „*referri ad animam*“ (Pass. I, 29). SPINOZA betrachtet die Gefühle als Zustände der Förderung oder Herabsetzung der seelischen Kraft, des Ich. „*Lactitia est hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem*“ (Eth. III, aff. def. II). „*Per lactitiam . . . intelligam passionem, qua mens ad maiorem perfectionem transit: per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem*“ (III, prop. XI, schol., s. Affekt). L. VIVES: „*Delectatio sita est in congruentia, quam invenire non est sine proportionis ratione aliqua inter facultatem et obiectum, ut quaedam sit quasi similitudo inter illa*“ (De

an. III). Ähnlich LEIBNIZ (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 42), CHARRON (De la sag. III, 38), BOSSUET, BATTEUX, VAUVENARGUES, SULZER, MENDELSSOHN, HUNGAR, WETZEL, VILLAUME, HOFFBAUER (Dessoir, Gesch. d. n. Ps.², 435 f.), auch HERDER. CHR. SCHMID: „Wenn die Gegenstände . . . unseres Vorstellungsvermögens so beschaffen sind und in einem solchen Verhältnisse zu uns stehen, daß sie der Empfänglichkeit desselben einen solchen und so vielen Stoff darbieten, als dem Zwecke der fortschreitenden Wirksamkeit seines tätigen Vermögens an denselben angemessen ist: so entsteht das Gefühl der Lust“ (Emp. Ps. S. 273, wie REINHOLD, Vers. e. Theor. S. 143; vgl. KRAUSE, Urb. d. Menschh.², S. 49 f.). — BENEKE: „Gefühle . . . sind nichts anderes als das unmittelbare Bewußtsein, welches wir in jedem Augenblicke von den Bildungsverschiedenheiten oder den Abständen zwischen den Entwicklungen unseres Seins haben“ (D. n. Ps. S. 186; Skizz. z. Naturl. d. Gef. S. 19 ff.). Nach SCHALLER erklären sich Lust und Unlust aus der Übereinstimmung und dem Widerstreit, in welchem der empfundene Lebensprozeß mit der Natur der Seele oder des „Selbstgefühls“ steht (Psych. I, 210). Auch die Herbartianer sind hier zu nennen (s. oben), ferner JOUFFROY. Nach BAIN beruht das Gefühl auf Harmonie oder Konflikt zwischen unseren Empfindungen (Emot. and Will³, Ch. 1 ff., p. 16 f.; vgl. Mind, N. S. I, 1892). Nach SULLY ist Gefühl der Ton der Erfahrung (Handb. d. Psychol. S. 310). Es ist das dynamische Element des Willens (I. c. S. 312). Lust beruht auf Erhöhung der psychischen Funktion durch eine normale angemessene Übung (I. c. S. 315). Gefühle assoziieren sich, können auch reproduziert werden (I. c. S. 321). Es gibt auch Gefühlsdispositionen (I. c. S. 322 f.; vgl. Hum. Mind II, Ch. 13 u. 14; STOUT, Anal. Psychol. II, Ch. 12: Lust ist an die freie, Unlust an die gehemmte Entfaltung geknüpft, I. c. p. 268 ff.); TITCHENER, Outlin. of Psychol. Ch. 9; BALDWIN, LADD, HÖFFDING). — Nach LOTZE bedeutet Lust Förderung der Geistestätigkeit (Mikr. I², 269 f.; s. unten). Ähnlich PLANCK (Test. ein. Deutsch. S. 303) u. a. Nach B. KERN sind die Gefühle der „Ausdruck der Mitleidenschaft, in welcher der eigene Ichbestand durch irgendwelche äußere Einwirkungen oder innere Vorgänge gezogen wird“ (Wes. S. 98 f.). Nach KREIBIG bedeutet das Gefühl eine Förderung bezw. Hemmung der Bewußtseinstätigkeit (Werttheor. S. 22 ff.). Ähnlich KROMAN (Log. u. Psych. S. 276, 282). Nach ULRICI stehen, die Gefühle im Zusammenhang mit der Förderung und Hemmung, der Harmonie und Disharmonie des psychischen Lebens (L. u. S. S. 447). LIPPS meint das Gleiche (Grundt. d. Seel. S. 60, 63 f.). „Das Gefühl . . . ist der unmittelbare Bewußtseinsreflex der Weise, wie ein seelischer Vorgang ins Ganze der Seele . . . sich einfügt“ (Eth. Grundfr. S. 34). „Das Gefühl der Befriedigung oder Lust ist die Art, wie die Einstimmigkeit eines psychischen Vorganges mit dem, was er in der Seele vorfindet, sich dem Bewußtsein unmittelbar kundgibt“ (ib.; vgl. Viertelj. f. w.-Ph. XIII, 160). Gefühle sind Ich-Erlebnisse, Symptome der „Weisen, wie psychische Vorgänge zur Seele oder zum Zusammenhang des seelischen Lebens sich verhalten oder stellen, oder wie sie in den psychischen Lebenszusammenhang sich einfügen“ (Vom Fühl. S. 2 ff.; Leitfad. d. Psych. S. 249 ff.). Auf innerer Zusammenstimmung oder Harmonie von Bewußtseinsinhalten beruht die Lust nach FECHNER (Tagesans. S. 212; Zendav. I, 287) und CASPARI (Zusammenh. d. Dinge (S. 470 f.). Nach WUNDT ist das Gefühl ein zentraler psychischer Vorgang, die Reaktion des Bewußtseins auf die in dasselbe eintretenden Vorstellungen, eine Reaktionsweise der Apperzeption (s. d.), die Art und Weise, wie die Vor-

stellung vom Ich aufgenommen wird (Vorles.², S. 225; Grdz. d. ph. Ps. I⁶, 409 ff., II⁵, 357 f.; Essays 8, 212; 11, 294). Ähnlich KÜLPE (Gr. d. Psych. S. 236, 282), RIEHL (G. = „Rückwirkung des Bewußtseins auf dieses selbst“, Ph. Krit. II 1, 39) u. a. Vgl. unten. Nach ZIEGLER zeigt uns das Gefühl „den Wert an, den ein Reiz für mich hat, und es erzwingt demselben durch diese Wertung und Wertschätzung den Eintritt in mein Bewußtsein“ (D. Gef.², S. 99, vgl. S. 106; s. oben). Vgl. den nächsten Absatz.

Das Gefühl wird auch als Symptom für die Erhöhung oder Erniedrigung der Lebenstätigkeit, der organischen, physischen Kräfte betrachtet. Anfänge der biologisch-physiologischen Gefühlsbestimmung zeigen sich bei DIOGENES VON APOLLONIA, der aus dem Maße der Mischung des Blutes mit Luft die Gefühle erklärt (Theopr., De sens. 43; vgl. über ANAXAGORAS: Theopr., de sens. 29). ARISTIPP setzt die Lust in eine sanfte (*λεία ζήνσις*), Unlust in eine heftige Bewegung (*ταραχία ζήνσις*, Diog. L. II, 86). Die Lust ist das *κατὰ τὸ οἰκείον*, das dem Ich Naturgemäße (Plut. Qu. symp. V, 1, 2). — HOBBS erklärt die Entstehung des Gefühls aus einer von den Sinneswerkzeugen zum Herzen dringenden Erregung (De corp. C. 25, 12), DESCARTES aus den Bewegungen der Lebensgeister (s. d.). — Nach ZÖLLNER bewirkt der Übergang von potentieller in aktuelle Energie Lust, das Umgekehrte Unlust, und zwar gilt das auch für das Anorganische, für die Atome (Üb. d. Nat. d. Kometen 1872). Ähnlich E. v. HARTMANN (s. unten). Nach LOTZE mißt das Gefühl die augenblickliche Übereinstimmung zwischen Reiz und Nervenfunktion (Med. Ps. § 20, S. 239; vgl. S. 246, 253 ff., 564; Mikr. III, 525, I, 204; Gesch. d. Ästh. S. 214 f.). Es ist „das Maß der Übereinstimmung oder des Widerstreites zwischen der Wirkung eines Reizes und den Bedingungen der von ihm angeregten Tätigkeit“ (Med. Psychol. S. 263). Es gibt auch gemischte Gefühle (Med. Ps. S. 262). Ähnlich lehrt SERGI (Psych. S. 304 f.; Dolore e piacere 1894; Lust und Unlust = „Phänomene der Ernährungsorgane, deren Funktionsstörungen psychischen Charakter erhalten“, Z. f. Psych. XIV, 1877, S. 91 ff., 94), ferner EHRENFELS (Syst. d. Werttheor. I, 199), C. LANGE (Üb. Gemütsbew. 1887), FÉRÉ (Sens. et. mouv.², 1900), DENEKE (Gefühle durch den Sympathicus ausgelöst; D. menschl. Erk. S. 44 ff.), während MEYNERT Lust und Unlust auf Ernährungsverhältnisse der Großhirnrinde (Hyper-, Anämie) zurückführt (Klin. Vorles. üb. Psychiatr. 1890, S. 6 ff.). A. BAIN bemerkt (ähnlich HODGSON): „States of pleasure are concomitant with an increase, and states of pain with an abatement of some or all of the vital functions“ (Mental and moral science 1875, p. 75; vgl. Emot. and Will Ch. 1—3, 4—13). L. DUMONT betrachtet als Ursache der Unlust ein starkes Abweichen von der molekularen Gleichgewichtslage der Nervensubstanz (Vergnüg. u. Schmerz 1876, S. 78 ff.). Lust entsteht, „wenn an letzter Stelle . . . eine Vermehrung der Kraft in der Sphäre des Bewußtseins zutage tritt“ (l. c. S. 97). Das Gefühl ist keine Empfindung besonderer Art, sondern nur ein Reflex von Empfindungen (l. c. S. 100). Nach A. LEHMANN ist die Lust die Folge davon, „daß ein Organ während seiner Arbeit keine größere Energiemenge verbraucht, als die Ernährungstätigkeit ersetzen kann“ (Hauptges. d. m. Gefühlsleb. S. 148 ff., 15 6; ähnlich G. ALLEN, Phys. Ästh. p. 21). Nach SPENCER sind Lust und Unlust Korrelatererscheinungen von Vorgängen, die für den Organismus nützlich bzw. schädlich sind (Psych. I, § 124). Ähnlich G. H. SCHNEIDER (Menschl. Wille, S. 263), BERGSON (Ess. p. 25; Mat. et Mém. 147). Nach RIBOT ist das Gefühl („sen-

timent“) eine „*tendance organique*“, ein Zeichen („*signe, marque*“) für „*certaines appétits, penchants, tendances*“, die befriedigt oder unbefriedigt sind (Psychol. de l'attent. p. 168 ff.; Ps. d. sentim. p. VIII; 32, 381, 434). Physiologisch beruht das Gefühl auf Förderung bzw. Zerstörungen in den Organen (Psych. d. sent. ch. 2 f.). Die Lust ist eine Begleiterscheinung der „*dynamogenen*“ Wirkung der Empfindung, der Erhöhung der Vitalität. Es gibt eine Logik der Gefühle (Log. d. sent. 1905, p. IX ff.; s. Logik). Z. OPPENHEIMER: „*Lust und Unlust entspricht dem sinnlichen Wohl- oder Übelbefinden des Subjekts, der Förderung oder Hemmung des Lebens*“ (Phys. d. Gef. S. 72). Nach KASSOWITZ ist die Lust an den Ablauf von geordneten und gut eingeübten, zumeist angeborenen Reflexketten geknüpft (Allg. Biol. IV, 475 f.). Nach PALÁGYI geben die (aktiven oder Trieb-) Gefühle Kunde über das, was dem vegetativen Lebensprozeß jeweilig mangelt und was ihm überhaupt not tut (Naturph. Vorles. S. 82 f.). J. DUBOC meint, „*daß das, was in dem Lustgefühl . . . eigentlich vor sich geht, eine Erhöhung der Lebensenergie vorstellt*“ (D. Lust S. 5). JODL erklärt das Gefühl als „*eine psychische Erregung, in welcher der Wert einer im Zustande des lebenden Organismus oder im Zustande des Bewußtseins eingetretenen Änderung für das Wohl oder Wehe des Subjekts unmittelbar als Lust oder Schmerz wahrgenommen wird*“ (Lehrb. d. Ps. S. 374). Er unterscheidet die geistigen Gefühle in Formal- und Persongefühle (l. c. II², 310 ff., 325 ff.). EBBINGHAUS sieht in den Gefühlen „*Nebenwirkungen derselben Ursachen, die den begleitenden Empfindungen und Vorstellungen zugrunde liegen*“ (Gr. d. Psychol. I, 542). Sie haben Beziehungen zur Förderung und Schädigung des Organismus, eine teleologische Grundlage (l. c. S. 543 ff.), ohne unmittelbares Bewußtsein davon (l. c. S. 545). Die Arten der Gefühle ergeben sich aus den Unterschieden der Empfindungen und Vorstellungen (l. c. S. 553). Es gibt sinnliche und Vorstellungsgefühle (l. c. S. 554), Inhalts- und Beziehungsgefühle (l. c. S. 555). Nach W. JERUSALEM ist das Fühlen eine „*besondere Grundfunktion des Bewußtseins*“, der Anfang und die Grundlage des Seelenlebens (Lehrb. d. Ps.², S. 148). Immer bleiben Lust und Unlust „*Symptome und Anreger, immer bleiben sie zur Erhaltung des Lebens in enger Beziehung*“ (S. 149). Wie Wundt (s. unten) unterscheidet Jerusalem drei Grundrichtungen des Gefühls (S. 149). Allgemeine Eigenschaften des Gefühls sind: 1) „*Alle Gefühle bewegen sich in Gegensätzen, zwischen denen sich eine größere oder geringere Indifferenzzone befindet.*“ Beide Gegensätze sind positiv. 2) „*Alle Gefühle zeigen starke Abstufungen der Intensität.*“ 3) „*Alle Gefühle äußern sich in Bewegungen.*“ 4) Durch Wiederholung stumpfen sich die Gefühle ab. 5) Alle Gefühle stehen mit der Erhaltung des Lebens in engem Zusammenhang (S. 150 f.). Biologisch erfolgt die Klassifikation der Gefühle in: Individualgefühle, Familien-, patriotische Gefühle, Gefühle der Sympathie (Mitgefühl); sittliche, religiöse, ästhetische, intellektuelle Gefühle (S. 155 f.). Nach OSTWALD wird jede Förderung des Energiestroms im Organismus als angenehm, jede Störung als unangenehm empfunden. Nicht der Besitz, sondern der Verbrauch überschüssiger Energievorräte ist von Lust begleitet (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 388). Vgl. BEAUNIS, Sensat. internes, ch. 17 ff.; KRÖNER, Das körperl. Gefühl; GOLDSCHIED, Eth. d. Ges. S. 63 ff.

Zum Streben und Wollen wird das Gefühl in verschiedener Weise in Beziehung gebracht. So von den Scholastikern (im Anschlusse an ARISTOTELES, De an. I, 7) zu den Begehungen des Guten und Verabscheuungen

des Schlechten (THOMAS AQUINAS, SUAREZ, De pass. I, 2). — Nach BRENTANO sind Gefühl und Wille stets vereinigt als „Phänomene der Liebe und des Hasses“ (Psych. I, 307 f.). Die Gefühle sind intentionale (s. d.) Akte, haben eine Richtung auf etwas (I. c. I, 116 ff.). — FECHNER: „Wir finden, daß in uns selbst alles, was den Charakter der Unlust trägt oder uns aus dem Gesichtspunkt des Übels erscheint, grundgesetzlich eine psychische Tendenz mitführt, diese Unlust, dies Übelscheinende zu beseitigen, indes das Lustvolle, das, was uns als gut erscheint, das Streben zu seiner Erhaltung oder Steigerung in uns erweckt“ (Zendav. I, 287). — Nach WINDELBAND sind die Gefühle „nichts anderes als das Mittelglied, vermöge dessen wir von unserem eigenen an sich unbewußten Willen überhaupt etwas erfahren“. Sie bedeuten eine „Reaktion auf die Bedürfnisse und Triebe des Willens“ (Präud. S. 194 f.). E. v. HARTMANN bestimmt (wie schon SCHOPENHAUER) Lust und Unlust als „Willensbefriedigung“ und „Repression des Willens“ (Kateg. S. 66). Sie sind „bloße Affektionen oder Modi des Willens“ (S. 64), „Formen der Bewußtwerdung des Willens in seiner Kollision mit andern Wollen“ (S. 63). Das bewußte Gefühl ist „Reaktion des Wollens auf eine ihm widerfahrene Hemmung; beziehungsweise auf die Überwindung dieser Hemmung“ (Mod. Ps. S. 199; Ph. d. Unb.¹⁰, 34 ff., 41 ff., Neukant. 296 f., 359 ff.). „Das Bewußtsein der Unlust ist die Stupefaktion des Willens über die seinem eigensten Streben zuwiderlaufende Hemmung und Stauung seiner Kraft“ (Mod. Ps. S. 200). Der Übergang von Spannkraft in lebendige Kraft erregt Lust, die Stauung von lebendiger Kraft in Spannkraft Unlust (S. 199; Kat. S. 59; Ph. d. Unb.¹⁰, II, 37 f., 113 f., III, 116 f.). Das Gefühl ist „Produkt des Wollens“ (Mod. Ps. S. 199). Schon den Uratomen kommt ein Gefühl zu, aus solchen Gefühlen setzen sich die Empfindungen (s. d.) zusammen (Kat. S. 59 ff.; Mod. Ps. S. 195 f.). Nach HAMERLING ist das Gefühl „der Bezug, welchen die Wahrnehmung oder Vorstellung zu unserem Willen hat“ (Atom. d. Will. I, 270). „Lust ist befriedigter, Unlust gehemmter Wille“ (ib.) NIETZSCHE erklärt (wie E. v. HARTMANN), das Gefühl sei kein Motiv, sondern „Begleiterscheinung“, „Symptom“, nämlich der erreichten Macht, eine „Differenz-Bewußtheit“. Lust und Unlust sind nur Folgen des „Willens zur Macht“ (s. d.). Lust ist ein „Plus-Gefühl von Macht“, Unlust „Hemmung eines Willens zur Macht“. Gefühle sind also Willensreaktionen, die zugleich in der Zentralsphäre des Intellekts wurzeln, ein Urteilen, ein Messen nach der Gesamtnützlichkeit oder Gesamtschädlichkeit (als Niederschlag langer Erfahrung — etwas Ähnliches bei SPENCER) enthalten (WW. XV, 262, 302 ff., 307, 312). Auch RIBOT (s. oben) ist hier anzuführen. Nach FOULLÉE sind die Gefühle schon Willensmomente, Strebenförderungen oder Hemmungen des Strebens (Evol. d. Kr.-Id. S. 24). Ähnlich LOSSKIJ (Gr. d. Psych. S. 147 ff.; Gefühl als Anzeige der „Richtung des Willens“, S. 151). Nach MÜNSTERBERG sind Lust und Unlust durch die Stellungnahme des Willens bedingt, der Gefühlston besteht darin, „daß sich zu dem Eindruck die Empfindung einer eigenen Tätigkeit gesellt, die auf seine Enthaltung oder Beseitigung gerichtet ist“ (Ph. d. Werte, S. 63, 66 ff.). Auf die Befriedigung von Bedürfnissen bezieht P. CARUS das Gefühl (Monist VI, 1896, p. 432 ff.). Nach R. MÜNZER schließt das Gefühl schon den Willen ein (Aus d. Welt d. Gefühle, S. 85 ff.). PAULSEN erklärt: „Die Urform des Willens ist blinder Trieb; er erscheint im Bewußtsein als gefühlter Drang. Setzt der Drang sich durch, so wird die gelingende Lebensbetätigung mit lustbetonten Gefühlen begleitet; Hemmung der Lebensbetätigung wird mit Unlustgefühlen empfunden“ (Syst. d.

Eth. I⁵, 208). „Jede Willensregung ist ursprünglich zugleich Gefühlsregung und umgekehrt, jede Gefühlserregung ist zugleich positive oder negative Willensregung“ (l. c. S. 209). Vgl. FRAUENSTÄDT, Bl. S. 212 f.

WUNDT sieht in den „Gefühlselementen“ oder „einfachen“ Gefühlen die „subjektiven“ Elemente des Bewußtseins (Gr. d. Ps.⁵, S. 36). „Minimal-“ und „Maximalgefühl“ bezeichnen die Endpunkte der Intensitätsgrade des Gefühls (S. 38). Die Gefühlsqualitäten sind durch „größte Gegensätze“ ausgezeichnet, zwischen denen eine „Indifferenzzone“ liegt (S. 41). Der Ursprung der Gefühle ist ein einheitlicher (S. 44). Sie sind ebenso real wie die Empfindungen (S. 45). Sinnliches Gefühl (Gefühlston) ist „das mit einer einfachen Empfindung verbundene Gefühl“ (S. 93). Drei Hauptrichtungen des Gefühls lassen sich unterscheiden: Lust und Unlust (Qualitätsrichtungen), Erregung und Beruhigung (Intensitätsrichtungen), Spannung und Lösung (Zeitrichtungen), abhängig vom Verlauf der psychischen Vorgänge (S. 101; Vorles. üb. d. Mensch.³, 238 ff.; Grdz. d. ph. Ps. I⁶, 409 f., II⁵, 305 ff., 353 ff., 284 ff.). Aus den Verbindungen einfacher gehen „zusammengesetzte“ Gefühle hervor, in welchen das „Totalgefühl“ gegenüber den „Partialgefühlen“ etwas Neues darstellt (Grdz. d. ph. Ps. II⁶, 263 ff., 341 ff.; Gr. d. Ps.⁵, S. 189 ff.). Die Gefühle sind als Momente von Willenshandlungen aufzufassen. „Alle, selbst die verhältnismäßig indifferenten Gefühle enthalten in irgend einem Grade ein Streben oder Widerstreben . . .“ (Gr. d. Ps. S. 220 f.). Im einzelnen gibt es zwar Gefühle, die nicht in Affekten und Willenshandlungen endigen, im ganzen Zusammenhange aber „kann das Gefühl ebensogut als der Anfang einer Willenshandlung wie umgekehrt das Wollen als ein zusammengesetzter Gefühlsprozeß und der Affekt als ein Übergang zwischen beiden betrachtet werden“ (S. 221). Gefühl und Wille sind „Teilerscheinungen eines und desselben Vorgangs“, Gefühle sind teils Anfangs-, teils Begleitzustände des Wollens, Willensrichtungen. Die Gefühle sind Elemente des Wollens. Die „Einheit der Gefühlslage“ in jedem Moment beruht auf der Einheit des Wollens (Grdz. d. ph. Ps. II⁵, 341; Vorles.³, 245, 252; Ess. S. 213 ff., 220; Eth.², 436; Phil. Stud. XV, 149 ff. gegen TITCHENER in Zeitschr. f. Psychol. XIX, 321 ff.). Eine Mehrheit von Gefühlsrichtungen nehmen auch O. VOGT (Z. f. Hypnot. V, 1897, S. 7, 180 ff.), BRAHN (Phil. Stud. XVIII, 1901, S. 127 ff.) u. a. an.

Über experimentelle Gefühlsanalysen vgl. noch LEHMANN (D. körp. Äußer. psych. Zust. 1899—1901), FÉRÉ (Rev. philos. 20, 1885; 24, 1887), BINET und COURTIER (L'Ann. psych. II, 1895; III, 1896) u. a. Vgl. ARDIGÒ, Opp. III, 21 ff.; CLAPARÈDE, Assoc. p. 344 ff.; PAULHAN, Activ. ment. p. 145; SOLLIER, Le méc. des émot. 1905; RAUH, De la méth. dans l. psych. d. sentim. 1899; DIEZ, Theor. d. Gef. 1892; GLOGAU, Abr. I, 169 ff.; LAAS, Id. u. Pos. I, 189; L. W. STERN, Psych. d. ind. Diff. S. 110 ff. In histor. Beziehung vgl. CESCO, Viertelj. Bd. 10, 1886, S. 137 ff.; BOBTSCHIEFF, D. Gefühlslehren, 1888; SAVESCU, D. Gefühlslehr. in d. neuest. franz. Psychol. 1900; BRAHN, Z. f. Hypnot. IV, 1896; V, 1897. Vgl. H. MAIER, Emot. Denk. S. 391 ff.

Nach F. v. FELDEGG (Das Gefühl als Fundam. d. Weltordnung 1890; Beiträge zur Philos. d. Gefühls 1900) ist das Gefühl metaphysisches Prinzip. Vgl. Gefühlston, Affekt, Empfindung, Lust, Ästhetik, Vorstellungsgefühl, Form, Wille, Interesse, Logik, Hedonismus, Motiv, Reproduktion.

Gefühle, extensive und intensive. Nach ihren Entstehungsbedingungen unterscheidet WUNDT zwei Klassen von Wahrnehmungsgefühlen. Unter den „*intensiven*“ Gefühlen versteht er „*diejenigen, die aus dem Verhältnis der qualitativen Eigenschaften der Empfindungselemente einer Vorstellung*“, unter den „*extensiven*“ solche, „*die aus der räumlichen oder zeitlichen Ordnung der Elemente entspringen*“ (Gr. d. Ps.⁵, S. 196).

Gefühle, moralische, s. Sittlichkeit.

Gefühlsäußerungen s. Ausdrucksbewegungen.

Gefühlskomponenten und Gefühlsresultante bilden nach WUNDT zusammen das zusammengesetzte Gefühl (Gr. d. Psych.⁵, S. 190).

Gefühlsmoral s. Ethik, Sittlichkeit.

Gefühlston der Empfindung ist das jeweilige mit ihr verknüpfte sinnliche Gefühl. R. ZIMMERMANN versteht unter „*Ton der Empfindung*“ die „*einfachste Form der Gefühle*“ (Philos. Propädeut.², S. 324 f.). NAHLOWSKY nennt „*Ton der Empfindung*“ den „*Störungswert*“ der Reizung einer zentripetalleitenden Nervenfasers, d. h. „*das besondere Verhältnis, in welches sich dieser Reiz teils zu der im Moment vorhandenen Stimmung des Nerven und der Zentralorgane, teils mitunter selbst zu den Prozessen des vegetativen Lebens setzt*“ (Das Gefühlsleb. S. 13). Die Art der Alteration des organischen Lebens bestimmt den Ton der Empfindung als angenehm, unangenehm oder gleichgültig (l. c. S. 14). Das Gefühl (s. d.) hat seinen eigenen Ton (l. c. S. 17, 49). Vom Empfindungston wird das sinnliche Gefühl unterschieden (S. 131). VOLKMANN: „*Unter der Betonung der Empfindung verstehen wir die Tatsache, daß wenn nicht alle, so doch die meisten Empfindungen mit dem Bewußtwerden einer Hemmung oder Förderung behaftet auftreten, das . . . zu dem Inhalte nicht von außen her hinzutritt . . ., sondern in ihm und mit ihm gegeben erscheint*“ (Lehrb. d. Psych. I⁴, 237). Nach ZIEHEN dagegen gibt es nur einen „*Gefühlston*“, nämlich „*das Lust- oder Unlustgefühl, welches in wechselndem Grade unsere Empfindungen begleitet*“ (Leitf.², S. 95). Von einem Gefühlston („*tonalité*“) spricht auch SERGI (Psych. S. 143). WUNDT: „*Das mit einer einfachen Empfindung verbundene Gefühl pflegt man als sinnliches Gefühl oder auch als Gefühlston der Empfindung zu bezeichnen.*“ Dieser Begriff ist das Produkt einer Analyse und Abstraktion (S. 93 f.). Eine unveränderliche Qualität der Empfindung ist der Gefühlston nicht (gegen Nahlowsky u. a. S. 93). Die Empfindung ist „*nur einer unter vielen Faktoren . . ., die ein in einem gegebenen Augenblick vorhandenes Gefühl bestimmen . . .*“ (ib.). Aber auch die Ansicht, daß ein reiner Gefühlston nicht existiere, daß jede Empfindung begleitende Vorstellungen erwecke, durch die erst die Gefühlswirkung zustande komme, ist abzulehnen (S. 94). Vgl. Gefühl.

Gefühlsvermögen: Fähigkeit, Lust und Unlust zu empfinden, nach HEINROTH das Grundvermögen der Seele (Psychol. S. 43).

Gefühlsvorstellung: Reproduktionsbild eines Gefühls (REHMKE, K. LANGE u. a.). Vgl. Reproduktion.

Gegeben heißt ein Bewußtseinsinhalt, der ohne Zutun der Willkür erlebt, vorgefunden wird. Das „*Gegebene*“ sind die Empfindungen als Elemente des Objektsbewußtseins, der Erfahrung (s. d.). Die Gegenstände des wissen-

schaftlichen Erkennens sind nicht gegeben, sondern müssen methodisch erarbeitet werden. Der Begriff des „Gegebenen“ schon bei PLATO (*τὸ ἐν ἡμῖν*, Phaedo 102 D, 103 B), als Konstruktionsbedingung (*δεδομένα*) bei EUKLID. — Nach KANT werden uns die Gegenstände der Erkenntnis vermittelt der Sinnlichkeit „gegeben“ (Krit. d. r. Vern. S. 48). „Einen Gegenstand geben . . . ist nichts anderes als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen“ (l. c. S. 154). Nach J. G. FICHTE ist nichts „gegeben“, alles muß erst durch das Ich (s. d.) „gesetzt“ werden. — ULRICI erklärt: Gegeben wird uns ein Sein, „das ohne unser Zutun, ohne unser Denken und Wollen, vorhanden ist“ (Leib u. S. 15). Nach LIPPS sind uns die Vorstellungsinhalte ohne objekterzeugende Tätigkeit gegeben (Gr. d. Seelenleb. S. 23). Nach SCHUPPE sind das Gegebene „die Empfindungsinhalte, die im Bewußtsein sich nicht mehr in Bestandteile zerlegen“ (Log. S. 35). — Nach COHEN sind gegeben die Data, Erzeugnisse des reinen Denkens. „Dem Denken darf nur dasjenige als gegeben gelten, was es selbst aufzufinden vermag“ (Log. S. 68). Ähnlich CASSIRER, P. STERN (D. Probl. d. Gegebenh. S. 7 ff.), welcher betont, daß „in den scheinbaren Gegebenheiten der Anschauung jene gedanklichen Motive bereits zur Geltung gekommen — kristallisiert“ sind, auf deren gesonderte Richtungen die Erkenntnistheorie sich besinnt (l. c. S. 73). Ähnlich NATORP (Sozialpäd.³, S. 26 ff.), KINKEL u. a. Nach RICKERT ist der Gegenstand der Erkenntnis nicht gegeben, sondern aufgegeben (Gegst. d. Erk. S. 165). Die Kategorie der Gegebenheit ist die Kategorie des Diesseins (l. c. S. 180). Vgl. Tatsache.

Gegensatz (Opposition): 1) logischer = das Verhältnis, in welchem zwei Begriffe oder zwei Urteile zueinander stehen, die einander ausschließen. Es gibt einen kontradiktorischen (s. d.) und einen konträren (subkonträren) Gegensatz. ARISTOTELES erklärt: *ἀντιζείμενα λέγεται ἀντίφασις καὶ τὰναντία καὶ τὰ πρὸς τι καὶ στέροσις καὶ ἕξις καὶ ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ ἔσχατα αἱ γενέσεις καὶ ἡθροαί* (Met. V 10, 1018a 20). Er unterscheidet: *ἀντιφατικῶς* (kontradiktorisch), *ἐναντίως* (konträr), *κατὰ τὴν λέξιν μόνον ἀντιζείμενα* (subkonträr) (De interpret. 6, 17a 26; 7, 17b 16; Categ. 10, 13b 27; Anal. prior. I 2, 72a 11; II 15, 63b 23). So auch CICERO (Top. 11). Vgl. APULEIUS (Prantl, G. d. L. I, 582). „Subcontrarium“ bei BOETHIUS (bezw. ALEXANDER VON APHRODISIAS: *ἑπεναντίον*). Die Scholastiker unterscheiden „*oppositio terminorum*“ und „*oppos. enunciationum*“. — Nach UEBERWEG ist Opposition „der Gegensatz, der zwischen zwei Urteilen von verschiedener Qualität und verschiedenem Sinne bei gleichem Inhalt besteht“ (Log. § 97). Vgl. SIGWART, Log. I², 167, 437; STÖHR, Leitf. d. Log. S. 29, 85.

Schema der Opposition:



„Gegensatz“ ist 2) ontologischer (realer) Gegensatz („*Repugnanz*“), Widerstreit zweier Dinge, zweier Qualitäten, zweier Richtungen, zweier Tätigkeiten, dynamische Entgegensetzung, Willens-Gegensatz, Gegensatz der Gefühle (physischer-psychischer Gegensatz, ethischer, sozialer Gegensatz).

Die Pythagoreer stellen eine Tafel von zehn Gegensatz-Paaren als Prinzipien der Dinge auf (*πέρας και ἄπειρον, περιττόν και ἄρτιον, ἐν και πληθος, δεξιόν και ἀριστερόν, ἄσθεν και θήλυ, ἡρεμοῦν και κινούμενον, εὐδὴ και καμπύλον, φῶς και σκότος, ἀγαθόν και κακόν, τετραγώνον και ἑτερόμηκες*, ARISTOTELES, Met. I 5, 986a 22 squ.). HERAKLIT macht den Gegensatz zum Prinzip der Entwicklung. Im „Gegenlauf“ (*ἐναντιοδομία*, Stob. Ecl. I, 60) des Geschehens ist in allem das Entgegengesetzte vereinigt, schlägt eines in das Gegenteil um (*ταῦτ' εἶναι ζῶν και τεθνηκός, και τὸ ἐρηγορός και τὸ καθεῦδον, και νέον και γηραιόν* (Fragm. 78). Alles erfolgt *κατ' ἐναντιότητα*, nach der *ἐναντία ᾄσῃ, παλιντοπία* (Plat., Cratyl. 413 E, 420 A; *πάντα τε γίνεσθαι κατ' ἐμάρομένην και διὰ τῆς ἐναντιοπολῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα*, Diog. L. IX 1, 7; *γίνεσθαι τε πάντα κατ' ἐναντιότητα*, l. c. 8; *πάντα . . . μεταβάλλει εἰς ἐναντίον, ὅλον ἐκ θέροῦ εἰς ψυχρόν*, Arist. Phys. III 5, 205a 6; vgl. Sext. Empir. Pyrrh. hypot. III, 230). Die Gegensätze gehen in einer Einheit zusammen wie Bogen und Leier (*παλιντροπος ἁρμογή κόσμον ὄκωστρο λύρης και τόξον*, Plut., Is. et Osir. 5). Nach ARISTOTELES entsteht alles aus seinem Gegensatz und vergeht in diesen (Phys. I, 5). Nach PLOTIN sind Gegensätze Dinge, die nichts Identisches an sich haben (Enn. VI, 3, 20). — Nach J. BÖHME gibt es ohne „Gegenwurf“ keine Veränderung. — CHR. WOLF definiert: „*Opposita sunt, quorum unum involvit negationem alterius*“ (Ontol. § 272). KANT betont den Unterschied zwischen logischer und realer Opposition. „*Einander entgegengesetzt ist, woron eines dasjenige aufhebt, was durch das andere gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zweifach; entweder logisch durch den Widerspruch, oder real d. i. ohne Widerspruch*“ (WW. II, 75 ff.). Die „*dialektische*“ Opposition ist von der auf dem Satze des Widerspruches fußenden „*analytischen*“ zu unterscheiden (Krit. d. r. Vern. S. 410). — Nach J. G. FICHTE, besonders aber nach HEGEL schlägt jeder Begriff (im logischen Denken) in seinen Gegensatz um, um sich mit ihm in einem höheren Begriffe zu vereinigen (Dialektik, s. d. und Widerspruch). — Nach HILLEBRAND kann es keinen metaphysischen, realen Gegensatz geben, d. h. einen solchen, welcher im Sein unausgleichbar wäre (Phil. d. Geist. I, 23). — Nach HERBART ist der „*Gegensatz zweier Vorstellungen*“ ein voller, „*wenn eine von beiden ganz gehemmt werden muß, damit die andere ungehemmt bleibe*“ (Psychol. als Wiss. I, § 41). Vorstellungen, die einander entgegengesetzt sind und zusammentreffen, werden zu Kräften, die einander widerstehen, hemmen (Lehrb. zur Psychol.³, S. 15). Der Grund des Widerstehens ist die Einheit der Seele (l. c. S. 21). Entgegengesetzte Vorstellungen verschmelzen (s. d.) miteinander, soweit sie nicht gehemmt werden (l. c. S. 21 f.). — Nach MÜNSTERBERG ist entgegengesetzt in der Vorstellungswelt das, „*was antagonistische Handlungen anregt*“ (Grdz. d. Psychol. I, 550). — WUNDT sieht in dem psychologischen „*Gesetz der Entwicklung in Gegensätzen*“ eine Anwendung des Gesetzes der Kontrastverstärkung (s. d.) auf umfassendere Zusammenhänge. „*Diese besitzen nämlich . . . die Eigenschaft, daß Gefühle und Triebe, die zunächst von geringer Intensität sind, durch den Kontrast zu den während einer gewissen Zeit überwiegenden Gefühlen von entgegengesetzter Qualität allmählich stärker werden, um endlich die bisher vor-*

herrschenden Motive zu überwältigen und nun selbst während einer kürzeren oder längeren Zeit die Herrschaft zu gewinnen.“ Mehr als im individuellen tritt das Gesetz im geschichtlichen Leben, im Wechsel geistiger Strömungen hervor (Gr. d. Psychol.⁵, S. 401 f.; Syst. d. Phil.², S. 598; Log. II², 2, S. 282 ff., Phil. Stud. X, 75 ff.). TARDE rechnet die „*Opposition*“ zu den Momenten aller Entwicklung, insbesondere der geistig-sozialen (Opposition der Ideen usw.; L'oppos. univ. 1897; Soziale Gesetze, S. 34 ff.). Vgl. Widerstreit, Widerspruch, Element, Polarität.

Gegensinn s. Wort.

Gegenstand s. Objekt, Inhalt.

Gegenstandsbegriff s. Kategorien.

Gegenstandsbewußtsein s. Objekt.

Gegenstandstheorie ist nach MEINONG die Theorie desjenigen, was „aus der Natur eines Gegenstandes, also a priori, in betreff dieses Gegenstandes erkannt werden kann“ (Unt. z. Gegenst. 1904, S. 40). Auch mit nicht existierenden und unmöglichen Gegenständen und deren apriorischen Relationen (Gleichheit, Verschiedenheit, Zählbarkeit usw.) hat sie es zu tun (Z. f. Philos. Betr. 129, 1906, S. 48 ff.). Ihre Betrachtung ist „*daseinsfrei*“ (l. c. S. 73 ff.). Ansätze dazu schon bei LEIBNIZ und HUME. Vgl. Objekt.

Gegenwart s. Zeit.

Gehalt, ästhetischer, ist der Inhalt des Ästhetischen, das, was es bedeutet, im Unterschiede von der ästhetischen Form (s. d.). Die Gehaltsästhetik (s. Ästhetik) betont den Gehalt als Hauptquelle des ästhetischen Genusses. Vgl. Logik.

Gehirnfunktionen s. Nervensystem, Lokalisation, Seelensitz.

Gehörnte s. Cornutus.

Gehörssinn ist die Fähigkeit, Gehörsempfindungen zu haben, Geräusche, Töne, Klänge (s. d.) zu perzipieren. Das Gehörsorgan ist die Ohrschnecke, in der die Grundmembran sich befindet, deren Fasern auf die verschiedenen Tonhöhen abgestimmt sind („*Schneckenklaviatur*“, Resonanzhypothese — HELMHOLTZ). Der Reiz für die Gehörsempfindungen besteht in longitudinalen Luftschwingungen (12 bis 50000), die durch schallerregende Körper hervorgerufen werden. Regelmäßig periodischen Schwingungen entspricht ein Klang, unregelmäßig periodischen ein Geräusch; einer einfachen „*Sinusschwingung*“ entspricht eine einfache Tonempfindung. Von der Amplitude der Schwingungen ist die Intensität der Gehörsempfindung, von der Schwingungszahl (oder -Dauer) die Tonhöhe, von der Schwingungsform die Klangfarbe abhängig. Einzel- und Zusammenklänge gehören zu den „*intensiven Vorstellungen*“ (WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 114). „*Der Einzelklang ist eine intensive Vorstellung, die aus einer Reihe regelmäßig in ihrer Qualität abgestufter Tonempfindungen besteht. Diese Elemente, die Teiltöne des Klangs, bilden eine rollkommene Verschmelzung, aus welcher die Empfindung des tiefsten Teiltones als das herrschende Element hervortritt. Nach ihm, dem Hauptton, wird der Klang selbst in bezug auf seine Tonhöhe bestimmt. Die übrigen Elemente werden als höhere Töne die Obertöne genannt.*“ Sie werden alle zusammen als „*Klangfarbe*“ aufgefaßt, welche nach der Anzahl, Lage und relativen Stärke der Obertöne

variiert (l. c. S. 115). Alle Teiltöne befinden sich in bestimmten regelmäßigen Abständen vom Haupt- oder Grundton. Der „Zusammenklang“ ist eine „intensive Verbindung von Einzelklängen“ (l. c. S. 117), eine „unvollkommene Verschmelzung, in der mehrere herrschende Elemente enthalten sind“ (ib.). Aus der „Superposition der Schwingungen innerhalb des Gehörapparates“ entstehen die „Differenztöne“ (1., 2., 3., 4. . . Ordnung). Daneben können auch „Summationstöne“ entstehen; mit den Differenztönen zusammen heißen sie „Kombinationstöne“ (l. c. S. 118 f., Grdz. d. phys. Psychol. II⁵, S. 63 ff., 132 ff., 376 ff., 415 ff.). Vgl. HELMHOLTZ, Lehre von den Tonempfind.; STUMPF, Tonpsychol.; LIPPS, Gr. d. Seelenleb. C. 21; EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, 263 ff., 308 ff., 323 ff.; KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 36, 99, 105 ff., 112 ff., 161 ff., 289 ff., 327 f., 388 ff., 398 f.; PREYER, Seele d. Kind. S. 49 ff.; L. HERMANN, Pflügers Arch. 56, 1895; EWALD, l. c. 76, 1899; M. MEYER. l. c. 78, 1899. Vgl. Schwebungen, Harmonie, Ton usw.

Geist heißt im Gegensatz zum Stoffe, zur Materie, zum Körper das Seelische, Psychische (s. d.); im Unterschiede vom Seelischen (Psychischen) die Denkkraft, Vernunft (s. d.), der Inbegriff des höheren seelischen Lebens; ferner auch die Verstandesschärfe („Geistreichum“). Vom Geiste des Menschen ist der Weltgeist (Allgeist, Universalgeist), der göttliche Geist, vom Einzelgeist der Gesamtgeist (s. d.), vom subjektiven der objektive Geist, d. h. der Inbegriff geistiger Schöpfungen einer Gesamtheit zu unterscheiden. Das Geistesleben ist entweder das Seelenleben überhaupt oder der Inbegriff und Zusammenhang der höheren Geistesakte und ihrer Produkte. Das menschliche Geistesleben läßt sich als Besonderung und Moment eines universalen Geisteslebens ansehen. Der Geist als Bewußtsein überhaupt ist nicht Erscheinung, sondern ein „An sich“ (s. d.), das sich im Physischen (s. d.) objektiviert, in den psychischen Erlebnissen manifestiert. Das aktive Moment des Geistes ist Wille (s. d.), zu oberst Einheitswille. Die Erzeugnisse des Gesamtgeistes (s. d.) sind von dem einzelnen Subjekt (relativ) unabhängig. Der Geist im engeren Sinne ist von der Natur (s. d.) zu unterscheiden; im weiteren Sinne sind Natur und Geist zwei Auffassungsweisen („Seiten“) der Wirklichkeit (s. Identitätstheorie). Geist und Körper gehen einander „parallel“ (s. Parallelismus). — Der „Zeitgeist“ ist die Denkweise eines Zeitalters. „Geist“ heißt auch die immaterielle Substanz, die von vielen als Träger der psychischen Vorgänge angenommen wird. An „Geister“ als Seelen Verstorbener glaubt der Naturmensch, auch der Spiritismus (s. d.).

Als eigenes Prinzip des Seienden bestimmt den Geist zum erstenmal ANAXAGORAS. Freilich ist der „Geist“ (νοῦς) hier noch ein feinstofflicher Stoff, nicht absolut immateriell: ἔστι γὰρ λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρότατον καὶ γρόμην γε περὶ παντός πᾶσαν ἰσχύει. Καὶ ἰσχύει μέγιστον νόος δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστὶ καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων (Simpl. ad. Arist. Phys. 33). Unbegrenzt, für sich seiend, rein und unvermischt mit den übrigen Dingen ist der Nūs (νόος δὲ ἔστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστίν, ib.; Aristot., Phys. VIII 5, 256 b 24 sq.). Der Geist ist das Prinzip der Weltordnung, der zweckvolle Gestalter des Stoffes: πάντα χρήματα ἢν ὁμοῦ· εἶδα ὁ νοῦς ἔλθῶν αὐτὰ διεκόσμησε (Diog. L. II, 3, 6). Der Geist ist der Grund der Bewegung (Veränderung), der Scheider der Materie (κίνησιν ἐμπούησαι τὸν τοῦν καὶ διακοῦναι, Aristot., Phys. VIII 1, 250 b 24). Allwissend und allmächtig ist der Geist (πάντα ἔγνω νόος, πάντων νόος κρατεῖ, πάντα διεκόσ-

μῆσε ρόος, Simpl. ad Arist. Phys. 33): ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμυγῆ εἶναι, ὥστερ ἡγῶν Ἀναξαγόρας, ἴνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἴνα γρωσίζῃ (Arist., De an. III 4, 429a 18). Der νοῦς κοσμοποιός ist die Gottheit (Stob. Ecl. I 2, 56). Als etwas Stoffliches feinsten Art fassen den νοῦς auf: BRUCKER, TIEDEMANN, FR. KERN, G. GROTE, D. PEIPERS, DILTHEY, GOMPERZ, WINDELBRAND (als „Kraftelement“, „Bewegungstoff“), ZELLER, UPHUES, KÜHNEMANN; als immateriell: FREUDENTHAL, HEINZE, E. ARLETH (vgl. dessen Lehre d. Anax. vom Geist, Arch. f. Gesch. d. Philos. VIII, 205). Der Hylozoismus (s. d.) betrachtet den Geist als Eigenschaft des Stoffes. Nach HERAKLIT durchdringt der Geist (λόγος, s. d.) das All. Nach DEMOKRIT ist der Geist das Produkt der Atome (s. d.) und ihrer Bewegungen. Eine Weltvernunft anerkennt PLATO. Der vernünftige, geistige Teil der Seele (νοῦς, λογιστικόν) ist das Oberste in ihr (Rep. IV, 435). Nach ARISTOTELES ist der νοῦς die höchste Energie (ἐνέργεια) der Seele, die nur dem Menschen, nicht den Tieren zukommt (De an. III 3, 429a 6). Der νοῦς ist das Denkprinzip (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διαροεῖται καὶ ἐπολαμβάνει ἡ ψυχῆ, De an. III 4, 429a 23). Nicht mit dem Leibe vermengt ist der Geist (De an. III 4, 429a 24), einfach und stetig ist er (ὁ δὲ νοῦς εἰς καὶ συνεχὴς ὥστερ καὶ ἡ νόησις, De an. I 3, 407a 8). Er ist vom Leibe trennbar, leidlos, rein (καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμυγῆς, De an. III 5, 430a 17), unvergänglich und göttlich (ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθὴς ἐστίν, De an. I 4, 408b 29; De an. II 2, 413b 26; III 4, 429a 15 squ.). Der Geist ist in der Seele (ἐν ψυχῇ νοῦς, Eth. Nic. I 4, 1096b 29), er stammt aber „von außen“ (ὑδαθεν), von Gott, dem reinen Geiste (νόησις νοήσεως). Er ist die Form der Formen (εἶδος εἰδῶν, De an. III 8, 432a 2), das Wertvollste (Met. XII 9, 1074b 26). Der Potenz nach ist der Geist eins mit seinen Inhalten (ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, De an. III 4, 429b 30). THEOPHRAST (bei Simpl., Phys. 225a) und STRATO (Cic. ad Acad. II, 38, 121) betrachten den Geist als ein der Seele Immanentes, als deren Entwicklungsprodukt. Die Stoiker lehren die Existenz eines Weltgeistes (πνεῦμα, s. d.), dessen Ausfluß (ἀποπόσασμα) der menschliche Geist ist (M. AUREL, In se ips. XII, 26). Bei den Neupythagoreern ist der νοῦς die Einheit der Ideen (s. d.) (NICOMACHUS, Arithm. intr. I, 6). PHILO bestimmt den νοῦς als ψυχὴ ψυχῆς, als Organ übersinnlicher Erkenntnis (Opp. I, 42, II, 408). PLUTARCH VON CHAERONEA erblickt im Geiste eine selbständige Wesenheit. So auch PLOTIN. Nach ihm ist der Geist einfach, die Seele (s. d.) hingegen gegliedert (Enn. IV, 1). Der νοῦς ist eine Emanation (s. d.) des Urseins; er denkt das Seiende und ist es insofern (Enn. IV, 5), er ist die Totalität der Ideen (l. c. IV, 8). Zum Unterschiede vom „Einen“ (ἓν) hat der Geist schon die Andersheit (ἕτερότης) an sich, den Gegensatz des Denkens und Gedachten. In den Dingen wirken geistige Kräfte (νοῦ, νοεραὶ δυνάμεις). In der Seele (s. d.) ist der νοῦς die oberste Kraft (l. c. II, 9, 2).

Als Emanationsprodukt bestimmen den Geist die Gnostiker. Sie (und die Kirchenväter) sind zugleich von dem evangelischen Glauben an den „heiligen Geist“ (s. Pneuma) beeinflusst. Von der Seele unterscheiden den Geist (πνεῦμα) TATIAN, ORIGENES (De princ. VIII, 1), auch die Kabbala. — Als feinen Stoff bestimmt den „spiritus“ (s. d.) TERTULLIAN: „spiritus enim corpus sui generis in sua effigie“ (Adv. Prax. C. 7). — Den „spiritus“ erklärt AUGUSTINUS als „quaedam vis animae mente inferior, in qua imagines rerum imprimuntur“ (Super Genes. ad litter. XII, 9). Der Geist ist „substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata“ (De quant. anim. p. Migne I. 32 I, p.

1048; Soliloqu. c. 13, 22). DAVID VON DINANT nennt den Geist (Noym) das „*primum dicisibile, ex quo constituuntur animae*“ (bei HAURÉAU II 1, p. 76). Als Einheit der Ideen (s. d.) betrachtet den Geist BERNHARD VON CHARTRES. Die Einheit von Geist und Seele betont ROB. VON ST. VICTOR: „*Neque enim in homine uno alia essentia est eius spiritus atque alia eius anima, sed prorsus una eademque simplicisque naturae substantia*“ (De extern. mal. tr. 3, C. 18). THOMAS versteht unter Geist als Vermögen die Denkkraft; der Geist ist „*ipse intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur a metior, metiris*“ (1 sent. 3, 5, 6); „*mens in anima nostra dicit illud, quod est altissimum in virtute ipsius*“ (De verit. 10, 1 C). Gott (s. d.) ist nach den Scholastikern reiner Geist. Von der Seele unterscheidet den Geist auch ECKHART.

Einen „*spiritus mundi*“ nimmt AGRIPPA VON NETTESHEIM an. NICOLAUS CUSANUS trennt den Geist nicht von der Seele. „*Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur . . . est vis in se omnia suo modo complicans*“ (Idiot. III, 5). PARACELUS betrachtet den Geist als den innersten Teil der Seele, als göttliches Bildnis oder „*Fünklein*“ (Phil. sag. p. 433 f.). CAMPANELLA unterscheidet von der empfindenden Seele den aus Gott „*per ineffabilem emanationem*“ stammenden Geist, mens (Univ. phil. I, 5, 2).

Den absoluten Gegensatz zwischen Geist (res cogitans, mens) und Stoff lehrt DESCARTES. Geist und Körper sind Substanzen (s. d.). Der Geist ist einfach, unausgedehnt, unzerstörbar, er erfaßt sich selbst als Denkendes (Princ. phil. I, 11). Geist und Körper stehen in Wechselwirkung (s. d.) miteinander. Im Sinne des Kartesianismus definiert SPINOZA: „*substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur mens*“ (Cart. pr. phil. I, def. VI). Er selbst aber sieht im Geist keine Substanz, sondern ein Attribut (s. d.) der einen Substanz (s. d.). Diese (= Gott) ist sowohl Geist („*res cogitans*“) als Materie (Eth. II, prop. I, II); Gott ist unendlicher Geist („*intellectus infinitus*“, l. c. prop. IV), den Einzeldingen immanent. Nach LEIBNIZ ist alles an sich geistiger Art, indem den Körpern Monaden (s. d.) zugrunde liegen, geistige Substanzen. Jede Monade ist eine Welt für sich, „*comme un monde à part, suffisant à lui-même*“ (Gerh. IV, 485 f.). Gott (s. d.) ist reiner, aktiver Geist. Nach BERKELEY gibt es nur eine Art von Substanzen (Princ. CXXXV): Geister, d. h. aktive, perzipierende Wesen, deren objektive Vorstellungen Körper (s. d.) heißen. Ein Geist ist ein einfaches, unteilbares, aktives Wesen, das in Einem Verstand und Wille ist und nur in seinen Wirkungen zu perzipieren ist (Princ. XXVII). Wir haben vom Geiste nur eine „*notion*“, keine „*idée*“ (ib.). Der höchste Geist ist Gott (l. c. CXLVI; ähnlich schon MALEBRANCHE, der Gott [s. d.] den „*Ort der Geister*“ nennt). Nach CHR. WOLF ist Geist „*ein Wesen, das Verstand und einen freien Willen hat*“ (Vern. Ged. I, § 896); nach PLATNER das „*was mit Bewußtsein und Absicht wirkt*“ (Phil. Aphor. I, § 1063); nach KANT (s. Seele) „*das durch Ideen belebende Prinzip des Gemütes*“ (Anthrop. I, § 69 B). — SWEDENBORG glaubt an einen Verkehr der Menschenseelen mit der Geisterwelt (vgl. KANT, Träume ein. Geisterschers, II. T., 2. Hptst.).

Die Auflösung der geistigen Substanz in ein „*Bündel*“ von Erlebnissen erfolgt bei HUME. Nach ihm ist der Geist ein gesetzmäßig verknüpftes Zusammen von Perceptionen, ein „*heap or collection*“ von solchen (Treat. IV, sect. 2; IV, sect. 6). HELVETIUS sieht im Geist (esprit) „*un assemblage d'idées neuves quelconques*“ (De l'espr. I, disc. II, ch. 1, p. 73). HOLBACH und LAMETTRIE

betrachten den Geist als Naturprodukt. Nach GOETHE ist „*Materie nie ohne Geist*“.

J. G. FICHTE bestimmt die Wirklichkeit als Geist, als Ich (s. d.). SCHELLING betrachtet Geist und Natur (s. d.) als die beiden Seiten oder Pole des Absoluten, der „*Indifferenz*“ (s. Gott). In den verschiedenen Dingen überwiegt bald das eine, bald das andere Moment. „*Ein Geist ist, was aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewußtseins eine objektive Welt zu schaffen und dem Produkt in diesem Streite selbst Fortdauer zu geben vermag*“ (Naturphilos. S. 312). Nach SUABEDISSEN ist der Geist des Menschen „*die Einheit, das eine Prinzip des ursprünglichen Denkens und Erkennens und des ursprünglichen Lebens und Handelns*“, „*die Vernunft, die zugleich theoretisch und praktisch ist*“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 160). HEGEL setzt den Geist (die Vernunft, Idee, s. d.) als Weltprinzip, das in dialektischer (s. d.) Bewegung die Stufen des An-sich, Außer-sich, An-und-für-sich durchläuft und als „*absoluter Geist*“ zum Wissen seiner selbst kommt. Geist ist „*das Bei-sich-selbst-sein*“ (Philos. d. Gesch. S. 54f.), die „*unendliche Subjektivität der Idee*“ (Ästh. I, 103), das „*an und für sich seiende Wesen . . . , welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich und sich selbst vorstellt*“ (Phänom. S. 328), „*das sich selbst tragende absolute reale Wesen*“ (l. c. S. 329), das „*Wirkliche*“ oder „*Wesen*“ der Dinge (l. c. S. 19). Er ist die „*Wahrheit*“ der Natur, „*die zu ihrem Für-sich-sein gelangte Idee*“ (Enzykl. § 381). Er geht aus dem „*Tode des Natürlichen*“ hervor (l. c. § 376), als ein „*Offenbaren*“ seiner selbst (l. c. § 383 f.), als die „*wissende Wahrheit*“ (l. c. § 439). Er entwickelt sich durch die Phasen des subjektiven und objektiven zum absoluten Geist (l. c. § 385), der der göttliche Geist ist (l. c. § 386), die „*absolute Tätigkeit . . . , sich in sich selbst zu unterscheiden*“ (Ästh. I, 120). Der Geist „*macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk*“. Er ist „*Resultat seiner Tätigkeit: seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr in sich*“ (Ph. d. Gesch. S. 119, 124). Der subjektive Geist ist theoretischer und praktischer Geist (Enzkl. § 445). Der „*objektive Geist*“ ist „*die absolute Idee, aber nur an sich seiend*“ (l. c. § 483), d. h. der Geist in den sozialen Gebilden, das „*sittliche Leben eines Volkes*“ (Phänom. S. 330). Der absolute Geist ist die sich wissende Idee oder Weltvernunft (Enzykl. §. 554 ff., § 574, 577), die *νόησις ἢ καθ' αὐτήν* des ARISTOTELES (Met. XI, 7). In der Kunst, der Religion und endlich in der Philosophie manifestiert er sich (Enzykl. § 554 ff.). Nach GRILLPARZER ist der Geist „*nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige, die reine Tätigkeit, das Negieren oder die Idealität aller festen Verstandesbedingungen*“ (WW. XV, 7). Im Sinne Hegels lehrt auch K. ROSENKRANZ. Der Geist ist „*das Für-sich-sein der Idee als Idee, die sich wissende und wollende Idee*“, das „*Prinzip der Natur wie der Vernunft*“ (Syst. d. Wiss. § 564 ff.). Der Geist „*ist nur, was er tut*“ (l. c. S. 367). Er ist frei (ib.), hat Bewußtsein und Vernunft (l. c. S. 368). Der subjektive Geist ist „*der natürlich-individuelle, der in seiner Tätigkeit bei sich, in seinem Begriffe, bleibt*“; der objektive Geist ist der Geist, „*der seine Freiheit als eine objektive Welt hervorbringende*“ Geist; der absolute Geist ist „*der Geist, der sich selbst als den absoluten Inhalt in der diesem Inhalt kongruenten absoluten Form weiß*“ (l. c. S. 366). So auch J. E. ERDMANN, der das Wesen des Geistes in das „*In-sich-sein*“ setzt (Gr. d. Psychol. § 7). Nach BRANISS ist Geist „*Einheit des unmittelbaren Sichsetzens, Sichergreifens und Sichbesitzens*“ (Syst. d. Met. S. 354).

Seele und Geist unterscheidet auch PLANCK (Seele u. Geist, 1871), ferner H. LANGENBECK (D. Geistige, 1868) u. a. Vgl. W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. I, 366, 372 ff. Nach HILLEBRAND ist Geist „das subjektive Sein, d. h. das Sein, insofern es sich selbst als Objektivität hat und seine eigenen Bestimmungen an sich setzt“ (Phil. d. Geist. I, 65). „Nur in und mit der lebendigen Individualisierung kann . . . der Geist zur konkret erscheinenden Wirklichkeit gelangen“ (l. c. S. 65 f.). Das Wesen der Geistigkeit besteht in der „Selbsterfassung und Selbstsetzung des Seins“ (l. c. S. 66). Der Geist ist substantiell (l. c. S. 68), hat die Freiheit zu seinem Wesen (l. c. S. 71). E. v. HARTMANN bestimmt den Weltgeist als das „Unbeusste“ (s. d.). G. CLASS sieht im absoluten Geist die Einheit von absolutem Denken und absolutem Ich (Phänomen. u. Ontol. 1886). R. EUCKEN versteht unter Geist „den bei sich selbst befindlichen Lebensprozeß“ (Grundbegr. S. 47). Er „erzeugt aus seinem Schaffen eine neue Wirklichkeit und will die vorgefundene Lage damit umwandeln“ (l. c. S. 58). Das „schaffende Geistesleben“ ist vom „empirischen Seelenleben“ deutlich zu unterscheiden; in jenem „erfolgt ein Aufsteigen der Wirklichkeit zu einer innern Einheit und zu voller Selbständigkeit“ (Gesamm. Aufs. S. 166). Der Geist entfaltet sich in der Geschichte (Kampf um ein. geist. Lebensinh. S. 19 ff.). Das Geistesleben ist die Erschließung der eigenen Substanz des Wirklichen, es ist universal (l. c. S. 30). Die geistige Welt muß durch Selbsttätigkeit, Kampf erzeugt werden (l. c. S. 30, 42 ff.; Gr. ein. neuen Lebensansch. 1907, S. 15 ff., 26 ff., 61, 109 f.). Das Geistesleben ist die „Gestaltung der Elemente aus einer umfassenden Einheit“ (l. c. S. 117 ff.; vgl. Sinn u. Wert d. Leb. 1908, S. 91 ff.: Selbstentwicklung des Geisteslebens; Einf. in e. Phil. d. Geist. 1908). Auch nach SCHELER ist das Geistesleben vom psychischen Leben zu unterscheiden (Tr. u. ps. Meth. S. 161 ff.). Nach B. KERN ist das An sich der Welt ein „Nous“, ein Denken (Wes. 294 ff.). FECHNER versteht unter Geistigem die „Selbsterscheinung“ (Zend-Avesta II, 164.). Geist ist das „dem Körper oder Leibe überhaupt gegenüber gedachte, sich selbst erscheinende Ganze, welchem Empfinden, Anschauen, Fühlen, Denken, Wollen usw. als Eigenschaften, Vermögen oder Tätigkeiten beigelegt werden“ (l. c. I, S. XIX). „Ein Geist erscheint und erfaßt sich unmittelbar selbst“ (l. c. I, 252). Das Geistige ist das Innensein dessen, was von außen als Körperliches erscheint. Es gibt eine Reihe von Geistern verschiedener Ordnungen, niedere und höhere, umfassendere (z. B. Planetengeister), sie alle werden vom göttlichen Allgeiste umfaßt (Elem. d. Psychophys. II, 455). Einen „Allgeist“ nimmt M. VENETIANER an.

HERBART nennt Geist die Seele, „sofern sie vorstellt“ (Lehrb. zur Psychol.³ S. 29). Nach C. G. CARUS ist Geist „ein durch Einfluß der Vernunft potenzierter Verstand“ (Vorles. S. 407). Nach LOTZE ist der Geist nur eine höhere Entwicklungsstufe der Seele, die Vernunft (Kl. Schrift. II, 498). Alles Wirkliche ist innerlich geistiger Art (s. Monaden), hat ein Für-sich-sein (Mikr. III², 531 f.). LAZARUS versteht unter Geist „die menschliche Seele, welche ihrer selbst, und zwar in ihrer Tätigkeit als Tätigkeit, sich bewußt wird“ (Leb. d. Seele II², 74). Nach STEINTHAL ist Geist derjenige Kreis von seelischen Erzeugnissen, welcher die Denktätigkeit, die Intelligenz umfaßt (Urspr. d. Sprache S. 119 f.). J. H. FICHTE nimmt „Geistesmonaden“ als reale Wesen, Träger des Bewußtseins an (Psychol. I, 74). Der Geist hat nicht bloß apriorische Bestandteile, er ist selbst ein „corempirisches Wesen“ (l. c. I, S. VIII). Der Menscheng Geist

ist ein „*raumzeitliches Realwesen*“ (l. c. S. VII). Der Geist ist nicht das Bewußtsein, sondern das Bewußtseinerzeugende (l. c. I, 71 ff.). Nach DORNER u. a. ist der Geist die selbstbewußte Seele (Gr. d. Relig. S. 40 ff.). Nach HAECKEL ist der Geist die denkende und begreifende Vernunft (Lebenswund. S. 373). Nach F. J. SCHMIDT ist der Geist die „*Einheitsbestimmtheit des Erfahrungsbewußtseins überhaupt*“ (Grdz. e. konst. Erfahr. S. 57). Nach SIMMEL ist es das Wesen des Geistes, „*der Vielheit die Form der Einheit zu gewähren*“. „*Erst im Geiste wird die Wechselwirkung der Elemente ein wirkliches Sich-durchdringen*“ (Ph. d. Geld. S. 176). Nach WUNDT heißt Geist „*das innere Sein, wenn dabei keinerlei Zusammenhang mit einem äußeren Sein in Rücksicht fällt*“ (Grdz. d. phys. Psychol. I⁶, 11; vgl. S. 14 f.). Das Geistige ist das Innensein der Dinge, die unmittelbare Realität, die sich von den elementarsten bis zu den höchsten Formen entwickelt. Alles Geistige ist aber bewußte Wirksamkeit; ein „*unbewußter Geist*“ ist ein Widerspruch (Syst. d. Philos.², S. 553 ff.). Die Natur ist, als Vorstufe des Geistes, selbst schon geistiger Art (l. c. S. 568 ff., 619 f.). Ebenso ursprünglich und real, ja realer als die Einzelgeister ist der Gesamtgeist (s. d.), der aber keine besondere Substanz ist, sondern in den Einzelgeistern existiert, wenn er auch mehr als deren Summe ist (l. c. S. 611 ff.; Gr. d. Psychol. S. 361; Log. II², 2, S. 40; Völkerpsychol. I, 1, S. 10 f.; Eth.², S. 459). Der göttliche Weltgrund ist Geist und zugleich übergeistig (Syst. d. Philos.², S. 392 ff.). MÜNSTERBERG unterscheidet das Geistige vom Psychologischen (s. d.); letzteres ist schon eine abstraktive Bearbeitung des ersteren, der in „*Selbststellung*“, im konkret-lebendigen Wollen, Werten und Wirken besteht (Grdz. d. Psychol. I, 74 ff.; Psych. and Life; Phil. d. Werte, S. 144, 188). Ähnlich MESSER (Kants Ethik 1904, S. 398 ff.). Vgl. BRUNSCHWIG, *Introd. à la vie de l'esprit*², 1906; RUNZE, *Met.* S. 375 f.; MARSCHIK, *Geist u. Seele*, 1906 (Geist = eine Energieform, S. 7). — Unter „*objektivem Geist*“ verstehen RIEHL, JODL, JERUSALEM die Gesamtheit der geistigen Produkte innerhalb einer Gesellschaft. Vgl. Spiritualismus, Seele, Idealismus, Panpsychismus, Natur, Psychisch, Gesamtgeist, Pneuma, Intellekt.

Geisteskrankheiten s. Psychosen.

Geisteskultur s. Kultur.

Geistesphilosophie ist jener Teil der Metaphysik (s. d.), der die geistigen Vorgänge und Gebilde, das Wesen des Geistes überhaupt einer letzten, abschließenden begrifflichen Verarbeitung unterwirft. Man kann sie einteilen in: 1) Allgemeine Geistesphilosophie, 2) Philosophie des Individualgeistes, 3) Philosophie des Gesamtgeistes. Ferner in: Ethik, Rechts-, Sozial-, Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie, Kunstphilosophie. Die Geistesphilosophie ist großenteils Kulturphilosophie (s. d.). Vgl. HERDER, HEGEL, HILLEBRAND, COMTE, ED. v. HARTMANN, LOTZE, FECHNER, WUNDT (Syst. d. Philos. I², 24; III²), DILTHEY, RICKERT u. a. Vgl. Geisteswissenschaften.

Geisteswissenschaften heißen jene Disziplinen, die zum Gegenstand geistige Prozesse, Gebilde (Erzeugnisse) und Gesetzmäßigkeiten haben (also Psychologie, Geschichte, Philologie, Soziologie, Ästhetik usw.). Sie betrachten die Handlungen des Menschen und deren (subjektive und intersubjektive) Erzeugnisse unter dem Gesichtspunkte, daß dieselben aus geistigen Faktoren entspringen. Die Begriffe des Zwecks und des Wertes (s. d.) sind für die Geistes-

wissenschaften fundamental, sowohl regulativ als konstitutiv und normativ. Soweit in der Geisteswissenschaft der wertend-normative Gesichtspunkt zur Geltung kommt, geht sie über die bloß psychologische Fundierung hinaus (gegen den extremen „Psychologismus“). Bei HUME u. a. tritt die „Geisteswissenschaft“ als „moral philosophy“ auf. BENTHAM teilt die Wissenschaften in „Somatologie“ und „Pneumatologie“ ein (Oeuvres de J. Bentham 1829, III, p. 311). AMPÈRE unterscheidet „Kosmologie“ und „Noologie“ (Essai sur la philos. des sciences 1834). HEGEL spricht von „Geisteslehre“ (Enzykl. § 386). HILLEBRAND, MICHELET, G. BIEDERMANN u. a. geben eine „Philosophie des Geistes“. J. ST. MILL rechnet zu den Geisteswissenschaften Psychologie, Ethologie, Soziologie (Syst. d. Log.). Nach WUNDT beginnen die Aufgaben der Geisteswissenschaften überall da, „wo der Mensch als wollendes und denkendes Subjekt ein wesentlicher Faktor der Erscheinungen ist“ (Log. II² 2, 18). Alle Geisteswissenschaften „haben zu ihrem Inhalt die unmittelbare Erfahrung, wie sie durch die Wechselwirkung der Objekte mit erkennenden und handelnden Subjekten bestimmt wird“. Sie „bedienen sich daher nicht der Abstraktionen und der hypothetischen Hilfsbegriffe der Naturwissenschaft, sondern die Vorstellungsobjekte und die sie begleitenden subjektiven Regungen gelten ihnen als unmittelbare Wirklichkeit, und sie suchen die einzelnen Bestandteile dieser Wirklichkeit aus ihrem wechselseitigen Zusammenhang zu erklären. Dies Verfahren der psychologischen Interpretation in den einzelnen Geisteswissenschaften muß demnach auch das Verfahren der Psychologie selbst sein“ (Gr. d. Psychol.³, S. 3 f.). Grundlage der Geisteswissenschaften ist die Psychologie (s. d.). „Denn der Inhalt der Geisteswissenschaften besteht überall in den aus unmittelbaren menschlichen Erlebnissen hervorgehenden Handlungen und ihren Wirkungen“ (l. c. S. 19). Die Geisteswissenschaften handeln teils von geistigen Vorgängen, teils von geistigen Erzeugnissen, ohne daß die Scheidung eine strenge ist. Die Wissenschaften von der Entstehung der Geisteserzeugnisse sind die historischen Wissenschaften (Syst. d. Philos. I³, 19 ff.). Die Philosophie der Geisteswissenschaft „sucht zunächst auf der Grundlage der Psychologie und unter Zuhilfenahme der Erkenntnistheorie eine zusammenhängende Auffassung des geistigen Lebens zu begründen“ (l. c. S. 24). Das geistige Tatsachengebiet hat als Eigenart die Wertbestimmung, die Zwecksetzung und die Willensbetätigung — Momente, von denen die Naturwissenschaft (s. d.) abstrahiert. Die drei heuristischen Prinzipien der Geisteswissenschaften sind: das „Prinzip der subjektiven Beurteilung“, das „Prinzip der Abhängigkeit von der geistigen Umgebung“, das „Prinzip der Naturbedingtheit der geistigen Vorgänge“ (Log. II² 2, S. 47, 27 ff.). DILTHEY definiert die Geisteswiss. als „das Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben“ (Einf. in d. Geisteswiss. I, 5). Ihre Aufgabe ist es, die Manifestationen dieser Wirklichkeit „nachzuerleben und denkend zu erfassen“ (Kult. d. Gegenw. VI, 2 f.). Der geistige Strukturzusammenhang hat teleologischen Charakter (l. c. S. 32). Ähnlich FRISCHEISEN-KÖHLER (Arch. f. syst. Philos. XII, 225 ff., 450 ff.; XIII, 9 ff.). Für die teleologische (s. d.) Erklärung in der Geisteswissenschaft sind STAMMLER, WINDELBAND, RICKERT u. a., ferner L. STEIN, R. GOLDSCHIED (Exakte Zweckerkenntnis; Entwickl. S. 172; „Das teleologische Urteil ist die Darstellungsform der aktivistisch gewendeten Wissenschaft“: S. 103), BERGSON, LUQUET, BALDWIN u. a. Hingegen betont M. ADLER den Primat der kausalen Methode (Kaus. u. Teleol. S. 190 ff., 217 ff.). MÜNSTERBERG unterscheidet die

(Geisteswissenschaften als „subjektivierende“ von den „objektivierenden“ Naturwissenschaften, zu denen auch die Psychologie (s. d.) gehört. Erstere haben es mit dem unmittelbaren Erleben, mit dem wertenden, stellungnehmenden, wollen- den Subjekt und dessen Akten und Beziehungen zu tun, nicht mit psychischen Objekten. Nicht Erklärung, sondern Deutung und Wertbeurteilung sind hier am Platze (Grdz. d. Psychol. I, 57 ff., 202; Psychol. and Life; Ph. d. Werte). Ähnlich L. W. STERN (s. Psychologie). Während OPZOOMER, MILL, BUCKLE, SPENCER, OSTWALD, HAECKEL (Lebenswund. S. 98) u. a. die naturwissenschaftliche Methode der Geisteswissenschaft und den Charakter derselben als Gesetz- wissenschaft betonen, unterscheiden WINDELBAND und RICKERT von den „Gesetzeswissenschaftler“ die „Geschichtswissenschaften“ (WINDELBAND, Gesch. u. Naturwiss. 1894, S. 26 ff.; s. Soziologie). Nach RICKERT ist das Psychische, je nachdem es in seiner allgemeinen Gesetzlichkeit oder aber als unmittelbares, einmaliges Erlebnis, historisch, aufgefaßt wird, Gegenstand sowohl einer „Gesetzeswissenschaft“ (Naturwissensch. Psychologie) als der „historischen Kulturwissenschaft“ (Philos. Psychologie, Geschichte; Gr. d. nat. Begr. S. 147 ff., 175 ff., 542, 589). Die Geisteswissenschaften sind wesentlich „Kulturwissenschaften“, insbesondere „historische Kulturwissenschaften“ (l. c. S. 589 ff.). Als „Kulturwissenschaften“ (mit teleologischer Methode) bestimmt die Geisteswissenschaften AD. MENZEL (Wiss. Beil. d. Philos. Ges. 1903, S. 115 ff.), anders auch M. ADLER u. a. Vgl. Soziologie, Kultur, Gesetz, Naturwissenschaft, Psychisch, Psychologie, Wissenschaft.

Geistig s. Psychisch, Pneuma.

Geistsinn (Gemeinsinn des Geistes) gliedert sich (nach CHR. KRAUSE) in Denk-, Erkenntnis-, Gefühls- und Willensvermögen (vgl. AHRENS, Naturrecht I, 237).

Gelegenheitsursache s. Causa, Okkasionalismus.

Gelenkempfindungen sind Empfindungen, die ihren Sitz in den sensorischen Nerven der Gelenke haben; sie sind ein Bestandteil des Bewegungsbewußtseins (vgl. KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 147 ff.; WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 21 ff., 472).

Geltung s. Gültigkeit. Geltungsbewußtsein s. Gültigkeit.

Gemeinempfindung oder **Gemeingefühl** (coenaesthesia) nennt man das unbestimmte, aus der Mannigfaltigkeit von Organempfindungen resultierende Bewußtsein. Die „Gemeinempfindungen“ bezeichnet man jetzt auch als Organempfindungen (s. d.), weil sie ihre Quelle in Zustandsveränderungen von Organen haben. Ihre Gefühlstone ergeben das Gemeingefühl im engeren Sinne.

FRIES versteht unter Gemeinempfindung die Summe der betonten Empfindungen (Anthrop. § 27). HEGEL spricht vom „Selbstgefühl“ (s. d.). Dieses ist nach K. ROSENKRANZ „die Reduktion aller leiblichen Funktionen zur Einheit der organischen Vitalität, sowie die in sich ungehemmte Flüssigkeit aller Akte der Intelligenz“ (Psychol.³, S. 213 ff.). BURDACH bestimmt die Gemeinempfindung als das „sich selbst offenbar werdende leibliche Leben“ (Blicke ins Leb. I, 85. 143). Nach SUABEDISSEN ist das Gemeingefühl „das allgemeine Selbstgefühl des leiblichen Lebens“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 75). Nach HANUSCH ist es „die Empfindung des Lebensprozesses“ (Handb. d. Erfahrungs- Seelenl. S. 46). E. H. WEBER versteht unter Gemeingefühl „das Vermögen,

unsere eigenen Empfindungszustände, z. B. Schmerz, wahrzunehmen“ (Tastsinn u. Gemeingef. S. 109). HERBERT spricht von „Gesamtempfindung“ (Lehrb. zur Psychol.², S. 53). Ähnlich wie WAITZ (Lehrb. d. Psychol. § 9), LOTZE (Med. Psychol. § 23) u. a. lehrt VOLKMANX: „Unter der Gemeinempfindung . . . verstehen wir den Gesamteindruck aller gleichzeitigen Empfindungen: das somatische Bewußtsein oder, wie man sie auch genannt hat: das ritale Gewissen, das physiologische Klima“ (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 314). LIPPS bestimmt die Gemeinempfindungen als „Empfindungen, in denen sich der Ablauf unseres eigenen körperlichen Lebens in engerem oder weiterem Umfange verrät“. Gemeingefühle sind „die allgemeineren, auf keinen bestimmt ungrenzten objektiven Inhalt bezogenen Empfindungen der Lust und Unlust“ (Grundtats. d. Seelenleb. S. 298). WUNDT stellt den Tastempfindungen die Gemeinempfindungen (Wärme-, Kälte- und Schmerz-, nebst inneren Druckempfindungen) gegenüber (Gr. d. Psychol.⁵, S. 57). Das Gemeingefühl ist der „unmittelbare Ausdruck unseres sinnlichen Wohl- oder Übelbefindens“. Es ist ein „Totalgefühl“ (l. c. S. 192; Grdz. d. phys. Psych. I, 420). KÜLPE spricht nicht von Gemein-, sondern von Organempfindungen (Gr. d. Psychol. S. 145 ff.). Vgl. LOTZE, Medizin. Psychol. S. 278 ff. Vgl. Gemeinsinn.

Gemeinschaft: soziales Zusammenleben, organisch-soziale Verbindung. TÖNNIES unterscheidet sie von der „willkürlichen“ Gesellschaft (Gem. u. Gesellsch. S. 27 ff.). Über die Entwicklung „geistiger Gemeinschaften“ vgl. WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 359 ff. Vgl. Soziologie, Sittlichkeit.

Gemeinschaftsgefühle s. soziale Gefühle.

Gemeinsinn (*κοινή αἴσθησις*, *sensus communis*, *common sense*) bedeutet bald die Wahrnehmung des den verschiedenen Sinnen Gemeinsamen, bald den „inneren Sinn“ (s. d.), bald den gesunden Menschenverstand, bald den sozialen Sinn.

Nach ARISTOTELES werden Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl, Einheit von den Sinnen gemeinsam empfunden (De an. III 1, 425a 15). *Ἦδη ἔχομεν αἰσθῆσαι κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηχός· οὐκ ἄρ' ἐστὶν ἴδια . . . τὰ δ' ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηχός αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ' ἢ αὐταί, ἀλλ' ἢ μία, ὅταν ἄμα γένηται ἢ αἰσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ* (l. c. 425a 27 squ.). Zugleich nehmen wir auch wahr, daß wir wahrnehmen (*αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν*, l. c. III 2, 425b 12; De memor. 1; De somn. 2). Ein Bewußtsein unser selbst schreiben dem Gemeinsinn auch die Stoiker zu (*οἱ Στωικοὶ τήρδε τὴν κοινήν αἰσθῆσαι ἐνός ἀφ' ἧν προσαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα*, Stob. Ecl. I, 50; Floril. IV, 237). — AVICENNA rechnet den Gemeinsinn zu den inneren Sinnen (s. d.) als die Fähigkeit, „*quae omnia sensu percepta recipit*“ (bei STÖCKL II, 37). Ähnlich SUAREZ (De an. III, 30) u. a. DESCARTES erklärt: „*Sensus communis, id est potentia imaginatrice cognoscere*“ (Med. II). — Die schottische Schule (s. d.) bezeichnet als „*common sense*“ den gesunden Menschenverstand, die Quelle apriorischer Wahrheit, des Sittlichen, der Religion (BEATTIE u. a.). Der Gemeinsinn ist die Grundlage der Philosophie (REID, Inquir. I, 4). — KANT nennt Gemeinsinn das allgemein-subjektive Prinzip der Geschmacksurteile (Krit. d. Urt. § 20ff.), bezw. deren subjektiven Notwendigkeit (l. c. § 22). Der Gemeinsinn sagt, daß jedermann mit unserm ästhetischen Urteil zusammenstimmen solle (ib.). — Nach ESCHENMAYER sind alle spezifischen Sinnesarten „*gleichsam nur verschiedene Refraktionen eines*

Gemeinsinn“. Der Gemeinsinn ist „das Identische“ aller Differenzen der Einzelsinne: „Empfinden heißt, die einzelne Fraktion eines Sinnes in die Identität des Gemeinsinns aufnehmen“ (Psychol. S. 38). Vgl. innerer Sinn, Gemeinempfindungen.

Gemeinvorstellung s. Allgemeinvorstellung.

Gemischte Gefühle s. Gefühl.

Gemüt ist der Inbegriff, die Einheit von Gefühlsdispositionen, die Fähigkeit, gefühlsmäßig erregt zu werden. Das Gemüt ist die führende Seele im Unterschied von der Intelligenz, dem denkenden Bewußtsein.

Ursprünglich hat Gemüt die Bedeutung der Innerlichkeit der Seele, die mit dem Fühlen zusammenhängt. ECKHART: „*Ein Kraft ist in der Seele, die heißt das Gemüte, die hat Got geschaffen mit der Seele Wesen, die ist ein Ufenthalt geistlicher Forme und vernünftiger Bilde*“ (bei EUCKEN, Terminol. S. 211). J. BÖHME sagt: „*Er (der Geist) hüllet und schauet den Glanz im Gemüte, welcher ist der Seele Wagen, darauf sie führt in dem ersten Principio*“ (Von den drei Princip. IV, 17). — KANT nennt das Bewußtsein (Bewußtseinsvermögen) auch „Gemüt“. „*Im Gemüt a priori liegen*“ (Kr. d. r. Vern. S. 49); „*die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit affiziert wird*“ usw. — KRUG bemerkt: „*Intelligenz (mens, νοῦς) bezieht sich eigentlich mehr auf das Theoretische, Gemüt (animus, θυμός) mehr auf das Praktische im Menschen*“ (Fundam. S. 145). BOUTERWEK versteht unter Gemüt den „*innersten Sinn*“ (Apodikt. I, 274). J. G. FICHTE unterscheidet (wie HERDER, GOETHE u. a.) Geist und Gemüt (WW. VII, 327). ESCHENMAYER erklärt: „*Das Gemüt ist das Vermögen der Neigungen und Eigenschaften. Was wir Dankbarkeit, Achtung, Liebe, Wohlwollen, Großmut usw. nennen, das erzeugt und bildet sich nur im Gemüte*“. Dieses gehört zur „*Willensseite*“ der Seele und ist eines der wichtigsten Vermögen im Menschen (Psychol. S. 88). J. E. ERDMANN nennt Gemüt die Resultante der verschiedenen Neigungen (Psychol. Briefe S. 359). TROXLER: „*Die Einheit von Geist und Herz bezeichnen wir mit dem Namen Gemüt*“ (Naturlehre d. menschl. Erk. 1828, S. 277). HILLEBRAND nennt Gemüt „*die innerste Sammlung aller individuellen Beziehungen in dem unmittelbaren Bewußtsein der Selbstindividualität*“ (Philos. d. Geist. I, 192). Nach E. REINHOLD bedeutet „Gemüt“ „*die Sphäre oder Fähigkeit der intellektuellen, der den Charakter der menschlichen Intelligenz kundgebenden Empfindungen oder Gefühle*“ (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol. S. 222 ff.). Nach J. H. FICHTE ist das Gemüt das „*stete, bleibende ‚Sich-fühlen‘ des Subjekts in der Gesamtheit seiner besonderen Gefühle und Stimmungen*“ (Psychol. II, 149). — HERBART versteht unter Gemüt die Seele, „*sofern sie fühlt und begehrt*“ (Lehrb. z. Psychol.², S. 29). Es hat seinen Sitz im Geiste, d. h. Fühlen und Begehren sind zunächst „*Zustände der Vorstellungen*“ (ib.). WAITZ versteht unter Gemüt den „*Inbegriff derjenigen psychischen Vorgänge, die dem Innern des Subjektes als solichem angehören und nicht über dasselbe hinausreichen*“ (Lehrb. d. Psychol. S. 273). — TÖNNIES bestimmt das Gemüt als „*Mut, als Wille zur freundlichen oder feindseligen Betätigung*“ von Gesinnung (Gem. u. Gesellsch. S. 119). REHMKE nennt Gemüt „*die teils im Bewußtseinsindividuum, teils in dessen Leibe gegebene besondere Bedingung für das Auftreten bestimmter Gemütszustände des Bewußtseinsindividuum, d. i. bestimmter ‚Gefühle‘ und Stimmungen*“ (Zur Lehre vom Gemüt S. 121). Gemütszustand ist „*die augenblickliche Beschaffenheit, die sich*

als das einheitliche Zusammen von einem besondern Gefühl und verschiedenem besondern Gegenständlichen darstellt“ (l. c. S. 113). Nach JODL ist das Gemüt „die Gesamtheit des von dem Vorstellen und Denken abhängigen Fühlens“ (Lehrb. d. Psychol. S. 641). Vgl. JUNGSMANN, D. Gemüt, 1885; DELFF, Philos. d. Gemüts, 1893. Vgl. Herz, Gemütsbewegungen.

Gemütsbewegungen (Emotionen) sind Verbindungen und Veränderungen von Gefühlen, Erregungen des Gemütes in Form von Affekten (s. d.) und Leidenschaften. — Nach PLATNER sind sie „Bewegungen, d. h. starke Veränderungen der Seele, welche theils aus einem wirklichen Antriebe des Willens, theils aus einer lebhaften Rührung des Gefühls entstehen“. „Im höheren Grade werden die Gemütsbewegungen Affekte, im niederen Grade Empfindnisse genannt“ (Phil. Aphor. II, § 471 f.; vgl. G. F. MEYER, Theoret. Lehre von den Gemütsbeweg. 1744). — WUNDT nennt Gemütsbewegungen die „psychischen Gebilde“, die „vorzugsweise aus Gefühlselementen bestehen“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 111). Reine Gemütsbewegungen (ohne Vorstellungsgrundlage) gibt es nicht (l. c. S. 112). Drei Formen von Gemütsbewegungen sind zu unterscheiden: 1) intensive Gefühlsverbindungen, 2) Affekte, 3) Willensvorgänge (ib.). „Gemütsbewegungen“ sind der Ausdruck für komplexe Gefühle, Stimmungen, Affekte und Willensvorgänge (Grdz. d. phys. Psych. I⁶, 409; III⁶, 107 ff.). Nach SULLY enthalten die Emotionen ein Willenselement (Handb. d. Psychol. S. 319). Nach RIBOT ist die Wurzel der Emotionen ein Streben oder ein Widerstreben, eine Bewegung oder Bewegungshemmung (Psych. d. sent. p. 92 ff.). Sie kommen in physiologischen Vorgängen zum Ausdruck, sind die Innenseite solcher (l. c. ch. 7). Ähnlich BINET, L'âme et le corps, p. 89 ff.). PALÁGYI versteht unter Gemütsbewegungen (Gefühlen) im vitalen Sinne „animale Prozesse, die durch Änderungen in dem System von mannigfachen Resorptionen, Ausscheidungen, Absonderungen, überhaupt unwillkürlichen rhythmischen Bewegungen innerhalb unseres Organismus stattfinden.“ Geistigen Charakter erhalten sie durch die mit ihnen verbundenen geistigen Akte (Nat. Vorles. S. 220). Es gibt auch Gemütsbewegungen, die erst aus der Wirkung des Psychischen auf das Vegetative entstehen (ib.). Vgl. SOLLIER, Le méc. d. émot. 1905. Vgl. Affekt, Leidenschaft, Gefühl.

Gemütslage s. Stimmung.

Gemütsruhe s. Apathie, Ataraxie.

Gemütsstimmung s. Stimmung.

Genau s. Exakt.

Generalisation: logische Verallgemeinerung (s. d.). Vgl. Induktion.

Generatianismus = Traduzianismus (s. d.).

Generatio aequivoca (primaria, spontanea): Erzeugung (s. d.).

Generelle Psychologie s. Psychologie.

Generifikation: Zurückführung auf die Gattung.

Generisch: zur Gattung gehörig.

Genetisch: auf die Entstehung, Entwicklung bezüglich. Genetische Definition s. Definition. Genetische Psychologie s. Psychologie. Von den nativistischen unterscheidet WUNDT die genetischen Raumtheorien (s. d.).

Der genetischen steht die transzendente Methode der Erkenntnistheorie gegenüber. „*Genetisch*“ im Sinne der sich aus ihren Bedingungen selbst erzeugenden Erkenntnis bei FICHTE (WW. IV, 379 f.), NATORP, MEDICUS. Vgl. Kritizismus.

Genie (genius, ingenium, génie): schöpferische Begabung des Geistes, außerordentliche Kraft der Intuition, Phantasie, Gestaltung, Synthese, Erfindung. Das Genie ist vom bloßen Talent (s. d.) unterschieden durch die Originalität seiner Phantasie und durch die Kraft seines Gestaltens. Es ist übernormal, aber an sich nicht pathologisch.

ARISTOTELES (Problem. 30, 1) sagt, nach CICERO, „*omnes ingeniosos melancholicos esse*“ (Tusc. disp. I, 33). — CHR. WOLF erklärt: „*Facilitatem observandi rerum similitudines ingenium appellamus*“ (Psychol. empir. § 476). Ähnlich HOLBACH (Syst. de la nat. 1, p. 127). Nach GARVE macht die harmonische Vereinigung aller Geistesfähigkeiten das Genie aus (Samml. ein. Abhandl. I^o, 77). Nach SULZER ist Genie eine „*vorzügliche Leichtigkeit oder Fähigkeit der Seele, ihre jedesmaligen Ideen ausschließungsweise auf gewisse Gegenstände zu konzentrieren*“. Nach FEDER ist Genie „*ein vorzügliches Vermögen, aus sich selbst Gedanken zu schöpfen*“ (Log. u. Met. S. 45). — KANT nennt (beeinflusst u. a. von GERARD, Essay on Genius 1774) Genie „*die meisterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen*“ (Krit. d. Urte. § 49), die angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt (l. c. § 46; vgl. O. SCHLAPP Kants Lehre vom Genie u. d. Entsch. d. Krit. d. Urteilskr. 1901). Nach HERDER ist Genie besondere Begabung im Erkennen und Fühlen (Vom Erk. Philos. S. 82 f.). FRIES: „*Ein guter Kopf mit Originalität der Selbsttätigkeit heißt Genie in weiterer Bedeutung*“ (Syst. d. Log. S. 345). Es gibt ästhetische und logische Genialität (l. c. S. 347). SCHILLER betrachtet als konstitutives Merkmal des Genies die Naivität. Das Genie erweitert die Natur, ohne über sie hinaus zu gehen (Üb. naive und sentim. Dicht. Philos. Schr. S. 222). J. PAUL setzt das Wesen des Genies in die „*Besonnenheit*“ (Vorsch. d. Ästhet. § 12). KRUG: *Ein durch eigentümliche Produktivität von Natur ausgezeichnetes Vermögen heißt genial oder schlechtweg Genie*“ (Handb. d. Philos. I, 54 f.). Nach GRILLPARZER ist Genialität „*Eigentümlichkeit der Auffassung*“, Talent „*Fähigkeit des Wiedergebens*“. „*Wenn ein Talent und ein Charakter zusammenkommen, so entsteht das Genie.*“ „*Das Genie unterscheidet sich von dem Talente weniger durch die Menge neuer Gedanken, als dadurch, daß es dieselben fruchtbringend macht und sie immer auf der rechten Stelle hat; mit einem Wort, daß bei ihm alles zum Ganzen wird, indes das Talent lauter, wenn auch schöne, Teile hervorbringt*“ (WW. XV, 151 ff.). Nach FICHTE ist das Genie „*der Trieb der Idee, sich zu gestalten*“ (Wes. d. Gelehrt. 3. Vorles.). Ähnlich SÉAILLES, D. künstler. Genie. 1904, S. 239). Nach SCHELLING ist Genie „*nur das Übergewicht der einen Seelenkraft über die andere und insofern eine Krankheit, eine Abnormität, eigentlich nur eine Art des Wahnsinns, in der Methode ist*“ (Vorles. üb. d. M. d. ak. Stud. 1907, S. 75). Nach HILLEBRAND stellt das Genie die Vernunftmacht der Seele in einer freien Objektiv-Produktion dar (Philos. d. Geist. I, 350). — Nach SCHOPENHAUER ist Genialität „*rollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes*“, die zur Kontemplation der Ideen (s. d.) notwendig ist. Genialität ist „*die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein*

Interesse, sein Wollen, seine Zwecke ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrigzubleiben: und dieses nicht auf Augenblicke, sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nötig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 36). Das Wesen des Genies liegt in der „Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntnis“. Es ist eine „Abnormität“. Denn es besteht darin, „daß die erkennende Fähigkeit bedeutend stärkere Entwicklung erhalten hat, als der Dienst des Willens, zu welchem allein sie ursprünglich entstanden ist, erfordert“. „Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen, ist gerade der Grundzug des Genies“. Auf das erhöhte „Nerven- und Zerebralleben“ usw. des Genies macht Schopenhauer aufmerksam (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 31). — Nach H. TÜRCK ist die Genialität Liebe, höchste, selbstlose Objektivität, Vertieftsein in das Erleben (D. geniale Mensch^o, 1903, S. 13 ff., 17 ff., 26 ff.). Der geniale Mensch ist der, „in dessen Seele das mehr oder weniger klare Bewußtsein von der eigenen überweltlichen Existenz lebt“ (l. c. S. 77). Nach K. LANGE ist Genie „die Fähigkeit, bei allem, was man tut, sagt, fühlt und denkt, aus sich selbst herauszutreten, die Grenzen seiner beschränkten Persönlichkeit zu überspringen, in anderen, in der Natur, in der Gesamtheit aufzugehen“ (Wes. d. Kunst I, 380). VOLKMANNS erklärt: „Auf besonders erhöhter Klarheit, Schnelligkeit und leichter Beweglichkeit der freistiegenden Vorstellungen beruht, was man Genialität nennt“ (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 416). SIMMEL nennt ein Genie einen Menschen, dessen Anlagen so günstig sind, daß die Reproduktion leicht, auf minimale Anregungen hin, stattfindet (Probl. d. Geschichtsphilos. S. 25). TÖNNIES erklärt das Genie als den „mental en ‚Schaffensdrang‘ oder die Lust, das in Gedächtnis oder Phantasie Lebendige zu ordnen, zu gestalten, mitzuteilen“ (Gem. u. Ges. S. 118f.). Nach GUYAU ist das (künstlerische) Genie „une forme extraordinairement intense de la sympathie et de la sensibilité, qui ne peut se satisfaire qu'en créant un monde nouveau et un monde d'êtres vivants. Le génie est une puissance d'aimer qui, comme tout amour véritable, tend énergiquement à la fécondité et à la création de la vie“ (L'art, p. 27). HELLPACH hebt als die drei Hauptzüge des Genies das Intuitive, das Explosive, das Suggestive hervor (Grenzwiss. d. Psychol. S. 498). Das Genie übt auf die Massen (s. d.) eine Suggestion aus (Soziol. d. Genies. 1900, p. 13 ff.). So auch TARDE (Log. soc. p. 166 f.), nach welchem das Genie durch seine Erfindungen die geistige und soziale Entwicklung lenkt (l. c. p. 162 ff.), LE BON u. a. Als Entartungszustand (Psychose), der mit dem Wahnsinn Ähnlichkeiten aufweist, faßt das Genie LOMBROSO (D. geniale Mensch, 1890) auf. Dagegen BALDWIN (Social and ethical interpretat. in mental developm.), TARDE (Les lois de l'imitat.), F. BRENTANO (Das Genie 1892), W. HIRSCH (Genie u. Entartung 1894) u. a. Vgl. RADESTOCK, Gen. u. Wahns. 1884; NORDAU, Paradoxe; MAUTHNER, Sprachkrit. I, 536; A. PAUL, Wie empf., denkt und hand. d. genial. Mensch? 4. A. 1907. Vgl. Talent, Soziologie (HUMBOLDT u. a.), Masse.

Genus proximum s. Definition.

Geozentrisch heißt der kosmologische (von PTOLEMAEUS u. a. vertretene) Standpunkt, welcher die Erde zum Mittelpunkt des Universums macht.

Geräusch s. Gehörsempfindungen. Vgl. WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. II⁵, 122 ff.

Gerechtigkeit (als Gerechtsein) bedeutet den Willen zu dem jedem Wesen Gebührenden, nach dem Rechtswillen Zukommenden, das rechtmäßige Verhalten selbst (juridische und ethische Gerechtigkeit). Die Gerechtigkeit bekundet sich darin, daß der Handelnde „Lohn“ und „Strafe“ (im engeren und im weiteren Sinne) so handhabt, wie es die Leistungen und die Würde (der Wert) einer Person an sich und in ihrem Verhältnis zur Gesamtheit nach vernünftigem Ermessen fordert. Absolute Gerechtigkeit ist ein Ideal, das sich empirisch-praktisch nur unvollkommen realisiert. Die soziale Gerechtigkeit besteht in der wahrhaft menschlichen Behandlung des Menschen, in der Anerkennung des Wertes jedes Menschen als Gesellschaftsglied in einer sozialen Ordnung, vermöge der jeder Mensch im Sinne des Gemeinwohlens bewertet und behandelt wird, sowohl den Pflichten als den Rechten nach. Die bloß formale Gerechtigkeit ist das Verhalten im Sinne des positiven Rechts, welches ethisch und sozial ungerecht sein kann.

Die Pythagoreer bestimmen die Gerechtigkeit als „Quadratzahl“ (ἀριθμὸς ἰσάζεις ἴσος, Aristot., Eth. Nic. V, 8), „wodurch die Korrespondenz zwischen Tod und Leiden (τὸ ἀντιπεπορθός, d. h. ἃ τις ἐποίησε, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν), also die Vergeltung, ausgedrückt werden sollte“ (UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I^o, 70). Nach PLATO (vgl. schon THEOGNIS V, 147) ist die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) die allgemeine Tugend; sie liegt in der naturgemäßen Betätigung jedes Seelenteiles (Rep. II, 367 sq.). ARISTOTELES definiert die Gerechtigkeit als τῆς ὅλης ἀρετῆς χοῆσις πρὸς ἄλλον (Eth. Nic. V 5, 1130b 20). Sie ist der vollkommene Gebrauch der Tugend (ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χοῆσις ἐστὶ τελεία), die vollkommenste Tugend (ἀρετὴ μὲν τελεία, ἀλλ' οὐχ' ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον, l. c. V 3, 1129b 26). Sie ist das Ganze der Tugend (ὅλη ἀρετὴ, l. c. V 3, 1130a 9), des Einhaltens der rechten Mitte. Im engeren Sinne geht sie auf das ἴσον und ἄριστον. Sie zerfällt in die austeilende (ἐν ταῖς διαφοραῖς) und die ausgleichende (ἐν τοῖς συναλλάγμασι) Gerechtigkeit; erstere waltet nach geometrischem, letztere nach arithmetischem Verhältnisse (l. c. V 5, 1130b 31, V 6, 1131b 25, V 7, 1132a 1). Vgl. ULPIAN (Pand.) und AMBROSIUS (De offic. I, 24). — THOMAS erklärt: „Ratio iustitiae consistit in hoc, quod alteri reddatur, quod ei debetur secundum aequalitatem“ (Sum. th. II, II, 80, 1 C). — GEULINX erklärt „iustitia“ als „praecisio eius, quod nimis et eius quod minus est“ (Eth. I, C, 2, § 3). Nach SPINOZA ist Gerechtigkeit „die beharrliche Gesinnung, jedem das zukommen zu lassen, was ihm nach dem bürgerlichen Recht zukommt“ (Theol. pol. Trakt. C. 17, S. 284). Nach LEIBNIZ ist die Gerechtigkeit die „Liebe des Weisen“ (Hauptschr. II, 257), die „der Weisheit entsprechende Güte“ (l. c. S. 429; vgl. S. 507, 509; Theod. I, § 73). Nach HUME ist der Zweck der Gerechtigkeit „to procure happiness and security, by preserving order in society“ (Enqu. conc. the Princ. of mor. set. III, p. 179 ff.). HOBBS faßt die Gerechtigkeit rein politisch-juridisch auf (s. Recht). CHR. WOLF: „Iustitia — virtus est, qua ius suum cuique tribuitur“ (Eth. II, § 576). Vgl. KANT, Met. d. Sitt. I, Einl. Nach PLATNER ist Gerechtigkeit „Rechtchaffenheit in der Beurteilung des Wertes und Uncertes, des Verdienstes und der Schuld und der Ansprüche anderer Menschen“ (Philos. Aphor. II, § 976). Nach HILLEBRAND besteht die Gerechtigkeit darin, „daß die einzelnen oder individuellen Zwecke der Dinge aus dem Gesichtspunkte ihrer individuellen Notwendigkeit und ihres gegenseitigen Bestehens für die Möglichkeit des wahren freien Seins überhaupt affirmiert werden“ (Philos. d. Geist. II, 112 f.). — Nach SPENCER besagt

das „Gesetz der vormenschlichen Gerechtigkeit“, „daß jedes Einzelwesen die Vorzüge und die Nachteile seiner eigenen Natur und des daraus entspringenden Handelns auf sich zu nehmen hat“ (Princ. d. Eth. II, § 5, S. 10). Der Gerechtigkeitsbegriff hat zwei Bestandteile: „Auf der einen Seite jenes positive Element, welches darin besteht daß jeder einzelne sein Anrecht auf ungehinderte Tätigkeit und auf die dadurch errungenen Vorteile erkennt und behauptet. Auf der andern Seite jenes negative Element, das in dem Bewußtsein von den Grenzen besteht, welche durch die Gegencart anderer Menschen mit gleichen Rechten bedingt werden“ (l. c. § 22, S. 40). Die Gerechtigkeitsformel lautet: „Es steht jedermann frei, zu tun, was er will, soweit er nicht die gleiche Freiheit jedes andern beeinträchtigt“ (l. c. § 27, S. 51). Nach WUNDT ist der eigentliche Träger der Gerechtigkeit der Gesamtwille, daher der unpersönliche Charakter der Gerechtigkeit (Eth.², S. 582 f.). Die Billigkeit hingegen ist eine Privat-tugend, sie weist dem einzelnen zu, was er nach Lage der besonderen Umstände wünschen darf (ib.). PAULSEN definiert Gerechtigkeit (subjektiv) als „die Willensrichtung und Verhaltensweise, die vor störenden Übergriffen in das Leben und die Interessenskreise anderer selber sich hütet und auch ihre Verübung durch andere nach Möglichkeit hindert“ (Syst. d. Eth. II⁵, 128). Nach RATKOWSKY ist die Gerechtigkeit „die gewollte Gemüßheit der wohl- bzw. wehetätigen Behandlung einer jeden Person nach der Größe ihres Verdienstes und ihres Verschuldens“ (Zur Erk. d. Id. d. Gerech. 1904, S. 25). Nach WOLTMANN ist Gerechtigkeit „soziale Ausgleichung der Rechte nach der Größe der indirekten Mächte, die öffentlich sich durchsetzen und allgemein anerkannt werden“ (Pol. Anthr. S. 155). GOLDSCHIED unterscheidet die rein formale, die evolutionistische und die epigenetische Gerechtigkeit. Auf Grund der letzteren wird untersucht, „welche sozialen Leistungen ein einzelnes Individuum aufzuweisen haben muß, damit es die Berechtigung erwirbt, sich seinen Nebenmenschen gegenüber als evolutionistisch höherwertiges Gebilde zu erachten“ (Entwickl. S. 168 ff.). Nach STAMMLER ist Gerechtigkeit „der feste Wille des Gesetzgebers, seine empirisch bedingten Regeln unter dem obersten Zielpunkte des sozialen Lebens, der Gemeinschaft frei wollender Menschen zu setzen“ (Wirtsch. u. Recht, S. 601). Vgl. NATORP, Sozialpaed. S. 212 f. Nach ihm ist die Gerechtigkeit die vierte Kardinaltugend. Sie besagt, daß an allen drei Grundfaktoren der Gemeinschaft, nicht bloß jeder für sich, sondern auch allen im Verhältnis zueinander, jedes Glied der Gemeinschaft grundsätzlich gleiches Recht hat. Vgl. BR. STERN, Arch. f. syst. Philos. X, 510 ff. Über Gerechtigkeit im religionsphilosophischen Sinne vgl. A. DÖRNER, Gr. d. Religionsphilos. S. 73, 93, 97, 104 f., 107, 152, 154 f., 238. Vgl. Rechtsphilosophie.

Germinalselektion (WEISMANN) s. Evolution.

Geruchsempfindungen entstehen durch Reizung der Ricchnerven in den Ricchzellen seitens kleiner Teilchen der riechenden Substanzen; diese wirken wohl nur im gasförmigen Zustande. Man unterscheidet die Geruchsempfindungen (Gerüche) nach den Ricchstoffen in ätherische, aromatische, balsamische, Moschus-, lauchartige, brenzliche u. a. Gerüche. Eine Mischung von Gerüchen untereinander sowie mit Geschmacks- und Hautempfindungen besteht. Zur Messung der Ricch-Reizschwelle dient der „Olfaktometer“. Vgl. PLATO, Tim. 65 C; ARISTOTELES, De anim. II, 9 squ.; EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, 388 ff.; ZWAARDEMAKER, Physiol. d. Geruchs, 1895, S. 216 ff., 207 f.; GIESSLER,

Psych. d. Geruchs, 1894; WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. II⁵, 46 ff.; Gr. d. Psych.⁵, S. 64 ff.

Gesamtbewußtsein ist der Zusammenhang, die Gleichartigkeit, Einheit der geistigen Akte und Inhalte in einer Gemeinschaft von Individuen. Es ist das Produkt der Wechselwirkungen zwischen diesen, zugleich aber eine jedem Einzelgeiste übergeordnete, objektive (intersubjektive) Macht. Der Gesamtgeist ist die Totalität der Vorstellungen und Gefühle, der Gesamtwille die Willensresultante der Gemeinschaft. Als höchster Gesamtgeist und Gesamtwille kann Gott (s. d.) angesehen werden. Gesamtgeist und Individuen (s. d.) stehen in beständiger Wechselwirkung.

Vom „*objektiven Geist*“ (s. d.) sowie von „*Volkgeistern*“ spricht HEGEL (s. Soziologie). So auch die organische Staatslehre (s. d.). Ferner STEINTHAL (Zeitschr. f. Völkerpsych. I, 1860) und LAZARUS. Nach ihm ist der Geist „*das gemeinschaftliche Erzeugnis der menschlichen Gesellschaft*“ (Leb. d. Seele I³, 333). Der „*Geist der Gesamtheit*“ ist die Einheit der Einzelgeister, die von ihnen verschieden ist und sie alle beherrscht (l. c. S. 335). Der „*Volkgeist*“ (s. d.) ist der Inhalt des Gleichen im Volke (l. c. S. 373). Vom Gesamtgeist und Gesamtwillen spricht FRAUENSTÄDT (Bl. S. 269). Nach SCHÄFFLE ist der Volkgeist „*ein durch die ganze geschichtliche Geistesarbeit angehäufltes, fortgesetzt überliefertes, in jeder Generation modifiziertes, vielseitig gegliedertes System geistiger Energien und Spannkräfte, welche, über alle aktiven Elemente des Volkskörpers vereinigt, die einzelnen zu einer geistigen Kollektivkraft vereinigen*“ (Bau u. Leb. d. soz. Körper. 2. A. 1896). Vom „*social medium*“ spricht LEWES vom „*public spirit of the race*“ STEPHEN. Nach einigen Soziologen gibt es ein „*Gesamt-Ich*“. P. BARTH erklärt: „*Zeitweilig, in den Momenten gemeinsamen Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns hat eine Gesellschaft ein Bewußtsein*“ (Philos. d. Gesch. I, 154; vgl. S. 10). RATZENHOFER betrachtet den „*Sozialwillen*“ als zusammenfassende Kraft, als Resultierende aller Triebe in der Gesellschaft (Soziolog. Erk. S. 285 ff.). WUNDT erblickt in der Volksseele ein Erzeugnis der Wechselwirkung der Individuen, das ebenso real ist wie diese selbst (Völkerpsychol. I 1, 9 ff.). Aber sie existiert nur in und mit den Individuen (ib.). Als selbstbewußter Willenseinheit kommt der Gemeinschaft eine Gesamtpersönlichkeit zu (Syst. d. Philos.³, S. 625 f.). Der einzelne differenziert sich erst aus einem Zustand sozialer Indifferenz heraus; von Anfang an besteht eine Gleichartigkeit der Richtung der Willenseinheiten (Eth.², S. 449, 453, 458). Der Individualwille geht schließlich „*in den Allgemeinwillen auf, um aus diesem abermals individuelle Geister von schöpferischer Kraft zu erzeugen*“ (l. c. S. 458 ff.). „*In den geistigen Gemeinschaften und in den in ihnen herrortretenden Entwicklungen von Sprache, Mythos und Sitte treten uns . . . geistige Zusammenhänge und Wechselwirkungen entgegen, die sich zwar in sehr wesentlichen Beziehungen von dem Zusammenhang der Gebilde im individuellen Bewußtsein unterscheiden, denen aber darum doch nicht weniger wie diesem Wirklichkeit zuzuschreiben ist. In diesem Sinne kann man den Zusammenhang der Vorstellungen und Gefühle innerhalb einer Volksgemeinschaft als ein Gesamtbewußtsein und die gemeinsamen Willensrichtungen als einen Gesamtwillen bezeichnen. Dabei ist freilich nicht zu vergessen, daß diese Begriffe ebenso wenig etwas bedeuten, was außerhalb der individuellen Bewußtseins- und Willensvorgänge existiert, wie die Gemeinschaft selbst etwas anderes ist als die*

Verbindung der einzelnen. Indem aber diese Verbindung geistige Erzeugnisse hervorbringt, zu denen in dem einzelnen nur spurweise Anlagen vorhanden sind, und indem sie für die Entwicklung des einzelnen von früh an bestimmend wird, ist sie gerade so gut wie das individuelle Bewußtsein ein Objekt der Psychologie“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 378 f.). — Ähnlich DURKHEIM (Div. p. trav. p. 84). Vgl. BOSANQUET, The Reality of the General Will, Int. Journ. of. Eth. IV, 1894. Nach J. G. FICHTE gibt es „kein Gesamtbewußtsein“ (Nachgel. WW. III, 74). Nach LOTZE (Mikrok. III, 425) und TEICHMÜLLER gibt es keinen objektiven Gesamtgeist, nur Individuen (Neue Grundleg. S. 226, 228), so auch nach ROCHOLL (Ph. d. Gesch. II, 543), WENTSCHER (Eth. I, 64 f.), WINDELBAND (Willensfr. S. 152 f.), nach dem die Träger des sozialen Gesamtbewußtseins die Individuen sind (Praelud.³, S. 408). Vgl. UNOLD, Gr. d. Eth. S. 175 f. Vgl. Soziologie, Volksgeist, Gesamtwille.

Gesamtgeist, Gesamt-Ich, Gesamtorganismus s. Gesamtbewußtsein, Soziologie.

Gesamtorganismus s. Organismus.

Gesamtqualität (oder Form) nennt LIPPS die „Gestaltqualität“ (Einh. u. Relat., Leitfad. d. Psychol.).

Gesamtvorstellung ist das Produkt apperzeptiver Synthese, der konkrete Gedanke. „Gesamtvorstellung“ bedeutete früher soviel wie Gemeinvorstellung (SUABEDISSEN, Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 114). Nach VOLKMANN ist sie „ein Gesamtvorstellen verschiedenartiger Vorstellungen“ (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 360). WUNDT versteht unter Gesamtvorstellung ein Produkt apperzeptiver Synthese, „ein zusammengesetztes Ganzes, dessen Bestandteile sämtlich von früheren Sinneswahrnehmungen und deren Assoziationen herkommen, in welchem sich aber die Verbindung dieser Bestandteile mehr oder minder weit von den ursprünglichen Verbindungen der Eindrücke entfernen kann“. „Insofern die Vorstellungsbestandteile eines durch apperzeptive Synthese entstandenen Gebildes als die Träger des übrigen Inhaltes betrachtet werden können, bezeichnen wir ein solches Gebilde allgemein als Gesamtvorstellung“ (Gr. d. Psychol.³, S. 316). In der Zerlegung und Gliederung der Gesamtvorstellungen besteht die Phantasie- und Denktätigkeit (l. e. S. 316 ff.; Log. I³, 33 ff.; II³, 2, 288 f.; Vorl. üb. d. Mensch.², S. 340 ff.; Grdz. d. phys. Psychol. III², 573 ff.; Syst. d. Philos.², S. 583 ff.). Das Wesen der Gesamtvorstellung besteht darin, daß sie „aus einer Mehrheit beziehungsühiger Teile zusammengesetzt ist“ (Völkerpsychol. I 2, 245).

Gesamtwille s. Gesamtbewußtsein. „Volonté générale“ unterscheidet ROUSSEAU von der „volonté de tous“ (Contr. soc. II, 4).

Geschehen: der Wechsel der Inhalte in der Zeit. Nach LOTZE = „das Zeitlich-erscheinen der inneren Bedingungsordnung des Wirklichen“ (Mikrok. III², 599). An sich ist Vergangenes, Gegenwärtiges, Künftiges gleichzeitig (ib.). Vgl. Werden, Veränderung.

Geschichte: 1) objektiv: der zeitliche Zusammenhang der Geschehnisse, Ereignisse in einem Individuum oder in einer Gesamtheit; 2) subjektiv: die Darstellung dieses Zusammenhangs. Vgl. Soziologie.

Geschichte der Philosophie s. Philosophiegeschichte.

Geschichtsphilosophie (Philosophie der Geschichte) s. Soziologie.

Geschichtswissenschaften s. Geisteswissenschaften, Naturwissenschaften.

Geschick s. Schicksal.

Geschlossene Naturkausalität s. Kausalität, Naturkausalität.

Geschmack (ästhetischer) ist die Disposition, Fähigkeit zu ästhetischen Wertungen und Urteilen; der gute Geschmack ist die Fähigkeit, Schönes richtig zu werten, Häßliches als häßlich zu werten. Die Feinheit des Geschmacks hängt teils von angeborenen Anlagen, teils von der Höhe der ästhetischen Entwicklung und Ausbildung ab. — Nach KANT ist Geschmack „das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne alles Interesse“ (Kr. d. Ur. I, § 5). Bezüglich des Geschmacks findet eine komparative Allgemeinheit statt (l. c. § 7). Der Geschmack ist „sensus communis aestheticus“ (l. c. § 40), als Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, die mit einer Vorstellung verbunden sind, a priori zu beurteilen (ib.). Geschmack ist bloß ein Beurteilungs-, nicht ein produktives Vermögen (l. c. § 48; Anthropol. II, § 69 B). Die „Antinomie des Geschmacks“ löst sich durch die Erwägung, daß das Geschmacksurteil durch einen unbestimmbaren Begriff allgemeingültig wird, nämlich durch einen Vernunftbegriff vom Übersinnlichen des Gegenstandes und des urteilenden Subjekts (Krit. d. Ur. § 57). Objektive Geschmacksregeln gibt es nicht (l. c. § 17). Nach SCHILLER tritt der Geschmack, als „Beurteilungsvermögen des Schönen“, zwischen Geist und Sinnlichkeit in die Mitte (Üb. Anm. u. Würde, Philos. Schr. S. 105). Nach VAUVENARGUES ist Geschmack (goût) „une aptitude à bien juger des objets de sentiment“ (Introduct. à la connoiss. de l'espr. hum. p. 181). G. E. SCHULZE erklärt: „Alle schönen Gegenstände besitzen vermöge des Wohlgefallens an dem Anblicke derselben einen Wert besonderer Art für den Menschen. Die Fähigkeit, diesen Wert zu erkennen und das Schöne von dem Häßlichen zu unterscheiden, heißt Geschmack“ (Psychol. Anthropol. S. 361). STABEDISSEN: „Wer eine sinnige Empfänglichkeit für das Schöne hat und es also leicht und sicher erkennt, hat Geschmack.“ Im weiteren Sinne ist er „das Vermögen der Unterscheidung des Schönen und des Häßlichen“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 263). Nach FRAUENSTÄDT ist der Geschmack ein kritisches Vermögen; er vergleicht die Form mit dem Ideal (des vornehmen Geschmacks) (Bl. S. 86 f.). Nach H. v. STEIN ist guter Geschmack soviel wie wohlausgebildete, beweglich organisierte Rezeptivität (Vorles. S. 32 f.). Nach KREIBIG ist Geschmack „eine ästhetische Werturteils-Disposition von deutlich bestimmter Richtung“ (Werttheor. S. 159). — Vgl. MONTESQUIEU, Oeuvres 1759, IV, p. 223 ff. LA BRUYÈRE, Caract. I. D'ALEMBERT, Mélanges d. lit., d'hist. et de philos. 1760, IV. A. GERARD, Essay on taste 1759 (dtsh. 1766). CHR. THOMASIVS, Von d. Nachahm. d. Franz. 1687. MEINERS, Verm. philos. Schrift. I, 133 ff. M. HERZ, Vers. üb. d. Geschmack 1776. Vgl. Ästhetik.

Geschmacksempfindungen sind die Empfindungen, die durch Reizung der Geschmacksorgane (Schmeckbecher, Geschmacksknospen) in den Schleimhautfalten („papillae circumvallatae, fungiformes, foliatae“) der Mundhöhle seitens flüssiger Substanzen ausgelöst werden. Grundgeschmäcke sind: süß, sauer, salzig, bitter, event. auch alkalisch und metallisch; sie lassen sich

mischen, kompensieren einander, verstärken einander durch Kontrast. Vgl. WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 66 f.; EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, 398 ff.; KIESOW, Philos. Stud. IX—XII, XIV; M. v. VINTSCHGAU, Pflügers Archiv, Bet. 20, S. 225 ff.; W. STERNBERG, Arch. f. Physiol. 1899; S. 367.

Geschmacksurteil = ästhetisches Urteil. Vgl. Ästhetik, Sittlichkeit.

Gesellschaftsphilosophie s. Soziologie.

Gesetz (*νόμος*, *lex*) ist zunächst der Inhalt eines Imperativs, einer Willensforderung, bzw. das, was analog einem solchen Inhalte betrachtet wird. Bei juridischen Gesetzen ist die Notwendigkeit eine teleologische („*man muß, soll — wenn man nicht Strafe haben will*“), beim ethischen, logischen Gesetze ebenfalls („*man muß, soll — wenn man vernünftig leben, vernünftig denken will*“), beim Naturgesetz eine psychologische (triebartige) oder mechanische Notwendigkeit. Naturgesetze sind begrifflich formulierte Notwendigkeits-Relationen, mit denen die Konstanz, Regelmäßigkeit (s. d.) von selbst gesetzt ist (kausale — „*empirische*“ Gesetze). „*Es ist ein Naturgesetz*“ heißt: das „*Wesen*“, die „*Natur*“, die Konstitution der Dinge, des Alls fordert und bedingt den Zusammenhang, die Art und das Quantum von Geschehnissen. Unter gleichen Bedingungen verhält sich Gleiches stets (zu allen Zeiten, in allen Räumen) gleich — das ist die logische Grundlage (das Identitätsprinzip), das Apriori aller Gesetzmäßigkeit. Gesetzmäßig (gesetzlich) ist, was in eine Gesetzesformel zu bringen ist. Die Gesetze sind (subjektiv) Satzungen des die Erfahrungsinhalte logisch verarbeitenden Denkens, haben also ein „*Fundament*“ in der Erfahrung, in den Objekten selbst, in deren konstanten Relationen und Wirkungen; sie sind also, als Gesetze, nicht vor den Dingen, nicht selbständige Mächte, sondern durch die Dinge und deren Zusammenhang selbst gesetzt. Nur insofern das Einzelgeschehen nichts Absolutes, sondern ein Moment des universalen Geschehens ist, stehen die Gesetze dem Einzelnen als etwas Fremdes gegenüber. Nicht alle Gesetze schließen einen „*Zwang*“ ein. Die Entwicklungsgesetze, die psychologischen und sozialen Gesetze sind nur Formeln für das mehr oder minder konstante Wirken der lebenden, bzw. wollenden Subjekte. Über „*historische Gesetze*“ s. Soziologie.

Die Geschichte des Gesetzes-Begriffes läßt bald eine mehr rationalistische, bald eine mehr empiristische, bald eine absolutistisch-objektivistische, bald eine subjektivistische und eine relativistische Bestimmung dieses Begriffes erkennen. Der objektive Idealismus (s. d.) führt die Naturgesetze auf eine Weltvernunft zurück, der Theismus (und Pantheismus) auf den göttlichen Willen (die göttliche Substanz). Die Auffassung der Gesetze als Satzungen des göttlichen Willens schon in der Bibel (Psalmen), dann lange noch in der Geschichte der Philosophie. Erst ziemlich spät setzt sich der Gedanke des reinen Naturgesetzes durch, bis dann auch die subjektive Quelle der Gesetzesformel erkannt wird, teils in logischem, teils im psychologischen Sinne.

HERAKLIT erblickt in der Weltvernunft (dem *λόγος*) das Weltgesetz (*νόμος*, *δίκη*), dem sich alles fügen muß und soll (Sext. Empir. adv. Math. VII, 133). Die Sonne darf ihre Maße nicht überschreiten, sonst würden die Erinnyen sie verfolgen. Die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens betont PLATO, der von natürlichen Gesetzen (*παρά τοὺς τῆς φύσεως νόμους*, Tim. 83 E) spricht. So auch ARISTOTELES (De coel. 268a 10 sq.). Die Stoiker und Epikureer lehren die strenge Gesetzmäßigkeit der Naturprozesse; KLEANTHES sagt, „*daß*

ein vernünftiges, ewiges Gesetz das All durchwaltet“ (Hymn.); bei LUCREZ tritt schon der Begriff der „*lex naturae*“ auf.

Im Anschlusse an das Alte Testament, das Gott als den Gesetzgeber der Natur betrachtet, bezieht die christliche Philosophie die Naturgesetze auf den göttlichen Willen, die göttliche Vernunft. THOMAS erklärt die „*naturales leges*“ als „*ipsae naturales inclinationes rerum in proprios fines*“ (Nom. 10, 1). „*Lex naturae nihil aliud est, nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum*“ (Sum. th. I, 60, 5a). — DESCARTES ist geneigt, die Naturgesetze auf Gott zurückzuführen. SPINOZA gründet sie auf die ewige Wesenheit der „*Substanz*“ (s. d.). Nach LEIBNIZ handelt Gott gesetzmäßig (Theod. I, § 28). BERKELEY betrachtet die Naturgesetze als Zeichen der ewig gleichen Betätigung des göttlichen Geistes (Princ. LXII). — KEPLER betrachtet die Gesetzmäßigkeit der Himmelserscheinungen als Voraussetzung der Förschung (Apol. Tychon. Opp. I, 238 ff.). Die Naturgesetze sind unpersönlich aufzufassen, so auch nach GALILEI, BACON (s. „*Schematicismen*“), HOBBS u. a. NEWTON erklärt, er wolle „*missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas renotare*“ (Phil. nat. princ. math. Anf.). Nach FERGUSON ist Gesetz „*jede allgemeine Regel, die aus der Vergleichung mehrerer Faktoren abgezogen ist*“ (Grunds. d. Moralphilos. S. 2). Es gibt physische und moralische (geistige) Naturgesetze. „*Ein physisches Gesetz ist jeder allgemeine Ausdruck einer in mehreren einzelnen Fällen vorkommenden Veränderung.*“ „*Ein moralisches Gesetz ist jeder allgemeine Ausdruck von dem, was gut und also geschieht ist, die Wahl verständiger Wesen zu bestimmen*“ (l. c. S. 4). „*Gesetz*“ bedeutet zuweilen das Faktum selbst (l. c. S. 71). Auch die Geisterwelt hat Gesetze. „*denn es gibt unter den Veränderungen und Operationen der Seele gewisse beständige und unveränderliche Fakta*“ (l. c. S. 72). MENDELSSOHN versteht unter Gesetzen „*allgemeine Sätze, in welche wir die besonders beobachteten oder geschlossenen Kausalitätsverbindungen gebracht haben, durch deren Anwendung wir in jedem vorkommenden Fall auf den Erfolg rechnen*“ (Morgenst. I, 2).

HUME, der die Idee einer Änderung des Naturlaufs für eine mögliche hält (Treat. III, sect. 6), bestimmt die Gesetzmäßigkeit als Regelmäßigkeit (s. d.) und führt die Kausalität (s. d.) auf ein subjektives Prinzip zurück. — KANT sieht in der „*Gesetzgebung*“ eine apriorische Funktion des Verstandes, durch welche die Mannigfaltigkeit der Erfahrungsinhalte geordnet wird. Die empirischen Gesetze sind aber schon Anwendungen der gesetzgebenden Funktion des Denkens auf den Erfahrungsinhalt. Rein a priori ist nur das kausal-gesetzmäßige Verknüpfen überhaupt. [Gesetze sind „*Regeln, sofern sie objektiv sind (mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen)*“ (Krit. d. r. Vern. S. 134). Es heißt aber „*die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine Regel, und wenn es so gesetzt werden muß, ein Gesetz*“ (l. c. S. 125). Die einzelnen Gesetze sind Bestimmungen höchster Verstandesgesetze, die „*nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen*“. „*Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen; er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. h. synthetische Einheit des*

Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben“ (l. c. S. 135). Der Verstand ist selbst „*der Quell der Gesetze der Natur*“. „*Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstand herleiten . . . Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen*“ (l. c. S. 135 f.). Praktische Gesetze sind Grundsätze, die als für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt werden (Krit. d. prakt. Vern. I. B., 1. Hptst., § 1). Reine Vernunft gibt das Sittengesetz (l. c. § 7). Die Achtung vor dem Vernunftgesetz begründet die Sittlichkeit (s. d.). — Kritizistisch bestimmen den Gesetzesbegriff COHEN, für den er eine Kategorie ist (Log. S. 222), NATORP (Sozialpäd.³, S. 37), CASSIRER, LIEBMANN (s. unten), K. FISCHER (Krit. d. Kantischen Philos. S. 12). LASSWITZ (Seel. u. Ziele, S. 278), STAMMLER, nach welchem Gesetze „*die zur jeweiligen Einheit zusammengeschlossenen regelmäßigen Wiederholungen bestimmter Erscheinungen*“ sind (Wirtsch. u. Recht, S. 348), u. a. Nach WINDELBAND gehören die Gesetze der urteilenden Vernunft an (Prael.³, S. 286). Aus allgemeinen Naturgesetzen allein folgt noch nicht ein besonderer Vorgang (Gesch. u. Nat. S. 39). Die Gesetzeswissenschaften erfassen nicht das Individuelle, Konkrete als solches. So auch RICKERT (s. Naturwissenschaft), nach welchem Naturgesetze unbedingt allgemeine Urteile über die Wirklichkeit sind (Grenz. S. 67). Es gibt keine historischen Gesetze. — Die zeitlose Gültigkeit der Gesetze betonen auch LOTZE, TEICHMÜLLER, SIMMEL u. a.

Nach FRIES bestimmt das Gesetz „*die notwendige Verbindung mehrerer allgemeiner Bestimmungen, so daß, was unter der einen steht, auch unter der andern stehen muß, die notwendige Verbindung von Begriffen*“ (Syst. d. Log. S. 165). — J. G. FICHTE und HEGEL betrachten die Naturgesetze als Setzungen der Ichheit (s. d.) bzw. als Bestimmtheiten der Weltvernunft. Nach ESCHENMAYER sind alle „*äußeren Naturgesetze*“ aus „*inneren Grundgesetzen*“ des Geistes reflektiert (Psychol. S. 310). Das Naturgesetz ist „*nichts als der besondere Reflex einer allgemeinen Gleichung, die ursprünglich in uns selbst liegt*“ (l. c. S. 435 f.). (Ähnlich A. ARNDT, Üb. d. Einh. d. Ges. 1907, S. 5: „*Die Gesetze, die ich an den Erscheinungen sich vollziehen sehe, sind die Gesetze der Bewegungen meines Geistes*“; alle Gesetze sind Besonderungen eines Urgesetzes, S. 2 ff.) Nach CHR. KRAUSE ist Gesetz „*das gemeinsam Bleibende in der Reihe des Mannigfaltigen, sowohl an ewigen als an zeitlichen Dingen*“ (Abr. d. Rechtsphilos. S. 4). Ähnlich definiert AHRENS (Naturrecht I, 226). Nach BENEKE ist das Gesetz „*allgemeiner Ausdruck oder Zusammenfassung mehrerer einstimmiger Prozesse*“ (Lehrb. d. Psychol. § 19; Syst. d. Log. II, S. 4, 48 ff.). SCHOPENHAUER erklärt das Naturgesetz als die Einheit des Wesens einer Kraft in allen ihren Erscheinungen, als „*unwandelbare Konstanz des Eintritts derselben, sobald, am Leitfaden der Kausalität, die Bedingungen dazu vorhanden sind*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 26). TRENDLENBURG bestimmt das Gesetz als das Allgemeine, das vor der Erscheinung die Erscheinung bestimmt (Log. Unt. II³, 190). O. LIEBMANN versteht unter Naturgesetz „*eine allgemeine Regel, nach welcher an das Zusammentreffen bestimmter Realbedingungen in der Natur und jederzeit und allerorten das nämliche Ereignis als Realeffekt geknüpft erscheint*“ (Anal. d. Wirkl.², S. 280; ähnlich SIMMEL, Einl. in d. Mor. II, 21; Probl. d. Gesch.² S. 67). „*Die allgemeine Gesetzlich-*

keit des natürlichen Geschehens ist das objektive Korrelatum desjenigen in uns, was wir Vernunft, λόγος, nennen; sie ist die Logik der Tatsachen, ist die Vernunft im Universum“ (l. c. S. 281). Das ist eine apriorische Überzeugung (ib.). Nach COURNOT ist der Begriff des Gesetzes der Begriff der vernünftigen Ordnung (Ess. II, 384 f.). Ähnlich SIGWART: „Die Voraussetzung aller Forschung, daß Gesetze in der Welt herrschen, sagt nur in anderen Worten, daß die Natur Gedanken realisiere, daß Naturnotwendigkeit und logische Notwendigkeit dasselbe sei“ (Kl. Schr. II², 64). Nach ULRICI ist ein Gesetz „der allgemeine Ausdruck (die Formel) der bestimmten Art und Weise, in der eine Kraft notwendig und allgemein sich äußert, eine Tätigkeit notwendig und allgemein tätig ist“ (Log. S. 93; vgl. Gott u. Nat. S. 48 f.). Ähnlich HAGEMANN (Log. u. Noët. S. 20). Nach RÜMELIN ist das Gesetz der Ausdruck für die „elementare konstante, in allen einzelnen Fällen als Grundform erkennbare Wirkungsweise von Kräften“ (Red. u. Aufs. I, S. 5). Die Ausnahmslosigkeit gehört zum Begriff des Gesetzes (l. c. S. 16). Die sozialen „Gesetze“ sind hypothetischer Art, sind nur eine Art der psychischen „Gesetze“ (l. c. I, 9 f., 28; II, 118 ff.). Nach E. v. HARTMANN bezeichnet das Gesetz „die bestimmte Wirkungsweise unter bestimmten Verhältnissen“ (Kategorienlehre S. 422). Es hat „im Geschehen eine implizite Existenz“ (l. c. S. 423), ist etwas Beständiges, schließt aber variable und konstante Faktoren in sich (ib.). „Das Gesetz zeigt die ideelle Bestimmtheit an, zu welcher die Natur den Inhalt ihrer dynamischen Funktionen von Fall zu Fall determiniert.“ „Die Gesamtheit der Weltgesetze erschöpft die Welt als Idee“ (Weltansch. der mod. Phys. S. 209). G. SPICKER erklärt „Gesetz“ als die „unveränderlichen, allgemeinen Normen, nach welchen sich alle Prozesse in den äußeren Erscheinungen vollziehen“ (Vers. e. n. Gottesbegr. S. 77). Die Gesetze sind „teleologischer Natur“ (l. c. S. 81). Vor der Entstehung des Endlichen sind sie nur potentiell (l. c. S. 120). Nach L. W. STERN ist das Naturgesetz eine „teleomechanische Erhaltungsnorm“, welche lautet: „Funktioniere verallgemeinerungsfähig im Sinne der Erhaltung des Ganzen“ (Pers. u. Sache I, 385 ff.), ein Ausdruck für das Wirken der „Personen“ (s. d.). Personalistisch bestimmt die Gesetze auch J. ROYCE (World and the Indiv. 1901; die Gesetze sind vielleicht variabel).

Nach HELMHOLTZ ist ein Gesetz „das gleichbleibende Verhältnis zwischen veränderlichen Größen“ (Vortr. u. Red. I, 240). „der allgemeine Begriff, unter den sich eine Reihe von gleichartig ablaufenden Naturvorgängen zusammenfassen läßt“ (l. c. I, 375). Die Geltung eines vollständig bekannten Naturgesetzes ist eine ausnahmslose (ib., vgl. S. 169 f.). Nach STEINTHAL ist ein Naturgesetz ein „bestimmtes und festes Verhältnis der Bewegungen“ (Einf. in d. Psychol. S. 114). Als Abstraktion von regulativer Bedeutung faßt das Naturgesetz O. CASPARI auf (Zusammenh. d. Dinge S. 160 ff.). — Nach RENOUVIER ist ein Gesetz „une relation d'ordre général, ou une propriété (une qualité spécifique) servant à lier et à séparer, à distribuer d'après leurs caractères, des classes plus ou moins étendues de phénomènes“ (Nouv. Monadol. p. 7). Nach HEYMANS sind die Erscheinungen, von welchen das Naturgesetz redet, nur „mögliche Wahrnehmungen“. Es wirken aber hierbei die diese Wahrnehmungen veranlassenden Weltprozesse (Einf. in d. Met. S. 186). RIEHL betont, Gesetze und Wirken der Dinge seien nicht verschieden. Gesetze sind „die Beziehungen der Dinge, die Formen der Vorgänge, unter verallgemeinerten oder vereinfachten Umständen gedacht“ (Phil. Krit. II 2, 248). Die Gesetzmäßigkeit der Natur ist

ein logisches Postulat (ib.). „*Kein Gesetz kann in einer Tatsache rein aufgehen.*“ „*Jedes Gesetz ist ein Satz mit einem Wenn: zwei Massenpunkte würden sich genau nach dem Gesetze der Gravitation annähern, wenn sie allein in der Welt wären*“ (Einf. in d. Philos. S. 245). Nach WUNDT sind Gesetze allgemeine Regeln, die eine Gruppe von Gleichförmigkeiten des Seins oder Geschehens zusammenfassen (Grdz. d. ph. Ps. III^s, 790). Die wesentlichen Merkmale eines Gesetzes sind: 1) die Verknüpfung selbständig zu denkender Tatsachen, 2) das direkte oder indirekte kausale Verhältnis, 3) der heuristische Wert und die generelle Bedeutung. Die Naturgesetze sind nicht ausnahmslos, noch weniger die geistigen Gesetze, die aber (gegen RÜMELIN u. a.) anzuerkennen sind (Log. II^s 2, 132 ff.; Phil. Stud. III, 195; XIII, 404). SCHUPPE versteht unter Gesetz die Notwendigkeit oder regelmäßige Verknüpfung der Ereignisse (Log. S. 59). Die „*feste Ordnung des Seienden*“ gehört zu seiner Denkbarkeit (l. c. S. 65). Nach UPHUES sind Gesetze Begriffe, in welche wir „*die alle gleichen Dinge charakterisierenden Merkmale zusammenfassen*“ (Psychol. d. Erk. I, 73).

A. COMTE lehrt einen Positivismus (s. d.), der anstatt aus abstrakten, unbekanntem Kräften die Tatsachen aus ihren konkreten Gesetzen erklärt. Nach J. ST. MILL ist „*jede vollbegründete induktive Generalisation*“ ein Naturgesetz (Log. I, 375). Die Naturgesetze bestehen in „*beobachteten Übereinstimmungen sei es des Nacheinander oder des Nebeneinander gewisser Erscheinungen*“ (Üb. Relig. S. 12). GIZYCKI erklärt: „*Ein Naturgesetz ist . . . nur der Ausdruck für eine allgemeine Tatsache, und nicht ist es etwas außer und über den Tatsachen: die Dinge richten sich nicht nach den Gesetzen, sondern die Gesetze nach den Dingen. Die Dinge tun das, was in ihrer eigenen Natur liegt*“ (Moralphilos. S. 209). L. BUSSE betont, Naturgesetze seien nicht „*logisch notwendige Gebote, denen die Dinge entsprechen, weil ein abweichendes Verhalten unmöglich, logisch undenkbar ist*“, sondern „*Formulierungen des tatsächlichen Verhaltens der Dinge*“ (Philos. u. Erkenntnistheor. I 1, 194). Ähnlich HUXLEY, ARDIGÓ (Opp. I, 72), M. L. STERN u. a.

Nach L. STEIN sind die Naturgesetze (Begriffskopien von Rechtsgesetzen) „*Einheitsformeln*“ (An d. Wend. d. Jahrh. S. 262 ff., S. 31). Wie MACH (s. unten) bestimmt H. CORNELIUS die Gesetze als „*vereinfachende, zusammenfassende Beschreibungen unserer Erfahrungen*“ (Einl. in d. Philos. S. 267). Nach E. MACH besagen die Naturgesetze, daß zwischen den Elementen und deren Gruppen funktionale Abhängigkeiten, Gleichungen bestehen (Mech. S. 536; Erk. u. Irrt. S. 282). Die Natur ist nur einmal da, Gesetze bestehen nur für uns (Mech. S. 515 f.). Sie sind „*ein Erzeugnis unseres psychologischen Bedürfnisses, uns in der Natur zurecht zu finden, den Vorgängen nicht fremd und verwirrt gegenüber zu stehen*“ (Erk. u. Irrt. S. 445 f.). Sie gelten nur hypothetisch, d. h. unter bestimmten Bedingungen (l. c. S. 456). Sie sind „*Einschränkungen, die wir unter Leitung der Erfahrung der Erfahrung vorschreiben*“ (l. c. S. 441). Ähnlich PEARSON (Gramm. of Science, p. 87), nach dem das Gesetz ist „*a brief description in mental shorthand of as wide a range as possible of the sequences of our sense-impressions*“ (l. c. p. 112). Daß die Gesetze nur approximativ gelten, betonen auch COURNOT (Ess. II), JAMES (Pragmat. S. 35 f.), RIBOT (L'évol. d. id. génér. p. 225 f.), DUHEM (Ziel u. Strukt. d. ph. Theor. S. 222 f.), BRASSEUR (Psych. de la force, 1907, p. 20 ff.), OSTWALD (Gr. d. Nat. S. 37 f.); Gesetze berichten nur, was zu geschehen pflegt, GOLDSCHIED u. a. Nach H. GOMPERZ ist ein regelloses Geschehen denkbar (Probl. d. Will. S. 128 f.).

Dem Interesse des Menschen an der Gesetzlichkeit und Ordnung der Welt entsprechen die Erscheinungen als Erlebnisse nur sehr wenig. Wir entschließen uns aber, die Erscheinungen soweit als möglich als gesetzlich aufzufassen (Kausalgesetz als Postulat, l. c. S. 136; auch J. SCHULTZ u. a.). „*Unsere Welt verhüllt sich unserem Ordnungsbestreben gegenüber wie ein Stoff von mittlerer Bildsamkeit*“ (ib.). Eindeutige psychische Gesetze sind nicht bekannt (l. c. S. 145). Es ist denkbar, daß schon „*die materiellen Elemente gewisse individuelle und momentane Besonderheiten ihres Verhaltens zeigen*“, die sich aber meistens kompensieren. Die Naturgesetze wären dann „*Durchschnittsregeln des stofflichen Massenverhaltens*“ („*Spontanistische*“ Theorie; l. c. S. 153 f.). — Nach BOUTROUX drücken die Gesetze nur die Konsequenzen der Wechselwirkung der Dinge aus (Conting. p. 108). Die Notwendigkeit gehört nicht zum Wesen der Dinge (Üb. d. Begr. d. Naturges. S. 18). Auf den höheren Stufen wird die Kontingenz (s. d.), Neuheit, Aktivität, Freiheit immer größer (l. c. S. 49 ff.). Die mathematisch-abstrakte Gesetzlichkeit der Dinge läßt der Kontingenz und Freiheit Raum (l. c. S. 127 ff.). Naturgesetze sind „*die Summe der Methoden, die wir erfunden haben, um uns die Dinge anzueignen und sie in den Dienst unseres Willens zu stellen*“ (l. c. S. 31; ähnlich BERGSON, der Pragmatismus, s. d.). Vgl. Induktion, Soziologie, Statistik, Imperativ, Sittlichkeit, Denkgesetze.

Gesetz der bestimmten Anzahl s. Anzahl.

Gesetz der drei Stadien (COMTE) s. Wissenschaft, Soziologie.

Gesetz der Kontraste s. Beziehungsgesetze.

Gesetze, psychische, s. Entwicklung, Gegensatz, Heterogonie, Resultanten.

Gesetzeswissenschaften s. Naturwissenschaft.

Gesetzmäßigkeit s. Gesetz, A priori, Denkgesetze.

Gesicht: 1) Gesichtssinn, 2) Vision (s. d.).

Gesichtssinn: die Fähigkeit, Licht- (Farben-)Empfindungen und Gestalt-Wahrnehmungen durch das Auge zu erlangen. Der Gesichtssinn gehört zu den chemischen Sinnen (s. d.). Vgl. Lichtempfindungen.

Gesinnung: Willenshabitus, dauernde Willensrichtung, das Motiv des Handelns in ethischer Hinsicht, die gefühlsbetonten Vorstellungen und Urteile, aus denen die Willenshandlung entspringt. Die Gesinnung ist ein Kriterium des Sittlichen (s. d.). — Den ethischen Wert der guten Gesinnung betonen DEMOKRIT, PLATO, ARISTOTELES, die Stoiker, die jüdische, die christliche, die scholastische Ethik. „*Intentio sufficit ad meritum*“ bemerkt BERNHARD VON CLAIRVAUX. Der Mensch heißt gut „*ex bona voluntate*“ (bei ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 48, 6), So auch ABAELARD (s. Sittlichkeit). Ferner LEIBNIZ, KANT, SCHEIERMACHER, LIPPS, C. STANGE u. a. Nach HEGEL ist die Gesinnung der Individuen „*das Wissen der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen*“ (Enzykl. § 515). Nach LOTZE sind Gesinnungen „*beständige Verfassungen des Gemütes, die daraus hervorgehen, daß auf gewisse Vorstellungsinhalte ein für allemal ein bestimmter Wert gelegt ist; sie sind daher, z. B. Frömmigkeit oder Vaterlandsliebe, nicht selbst einfache bestimmte Gefühle, sondern Ursachen, aus denen nach Lage der Umstände die verschiedenartigsten Gefühle entspringen können*“ (Gr. d. Psychol.

S. 51). Nach KREIBIG ist Gesinnung „die dauernde, feste Willensrichtung, welche durch die individuelle Wertdisposition im ganzen bestimmt wird“ (Werttheor. S. 107). Sie ist das letzte und wahre Objekt des ethischen Wertens (l. c. S. 108). — Vgl. NATORP, Sozialpäd.³, S. 109; COHEN, Eth. S. 112. Vgl. Sittlichkeit, Absicht.

Gestalt s. Raum.

Gestaltqualitäten nennt CHR. VON EHRENFELS „positive Vorstellungsinhalte, welche an das Vorhandensein von Vorstellungskomplexen im Bewußtsein gebunden sind, die ihrerseits aus voneinander trennbaren (d. h. ohne einander vorstellbaren) Elementen bestehen“ (Üb. Gestaltqual. Viertelj. f. wiss. Philos. 1890 S. 262 f.). A. MEINONG nennt sie „fundierte Inhalte“ (Zeitschr. f. Psychol. II, 245 ff.); jetzt „fundierte Gegenstände“ (Üb. Annahm. S. 8 f.). Nach KREIBIG heißt „Gestaltqualität“ die Tatsache, daß das zwischen den Gliedern oder unterschiedenen Teilen eines anschaulichen Ganzen bestehende Band innerer Relationen diesem Ganzen eine Gestalt aufdrückt, welche als neues Gesamtmerkmal zur bloßen Summe der Merkmale aller Glieder oder Teile hinzutritt (Werttheor. S. 62). Nach CORNELIUS sind Gestaltqualitäten die „Merkmale der Komplexe, durch welche die Komplexe sich von der Summe der Merkmale ihrer Bestandteile unterscheiden“ (Einf. in d. Philos. S. 24). „Die sämtlichen verschiedenen Arten der Anordnung¹, in welchen die Inhalte unserer Wahrnehmung auftreten können, die gleiche Form, die wir an verschiedenen Teilen unseres Gesichtsfeldes, die gleiche Melodie, die wir an Tonfolge verschiedener Höhe, die gleiche Färbung, die wir an verschiedenen Zusammenklängen bemerken — all dies sind Qualitäten der eben bezeichneten Art. Ebenso gehören zu diesen Qualitäten die räumlichen Distanzen, welche wir verschiedenen Punkten in unserem Gesichtsfelde, die ‚qualitativen‘ Distanzen, die wir verschiedenen Tönen oder verschiedenen Farbqualitäten zuschreiben — kurz alles, was wir an bestimmten Begriffen von Beziehungen oder Relationen unserer Bewußtseinsinhalte besitzen; so auch die abstrakten Begriffe der ‚Beziehung‘, der ‚Ähnlichkeitsbeziehung‘, der ‚Ähnlichkeit in dieser oder jener Hinsicht‘, der ‚Verschiedenheit‘ usw.“ (l. c. S. 240 f.). Vgl. WITASEK, Zeitschr. f. Psychol. XII, 189; HÖFLER, Psychol. S. 152 f.; STOUT, Analyt. Psychol. I, 64 ff. Gegen die Lehre von den Gestaltqualitäten ist LIPPS. Es gibt „Gesamtqualitäten“ oder „Qualitäten eines Ganzen“ (z. B. Rundheit einer Kreisfläche), aber sie werden nicht einfach vorgefunden. Die angeblichen Gestaltqualitäten sind „Ich- und Apperzeptionserlebnisse, Gefühle und Relationen“. So ist die Melodie die „apperzeptive Vereinheitlichung eines Mannigfaltigen von Tönen“ (Einh. u. Relat. S. 103 f.). Relationen (s. d.) sind nicht „fundierte Inhalte“, haben aber teilweise ein Fundament (l. c. S. 105). Vgl. Quantität.

Gestirngeister (Astralgeister) gibt es nach den Aristotelikern des Mittelalters, auch nach FECHNER, welcher in den Gestirnen beseelte Wesen (gleich den „Engeln“) erblickt (Zend-Av. I, 1 ff.).

Gesunder Verstand s. Verstand.

Gewebe, soziales s. Soziologie.

Gewissen (*συνείδησις*, conscientia) ist das Bewußtsein des Pflichtgemäßen, des Sein-sollenden bezw. von dessen Gegenteil. Es tritt als Gewissensurteil

oder auch in Form gefühlsbetonter Vorstellungen ohne klaren Begriff auf, als Reaktion gegen eine der sittlichen Persönlichkeit nicht angemessene, ihr widerstrebende Handlungsweise (Gewissen nach der Tat) oder als mahnendes, warnendes Gewissen vor der Tat auf. Das klare Gewissen besteht in Beurteilungen, Werturteilen, Billigungen und Mißbilligungen. Das Gewissen ist ein Gefühls-, Willens- und Vernunftphänomen in einem. Das Gewissen ist z. T. der Niederschlag sozialer Wertungen und Imperative, die (durch Vererbung, Erziehung usw.) das individuelle Fühlen und Denken im Sinne sozialer Zweckmäßigkeit formen, wobei aber die Einsicht und Wertung der Persönlichkeit selbst ein aktiver Faktor des Gewissens ist. Eine absolute Unfehlbarkeit des Gewissens besteht nicht. Die Unlust bereitende Reaktion des (schlechten) Gewissens heißt Gewissensbiß. Gewissenhaftigkeit ist der Habitus, das Gewissen vor der Handlung sprechen zu lassen. Es gibt neben dem praktischen ein theoretisches (logisches) Gewissen, gleichsam das Ethos im Denken, die Forderung des reinen Denkwillens.

Das Gewissen wird bald auf die göttliche Stimme in uns, bald auf die Stimme der Vernunft, bald auf das Gefühl und den Willen zurückgeführt; die Einwirkung der Gesellschaft auf das Individuum im Gewissen wird ebenfalls betont.

Des SOKRATES „*Daimonion*“ (s. d.) hängt mit dem Gewissensphänomen zusammen. Als *συνείδησις* (bei PHILO, Opp. I, 196; II, 195 ff.) wird in der antiken Philosophie überhaupt der Begriff des Gewissens mit dem des Bewußtseins (s. d.) unter einen Ausdruck gebracht. Vom Gewissen ist die Rede: Buch der Weisheit XVII, 11; im Neuen Testament wiederholt (vgl. PAULUS, Ad. Rom. II, 14 f.). — Die Scholastik bestimmt das Gewissen als (von Gott eingepflanztes) Vernunfturteil. Nach ORIGENES ist das Gewissen „*spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis*“ (bei THOMAS, Sum. th. I, 79, 13). Angeboren ist das Gewissen nach CHRYSOSTOMUS (Adv. pop. Antioch. Homil. 12), PELAGIUS (Epist. ad Demetr. C. 4). ABAELARD erklärt: „*Non est peccatum nisi contra conscientiam*“ (Eth. C. 13). Nach THOMAS sagt das Gewissen, „*an actus sit rectus vel non*“ (Sum. th. I, 79, 13 c; Verit. 17, 1 c). „*Conscientia est actus, quo scientiam nostram ad ea quae agimus applicamus*“ (Sum. th. I, 79, 13). Es gibt eine „*conscientia antecedens*“ und „*consequens*“. Die „*Synteresis*“ (s. d.) ist „*scintilla conscientiae*“, das „*Fünklein*“ des Gewissens bei ECKHART u. a.

HOBBS versteht unter Gewissen die Meinung von der Evidenz einer Sache (Hum. Nat. ch. VI, 8). Den Gewissensbiß erklärt DESCARTES, wie folgt: „*Morsus conscientiae est species tristitiae ortae ex dubitatione sive scrupulo qui iniicitur, num id quod fit vel factum est bonum sit necne . . . Usus autem huius affectus est, quod efficiat, ut expendatur, num res, de qua dubitatur, sit bona necne, et impediatur ne fiat alia vice, quamdiu non constat bonam esse: sed quia malum praesupponit, praestaret nunquam eius sentiendi causam dari: ac praeveneri potest iisdem mediis, quibus fluctuatio potest excuti*“ (Pass. an. III, 177). SPINOZA erklärt: „*Conscientiae morsus est tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit*“ (Eth. III, def. aff. XVII). Nach LOCKE ist das Gewissen „*our opinion or judgment of the moral rectitude or pravity of our actions*“ (Ess. I, ch. 3, § 8). FERGUSON bestimmt die Sanktion des Gewissens als „*das Vergnügen, welches der Mensch empfindet, wenn er recht tut*“, und die „*Scham und Reue, die bei ihm entstehen, wenn er unrecht tut*“.

„Der Mensch, da er persönliche Vollkommenheit begehrt und persönliche Mängel verabscheut, hat Vergnügen an Handlungen, die ein Beweis und ein Beförderungsmittel seiner Vollkommenheit sind“ (Grunds. d. Moralphilos. S. 208 f.). BENTHAM erklärt das Gewissen utilitaristisch (Princ. of Mor. ch. 1; Deontol. I, p. 137). CHR. WOLF definiert das Gewissen als moralische Urteilskraft. „*Facultas iudicandi de moralitate actionum nostrarum, utrum scilicet sint bonae an malae, utrum committendae an omittendae, dicitur conscientia*“ (Philos. pract. I, § 417). Nach CRUSIUS ist das Gewissen („der Gewissenstrieb“) eine angeborene Neigung, über die Sittlichkeit unseres Handelns zu urteilen (Moral § 132 ff.). Es ist ein Willensphänomen. Vgl. MENDELSSOHN, Üb. d. Evid. S. 133, u. a. Als unmittelbare Erkenntnis des Sittlichen bestimmen das Gewissen PASCAL, PRICE, REID, STEWART, CALDERWOOD (Handb. I, 3 f.). PORTER, JANET u. a. Intuitionist (s. d.) ist BUTLER (Sermons III), ferner MARTINEAU (Types II, p. 44, 53), nach dem sich das Gewissen autoritativ äußert, als Äußerung des göttlichen Willens (l. c. p. 102 ff.). — Nach KANT ist das Gewissen „die sich selbst richtende Urteilskraft“, ein „Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist“ (Relig. IV, 2, § 4). Das Gewissen ist dem Menschen ursprünglich eigen (WW. VII, 204, 403 ff.), es liegt in seiner praktischen Vernunft begründet, tritt als „kategorischer Imperativ“ (s. d.) auf, schreibt dem Menschen seine Pflicht vor, entstammt dem Übersinnlichen in uns (WW. VI, 486; vgl. IX, 247 ff.). Nach KRUG ist das Gewissen „das sittliche Bewußtsein (*conscientia moralis*) oder das Bewußtsein des Guten und Bösen (*conscientia recti et pravi*), d. h. das Bewußtsein einer Handlungsweise, welche die Vernunft für alle freien Willensäußerungen fordert und nach welcher auch beurteilt wird, ob eine gegebene Handlung gut oder böse sei“. Dieses Bewußtsein ist ursprünglich nicht entstanden, bedarf aber der Entwicklung (Handb. d. Philos. II, 269). J. G. FICHTE sieht im Gewissen „das unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflicht“ (Syst. d. Sittenl. S. 225). Es irrt nie, denn es ist „das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht“ (l. c. S. 226). Sittlichkeit (s. d.) ist gewissenhaftes Handeln. — Nach HEGEL ist das Gewissen „das wissende und rollende Selbst“, der seiner unmittelbar bewußte Geist (Phänomenol. S. 493; Rechtsphilos. S. 179 f.). Nach K. ROSENKRANZ ist es „das Urteil des Subjektes selbst über den moralischen Wert seines empirischen Handelns gegenüber der Idee des Guten, wie es selbst dieselbe begreift und sich actu auf sie bezieht“ (Syst. d. Wiss. S. 467 f.). Es gibt ein vorausgehendes, begleitendes, nachfolgendes Gewissen (l. c. S. 468). Nach WIRTH ist es das „unmittelbare Bewußtsein der sittlichen Substanz“ (Syst. d. spek. Eth. S. 103). Nach ROSMINI ist es „un giudizio sulla moralità delle nostre proprie azioni“ (Cos. e. mor. p. 24). Nach STRUVE ist es die Äußerung des sittlichen Willens (Philos. Monatsh. 1882, S. 10 ff.). Nach CATHREIN ist es „das unmittelbar praktische Urteil über den sittlichen Charakter (Wert) unserer Handlungen“ (Moralph. I, 386). Nach GASS ist es der stetige Begleiter der Schwierigkeiten und Schwankungen in unserem Bewußtsein (Lehre vom Gewiss. S. 89). SCHOPENHAUER erklärt das Gewissen als „das Wissen des Menschen um das, was er getan hat“ (Grundl. d. Moral § 9), als Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns selbst.

Nach BENEKE äußert sich im Gewissen die sittlich normale Strebung und Auffassung; es ist nicht angeboren (Sittenl. I, 379, 471 ff., 475). „Wenn, in Beziehung auf unser eigenes Handeln, neben eine irgendwie abweichende

Schätzung oder Strebung die Vorstellung oder das Gefühl der für alle Menschen gültigen wahren Schätzung tritt, so bezeichnen wir diese mit dem Namen „Gewissen“ (Lehrb. d. Psychol.³, § 267; Pragmat. Psychol. II, 217). Nach VOLKMAN ist das Gewissen ein Analogon der Vernunft. Während diese aber allgeneigülig und objektiv spricht, wendet sich jenes nur gegen das eigene Ich (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 494). O. LIEBMANN versteht unter Gewissen „das Bewußtsein der Normalgesetze oder doch dessen, was ihnen gemäß sein soll und wertvoll ist“ (Anal. d. Wirkl.², S. 566). LIPPS erklärt das Gewissen als „die Stimme unserer strebenden und wertschätzenden Natur, oder das System unserer Strebungen und Wertschätzungen, das als Ganzes gehört zu werden verlangt und gegen die Schädigung durch die einzelne Strebung sich auflehnt“ (Grundr. d. Seelenleb. S. 617). Es ist „die Fähigkeit, die Tatsachen ihrem ganzen Wesen nach uns zu vergegenwärtigen und ihres objektiven Wertes inne zu werden, dabei von den die Wirkung dieser Werte verschiedenen subjektiven Bedingungen unseres Wollens abzusehen, die reinen objektiven Werte aneinander zu messen und gegeneinander auszugleichen, kurz, sittliches Überlegen anzustellen“. In diesem Sinne ist das Gewissen unser ursprüngliches Eigentum, es liegt in unserer Natur, ist in allen gleichartig (Eth. Grundfr. S. 161). Zu unterscheiden sind: Gewissen als Anlage, als Verwirklichung dieser Anlage, als absolutes Gewissen (l. c. S. 162). Nach PAULSEN ist das Gewissen „die ganze Seite unseres Wissens, wodurch wir uns urteilend zu uns selbst als wollenden oder handelnden Wesen verhalten“ (Einl. in d. Philos. S. 432). Das Gewissen ist „das Organ, wodurch die Pflicht erkannt wird und sich in unserem Innern vernehmlich macht“ (Syst. d. Eth. I⁵, 320). In seinem Ursprunge ist es „das Bewußtsein von der Sitte oder das Dasein der Sitte im Bewußtsein des Individuums“ (l. c. S. 341). Nach ELSENHANS ist das Gewissen „das sittliche Bewußtsein in der Anwendung auf sein eigenes Subjekt oder in seiner reflexiven Anwendung“ (Wes. u. Urspr. d. Gewiss. S. 20). Nach HÖFFDING ist das Gewissen die Reaktion des „Zentralen“ in uns gegen das „Peripherische“, ein „Beziehungsgefühl“ (Eth.², S. 69). Es äußert sich (auch nach F. C. SIBBERN) als geistiger Erhaltungstrieb (ib.). Es gibt ein instinktives und ein freies Gewissen (l. c. S. 75). Die „persönliche Gleichung“ in der Ethik bedeutet die individuelle Art des Gewissens (l. c. S. 78; vgl. F. Ch. SHARP, The personal equation in Ethics 1894). Nach TÖNNIES ist das Gewissen „der einem Individuum eigene Genius, als Gedächtnis und Gedankenwille in Erwägung und Beurteilung eigener und fremder, freundlicher oder feindlicher Verhaltensweisen und Eigenschaften, daher als der Begriff, welcher die moralischen Tendenzen und Meinungen (Velleitäten) ausdrückt“ (Gem. u. Gesellsch. S. 119). UNOLD erklärt die Anlage zum Gewissen für angeboren, Inhalt und Ausgestaltung desselben seien aber durch Erfahrung und Erziehung bedingt (Gr. d. Eth. S. 275). Das Gewissen ist „aktuelles, d. h. fortwährend in das Entschließen und Handeln eingreifendes, Motive lieferndes, Impulse gebendes, urteilendes und reagierendes bezw. strafendes sittliches Bewußtsein“ (l. c. S. 276). EHRENFELS betrachtet die Phänomene des Gewissens als Folgeerscheinungen moralischer bezw. unmoralischer Veranlagung (Syst. d. Wertth. II, 163 ff.). Nach KREIBIG ist das Gewissen „eine Urteilsdisposition, d. h. eine psychische Anlage, in bestimmter Weise über gewisse Inhalte zu urteilen“ „Das Gewissensurteil spricht aus, daß eine beabsichtigte oder vollzogene eigene Handlung mit der eigenen moralischen Gesinnung in Widerstreit stehe oder harmoniere“ (Werttheor. S. 129). — Als Organ des göttlichen Willens bestimmen das Gewissen

MARTENSEN (Christl. Eth. I, 126), R. HOFMANN (Lehre vom Gewiss. 1866, S. 83, 159), W. SCHMIDT (D. Gewissen, 1889, S. 369 ff.).

Den sozialen Ursprung des Gewissens (schon bei Tieren, durch natürliche Auslese) betont CH. DARWIN (Desc. of Man. p. 199). P. RÉE leitet das Gewissen aus der Autorität sozialer und religiöser Mächte ab (Entst. d. Gewiss. 1885; Philos. S. 63). Nach E. LAAS ist (wie nach FEUERBACH, WW. IX, 166 ff.) das Gewissen ein erworbenes Gesetz (Ideal. u. Posit. II, 159). Auch HIERING erklärt das Gewissen soziologisch (Zweck im Recht I, 243 ff.). Nach BAIN ist das Gewissen eine innere Nachahmung der äußeren Gesetzgebung, zu der noch allmählich entstandene Einsicht und Sympathie kommt (Emot. and Will. ch. 15). Auf Vererbung von Nützlichkeits Erfahrungen und verschiedene Hemmungen in der Psyche führt das Gewissen SPENCER zurück (Princ. of Eth. § 45; Induct. § 117, 19). Ähnlich GUYAU (Esquisse, p. 423 ff.), CARNERI (Sittl. u. Darwin.), HÖFFDING (s. oben), SUTHERLAND (Origin and Growth, 1898), MÜNSTERBERG (Urspr. d. Sittl. 1889), BERGMANN (Eth. S. 274 ff.), S. ALEXANDER (Mor. Ord. p. 156 ff.), L. STEPHEN, nach welchem das Gewissen die Stimme des „*public spirit of the race*“ ist (Sc. of Eth. p. 311 ff., 339 ff.), PAULSEN (s. oben; vgl. Kult. d. Gegenw. VI, 293 f.), THILLY (Einf. in d. Eth. S. 55 ff.). Vgl. SULLY, Hum. Mind II, 155 ff.; BALDWIN, Fecl. and Will, p. 205 ff.; JODL, Lehrb. d. Psychol. S. 715 ff.; LADD, Psych. p. 579 ff.; GREEN, Prolegom. p. 323 ff. SIMMEL hält es für wahrscheinlich, daß der Gewissensschmerz „*die Vererbungsfolge derjenigen Schmerzen ist, die viele Generationen hindurch dem Täter als Strafe für die unsittliche Tat auferlegt wurde*“ (Einl. in d. Moral. I, 407 ff.). Das Gewissen ist gleichsam „*ein rückwärts gewandter Instinkt*“ (l. c. S. 408). Es ist „*die Lust oder Unlust der Gattung über die Tat, die in uns zu Worte kommt*“ (l. c. S. 409). Nach RATZENHOFER ist es „*ein Produkt der Entwicklung des angeborenen Interesses und tritt in dem Augenblicke hervor, wo sich dem Gattungsinteresse Spuren des Sozialinteresses entwicken*“ (Posit. Eth. S. 123). Nach WUNDT äußert sich das Gewissen in der Herrschaft imperativer Motive, zu deren Ausbildung äußerer und innerer Zwang beigetragen hat. Die einfache und normale Funktion des Gewissens besteht „*darin, daß es den Kampf der imperativen und impulsiven Motive verstärkt und daher sehr häufig einen Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführt, wo der Gefühlswert der Motive selbst hierzu nicht ausreichen würde*“ (Eth.², S. 485). Es gibt ein gesetzgebendes, ein antreibendes und ein richtendes Gewissen (ib.). „*Der einzelne Gewissensakt kann Gefühl, Affekt, Trieb, Urteil sein; ein Gewissen aber, das außerhalb dieser einzelnen Akte der menschlichen Seele als ein Separatvermögen zukäme, gibt es nicht*“ (l. c. S. 481). Es kann das Gewissen nur auf dem „*Verhältnis verschiedener Motive zu einander beruhen*“ (l. c. S. 484). Das Gewissen ist historisch wandelbar (l. c. S. 483). Nach GIZYCKI ist der Gewissensschmerz „*ein Gefühl der Unzufriedenheit mit uns selbst, welches entsteht, wenn die Erinnerung ein Verhalten uns vor die Seele führt, das unserm gegenwärtig vorwaltenden Pflichtgefühl widerstreitet*“ (Moralphilos. S. 282 f.). Nach TH. ZIEGLER ist das Gewissen ein „*Ausdruck für die Gesamtsumme der Gefühle und der darauf sich bauenden Urteile des sittlichen Menschen über sich selbst*“ (Das Gefühl², S. 174). „*Das Gute in mir, seiner Herkunft nach der Stellvertreter der menschlichen Gesellschaft und alles des Guten, das in ihr lebt und wirksam ist, sitzt über meine böse Handlung zu Gericht*“ (l. c. S. 175). Nach W. JERUSALEM ist das Gewissen „*eine Gefühlsdisposition, die zur Folge*

hat, daß wir es vorausfühlen, ob eine Handlung, die wir zu tun im Begriffe sind, Billigung oder Mißbilligung finden wird“ (Lehrb. d. Psychol.³, S. 169). Vgl. J. HOPPE, Das Gewiss. 1875; RITSCHL, Üb. d. Gew. 1876; KÄHLER, Das Gewiss. 1878; WECKESSER, Zur Lehre vom Wes. d. Gew. 1886; L. OPPENHEIM, D. Gewiss. 1898; WENTSCHER, Arch. f. syst. Philos. V, 215 ff.; NATORP, Sozialpaed.², S. 73, 109 f., 312; FRIEDMANN, D. Lehre vom Gewissen, 1904, S. 76; BECHER, Gr. d. Eth. S. 56, 100 ff.; BECK, Woll. u. Soll. d. Mensch. S. 61 ff.; STÄUDLIN, Gesch. d. Lehre vom Gewissen 1824. Vgl. Moral insanity. Moralischer Sinn, Sittlichkeit, Synteresis, Tugend.

Gewißheit (certitudo) ist das „sichere“, feste Wissen, das überzeugte Fürwahrhalten, die Sicherheit, völlige Abgeschlossenheit des Urteilens, die aus der Denknöwendigkeit entspringt und in einem Gefühle sich bekundet, die Bestimmtheit des Denkwillens, der sich als logisch determiniert erweist und nicht schwankt. Zu unterscheiden ist die subjektive Gewißheit des Glaubens (s. d.) von der objektiven des Wissens (s. d.), die absolute Gewißheit von der Wahrscheinlichkeit (s. d.), die unmittelbare Gewißheit (Evidenz, s. d.) von der mittelbaren (abgeleiteten). Alle Gewißheit wurzelt schließlich in der (äußeren oder inneren) Anschauung und in den Denkgesetzen, im Zusammenwirken beider. Absolut gewiß ist das, dessen Gegenteil oder Nichtsein als unmöglich (widerspruchsvoll) festgestellt ist. Der Rationalismus (s. d.) sieht in der Vernunft eine Quelle der Gewißheit. Der Skeptizismus (s. d.) leugnet jegliche objektive Gewißheit. Die Gewißheit des Erkennens ist ein Fundamentalproblem der Philosophie (s. A priori u. a.).

Über die Gewißheit der Axiome, Denkgesetze, „ewigen Wahrheiten“, sittlichen Grundsätze usw. vgl. die betr. Artikel (s. auch Objekt, Erkenntnis). — AUGUSTINUS bemerkt: „Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est“ (Contr. Acad. III, 26). Das eigene Leben und Denken ist absolut gewiß (De beata vita 7; Soliloqu. II, 1; vgl. Cogito). THOMAS bestimmt die „certitudo“ als „*proprietas cognitivae virtutis*“ (Sum. th. I, II, 40, 2 ob. 3). Sie ist „*determinatio intellectus ad unum*“ (3 sent. 23, 2, 2), „*firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile*“ (3 sent. 26, 2, 4c). Die Gewißheit entspringt dem „*lumen naturale*“ (s. d.), dem natürlichen Erkenntnisvermögen („*quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis dicivitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus*“, Verit. 11, 1 ad 13). — NICOLAUS CUSANUS erklärt: „*Nihil certi habemus nisi nostram mathematicam*.“ — DESCARTES bestimmt als Kriterium der Gewißheit die „Klarheit und Deutlichkeit“ (s. d.). SPINOZA versteht unter Gewißheit die Art, wie wir das wirkliche Sein auffassen (Em. intell.). LOCKE unterscheidet die „Gewißheit der Wahrheit“, die dann besteht, wenn in einem Satze die Übereinstimmung zwischen den von den Worten bezeichneten Vorstellungen genau so ausgedrückt wird, wie sie wirklich statthat, und „Gewißheit des Wissens“, als Erkenntnis dieser Übereinstimmung (Ess. IV, ch. 6, § 3). LEIBNIZ anerkennt nur letztere, als vollständige Erkenntnis der Wahrheit; die erstere Art der Gewißheit ist die Wahrheit selbst (Nouv. Ess. IV, ch. 6, § 3). Es gibt moralische, physische, metaphysische Gewißheit (l. c. § 13). Nach CHR. WOLF ist Gewißheit unserer Erkenntnis „*der Begriff von der Möglichkeit oder auch Wirklichkeit eines Urteiles*“ (Vern. Ged. I, § 389). Sie entstammt der Vernunft oder der Erfahrung (l. c. § 390). „*Si cognoscimus, propositionem esse veram vel falsam, propositio nobis dicitur*

esse certa“ (Log. § 564). CRUSIUS stellt als oberste Regel der Gewißheit den Satz auf: Was ich nicht anders als wahr denken kann, ist wahr (Weg zur Gewißh. 1747). D'ALEMBERT erklärt: „*L'évidence appartient proprement aux idées dont l'esprit aperçoit la liaison tout d'un coup; la certitude à celles dont la liaison ne peut être comme que par le secours d'un certain nombre d'idées intermédiaires*“ (Disc. prélim. p. 51).

Nach KANT ist man gewiß, „*insofern man erkennt, daß es unmöglich sei, daß eine Erkenntnis falsch sei*“ (WW. II, 298). „*Das gewisse Fürwahrhalten oder die Gewißheit ist mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit verbunden*“ (Log. S. 98). Es gibt empirische und rationale (mathematisch-intuitive und philosophisch-diskursive) Gewißheit (l. c. S. 107). „*Die empirische Gewißheit ist eine ursprüngliche (originarie empirica), sofern ich von etwas aus eigener Erfahrung, und eine abgeleitete (derivativ empirica), sofern ich durch fremde Erfahrung wozu gewiß werde. Diese letztere pflegt auch die historische Gewißheit genannt zu werden*“ (l. c. S. 108 f.). „*Die rationale Gewißheit unterscheidet sich von der empirischen durch das Bewußtsein der Notwendigkeit, das mit ihr verbunden ist; — sie ist also eine apodiktische, die empirische dagegen nur eine assertorische Gewißheit. — Rational gewiß ist man von dem, was man auch ohne Erfahrung a priori würde eingesehen haben*“ (l. c. S. 108). „*Alle Gewißheit ist entweder eine unvermittelte oder eine vermittelte, d. h. sie bedarf entweder eines Beweises, oder ist keines Beweises fähig und bedürftig*“ (ib.). Die Grundsätze unseres Denkens und Erkennens sind a priori (s. d.), allgemein-subjektiv gewiß und zugleich objektiv gültig. Nach KRUG ist Gewißheit „*ein Fürwahrhalten, welches in der Erkenntnis des Objekts hinlänglich gegründet ist oder auf objektiv-zureichenden Gründen beruht*“ (Fundam. S. 237). Nach MAAS ist ein Urteil gewiß, sofern man sich der Wahrheit desselben bewußt ist (Log. § 328). — Mit REINHOLD und J. G. FICHTE beginnt für einige Zeit die Tendenz, einen absolut gewissen Satz an die Spitze des philosophischen Systems zu setzen. Das Gefühl der Gewißheit ist nach Fichte „*eine unmittelbare Übereinstimmung unseres Bewußtseins mit unserem ursprünglichen Ich*“. „*Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewißheit für mich möglich; denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches*“ (Syst. d. Sittenlehre S. 220 f.). — Nach ULRICH ist die Gewißheit „*die subjektive Denknöwendigkeit*“ (Log. S. 32). Gewißheit und Evidenz sind nur „*das mittel- oder unmittelbare Bewußtsein (Gefühl) von der Denknöwendigkeit einer Vorstellung und ihres Inhalts (Objekts) — ein Bewußtsein, das wir Gewißheit nennen, wo die Denknöwendigkeit nur das Dasein eines der Vorstellung zugrunde liegenden Objekts betrifft, Evidenz, wo sie die Bestimmtheit und Beschaffenheit des Objekts umfaßt*“ (Gott u. d. Nat. S. 11). HARMS bestimmt „*Gewißheit*“ als „*Glauben, der sich der Gründe seines Fürwahrhaltens des Gedachten bewußt ist*“ (Log. S. 111 f.). WITTE unterscheidet tatsächliche (individuell-subjektive und objektive) und erkenntnistheoretische Gewißheit (Wesen der Seele S. 59). Nach PESCH ist Gewißheit „*jener Zustand des Verstandes, in welchem letzterer der erkannten Wahrheit fest zustimmt, unter Ausschluß aller vernünftigen Besorgnis vor Irrtum*“ (Die groß. Weltrats. S. 596). Nach HAGEMANN ist Gewißheit „*die feste, jeden Zuckelf sowie jede Furcht des Irrtums ausschließende Zustimmung des Denkgeistes zu einer wirklichen oder scheinbaren Wahrheit*“ (Log. u. Noct.⁵, S. 176). Es gibt unwillkürliche und reflexive, wissenschaftliche (l. c. S. 177), subjektive und

objektive Gewißheit, je nach dem Gewißheitsgrund (l. c. S. 178). Der Grund der Gewißheit ist „die einleuchtende Wahrheit der erkannten Sache oder die objektive Evidenz“ (l. c. S. 180). „Metaphysische Gewißheit ist bei allen analytischen Urteilen vorhanden, deren Wahrheit aus der bloßen Betrachtung des Subjektes und Prädikates entweder unmittelbar oder mittelbar einleuchtet, und zwar so einleuchtet, daß das Gegenteil in sich unmöglich erscheint.“ „Physische Gewißheit eignet den synthetischen (Erfahrungs-) Urteilen, welche über Tatsachen der inneren und äußeren Erfahrung gefüllt werden.“ „Moralische Gewißheit kommt denjenigen Wahrheiten zu, welche auf Grund eines fremden Zeugnisses, also wegen der äußern Evidenz, für gewiß gehalten werden“ (l. c. S. 182 f.). VOLKELT findet zwei Quellen der Gewißheit: die Selbstgewißheit des Bewußtseins und die Denknötwendigkeit. Im Erkennen wirken beide zusammen (D. Quell. d. menschl. Gewißh. 1906, S. 3 ff.). Die „Glaubensgrundlage“ des Denkens ist zu betonen (l. c. S. 72 ff.). Nach WUNDT ist gewiß, „was in eine der durchgängigen Übereinstimmung der reinen Anschauung gleichende widerspruchsfreie Verbindung gebracht ist“ (Log. I, 387). Die objektive Gewißheit ist „ein Resultat der Bearbeitung unmittelbar gegebener Tatsachen des Bewußtseins durch das Denken“ (l. c. S. 379). Als gewiß gilt uns ein Satz, wenn seine Verneinung als unmöglich angesehen wird (l. c. S. 384). Objektiv gewiß sind die Tatsachen, die auf dem Wege fortschreitender Berichtigung der Wahrnehmungen nicht mehr beseitigt werden können (l. c. S. 385; vgl. S. 389). B. ERDMANN bestimmt: „Gewiß ist die Wirklichkeit eines Gegenstandes, wenn sie sich in wiederholter Erkenntnis oder Apperzeption als die gleiche, gewiß ist der Inhalt eines Gegenstandes, wenn er sich in wiederholter Erkenntnis als der gleiche herausstellt“ (Log. I, 272). „Die wiederholte, übereinstimmende Erkenntnis ist . . . das logische Kriterium für die Gewißheit der Gegenstände“ (l. c. S. 273). Nach WINDELBAND hat alle Erkenntnis Gewißheit, welche „aus der logischen Unterordnung von Empfindungen unter Axiome“ gewonnen werden kann (Praelud.³, S. 323). — Nach MILHAUD gibt es keine logische Gewißheit. Der Selektionswert der Begriffe entscheidet (Ess. sur la cond. 1894, p. 199). Die Rolle des Willens in der Gewißheit betont HÉBERT (Du role dir. d. l. volont. 1887). R. AVENARIUS rechnet die Gewißheit zu den „Charakteren“ (s. d.) der Erkenntnis (Krit. d. r. Erf. II, 135). Vgl. GRUNG, D. Probl. d. Gewißh. 1886; E. DÜRR, Üb. d. Grenz. d. Gewißh. 1903. Vgl. Evidenz, Wissen, Wahrheit, metaphysisch, Skepsis.

Gewohnheit ist die durch öftere Wiederholung (Übung, s. d.) entstandene Bereitschaft zu Handlungen, die Tendenz zum Gleichen, Bekannten, Geübten, infolge der Leichtigkeit und Sicherheit der gewohnten Tätigkeit. Die Gewöhnung besteht in einer Anpassung des Organs an die Funktion, der Funktion an den auslösenden Reiz, in einer „Mechanisierung“ (s. d.) von Willenshandlungen zu triebartigen oder auch unterbewußten, reflexmäßigen Vorgängen. Auf Gewohnheit beruhen Assoziation (s. d.), Reproduktion, Fertigkeiten, Sitten usw.

Eine erkenntnistheoretische Bedeutung hat der Begriff der Gewohnheit bei Empiristen (s. d.), besonders bei HUME. Sie ist nach ihm das Prinzip, „which renders our experience useful to us“ (Inquir. sect. V. p. 39). Gewohnheit (custom) ist alles, „was aus einer früher stattgefundenen Wiederholung ohne neue Überlegung oder Schlussfolgerung entsteht“. Auf ihr beruht aller Glaube (s. d.).

Sind wir gewohnt, zwei Eindrücke miteinander verbunden zu sehen, so leitet uns das erneute Auftreten (die Vorstellung) des einen unmittelbar auf die Vorstellung des andern hin (Treat. III, set. 8). Das Wort ruft eine Vorstellung hervor und mit ihr eine gewohnheitsmäßige Tendenz des Vorstellens. Diese weckt eine andere Vorstellung (l. c. I, set. 7).

Unter dem Namen „*habitus*“ (s. d.) kommt der Gewohnheitsbegriff bei ARISTOTELES und den Scholastikern zur Sprache. So auch bei L. VIVES (De an. II, p. 116 ff.) u. a. Auch von den Assoziationspsychologen des 18. Jahrhunderts wird er berücksichtigt. — M. DE BIRAN unterscheidet aktive und passive Gewohnheiten. Nach FRIES ist Gewohnheit der „*Einfluß, welchen die öftere Wiederkehr derselben Ursache, welche eine bleibende Wirkung hinterläßt, auf lebende Wesen hat*“ (Syst. d. Log. S. 70). HEGEL erklärt: „*Daß die Seele sich . . . zum abstrakten allgemeinen Sein macht, und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur seienden Bestimmung an ihr reduziert, ist die Gewohnheit*“ (Enzykl. § 410). Nach SUABEDISSEN ist Gewohnheit „*die durch Wiederholung natürlich gewordene Wiederkehr derselben Bestrebungen und Handlungen unter denselben Umständen*“. „*Gewöhnung ist die Wiederholung, wodurch ein Streben oder Tun zur Gewohnheit wird*“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 149). Nach J. E. ERDMANN ist Gewohnheit „*der aus vielen Empfindungen und Verleiblichungen hervorgegangene und darum durch Wiederholung vermittelte Zustand des Individuums, in welchem es alle jene besonderen Empfindungen und Verleiblichungen als deren einfache Allgemeinheit in sich aufgehoben hat und darum bereits in sich enthält, was der Lebensprozeß ihm geben sollte*“ (Gr. d. Psychol. § 60; MICHELET, Anthr. S. 211 ff.). Nach VOLKMANN beruht die Gewohnheit auf einander mittelbar reproduzierenden Vorstellungen (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 446). TÖNNIES faßt die Gewohnheit als einen erfahrungsmäßig entstandenen Willen, als Neigung auf (Gem. u. Gesellsch. S. 108 ff.). Daß Gewohnheit die Gefühle (s. d.) abstumpft und daß sie Bedürfnisse schafft, daß sie in der Reproduktion waltet, betont u. a. EHRENFELS (Syst. d. Werttheor. I, 186). W. JAMES sieht in der Gewohnheit (*habit*) eine Grundeigenschaft der Materie. Auf Gewohnheit beruhen die Naturgesetze (Princ. of Psychol. I, 104 ff.). Die biologische Gewohnheit ist in der Plastizität der organischen Substanz begründet (l. c. p. 105). Nach BALDWIN ist Gewohnheit „*die Tendenz eines Organismus, Prozesse, die vital wohlthätig sind, immer leichter und leichter fort dauern zu lassen*“ (Entwickl. d. Geist. S. 445). SULLY erklärt die Gewohnheit als „*die stetige Neigung, etwas zu tun, und zwar mit Leichtigkeit, welche das Resultat einer bestimmten und methodischen Wiederholung der Handlung ist*“ (Handb. d. Psychol. S. 120). Nach STOUT ist in der Gewohnheit ein Streben enthalten (Anal. Psych. I, 258 ff.; vgl. BAIN, SPENCER u. a.). So auch nach FOUILLÉE. Sich gewöhnen heißt, „*sich reaktiv an neue Bedingungen anpassen*“ (Evol. d. Kr.-Id. S. 287 ff.). Triebe mechanisieren sich (l. c.). Ein Aktionsbedürfnis entsteht (l. c. S. 289). Auf das Psychisch-ökonomische der Gewohnheit weist W. FRANKL hin (Unters. zur Gegenst. hrg. von Meinong, S. 300). Verschiedene Soziologen betonen die Bedeutung der Gewohnheit als soziale Erhaltungstendenz. RENOUVIER nennt die Gewohnheit „*la conservatrice des sociétés*“ (Nouv. Monadol. p. 298). Vgl. Instinkt, Mechanisierung, Übung.

Glanz besteht darin, „*daß hinter einer Fläche von bestimmter Farbe oder*

Helligkeit eine andere Fläche von abweichender Farbe oder Helligkeit gesehen wird“ (WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 625 f.).

Glaube (fides) ist eine Art des Fürwahrhaltens, der Überzeugung, und zwar 1) = Meinung (s. d.), 2) das starke, gefühlsmäßige Zutrauen zur Wahrheit eines Urteils, die auf subjektiven Gründen beruhende Gewißheit, das Vertrauen zu fremder Urteilsfähigkeit. Der Glaube enthält ein Gefühlselement (Zutrauen, Erwartungsgefühl) und ein Willensmoment (Wille zum Glauben: der Wille, der allen Zweifel hemmt, alles dem Glauben Widerstreitende zurückdrängt). Der Glaube antizipiert oder ersetzt das Wissen; er ist ein Produkt der persönlichen geistigen Verarbeitung des Erfahrungsinhaltes. Vom Autoritäts- ist der Vernunftglaube zu unterscheiden. Der religiöse (s. d.) Glaube ist festes inniges Vertrauen zu dem von einer religiösen Autorität Gelehrten oder zur Forderung eines Göttlichen seitens unseres eigenen Gemütes und Intellektes. Glaube bedeutet im Unterschied vom Glauben als Akt auch den Glaubensinhalt. Über das Verhältnis von Glaube und Wissen s. Wissen.

Die antike Skepsis, die ein Wissen für unmöglich hält, erklärt für das praktische Leben den Glauben (*πίστις*) für zureichend (Sext. Empir. adv. Math. VII, 158). — Das Christentum wertet den (religiösen) Glauben aufs höchste, macht ihn sogar zu einer Kardinaltugend (s. d.). Der Glaube steht höher als Erkenntnis, bildet den Weg zu ihr. Nach dem Neuen Testament ist der Glaube (*πίστις*) *ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (Hebr. 11, 1). Nach CLEMENS ALEXANDRINUS ist der Glaube *πρόληψις διανοίας* (Strom. IV, 4, 17), *πρόληψις ἐκούσιος, θεοσεβείας συγκατάθεσις* (l. c. II, 2, 8). Er ist *κρυώτερον τῆς ἐπιστήμης, καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον* (l. c. II, 4, 15). Eine Willenszustimmung enthält der Glaube auch nach AUGUSTINUS. Glauben ist „*cum assensione cogitare*“ (De praed. sanct. 5). Der Glaube ist der Weg zur Erkenntnis (De trin. XV, 2). Er besteht in einer übernatürlichen Erleuchtung (De pecc. merit. I, 9). Die Außenwelts-Existenz wird geglaubt (Confess. VI, 7; De civ. Dei XIX, 18). HUGO VON ST. VICTOR erklärt den Glauben als „*certitudinem quandam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam*“ (De sacr. I, 10, 2). Der Glaube enthält die „*cognitio*“, das „*quod fide creditur*“ („*materia fidei*“) und das „*credere*“ (l. c. II, 10). Nach HILDEBERT VON LAVARDIN ist der Glaube „*voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta*“ (Tract. theol. C. 1 ff.). ABAELARD bemerkt: „*Fides dicitur existimatio non apparentium*“ (Theol. Christ. II, 3). THOMAS erklärt den Glauben als „*actus intellectus, secundum quod moretur a voluntate ad assentiendum*“ (Sum. th. II. II, 4, 2c). Der Intellekt stimmt dem Glauben zu, indem er durch den Willen bestimmt wird. Die natürlichen Wahrheiten sind die „*praecambula fidei*“ (Sum. th. II 2, qu. 2). Auch DUNS SCOTUS betont den Willenscharakter des Glaubens; er unterscheidet „*fides acquisita*“ und „*fides infusa*“. RAYMUNDUS LULLUS erklärt: „*Fides est habitus a Deo datus per quem intellectus intelligit super vires suas ea, quae per suam naturam attingere non potest*“ (Phil. princ. C. 3). — Nach L. VIVES ist der Glaube „*assensus quidam firmus*“ (De an. II, p. 76). Nach LUTHER ist er „*ein solcher Mut im Herzen, da man sich zu Gott alles Guts versieht*“ (Tischred. XV).

Als Zustimmung zu nicht bewiesenen Sätzen aus subjektiven Gründen faßt den Glauben LOCKE auf (Ess. IV, ch. 18, § 2; § 7). Nach SPINOZA besteht

beim Glauben die verstandesmäßige Überzeugung, daß etwas so und nicht anders sein muß (Von Gott II, C. 2, S. 47). Glauben im engeren Sinne heißt, „*dasjenige von Gott denken, mit dessen Unkenntnis der Gehorsam gegen Gott hinfällig wird und was mit diesem Gehorsam notwendig gegeben ist*“ (Theol.-pol. Tr. C. 14, S. 249 ff.). CHR. WOLF erklärt: „*Fides dicitur assensus, quem praebemus propositioni propter auctoritatem dicentis*“ (Log. § 611). „*Durch den Glauben verstehe ich den Beifall, den man einem Satze gibt um des Zeugnisses willen eines andern*“ (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.⁹, S. 145). BAUMGARTEN unterscheidet „*fides sacra obiectiva*“ (Glaubensinhalt) und „*fides sacra subiectiva*“ (Glaubensakt) (Met. § 758).

Glaube als natürliche Überzeugung von der Realität eines Objekts, als „*belief*“ (im Unterschiede von „*faith*“) spielt in der englischen Philosophie eine nicht unbedeutende Rolle. Schon COLLIER bemerkt: „*I believe, and am very sure, that this seeming quasi externity of visible objects is not only the effect of the will of god . . ., but also that it is natural and necessary condition of their visibility*“ (Clav. univ. p. 6 f.). HUME bezeichnet als Glauben (belief) ein gefühlsbetontes, lebhaftes Vorstellen, das Existentialbewußtsein. „*Belief is nothing but a more vivid lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain. — Belief consist in the manner of their (ideas) conception, and in their feeling to the mind*“ (Inquir. set. V, p. 42). Der Glaube besteht in „*a feeling or sentiment*“, in einer bestimmten Art, wie uns Vorstellungen berühren (Treat. Anh. S. 354). „*Belief*“ ist „*an idea related to or associated with a present impression*“ (Treat. III, set. 7, p. 394). Er verleiht den Vorstellungen größere Energie und Lebhaftigkeit (l. c. III, set. 7). Er ist eine Vorstellungsweise (l. c. S. 131; vgl. S. 133). Dem Glauben liegt Gewohnheit (s. d.) zugrunde. Nach REID ist der Glaube ein unbeschreibbarer einfacher geistiger Akt (Inquir. C. 2, set. 5). Mit jeder Wahrnehmung ist ein Glaube (als „*natürliches und primitives Urteil*“) an eine Existenz verknüpft (l. c. 2, set. 3).

KANT will durch den Nachweis der Unzulänglichkeit des Erkennens für transzendente (s. d.) Objekte dem Glauben an diese (an Gott usw.) Platz machen (Kr. d. r. Vern. S. 26). Glauben ist subjektiv zureichendes Fürwahrhalten (Kr. d. r. Vern. S. 622), ein praktisches Fürwahrhalten (l. c. S. 623), ein „*Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objektiv unzureichend, aber subjektiv zureichend ist*“ (Log. S. 101; vgl. S. 102), „*die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntnis unzulänglich ist*“ (Krit. d. Urte. § 91). „*Aller Glaube ist . . . ein subjektiv zureichendes, objektiv aber mit Bewußtsein unzureichendes Fürwahrhalten*“ (Was heißt: sich im Denken orientieren? Kl. Schr. II², S. 156). Glauben ist eine „*Annehmung, Voraussetzung*“, „*die nur darum notwendig ist, weil eine objektive praktische Regel des Verhaltens als notwendig zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objektes an sich zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjektiv erkennen*“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr. II², S. 128 f.). Die praktische Überzeugung oder der „*moralische Vernunftglaube*“ ist oft fester als Wissen (Log. S. 110). Die Glaubensgewißheit ist moralisch, nicht logisch, „*und da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern ich bin moralisch gewiß etc. Das heißt: der*

Glaube an einen Gott und an eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ich ebensowenig besorge, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne“ (Kr. d. r. Vern. S. 626). Der „pragmatische“ Glaube ist ein „bloß zufälliger“ (l. c. S. 623); von ihm sind der „notwendige Glaube“ (l. c. S. 623) und der „doktrinale Glaube“ (l. c. S. 624) zu unterscheiden, zu dem auch der Glaube an Gott (s. d.) gehört. „Vernünftig“ ist ein Glaube, insofern „der letzte Probestein der Wahrheit immer die Vernunft ist“ (WW. IV, 347). „Vernunftglaube“ hingegen ist ein der Vernunft entspringender Glaube, ein „Postulat“ (s. d.). Glauben ist ein „beharrlicher Grundsatz des Gemüts“, ein „Vertrauen“ (Kr. d. Ur. § 91 ff.). Der „Kirchenglaube“ ist Offenbarungs- oder „historischer“ oder „statutarischer“ Glaube (Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern.). „Glaubenssachen“ werden a priori für praktisch-ethische Zwecke gedacht, sind aber für das Erkennen nicht zureichend (Kr. d. Ur. § 91 ff.). Vgl. E. SÄNGER, Kants Lehre vom Glauben 1903.

JACOBI sieht im „Glauben“ eine Quelle übersinnlicher Erkenntnis. Der Glaube ist die unmittelbar, gefühlsmäßig-vernünftige Erfassung der Wirklichkeit (WW. II, 109 ff.). Er lehrt eine „Glaubensphilosophie“ (vgl. Vernunft).

KRUG bemerkt: „Das Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen heißt Glauben (credere) und der ihm entsprechende Überzeugungsgrad Glaube (fides)“ (Fundam. S. 235). „Wenn die subjektiven Gründe der Überzeugung für alle überzeugungsfähigen Subjekte zureichen, so ist der Glaube allgemeingültig, d. h. er kann von jedermann vernünftigerweise angenommen werden“ (l. c. S. 246; vgl. Handb. d. Philos. I, 80 ff.). Nach J. G. FICHTE findet an Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich, lediglich ein Glaube statt (Gr. d. g. Wiss. S. 298). Glaube ist das „freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht“, ein „Entschluß des Willens, das Wissen geltend zu machen“ (Bestimm. d. Mensch. S. 92). Logischer Glaube ist nach FRIES „die Annahme einer Meinung, nur weil mich ein Interesse treibt, in Rücksicht über mein Urteil zu bestimmen“ (Syst. d. Log. S. 421). Metaphysisch ist der Glaube eine „Überzeugung ohne Beihilfe der Anschauung“ (l. c. S. 423). Nach E. REINHOLD ist der Glaube (als Meinen) „ein mehr oder weniger zweifelndes Fürwahrhalten, welches durch unser Interesse für den Inhalt der Behauptung Unterstützung erhält“ (Theor. d. menschl. Erkenntnisverm. II, 124). Nach SCHELLING heißt Glauben „dasjenige mit Zuversicht für möglich halten, was unmittelbar unmöglich, was nur vermöge einer Folge und Verkettung von Umständen und Handlungen, kurz, was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen möglich ist“ (WW. I, 10, 183). „Glaube ist . . . nicht, wo nicht zugleich Wollen und Tun ist“ (ib.). Der Glaube ist „ein wesentliches Element der wahren Philosophie. Alle Wissenschaft entsteht nur im Glauben“ (ib.). Nach ESCHENMAYER ist der Glaube „eine der Seele eingeborene Funktion“, „eine Gewißheit aus Offenbarung“, „unmittelbar gewiß“ (Psychol. S. 118 f.). Nach ST. MARTIN ist der Glaube ein Verlangen, nach F. BAADER „die Zuversicht in das Gelingen meines Tuns“ (WW. I, 239), nach SCHLEIERMACHER ein „Überzeugungsgefühl“ (Dialekt. S. 95). GÜNTHER versteht unter Glauben das Erkennen des Wesens als Grundes der Erscheinungen. — Nach FEUERBACH ist der Glaube „die zuversichtliche Gewißheit von der Realität, d. i. unbedingten Gültigkeit und Wahrheit des Subjektiven im Gegensatz zu den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur und Vernunft“. Das Wunder ist das charakteristische Objekt des Glaubens. Der Glaube „ent-

füßelt die Wünsche des Menschen von den Banden der natürlichen Vernunft“, er macht den Menschen selig. Er ist Glaube an die „*Gottheit im Menschen*“ (Wes. d. Christ. 14. Kap. S. 208 ff.).

Nach FECHNER ist alles Allgemeinste, Höchste, Letzte, Tiefste Glaubenssache (Tagesans. S. 17). LOTZE erklärt: „*Alle unsere Beurteilung der Wirklichkeit beruht auf dem unmittelbaren Zutrauen oder auf dem Glauben, mit dem wir der Forderung des Denkens, die das eigene Gebiet desselben überschreitet, allgemeine Gültigkeit zuerkennen*“ (Log. S. 569). VOLKELT sieht im „Glauben“ eine Seite des Denkens, die „*mystische*“ Grundlage desselben (Erfahr. u. Denk. S. 184; Quell. d. menschl. Gew. S. 72 ff.). Nach G. GERBER ist der Glaube „*eine vertrauensvolle Überzeugung, an welche wir durch unser Gefühl uns gebunden finden*“ (Das Ich S. 339, 414). Nach DROBISCH ist der Glaube „*ein Fürgefühthalten des an sich Ungewissen und nur höchstens Wahrscheinlichen*“ (N. Darst. d. Log.⁵, § 156). HAGEMANN versteht unter Glauben „*das Fürwahrhalten auf Grund eines fremden Zeugnisses*“ (Log. u. Noet.⁵, S. 161). Zu unterscheiden sind natürlicher und übernatürlicher Glaube (l. c. S. 165). Nach WUNDT ist Glaube „*das subjektive Fürwahrhalten*“ (Log. I, 370). Die niederen Formen des Glaubens haben ihren Grund in unseren Affekten der Neigung und Abneigung (l. c. S. 372). Die höhere Form des Glaubens entspringt aus sittlichen Forderungen (ib.; vgl. S. 377). J. PAYOT sieht den Grund des Glaubens im Wollen. „*Croire c'est se retenir d'agir.*“ Der Glaube ist die Affirmation der Wahrheit oder Falschheit (De la croyance 1896, p. 173 u. a.). Ähnlich STOUT (Anal. Psych. I, 234 ff., 260 ff.). Nach FOUILLÉE ist der Glaube das Resultat eines Vorstellungskonflikts, „*l'effet final des idées-forces réfléchies dans la conscience*“ (Psych. d. id.-forc. I, 332). Nach HÖFFDING ist der (religiöse) Glaube „*eine subjektive Kontinuität der Gesinnung und des Willens, die darauf ausgeht, eine objektive Kontinuität des Daseins festzuhalten*“ (Religionsphilos. S. 105). R. AVENARIUS rechnet den Glauben zu den „*Epicharakteren*“, durch die ein E-Wert (s. d.) modifiziert, bestimmt wird (Kr. d. r. Erf. II, 142 f.). Nach SCHUPPE enthält jedes Urteil ein Glauben an dessen Wahrheit (Log. S. 175). JODL betrachtet den Glauben als Ergebnis komplexer psychischer Vorgänge (Lehrb. d. Psychol. S. 630). W. JERUSALEM versteht unter Glauben ein „*bewusstes, gefühltes Fürwahrhalten*“ (Urteilsfunkt. S. 199), ein Gefühl, das „*Bewußtsein der Übereinstimmung eines Urteils mit unseren bisherigen Erfahrungen, mit unserer ganzen Weltanschauung*“ (Lehrb. d. Psychol.³, S. 124; Urteilsfunkt. S. 200). Der Glaube bildet ein Element des Urteilens (vgl. MACH, Erk. u. Irrt. S. 113).

Unter „*belief*“ (s. HUME oben) versteht JAMES MILL „*every species of conviction or assurance*“ (Analys. I, 343). Vgl. BAIN, Ment. and Mor. Sc. p. 371 ff. Einen intuitiven Glauben (belief = Überzeugungsgefühl) an die Existenz der Objekte (s. d.) gibt es nach J. ST. MILL (Log. I, 64; Examinat. p. 403 ff.). Das Urteil (s. d.) ist ein „*Glaube*“ (so auch BRENTANO). Hierher gehört auch der „*logische Beifall*“ HERBARTS, welcher in einem „*Anerkennen*“ besteht, mit dem ein Gefühl eigener Art verbunden ist, „*vorin der Zwang der Evidenz und die Befriedigung eines Anspruches sich vermischen*“ (Lehrb. zur Psychol.³, S. 65). Nach RIEHL ist Glaube (belief) „*das Gefühl, das die Setzung der Empfindung bewirkt und begleitet*“ (Phil. Krit. II 1, 44). Ein Innervationsgefühl steckt darin (l. c. S. 45; vgl. EBBINGHAUS, Kult. d. Gegenw. VI, 224). Nach STÖHR ist der Glaube an den Eintritt eines künftigen Ereignisses eine

„*vorauseilende Gemütsbewegung*“ (Leitf. d. Log. S. 100 f.). Nach W. JAMES ist „*belief*“ „*the sense of reality*“, „*a sort of feeling more allied to the emotions than to anything else*“ (Princ. of Psychol. II, 282). Der Glaube beruht auf einem inneren Bedürfnisse (Wille zum Glaub. S. 60 ff.). „*Wir fordern eine Beschaffenheit des Universums, zu der unsere Gefühlserregungen und Betätigungs-triebe passen*“ (l. c. S. 91). „*Glauben heißt etwas für richtig halten, hinsichtlich dessen in theoretischer Hinsicht noch Zweifeln möglich ist.*“ Der Glaube besteht in der „*Bereitswilligkeit, für eine Sache zu handeln, deren glücklicher Ausgang uns nicht im voraus garantiert wird*“ (l. c. S. 98). Vgl. BOUTROUX, Se. et. Rel. p. 362 f.; ADAMSON, Enc. Brit. III^e, 532; BALFOUR, The Foundat. of Beliefs, 1895 (Erkenntnis durchweg vom Glauben durchsetzt); PAULHAN, Act. ment. p. 118 ff. (Glaube = Annahme eines Urteils, S. 118 ff.); C. BOS, Psychol. de la Croyance², 1905; OSSIP-LOURIÉ, Croyance relig. et er. intell. 1908; LIPPS, Leitfad. d. Psych. S. 163 ff. Über den religiösen Glauben handelt u. a. A. DORNER, Gr. d. Religionsphilos. S. 249 ff. Vgl. Gott, Objekt, Realität, Religion, Wissen, Induktion.

Gleiches durch Gleiches wird erkannt nach EMPEDOKLES: ἡ γῆραϊς τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ (Aristot., De anim. I, 2; Met. III 4, 1000 b 6; Sext. Empir. adv. Math. VII, 121), nämlich jedes Element eines Dinges durch das gleiche Element in uns. Nach ANAXAGORAS erkennen wir Gleiches durch Ungleiches, z. B. Wärme durch Kälte (vgl. Wahrnehmung). GOETHE: „*Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nicht erkennen.*“ Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche nimmt in gewissem Sinne SCHLEIERMACHER an (Philos. Sittenl. § 50). Vgl. Erkenntnis.

Gleichförmigkeit s. Induktion.

Gleichgültigkeit s. Indifferenz.

Gleichheit ist ein Begriff, der aus dem Apperzipieren, dem beziehend-vergleichenden Denken entspringt und die identische Reaktion des Ich auf zwei numerisch verschiedene Inhalte des Bewußtseins bezeichnet. Gleichheit ist Ununterschiedenheit bezüglich der Qualität oder Quantität. — LEIBNIZ: „*Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate*“ (Gerh. VII, 228). CHR. WOLF bestimmt: „*Aequalia sunt, quae salva quantitate substitui sibi mutuo possunt*“ (Ontolog. § 439). Nach ULRICI ist Gleichheit „*relative Identität*“ (Log. S. 137), nach STEINTHAL ebenfalls (Einl. in d. Psychol. S. 125), nach LIPPS „*partielle Identität*“ (Gr. d. Log. S. 103). B. ERDMANN: „*Der Inhalt zweier Gegenstände . . . ist der gleiche, sofern Bestimmungen, die in dem einen vorgestellt werden, auch in dem andern gesetzt sind*“ (Log. I, 265). Der „*Grundsatz der logischen Gleichheit*“ ist: „*Ein Gegenstand kann von einem andern nur ausgesagt werden, sofern sein Inhalt dem Inhalt des ersteren eingeordnet werden kann*“ (l. c. S. 266). Als Funktion der Apperzeption betrachten die Gleichheit LIPPS, WUNDT u. a. Nach R. WAHLE liegt in der Aussage der Gleichheit ein „*Übergang*“ zu einem objektiv Gleichbleibenden (Üb. d. Mech. d. geist. Leb. S. 224). Nach STÖHR ist Gleichheit ein Relationsbegriff. Es wird in ihr „*eine Vereinigung vorgestellt, bei der es keinen Rest, keinen Überschuß, keine Wiederholung gibt*“ (Leitf. d. Log. S. 12). Nach L. W. STERN ist die Gleichheit die Grundkategorie alles mechanischen Denkens und Forschens. Sie ist „*das telemechanische Äquivalent der Selbsterhaltung*“ (Pers. u. Sache I, 349 ff.). Sachen sind gleich, wenn sie für einander einzutreten

vermögen (l. c. S. 351). Gleichheit ist „*Irrelevanz der Verschiedenheiten gegenüber den Selbstzwecken von Seinseinheiten*“ (l. c. S. 354). Nach OSTWALD setzen wir zwei Dinge gleich, „*wenn das eine bei irgend einer bestimmten Operation für das andere gesetzt werden kann, ohne daß etwas anderes entsteht*“ (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 114). Es kann keine absolute Gleichheit geben (l. c. S. 115). Vgl. Identitatis indiscernibilium principium; Identität, Ähnlichkeit, Wirkung, Vergleichung.

Gleichheitsverbindungen s. Assoziation.

Gleichzeitigkeit s. Assoziation.

Gliederung s. Urteil.

Glück (Glückseligkeit) ist (subjektiv) der Zustand der Willensbefriedigung, der dem Grundwillen der Persönlichkeit angemessene Lebenszustand. Objektiv bedeutet „*Glück*“ soviel wie Geschick, gutes Schicksal, günstige Außenbedingungen des Handelns. Je nach der Art des Grundwillens der Menschen ist deren Begriff von Glück ein verschiedener. Bald wird das Glück in den Besitz und Genuß von äußeren Glücksgütern (Reichtum usw.), bald in die geistige Vervollkommnung, bald in die Maximisation der Lust, bald in die Minimisation der Unlust, in die Bedürfnislosigkeit, bald in die Sittlichkeit (Tugend), bald sogar in das Leiden für das Ideal, in das Martyrium, in die Askese u. dgl. gesetzt. Die Erhebung der Glückseligkeit zum ethischen Hauptprinzip heißt Eudämonismus (s. d.).

Nach THALES ist glücklich der leiblich und geistig Tüchtige (*ὁ τὸ μὲν σῶμα ἰγής, τὴν δὲ τύχην εὖπορος, τὴν δὲ ψυχὴν εὐπαιδευτός* (Diog. L. I 1, 37). DEMOKRIT setzt die Glückseligkeit in den Seelenfrieden, in die ruhige Heiterkeit des Gemütes (*εὐθυμία, εὐεστώ*). *Ἐνδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκείη, οὐδὲ ἐν χρυσῷ ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος· τὴν δ' ἐνδαιμονίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ εὐεστώ καὶ ἁρμοσίαν συμμετρῶν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ· συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν* (Stob. Ecl. II 6, 76); *ἁριστόν ἀνθρώπων τὸν βίον διύειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνηθέντι* (Stob. Floril. V, 24). Nach KALLIKLES besteht das Glück in der Befriedigung der Begierden (Plat., Gorg. 483 E, 491 E). Nöch mehr als SOKRATES (Xenoph., Memorab. I, 6, 10), legen die Kyniker Wert auf die Bedürfnislosigkeit (s. d.). Die Kyniker setzen die Glückseligkeit in die Lust. ARISTIPP erklärt die Glückseligkeit als Summe von Lustzuständen (*ἐνδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παροφθηκνῆται καὶ αἱ μέλλονσαι*, Diog. L. II 8, 87). THEODORUS setzt das Glück in die Freude (*χαρά*, l. c. II 8, 98). HEGESIAS leugnet die Möglichkeit des Glückes, ist Pessimist (*τὴν ἐνδαιμονίαν ὅπως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀνατεπλήσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαιθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐπιτήδα κολέειν*, Diog. L., II 8, 94). Höchstes Gut ist daher nur *τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπερῶς*, das leidlose Leben. Nach PLATO besteht die Glückseligkeit im Besitz des Guten, Schönen (*ἐνδαιμονίας — τοὺς τὰγαθὰ καὶ καλὰ κεκτημένους*, Sympos. 202 C; vgl. 240 E; Gorg. 508 B, 470 D). Der Staat fördert die Glückseligkeit aller (Republ. IV, 420 B). Höchste Glückseligkeit liegt in der Verähnlichung mit Gott. SPEUSIPPUS bestimmt die Glückseligkeit als *ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν* (Clem. Alex., Strom. II, 418d). Nach XENOKRATES besteht die Glückseligkeit im Besitze der uns gemäßen Tugend

(οἰκείας ἀρετῆς, Clem. Alex., Strom. II, 419a). ARISTOTELES erklärt, das Ziel alles Handelns sei die εὐδαιμονία. Diese liegt im vernünftigen Verhalten, im vernunftgemäßen, tugendhaften Leben (ἢ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν, Eth. Nic. I 13, 1102a 5). Im reinen Erkennen besteht die höchste Glückseligkeit (l. c. X, 7); daher ist Gott der Seligste (l. c. X 8, 1178b 21). Lust ist der Glückseligkeit beigemischt (δεῖ ἡδονὴν παραμειχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, l. c. X 7, 1177a 23), sie vollendet die naturgemäße Seelentätigkeit (τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπαρχοῦσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγυρῶμενόν τι τέλος, l. c. X, 4). An die höchste Tugend knüpft sich die höchste Glückseligkeit (l. c. X 7, 1177a 14 sq.). Äußere Güter sind Mittel zur Ausübung der Tugend, daher dienen sie auch der Glückseligkeit (l. c. VII 14, 1153b 17; X 8, 1178a 24). Nach der Lehre der Stoiker ist die Glückseligkeit eine Folge des naturgemäßen, tugendhaften Lebens; sie besteht in der geistigen Freiheit und Ruhe (τέλος δὲ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὐ ἐνεκα πάντων πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἐνεκα τοῦτο δ' ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταυτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν (Stob. Ecl. II 6, 138). CICERO erklärt: „*Congruere naturae, cumque ea convenienter vivere — ita fit semper vita beata sapienti*“ (Tusc. disp. V, 28, 82). Die Epikureer setzen die Glückseligkeit in die Lust (s. d.), besonders in die geistige. Nach PLOTIN besteht die wahre Glückseligkeit im vollkommenen Leben (Enn. I, 4, 3), in der Selbstgenügsamkeit des Geistes (l. c. 4, 4), in der Richtung der Seele zum Göttlichen (l. c. I, 4, 8). — BOËTHIUS definiert: „*Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus*“ (Cons. philos. III, 2).

Die Patristik und Scholastik setzt die Glückseligkeit in das tugendhafte Leben, in die geistige Betätigung. Nach AUGUSTINUS ist das Glück „*plenitudo omnium rerum optandarum*“ (De civ. Dei V, Einl.). Das wahre Glück ist die Erkenntnis Gottes (De beat. vit.). Nach JOHANN VON SALISBURY ist die Glückseligkeit „*virtutis praemium*“ (Polycr. VII, 8). ALBERTUS MAGNUS erklärt: „*Felicitas est actus vel operatio secundum propriam et connaturalem virtutem non impedita in eo, cuius est talis virtus*“ (Sum. th. I, 69, 1). Nach THOMAS wird das Endziel des Handelns „*felicitas sive beatitudo*“ genannt (Contr. gent. III, 25). „*Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit*“ (Sum. th. II, 3, 4; III, 50, 4). Die Glückseligkeit ist „*bonum perfectum intellectualis creaturae*“ (Sum. th. I, 26, a. 1).

Auch SPINOZA setzt die Glückseligkeit in das vernünftige, tugendhafte Leben, in die intellektuelle Betätigung. „*In vita . . . utile est, intellectum seu rationem, quantum possumus perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur*“ (Eth. IV, append. IV). „*Clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines*“ (l. c. V, prop. XXXVI, schol.). „*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus*“ (l. c. prop. XLII). Das wahre Glück besteht in dem Besitz des Guten (Theol. pol. Tr. C. 3). Nach LEIBNIZ besteht die Glückseligkeit im tugendhaften Leben und in der Liebe zu Gott (Theod. Préf. § 5). Glück ist beständige Freude (Gerh. VII, 86; vgl. Nouv. Ess. II, ch. 21, § 42). Nach LOCKE ist Glück das äußerste Maß der Lust.

(Ess. II, ch. 21, § 42). FERGUSON bemerkt: „Wenn eine Seele, die wohlwollend, weise und beherzt ist, die höchsten Vergnügungen und das wenigste Leiden hat, so ist diese allein für glücklich zu halten“ (Grunds. d. Moralphilos. S. 138 ff.). Nach HOLBACH ist das Glück „une façon d'être dont nous souhaitons la durée, ou dans laquelle nous voulons persévérer“ (Syst. de la nat. I, ch. 9, § 135). CHR. WOLF erklärt: „Qui summum bonum consequitur, felix est“ (Philos. pract. I. § 395). „Sine virtute nemo felix esse potest nec felicitas a virtute seungi“ (l. c. § 400). PLATNER definiert die Glückseligkeit als „Zustand angenehmer Empfindungen“, als „die Mehrheit angenehmer Zustände in der Totalität des Lebens“ (Phil. Aphor. II, § 28). Nach EBERHARD versteht jedermann unter Glückseligkeit „einen Zustand, worin er wahres Vergnügen ununterbrochen genießt“ (Sittenlehre d. Vern. 1786, S. 3). LAPLACE und BERNOULLI unterscheiden „fortune morale“ (inneres, subjektiv gefühltes) und „fortune physique“ (objektives Glück); ersteres wächst nach Art des Weberschen Gesetzes (s. d.). — Über HUTCHESON, BENTHAM u. a. s. Utilitarismus. Vgl. MAUPERTUIS, Ess. de philos. mor. 1749, C. 2.

Gegen das im 18. Jahrhundert florierende Streben nach Glückseligkeit wendet sich der „Rigorismus“ (s. d.) von KANT. „Glückseligkeit ist das Lösungswort aller Welt. Aber sie findet sich nirgends in der Natur, die der Glückseligkeit und der Zufriedenheit mit dem vorhandenen Zustande nie empfänglich ist. Nur die Würdigkeit, glücklich zu sein, ist das, was der Mensch erreichen kann“ (WW. VIII, 643). Glückseligkeit darf kein Motiv des Handelns sein, soll dieses als sittlich (s. d.) gewertet werden. Doch ist Glückseligkeit ein Bestandteil des höchsten Gutes (s. d.), die notwendige Folge der Sittlichkeit, wenn nicht in der Erscheinungswelt, so doch im Transzendenten (Kr. d. prakt. Vern. I. T., 2. B., 2. Hptst.). Glückseligkeit ist „der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“ (ib.). „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, als auch protensive, der Dauer nach)“ (Krit. d. r. Vern. S. 611). Glückseligkeit ist nicht der Naturzweck an einem vernünftigen Wesen (Grundl. zur Met. d. Sitt. 1. Abschn.; vgl. Kr. d. Urte. § 87). Man kann nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, nur nach empirischen Ratschlägen (Gr. d. Met. d. Sitt. S. 52). Nach J. G. FICHTE macht das glücklich, was gut ist. „Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseligkeit möglich“ (Bestimm. d. Gelehrt. 1. Vorles.). Nach K. ROSENKRANZ resultiert die Glückseligkeit aus der Selbstbeschränkung des Ich, aus der Zusammenfassung der Strebungen zur Einheit (Syst. d. Wiss. S. 433). Nach HILLEBRAND besteht Glückseligkeit da, wo die Persönlichkeit in Übereinstimmung mit sich selbst lebt (Philos. d. Geist. II, 110). SCHOPENHAUER bemerkt pessimistisch: „Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 58). Lust ist nur Freisein von Unlust (Parerg. II, § 150). Nach CZOLBE ist das Glück jedes Wesens durch dessen möglichste Vollkommenheit bedingt. Das Glück ist der Endzweck der Welt (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. VI, S. 3, 12). Ähnlich FECHNER, DÜHRING. — Nach E. ZELLER ist Glückseligkeit der „Zustand eines empfindenden Wesens . . . , in dem alle seine Interessen, jedes nach dem Verhältnis seines Wertes, ihre dauernde Befriedigung finden“ (Begr. u. Begründ. d. sittl. Gesetze

S. 23). Ähnlich CATHREIN (Moralph. I, 83 ff.) u. a. Nach WUNDT ist die Glückseligkeit ein subjektiver Nebenerfolg der Sittlichkeit, ein Mittel, aber nicht das Ziel des ethischen Handelns (Eth.², S. 503). Nach UNOLD ist Glück „ein Optativ, kein Imperativ“, es kann nicht der Zweck des sittlichen Handelns sein (Gr. d. Eth. S. 289 ff.). EHRENFELS stellt ein „Gesetz von der relativen Glücksförderung“ auf. „Die angenehmeren Vorstellungen erhalten einen Kraftzuschuß im Kampf um die Enge des Bewußtseins“. Die Höhe dieses Zuschusses ist nicht proportional der Höhe des Glückszustandes, sondern „dem Unterschiede im Glückszustand, welcher sich an die betreffenden Vorstellungen knüpfen würde“ (Syst. d. Werththeor. I, 190 ff.). Alle Akte des Begehrens sind in ihren Zielen und in ihrer Stärke „von der relativen Glücksförderung bedingt, welche sie gemäß den Gefühlsdispositionen des betreffenden Individuums bei ihrem Eintritte ins Bewußtsein und während ihrer Dauer in demselben mit sich bringen“ (l. c. I, 41). Nach H. SCHWARZ besteht das Glück in der „möglichstesten Sättigung aller Werthaltungen, zumal der höheren“ (Psychol. d. Will. S. 157; Gl. u. Sittl. 1902). OSTWALD stellt eine energetische Glückstheorie auf. Maß des Glückes ist die willensgemäß betätigte Energiemenge (E). Die widerwillige Energiebetätigung ist W. Die Glücksformel ist: $(E + W)(E - W) = E^2 - W^2$. „Das Glück wächst sowohl mit der gesamten Energiebetätigung, wie mit dem willensgemäßen Überschuss“ (Anm. d. Naturph. IV, 1905, S. 459 ff.). Nach MÜNSTERBERG ist Glück im hedonistischen Sinne Lust, Befriedigung persönlichen Wunsches. Das wahre Glück aber ist „vollständige Harmonie und Einstimmigkeit unserer Wollungen“, und dieses ist wertvoll. „Das Glück verlangt fortwirkendes Wollen, das mannigfach und doch in sich einig ist“ (Phil. d. Wert. S. 227 ff.). Vgl. G. A. LINDNER, D. Probl. d. Glücks, 1868; ROSMINI, Saggio sulla felicità, 1822; BECHER, Gr. d. Eth. S. 140 ff. (Glückseligkeit höchstes Willensziel). Vgl. Optimismus, Tugend, Eudämonismus, Utilitarismus, Sittlichkeit.

Gnade s. Gottesreich.

Gnome (γνώμη): Einsicht, Vernünftigkeit. HERAKLIT nennt γνώμη den Logos (s. d.). Vgl. ARISTOTELES, Eth. VI 11, 1143a 19 squ. und, betreffs der Stoiker, Stob. Ecl. II 6, 170.

Gnomiker: die Namen der „sieben Weisen“ als Sentenzethiker THALES: γνώμη πάντων (Diog. L. I 1, 40). SOLON: μή ψεύδων· τὰ σπουδαῖα μελέτα· μηδὲν ἄγαν (l. c. I 2, 60). CHILON: ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα (l. c. I 3, 73). PITACUS: καιρὸν γνώμη (l. c. I 4, 79). BLAS: οἱ πλείστοι κακοί (l. c. I 5, 88); ἀρχὴ ἀνδρα δείξει (Arist., Eth. Nic. V, 3). KLEOBULOS: μή μάταιος ἄχαρις γινέσθω· μέτρον ἄριστον (Diog. L. I 6, 91, 93). PERIANDER: μελέτη τὸ πᾶν (l. c. I 7, 99). ANACHARSIS: γλώσσης, γαστροῦς, αἰδοίων κρατεῖν (l. c. I 8, 104).

Gnoscologie: Erkenntnislehre, „scientia cogitationis“ (A. BAUMGARTEN).

Gnosis (γνώσις): Erkenntnis, Wissen, auch die Gnostik, die Lehre der Gnostiker. Als religiöse Erkenntnis findet sich γνώσις schon im Neuen Testament (Matth. XIII, 11; Paul., 1. Kor., VIII, 1 ff.). Dann bei CLEMENS ALEXANDRINUS. Nach ihm ist das „γνώσις“ πλέον τοῦ πιστεῦσαι (Strom. VI, 14, 109). Die γνώσις ist ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρελημμένων τῇ πίστει ἐπιουδομομένη (l. c. VII, 10, 57). Er, wie ORIGENES, will den Glauben durch Gnosis stützen, bewahrheiten. Die „häretischen“ Gnostiker geben eine Metaphysik der Religion, sie sind Theosophen (s. d.), Mystiker, welche psychisch-

religiöse Prozesse, Zustände, Begriffe und Entwicklungsphasen hypostasieren. Sie sind Anhänger einer Emanationslehre (s. d.), die wesentlich von der der Neuplatoniker beeinflusst ist. Sie rühmen sich der absoluten Erkenntnis von Gott, der Natur und der Geschichte (HARNACK, Dogmengesch. I³, 220; vgl. S. 215). Zu den Gnostikern gehören: BASILIDES, VALENTINUS, ferner CERINTHUS SATURNINUS, CERDON, MARCION, APELLES, KARPOKRATES, BARDESANES. Gnostiker sind auch die Ophiten (Naassener) und Peraten. Der Gnostizismus ist ein System, wonach „aus dem Urater die göttlichen, überweltlichen Äonen, d. h. hypostasierte Kräfte, die an der Gottheit und ihrer Ewigkeit teilhaben, emanieren sind, die das Pleroma ausmachen, die Sophia aber, der letzte der Äonen, durch ungerregte Sehnsucht nach dem Urater dem Streben und Leiden verfiel, aus dem eine niedere, außerhalb des Pleroma weilende Weisheit, die Achamoth, ferner das Psychische und die Körperwelt samt dem Demiurgen hervorgingen, und iconach eine dreifache Erlösung stattgefunden hat: innerhalb der Äonenwelt durch Christus, bei der Achamoth durch Jesus, das Erzeugnis der Äonen, und auf Erden durch Jesus, den Sohn der Maria, in dem der heilige Geist oder die göttliche Weisheit wohnte“ (UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. II⁹, 29 f.). Vgl. C. F. BAUR, Die christl. Gnosis 1835; E. H. SCHMITT, Die Gnosis I, 1903. Vgl. Äon, Pleroma, Gott, Wissen.

Goelenius s. Sorites.

Goldener Schnitt („sectio divina“) heißt die Teilung einer Strecke in der Weise, daß der kleinere Abschnitt sich zum größeren, wie der größere zur Summe der beiden verhält ($x + 1 : x = x : 1$; $1 : 1 \cdot 618$). In der Ästhetik ist der „goldene Schnitt“ von Bedeutung. Er gefällt nach manchen (z. B. O. LIEB-MANN, Anal. d. Wirkl.², S. 587), weil wir selbst ihn in unserem Körperbaue haben (vgl. ZEISING, Ästhet. Forschungen 1855; Neue Lehre von den Proportionen d. menschl. Körper. 1854). Vgl. FECHNER, Zur exp. Ästh. 1871, S. 555 ff.; Vorsch. d. Ästh. I, 192; Philos. Stud. IX, S. 110 ff.; WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 148 ff. Vgl. schon LUCA PACIOLO, De divina proportione, 1509.

Gott (*θεός*, deus) ist ein Name für das höchste Wesen, das Absolute, für die ewige Einheit aller Dinge, die von der Summe derselben wohl zu unterscheiden ist, für den Urgrund alles Geschehens; für die höchste, geistige, wollend-vernünftige Kraft, die im All sich offenbart, kein Einzelding unter Einzeldingen ist. Die Dinge und deren Summe, die Welt (s. d.) sind in Gott. Gott wirkt in der Welt. Diese Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt heißt Panentheismus (s. d.). Der Pantheismus (s. d.) setzt Gott und All als eines, der (schroffe) Theismus (s. d.) setzt Gott außer der Welt als ein Wesen für sich, das er als persönlich auffaßt. Der Atheismus leugnet die Existenz einer Gottheit überhaupt. Der Begriff Gottes entspringt einem Postulate des den Erfahrungsinhalt verarbeitenden, begründenden Denkens, sowie Forderungen des Gemütes und dem Gestalten der Phantasie. Mythos (s. d.), Religion (s. d.) und Philosophie bestimmen mit verschiedenen Erkenntnis-mitteln die Gottesidee.

Aus dem Polytheismus, der dem Animismus (s. d.) und Fetischismus entspringt, geht einerseits der religiöse Theismus, erst als Henotheismus (s. d.), dann als Monotheismus hervor (Hebräer, esoterische Religion und Ägypter, Griechen), andererseits der Pantheismus als Religion (Inder) und als Philo-

sophie (Griechen), indem die verschiedenen Götter zu Dienern, bezw. Modifikationen einer Urgottheit werden, die schließlich als das einzige Göttliche bleibt. — Nach L. v. SCHRÖDER ist der Monotheismus schon ein frühes Entwicklungsmoment.

Das Altertum weist, ohne allzu scharfe Abgrenzung der Begriffe, einen Wechsel von Pantheismus und Theismus, inbegriffen die Emanationslehre (s. d.), auf.

Die Inder (Vedas, Upanishads) bestimmen die Gottheit als das Brahman oder Ātman (s. d.), die in allen Dingen identische, ewige Urkraft, die aus sich heraus Welten schafft und wieder in sich zurücknimmt und die allein wahre Realität hat, an sich als „*prajāpātī*“, als „*Herr der Geschöpfe*“, als Vater der Götter und Menschen (vgl. DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philos. I 1, S. 261 u. a. I 2, 36 ff.). Bei den Chinesen sieht LAO-TZE im Tao (s. d.) das (göttliche) Ursein.

Nach HOMER ist Zeus *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* (Odys. *σ* 135). Er wirkt in den Geistern der Menschen (Iliad. *ν* 242). HESIOD gibt eine Theogonie (s. d.). Die „*Orphiker*“ sehen im „*Zeus*“ den Weltgrund: *Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται* (Stob. Ecl. I 2, 40). ANAXIMANDER bezeichnet Gott als das *ἄπειρον* (s. d.), ANAXAGORAS als den „*Geist*“ (s. d.), den *νοῦν κοσμοποιόν* (Stob. Ecl. I 2, 56). Die Pythagoreer sehen in der „*Einheit*“ (*μονάς*) die Gottheit (Stob. Ecl. I 2, 58). Gott wird als der ewige, unbewegte Weltgrund bestimmt nach PHILOLAUS: *ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων πάντων θεὸς εἰς, αἰεὶ ὢν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων* (bei PHILO, De mundi opif. 23 A). Nach HERAKLIT ist Gott das vernünftige, ewige, rastlose Weltfeuer (*πῦρ αἰδίων*), der *λόγος* (s. d.), der in den Welten sich entfaltet (Stob. Ecl. I 2, 60). Die Einheit Gottes spricht energisch aus XENOPHANES: *εἰς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσι ὅμοιος οὔτε νόημα* (Mull., Fragm. I, p. 101). Das göttliche Eine ist das All, das All ist göttliche Einheit: *ἐν τὸ ὄν καὶ πᾶν* (Simpl. ad Phys. Aristot. fol. 5 b; Stob. Ecl. I 2, 60). *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐπίστας . . . εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν* (Aristot., Met. I 5, 986 b 24). Gott ist das Beste von allem (Simpl. a. a. O.), die Einheit des Weltganzen (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 224). Er ist unbegrenzt, aber materiell, von „*runder*“ Gestalt (*σφαιροειδῆ ὄντα*, Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 224), zugleich allwissend: ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken (*οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ ἰσχύει*, Sext. Empir. adv. Math. IX, 144; Diog. L. IX, 19); *ἀπάνευθε λόνοιο νόον φρενὶ πάντα κραδαίνει* (Simpl. ad Arist. Phys. fol. 6 A). „*Unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse deum neque natum unquam et sempiternum, conglobata figura*“ (CICERO, Acad. II, 118; vgl. Simpl. ad Aristot. Phys. 22 Diels). Die Menschen stellen sich ihren Gott anthropomorph vor, wie die Tiere sich ihn tierähnlich vorstellen würden (Clem. Alex., Strom. V, 601 c, VII, 711 b; Euseb., Praepar. evang. XIII, 13); sie schreiben ihm menschliche Leidenschaften zu (Sext. Empir. adv. Math. IX, 193, 289; Aristot., Rhetor. II 23, 1399 b 6; 1400 b 5). Nach PARMENIDES ist Gott das eine, ewige, unbewegte, leidlose Sein (s. d.). EMPEDOKLES soll die Menschenähnlichkeit der Götter negiert haben (Clem. Alex., Strom. V, 644). Einige Sophisten bezweifeln die Existenz der Götter. Nach KRITIAS ist der Götterglaube eine Erfindung kluger Staatsmänner (Sext. Empir. adv. Math. IX, 54); ähnlich PRODIKOS. Skeptisch scheint sich gegenüber dem Götterglauben PROTAGORAS

verhalten zu haben (*περὶ τῶν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐδ' ὡς εἰσίν, οὐδ' ὡς οὐκ εἰσίν. πολλὰ γὰρ τὰ κολύοντα εἰδέναι, ἢ δ' ἀδηλόγητος καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου* (Diog. L. IX, 51).

SOKRATES glaubt an eine göttliche, allwissende, zweckmäßig wirkende Vernunft und Vorsehung (*φρόνησις*) im All (*ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων*; — *πάντα μὲν ἠγγεῖτο θεοὺς εἰδέναι*, Xenoph., Memorab. I, 1, 19; IV, 3, 13). Gott ist allweise, allwissend, allgegenwärtig (l. c. I, 5, 18). PLATO bestimmt die (unpersönliche) Gottheit als höchste der Ideen (s. d.), als die „Idee des Guten“, das „Gute an sich“, also ethisch. Sie ist ewig-einzig, erhaben über alle Dinge (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτὸ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*, Sympos. 211 B), jenseits alles Seienden (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, Republ. VI, 209 B), also völlig transzendent. Sie ordnet alles aufs beste (*διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος*, Phaedr. 246 E), als der gute Demiurg, Weltbildner (Tim. 28 ff., 29 E; Republ. X, 597; Phileb. 22 C). Gottes Güte ist der Daseinsgrund der Dinge. XENOKRATES betrachtet die *μοῦσας* (Einheit) als höchsten Gott und stellt ihm die *δνάς* als weibliche Gottheit zur Seite, wie er auch eine Vielheit göttlicher Kräfte annimmt (Plut., Plac. I, 7, 30; Dox. 304). Als von der Welt geschieden (*κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*), also als übersinnlich, faßt ARISTOTELES die Gottheit auf. Sie ist einfach, leidlose, unstoffliche, reine „Form“ (s. d.), Intellekt, selbstbewußtes Denken (*ἢ νόησις ἢ καθ' ἑαυτὴν τοῦ καθ' ἑαυτὸ ἀρίστον*, Met. XII 7, 1072b 19; *ἀμερῆς καὶ ἀδιαφθορος*, Met. XII 7, 1072b 6), sie denkt sich selbst, ist *νοήσεως νόησις* (Met. XII 9, 1074b 34), ist das ewig Unbewegte (*ζῶον ἀίδιον ἀρίστον*, Met. XII 7, 1072b 29; *οὐσία τις αἰδῖος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*, Met. XII 7, 1073a 4), der „erste Bewegter“ der Welt (*τὸ πρῶτον κινεῖν*, Met. XII 7, 1073a 27); ihr Wirken besteht im Streben nach ihr, das die Dinge empfinden (*κινεῖ δὲ ὡς ἐρῶμενον, κινουμένην δὲ τὰλλα κινεῖ*, Met. XII 7, 1072b 3).

STRATO gestaltet den Aristotelischen Gottesbegriff zu einem naturalistischen; „*Omniem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura*“ (CICERO, De nat. deor. I, 12, 35). Ähnlich PLINIUS (Hist. nat. II). Pantheistisch wird der Gottesbegriff bei den Stoikern. Nach ihnen ist Gott das *πνεῦμα* (s. d.), die Kraft des Alls, die zugleich feinsten Stoff und Vernunft (*λόγος*) ist und sich in der Welt (s. d.) entfaltet und entwickelt, die Weltseele. Gott ist das All (*κόσμος*) in dessen Einheit, die Welt ist der differenzierte Gott (Diog. L. VII, 139, 148; Plut., De Stoic. rep. 41; Cicero., De nat. deor. I, 14). Alles ist beseelt, göttlicher Herkunft; Gott wirkt in der Welt. *Θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερόν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀρεπίδεκτον, προνοητικόν κόσμον τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον· εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργόν τῶν ὄλων καὶ ὡσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διήκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις* (Diog. L. VII 1, 147). Gott ist das gestaltende, ätherische Feuer, *πῦρ τεχνικόν*, das vernünftig (durch die *σπευματικοὶ λόγοι*) und zugleich notwendig-kausal, gesetzmäßig (*καθ' εἰσαομένην*) wirkt, alles durchdringend (Stob. Ecl. I 2, 66). Gestaltlos ist die Gottheit, aber zahllose Gestalten nimmt sie an (*πνεῦμα νοερόν καὶ πρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν* (Plut., Epit. I, 6, Dox. 292 a). Gott (Zeus) ruft KLEANTHES so an: *Κτίσις' ἀθανάτων πολυώνυμε παγκρατὲς αἰεὶ, Ζεῦ φύσεως ἀρχηγέ, νόμον μετὰ πάντα κυβερνῶν* (Stob. Ecl. I 2, 30; Cicero., De natur. deor. I, 14, 37). Nach SENECA

ist Gott „*prima omnium causa, ea a qua ceterae pendunt*“ (De benefic. IV, 7). „*Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest; si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet*“ (Quaest. nat. I, praef. 12; vgl. MARC AUREL, In se ips.). Die Epikureer halten die Götter für ätherische Wesen (aus den feinsten Atomen bestehend); sie wohnen in den „*Intermundien*“ (s. d.), führen ein seliges Leben, kümmern sich nicht um die Schicksale der Sterblichen, erscheinen aber zuweilen den Menschen (Diog. L. X., 123). Die Skeptiker halten die Existenz Gottes für unbeweisbar (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. III, 1, 9).

Eine Vereinigung griechischer mit orientalischen (jüdischen) Anschauungen findet sich schon bei ARISTOBULOS. Nach ihm ist Gott eine das All beherrschende, unsichtbare, außerweltliche Kraft (*διακρατεῖσθαι θεία δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν*; — *σαρκῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ*, Euseb., Praep. XII, 12). PSEUDO-ARISTEAS unterscheidet den höchsten Gott (*ὁ κυριεύων πάντων θεός-ἀπροσδεής*) und dessen Macht (*δύναμις*), die überall wirkt (*διὰ πάντων ἐστὶν, πάντα τόπον πληρεῖ*). Ähnlich das zweite Buch der Makkabäer (2, 39), während das Buch der Weisheit die Weisheit als Ausfluß der Gottheit, als *ἅγιον πνεῦμα*, bestimmt (vgl. UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I, 354). PHILO bestimmt Gott als das (persönlich) Seiende (*τὸ ὄν*), als die ewige einzig-einfache Einheit (*ὁ θεός μόνος ἐστὶ καὶ ἓν, οὐ σύγκρομα, φύσις ἀπλή* (Leg. alleg. II, 1; *λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν*, De somn. I, 39). Er ist noch über „*das Gute*“ erhaben (De mundi opif. I, 2); *τὸ γὰρ ὄν ἢ ὄν ἐστὶν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι, ἀπὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλήρες καὶ ἀπὸ ἑαυτῷ ἰκανόν* (De nom. mutat. I, 582). Er ist allseiend, überall (De linguar. conf. I, 425), er ist der Ort der Dinge (De somn. I). Selig ist er (De Cherub. I, 154) und allwissend (*θεῶν δὲ οὐδὲν ἄδηλον, οὐδὲν ἀμφισβητούμενον, ὃς καὶ ἄλλοις τὰ γνωρίσματα τῆς ἀληθείας ἐναργῶς ἐπιδέδειχε*, De sacrif. 28).

Neupythagoreer und pythagoreisierende Platoniker betonen die Transzendenz, Überweltlichkeit Gottes. APOLLONIUS VON TYANA unterscheidet den einen, jenseitigen Gott von den Göttern (Euseb., Praep. ev. IV, 13). NIKOMACHUS bestimmt die Gottheit als *μονάς* (Theol. Arithm. p. 44). Nach PLUTARCH VON CHAERONEA ist Gottes innerstes Wesen uns unbekannt (De Pyth. orac. 20; De Is. et Osir. 75). Gott ist Einheit ohne Anderheit, das Seiende (De Is. et Osir. 78). Der Gottheit steht das Böse als Weltprinzip gegenüber (Platon. quaest. II, 1, 2). NUMENIUS unterscheidet vom höchsten Gott den Demiurg als den zweiten Gott (*ὁ δεύτερος θεός*), der an dem ersten teilhat (*μετουσία*) und die Welt bildet als *γενέσεως ἀρχή*; die Welt ist der „*dritte Gott*“. Der höchste Gott ist Geist (*νοῦς*), Seinsprinzip (*οὐσίας ἀρχή*, Euseb., Praep. ev. XI, 22; *ὁ θεός ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὢν ἐστὶν, ἀπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μήποτε εἶναι διαμετρός*, l. c. XI, 18, 3).

Die Neuplatoniker bemühen sich, die Gottheit über alles endliche Sein hinauszuhoben, anderseits aber die Welt, durch Mittelwesen, aus ihr (emanatistisch) abzuleiten. Nach PLOTIN ist Gott das Überseiende, Eine (s. d.), Bestimmungslose, Ewige (Enn. V, 5, 3 ff.), absolut Größte (l. c. VI, 7, 32), Übergestige, Überweltliche (l. c. III, 8, 8; VI, 7, 32; V, 4, 2). Die Dinge stammen aus ihm (l. c. VI, 7, 32), so aber, daß Gott unverändert bleibt (l. c. III, 8, 9; V, 1, 9). JAMBlichus nennt Gott den unnennbaren Urgrund (*πάντη*

ἄροτος ἀρχή), der noch über das ἔρ erhaben ist (Damasc., De princ. 43). Nach PROKLUS ist Gott die Ureinheit, das Urprinzip (Institut. 4 ff.), ἀραιώς αἴτιον (Plat. theol. III, p. 101 ff.), πάσης σιγῆς ἀρόητοτερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀρωστότερον (l. c. II, 11). BOETHIUS bestimmt Gott als das Eine, Gute, als Vorschung (Cons. phil. III). Das „Buch von der Welt“ bestimmt Gott als vernünftigen Lenker der Welt (Schr. von d. Welt, S. 30).

Das Christentum faßt Gott als den liebenden Vater auf, der durch den λόγος (s. d.), seinen „eingeborenen Sohn“, in der Welt wirkt; er ist die ewige, absolut seiende, geistige, überweltliche Persönlichkeit (vgl. Paul., 1. Kor. 12, 6; πνεῦμα ὁ θεός, Joh. 4, 24; vgl. 5, 26; vgl. HARNACK, Dogmengesch. I^s, 485 f.). Das Dogma von der Dreieinigkeit Gottes (eine Substanz in drei Personen) wird von den Kirchenvätern ausgebildet. Die (häretischen) Gnostiker (s. d.) unterscheiden einen höchsten Gott (die Gottheit) und den Demiurg (Weltbildner, manchmal mit dem Judengott identifiziert [SATURNINUS, CERDON, MARCION] und sogar als böses Prinzip aufgefaßt, als Lucifer: APELLES). BASILIDES nennt Gott den Nichtseienden (ὁ οὐκ ὄν θεός), d. h. Überseienden, VALENTINUS die μορὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος (Hippol. VI, 29), die Urtiefe (βῦθος), den Urvater (προπάτωρ), den τέλειος αἰών. — ARNOBIUS bestimmt Gott als ewig, unendlich, als den „Ort“ aller Dinge (Adv. gent. I, 31); ähnlich TERTULLIAN (Adv. Marc. I, 23 ff.; II, 6 ff.). Nach JUSTINUS ist Gott unennbar (ἀνωρόμαστος, Apoll. I, 63), ἀγέννητος (l. c. II, 6), überweltlich (ἔρ τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος, Dial. c. Tryph. 56). Ähnlich lehrten CLEMENS ALEXANDRINUS (Strom. V, 11 f.) und ORIGENES (De princ. II, 184; I, 96 ff.; I, 1). Die Transzendenz Gottes schildert MINUCIUS FELIX: „Parentem omnium deum nec principium habere nec terminum . . ., sibi ipse pro mundo: qui universa, quaecunque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consumat. Hic non rideri potest: visu clarior est; nec comprehendit: tactu purior est; nec aestimari: sensibus maior est, infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus“ (Octav. 18, 7 ff.). Nach AUGUSTINUS ist der dreieinige Gott (De civ. Dei XI, 24) das höchste Sein („ens realissimum“), die Wahrheit (De ver. relig. 57; De trin. VIII, 3), das höchste Gut („summum bonum“ De trin. VIII, 4), die höchste Wesenheit („summa essentia“), die höchste Schönheit und Weisheit, der Seinsgrund (De ver. relig. 21; De lib. arbitr. II, 9 ff.; De trin. XIV, 21). Er schuf, um Gutes zu wirken, die Welt aus nichts (De civ. Dei XI, 21 ff.; XIV, 11; Confess. XII, 7).

Pantheistisch gefärbt oder panentheistisch ist die (an DIONYSIUS AREOPAGITA, der Gott „esse omnium“ nennt, sich anlehrende) Lehre des JOHANNES SCOTUS. Gott ist nach ihm die Einheit des Alls, die „universitas“ (De divis. natur. II, 2), τὸ πᾶν (l. c. I, 24), „totum omnium“ (l. c. I, 74), „omnium essentia“ (l. c. I, 3), „omnia in omnibus“ (l. c. I, 10). Gott ist in allem, alles ist in Gott. „Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans“ (l. c. III, 17). Gott ist die Substanz der Dinge („essentiam omnium subsistere“, l. c. I, 72). „In Deo immutabiliter et essentialiter sunt omnia, et ipse est divisio et collectio universalis creaturae“ (l. c. III, 1). „Deus in se ipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur“ (l. c. I, 3). Gott ist der Urgrund der Dinge, „principalis causa omnium, quae ex ipso et per ipsum facta sunt“ (l. c. I, 11), er ist „principium, medium et finis“. „Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant, medium autem, quia in se ipso et per se ipsum subsi-

stunt omnia, finis vero, quia ad ipsum morcentur quietem motus sui, suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia“ (l. c. I, 12). Gott ist „informe principium“ (l. c. II, 1). Er ist „super ipsum esse“ (l. c. I, 39), ein „nihil“ (l. c. II, 28), er manifestiert sich in den Dingen (l. c. III, 19 f.), so daß alles Sein eine Theophanie (s. d.) ist (l. c. III, 4). Durch seinen Willen geschieht alles (l. c. I, 12). „*Deus non erat prius, quam omnia faceret*“ (l. c. I, 12, 68, 74). Gott ist die „bonitas“ (l. c. I, 24). „*Unum dicitur, quia omnia universaliter est*“ (l. c. III, 8). Gott ist dreieinig (l. c. II, 31 ff.). Er weiß sich, nichtwissend: „*Nescit igitur, quid ipse est, h. e. nescit se quid esse,*“ „*intelligit se super omnia esse*“ (l. c. II, 28 f., III, 1). AMALRICH VON BENE nennt Gott die „*essentiam omnium creaturarum et esse omnium*“. „*Asseruit Amalricus, ideas, quae sunt in mente divina, et creare et creari . . . Dixit etiam, quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo incommutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt*“ (bei STÖCKL I, 290; vgl. UEBERWEG, Gr. II, 224). DAVID VON DIXANT erklärt: „*Manifestum est unam solam substantiam esse, non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia, de qua sunt corpora, dicitur hyle, substantia vero, de qua omnes sunt animae, dicitur ratio vel mens. Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur, quod Deus et hyle et mens una sola substantia est*“ (bei Alb. Magn., Sum. th. II, 72, 4, 2; vgl. HAURÉAU II, 1, p. 78, 80). Emanatistisch ist die Lehre der Kabbala, sowie die verschiedener arabischer und jüdischer Philosophen; RAZI, AL-KINDI, AL-FÂRÂBI, IBN SINA (Avicenna). Nach AL-GAZALI hat Gott einen ewigen, freien Willen. Nach IBN ROSCHD (Averroës) ist Gott das Weltprinzip, die Urform, die Urvernunft, der Endzweck aller Dinge (vgl. S. MUNK, Mélanges de philos. juive et arabe 1859; DE BOER, Gesch. d. Philos. im Islam 1901). Die Motakallimûn schreiben Gott alle Kausalität (s. d.) in der Welt zu (Maimon., Doctör. perplexor. I, 73). — Nach IBN GEBIROL wirkt und ist Gott in allem; nach IBN ESRA ist er das absolut Eine, das bestimmungslose Subjekt; nach MALMONIDES ebenfalls (vgl. MUNK, Mélang., u. M. EISLER, Vorl. üb. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I u. II; SPIEGLER, Gesch. d. jüd. Philos.).

Die christliche Scholastik verbindet den evangelischen Gottesbegriff mit Platonisch-Aristotelischen Elementen. ANSELM bestimmt Gott als das Absolute, als das „*per se ipsum*“ Seiende (Monol. 1 ff.), „*ens per se*“, als das denkbar Höchste („*summum omnium, quae sunt*“, „*id quo maius cogitari nequit*“, „*summum ens*“, l. c. I, 4, 6, 16, 26; Prosl. 2). Nach BERNHARD VON CLAIRVAUX ist Gott „*esse omnium non materiale, sed causale*“ (bei Alb. Magn., Sum. th. II, 3, 3). ALBERTUS MAGNUS bestimmt Gott als „*causa efficiens, finalis et formalis*“ (Sum. th. II, 2), „*principium omnium*“ (l. c. 72, 4), das in allem ist („*in omnibus est*“, l. c. II, 98). Nach THOMAS ist Gott das Absolute, weil er das Höchste ist, in sich besteht (Sum. th. I, 2, 1 ob. 2; I, 85, 3). Er hat Aseität (s. d.), seine Natur ist „*per se necesse esse*“ (Contr. gent. I, 80), denn er ist die „*prima causa essendi non habens ab alio esse*“ (Pot. 10). Er ist zeitlos („*extra ordinem temporis*“, 1 perih. 14 f.), wirkt in allem („*Deus est in omnibus rebus, sicut agens adest ei, in quo agit intime*“, Sum. th. I, 9, 1). Gott ist die „*causa universalis essendi*“ (Contr. gent. II, 16). Er ist „*actus purus*“ (l. c. II, 8, 1). Nach DUNS SCOTUS wird Gott aus seinen Wirkungen

erkannt (Op. Ox. I, d. 42). R. LULLUS erklärt: „*Deus est ens, quod est summe et infinite bonum et bonitas, magnum et magnitudo, aeternum et aeternitas, virtuosum et virtus, verum et veritas, gloriosum et gloria: habens in se omnem perfectionem infinitam in summo absque aliqua imperfectione*“ (bei STÖCKL II, 940).

Zum Pantheismus neigt wieder ECKHART. Nach ihm ist Gott das „*Sein der Dinge*“, zugleich „*Ich*“ und „*Nichts*“, kein Individuum; er ist allen Dingen immanent, „*wesentlich, wirklich*“, an sich aber eine „*grundlose substantie*“, „*urgrundliche Wesenheit*“, ein „*insitzen in sich selber*“, ein „*gewaltig instanz*“. Gottes Wesen ist die „*Gottheit*“, der „*Quell*“, aus dem alles Sein fließet. Nach PATRITIUS ist Gott „*unomnia*“. Nach CARDANUS ist er das Prinzip der Dinge (De subtil. XXI). Nach CAMPANELLA ist er das Unbegreifliche, Übersiehende (Univ. philos. VII, 6; VIII, 1; VII, 6, 1). NICOLAUS CUSANUS nennt Gott das Absolute („*absolutum*“, Doct. ignor. II, 9). Gott ist in allem, alles ist in ihm („*sunt ab absoluto. Omnia sunt in eo et eum in omnibus*“, I. c. I, 2). Gott ist alles in allem („*quodlibet in quolibet*“, I. c. II, 5), „*actus omnium*“ (I. c. II, 9), „*essentia omnium essentiarum*“, die Komplikation (s. d.) aller Dinge und die „*coincidentia (s. d.) oppositorum*“, das „*maximum*“ und „*minimum*“, das „*possest*“ (Können-Sein), die „*forma essendi*“, „*ratio totius universi*“ (Weltgrund), das „*centrum mundi*“ und die „*infinita circumferentia*“ (I. c. I, 4; I, 8; I, 22 f.; III, 1). „*Tolle deum a creatura et remanet nihil*“ (I. c. II, 3). Die Welt ist eine Entfaltung Gottes. Wir wissen Gott nur durch „*docta ignorantia*“ (s. d.). — Nach ANDREAS CAESALPINUS ist Gott die Weltseele („*anima universalis*“) GIORDANO BRUNO identifiziert Gott mit der All-Natur. Gott ist die Einheit aller Dinge, deren Substanz, Prinzip, Ursache, er ist die Urmonade („*monas monadum*“, De min. I, 4). Gott lebt und wirkt in der Welt, er ist die Einheit aller Gegensätze (De la causa . . ., Dial. III). Er ist „*überall und in allem ganz*“ (I. c. II). Gott ist einheitlich-ganz in allen Dingen, diese sind nur vergängliche Erscheinungsweisen des Einen „*Geradezu nichts ist alles, was außer diesem Einen ist.*“ „*Das eine höchste Wesen, in welchem Vermögen und Wirklichkeit ungeschieden sind, welches auf absolute Weise alles sein kann und alles das ist, was es sein kann, ist in unentfalteter Weise ein Einiges, Unermessliches, Unendliches, das alles Sein umfaßt; in entfalteter Weise dagegen ist es in den sinnlich wahrnehmbaren Körpern* (I. c. V). Gott ist die Natur (s. d.) der Dinge.

Einen strengen, logisch bestimmten Pantheismus lehrt SPINOZA. Gott ist ihm das All, die ewige, unendliche Einheit, das absolute Sein, die Substanz (s. d.), die schaffende Natur („*natura naturans*“ s. d.); die Einzeldinge, deren Summe die Welt (die „*natura naturata*“) bildet, sind nur „*modi*“ (s. d.) der göttlichen Substanz, die sowohl Geist (Denken) als Materie (Ausdehnung) ist. Gott ist das Absolute, „*causa sui*“ (s. d.), alles Geschehen folgt mit logischer Notwendigkeit aus Gottes Wesen. Gott ist „*ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*“ (Eth. I, def. VI). Er hat ein notwendiges Sein („*necessario existit*“, I. c. I, prop. XI), ist einzige Wesenheit (I. c. I, prop. XIV), enthält alles: „*Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*“ (I. c. I, prop. XV). Er ist der Welt immanent: „*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*“ (I. c. I, prop. XVIII). „*Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei*

attributa certo et determinato modo exprimentur“ (l. c. I, prop. XXV, coroll.). Gott ist die wirkende Ursache alles Geschehens (l. c. I, prop. XVI, cor.). In Gott sind Wesen und Dasein eins („*Dei existentia unum et idem sunt*“, l. c. I, prop. XX). Gott handelt frei und zugleich notwendig, d. h. seiner Natur gemäß („*Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit*“, l. c. I, prop. XVIII). *His Dei naturam eiusque proprietates explicui, ut quod necessario existat; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat; quod sit omnium rerum causa libera et quo modo; quod omnia in Deo sint et ab ipso pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata*“ (l. c. I, append.; vgl. De Deo I, 1 ff.). Gottes Wille und Verstand sind dasselbe (Theol.-pol. Tr. C. 4, S. 84). Alles ist in Gott (Epist. S 263). — Panentheistisch ist der Gottesbegriff bei MALEBRANCHE. Gott ist „*l'être universel*“, das All-Umfassende, der „*Ort der Geister*“ und der Ideen (s. d.). Das Universum ist in Gott. „*Dieu voit . . . au dedans de lui-même tous les êtres, en considérant ses propres perfections qui les lui représentent*“ (Rech. II, 5). „*Dieu est tout être, parcequ'il est infini et qu'il comprend tout, mais il n'est aucun être en particulier, celui qui renferme toutes les choses dans la simplicité de son être*“ (l. c. II, 6). „*Dieu est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps*“ (l. c. II, 6). FÉNÉLON erklärt: „*Dieu . . . est en lui même tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits . . . Il n'est pas plus esprit que corps*“ (De l'exist. de Dieu p. 155). GEULINX betont: „*Sumus . . . modi mentis, si auferas modum, remanet Deus*“ (Met. p. 56). — Nach J. BÖHME ist Gott „*Herz oder Quellbrunn der Natur*“; aus ihm rührt alles her (Aurora C. 1, S. 22). Die Natur ist Gottes Leib; Gott hat sich in ihr kreatürlich gemacht (l. c. C. 2, S. 31). Gott ist „*ein Geist, in dem alle Kräfte sind*“. In Gott ist auch das Böse (s. d.), als „*bittere Qual*“, die aber „*ewig währende Kraft, Freudenguell*“ ist (l. c. S. 31). Gott ist alles in Ewigkeit, „*außer ihm ist nichts*“ (l. c. S. 34 f.). Das „*Zornfeuer*“ in Gott, der Wille, ist der Grund alles Geschehens. Der Sohn ist „*das Herz in dem Vater*“, von Ewigkeit immer geboren (l. c. S. 37). Von ihm und vom Vater geht der heilige Geist aus (l. c. S. 39). Ein Gleichnis der Dreifaltigkeit ist der Mensch (l. c. S. 40). R. FLUDD unterscheidet in Gott die Macht („*Finsternis*“) und die Weisheit („*Licht*“). Gott ist der Seinsgrund (Philos. mos. I, 3, 6). ANGELUS SILESIUS sagt: „*Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben; Werd' ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben*“ (Cherub. Wandersm. I, 8). Gott kommt im Menschen zum Wissen seiner selbst (l. c. I, 105). Zum Emanatismus (s. d.) neigen die englischen Platoniker (H. MORE. R. CUDWORTH).

Theistisch faßt Gott DESCARTES auf. Gott ist nur durch die Vernunft erfaßbar (Epist. I, 67), er ist eine geistige, allgegenwärtige Substanz (l. c. I, 69, 72). Der Gottesbegriff ist uns angeboren (s. d.), er enthält als göttliche Eigenschaften: Ewigkeit, Allwissenheit, Allmacht, Vollkommenheit, Güte und Wahrheit (Princ. philos. I, 22). Gott ist der Schöpfer aller Dinge, der Erhalter des Seins. LUTHER: „*Ein Gott heißet das, wozu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts anderes ist, als ihm vom Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott*“ (Catech. maior, Erklär. d. erst. Gebots). HOBBS sieht in Gott die letzte Ursache aller

Dinge (Leviath. XXI). Nach LOCKE ist Gott unendlicher Geist (Ess. II, ch. 23, § 21). LEIBNIZ nennt Gott das Absolute (Opp. Erd. p. 138 ff.). Gott ist der Seinsgrund, unendlich, allmächtig, allweise, allgütig, leidlos Wirken („*actus purus*“), der „*Ort der Ideen*“ („*regio idearum*“) (l. c. p. 506, 678, 715), „*la dernière raison des choses*“ (Princ. de la nat. et de la grâce § 7 f.). Er ist die höchste Monade (s. d.), die mit klarstem Bewußtsein das All erkennt, das sie in sich einschließt: „*Dieu contient l'univers éminement*“ (Gerh. III, 72). Gott ist eine „*substance nécessaire*“ (Monadol. 38, Gerh. VI, 613). Er ist „*principe, cause des substances*“, Schöpfer und Herrscher, „*chef de toutes les personnes ou substances intellectuelles, comme le monarque absolu de la plus parfaite cité ou république*“ (Gerh. IV, 460). Gott ist „*le plus juste débonnaire des monarques*“ (l. c. p. 461 f.). Er ist die Ursubstanz, aus der die Monaden, die Einzelwesen, emanieren: „*Ainsi Dieu, seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créés ou dérivatives sont des productions et naissent . . . par des fulgurations continuelles de la divinité*“ (Monadol. 47, Gerh. VI, 614). Nach NEWTON ist Gott im Raume (s. d.) allgegenwärtig und nimmt alles unmittelbar wahr (Opt. p. 368); ähnlich CLARKE (Briefwechs. mit Leibniz, 1 ff.). Nach BERKELEY ist Gott der ewige, unendliche, vollkommene Geist, der alles in allem wirkt, durch den alles besteht (Princ. CXLVI), er ist der Träger und das Band aller Dinge und Geister (l. c. CXLVII). Er offenbart sich uns in seinen Werken, indem er in uns die Natur als gesetzmäßigen Zusammenhang von Vorstellungen produziert; in Gott leben, weben und sind wir (l. c. CXLIX). Nach HUME steht die Existenz Gottes fest, aber wir begreifen nicht sein Wesen (Dial. üb. d. Rel. S. 83 ff.). Nach G. VICO ist Gott das unendliche „*posse, nosse, velle*“. Nach CHR. WOLF ist Gott „*ein selbständiges Wesen, darinnen der Grund von der Wirklichkeit der Welt und der Seelen zu finden: und ist Gott sowohl von den Seelen der Menschen, als von der Welt unterschieden*“ (Vern. Ged. I, § 945). Gott ist das Absolute (l. c. I, § 929, § 938; vgl. Theolog. natural.). Nach CRUSIUS ist Gott „*eine verständige und notwendige d. i. ewige Substanz, welche von der Welt unterschieden wird und die wirkliche Ursache der Welt ist*“ (Vernunftwahrh. § 205). Nach FEDER ist Gott „*dasjenige Wesen, welches den Grund von dem Dasein in dieser Welt in sich enthält*“ (Log. u. Met. S. 393 ff.), er ist der vollkommenste Geist (l. c. S. 404 ff.). — Pantheistisch (s. d.) lehrt LESSING, auch HERDER (H.'s Philos. S. 177 ff.). Eine pantheistische Gottesauffassung hat GOETHE. Ihm ist Gott das Ewige im Wechsel der Dinge (WW. XXXIV, 207), die der Natur immanente schöpferische Kraft; die Natur ist „*der Gottheit lebendiges Kleid*“. Gott ist unpersönliche Weltseele (l. c. II, 224; III, 268). Deisten (s. d.) sind H. S. REIMARUS (Abhandl. von d. vern. Wahrh. d. natürl. Relig.⁵, 1781), MENDELSSOHN (Morgenst.², 1786), SHAFTESBURY, VOLTAIRE u. a. Pantheisten sind DIDEROT, DESCHAMPS u. a. Atheisten sind HOLBACH (Syst. d. la nat. II, 6; Gott = „*la nature agissante*“), LAMETTRIE u. a.

KANT versteht unter Gott ein Wesen, das durch Verstand und Wille die Ursache der Natur ist (Kr. d. pr. Vern. I. Tl., II. B., 2. Hptst. V). Der Gottesbegriff ist kein theoretischer, sondern gehört zur Moral, d. h. er wird durch die Moral gefordert (s. Gottesbeweis). Gott wird als vollkommenes Wesen gedacht, indem wir den Gottesbegriff „*aus der Idee*“ haben, „*die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens*

unzertrennlich verknüpft“ (WW. IV, 257). Zwar ist Gottes Wesen an sich unbekannt, aber wir müssen ihn uns als unendlichen Geist und Willen denken (WW. VI, 476). Dem „moralischen Theismus“ zufolge, welcher „kritisch“ ist, steht Gottes Existenz zweifellos fest; Gott muß allwissend, allmächtig, heilig und gerecht sein (Vorl. üb. d. philos. Religionslehre, hrsg. von Pölitz, 2. A. 1830, S. 31 ff.). Rein theoretisch genommen ist das „Ideal des höchsten Wesens“ „nichts anderes als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindungen in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge“ (Kr. d. r. Vern. S. 486). — JACOBI glaubt an einen persönlichen, von der Welt verschiedenen Gott (Von den göttl. Dingen 1811). KRUG meint: „Das höchste Wesen heißt die Gottheit oder Gott, weil es das Gute in höchster Potenz und gleichsam personifiziert ist“ (Handb. d. Philos. I, 74). Gott ist das „allervollkommenste Urwesen“, der Schöpfer der Welt (l. c. II, 362 ff.).

Von J. G. FICHTE an beginnt zunächst eine (qualitativ verschiedene, meist idealistische) pantheistische Auffassungsweise Platz zu greifen. Fichte selbst betrachtet Gott als die aktive „sittliche Weltordnung“ („ordo ordinans“), als absolutes, unendliches Ich (s. d.), als absolute, freie, vernünftig-sittliche Tätigkeit (WW. V, 182 ff., 210 ff.), später als ein Sein (s. d.). SCHELLING bestimmt als das göttliche Prinzip das „Absolute“, die „Indifferenz“ aller Dinge, die „Identität“ von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist; es ist ein ewiges Produzieren (Id. zu e. Philos. d. Nat. I³, S. 71 ff.). Das Absolute ist Gott als „ein solches, welches sich selbst absolut affirmiert und also von sich selbst das Affirmierte ist“ und das „unmittelbar durch seine Idee auch ist“ (WW. I 6, 148 f.). Durch intellektuale Anschauung wird Gott unmittelbar erkannt (l. c. S. 150 f., 153 f.). „Gott und Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten eines und desselben. Gott ist das Universum, von der Seite der Identität betrachtet, er ist alles, weil er das allein Reale, außer ihm also nichts ist“ (WW. I, 4, 128). In der Natur und in der Geschichte offenbart sich Gott (Syst. d. tr. Ideal. S. 439). Als Vorsehung wird Gott erst ganz sein (l. c. S. 441). Später wird Schellings Gottesbegriff ein mehr theistischer. Gott ist nun „lebendige Einheit von Kräften“, „Persönlichkeit“, „Geist im eminenten und absoluten Verstande“ (WW. I 7, 395 ff.). Gott ist „die Ursache, die allgemein und im ganzen Weltprozeß zunächst dem Subjektiven über das Objektive, entfernter also dem Idealen über das Reale den Sieg verleiht“ (WW. I 10, 255). Gott hat „drei Angesichte“, in ihm sind drei Momente, Formen, deren Einheit er ist (l. c. S. 245 ff.). Gott ist aber nicht nur im Weltprozeß, sondern er ist die Potenz vor und zu aller Tätigkeit (l. c. S. 252 f.). In Gott ist ein „Urgrund“. ~~Nach HEGEL~~ ist das Absolute die Weltvernunft, der ewige dialektische (s. d.) Prozeß, der zum Selbstbewußtsein des Absoluten führt (Enzykl. § 87; Log. III, 327; Phänom. S. 16). Gott ist „der lebendige Prozeß, sein Anderes, die Welt, zu setzen“ (Naturphilos. S. 22). In der „absoluten Religion“ manifestiert sich Gott als absoluter Geist (Enzykl. § 564). „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott“ (l. c. § 564). „Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, d. i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß“ (WW. XII, 496). Das göttliche Wesen stellt sich dar: „a) als in seiner Manifestation, bei sich

selbst bleibender, ewiger Inhalt; β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle“ (Enzykl. § 566). — Von den Hegelianern (s. d.) nimmt die sog. „Linke“ (RICHTER, RUGE, BR. BAUER, FEUERBACH, STRAUSS u. a.) einen pantheistischen Standpunkt ein. So auch HEBBEL (Tagebüch. I, 323). — Nach SCHLEIERMACHER ist Gott die „rolle Einheit“ der Welt, Gott und Welt sind Korrelate (Dial. S. 162, 165, 167, 432 ff., 476). Das Absolute ist die „reine Identität“ von Sein und Denken (l. c. S. 326), ist ewiges Leben (l. c. S. 531), aber unpersönlich (l. c. S. 525 f., 529). „Jedes einzelne Sein ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist“ (WW. I 4, 131). SCHOPENHAUER bestimmt das (ungöttliche) Absolute als (alogischen) Willen (s. d.). Nach E. v. HARTMANN ist Gott unbewußter Geist, unpersönlich (Relig. d. Geist. S. 161), die Substanz der Dinge, welche zwei Attribute hat: Idee und Willen. Logisches und Alogisches (Kategorienlehre S. 538 ff.). Gott ist Einheit in der Vielheit, Vieleinheit („konkreter Monismus“, s. Mon.). So auch A. DREWS (D. Relig. 1906). Nach R. HAMERLING ist Gott das allgemeine Sein (Atomist. d. Will. I, 126). SCHELLWIEN betont: „Der wahre Pantheismus ist die Einheit, die in der Vielheit nicht aufhört, die Einheit zu sein“ (Wille u. Erk. S. 94). M. MESSER faßt Gott als „Allseele“ auf (Mod. Seele S. 41). Pantheisten sind ferner P. CARUS (Gott = Weltseele, The Idea of God, 1889, p. 17 ff., „Entheismus“), TÜRCK (D. geniale Mensch, S. 45, 73), STEUDEL (Philos. I 2, 219 ff., 320 ff.), ROMANES (Gott = unpersönliches „World-Eject“; später Theist), SPENCER (s. Absolut), L. STEIN („energetischer Pantheismus“; D. soz. Optim. S. 228 ff., 233: Gott = Weltenergie). Nach D. FR. STRAUSS ist Gott das Unendliche, das den Individuen immanent ist (D. alte u. d. neue Glaube, 1872). Über FEUERBACH s. unten.

Bald theistisch, bald vermittelnd (panentheistisch) stellt sich der Gottesbegriff bei folgenden Denkern dar. Zunächst bei der Hegelschen „Rechten“ (GABLER, HINRICHS, GÖSCHEL; auch ROSENKRANZ, VATKE, DAUB, MARHEINEKE). Ferner in der französischen „theologischen Schule“ (DE BONALD, J. DE MAISTRE, LAMMENAIS). Dann bei FRIES, TROXLER, SENGLER, CHR. WEISSE, dem Gott selbstbewußte Urpersönlichkeit ist (Phil. Dogm. I, 336 ff.), CHALYBAEUS (Syst. d. Wiss. S. 285), BRANISS (Syst. d. Met. S. 170 ff.), MICHELET (Vorles. üb. d. Pers. Gott. S. 160 f.), TRENDELENBURG, DROBISCH (Religionsphilos. 1878), W. ROSENKRANTZ (Wiss. I, 448 ff.) u. a. Nach HILLEBRAND ist Gott absoluter Geist, der allen Substanzen übergeordnet ist (Philos. d. Geist. I, 69). Gott ist eine Substanz, welche alle endlichen Substanzen in der Einheit ihres Systems auf sich bezieht (l. c. II, 321), er ist absolute Subjektivität (ib.), den einzelnen Dingen gegenüber transzendent, aber immanent dem System des Seins (l. c. S. 322). Gott hat Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit (l. c. S. 325 f.). Er ist nicht ohne die Welt, sondern in ewiger Selbstbeziehung auf sie (l. c. S. 327). Nach HEINROTH ist Gott die „Urkraft“, er ist Einheit von Wille und Gedanken, der Schöpfer der Welt aus nichts (Psychol. S. 194 ff., 203). — Eine „Alleinheitslehre“ begründet CHR. KRAUSE. Ihm ist Gott („Wesen“) eine die Welt einschließende Einheit, ein „Vereinwesen von Selbstheit und Ganzheit“, unendliche, absolute, selbstbewußte Persönlichkeit (Vorles. üb. d. Syst. d. Philos.

II, 46; Rechtsphilos. S. 14 ff., 16, 22; vgl. Religionsphilos.). So auch AHRENS (Naturrecht I, 316). — F. BAADER bestimmt Gott als formende, „*aktuose*“ Einheit, lebendige Tätigkeit (WW. I, 195 ff.). Gott, Sohn, Heiliger Geist bilden einen „*Ternar*“; der Sohn entfaltet sich aus der Selbstanschauung des Vaters zum Geist. In Gott ist eine ewige Natur (WW. I, 226). Theisten sind ferner HERBERT (Gott als Intelligenz; Allg. prakt. Philos. 1808), BENEKE (Syst. d. Met. S. 467 ff., 542 f.), STAHL (Philos. d. Rechts I, 324 ff.), K. PH. FISCHER (Id. d. Gotth. 1839), CHALYBAEUS, WIRTH (Spek. Id. Gottes, 1845), H. SCHWARZ (Gott, Nat. u. Mensch, 1857), THRANDORFF, L. SCHMID, TH. WEBER, F. HOFMANN, KÉRATRY, COUSIN (Du vrai, p. 407 ff.), RAVAISSON, CARO (L'idée de Dieu 1864), VACHEROT (La relig. 1868), BOUTROUX (Sc. et Relig. p. 387), MANSSEL, JAMES (s. Relig.), J. ST. MILL (Gott ist nicht allmächtig), FRASER, (Philos. of Theism, 1899), J. LINDSAY, MONRAD (Arch. f. syst. Philos. II, 205), BOSTRÖM, SECRÉTAN, RENOUVIER (Nouv. Monad. p. 460 f.), ROSMINI, GIOBERTI, MAMIANI, BARMES u. a. Nach GÜNTHER denkt sich Gott selbst und setzt sich damit selbst, unterscheidet sich von sich und verbindet in sich die drei Personen zu einem Selbstbewußtsein. Die Welt ist eine Entgegensetzung, die Gott sich erschaffen. Einen „*konkreten Theismus*“ lehrt J. H. FICHTE. Gott ist eine transzendente, die Welt in sich einschließende Einheit, schöpferisches Denken, er hat Selbstbewußtsein und Persönlichkeit (Spekul. Theol. S. 77 ff., 160; Psychol. II, 28 f., 82). Ähnlich ULRICH, dem Gott die geistige, unterscheidende, schöpferische, bewußte, freie Urkraft ist (Gott u. d. Nat. S. 554 ff.; vgl. Log. S. 56), das „*Prius alles andern Seins*“ (ib.). Nach LOTZE ist Gott ein unendlich Tätiges, das allen Dingen zugrunde liegt, aber bewußter absoluter Geist, Persönlichkeit, die alles in sich einschließt, lebendiger Gott ist (Mikrok. III², 545 ff., 559 ff., 571 ff.; vgl. Gr. d. Religionsphilos. Panentheistisch ist die Lehre FECHNERS. Gott ist ein unendlicher Geist, der alle Veränderungen in sich einschließt (Üb. d. Seelenfr. S. 117). Sein Leib ist die Welt (l. c. S. 118). Gott ist der „*Allgeist*“, der alle anderen Geister einschließt, umfaßt (Zend-Avesta I, 202), er ist „*ein einiges, höchst bewußtes, wahrhaft allwissendes, d. i. alles Bewußtsein der Welt in sich tragendes und hiernüt auch das Bewußtsein aller Einzelgeschöpfe in höheren Bezügen und höchster Bewußtseinseinheit verknüpfendes Wesen*“ (l. c. II, 181; I, 258 f.). „*Es ist ein Gott, dessen unendliches und ewiges Dasein das gesamte endliche und zeitliche Dasein nicht sich äußerlich gegenüber noch äußerlich unter sich, sondern in sich aufgehoben und untergeordnet hat*“ (Tagesans. S. 65). Er „*sieht mit dem Lichte und hört mit dem Schalle seiner Welt alles, was in der Welt ist und geschieht*“ (ib.). Ähnlich K. LASSWITZ, BR. WILLE u. a. Nach PAULSEN ist Gott „*die Einheit alles Geistigen*“. „*Der unendliche Inhalt des göttlichen Wesens ist für unser Erkennen transzendent*“ (Syst. d. Eth. I², 207). — M. CARRIERE betrachtet Gott als „*Einheit in der Allheit*“, als „*Ich des Universums*“, als freien Geist, Persönlichkeit; er waltet in allen Geistern, diese sind „*seine einzelnen Willensakte, die sich in ihm zur Selbständigkeit erheben, weil er nach seiner Freiheit nur in freien Wesen offenbar werden kann*“ (Ästh. I, 46; Die sittl. Weltordn. S. 384; „*Semipanthelismus*“; ähnlich CHR. PLANCK, Test. ein. Deutsch. S. 467; FORTLAGE: „*transzendenten Pantheismus*“). VOLKELT sieht in Gott das unendliche All-Eine Die Welt weist darauf hin, daß im Absoluten ein „*Prinzip der Negation und Verkehrung innewohne*“ (Ästh. d. Trag. S. 430). „*Einerseits ist die Welt in der Vernunft, im Sein-sollenden, im Positiven gegründet. Aber zugleich hat*

das ewig Vernünftige, Sein-sollende, Positive es ebenso ewig mit seinem Gegenteil zu schaffen, es leidet am Irrationellen, Nicht-sein-sollenden, Negativen, und es trägt das Gepräge dieses Leidens“ (l. c. S. 432). Das Absolute gleicht dem tragischen Helden, der es „in seinem eigenen Innern mit einer herabzerrenden Gegenmacht zu tun hat“ (l. c. 434). Nach O. PFLEIDERER ist Gott absoluter Geist, Persönlichkeit, das absolute Ich, welches die Welt einschließt und in ihr vernünftig wirkt (Religionsphilos. I—II). Ähnlich R. SEYDEL (Die Relig. 1872), KIRCHNER (Metaph. 1880), G. TIEHLE. Nach SIGWART ist Gott der Weltgrund, die „reale Macht eines zwecksetzenden Wollens“ (Log. II, 758). Nach KAFTAN ist Gott „die höchste Energie des persönlichen Willens“ (Christent. u. Philos. S. 12). — Nach G. SPICKER ist Gott Grund und Zweck der Welt (Vers. e. n. Gottesbegr. S. 150), er hat Wissen, Vernunft, Bewußtsein (l. c. S. 150 f.), ist nicht einfach, aber die Einheit von Geist und Materie (l. c. S. 153), hat Persönlichkeit (l. c. S. 263). Die Natur ist nicht Gott, aber göttlicher Art (l. c. S. 155). Gott ist „causa eminens“ (l. c. S. 125). In bezug auf sich hat er keinen Willen (l. c. S. 150 f.). — WUNDT bestimmt Gott als „schöpferischen Willen“, höchsten Gesamtwillen (Eth.³, S. 462), den absolut transzendenten Weltgrund (Syst. d. Philos.², S. 668 ff.), als den dem Weltinhalt adäquaten Grund, der als übergeistig, übersittlich, als die transzendente Einheit von Natur und Geist gedacht wird (l. c. S. 392 ff.). Zu Gott führen die kosmologischen und ontologischen Ideen (s. d.). Gott wird durch die letzteren als „Weltwille“, die Weltentwicklung als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens in der Welt bestimmt; die Welt ist, (wie bei LESSING), in Gott, nimmt an ihm teil, ohne daß die Einzelwillen ihre Selbständigkeit einbüßen (l. c. S. 433 f.). Als Weltwillen faßt Gott W. JERUSALEM auf (Urteilsfunkt.). Nach REINKE ist Gott „ein Symbol für die Summe jener intelligenten und gestaltenden Kräfte, die transzendent und immanent zugleich sind, aus der Transzendenz die Immanenz erzeugend“ (Welt als Tat, S. 464). HÖFFDING erklärt: „Von einem rein theoretischen (erkenntnistheoretisch-metaphysischen) Standpunkt aus kann der Gottesbegriff nur das Prinzip der Kontinuität, mithin der Verständlichkeit des Daseins bedeuten. Von einem religiösen Standpunkt aus bedeutet Gott — als Objekt des Glaubens — das Prinzip der Erhaltung des Wertes durch alle Schwankungen und alle Kämpfe hindurch, — wenn man so will, das Prinzip der Treue im Dasein“ (Religionsphilosoph. S. 120). Gott ist ein Einheitsprinzip, das allem Zusammenhange der Dinge zugrunde liegt (l. c. S. 51). Nach L. W. STERN ist Gott die absolute Person (Pers. u. Sache I, 168). A. DORNER faßt Gott als Substanz, absoluten, selbstbewußten Geist, der über die Welt erhaben und zugleich ihr immanent, Einheit von Vernunft und Wille ist (Gr. d. Religionsphilos. S. 27 ff.). Theisten sind ferner KYM, EITLE (Gr. d. Philos. 1892), STÜRKEN (Met. Ess. 1882), EICHHORN (D. Pers. Gott. 1883), CLASS (D. Real. d. Gottesid. 1904), BAUMANN (Grundfr. d. Relig. 1895), KÜLPE (Einkl.⁴, S. 272). Einen idealistischen Gottesbegriff (Gott als Weltwille, absolutes Bewußtsein) haben in verschiedener Weise GREEN (Proleg. p. 191 ff.), BRADLEY (App. and Real. p. 241 f.), BERGMANN, LIPPS (s. Allbewußtsein), HEYMANS (Einf. in d. Met. S. 333 f.), B. KERN (Gott als „allumfassendes Einheitsdenken“, Wes. S. 184), ROYCE (World and the Indiv. p. 413 ff.), MÜNSTERBERG (Phil. d. Werte, S. 422 ff.), MARTINEAU, J. WARD, CAIRD u. a. — Nach COHEN ist Gott das „Zentrum aller Ideen, die Idee der Wahrheit“, die Bürgschaft der Erhaltung der Natur und des Sittlichen, des Siegs des Guten (Eth. S. 417 ff.). Die Gottes-

idee ist der Glaube an die Macht des Guten (Einl. zur Gesch. d. Mat. von A. Lange). Vgl. EUCKEN, Wahrheitsgeh. in d. Relig. S. 187; NATORP, Relig. 1894; Sozialpaed.², S. 369 ff.; WINDELBAND, Praelud.², S. 433 (Die göttliche Person als Wirklichkeit aller Ideale, als reales Normbewußtsein).

Naturalistisch oder atheistisch sind die religionsphilosophischen Auffassungen verschiedener Denker. Nach L. FEUERBACH ist Gott das menschliche Wesen, das der Mensch aus sich heraus projiziert (Wes. d. Christ. S. 68 ff.), das offenbare Innere des Menschen, ein „*Wunschwesen*“ (WW. VII, 39 ff.). Die Götter sind „*die verwirklicht gedachten Wünsche des Menschen*“ (WW. VIII, 257; IX, 56 ff.). Das Absolute ist die Natur. — A. COMTE will als Gottheit (*grand être*) die Menschheit verehrt wissen. — M. STIRNER ist absoluter Atheist. Atheistisch denken auch BAHNSEN, MAINLÄNDER, E. DÜHRING, L. BÜCHNER (D. Gottesbegr. 1874), E. HAECKEL (Welträts. S. 333 f.), der unter Gott nur „*die unendliche Summe aller Naturkräfte*“ versteht (Der Monism. S. 33; Die Welträtsel), G. ALLEN, DUBOC, NIETZSCHE, dem die Existenz eines Gottes ein unerträglicher Gedanke ist (WW. XV, 315). Unter „*Gott*“ kann man nur die Kulmination des „*Willens zur Macht*“ verstehen (l. c. XV, 318 f.). — Vgl. VATKE, Religionsphilos. 1888; TEICHMÜLLER, Religionsphilos. 1886; GLOGAU, Vorl. üb. Religionsphilos.; SEYDEL, Religionsphilos.; RUNZE, Katech. d. Religionsphilos.; FLINT, Theism. 1879. Vgl. Dualismus, Religion, Deismus, Theologie, Willensfreiheit, Manichäismus, Thomismus, Atheismus, Äther (SPILLER).

Gottesbeweise: Beweise, logische Argumente für das Dasein Gottes. Es gibt ihrer verschiedene: 1) ontologischer (s. d.); 2) kosmologischer (s. d.); 3) teleologischer (s. d.) oder physiko-theologischer; 4) moralischer (s. d.) oder ethiko-theologischer Beweis; 5) Beweis „*e consensu gentium*“, d. h. aus der gleichen Anlage bei allen Menschen für die Entwicklung eines Gottesbegriffs (ARISTOTELES, De coel. I, 3; CICERO, Tusc. disp. I, 13, De nat. deor. I, 17; CLEMENS ALEXANDRINUS, Strom. V, 14 u. a.); 6) der Beweis aus dem angeborenen Gottesbewußtsein (JUSTINUS, Apol. II, 6; JOHANNES DAMASCENUS, De fide orth. I, 1, TERTULLIAN, De testimon. an. 5, De carne Chr. 12; Scholastiker, DESCARTES u. a.); 7) psychologischer Beweis aus der mystisch-intuitiven, ekstatischen Erfassung Gottes (PHILO, PLOTIN, ECKHART; CAMPANELLA: durch einen „*lactus intrinsicus*“; KÜHN u. a.); 8) aus der Idee Gottes im Ich mit Hinweis darauf, daß das (endliche) Ich nicht die positive Unendlichkeits-Idee einer Gottheit selbsttätig erzeugt haben könne (CAMPANELLA; DESCARTES; „*Idea quae in nobis est requirit Deum pro causa Deusque proinde existit*“, Medit. III; MALEBRANCHE, nach welchem die Idee des Unendlichen (s. d.) der Erkenntnis des Endlichen vorangeht, Rech. II, 6); 9) Beweis aus der Existenz des Ich, die eine abgeleitete, auf Gott zurückführende sein muß (DESCARTES, BAADER: „*Jeder endliche Geist, wissend, daß er nicht sich selber hervorbringt, weiß hiermit sein Gewußtsein von dem ihn hervorbringenden absoluten Geist*“, WW. I, 193; GLOGAU, Abr. II, 80 f.); 10) Beweis aus a. übernatürlicher, b. natürlicher Offenbarung in der Außen- und Innenwelt (BERKELEY, nach welchem Gott ebenso gewiß und unmittelbar erkannt wird wie ein anderes geistiges Wesen. Princ. CXLVII f.; SCHELLING: „*Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Aber man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vor-*

selung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortwährenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 438; HEGEL, nach dem sich Gott als absoluter Geist in Religion und Philosophie offenbart, Enzykl. § 564 ff.). Nach CLASS ist die Gottesidee a priori, durch Erfahrung wird sie bestätigt (D. Real. d. Gottesidee, 1904). Nach FECHNER ist der stärkste Beweis der, daß wir Gott suchen müssen (Zend-Av. I, 219). Vgl. ULRICI, Gott u. d. Nat. S. 1 ff.; A. DORNER, Gr. d. Religionsphilos. S. 200 ff. u. a. — Gegner der Gottesbeweise sind die antiken Skeptiker (Sext. Empir. adv. Math. IX, 137 ff., Pyrrh. hypot. III, 2 ff.), HUME (Dial. concern. natural religion 1779) und besonders KANT, der die sub 1–4 angeführten Argumente als nicht stringent darlegt (Kr. d. r. Vern. S. 468 ff.; Kl. Sch. III³, 134 ff.), selbst aber einen ethiko-theologischen Gedankengang einschlägt. Vgl. auch KRUG, Handb. d. Philos. I. 318 ff. Nach FEUERBACH will jeder Gottesbeweis nur beweisen, daß die Religion recht hat (Wes. d. Christ. S. 300 f.). Gott ist „ein psychologisches Wesen“; der Mensch projiziert sein eigenes Wesen in die Natur (l. c. S. 413; s. Gott, Religion). Vgl. FORTLAGE, Darstell. u. Krit. d. Bew. f. d. Das. Gott. 1840. — Zusammenstellungen von Gottesbeweisen bei MAIMONIDES, Doct. perplex. II, 1; THOMAS, Sum. th. I, qu. 2, 3; Contr. gent. I, 13 f., IV, 28, IV, 42; MELANCHTHON u. a. — Vgl. Gott, Religion, Ontologisch usw.

Gottesstaat oder Gottesreich („*civitas Dei, regnum gratiae*“): das Reich der göttlichen, sittlichen Ordnung im Gegensatz zum irdischen Staatsverbande: AUGUSTINUS (De civ. Dei XII, 27). LEIBNIZ spricht von der „*république de l'univers ou la cité de Dieu*“ (Gerh. IV, 475). Den Gottesstaat bildet die Gesamtheit aller geistigen Monaden (Monadol. 85). „*Il est aisé de conclure que l'assemblage de tous tes esprits doit composer la cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible*“, eine moralische Welt („*monde moral*“) in der Natur (l. c. 86). Im Gottesstaat herrscht die vollkommenste Gerechtigkeit, die Tugend mit dem Glück (Theod. I, § 123). Die Wege der Natur führen selbst zur Gnade; es besteht eine Harmonie (s. d.) zwischen der Natur und dem „*regnum gratiae*“. KANT spricht ebenfalls vom Gottesstaat (Reflex. 1162) und vom „*Reich der Zwecke*“ (s. d.). Nach EUCKEN ist das Gottesreich das „*in Gott gegründete Reich weltüberlegener Innerlichkeit*“ (Wahrh. d. Relig. S. 332; vgl. DORNER, Gr. d. Relig. S. 112 ff.). Nach PAULSEN ist das Gottesreich die Entfaltung Gottes in einer Welt geistig-geschichtlichen Lebens, das doch in der Einheit seines geistigen Wesens beschlossen bleibt (Syst. d. Eth. I⁵, 265). Vgl. Soziologie, Reich der Zwecke.

Gottheit: 1) das Wesen Gottes, das Göttlichsein, 2) Gott (s. d.).

Grad: Stufe, Größe, der Qualität oder Intensität, intensive Größe. — Nach CHR. WOLF sind Grade „*quantitates qualitatum*“ (Ontol. § 747); so auch BAUMGARTEN (Met. § 246). Nach KANT hat „*jede Empfindung einen Grad oder eine Größe, wodurch sie dieselbe Zeit d. i. den innern Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in nichts (= 0 = negatio) aufhört*“ (Kr. d. r. Vern. S. 146). — Nach HEGEL ist „*Grad*“ die „*intensive Größe*“ (Enzykl. § 103), „*die Größe als gleichgültig für sich und einfach*“ (l. c. § 104; vgl. K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wiss.

§ 64 ff.). — WUNDT unterscheidet innerhalb jedes Systems psychischer Elemente Intensitäts-, Qualitäts- und Klarheitsgrade (Gr. d. Psychol.⁵, S. 305). Vgl. Bewußtsein, Größe.

Greatest happiness — Principle s. Utilitarismus.

Grenzbegriffe sind Begriffe, die als Inhalt die Existenz eines Transzendenten (s. d.) enthalten, ohne dessen Qualitäten (adäquat) mitzuenthalten oder Begriffe, die bis zur Grenze Erkennens führen, deren Inhalt zugleich für die subjektive wie für die objektive Wirklichkeit gilt. — KANT versteht unter einem Grenzbegriff einen Begriff, der die Ansprüche der Sinnlichkeit begrenzt, einschränkt und der zugleich bis zur Grenze unseres Erkennens führt, indem er etwas denkend setzt, ohne es qualitativ, positiv bestimmen zu können. Dieses Etwas ist das „Noumenon“ (s. d.), das als übersinnlich, rein rational gedachte Ding. *„Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Annäherung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich ertichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfang derselben setzen zu können“* (Kr. d. r. Vern. S. 235). *„Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch selbst Grenzen, sie durch seine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken“* (I. c. S. 236). Nach F. A. LANGE ist das Ding an sich (s. d.) ein bloßer Grenzbegriff. Nach ULRICI ist ein Grenzbegriff *„ein solches Wissen, das von der einen Seite als Wissen, von der andern als Nichtwissen sich ausweist“* (Gott u. d. Nat. S. 617). RIEHL nennt Raum und Zeit *„empirische Grenzbegriffe, deren Inhalt in gleichem Grade für das Bewußtsein wie für die Wirklichkeit selber gültig ist“* (Philos. Krit. II, 1, 73). Nur die „Grenzen“, nicht das An-sich, der Dinge sind erkennbar.

Grenznutzen s. Wert.

Größe s. Quantität.

Größe, psychische, ist *„jedes psychische Element und jedes psychische Gebilde . . . insofern es in ein irgendwie gradweise abgestuftes System eingeordnet werden kann“* (WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 306). Die Größeneigenschaft als solche (als Intensität, Qualität, extensiver Wert, ev. als Klarheitsgrad) kommt jedem psychischen Element und Gebilde zu, aber eine Größenbestimmung ist nur mittelst der apperzeptiven Funktion der Vergleichung möglich (ib.). Die psychische Messung hat es mit „Wertgrößen“, nicht mit Größenwerten zu tun. Absolute Maße gibt es hier nicht. Der Begriff des Grades ist der psychische Größenbegriff allgemeinsten Umfangs. Die Formen des Grades oder der intensiven psychischen Größe sind die Intensität

(der Stärkegrad), der Qualitätsgrad, der Klarheitsgrad (Grdz. d. ph. Psych. I^a. 539 f.). Vgl. Psychophysik.

Größenmessung, psychische, s. Größe, Psychophysik.

Grund (*λόγος*, ratio) ist ein Gedanke, insofern er uns zur Anerkennung, Setzung eines anderen, von ihm abhängigen, aus ihm folgenden Gedankens („*Folge*“, consecutio) nötigt, logisch determiniert. Der „*Satz vom Grunde*“ (s. unten) besagt, daß wir zusammenhängend, folgerichtig denken müssen, d. h. daß jedes Urteil, um als gültig anerkannt zu werden, ein gültiges Urteil voraussetzt, aus dem es als Konsequenz sich ergibt. Alle Erkenntnisgründe führen schließlich auf logische Denkgesetze (s. d.) und auf die Formen der Anschauung zurück. Oberste „*Grundlegung*“ ist der Einheitswille (s. d.). Erkenntnisgrund ist der Gedanke, die Erkenntnis, aus der ein anderer Gedanke, eine andere Erkenntnis abgeleitet wird. Seinsgrund ist jedes Prinzip, aus dem die Existenz eines Dinges oder Geschehens ableitbar ist, die Anwendung des Denkgrundes auf den Erfahrungsinhalt. Jeder Grund beantwortet die (dem Denken und Denken-wollen ursprünglich eigene) Frage nach dem „*Warum*“, nach der Motivation und Determination eines Geschehens. Eine logische Regel ist: Mit dem Grunde ist die Folge gesetzt, mit der Folge der Grund aufgehoben („*Posita ratione ponitur rationatum*“).

Bis auf Leibniz und Crusius werden Erkenntnis- und Seinsgrund meist nicht recht auseinander gehalten. So bei ARISTOTELES: *ἐπιτασθαι δὲ οὐόμεθα ἕκαστον ἀπλῶς, ὅταν τὴν αἰτίαν οὐόμεθα γινώσκωμεν, δι' ἣν τὸ ποῦν γὰρ ἐστίν, οὐ ἐκείνων αἰτία ἐστὶ καὶ μὴ ἐρδέχεσθαι τοῦτο ἄλλως εἶναι* (Anal. post. I, 2). Die Skeptiker sprechen von der *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*, von der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten (Beweis-) Gründe, so daß es keinen wahren Widerspruch gebe (*οὐκ ἐστὶν ἀντιλογία*), da kein Grund mehr gelte (*οὐ μᾶλλον*) als ein anderer (SEXTUS EMPIRICUS, Pyrrhon. hypot. I, 12, 202 squ.). — Nach WILHELM VON CONCHES ist „*Grund*“ (ratio) „*certum et firmum iudicium de re corporea*“ (bei HAURÉAU I, p. 445). — DESCARTES („*causa sive ratio*“) und SPINOZA unterscheiden Real- und Seinsgrund nicht genügend. Den Begriff einer „*zureichenden Ursache*“ kennt HOBBS: „*I hold to be a sufficient cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the effect. The same is also a necessary cause*“ (Quaest. de libert. 1750, p. 483). — LEIBNIZ unterscheidet schon zwischen „*raison*“ und „*cause*“; der „*Grund*“ ist Ursache des Urteils, der Wahrheit, ihm entspricht in den Dingen die Ursache (Nouv. Ess. IV, ch. XVII, § 1). Alles muß seinen zureichenden Grund (s. unten) haben. Nach CHR. WOLF ist Grund „*dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist*“ (Vern. Ged. I, § 29). „*Wo etwas vorhanden ist, woraus man begreifen kann, warum es ist, dies hat einen zureichenden Grund*“ (l. c. § 30). „*Per rationem sufficientem intelligo id, unde intelligitur, cur aliquid fit*“ (Ontol. § 56). Zu unterscheiden sind „*principium fiendi (ratio actualitatis alterius)*“, „*principium essendi (ratio possibilitatis alterius)*“ und „*principium cognoscendi*“ (Ontol. § 876, 881 ff.). BAUMGARTEN erklärt: „*Ratio est, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit*“ (Met. § 14). REIMARUS unterscheidet innern und äußern Grund (Vernunftlehre § 81). CRUSIUS bemerkt: „*Alles dasjenige, was etwas anderes ganz oder zum Teil hervorbringt, . . . heißt Grund oder Ursache im weiteren Verstande*“ (Vernunftwahrh. § 34 ff.). Erkenntnis- und Realgrund sind zu unterscheiden (ib.; Dissertatio philos. de usu et limitib. princip. orat. determin. 1743). Der Realgrund ist

a) Ursache, b) Existentialgrund (Diss. § XXXVI, XXII). MENDELSSOHN versteht unter Grund „das Merkmal in der Ursache, aus welchem sich die Wirkung folgern läßt“ (Morgenst. I, 2). Nach FEDER ist „Grund“ „derjenige Umstand, diejenige Bestimmung, woron das andere, das Begründete herkommt“ (Log. u. Met. S. 255). Der „vollständige“ Grund ist die „Sammlung alles dessen, was einen Einfluß gehabt, zu dem Effekt etwas beigetragen hat“ (l. c. S. 257). Zu unterscheiden sind „Realgrund“ und „Erkenntnisgrund“ („Idealgrund“, „logischer“ Grund), endlich „Bewegungsgrund“ (l. c. S. 259). Nach PLATNER ist ein Grund das, „woraus erkannt wird, daß etwas ist, so und nicht anders ist“ (Philos. Aphor. I, § 826). „Nun erkennt man aus den Bestandteilen eines Dinges, als aus seinen Merkmalen, was es ist, und zugleich auch warum es ist und warum es das ist, was es ist: folglich sind die Bestandteile eines Begriffes oder Dinges seine Bestimmungen und zugleich sein Grund; in der Verbindung untereinander der zureichende, bestimmende Grund“ (l. c. § 827). Mit dem Grunde wird die Folge gesetzt bezw. aufgehoben (l. c. § 829).

Entschieden trennt den „logischen“ Grund vom „Realgrund“, der Ursache, KANT (WW. II, 104 f.). Der Realgrund ist niemals ein logischer Grund (ib.). „Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde“ (ib. = Kl. Schr. I³, 111 f.). „Ratio“ ist, „quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam“ (Pr. prim. cogn. met. set. II, prop. IV). Der Grund der Wahrheit ist nicht der Grund der Wirklichkeit (l. c. set. II, prop. VIII). Nach S. MAIMON wird „Grund“ „bloß von der Erkenntnis, nicht aber vom Dasein eines Dinges gebraucht; es bedeutet . . . eine vorher erlangte Erkenntnis, als Bedingung einer neuen Erkenntnis betrachtet“ (Vers. üb. d. Tr. S. 107). Ähnlich KIESEWETTER (Log. I, 16) und G. E. SCHULZE (Allg. Log. § 19). Nach FRIES ist Grund „ein Urteil, unter dessen Bedingung ein anderes behauptet wird“ (Syst. d. Log. S. 136).

J. G. FICHTE bemerkt: „Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale = x gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmal = x entgegengesetzt. Ein solches Merkmal = x heißt der Grund, im ersten Fall der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungs-Grund“ (Gr. d. g. Wiss. S. 29). HEGEL faßt den „Grund“ als Moment der dialektischen (s. d.) Bewegung des „Begriffs“ (s. d.) auf. Der „Grund“ ist „die reale Vermittlung des Wesens mit sich“ (Log. II, 75), „die Einheit der Identität und des Unterschieds; die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat — die Reflexion-in-sich, die ebensoschr Reflexion-in-anderes und umgekehrt ist. Er ist das Wesen als Totalität gesetzt“ (Enzykl. § 121). Nach K. ROSENKRANZ ist das Wesen der Grund „als die negative Identität des Entgegengesetzten“ (Syst. d. Wiss. S. 56). Vom „formellen“ und „reellen“ ist der „vollständige“ Grund zu unterscheiden, der das Wesen selber ist (l. c. S. 56 f.). BACHMANN: „Der Grund ist das, dessen Gesetztsein ein anderes unwiderstehlich nachzieht: Folge aber, das nur gesetzt ist, weil jenes gesetzt ist“ (Syst. d. Log. S. 131 ff.). Ähnlich andere Logiker.

Nach BOSANQUET ist der Grund „identity in system“ (Log. p. 253 ff.). VOLKELT nennt Erkenntnisgrund „diejenige Ursache, die das Bewußtsein der sächlichen Notwendigkeit entspringen läßt“ (Erfahr. u. Denk. S. 215). Nach SIGWART ist Grund „dasjenige, was ein Urteil notwendig macht“ (Log. I², 246); nach B. ERDMANN der „Inbegriff der Urteile, aus denen der zu beweisende Satz, die Folge, denotwendig ableitbar ist“ (Log. I, 296); nach RIEHL der „Inbegriff

aller kokozistierenden Bedingungen“ (Phil. Krit. II, 1, 267), als „dasjenige an der Ursache, woraus die Wirkung begrifflich wird“ (l. c. II, 2, 307). Den logischen Charakter der Begriffe Grund und Folge betont WUNDT (Log. I², S. 561 ff.). Nach LIPPS ist Grund „der Gegenstand, der die Zuordnung eines anderen fordert“ (Vom Fühl. S. 111). „Grund“ besagt stets, daß ein Gegenstand eine Forderung stellt. Das Urteil: Menschen sind sterblich, ist nicht der Grund des Urteils: dieser Mensch ist sterblich, sondern es ist „das Bewußtsein vom Dasein eines Grundes“ (Einh. u. Relat. S. 81 f.). Nach R. WAINLE ist der Grund „die Ursache unserer Einsicht in Verhältnisse“ (Mech. d. geist. Leb. S. 239). Nach W. JERUSALEM ist die „hypothetische Formel“ eine Kombination der zeitlichen Folge und der kausalen Verknüpfung. Auf das Fürwahrhalten des Grundes folgt das Fürwahrhalten der Folge und zwar notwendig (Krit. Ideal. S. 197). Diese Formel behauptet „einen Zusammenhang zwischen dem Fürwahrhalten zweier Urteile.“ Sie ist der Ausdruck bis jetzt bewährter Erfahrung (l. c. S. 199 ff.).

Grund, Satz vom (zureichenden) („*principium rationis sufficientis*“) ist ein logisches Denkgesetz (s. d.), eine Denknorm, welche für jeden Gedanken, jedes Urteil einen Grund, d. h. einen gültigen Satz fordert, durch den die Notwendigkeit des fraglichen Urteils sich rechtfertigt. Das (logische) Denken geht auf Zusammenhang und Folgerichtigkeit (Konsequenz) der Gedanken aus, der Satz vom Grunde gibt der Forderung des logischen Zusammenhanges, der Konsequenz Ausdruck. Unbegründet darf nichts behauptet werden, soll dem Wahrheitswillen Genüge geschehen. Die Anwendung des Satzes vom Grunde ergibt das Kausalprinzip (s. d.).

Der Satz vom Grunde wird bald logisch und ontologisch, bald rein logisch formuliert, in ontologischer Form (zugleich als Kausalgesetz) besonders in früheren Zeiten. So bei PLATO: ἀναγκαῖον, πάντα τὰ γινόμενα διὰ τινα αἰτίαν γίνεσθαι (Phileb.); πᾶν δὲ τὸ γινόμενον ἐπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσθαι σχεῖν (Tim. 28 A). Ferner bei ARISTOTELES: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεται ἢ γινώσκειται (Met. I, 1). So auch bei den Stoikern: μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε, τὸ μηδὲν ἀραπίως γίνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προσηγοριένας αἰτίας (Plut., De fato).

DESCARTES erklärt: „Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quatenus sit causa, cur existat“ (Resp. ad II. obiect., ax. I). Und SPINOZA: „Notandum, dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit“ (Eth. I, prop. VIII). — Die Bedeutung des Satzes vom Grunde betont aber erst LEIBNIZ. Der Satz bedarf keines Beweises (5. Brief an Clarke 125). Er bezieht sich auf empirische Wahrheiten, dient zur logischen Verarbeitung von Erfahrungsinhalten (3. Brief an Clarke, Erdm. p. 751). Dazu ist nötig eine „raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu“ (Gerh. VII, 419), „raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véridique, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement“ (Monadol. 32; vgl. Theod. I, § 44). Nichts geschieht ohne zureichenden Grund (Hauptschr. II, 428). Keine Tatsache ist wahr, kein Urteil richtig, ohne daß ein zureichender Grund besteht, weshalb es so und nicht anders ist. Der zureichende Grund muß sich auch bei den zufälligen

oder „*vérités de fait*“ finden lassen (Monad. 36; vgl. Hauptschr. II, 501 f.). Nach CHR. WOLF ist der Satz vom Grunde „*menti nostrae naturale*“ (Ontol. § 74). Er lautet: „*Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit*“ (l. c. § 70). „*Alles, was ist, hat seinen zureichenden Grund, warum es vielmehr ist, als nicht ist*“ (Vern. Ged. I, § 928). „*Da nun unmöglich ist, daß aus nichts etwas werden kann, so muß auch alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben, warum es ist, das ist, es muß allezeit etwas sein, daraus man verstehen kann, warum es wirklich werden kann*“ (l. c. I, § 30). Gegen die Basierung des Satzes auf das Widerspruchsprinzip: CRUSIUS, Diss. philos. de usu et limit. princip. ration. determin. 1743; § VI, XIV. Ähnlich BÉGUELIN (Mém., Berl. Ak. 1755, § X, XVII). FEDER unterscheidet vom metaphysischen Satze des Grundes (Log. u. Met. S. 265 ff.) den „*logischen Grundsatz vom zureichenden Grunde*“, „*daß wir ohne Grund nichts für wahr halten können und sollen*“ (l. c. S. 269). Das „*Prinzip der Folge*“ stellt BAUMGARTEN auf: Nichts ist ohne ein Begründetes, alles hat seine Folge.

KANT formuliert: „*Nihil est verum sine ratione determinante*“ (Princ. pr. cogn. set. II, prop. V). Der Satz: „*alle Dinge haben ihren Grund*“, d. h. „*alles existiert nur als Folge, d. i. abhängig, seiner Bestimmung nach, von etwas anderem*“ gilt ausnahmslos nur von den Dingen als Erscheinungen (Üb. e. Entdeck., Kl. Schr. III², S. 33). Es ist eine apriorische Regel, „*daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt*“. „*Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit*“ (Kr. d. r. Vern. S. 189). Dieser Satz hat folgenden Beweisgrund: „*Zu aller empirischen Erkenntnis gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit sukzessiv ist, d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit aufeinander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorstellungen kann ebenso rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Objekt bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der sukzessiven Synthesis, die ein Objekt bestimmt, nach welcher etwas notwendig vorausgehen und, wenn dieses gesetzt ist, das andere notwendig folgen müsse*“ (l. c. S. 189 f.). Nach G. E. SCHULZE lautet der Satz vom Grunde: „*Jedes wahre Urteil, es sei bejahend oder verneinend, muß einen Grund haben; oder die Wahrheit eines Urteils ist immer die Folge einer andern Erkenntnis, wodurch der Verstand genötigt wird, das im Urteile zwischen dem Grund- und Beziehungsbegriffe gedachte Verhältnis davon für wahr anzunehmen*“ (Allg. Log. § 19). FRIES: „*Jede Behauptung in einem Satze muß einen anderweiten zureichenden Grund haben, warum sie ausgesagt wird*“ (Syst. d. Log. S. 177). „*Der Satz des Grundes hat es nur mit dem subjektiven Verhältnisse der Urteile zur unmittelbaren Erkenntnis zu tun und gibt also gar kein philosophisches Grundgesetz*“ (l. c. S. 178). — J. G. FICHTE leitet den Satz vom Grunde aus der Tätigkeit des Ich (s. d.) ab. „*Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Teilbarkeit. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich abstrahiert, und die bloße Form der Vereinigung entgegengesetzter durch den Begriff der Teilbarkeit übriggelassen, so*

haben wir den logischen Satz, den man bisher den des Grundes nannte: A zum Teil = — A und umgekehrt“ (Gr. d. g. Wiss. S. 28). HEGEL betrachtet den Satz vom Grunde als die Bedingtheit der Begriffe durch andere. „Was ist, ist nicht als Seiendes unmittelbar, sondern als Gesetxtes zu betrachten“ (Log. II, 76). „Alles hat seinen zureichenden Grund, d. h. nicht die Bestimmung von etwas als Identisches mit sich, noch als Verschiedenes, noch als bloß Positives oder als bloß Negatives, ist die wahre Wesenheit von etwas, sondern daß es sein Sein in einem andern hat, das als dessen Identisches-mit-sich sein Wesen ist“ (Enzykl. § 121).

Nach WAITZ sagt der Satz des Grundes psychologisch: „Alle psychischen Phänomene, mit Ausnahme der sinnlich gegebenen oder der einfachen Vorstellungen, sind ableitbar aus anderen“ (Lehrb. d. Psychol. S. 561). ULRICI spricht vom „Gesetz der Kausalität“ an Stelle des Satzes vom Grunde. „Alles Gedachte hat notwendig an der Denktätigkeit seine Ursache“. „Alles Unterschiedene (Mannigfaltige, Einzelne) muß als gesetzt durch eine unterscheidende Tätigkeit gedacht werden“ (Log. S. 115). HAMILTON stützt den Satz vom Grunde auf den Identitätssatz; auch BOSANQUET (s. Grund). Auch HEYMANS und RIEHL: „Aus dem Gedanken der ursprünglichen Einheit und Sich-selbst-Gleichheit ergibt sich . . . : daß die Veränderung einen Grund haben müsse“ (Philos. Krit. II 1, 246). „Aus der Idee des logischen Ganzen, der synthetischen Einheit der Begriffe, entspringt . . . die Forderung des Grundes, welche eine Aufgabe stellt“ (l. c. S. 238). „Wir fordern . . . für jede begriffliche Besonderung den Nachweis ihres Zusammenhangs mit dem Ganzen und ihres Hervorgangs aus demselben“ (ib.). Nach B. ERDMANN besteht beim Beweis der zureichende Grund „aus dem Inbegriff der Urteile, aus denen der zu beweisende Satz, die Folge, denotwendig ableitbar ist“ (Log. I, 296). — DILTHEY sieht im Satz vom Grunde den Ausdruck unauflöslicher Tatsachen des Bewußtseins, kein logisches Denkgesetz (Einl. I, 497 ff., 512).

Als Grundgesetz denkender Verarbeitung von Erfahrungen betrachtet den Satz vom Grunde SCHOPENHAUER. Der Satz ist der allgemeinste Ausdruck für Verbindung und gegenseitige Abhängigkeit von Bewußtseinsinhalten aller Art. „Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen untereinander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grunde in seiner Allgemeinheit ausdrückt“ (Vierf. Wurz. d. Satz. vom zur. Gr. C. 3, § 16). Je nach der Art der Objekte nimmt der Satz verschiedene Gestalten an, die in vier Klassen zu bringen sind: 1) Satz vom Grunde des Werdens: „Alle in der Gesamtvorstellung, welche den Komplex der erfahrungsmäßigen Realität ausmacht, sich darstellenden Objekte sind hinsichtlich des Ein- und Austrittes ihrer Zustände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn miteinander verknüpft.“ „Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt, so muß ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein Erfolgen und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung“ (l. c. § 20). Die Kausalität stellt sich als physikalische, organische (Reiz) und psychologische dar. 2) Satz vom Grunde des Erkennens; dieser

besagt, „daß, wenn ein Urteil eine Erkenntnis ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß“ (l. c. § 29). 3) Satz vom Grunde des Seins: „Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Teile in einem Verhältnis zueinander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und bedingt ist. Im Raum heißt dieses Verhältnis Lage, in der Zeit Folge“ (l. c. § 36). 4) Satz vom Grunde des Handelns (Gesetz der Motivation): „Bei jedem wahrgenommenen Entschluß, sowohl anderer als unser, halten wir uns berechtigt, zu fragen, Warum?, d. h. wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist und welches wir den Grund, genauer das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen“ (l. c. § 43). Der Satz vom Grunde ist a priori, hat bloß empirische Geltung. „Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde überhaupt läuft darauf zurück, daß immer und überall jegliches nur vermöge eines anderen ist. Nun ist aber der Satz vom Grund in allen seinen Gestalten a priori, wurzelt also in unserem Intellekt: Daher darf er nicht auf das Ganze aller daseienden Dinge, die Welt, mit Einschluß dieses Intellekts, in welchem sie dasteht, angewandt werden“ (l. c. § 52). Nach WUNDT ist der Satz vom Grunde das „Grundgesetz der Abhängigkeit unserer Denkkakte voneinander“ oder das „allgemeine Gesetz der Abhängigkeit der Begriffe“. Er bedarf der Anschauung (Erfahrung) zu seinen Anwendungen, und alles Anschauliche fügt sich seinem Gebrauche. Aber er ist kein Produkt der Erfahrung, da er erst Erfahrungszusammenhang erzeugt; in der Erfahrung hat er nur die Bedingungen seiner Anwendung (Syst. d. Philos.³, S. 77 ff., 167). Er ist ein „Prinzip der allgemeinen Verbindung unserer Denkkakte“, das Prinzip des begründenden Denkens, ein Erkenntnisgesetz (l. c. S. 80 ff., 167 f.). Er wird zu einem „Prinzip der Verbindung aller Teile des gesamten Erkenntnisinhalts“, zu einem „Prinzip der widerspruchsfreien Verknüpfung des Gegebenen“. Er liegt der Vernunftkenntnis (s. d.), dem Fortschritte zur Transzendenz (s. d.), zu den Ideen (s. d.) zugrunde (l. c. S. 168 ff.; Log. I², 557 ff., 606 ff.; Grdz. d. ph. Ps. III², 684). Nach H. COHEN muß das Denkgesetz des Grundes das Idealgesetz des Denkens werden, es ist das „Gesetz des reinen Denkens, der reinen Erkenntnis“ (Log. S. 262, 266), entspringt dem Trieb des Denkens nach rastlosem Bedingen (l. c. S. 262). Der Grund besteht nur im Legen des Grundes, im Bedingen (ib.). Vgl. JAEKEL, D. Satz d. zur. Grundes, 1878.

Grundanschauung (Wesenschauung): bei CHR. KRAUSE = intellektuale Anschauung (Abr. d. Rechtsphilos. S. 19 f.).

Grundbegriffe = 1) Kategorien (s. d.), 2) die konstituierenden, fundamentalen Begriffe einer Wissenschaft.

Grundgesetz, biogenetisches, s. Biogenetisch.

Grundgesetz, praktisches (ethisches), s. Imperativ.

Grundlegung s. Grund, Hypothesis.

Grundprozesse (seelische) (bei BENEKE) s. Prozeß, Seele.

Grundsätze, logische, s. Denkgesetze.

Grundsätze (theoretische) sind: 1) die Prinzipien (s. d.) einer Wissenschaft, 2) die Axiome (s. d.). Praktische Grundsätze sind Prinzipien des Handelns, Maximen (s. d.). — Nach KANT liegen aller Erfahrung a priori (s. d.) Grundsätze zugrunde, die, den Inhalt jeder möglichen Erfahrung formal be-

stimmend, Objektivität der Erkenntnis ermöglichen. Vgl. Axiom, Imperativ, Sittlichkeit.

Grundton s. Gehörsempfindungen, Ton.

Grundwerte, psychologische, nennt R. AVENARIUS die „*Elemente*“ (s. d.), „*Charaktere*“ (s. d.) usw., welche die Erfahrung konstituieren (Krit. d. r. Erf. II, 2 ff.; CARSTANJEN, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 22, S. 193 f.). Vgl. Wert.

Grundwille s. Wille.

Grundwissenschaft heißt bei CHR. WOLF die Ontologie (s. d.). KRUG nennt sie „*Fundamentalphilosophie*“ (s. d.).

Gruppe s. Soziologie.

Gültigkeit (Geltung) ist der Erkenntniswert eines Urteils, die Anerkennung desselben als wahr, als zu Recht bestehend. Apriorische (s. d.) Urteile gelten unabhängig von der Erfahrung und von der individuellen Subjektivität. Objektiv gültig sind methodisch verarbeitete Erfahrungssätze, welche immer schon eine Anwendung des rein Logischen aufweisen. Die „*objektive Gültigkeit*“ ist Allgemeingültigkeit (s. d.), Geltung für alle normal Denkenden und für alle mögliche Erfahrung; sie ist von der „*absoluten Realität*“ zu unterscheiden, was zuerst KANT betont. Nach ihm sind z. B. Zeit und Raum „*von objektiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinung*“, sie gelten für alle Objekte als Erscheinungen (s. d.), aber sie haben keine „*absolute Realität*“, gelten nicht für die Dinge an sich (Kr. d. r. Vern. S. 61 f.). Die ästhetischen (s. d.) Urteile haben subjektive Allgemeingültigkeit. LOTZE unterscheidet von der räumlich-zeitlichen Existenz das Gelten idealer Werte. TEICHMÜLLER versteht unter dem Gelten den „*Inhalt der Meinung*“ (N. Grundleg. S. 117). Nach VOLKELT liegt das Gelten jenseits der Leistungsfähigkeit der Erfahrung (Erf. u. Denk. S. 74 f.). Das übersubjektive Gelten von Wahrheiten (s. d.) gleichsam im „*dritten Reich*“ (s. d.) betonen HUSSERL, NATORP, SIMMEL u. a. Nach B. ERDMANN ist ein Urteil gültig, „*wenn ein Gegenstand gewiß und die Aussage über diesen Gegenstand denknotwendig ist*“ (Log. I, 272). Allgemeingültigkeit ist „*objektive Gewißheit und Denknotwendigkeit*“, objektive Wahrheit (I. c. I, 275). „*Geltungsbewußtsein*“ ist „*das Bewußtsein der Zustimmung, Anerkennung, Billigung*“ (I. c. I, 281). Es ist untrennbar von den gültigen Urteilen. Der Regel nach ist es „*die Denknotwendigkeit des seiner logischen Immanenz nach gewissen Vorgestellten*“ (ib.). Es gibt ein subjektives und ein objektives Geltungsbewußtsein (ib.). LIPPS erklärt: „*Alles Erkennen hat objektive Geltung, insofern es mit Notwendigkeit aus der allgemeinen menschlichen Natur und ihren Gesetzen des Fürwahrhaltens herfließt*“ (Grundtats. d. Seelenleb. S. 403). Die apperzeptive Gültigkeit ist die vom Gegenstand geforderte (Vom Fühl. S. 16). Nach STÖHR ist das Gültige der „*Inhalt eines mit Erfolg haltbaren affirmierenden Urteils*“ (Leitf. d. Log. S. 160). Nach v. KRIES enthält jedes Urteil ein Geltungsbewußtsein (Viertelj. f. w. Ph. 23. Bd., 1899, S. 1 ff.). Nach H. CORNELIUS heißt die reale Gültigkeit von Begriffen, daß sie tatsächliche Erfahrungen in der Welt der Dinge bezeichnen (Einl. in d. Philos. S. 290). Vgl. Objekt, Wahrheit, Realität, Wert, Erkenntnis, A priori, Kritizismus, Rationalismus.

Guna: Qualität (s. d.).

Gut ist alles, was (inwiefern es) wegen seiner Eignung, einen Willen (ein Begehren) zu befriedigen, als wertvoll beurteilt wird. Das „Gut-Sein“ ist, begrifflich, ein Produkt unseres Urteils über die Bedeutung eines Objekts für uns oder für ein Ich (für ein Ding) überhaupt (subjektiv gut, objektiv gut). Das objektiv Gute ist das (empirisch oder ideal) allgemein Bewertete, zu Bewertende das überindividuelle (bezw. intersubjektiv) Gute. Das „Fundament“ des Guten besteht in den Eigenschaften, um derenwillen etwas als gut gewertet wird. Zu unterscheiden sind das physisch, biologisch, geistig, sozial, ethisch, ästhetisch, logisch, religiös Gute. Schlecht ist etwas, sofern es ein Bedürfnis nicht befriedigt, zu einem (bestimmten) Zwecke untauglich ist. Gut und schlecht mit allen ihren Modifikationen sind praktische oder Wertungs-Kategorien, Beurteilungsbegriffe; sie enthalten (bewußt oder stillschweigend) die Beziehung auf ein Subjekt überhaupt. Vgl. Sittlichkeit, Wert.

Güter sind Gegenstände von (subjektivem oder objektivem, individuellem oder allgemeinem) Wert. Zu unterscheiden sind physische und geistige (moralische, ethische) Güter. Alles, was die Erhaltung und Entwicklung der Gesamtkräfte eines Individuums, einer Gemeinschaft fördert, was individuell-soziale, echte Kultur hebt, was die Potenzen zur Höherentwicklung zu verwirklichen geeignet ist, ist ein (wahres) Gut. Höchstes Gut ist das zuhöchst Gewertete, der Inbegriff aller Güter, in einer Einheit gedacht, der sittliche Endzweck (s. d.).

In der Geschichte der Philosophie wird das Gute bald in die Lust (das Lusterregende), bald in die Willensbefriedigung, in das Zweckvolle, die Kultur- und Humanitätsförderung, bald in die Energieentfaltung, bald in das (individuell-sozial) Nützliche, bald in die formale Sittlichkeit verlegt. Manchmal wird das Gute ontologisch (metaphysisch) als Prinzip der Dinge aufgefaßt.

SOKRATES setzt das *ἀγαθόν*, das Gute, gleich dem *καλόν* (Schönen) und *ὀφελίμον*, *χρήσιμον* (Nützlichen) (ΞΕΝΟΦΩΝ, Memor. IV, 6, 8 f.). Die Kyrenaiker werten die Lust als gut, die Cyniker die Bedürfnislosigkeit, Leidenschaft und (zur Erreichung dieser) das *κατ' ἀρετὴν ζῆν*, die Tugend (Diog. L. VI 9, 104). EUKLID VON MEGARA erklärt: das Eine, Seiende ist das Gute dieses ist unwandelbar. Das Gute ist also Weltprinzip: *οὗτος ἐν τῷ ἀγαθῷ ἀπεφάνητο πολλοῖς καλούμενον, ὅτι μὲν γὰρ φρόνησι, ὅτι δὲ θεὸν καὶ ἄλλοι τοῦν καὶ τὰ λοιπὰ, τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀρῆσει, μὴ εἶναι γάσκιον* (Diog. L. II, 106). Das Gute sei nur das, „*quod esset unum et simile et idem semper*“ (CICERO, Acad. II, 42). PLATO betrachtet die Idee des Guten als *μέγιστον μάθημα*, als höchsten Erkenntnisgegenstand (Rep. VI, 505 A ff.). Die Idee des Guten ist der Grund, das Prinzip alles Schönen und Wahren, d. h. die Norm, das Ethische gleichsam liegt schon dem Ästhetischen und Logischen zugrunde (*τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινώσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν ἀγαθοῦ ἰδέαν γάμει εἶναι, αἰτίαν ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας*, Rep. 505 E). Ja, das Gute ist der Grund des Seins, indem das Sein besser ist als das Nichts (Phäd. 97 C). So überragt denn die Idee des Guten (das Gute an sich) die Seinsidee: *καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι γάραι ἐπὶ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ἐπ' ἐκεῖνον αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας οὗτος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' εἶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσιμα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (Rep. 509 B). Die Idee des Guten ist eins mit der göttlichen Vernunft (Phileb. 22), sie ist der Demiurg (Tim. 28 ff.). Anfangs identifiziert Plato das Gute mit dem Nützlichen (Protag. 323 D, 353 C), später gibt er eine Gütertafel, auf welcher Harmonie,

Schönheit, Vernunft (Wahrheit), reine Lustgefühle als Wertobjekte erscheinen (Phileb. 65 f.). ARISTOTELES gründet die Ethik auf den Begriff des höchsten Gutes (*τὸ πάντων ἀρξίστων τῶν πρακτικῶν ἀγαθῶν*, Eth. Nic. I, 2). Gut ist *οὐδὲν πάντ' ἐφίεται* (Eth. Nic. I 1, 1094a 3). Es gibt ein *ἀγαθὸν ἀπλῶς* („*bonum simpliciter per se*“ der Scholastiker), *ἀγαθὸν τιμῆ, εἰς ἕτερον ἔτεκα, δι' ἄλλο* („*bonum cui, secundum quid, per accidens*“) (l. c. I 1, 1094a 18; I 4, 1096b 13; Top. III 1, 116b 8). *φανόμενον ἀγαθὸν καὶ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν* (scheinbares und wahres Gut), *κρίσις ἀγαθῶν* (l. c. III 6, 1113a 16; III 7, 1114b 7; VI 13, 1141b 7). Das Gute besteht beim Menschen in der Eudämonie, und diese wiederum beruht auf der naturgemäßen (*οἰκείων*) Tätigkeit, in der vernunftgemäß-sittlichen Energieentfaltung der Seele (*ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εἶναι*, Eth. Nic. I 6, 1097b 27; *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεταί κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην· ἐπιδ' ἐν βίῳ τελείῳ*, l. c. I 6, 1098a 16 sq.). Die Güte kommt primär den Einzeldingen zu; sie besteht allgemein in der Verwirklichung des Naturzwecks (des Gattungsbegriffes) derselben. Alles Wirkliche ist gut an sich (vgl. E. ARLETH, Die metaphys. Grundlag. d. Aristotel. Eth. S. 39; 51). — Äußerer Güter bedarf man, um an der Ausübung der Tugend nicht gehindert zu werden (*διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτός καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα*, l. c. VII 14, 1153b 17 sq.). Aber sie sind nur Mittel, nicht Zweck (l. c. I 9, 1099a 34). Aristoteles unterscheidet: Güter der Seele, des Leibes, äußere Güter; ferner: unmittelbare und mittelbare Güter (Eth. Nic. I 8, 1098b 12; Polit. VII 1, 1323a 24; Eth. Nic. I 4, 1096b 13 sq.; VII 10, 1151a 35 sq.; Rhetor. I 6, 1362a 17 sq.). Ein Gut ist um so wertvoller, je beständiger es ist und je mehrere es zuteil wird. Seelische Güter sind denen des Körpers vorzuziehen (Top. III 1, 116a 13; Eth. Nic. I 1, 1094b 7; I 8, 1098b 12 sq.; Polit. VII 1, 1323b 16; De partib. animal. I 5, 645b 19; vgl. ARLETH l. c. S. 65 ff.). — Die Stoiker werten als gut das Nützliche im Sinne des Natur- und Vernunftgemäßen (*ἀγαθὸν δὲ κοινῶς μὲν τὸ οὐ τι ὄφελος . . . ἄλλως δ' οὕτως ἰδίως ὀρίζονται τὸ ἀγαθὸν, τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ*, Diog. L. VII 1, 94). Es gibt geistige (innere) und äußere Güter; wahre Güter sind nur die Tugenden, das übrige ist *ἀδιάφορα* (s. d.): *τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχῆν, τὰ δ' ἐκτός, τὰ δ' οὐτε περὶ ψυχῆν οὐτ' ἐκτός· τὰ μὲν περὶ ψυχῆν ἀρετῆς καὶ τὰς κατὰ ταύτας πράξεις· τὰ δ' ἐκτός τὸ τε σπονδαῖαν ἔχειν πατριδῶν καὶ σπονδαῖον φίλων καὶ τὴν τοῦτων εὐδαιμονίαν* (Diog. L. VII 1, 95): *ἐπι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ τελικά καὶ ποιητικά* (l. c. VII 1, 96); *ἀγαθὰ μὲν οὖν τὰς ἑ ἀρετῆς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά* (l. c. VII 1, 102; Stob. Ecl. II 6, 202); *λέγονσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι . . . εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς, ᾧ ἔστιν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν εἶναι καὶ τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τοῦτο . . . δοκεῖ δε πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσα εἶναι* (Diog. L. VII 1, 101); *ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα, φρόνησιν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὃ ἔστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς* (Stob. Ecl. II 6, 90). Die Tugend (nebst der Glückseligkeit) ist ein Gut nach SENECA (Epist. 71, 4; 74, 1; 76; 11; De vita beata). Alle Güter sind gleich (Epist. 66, 12). Nach MARC AUREL ist das für jeden Teil der Natur gut, was mit dem großen Ganzen übereinstimmt, was zur Erhaltung des Weltplanes dient (In se ips. II, 3). Höchstes Gut des Menschen ist die *αὐτάρκεια*, die Selbstgenügsamkeit (l. c. III, 6). — EPIKUR betrachtet die Lust als solche als ein Gut (Diog. L. X, 129, 141). Die Lust ist *ἀγαθόν*

ποῦτος καὶ συγγενίζον (l. c. X, 129). Der Akademiker KRANTOR nennt als Güter: Tugend, Gesundheit, Reichtum, Lust (Sext. Empir. adv. Math. XI, 51 sq.). — PLOTIN bestimmt das „Gute an sich“ als Überseiendes, Göttliches, als Grund aller Tätigkeit, als Ziel alles Strebens, als Ascetät (s. d.) und Quelle alles Lebens (Enn. I, 7, 1; I, 8, 2). Durch Teilhaben an dem Urguten sind die Dinge gut (l. c. I, 7, 2). Die Seele gelangt durch Tugend (s. d.) zum Guten (l. c. I, 7, 3). Naturgemäße Tätigkeit ist für die Seele das Gute (l. c. I, 7, 1).

Nach AUGUSTINUS ist alles Sein an sich gut (Conf. VII, 12): „*Quidquid est, bonum est*“ (De ver. relig. 21); „*Omne ens inquantum ens est, est bonum*“, (THOMAS, Sum. th. I, 5, 3). Höchstes Gut ist „*frui Deo*“. Unter dem höchsten Gut („*summum bonum; bonum per ipsum*“, ANSELM, Monol. 1) verstehen die Scholastiker Gott (s. d.). Nach ALBERTUS MAGNUS ist das Gute das „*quod ultimam sui perfectionem adeptum est*“ (Ad Eth. Nic. I, 2, 1). Nach THOMAS ist gut (subjektiv), „*quod omnia appetunt*“ (Sum. th. I, 5, 1c). Gut ist etwas „*inquantum est appetibile et terminus motus appetitus*“ (l. c. I, 5, 6c); „*uniuscuiusque rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam*“ (l. c. II, 18, 5c; I, 2, qu. 54, 3; Contr. gent. III, 129, 4). In das „Naturgemäße“ setzt auch DUNS SCOTUS das Gute: „*Actus tunc bonus est naturaliter, quando habet omnia convenientia, quantum ad ista, quae nata sunt convenire sibi naturaliter, et concurrere ad esse eius naturale*“ (In l. sent. 2, d. 40). SUAREZ erklärt: „*Bonitas dicit perfectionem rei connotando convenientiam seu denominationem consurgentem ex coexistentia plurium*“ (Met. disp. 10, 1; De bon. et. mal. disp. 2, set. 2, 10). Ähnlich LAYMANN (Theol. mor. I, 2, C. 7, 2), später KLEUTGEN (Philos. d. Vorzeit I², 269), CATHREIN (Moralph. I, 237 ff.; Gut ist etwas, „*scilicet und wofern es irgend einem angemessen ist oder konveniert*“: l. c. I, 134 ff.). — L. VIVES: „*Bonum est impliciter, quod prodest simpliciter; bonum cuique, quod ei prodest*“ (De an. III, p. 145 f.). Vgl. CAMPANELLA, Dial. I, 4.

Auf das Streben als dessen Objekt bezieht das Gute HOBBS: „*Quicquid . . . appetitus in homine quocunque obiectum est, eidem illud est, quod ab ipso appellatur bonum*“ (Leviath. I, 6). Gut ist das Lusterregende. Es gibt kein absolutes Gut (Hum. Nature ch. VII, 3). Das erste Gut ist für jeden die Selbsterhaltung: „*Bonorum autem primum est sua cuique conservatio*“ (De hom. C. 11, 5 f.). Auch SPINOZA bestimmt das Gute als Strebenobjekt: „*Constat . . . nihil nos conari, velle, appetere neque eupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus*“ (Eth. III, prop. IX, schol.). Die Relativität und Subjektivität des Gut-Seins ist zu betonen: „*Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, iudicant, nec aliud sunt praefer cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una eademque res potest eodem tempore bona et mala et etiam indifferens esse*“ (l. c. IV, praef.). Das Gute ist in unserem Verstande, nicht in der Natur (Von Gott I, 10, S. 40; vgl. SHAKESPEARE: das Denken macht erst „gut“ und „böse“). Das Gute ist das wahrhaft Nützliche, das menschlich-vernünftige Sein Erhaltende und Fördernde. „*Per bonum . . . intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus*“ (Eth. IV, praef.). „*Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile*“ (l. c. IV, def. I). „*Id bonum aut malum vocamus, quod nostro esse conservando prodest vel obest,*

hoc est, quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, iurat vel coercet“ (l. c. IV, prop. VIII). „Nihil certo scimus bonum aut malum, nisi id, quod ad intelligendum re vera conducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus“ (l. c. IV, prop. XXVII). „Summum mentis bonum est Dei cognitio“ (l. c. IV, prop. XXVIII). „Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, actus necessario bona est“ (l. c. IV, prop. XXXI). Das Gute wünscht der Tugendhafte auch seinen Nebenmenschen: „Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo maiorem Dei habuerit cognitionem“ (l. c. IV, prop. XXXVII). GEULINX bestimmt: „Bonum est, quod amamus; malum, quod aversamus; utile est medium boni“ (Eth. III, § 5 f.). Nach LOCKE heißt ein Gut, was die Lust in uns zu wecken oder zu steigern oder die Unlust zu mindern vermag (Ess. II, ch. 20, § 2). CUMBERLAND erklärt: „Bonum est, quod rei cuiuslibet, vel plurimum facultates conseruat, vel insuper adauget et perficit“ (De leg. nat. C. 3, p. 161). — LEIBNIZ unterscheidet das Gute in das Angenehme und Nützliche (Nouv. Ess. II, ch. 20, § 2). Der freie Wille geht auf das Gute (Theod. I, § 147, so schon die Scholastiker). Das „metaphysische“ Gut besteht in der Vollkommenheit der Dinge, das „physische“ im Wohle der Geister, das „moralische“ im Sittlichen (l. c. II, Anh. IV, § 29 ff.). „Physische“ Güter sind alle Lustgefühle, alle Kraftbetätigungen, die uns nicht lästig werden (l. c. II B, § 251). Nach CHR. WOLF ist gut, „was uns und unseren Zustand vollkommener machet“ (Vern. Ged. I, § 422). „Bonum est, quidquid nos statumque nostrum perficit“ (Psychol. empir. § 554). „Beatitudo philosophica seu summum bonum hominis est non impeditus progressus ad maiores continuo perfectiones“ (Philos. pract. I, § 374). Wie Wolf definiert auch BILFINGER (Diluc. § 289), ferner TETENS (Phil. Vers. I, 187). Nach FERGUSON ist ein Gut „alles, was die Wohlfahrt der Gesellschaft oder irgend eines geliebten Gegenstandes befördert“ (Grunds. d. Moralphilos. S. 63). „Alles, woron wir glauben, daß es in sich selbst eine Vollkommenheit ausmache oder uns einen Vorzug gewähre, halten wir für gut“ (ib.; vgl. S. 122 ff.). VOLNEY nennt ein Gut alles, was zur Erhaltung und Vervollkommnung des Menschen geeignet ist (Ruinen, nat. Ges. C. 4, S. 232). — Nach J. BENTHAM ist gut die Lust oder die Ursache von Lust (s. Utilitarismus). Nach MAUPERTUIS ist gut die Summe des Angenehmen (Oeuvr. I, 171). HUME erklärt: „Some objects produce immediately an agreeable sensation, by the original structure of our organs, and are thence denominated good“ (WW. IV, p. 139).

Nach KANT ist praktisch (sittlich) gut das, „was aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt“ (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 2. Abschn.; WW. IV, 261), was dem Vernunftgesetze gemäß ist (Kr. d. prakt. Vern. 1. Tl. 1. B., 2. Hptst.). Gut ist, „was vermittelt der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt“. Was zu etwas, als Mittel, gut ist, ist das Nützliche; an sich gut ist, was für sich gefällt (Krit. d. Urt. I, § 4). Das Gute führt ein reines (unsinnliches) Wohlgefallen mit sich (l. c. § 5). „Gut“ heißt das, was geschätzt, gebilligt wird, was Achtung erweckt (ib.). Höchstes Gut heißt die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft (Kr. d. prakt. Vern. 1. T., 2. B., 1. Hptst.). Tugend (s. d.) ist das oberste Gut, das vollendete Gut aber schließt auch Glückseligkeit ein (l. c. 2. Hptst.). Glückseligkeit in genauer Proportion mit der Sittlichkeit macht das höchste Gut aus (WW. III, 537). Dieses ist ohne Freiheit, Un-

sterblichkeit, Gott nicht möglich (WW. V, 140; vgl. III, 535). Das einzige wahrhaft Gute ist der sittliche Wille: „*Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung könnte für gut gehalten werden, als allein ein guter Wille.*“ Der gute Wille bezieht sich bloß auf die Form des Willens. Gut ist der Wille, „*dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann*“ (Grdlg. zur Met. d. Sitt. S. 84, 86, 21). Der gute Wille „*ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesezten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut*“ (I. c. S. 22; Formalismus). — G. E. SCHULZE definiert: „*Der Gegenstand des Begehrens heißt ein Gut*“ (Psych. Anthropol. S. 406). Nach J. G. FICHTE ist das höchste Gut „*die vollkommene Übereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst*“ (Bestimm. d. Gelehrt. 1. Vorl.). Nach HEGEL ist das Gute „*der Inhalt des allgemeinen, an und für sich seienden Willens*“ (Enzykl. § 507), das „*an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens*“ (I. c. § 508), die „*realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt*“ (Rechtsphilos. S. 171 f.; vgl. Log. III, 320). K. ROSENKRANZ bestimmt das Gute als den allgemeinen Begriff des freien Willens (Syst. d. Wiss. S. 437 ff.). Nach ESCHENMAYER hat das Gute „*immer einen Zweck, der auf die Gemeinschaft vernünftiger Wesen hinausgeht*“ (Psychol. S. 380). „*Wir halten etwas nur darum für gut, weil es dem Standpunkt des Ich übergeordnet ist.*“ Das Gute kann nicht durch Begriffe oder Gefühle gemessen, sondern nur durch den Willen erstrebt werden (I. c. S. 419). Nach CHR. KRAUSE ist das Gute „*das Wesentliche des Lebens*“, das, „*was im Leben wirklich gemacht (dargelebt) werden soll*“ (Abr. d. Rechtsphilos. S. 5). Nach SCHOPENHAUER bezeichnet „*gut*“ „*die Angemessenheit eines Objekts zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Wollens*“. Alles Gute ist relativ, es gibt kein „*höchstes Gut*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 65). BENEKE nennt gut alles die eigene und fremde geistige Entwicklung Fördernde. Güter und Übel sind „*die geistigen Förderungen und Herabstimmungen nicht weniger als die sinnlichen*“ (Sittenlehre II, 26). Nach SCHLEIERMACHER ist gut jedes Einsein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur, Harmonie der Gegensätze (Philos. Sittenl. § 91 ff., § 135). „*Gut ist jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist*“ (I. c. § 91). Das höchste Gut ist der Inbegriff aller einzelnen Güter (I. c. § 141). Das Böse ist an sich nichts und kommt nur mit dem Guten zum Vorschein, es ist nur der negative Faktor im Prozeß der werdenden Einigung, es ist „*das ursprüngliche Nicht-vernunft-sein der Natur*“ (I. c. § 91). Soziale Güter sind Staat, bürgerliche Gemeinschaft, Schule, Kirche. LOTZE sieht im Guten Grund und Zweck des Seienden. Gut sind die Formen des Wollens und der Gesinnung, die unser Gewissen billigt und gebietet (Mikrok. III², 605). Güter sind förderliche Eindrücke, wenn sie einem beständigen Bedürfnisse unserer Natur entgegenkommen (I. c. S. 606). Das Dasein des Bösen ist nicht voll zu begreifen (I. c. S. 605).

Auf das Gefühl bezieht das Gute FECHNER. Gut ist die Lust schlechthin (Üb. d. höchste Gut S. 6 ff.). Gut ist, was geeignet ist, den Glückseligkeitszustand der Welt zu fördern (Tagesans. 131; vgl. Zend-Avesta I, 232, 243). Nach SCHUPPE bedeutet „*gut*“: „*es gewährt mir Lust*“, „*ich will*“ (Grdz. d. Eth. S. 19). An sich gut ist „*die Lust an der bewußten Existenz oder am Bewußtsein*“ (I. c. S. 108). Nach GIZYCKI ist alles gut, was unmittelbar oder mittelbar Ursache angenehmer Bewußtseinszustände ist oder was unangenehme

Bewußtseinszustände hintanhält (Moralphilos. S. 10). Gut ist der Name für „Freude erzeugen oder Leid verhindern“ (l. c. S. 12). Individuell und sozial Gutes sind zu unterscheiden (l. c. S. 18). Sittlich gut ist, was die allgemeine Wohlfahrt oder Glückseligkeit befördert (l. c. S. 4). KREIBIG definiert „gut“ als Lust erregend (Wertth. S. 18). „Autopathisch“ gut heißt „dem Wertenden eigene Lust bringend“, „heteropathisch“ soviel wie „fremden Subjekten Lust bringend“, „ergopathisch“ soviel wie „lustauslösend bei objektivem Genießen“ (l. c. S. 21). Höchstes Gut ist „die möglichst reiche Entfaltung und Betätigung der geistigen und leiblichen Kräfte des Menschen“ (l. c. S. 18). Vgl. BECHER, Gr. d. Eth. S. 63 ff.

Auf das Wollen oder das Bedürfnis (s. auch SPINOZA, HOBBS, SCHOPENHAUER, DÖRING u. a.) bezieht das Gute VOLKMANN: „Nicht weil etwas ‚sub specie boni vel mali‘ erscheint, wird es begehrt oder verabscheut, sondern was wir begehren oder verabscheuen, erscheint als ‚bonum‘ oder ‚malum‘, weil und solange wir es begehren oder verabscheuen“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 423). HARMIS erklärt ähnlich: „Nicht weil wir etwas als gut erkannt haben, wollen wir es, sondern wir erkennen es als gut, weil wir es wollen. Erst durch den Akt des Wollens ist das Gedachte ein Gut“ (Abhandl. zur system. Philos. S. 71 f.). Ähnlich WITTE (Wes. d. Seele S. 168). J. H. FICHTE: „Jeder dauernd befriedigte Trieb erzeugt einen Zustand im Subjekte, der als ein eigentümlich Begehrenswertes, als ein ‚Gut‘ empfunden wird“ (Psychol. II, 152). Gut ist nach PAULSEN, was ein Ziel des Willens ist (Syst. d. Eth. S. 211). Nach BRADLEY ist gut, was ein Begehren befriedigt (App. and Real. p. 402; vgl. p. 401 ff.). So auch GREEN (Prol. to Eth. p. 160 ff., 233). Das wahre Gute ist für alle Menschen gut (l. c. p. 232). Nach AHRENS ist gut alles, „was der vernünftigen Natur des Menschen und den darin begründeten wahren Bedürfnissen angemessen, also überhaupt erstrebenswerth ist“ (Naturrecht I, 226, 251). Das höchste Gut liegt „in der Erstrebung und der praktischen Darbildung der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott“ (l. c. I, 251). E. LAAS bestimmt: „Ein Gut ist jedem in jedem Momente dasjenige, d. h. es erscheint ihm momentan als ein solches, was ihm Lust bereitet, ein Bedürfnis befriedigt und von Schmerzen befreit“ (Ideal. u. Positiv. II, 219). Höchstes Gut ist „die möglichste Schmerzlosigkeit und der höchste Überschuß von Lust und Unlust für alle fühlenden Wesen“ (l. c. II, 293). Nach W. JAMES besteht das Wesen des Guten darin, daß es eine Forderung befriedigt (Wille z. Glaub. S. 182). Nach SIDGWICK ist gut, was ein Mensch vernünftigerweise wünschen müßte („what a man may reasonably desire“, Meth. of Eth.³, p. 401). F. BRENTANO erklärt: „Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes“ (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 17). Das Liebens- und Hassenswerte bemerken wir mit ursprünglicher Evidenz (l. c. S. 21). — Nach NIETZSCHE bedeutet „gut“ vom Standpunkte der „Herrenmoral“, was die Macht, den Willen zur Macht erhöht, befriedigt, zugleich das Vornehme, Edle; vom Standpunkt der „Sklavenmoral“ ist „gut“ das Nützliche, Friedliche, Duldsame, Gehorsame usw. (Jens. von Gut u. Böse², S. 228 ff.; vgl. Sittlichkeit). Die Begriffe „gut“ und „schlecht“ will Nietzsche im Sinne der Herrenmoral, der Übermenschens-Idee (s. d.) umwerten.

Als das Zweckvolle, den einzelnen wie die Gesamtheit Fördernde gilt das Gute bei vielen Ethikern und Soziologen (s. auch WOLF, FERGUSON, VOLNEY, BENEKE u. a.). Nach LIPPS ist gut, „was unserer seelischen Natur gemäß ist

und sie befriedigt“ (Grundt. d. Seelenl. S. 617). Nach PAULSEN ist „gut“, worauf der Wille „mit seiner ganzen Natur gerichtet ist, nämlich auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung“ (Syst. d. Eth. I², 320). „Gewisse Verhaltensweisen sind gut, sofern sie die Tendenzen haben, menschliche Lebensgüter zu erhalten und zu mehren“ (Einl. in d. Philos.², S. 437). Höchstes Gut ist für den einzelnen ein „vollkommenes Menschenleben, d. h. ein Leben, in dem es zu voller Entfaltung und Betätigung aller leiblich-geistigen Kräfte des Menschen kommt“ (I. c. I, 17). Nach WUNDT ist das sittlich Gute „kein Glücksgut, sondern ein objektives geistiges Erzeugnis“ (Eth.², S. 503). Die geistigen Güter sind „Güter um ihrer selbst willen“ (Syst. d. Philos. II², 238). Nach H. SPENCER ist gut, was einem Zwecke angemessen ist (Prinzip. d. Eth. I, § 8). „Stets und überall . . . werden Handlungen gut oder böse genannt, je nachdem sie ihren Zwecken gut oder schlecht angepaßt sind“ (I. c. S. 26). Das beste Handeln ist das am meisten Leben und Glück fördernde (I. c. S. 27, § 16, S. 49). HÖFFDING nennt eine Handlung gut, „wenn sie die Wohlfahrt bewußter Wesen bewahrt und entwickelt“ (Eth. S. 43). „Gut“ und „böse“ enthalten ein Zweckurteil nach IHERING (Zweck im Recht II, 214). Alles Gute ist relativ (I. c. S. 215). Nach RATZENHOFER ist gut die artgemäße Entwicklung (Posit. Eth. S. 39 ff.). Teleologisch bestimmen das Gute ferner S. ALEXANDER (Gut ist etwas „in reference to a particular purpose“ Mor. Ord. p. 27, vgl. p. 127), L. STEPHEN, P. CARUS, THILLY (Einl. in d. Eth. S. 188 ff.), CANERI, SIMMEL, UNOLD, BERGEMANN, ZENKER, ZIEGLER, JODL, GOLDSCHIED u. a. (s. Sittlichkeit). — Nach P. RÉE ist „gut“, sozial geurteilt, das Löbliche, Belohnenswerte, schlecht das Verwerfliche. Sonst sind gut und allgemein-nützlich identisch (Philos. S. 25, 51). — Nach SIMMEL ist das Gute soviel wie „dasjenige, was eben verwirklicht werden soll“ (Einl. in d. Moralwiss. I, 47).

Als Wertprädikate bestimmt gut und böse ULRICI (Gott u. d. Nat. S. 604); ferner A. DÖRING, und zwar als Wertprädikate für Handlungen und Gesinnungen, d. h. Willensrichtungen (Philos. Güterlehre S. 224). „Ein Gut ist etwas, das Wert hat“ (I. c. S. 2), „ein Objekt oder Verhältnis, das dadurch für uns Wert hat, daß es Lust erregt, indem es ein Bedürfnis befriedigt“ (I. c. S. 76). Höchstes Gut ist „das Bewußtsein objektiven Wertes“ oder „die begründete Selbstschätzung“ (I. c. S. 323). Nach EHRENFELS ist ein Gut „das Objekt einer positiven Wertrelation“ (Werttheor. I, 71). C. STANGE: „Das in sittlicher Beziehung Wertvolle bezeichnen wir als gut; das in sittlicher Beziehung Unwerte bezeichnen wir als böse“ (Einl. in d. Eth. II, 11). Es sind elementare ethische Wertprädikate (ib.). „Im ethischen Sinne gut ist das, was der Pflicht gemäß ist, böse, was der Pflicht zuwider ist“ (I. c. S. 19). Sittliche Güter sind „solche Produkte, resp. Mittel des menschlichen Handelns, bei denen das menschliche Handeln, durch welches jene Güter produziert werden oder dem jene Güter als Förderungsmittel dienen, als sittliches Handeln in Betracht kommt“ (I. c. II, 16 f.). Vgl. E. FUCHS, Gut u. Böse, 1906. Vgl. Sittlichkeit, Tugend, Übel, Optimismus.

Güterlehre (Agathologie) heißt der Teil der Ethik (s. d.), der das Wesen und die Arten der geistig-sittlichen Güter oder Werte behandelt. Als Güterlehre erscheint die Ethik besonders bei SCHLEIERMACHER, ferner bei A. DÖRING, dem sie die philosophische „Zentralwissenschaft“ ist (Philos. Güter-

lehre S. 21; vgl. üb. den Begr. d. Philos. 1878). Die Güterlehre ist „*die Wissenschaft von den Werten*“, von den allgemeingültigen Werten und vom Gesamtwert (Güterlehre S. 6 ff.). Eine Gütertafel findet man u. a. bei KIRCHNER (Eth. S. 142 ff.). Vgl. C. THOMAS, D. Grundbegr. der Güterlehre, 1841. Vgl. Sittlichkeit.

III.

Haben drückt das Besitzverhältnis, die (ruhende) Macht des Ich über eine Sache aus, es bezeichnet allgemein das Verhältnis des Ich zu seinen Modifikationen und wird auf die Objekte der Außenwelt übertragen. Nach TRENDLENBURG leihen wir die Kategorie „haben“ an die Sinnendinge (Neue Grundleg. S. 175). Das Ich als Substanz „hat“ als Akzidentien seine Tätigkeiten (l. c. 176). Das Wissen des Ich, daß es selbst die Substanz sei seiner Tätigkeiten, wird durch das Wort „haben“ ausgedrückt (ib.). — SCHUPPE erklärt: „*Die Aussage des Teiles vom Ganzen bedarf gewöhnlich des Verbums haben. Sein Sinn ist der der auseinandergesetzten Zusammengehörigkeit. Objekt des Verbums haben ist nur etwas, was in diesem Sinne als Teil eines Ganzen gilt, und Subjekt desselben ist das Ganze*“ (Log. S. 120). „*Das Verbum haben hat ohne Objekt überhaupt gar keinen Sinn; seine Bedeutung geht darin auf, daß etwas, eben das Objekt, zu dem Ganzen, welches das Subjekt ist, als Teil oder Bestandteil oder Eigenschaft, Element, Moment, vorübergehende Affektion gehört, irgendwie mit ihm dauernd oder vorübergehend, äußerlich oder innerlich zusammengehört*“ (l. c. S. 146). Vgl. Verhalten, Urteil.

Habitus: Gewohnheit (s. d.), Eigenschaft, Fertigkeit, Verhaltensweise. — Nach ARISTOTELES bedeutet Habitus (*ἕξις*) eine Fertigkeit, eine (dauernde) Verhaltensweise (Met. V 20, 1022b 4; V 19, 1022b 4 squ.; Kategor. 8, 8b 27; Eth. Nic. II 4, 1105b 25). Die Tugenden sind *ἕξεις ψυχῆς* (Eth. Nic. I 13, 1103a 9; II 2, 1104b 19). Sie sind von den *φυσικαὶ ἕξεις* zu unterscheiden (l. c. VI 13, 1144b 8). Die *πρακτικὴ ἕξις* wird von der *ποιητικὴ ἕξις* unterschieden (l. c. VI 4, 1140a 4 squ.). Nach THOMAS ist habitus „*quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem*“ (Sum. th. II, 50, 1). NICOLAUS TAURELLUS definiert: „*Habitus nil aliud est, nisi acquisita quaedam vel intelligendi, vel alicuius expelendi promptitudo, non animae sed corpori adscribenda*“ (Philos. triumph. tr. 1, p. 63). Nach CHR. WOLF ist habitus eine „*agendi promptitudo*“ (Psychol. empir. § 428). — KREIBIG versteht unter Habitus eines Subjekts den „*Inbegriff der seelischen und körperlichen Beschaffenheiten und der Relationen zwischen diesen Beschaffenheiten*“ (Werttheor. S. 192). Vgl. L. VIVES, De anim. II, 116 ff. Vgl. Gewohnheit.

Haecceitas: Diesheit, Dieses-Sein, die individuelle Wesenheit („*entitas positiva*“, *τόδε τι* bei ARISTOTELES). Der Ausdruck ist bei den Skotisten üblich. (Vgl. DUNS SCOTUS, Quaest. sup. libr. Met. VII qu., 13, 9; qu. 13, 26.) „*Haecceitas est singularitas*“ (bei PRANTL, G. d. L. III, 280; vgl. 219). „*Haecceitas nihil aliud est, nisi quidam modus intrinsecus, qui immediate contrahit et primo quidditatem ad esse . . . et nominatur differentia individualis*“ (l. c. III, 290). — GOELEN: „*Haecceitas — ab Haec pro differentia individuante*“, soviel wie „*ipseitas*“ (Lex. philos. p. 626). — Nach CHR. WOLF ist die „*Diesheit*“ der „*Grund der einzelnen Dinge*“ (Vern. Ged. I, § 180).

Halluzination ist eine „*Sinnestäuschung*“, eine Erinnerungsvorstellung, die durch ihre Ähnlichkeit mit einer Sinneswahrnehmung als solche beurteilt wird, als ein wirkliches Objekt gilt. Der Reiz (s. d.) zur Halluzination liegt allein im Organismus, in verschiedenen (momentanen, vergänglichen oder dauernden) Störungen desselben. Zentral erregte Empfindungen sind an der Halluzination beteiligt, sie besteht nicht aus bloßen Erinnerungsbildern. Von der Illusion (s. d.) ist sie zu unterscheiden. Es gibt Visionen, Akroasmen, d. h. Gesichts- und Gehörshalluzinationen.

ESQUIROL nennt den einen Halluzinanten, „*qui ait la conviction intime d'une sensation actuellement perçue lorsque nul objet extérieur propre à exciter cette sensation n'est à portée des sens*“ (Des maladies mentales 1838, I, p. 80). Nach GRIESINGER liegen in den Halluzinationen vor „*subjektive Sinnesbilder, welche nach außen projiziert werden und scheinbare Objektivität und Realität bekommen*“ (Pathol. u. Therap. d. psych. Krankh.², S. 85). VOLKMANNS erklärt: „*Die Halluzination nimmt eine bloß reproduzierte Vorstellung für eine Empfindung, erhebt sich aber dadurch über eine bloße Täuschung der innern Wahrnehmung, daß sie die Empfindung veräußert, d. h., wenn diese betont ist, lokalisiert, wenn sie unbetont ist, projiziert*“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 146). FECHNER erklärt die Halluzinationen für „*Täuschungen, die ganz oder beinahe den Charakter von außen erweckter Sinneswahrnehmungen für den Getäuschten annehmen, ohne daß in der äußern Wirklichkeit etwas zu ihrer Anregung vorhanden ist*“ (Elem. d. Psychophys. II, 505). ZIEHEN betrachtet die Halluzination als einen „*Fall krankhaften Empfindens*“. „*Hier fehlt die Primärempfindung ganz, ebenso jeder äußere Reiz*“ (Leitfad. d. physiol. Psychol.², S. 178). „*Normalerweise werden die Empfindungszellen nur von der Peripherie aus erregt ... Anders bei den Halluzinationen. Hier sind es die Erinnerungsbilder, welche ohne äußeren Reiz sinnlich lebhaft Empfindungen hervorrufen*“ (l. c. S. 180). WUNDT erklärt: „*Unter den Veränderungen der Vorstellungsgebilde besitzen die auf peripherer oder zentraler Anästhesie beruhenden Vorstellungsdefekte im allgemeinen eine beschränkte Bedeutung; sie üben auf den Zusammenhang der psychischen Vorgänge keine tieferen Wirkungen aus. Wesentlich anders verhält sich dies mit der durch zentrale Hyperästhesie hervorgerufenen relativen Steigerung der Empfindung. Ihre Wirkung ist namentlich deshalb eine sehr eingreifende, weil durch sie reproduktive Empfindungselemente die Stärke äußerer Sinneseindrücke erreichen können. Infolgedessen kann es geschehen, daß entweder reine Erinnerungsbilder als Wahrnehmungen objektiviert werden: Halluzinationen; oder daß, wenn direkt erregte und reproduktive Elemente sich verbinden, durch die Intensität der letzteren der Sinneseindruck wesentlich verändert erscheint: phantastische Illusionen. Praktisch sind beide nur insofern zu unterscheiden, als sich in sehr vielen Fällen bestimmte Vorstellungen als phantastische Illusionen nachweisen lassen, während das Vorhandensein einer reinen Halluzination fast immer zweifelhaft bleibt, da irgend welche direkte Empfindungselemente sehr leicht übersehen werden können. In der Tat ist es nicht unwahrscheinlich, daß weitaus die meisten sogenannten Halluzinationen Illusionen sind*“, d. h. „*Assimilationen mit starkem Übergewicht der reproduktiven Elemente*“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 325 f.; Grdz. d. physiol. Psychol. II⁵, 643 ff.). Nach KÜLPE sind Halluzinationen zentral erregte Empfindungen von sinnlicher Lebhaftigkeit (Gr. d. Psychol. S. 187). STÖRRING charakterisiert die Halluzination durch die Überzeugung des Halluzinierenden, eine wirkliche Wahr-

nehmung zu haben (Psychopathol. S. 31 f.), bestimmt sie als Sinnes-, nicht als Urteilstäuschung (gegen GRASHEY, Über Halluzinationen, München. Medizin. Wochenschr. 1893, u. a.), erörtert den Unterschied elementarer und komplexer Halluzinationen, untersucht die verschiedenen Arten der Halluzinationen (Gesichts-, Bewegungs-, Geschmacks-, Tast-Halluzinationen). Bei den „*Pseudo-Halluzinationen*“ fehlt der Charakter der Objektivität (l. c. S. 69). Die Theorien der Halluzination zerfallen in die „*zentralen*“ („*rein psychischen*“) und die „*psycho-sensoriellen*“; letztere treten als „*zentripetale*“ oder „*zentrifugale*“ Theorie auf (l. c. S. 72). Nach Störing wird bei der Halluzination durch einen Sinneseindruck eine intensive Vorstellung ausgelöst, welche auf Grund einer gesteigerten Anspruchsfähigkeit der Hirnrinde mit jenem eine Verschmelzung eingeht (l. c. S. 88 ff.). — TAINÉ bezeichnet die objektiven Vorstellungen als wahre „*Halluzinationen*“ (s. Objekt). Vgl. KRAFFT-EBING, D. Sinnesdelir. 1864; BINET, L'hallucinat.; PARISH, Üb. d. Trugwahrnehm. 1894; SULLY, Die Illusionen 1883; HELLPACH, Grenzwiss. S. 309; KRAEPELIN, Psychiatrie I^e. 1899, S. 102 ff.; HÖFFDING, Psych.², S. 197 f.

Handlung (Aktion) ist eine zweckvolle Betätigung, die Ausführung einer Willensintention, auch der Erfolg einer solchen; sie besteht in einer Reihe von Momenten, die psychologisch als Gefühle, Vorstellungen, Spannungsempfindungen sich darstellen. Zu unterscheiden sind äußere Handlung, die eine Veränderung in der Außenwelt durch Bewegung erzeugt, und innere Handlung, die nur das geistige Leben des Ich modifiziert (s. Apperzeption). In der Impulsivität oder Motivation (s. d.) der Handlungen bekundet sich deren Willenscharakter (s. d.). Gefühlsbetonte Vorstellungen bilden die Motive (s. d.) des Handelns, welches aber auch (primär und sekundär) triebartig erfolgen oder ganz mechanisiert (s. d.) sein kann. Handlungen sind objektiv physische Prozesse, ihrem Sinne nach aber nur psychologisch zu verstehen, als Manifestationen von Bedürfnissen, Strebungen, Zielstrebigkeiten.

Nach ARISTOTELES ist die Handlung eine in sich vollendete Tätigkeit. Sie ist *πράξις*, praktisches Tun, oder *ποίησις*, technisch-künstlerisches Schaffen (Eth. Nic. VI 4, 1104a 4; VI 4, 1140b 4 sq.; IX 7, 1168a 7).

Nach PLATNER ist eine Handlung „*eine Reihe von Tätigkeiten, mittelbar gerichtet auf einen entfernteren Endzweck*“ (Philos. Aphor. II, § 485). Nach G. E. SCHULZE ist eine Handlung jede freie Wirksamkeit unserer Kräfte (Anthropol. S. 425). KRUG: „*Handeln im weiteren Sinne heißt oft auch sociel als tätig sein oder wirken überhaupt, im engeren Sinne aber bedeutet es das Verwirklichen eines bestimmten Zweckes*“ (Handb. d. Philos. I, 56). — Aus präempirischen „*Tathandlungen*“ des Ich (s. d.) leitet J. G. FICHTE die Außenwelt ab (s. Objekt). SCHELLING betont: „*Was uns als ein Handeln auf die Außenwelt erscheint, ist idealistisch angesehen nichts anderes als ein fortgesetztes Anschauen*“ (Syst. d. transc. Ideal. S. 380). — Den scholastischen Satz: „*Operari sequitur esse*“, das Handeln wird durch das Sein bestimmt, macht sich SCHOPENHAUER zu eigen (s. Charakter). — Nach SUABEDISSEN ist jede Willens-tätigkeit eine „*Handlung*“. Im engeren Sinne ist Handlung „*eine nach außen vortretende Willenserweisung*“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 140). Nach WIRTH ist Handlung „*die Realisation eines Zwecks durch gewisse Mittel*“ (Syst. d. Eth. S. 177). BENEKE leitet das Handeln aus „*unerfüllten*“ Urvermögen, „*Strebungen*“ ab. Indem diese „*noch beweglich sind, so können sie*

von den Begehungen und Wollungen her auf anderes, mit diesen in Verbindung Stehendes, übertragen werden; und vermöge dieser Übertragung wird das Handeln gewirkt. Durch ihr Hinüberkommen werden gewisse Angelegenheiten . . . in eigentümlicher Weise ausgebildet oder zur Erregtheit gebracht“ (Neue Psychol. S. 213 ff.). Es gibt „inneres“ und „äußeres Handeln“ (Lehrb. d. Psychol.², § 205 ff., 210; Psychol. Skizz. I, 410 ff.). Nach COHEN vollzieht sich in der Einheit der Handlung die Einheit des Menschen (Eth. S. 76). Die Einheit der Handlung begründet die Einheit des Objekts (l. c. S. 69).

VOLKMANNS versteht unter Handlung das „realisierte Wollen“. „Die Handlung ist . . . eine äußere oder innere (actio transiens vel immanens), je nachdem die Veränderung, in der das Wollen sich realisiert, in die Außen- oder in die Innenwelt fällt“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 460). Nach SPENCER ist die Handlung eine Anpassung an Zwecke (Prinz. d. Eth. I, 1, § 2, S. 5). Nach HÖFFDING ist die Handlung die Ausstrahlung des inneren Wesens des Ich (Psychol. S. 451). Nach WUNDT besteht die äußere Handlung in der „Apperzeption einer Bewegungsvorstellung“. Die äußeren Handlungen sind Folgezustände von Apperzeptionen, von inneren Willenshandlungen (s. d.), Endmomente von Affekten (s. d.) (Eth.², S. 443; Gr. d. Psychol. S. 215 ff.). ZIEHEN definiert: „Aktionen oder Handlungen (bewusste, willkürliche oder Willenshandlungen): auf einen oder mehrere Reize erfolgt eine meist zweckmäßige, durch interkurrierende Reize und durch Erinnerungsvorstellungen in ihrem Ablauf modifizierte Bewegung mit psychischem Parallelvorgang“ (Leitfad. d. physiol. Psychol.², S. 22). Zu unterscheiden sind Trieb-, intellektuelle und Affekthandlungen (l. c. S. 199). Ähnlich MÜNSTERBERG (Die Willenshandl. 1888), WAILE (Mech. d. geist. Leb. S. 369 ff.) u. a. Nach BECHER ist die Handlung der ganze Willensprozeß, vom Beginn des innern psychischen Vorgangs bis zum Ergebnisse (D. Gr. d. Eth. S. 19). Nach KREIBIG ist „Handlung“ „die in die Außenwelt tretende Wirkung des Willens, welche als Bewegung oder Bewegungshemmung gegeben ist“ (Werttheor. S. 73). H. CORNELIUS versteht unter Handlung „eine Änderung, soweit sie durch eine Mitwirkung unserer Persönlichkeit bedingt ist“ (Psycholog. S. 387). Nach EHRENFELS ist die Handlung „ein Akt des Strebens oder Wollens, durch welchen beabsichtigte Wirkungen hervorgerufen werden“. Als Absicht kann „jedes einzelne Glied aus der ganzen vorgestellten Kausalkette von dem Strebens- oder Willensakt bis inklusiv zum beehrten Zweck herausgehoben werden“ (Syst. d. Werttheor. II, 16). MÜNSTERBERG erklärt: „Wenn der Wert durch unser Handeln aufgebaut oder zerstört wird, dann ist die Handlung nicht ein äußerliches Hilfsmittel, das durch irgend ein anderes Hilfsmittel ersetzt werden kann, sondern die Handlung ist ein unerläßlicher Teil des Wertes“ (Phil. d. Wert. S. 387 f.). Vgl. W. STERN, Üb. d. Begr. d. Handl. 1904, S. 75 ff., BERGSON, Mat. et. Mém. (Das Handeln als Moment des Weltgeschehens; in ihm realisiert sich das Gedächtnis). Vgl. Wille, Tat, Aktivität, Pragmatismus, Motiv.

Hang s. Neigung.

ἡφή (ἀφή): Berührung (s. d.). PLOTIN spricht von einer unmittelbaren „Berührung“ des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνώσις εἴτε ἐπαφή, Enn. VI, 7, 25 f.).

Haplose (ἄπλωσις, Vereinfachung): Lostrennung der Seele vom Leibe und Vereinigung derselben mit Gott im Zustande der Ekstase (s. d.), Einkehr

der Seele bei sich selbst, zu ihrem wahren, reinen Wesen: MARC AUREL, In se ips. IV, 26, besonders aber bei PLOTIN, Enn. VI, 9, 11; PROKLUS, Theol. Plat. I, 24 f.; JAMBlich, bei Procl. in Tim. 64 C. Vgl. Berührung.

Haptisch: dem Tastsinne angehörend.

Harmonie (*ἀρμονία*): Zusammenfügung einer Vielheit zur Einheit, Zusammenstimmung, Übereinstimmung, Anpassung der Teile eines Ganzen aneinander zu einer Ordnung, Verbindung der Gegensätze in und zu einer Einheit. In der Ästhetik (s. d.) und in der Ethik (Harmonie der Charaktereigenschaften, der Interessen, der individuellen und sozialen Triebe usw.) ist der Begriff der Harmonie von Bedeutung. Die Harmonie der Welt, d. h. die gesetzmäßige, kausal-teleologische Zusammenfügung der Dinge und Kräfte zu einer Weltordnung, ist von philosophischer Wichtigkeit. — Über musikalische Harmonie s. Konsonanz.

Die Pythagoreer übertrugen den musikalischen Harmoniebegriff auf das All. In diesem sind alle Gegensätze zur Einheit vereinigt. Alles in der Welt ist nach harmonischen Verhältnissen geordnet, ist selbst Harmonie und Maß: τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμῶν (Aristot., Met. I 5, 986a 3); κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἀρμονίας λόγους (Diog. L. VIII 1, 29). Die Seele (s. d.) ist eine Harmonie (so auch nach ARISTOXENOS, DIKAEARCH, GALEN). Auch die Tugend (s. d.) ist eine Harmonie (τὴν δ' ἀρετὴν ἀρμονίαν εἶναι . . . καθ' ἀρμονίαν οὐρεσάται τὰ ὅλα, Diog. L. VIII 1, 33). Die Sphärenharmonie entsteht aus dem Zusammenklang der um das Zentralfeuer (*ἑστία*) sich bewegenden Planeten zu einem Heptachord (vgl. Goethe, Faust I: „Die Sonne tönt nach alter Weise in Bruderssphären Wettgesang“). Die Harmonie der widerstreitenden Gegensätze im All betont HERAKLIT, damit die Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Welt zum Ausdruck bringend: Ἡράκλειτος τὸ ἀντίζουον συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἕξιν γίνεσθαι (Arist., Eth. Nic. VIII 2, 1155b 4); οὐ συνίασιν ὅπως διαφερόμενον ἔουσι ὁμολογεῖ παλίντροπος ἀρμονίῃ ὅκωσπερ τόξον καὶ λύρης (die in sich zurückkehrende Harmonie, wie die des Bogens und der Leier, Fragm. 45); ἔστι γὰρ, γηοίν, ἀρμονίῃ ἀφανῆς φανερῆς κοίτης (Fragm. 47). Die Harmonie des Weltganzen preisen die „Schrift von der Welt“, PLOTIN, dann wieder (in pythagoreisch klingender Weise) NICOLAUS CUSANUS, KEPLER, G. BRUNO. — Die Harmonie als ethisches Prinzip betont SHAFTESBURY (Inquir. conc. virt. I, 2; The moral. II, 4; III, 1), auch SCHILLER.

Nach LEIBNIZ ist Harmonie „*unitas in multitudine*“. Er stellt den Begriff der prästabilierten (vorherbestimmten) Harmonie auf, um die Ordnung des Alls ohne direkte Wechselwirkung (Influxus, s. d.) zu erklären, da ihm die Anerkennung der letzteren durch seinen Begriff der einfachen Monade (s. d.) verwehrt ist. Die Theorie der prästabilierten Harmonie („*harmonia praestabilita, harmonie préétablie, harmonie universelle, accord, concomitance, liaison, accommodation, rapport mutuel réglé par arancee*“ u. dgl.) besagt, daß Gott alle Beziehungen sowohl zwischen den einzelnen Dingen (Monaden) als auch zwischen Seele und Leib von Anfang an so geordnet hat, daß alles Geschehen gesetzmäßig und zweckmäßig verlaufen muß, obgleich statt wirklicher Einzelkausalität nur ein Parallelismus, eine Koordination der Geschehnisse besteht. Jeder Monade hat Gott ein festes Gesetz eingepflanzt, welchem gemäß ihre (rein immanente) Tätigkeit sich abspielt, so aber, daß alle Monaden einander ange-

paßt sind, daß auf alle Rücksicht genommen ist, daß die Vorgänge einander angemessen, angepaßt sind (Monadol. 51, 52, 60). Den Namen „prästabilierte Harmonie“ gebraucht Leibniz zuerst 1696, in einem Briefe an Basnage de Beauval (Gerh. III, 121 f.; vgl. III, 67, Brief an Bayle, nach welchem der Ausdruck von LAMY stammt). Die Monaden sind rein geistig, punktuell, „ohne Fenster“, bilden jede „un monde à part“, können daher nicht gegenseitig aufeinander einwirken. Daher muß Gott der Vermittler der Kausalität sein, aber nicht bloß gelegentlich, wie der Okkasionalismus (s. d.) meint, sondern ein für allemal von Anfang an. Gott hat bewirkt, daß das, was für einen gilt, allgemeine Geltung erlangt (Hauptschr. II, 154). Die Monaden passen sich einander an (l. c. S. 155). Alle Monaden sehen das eine Universum in verschiedenen Klarheitsgrade, jede hat Beziehungen, welche alle anderen ausdrücken, so daß sie ein lebendiger Spiegel des Alls ist (Monadol. 56, 57). „Car chacune de ces âmes exprimant à sa manière ce qui se passe au dehors et ne pouvant avoir aucune influence des êtres particuliers ou plutôt devant tirer cette expression du propre fond de sa nature, il faut nécessairement, que chacune ait reçue cette nature d'une cause universelle, dont ces êtres dépendent tous et qui fasse, que l'un soit parfaitement d'accord et correspondant avec l'autre, ce qui ne se peut sans une connaissance et puissance infinie“ (Nouv. Ess. IV, § 11). Insbesondere besteht eine Harmonie zwischen Leib und Seele. Psychische und physische Prozesse gehen einander parallel, sind einander gesetzmäßig zugeordnet, ohne psychophysische Wechselwirkung, ohne Durchbrechung jeder Reihe von Vorgängen. Seele und Leib gleichen zwei Uhren, die so eingerichtet sind, daß ihr Gang für alle Zeiten ein übereinstimmender ist (Gerh. IV, 498). Dieses Uhrenvergleichnis (l. c. I, 232) findet sich schon bei NIC. TAURELLUS, GEULINX (Eth. annot. 124, 140, 155). „L'âme suit ses propres lois, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes les représentations d'un même univers“ (Monadol. 78). „Les âmes agissent selon les lois de causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois de causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes . . . sont harmoniques entre eux“ (Monadol. 79). „Ce système fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'âmes, et que les âmes agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre“ (Monadol. 81). „Dieu a créé d'abord l'âme de telle sorte, que pour l'ordinaire il n'a besoin de ces changements, et ce qui arrive à l'âme, lui naît de son propre fonds, sans qu'elle se doive accommoder au corps dans la suite, non plus que le corps à l'âme. Chacun suivant ses lois, et l'un agissant librement, l'autre sans choix, se rencontre l'un avec l'autre dans les mêmes phénomènes“ (Gerh. II, 58). Der Seele und dem Leibe hat Gott eine Natur verliehen, „dont les lois mêmes portent ces changements, de sorte que selon moi les actions des âmes n'augmentent n'y diminuent point la quantité de la force mourante, qui est dans la matière, et n'en changent pas même la direction“ (Gerh. III, 121 f.). Endlich besteht auch eine Harmonie zwischen dem „Reiche der Natur“ und dem „Reiche der Gnade“, d. h. zwischen dem Handeln und dessen Folgen. Die Dinge führen auf natürliche Weise zur Gnade, zum verdienten Zustand, zum Glücke, die Sünden, das Schlechte zur Strafe, so daß alles aufs schönste, beste, gerechteste geordnet ist (Monadol. 87, 88, 89). Die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger, in jeder Seele könnte man die Schönheit des Alls lesen (Princ. de la nat. 13). Mechanisches

und zweckvolles Geschehen sind miteinander in Harmonie. „*Je me flatte d'avoir pénétré l'harmonie des différents règnes et d'avoir vu, que les deux partis ont raison, pour rien qu'ils ne se choquent point; que tout ce fait mécaniquement et métaphysiquement en même temps dans les phénomènes de la nature*“ (Gerh. III, 607). — Mit Modifikationen wird die prästabilierte Harmonie gelehrt von CHR. WOLF, BAUMGARTEN (Met. § 462 ff.), BILFINGER (De harmon. praest. p. 73 ff.) u. a. Gegner dieser Lehre ist u. a. RÜDIGER, der an der Influxustheorie (s. d.) festhält, HOLLMANN (Comment. de harm. 1724). Von einer „*konstabilierten Harmonie*“ spricht SWEDENBORG. In seiner vorkritischen Periode nimmt KANT (ähnlich HERDER u. a.) eine (aber nicht vorbestimmte) „*Harmonie der Dinge*“ mit wirklicher Wechselwirkung an (Princ. prim. set III). GOETHE spricht von der Harmonie zwischen Natur und Geist, Mensch und Gottheit („*Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt, Und in sein Herz die Welt zurücke schlingt*“, Faust, Vorspiel). Bei verschiedenen neueren Philosophen kommt der Gedanke der Weltharmonie zur Geltung, so bei SCHELLING (Syst. d. transz. Ideal. S. 65; Vom Ich S. 201 f.), HERBART, HILLEBRAND, nach welchem Denken und Sein in prästabilierte Harmonie miteinander sind (Philos. d. Geist. I, 5), LOTZE, J. H. FICHTE, der von einem allgemeinen „*Harmonismus*“ der Dinge spricht (Psychol. II, 21) und FECHNER (Zend-Avesta II, 152); auch bei M. WARTENBERG (Probl. d. Wirkl. 1900, S. 136). Eine „*harmonie préétablie*“ als Ausdruck des Gesetzes der Ordnung zwischen Ursachen und Wirkungen lehrt RENOUVIER (Nouv. Monad. p. 21). Als Entwicklungsziel bestimmen die Harmonie NOIRÉ (Mon. Ged. S. 137), LALANDE (s. Dissolution), TARDE u. a. Vgl. Identitätsphilosophie, Parallelismus, Seele, Wechselwirkung, Trieb, Psychisch (SWOBODA, Harmonia animae, 1907).

Harmonie, musikalische s. Konsonanz.

Häßlich ist das ästhetisch Mißfallende. Nach FR. VON SCHLEGEL ist es „*die unangenehme Erscheinung des Schlechten*“ (WW. IV). Nach SOLGER ist es das Schönheitsfeindliche (Erwin I, 248 f.). Ähnlich WEISSE (Ästh. I, 202). Nach RUGE u. a. ist es der Abfall der Idee von sich selbst (Neue Vorsch. d. Ästh. S. 58). Nach K. ROSENKRANZ ist es das Negativschöne (Ästh. d. Häßl. 1853, S. 7). Nach KIRCHMANN ist es das Bild eines von Schmerz erfüllten Realen (Ästh. II, 37). Nach E. v. HARTMANN ist das formal Häßliche die Abwendung des ästhetischen Scheins vom bezüglichen Ideal (Ästh. II, 208 ff.). Nach LIPPS ist es das, „*was eine Lebensverneinung in sich schließt*“ (Ästhet., Kult. d. Gegenw. VI, 365).

Hauptton s. Ton.

Hautsinn: Er umfaßt den Tastsinn (s. d.) und Temperatursinn (s. d.).

Heautognosie (ἐαυτοῦ, γνῶσις): Selbsterkenntnis (s. d.).

Heautonomie: Selbstgesetzgebung. Neben der Autonomie (s. d.) des Verstandes und der Vernunft lehrt KANT eine „*Heautonomie*“ der Urteilskraft, durch welche diese sich selbst ein Gesetz gibt (Üb. Philos. überh. S. 160).

Hedonismus heißt die Lebensanschauung, nach welcher die (körperliche oder geistige) Lust (ἡδονή), Motiv und Zweck des (sittlichen) Handelns ist. Die Lust ist hiernach das höchste Gut (s. d.). Für den Hedoniker ist die Lust das Höchstgewertete, das an sich Wertvolle, Selbstzweck, Strebungs-

ziel. Der Hedonismus ist eine Form des Eudämonismus (s. d.). Er übersieht, daß Lust (bezw. Unlust) zwar als Triebfeder in das Wollen eingeht, aber nicht immer, nicht einmal in der Regel Zweck des Handelns oder gar des sittlichen Handelns ist, welches vielmehr auf einen objektiven Inhalt, auf ein irgendwie bestimmtes Ziel gerichtet ist, dessen Erreichung den Willen befriedigt und Lust erregt, ohne daß diese selbst das (primäre) Ziel ist.

Nach DEMOKRIT ist die Freude, Gemüthsheiterkeit (*εὐθυμία, εὐεστώ*) das höchste Gut: *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διᾶναι ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνυθέντι* (Stob. Floril. V, 24). Als Hedoniker treten entschieden auf die Kyrenaiker. Nach ARISTIPP hat die Lust einen absoluten Wert, sie ist Selbstzweck (*ἡ ἡδονὴ δὲ αὐτὴν αἰρετὴ καὶ ἀγαθόν*, Diog. L. II, 88), sie ist Strebungsziel (*τέλος δ' εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ὠκειῶσθαι πρὸς αὐτήν, καὶ τυχόντας αὐτῆς μηδὲν ἐπιζητεῖν μηδὲν τε οὕτω γένεσθαι ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγερδόνα*, l. c. II, 88). Die Lust ist ein unbedingtes Gut (*εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν καὶ ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται*, ib.). Zu erstreben ist die einzelne Lust (l. c. 86, 88, 90). An Stelle der Lust bestimmt HEGESIAS als Strebensziel die Schmerzlosigkeit, da mehr nicht erreichbar sei (l. c. II, 94). ANNIKERIS erkennt neben der Lust auch Freundschaft, Eltern-, Vaterlandsiebe als Strebensziele, Güter an, um derentwillen man auch Schmerz hinnehmen muß (l. c. II, 97). THEODORUS betrachtet die Freude (*χαρά*) als das Erstrebenswerte (l. c. II, 98). — Nach EPIKUR ist die Lust das Prinzip des glücklichen Lebens (*ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίου ζῆν*, Diog. L. X, 128), sie (und die Leidlosigkeit) ist das Motiv alles Handelns (*τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μὴτ' ἀλγῶμεν μὴτε ταρβῶμεν*, ib.). Die Lust ist das erste und das naturgemäße Gut (*ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρότερον καὶ συγγενικόν εἴρωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰδέσεως καὶ φρονῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταπῶμεν ὡς κινόν τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρινόντες*, l. c. X, 129). Aber nur jene Lust ist ein Gut, der keine Schmerzen folgen, denn es ist das Erstrebte, *τὸ μὴτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μὴτε ταρᾶσθαι κατὰ ψυχὴν* (l. c. X, 131). Eine richtige Abmessung (*συμμέτρησης*) der Lust und ihrer Folgen zeugt erst von der Tugend, der *φρόνησις* (l. c. X, 132). Ohne Einsicht, Gerechtigkeit, Maßhalten kann man nicht glücklich leben (ib.), und umgekehrt ist mit der Tugend Lust notwendig verknüpft (*συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως*, ib.). Die höchste Lust ist die geistige (*οὕτως οὖν καὶ μετίζονας ἡδονὰς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς* (l. c. X, 137), wiewohl an sich keine Lust schlecht ist (*οὐδεμία κατ' ἑαυτὴν ἡδονὴ κακόν*, l. c. X, 141). — Der Hedonismus wird auch betont von L. VALLA (De volupt. 1431), HELVETIUS, HOLBACH, LA METTRIE, VOLNEY u. a., auch von Neuceren wie J. DUBOC (Die Lust als sozialeth. Entwicklungsprinzip. 1900) und (in seiner relativ-natürlichen Bedeutung) von R. GOLDSCHIED: „Der Mensch ist ein hedonistisches Wesen“ (Eth. d. Gesamtwill. I, 65). Aber die Ethik darf nicht hedonistisch sein, sondern vermag nur „eine Verteilung von Lust und Unlust auszubilden, die zu einem Verhalten gemäß objektiver Moralprinzipien antreibt“ (l. c. S. 74). Soziale Hedonisten sind viele Utilitaristen (s. d.), wie BENTHAM, MILL, BAIN, BARATI, HODGSON, SPENCER, FOWLER u. a. Gegner des Hedonismus sind PLATO (Philos.; Republ. IX), DARWIN (Desc. of Man, ch. 4), LECKY (Europ. Mor. ch. 1), SIDGWICK (Meth. of Eth. I, 4), GREEN (Proleg. II, 2), BRADLEY (Eth. Stud. III, VII), MARTINEAU (Types II), MURRAY (Handb. of Eth. II, 1), THILLY (Introd. to Eth. p. 205 ff.), FOUILLEE (Mor. d. id.-forc. p. 242 ff.), die Kantianer,

STAMMLER, UNOLD, MÜNSTERBERG (Phil. d. Werte, S. 68: Ziel des Willens ist nicht Lust, sondern „die Verwirklichung des lustbestimmten Reizes und zwar um seines Reizeinhalts, nicht um seiner Lustbestimmung willen“), WUNDT u. a. PAULSEN bestreitet die hedonistische Anlage des Menschen. „Der Trieb und das Verlangen der Betätigung ist vor aller Vorstellung von Lust“ (Syst. d. Eth. I³, 238). Lust ist schon der Ausdruck dafür, daß der Wille erreicht hat, was er will (l. c. S. 241 f.; ähnlich schon SCHOPENHAUER, E. v. HARTMANN, NIETZSCHE). Vgl. H. GOMPERZ, Krit. d. Hed. 1898; WATSON, Hedon. Theor. 1895. Vgl. Glückseligkeit, Tugend, Utilitarismus, Motiv, Sittlichkeit.

Hegelianismus: 1) die Philosophie Hegels (= eine Art des Panlogismus, s. d.), 2) die Schule Hegels. Sie zerfällt in eine rechte (theistische) Seite: GABLER, GÖSCHEL, HINRICHS u. a., und eine linke Seite: RUGE, BRUNO BAUER, FEUERBACH, STRAUSS u. a. Vermittelnd: CONRADI, K. ROSENKRANZ, J. E. ERDMANN, SCHALLER, VATKE, C. L. MICHELET, SCHASLER. Von Hegel beeinflußt: DAUB, MARHEINEKE, K. FISCHER, G. BIEDERMANN, K. KÖSTLIN, CHR. PLANCK, AD. LASSON, K. MARX, F. LASSALLE, COHEN, ferner ausländische Philosophen (Neohegelianismus, s. d.).

Hegemonikon (*ἡγεμονικόν*): das Herrschende. Leitende. So heißt bei den Stoikern sowohl die Weltseele als auch insbesondere der oberste Seelenteil, der die verschiedenen psychischen Funktionen einheitlich reguliert und zugleich die Denk- und Willenskraft ist (Diog. L. VII 110, 157 ff.; Sext. Empir. adv. Math. IX, 102). Der Sitz des *ἡγεμονικόν* ist im Herzen. — Von der „*Fonction hégémonique*“ des Intellekts spricht RENOUVIER (Nouv. Monadol. p. 138). Vgl. Seele, Willensfreiheit.

Heimarmōne (*εἰμαρμένη*): Schicksal (s. d.).

Heimhaftigkeit heißt nach R. AVENARIUS der „Charakter“ (s. d.) der Bekanntheit, Vertrautheit, Gewißheit, der von der „Schwankungsgeübtheit“ des Systems C (s. d.) abhängig ist. Arten der „Heimhaftigkeit“ sind das „Existential“, das „Notal“ und das „Sekural“ (Kr. d. r. Erf. II, 483 ff.).

Helligkeit s. Lichtempfindung.

Hellsehen (clairvoyance) s. Somnambulismus.

Helmholtzsche Hypothese s. Lichtempfindung.

Hemmung: Aufhebung oder Erschwerung einer Tätigkeit durch eine Widerstandskraft: a. physikalisch, b. physiologisch, durch Hemmungsnerven, durch Großhirnerregungen, c. psychologisch, durch Gefühle, Affekte, Strebungen, Überlegung, kurz durch die Willenstätigkeit des Ich, insbesondere durch den besonnenen Willen (die aktive Apperzeption, s. d.), welcher den Zudrang von Vorstellungen, den Assoziationsverlauf usw. zu hemmen, aufzuhalten vermag: Die Wirkung der Hemmung besteht in einer Verdunkelung des Gehemmteten im Bewußtsein. Fixierung und Hemmung von psychischen Inhalten sind Korrelate, beide ergeben sich aus einem Akte. Es besteht auch eine gegenseitige Hemmung von Strebungen, Willensintentionen. — Den Begriff der physiologischen Hemmung hat ED. WEBER eingeführt.

Den Begriff der psychischen Hemmung kennt bereits ARISTOTELES (De sens. 7; Eth. X 4, 1174b 17 squ.). Auch bei LEIBNIZ (Erdm. p. 740b) und KANT (WW. I, 142) ist er angedeutet. CHR. WOLF betont: „*sensatio fortior obscurat debiliorem*“ (Psychol. empir. § 76).

HERRART nimmt an, daß gleichzeitig auftretende, partiell oder total entgegengesetzte Vorstellungen einander „hemmen“, d. h. ihre Intensität verringern, sich gegenseitig verdunkeln, aus dem Bewußtsein verdrängen (Psychol. a. Wiss. I, § 36 ff.). „*Vorstellungen werden Kräfte, indem sie einander widerstehen. Dieses geschieht, wenn ihrer mehrere entgegengesetzte zusammentreffen*“ (Lehrb. zur Psychol.³, S. 15). Dabei verwandelt sich das wirkliche Vorstellen in ein Streben, vorzustellen (l. c. S. 16). Die Vorstellungen hemmen einander; die „*Reste nach der Hemmung*“ sind die Teile einer Vorstellung, die unverdunkelt bleiben (ib.). Die „*Statik und Mechanik des Geistes*“ beschäftigt sich mit der Berechnung des „*Gleichgewichts*“ und der „*Bewegung*“ der Vorstellungen. „*Vorstellungen sind im Gleichgewichte, wenn den notwendigen Hemmungen unter ihnen gerade Genüge geschehen ist. Nur allmählich kommen sie dahin; die fortgehende Veränderung ihres Grades von Verdunkelung nenne man ihre Bewegung*“ (l. c. S. 17). Wichtig ist die Bestimmung der „*Hemmungssumme*“ und des „*Hemmungsverhältnisses*“. Erstere ist „*gleichsam die zu verteilende Last, welche aus den Gegensätzen der Vorstellungen entspringt*“ (l. c. S. 17), sie ist „*das Quantum des Vorstellens, welches von den einander entgegenwirkenden Vorstellungen zusammengenommen muß gehemmt werden*“ (Psych. a. Wiss. I, § 42). Hemmungsverhältnis ist „*dasjenige Verhältnis, in welchem sich die Hemmungssumme auf die verschiedenen, widereinander wirkenden Vorstellungen verteilt*“ (l. c. § 43). Durch eine Proportionsrechnung findet man den „*statischen Punkt*“ einer jeden Vorstellung, d. h. den „*Grad ihrer Verdunkelung im Gleichgewicht*“ (Lehrb. z. Psychol.³, S. 17). „*Die Summe sowohl als das Verhältnis der Hemmung hängt ab von der Stärke jeder einzelnen Vorstellung, — sie leidet die Hemmung im umgekehrten Verhältnis ihrer Stärke, und von dem Grade des Gegensatzes unter je zweien Vorstellungen, denn mit ihm steht ihre Wirkung aufeinander im geraden Verhältnis*“ (ib.). Die Hemmungssumme muß als möglichst klein betrachtet werden, „*weil alle Vorstellungen der Hemmung entgegenstreben, und gewiß nicht mehr als nötig davon übernehmen*“ (ib.). Unter den Bewegungsgesetzen der Vorstellungen ist das einfachste folgendes: „*Während die Hemmungssumme sinkt, ist dem noch ungehemmten Quantum derselben in jedem Augenblick das Sinkende proportional*“ (l. c. S. 19 ff.; Psych. a. Wiss. § 43, § 75; vgl. Hauptpunkte der Metaphys. § 13). Der metaphysische Grund, weswegen entgegengesetzte Vorstellungen einander widerstehen, ist die Einheit der Seele, deren Selbsterhaltungen sie sind. „*Alle Vorstellungen würden nur einen Akt der einen Seele ausmachen, wenn sie sich nicht ihrer Gegensätze wegen hemmten, und sie machen wirklich nur einen Akt aus, inwiefern sie nicht durch irgend welche Hemmungen in ein Vieles gespalten sind*“ (Lehrb. z. Psychol.³ S. 21). Nach VOLKMANN ist Hemmung „*die ganze oder teilweise Außer-Wirksamkeit-Setzung des Vorstellens einer Vorstellung*“, „*die Aufhebung oder Verminderung des Bewußtwerdens einer Vorstellung*“. Die Hemmung trifft eigentlich nicht die Vorstellung, sondern das Vorstellen, sie bedeutet „*keine Vernichtung, sondern nur ein Latentwerden des Vorstellens, ein Unbewußtwerden der Vorstellung*“ (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 341). Hemmung ist „*Herabsetzung der Klarheit*“ (l. c. S. 342). „*Gleichzeitige entgegengesetzte Vorstellungen hemmen einander und verschmelzen sodann, d. h. sie setzen soviel ihres Vorstellens außer Wirksamkeit, als der Vereinigung widerstrebt, und vereinigen den Rest in einem Gesamtkakt*“ (l. c. S. 437). „*Die Hemmungssumme ist als ein Druck zu betrachten, der auf den zu hemmenden Vorstellungen gemeinsam ruht. Diesem Drucke jedoch*

setzt jede der Vorstellungen einen andern Widerstand entgegen, und der Druck selbst fällt auf jede der Vorstellungen in anderer Intensität“ (l. c. S. 349; vgl. DROBISCH, Mathem. Psychol. § 37 ff.). G. A. LINDNER erklärt: „Je schwächer eine Vorstellung ist, desto größer ist der Anteil, den sie von der Hemmungssumme auf sich nehmen muß. Wird dieser Anteil größer als ihre ursprüngliche Stärke, so wird die Größe ihres wirklichen Vorstellens unter Null herabgesetzt, d. h. die Vorstellung sinkt unter die Schwelle des Bewußtseins . . . Die Erfahrung lehrt, daß die Vorstellungen, von der Hemmung getroffen, beständig unter die Schwelle des Bewußtseins sinken, um andern Vorstellungen Platz zu machen“ (Lehrb. d. empir. Psychol.⁹, S. 68 ff.). Vgl. WITTSTEIN, Neue Behandl. d. math.-psych. Probl. 1845; Z. f. ex. Psych. VIII, 1869, S. 341 ff. — Nach FORTLAGE ist die Hemmung ein Nebenerfolg der Verschmelzung des Ungleichartigen zweier Vorstellungen (Syst. d. Psychol. I, 176). Nach J. H. FICHTE sind nicht die Vorstellungen hemmende Kräfte, das Hemmende ist allein der Geist als Ganzes (Psychol. II, 172 f.). Die Hemmungstheorie Herbarts mit ihrer Mathematik ist auch von den meisten neueren Psychologen als willkürliche Konstruktion erkannt worden. Gegen die Theorie u. a. WUNDT (Grdz. d. phys. Psych. II⁵, 516 f.). Nach ihm geht die psychische (Klarheits-) Hemmung nicht von den Vorstellungen, sondern von der Apperzeption (s. d.) aus (ib.), welche, indem sie bestimmte Inhalte fixiert, klar macht, andere zum Sinken unter die Klarheitsschwelle bringt. Der Wille hemmt im Denken (s. d.) die störenden assoziativen Erregungen (l. c. III⁵, 579; vgl. S. 596). Eine Hemmung erfolgt auch bei dem Wettstreit von Motiven (l. c. S. 256 f.). Auf den Vorstellungsverlauf wirken manche Affekte hemmend (l. c. S. 210 f.; vgl. Hypnose). G. HEYMANS versteht unter psychischer Hemmung „die allgemeine Tatsache, daß ein Bewußtseinsinhalt durch das gleichzeitige Gegebensein eines andern Bewußtseinsinhaltes einen Intensitätsverlust erleidet, also entweder geschwächt oder vollständig aus dem Bewußtsein verdrängt wird“ (Unters. üb. psych. Hemm., Zeitschr. f. Psychol. 21. Bd., S. 321 ff.). Die hemmende Wirkung der Aufmerksamkeit und des Willens betonen FOUILLÉE, RIBOT u. a. Nach PAULHAN lautet die „loi d'inhibition“: „Un fait psychique tend à empêcher de se produire, à empêcher de se développer ou à faire disparaître les éléments qui ne sont pas susceptible de s'unir à lui pour une fin commune“ (L'activement. p. 17, 221 ff., 311 ff.). Verschiedene Arten der Hemmung („Arret mental“, „A. émotionnel“ usw.) unterscheidet FERRERO (Lois d. symbol. p. 96 ff.). In seiner „Aktionstheorie“ (s. d.) berücksichtigt MÜNSTERBERG die hemmende Wirkung motorischer Gehirnfunktionen (Grdz. d. Psychol. I, 527 ff.). — Nach OFFNER besteht die Hemmung in der „rechselseitigen Herabsetzung der Intensität der psychischen Vorgänge und damit ihrer Wirksamkeit“ (D. Gedächtn. S. 159; vgl. BENEKE, Psych. Skizz. S. 418 ff., 468 ff.), nicht in der Erhöhung der Reizschwelle (wie nach HEYMANS, Z. f. Psych. Bd. 21, S. 321 ff., 340, 381). Es gibt eine Entstehungshemmung der Dispositionen (Offner, l. c. S. 92; generative H. bei MÜLLER u. PILZECKER, assoziative H. bei EBBINGHAUS) und eine Wirksamkeitshemmung (ib., Reproduktionshemmung bei EBBINGHAUS, effektuelle H. bei MÜLLER u. PILZECKER). Vgl. Komplikation, Reproduktion, Verschmelzung, Hypnose.

Hemmungszentren, Setschenowsche: Partien des Gehirns (der Vierhügel, des verlängerten Markes), von welchen eine Hemmung von Reflexen ausgeht.

Hemmungssumme, Hemmungsverhältnis s. Hemmung.

Henaden (ἐνάδες): Einheiten, zu selbständigen Wesen hypostasiert, so bei PLATO (s. Ideen), PROKLUS, der so die aus der Ureinheit emanierenden geistigen Kräfte nennt. Den Neupythagoreern gilt die ἐνάς als Prinzip der Dinge. Vgl. Einheit.

Henadologie: Lehre von den Einheiten, sc. Willenseinheiten (BAHNSEN) Vgl. Monadologie.

Henotheismus (εἰς, θεός): die Verehrung einer einzigen Stammesgottheit, Nationalgottheit, Vorstufe des universellen Monotheismus. Name und Begriff des Henotheismus bei MAX MÜLLER (Vorl. üb. d. Urspr. u. d. Entwickl. d. Relig. S. 158 f., 291 f.).

Heraklitismus: der (von HERAKLIT zuerst eingenommene) Standpunkt, von dem aus alles Sein verflüssigt, in ein ewiges Werden, in beständige Entwicklung aufgelöst wird, sowohl das Natursein als auch das psychische Geschehen (J. G. FICHTE, HEGEL, WUNDT, NIETZSCHE, HUXLEY, BERGSON u. a.). Vgl. Aktualitätstheorie, Werden.

Hermenentik (ἑρμηνεία) oder Exegetik: Auslegekunst, Kunst der wissenschaftlichen Interpretation.

Heroenverehrung: eine Stufe der Religionsentwicklung, die Heroen sind teils vermenschlichte Gottheiten, teils vergöttlichte Menschen und Ideale (vgl. Euhemerismus). Vgl. Individuum, Soziologie (CARLYLE).

Herz (im übertragenen Sinne): Gemüt (s. d.), Mut. SUABEDISSEN: „Die Seele, wiefern sie die Gefühle und die Neigungen als unfreiwillige Zustände in sich trägt, wird das Herz genannt; auch wohl darum, weil sich in dem leiblichen Herzen . . . die meisten Gefühle durch Wallungen, Beklemmungen, Erleichterungen im leiblichen Gemeingefühle vernemlich machen. In einem engeren Sinn des Wortes wird der natürliche Mut, die Zuversicht nämlich, die aus einem starken Lebensgeföhle quillet, Herz genannt“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 229). — Nach GALEN ist das Herz der Sitz der Affekte (SIEBECK, G. d. Psych. I 2, 269 ff.). Auf Bewegungen des Herzens führt in letzter Linie die Geföhle HOBBS zurück (Hum. Nat. ch. VII, 1, 2).

Heterogēn (ἕτερος, γένος): einer andern Gattung angehörig, ungleichartig, grundwesentlich verschieden. Gegensatz: homogēn, gleichartig.

Heterogenesis (KÖLLIKER) nennt KORSCHINSKY die sprunghafte Variation (Heterog. and Evolut. 1901).

Heterogenetisch: fremden Ursprungs; Gegensatz: autogenetisch. Vgl. Wille.

Heterogonie (ἕτερος, γίγναται): Erzeugung aus anderem. Heterogonie der Zwecke nennt WUNDT die Entstehung von Zwecken (Zweckmotiven) aus Neben- und Folgewirkungen von Handlungen, ohne daß von Anfang an der betreffende Zweck schon gewollt war. Die Summation von Zwecken und Zweckmäßigkeiten im geistigen, ja schon im organischen Leben wird so begrifflich. Das „Gesetz der Heterogonie der Zwecke“ bezeichnet die allgemeine Erfahrung, daß „in dem gesamten Umfang freier menschlicher Willenshandlungen die Beteiligungen des Willens immer in der Weise erfolgen, daß die Effekte der

Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, und daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Effekte hervorbringen“ (Eth.², S. 266). „Der Zusammenhang einer Zweckreihe besteht demnach nicht darin, daß der zuletzt erreichte Zweck schon in den ursprünglichen Motiven der Handlungen, die schließlich zu ihm geführt haben, als Vorstellung enthalten sein muß, ja nicht einmal darin, daß die zuerst vorhandenen Motive die zuletzt wirksamen selbständig hervorbringen, sondern er wird wesentlich dadurch vermittelt, daß der Effekt jeder Wahlhandlung infolge nie fehlender Nebeneinflüsse mit der im Motiv gelegenen Zweckvorstellung im allgemeinen sich nicht deckt. Gerade solche außerhalb des ursprünglichen Motivs gelegenen Bestandteile des Effekts können aber zu neuen Motiven oder Motivelementen werden, aus denen neue Zwecke oder Veränderungen des ursprünglichen Zweckes entspringen“ (ib.). „Das Gesetz der Heterogonie der Zwecke ist es, welches hauptsächlich über den wachsenden Reichtum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft gibt, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung betätigt“ (ib.). Das Gesetz der Heterogonie der Zwecke ist ein Entwicklungsprinzip, das in Verbindung mit dem „Gesetz der Relationen“ (s. d.) steht. Es stellt sich „das Verhältnis der Wirkungen zu den vorgestellten Zwecken so dar, daß in den ersteren stets noch Nebeneffekte gegeben sind, die in den vorausgehenden Zweckvorstellungen nicht mitgedacht waren, die aber gleichwohl in neue Motivreihen eingehen und auf diese Weise entweder die bisherigen Zwecke umändern oder neue zu ihnen hinzufügen“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 400). Der schöpferische Charakter der psychischen Synthese (s. d.) bewirkt, „daß die Effekte bestimmter psychischer Ursachen stets über den Umkreis der in den Motiven vorausgenommenen Zwecke hinausreichen, und daß aus den gewonnenen Effekten neue Motive entstehen, die eine abermalige schöpferische Wirksamkeit entfalten können“ (Log. II² 2, 281; Syst. d. Philos.², S. 329; Grdz. d. ph. Psych. III³, 787 ff.).

Schon SCHELLING sagt von den menschlichen Taten, daß ihre „eigentliche Wichtigkeit, d. h. daß ihre wahren Wirkungen meist andere sind, als die beabsichtigt worden“ (WW. I 10, S. 73). Ähnlich HEGEL (Ph. d. Gesch. S. 62), auch schon FICHTE (WW. VII, 103). F. ENGELS bemerkt: „Die Zwecke der Handlungen sind gewollt, aber die Resultate, die wirklich aus den Handlungen folgen, sind nicht gewollt, oder, soweit sie dem gewählten Zweck zunächst doch zu entsprechen scheinen, haben sie doch schließlich ganz andere als die gewollten Folgen“ (L. Feuerbach u. d. Ausg. d. klass. Philos. 1888, S. 57 f.). Nach NIETZSCHE wird ein irgendwie Entstandenes „immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Absichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet“ (WW. VII 2, S. 369). IHERING spricht von der „Metamorphose der Zwecke“ (Zw. i. Recht). Ähnlich WINDELBAND (Lehre vom Zufall, S. 66 ff.), FOUILLEE (Evol. d. Kr.-Id. S. 54) u. a. M. BURCKHARD betont: „Das ist der Gang der ganzen entwicklungsgeschichtlichen Bewegung, daß das eine Bedürfnis, indem es der Befriedigung dienende Anlagen schafft, zugleich wieder neue Bedürfnisse hervorrufen, welche weit über die ursprünglichen Bedürfnisse hinausgehen, ja, welche schließlich in ganz anderen Richtungen sich bewegen, welche selbst wieder neue Anlagen entstehen lassen, die wieder zu neuen Bedürfnissen führen“ (Ästhet. u. Sozialwiss. S. 71). FLÜGEL spricht von „Selbständigwerden der Mittel“ durch Gewohnheit (Ideal. u. Material.

S. 192 ff.). HÖFFDING vom Gesetz der „*Motivverschiebung*“ (Eth. S. 262; Psychol. VI B).

Heterohypnose s. Hypnose.

Heteronomie s. Autonomie.

Heteropathik (ἑτερος, πάθος) nennt KREIBIG die „*Lehre von der Wertung aller gegebenen Inhalte nach den polaren Gegensätzen, gut im Sinne von lustauslösend, bezogen auf ein fremdes Subjekt und, schlecht im Sinne von unlustauslösend, bezogen auf ein fremdes Subjekt*“ (Werttheor. S. 107). Die Ethik ist ein Teil der Heteropathik, nämlich „*die Lehre von der Bewertung menschlicher Gesinnungen nach den Gegensätzen gut und böse*“ (l. c. S. 107). Vgl. Wert.

Heterote (ἑτερος) nennt R. AVENARIUS den von der „*positiven Schwankungsexerzition*“ abhängigen „*Charakter*“ der „*Verschiedenheit*“ (s. d.) (Kr. d. r. Erf. II, 28).

Heterozetesis (ἑτερος, ζήτησις): Fangfrage, Frage mit der Möglichkeit verschiedener Antworten; Beweisfehler durch Abschweifen auf ein anderes Gebiet.

Heuristik (εὐρίστω, finde, heuristica): Erfindungskunst, Kunst der Entdeckung von Wahrheiten durch Methodik des Denkens und Erkennens. Vgl. Ars, Topik.

Heuristisches Prinzip: Prinzip, Grundsatz, Begriff zur Auffindung (εὐρίσκειν) von Wahrheiten. Hypothesen (s. d.) z. B. haben heuristischen Wert. Heuristisches Verfahren: Darstellung einer Wissenschaft im Fortschritte ihrer Forschungen und Entdeckungen.

Hexis (ἕξις von ἔχω): Haben, dauernder Zustand (Stoiker). Vgl. Habitus.

Hic et nunc (hier und jetzt): die räumlich-zeitliche Bestimmtheit des Einzelnen, der Individualität des Dinges (Scholastiker; vgl. PRANTL, G. d. L. III, 115, 262).

Hilfe s. Hülfe.

Historiosophie: Geschichtsphilosophie (s. d.). Vgl. CIESZOWSKY, Prolegomen. zur Historiosophie 1838.

Historische Begriffe s. Soziologie.

Historische Psychologie s. Psychologie.

Historismus heißt 1) die Betrachtung der Natur- und Geisteswelt, inbegriffen des Sittlichen, vom Gesichtspunkte des Geschehnisses, der (geschichtlichen) Entwicklung, des (historischen) Prozesses (HEGEL u. a.); 2) die relativistische Auffassung der Werte als bloße Entwicklungsprodukte und historisch bedingte Geltungen. Dagegen der ethische Idealismus und die idealistische Rechtsphilosophie (s. d.). Vgl. WENTSCHER, Eth. I, 125; LASK, Phil. im 20. Jahrh. II, 117.

Höchstes Gut s. Gut.

Hodegetik (ὁδός, ἡγοῦμαι): Einführung.

Hof, psychischer („halo“) heißt nach W. JAMES das Feld der psy-

chischen Inhalte, das den von der Aufmerksamkeit erfaßten Eindruck umgibt (Princ. of Psychol). Vgl. Fringes.

Hoffnung ist der Affekt, der mit der als gerechtfertigt erscheinenden Erwartung eines lustbetonten Bewußtseinsinhaltes verknüpft ist. — Nach HOBBS ist die Hoffnung ein „*appetitus*“, verbunden „*cum opinione obtinendi*“ (Lex. I, 6). Nach DESCARTES ist „*spes*“ eine „*dispositio animae ad sibi persuadendum id eeventurum quod cupit, quae producitur motu speciali spirituum, conflatu ex motu laetitiae et desiderii inter se permixtis*“ (Pass. an. III, 165). SPINOZA definiert: „*Spes est inconstans laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eeventu aliquatenus dubitamus*“ (Eth. III, aff. def. XII). Nach CHR. WOLF ist Hoffnung „*voluptas ex bono obtinendi percepta*“ (Psychol. empir. § 796). PLATNER: „*Hoffnung ist Vergnügen in der vorherrschenden Erwartung eines Gutes*“ (Philos. Aphor. II, § 882). SUABEDISSEN definiert: „*Hoffnung . . . ist der Gemütszustand, welcher aus der Vorstellung entsteht, daß die Zukunft . . . gut sein, also so beschaffen sein werde, daß sie uns, wenn sie Gegenart wäre, Freude machen würde. Insofern ist die Hoffnung eine Vorfreude*“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 275). VOLKMANN erklärt: „*Erwartung künftiger Lust ist Hoffnung*“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 336). — Mit der Furcht zusammen gilt die Hoffnung als subjektive Ursprungsquelle der Religion (vgl. SABATIER, Religionsphilos. S. 9).

Holomerianer (*ὅλος, μέρος*) heißen die Vertreter der Ansicht, nach welcher die (immaterielle) Seele ganz in allen Teilen des Leibes, des Raumes ihren Sitz hat. — DESCARTES meint: „*Oportet scire, animam esse re vera iunctam toti corpori, nec posse proprie dici eam esse in quadam parte eius, exclusive ad alias*“ (Pass. an I, 30). Gleichwohl ist nach Descartes die direkte Wirkungsstätte der Seele in der Zirbeldrüse zu suchen (s. Seelensitz). — Den absoluten Gegensatz zu den Holomerianern bilden die Nullibisten, welche betonen, die Seele habe keinen Sitz im Raume, sei absolut raumlos, nehme keinen Ort ein. Der Ausdruck bei H. MORE (Enchir. met. 27, 1). Vgl. Seelensitz.

Homöomeren (*ὁμοιομερῆ, ὁμοιομέρεια, homocomeria*) heißen die qualitativen Elemente (*στέματα πάντων χορημάτων*) der Körper, die von ANAXAGORAS angenommen werden (über den Terminus vgl. Aristot., Met. I, 3, 984 a 14; De gener. II, 7; De coel. III, 3; Diog. L. II, 8; Lucret., De rer. nat. I, 830; I, 384 ff.; Sext. Empir. adv. Math. X, 25). Es gibt unendlich viele Elemente. Die gleichartigen Teilchen sondern sich (durch die Einwirkung des „Geistes“, s. d.) aus der Urmischung und vereinigen sich (vermischt mit anderen Elementen) zu den Dingen, welche homogener Natur sind (Fleisch, Blut, Knochen, Gold usw.). *Ἀρχὰς δὲ τὰς ὁμοιομερείας καθάπερ γὰρ ἐκ τῶν ψηγμάτων λεγομένων τὸν χορὸν συνεστάναι, οὕτως ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν μικρῶν σωμάτων τὸ πᾶν συγκροτῆσθαι* (Diog. L. II, 8). *Ὁ μὲν γὰρ τὰ ὁμοιομερῆ σώματα τίθησιν, οἷον ὄστρον καὶ σάρκα καὶ μελόν, καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἐκάστῳ συνώνυμον τὸ μέρος ἐστὶν* (Arist., De gen. et corr. I 1, 314a 19; vgl. Stob. Ecl. I 10, 296 f.; Plut., Perikl. C. 4).

Homogēn: gleichartig, von einer Gattung.

Homologie (*ὁμολογία*): Übereinstimmung (z. B. der Organe; Homologie des Handelns mit der Natur bei den Stoikern: s. Tugend). „*Homologie*“ im stoischen Sinne bei CICERO als „*convenientia*“ (De fin. III, 261), bei SENECA als „*aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi*“ (Ep. 31).

Homo-mensura-Satz: der Satz des PROTAGORAS, der Mensch sei das Maß aller Dinge. Vgl. Relativismus, Erkennen.

Honover s. Logos.

Hörnerfrage s. Cornutus.

Horopter ist, nach WUNDT, der „*Inbegriff derjenigen Raumpunkte, deren Bild in beiden Augen auf korrespondierende Stellen fällt*“ (Grdz. d. physiol. Psychol. II⁵, 612 ff.). Nach HELLPACH ist er der „*Inbegriff aller Punkte, die wir gewohnheitsmäßig einfach auffassen*“ (Grenzwiss. S. 151).

Hilfe: ein von HERBERT gebrauchter Ausdruck für die Unterstützung einer Vorstellung durch andere gegenüber der „*Hemmung*“ (s. d.) (Psychol. a. Wiss. I, § 42 ff.). VOLKMANNS erklärt: „*Teilverstellungen derselben Gesamtvorstellung sind einander Hilfen, d. h. unterstützen einander im Tragen der Hemmung*“ (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 362; vgl. G. A. LINDNER, Lehrb. d. empir. Psychol.², S. 68). Vgl. Reproduktion, Mutualismus.

Humanismus (Menschheitsstandpunkt) heißt im engeren Sinne die Lehre, daß unsere Wahrheiten (s. d.) menschliche Erzeugnisse sind und die Vermenschlichung alles Erkennen durchzieht. Die Welt unserer Erkenntnis ist die menschlich, durch unsere Bedürfnisse gestaltete Welt (F. C. S. SCHILLER, in: Personal Idealism, p. 60; Humanism, 1903; Studies in Humanism, 1907). Ähnlich DEWEY, JAMES, JERUSALEM, CESCA und andere Pragmatisten (s. d.).

Humanität (humanitas): Menschlichkeit, menschliche Wesenheit, bestehend in Bildung, Sittlichkeit, Kultur; Menschheitsganzes, Menschheitseinheit. Die Idee der Humanität, d. h. der höchsten Entfaltung menschlicher Kultur und Gesittung als Endziel des Handelns, als Sittlichkeitsinhalt und als (idealer) Zielpunkt der Geschichte wird (in verschiedener Weise) betont von den Stoikern, vom Christentum, von den Humanisten, von WINKELMANN, LESSING, SCHILLER, GOETHE, KANT, FICHTE, W. v. HUMBOLDT u. a., besonders von HERDER (Ideen z. e. Ph. d. Gesch. d. Menschh.; Briefe zur Beförder. d. Human.; Hum. = „*Vernunft und Billigkeit*“, Ideen XIII 6), in der modernen Ethik von PAULSEN, UNOLD u. a., besonders von WUNDT (Eth.², S. 227 ff., 493 ff.). Die Idee der Humanität wird erst instinktiv geübt, um später im Gesamtbewußtsein der Menschheit klar erfaßt zu werden (l. c. S. 684). Die Idee der Menschheit ist eine allmählich entstandene, immer noch werdende (l. c. S. 679). Nach COHEN ist die Humanität „*die Kontrollinstanz aller Tugenden, das Zentrum aller Tugenden; daher auch die höchste Instanz aller Erzeugnisse, aller Ideale der Sittlichkeit*“ (Eth. S. 595). Sie ist das „*Grundgesetz der sittlichen Harmonie*“ (l. c. S. 598 ff.). Nach LUBLINSKI ist die Humanität das Ding an sich (s. d.). Vgl. Sittlichkeit, Soziologie, Mensch.

Humor s. Komisch.

Hungerempfindung ist eine Gemeinempfindung, abhängig von einer bestimmten Blutmischung und Erregung in dem betr. Nervenzentrum (WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 43).

Hybride Begriffe: leere, unfruchtbare Begriffe, Scheinbegriffe.

Hyle (*ἕλη*): Stoff, Materie (s. d.).

Hyleale: das materielle Prinzip der Geister (Liber de causis).

Hylogene Momente (*ὕλη*) nennt HELMHOLTZ diejenigen Ursachen im Gebiete des Realen, welche bewirken, daß wir zu verschiedener Zeit am gleichen Orte verschieden große Dinge von verschiedenen Eigenschaften wahrnehmen (Vortr. u. Red. II, 403). Vgl. Topogen.

Hylozoismus (*ὕλη*, Stoff, *ζωή*, Leben): Annahme der Stoffbeseelung, Ansicht, nach welcher die Materie als solche schon ursprünglich belebt, beseelt, ist; Empfindung, Trieb, ev. auch das Bewußtsein gelten als Eigenschaften der Materie (der Atome, s. d.). Der Hylozoismus bildet bei einer Reihe von Denkern nur ein Moment innerhalb des Spiritualismus (s. d.) bzw. des Panpsychismus (s. d.). Der Ausdruck „*Hylozoismus*“ schon bei R. CUDWORTH. Ferner bei KANT: „*Der Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der erste gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogen eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem Leben der Materie (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Prinzip, eine Weltseele), und heißt der Hylozoismus*“ (Kr. d. Ur. II, § 72). Der Hylozoismus ist nach Kant der „*Tod aller Naturphilosophie*“.

Hylozoisten sind: THALES, nach welchem der Magnet beseelt ist, weil er das Eisen anzieht (Aristot., De an. I, 2), und der von der Bewegung auf Leben schließt (l. c. I, 5; *ἔπεισθησάτο καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαυμόρων πλήρη*, Diog. L. I, 27); ANAXIMENES, nach welchem die Luft das beseelte Weltprinzip ist (Plut., Plac. I, 3, 6), so auch DIOGENES VON APOLLONIA; HERAKLIT, dem das Weltfeuer zugleich die Weltvernunft ist; die Stoiker, welche im Pneuma (s. d.) die Weltseele erblicken. Erneuert wird der Hylozoismus in der Renaissance-Philosophie bei PARACELSUS, CARDANUS, VAN HELMONT, dann bei G. BRUNO, GASSENDI, SPINOZA, bei R. CUDWORTH, F. GLISSON (Tractat. de nat. subst. energ. 1672, p. 90 ff.), H. MORE, der ein „*beharrliches Prinzip*“ annimmt (Enchir. met. C. 28, § 3), LEIBNIZ (s. Monaden), bei MAUPERTUIS. DIDEROT, ROBNET, BUFFON, DESCHAMPS, GOETHE (WW. XXV, 132 f.), in der Schule SCHIELLINGS, bei SCHOPENHAUER, CZOLBE, L. NOIRÉ, CLIFFORD, ROMANES, ZÖLLNER, NAEGELI (Mechan.-physiol. Theor. d. Abst. S. 597), LOTZE, FECHNER, E. v. HARTMANN, B. WILLE, W. BÖLSCHKE, v. SCHNEHEN (Energet. S. 129) u. a. E. HAECKEL erklärt: „*Jedes Atom besitzt eine inhärente Summe von Kraft und ist in diesem Sinne beseelt* . . . *Lust und Unlust, Begierde und Abneigung, Anziehung und Abstößung müssen allen Massen-Atomen gemeinsam sein*“ (Die Perigenes. d. Plastid. S. 38 f.). Die „*Plastidulen*“ (belebte Atomkomplexe) haben ein unbewußtes Gedächtnis (ib.). Masse und Äther besitzen Empfindung und Willen, sie „*empfinden Lust bei Verdichtung, Unlust bei Spannung; sie streben nach der ersteren und kämpfen gegen letztere*“ (Welt-rätsel S. 254 f.; Lebenswunder, S. 341; so auch J. G. VOGT). Hylozoist ist auch LE DANTEC (Théor. nouvelle de la vie 1896; Le détermin. biolog. 1897). Vgl. Panpsychismus, Atom.

Hypästhesie, Hyperästhesie s. Anästhesie.

Hyperalgesie: Überempfindlichkeit für Schmerz.

Hypermnésie: Krankhafte Gedächtnissteigerung (in der Manie, Hypnose usw.). Vgl. RIBOT, Mal. d. l. mém.

Hyperphysisch: übernatürlich. Vgl. Supranaturalismus. Vgl. KANT, Kl. Schr. IV², 16 („*Hyperphysik*“).

Hypnose (*ἕκτρος*, Schlaf) heißt der künstliche Schlafzustand, in welchem eine Person ein besonders geeignetes Objekt für Suggestionen (s. d.) bildet, indem die Eigentätigkeit (Spontaneität) des Denkens und Wollens, die aktive Apperzeption (s. d.) durch eine Einengung des Bewußtseins gehemmt und damit der Vorstellungs- und Gefühlsverlauf triebartig unter dem Drucke der „Befehle“ ausgelöst wird. Alles, was eine geistige Ermüdung zu bewirken vermag, kann als Auslöser der Hypnose dienen. Zu unterscheiden sind Hetero- und Autohypnose. Die Befehle und Suggestionen (s. d.) des Hypnotisators können noch nach der Hypnose wirken („*posthypnotische*“ Wirkungen). Die Lehre von der Hypnose, auch der Inbegriff der hypnotischen Erscheinungen heißt Hypnotismus (der Terminus schon bei BRAID, 1841).

Die Hypnose war schon den alten Aegyptern bekannt. Als „*tierischer (animalischer) Magnetismus*“ (Mesmerismus) tritt der Hypnotismus bei MESMER auf, verteidigt von PUYSEGUR, REIL, HUFELAND, SCHUBERT, ENNEMOSER, KLEIN, ESCHENMAYER, SCHOPENHAUER u. a. Begründer des wissenschaftlichen Hypnotismus ist BRAID. Die Schule von Paris (CHARCOT, RICHEL, FÉRE u. a.) betrachtet die Hypnose als einen pathologischen, durch physische Reizung hervorgerufenen Zustand, während die Schule von Nancy (LIÉBAULT, BEAUNIS, LIÉGOIS, BERNHEIM, Die Suggest. 1888) die Hypnose auf Suggestion zurückführt. Über Hypnotismus handeln WEINHOLD (Hypn. Vers. 1880), G. H. SCHNEIDER (Die psychol. Ursache d. hypnot. Erseh. 1880), PREYER (Die Entdeck. d. Hypnotism. 1881), A. LEHMANN (Die Hypnose 1890), DESSOIR (Doppel-Ich S. 23), O. VOGT (Zeitschr. f. Hypnot. III—VI), LIPPS (l. c. VI), FOREL (Der Hypnot.², 1891), A. MOLL (Der Hypnot.², 1890), HELLPACH (Grenzwiss. S. 337 ff.), M. HIRSCH (Sugg. u. Hypnose, 1893), AZAM (Hypnot. et double consc.), O. STOLL (Sugg. u. Hypnot. in d. Völkerpsych. 1904) u. a. Nach HEIDENHAIN beruht die Hypnose auf einer Hemmung der Funktionen der Großhirnganglien (Der sog. tier. Magnet. 1880, S. 29 ff.). WUNDT führt die Hypnose (und Suggestion) auf eine Hemmung der Apperzeption bei gesteigerter Erregbarkeit der Sinneszentren zurück (Grdz. d. physiol. Psych. II². 452 ff.; Philos. Stud. VIII). Die hauptsächlichste Entstehungsursache der Hypnose ist die Suggestion, d. h. „*die Mitteilung einer gefühlsstarken Vorstellung, welche in der Regel von einer fremden Persönlichkeit in Form eines Befehles mitgeteilt wird (Fremdsuggestion), zuweilen aber auch von dem Hypnotisierten selbst hervorgebracht werden kann (Auto-suggestion). Der Befehl oder Vorsatz zu schlafen, bestimmte Bewegungen auszuführen, nicht vorhandene Gegenstände wahrzunehmen oder vorhandene nicht wahrzunehmen u. dgl. sind die häufigsten derartigen Suggestionen. Gleichförmige Sinnesreize, namentlich Tastreize, wirken unterstützend. Außerdem ist der Eintritt der Hypnose an eine bestimmte, in ihrer Natur noch unbekannt Disposition des Nervensystems gebunden, die durch wiederholtes Hypnotisieren bedeutend gesteigert wird*“ (Gr. d. Psychol.², S. 331). „*Das nächste Symptom der Hypnose besteht in einer mehr oder minder vollständigen Hemmung von äußeren Willenshandlungen, welche zugleich mit einer einseitigen Richtung der Aufmerksamkeit, meist auf die vom Hypnotisator gegebenen Befehle verbunden ist (Befehlsautomatie). Der Hypnotisierte schläft nicht nur auf Befehl, sondern behält auch in diesem Zustande jede noch so gezwungene Stellung bei, die man ihm gibt (hypnotische Katalepsie). Steigert sich der Zustand, so führt der Hypnotische ihm aufgetragene Bewegungen anscheinend automatisch aus und gibt zu erkennen, daß er Vorstellungen, die ihm suggeriert werden, halluzinatorisch für*

wirkliche Gegenstände hält (Somnambulismus).“ Schlaf und Hypnose sind verwandte Zustände. „Gemeinsam sind beiden gewisse Hemmungserscheinungen im Gebiet der Willens- und Aufmerksamkeitsvorgänge, sowie eine Disposition zu gesteigerter Erregbarkeit der Sinneszentren, die eine halluzinatorische Assimilation der Sinnesindrücke bewirkt“. In der Hypnose ist aber die Richtung der Apperzeption eine einseitige (l. c. S. 331 f.). Innerhalb des Apperzeptionszentrums selbst kommen kompensatorische Erregbarkeitssteigerungen gegenüber vorhandenen partiellen Hemmungen vor (l. c. S. 333; Grdz. d. ph. Psych. III⁵. 663 ff.; Hypnot. u. Suggest. S. 40 ff.). Vgl. Suggestion.

Hypnotismus s. Hypnose.

Hypostase (ὑπόστασις, Grundlegung, Grundlage): Einzelsubstanz, Person (bei den Scholastikern, vgl. THOMAS, Sum. th. I, 29, 1c; I, 29, 2 ad 1; ALBERTUS MAGNUS: „Hypostasis est substantia cum proprietate“, Sum. th. I. 43, 2). Hypostase bedeutet auch die Substantialisierung, Verwirklichung eines Abstraktums, eines Begriffs, einer Eigenschaft (vgl. FECHNER, Atomenlehre², S. 162).

Hypostasieren: vergegenständlichen, zu einem selbständigen, substantiellen Wesen machen. Besondere Hypostasierungen finden sich bei PLATO, bei den Gnostikern (s. d.), bei HEGEL u. a.

Hypothese (ὑπόθεσις): Voraussetzung, Annahme, vorläufige Aufstellung eines Prinzips zur Erklärung von Tatsachen, aber auf Grund der Erfahrung und von Wahrscheinlichkeitsschlüssen, im Unterschiede von der bloßen Fiktion (s. d.). Durch Verifikation kann die Hypothese in eine Theorie (s. d.) übergehen. Ohne Hypothesen kann die wissenschaftliche Forschung und kann das Erkennen überhaupt nicht auskommen, doch ist zu fordern, daß mit einem Minimum von Hypothesen gearbeitet werde („*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*“) und daß die Hypothesen möglichst einfach und gut fundiert seien. Von den vergänglichen, vorläufigen sind die bleibenden Hypothesen zu unterscheiden (s. Materie: WUNDT). Der extreme Positivismus (s. d.) sucht eine „*Hypothesenfreie*“ Wissenschaft (Physik usw.) zu begründen (s. Beschreibung: MACH u. a.); es besteht hier eine Hypotheseophobie.

Als Hypothesis wird zuerst der Satz bezeichnet, der an seinen Konsequenzen geprüft werden soll, ein Verfahren, das schon ZENO VON ELEA befolgt. PLATO versteht unter Hypothesis die Festlegung eines allgemeinen Satzes als Voraussetzung und Begründung von anderen als dessen Folgen: ὑποθέμενος ἐκείσσοτε λόγον, ὃν ἂν χρῆνω ἐξόμομενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τοῦτω συμφορεῖν, τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα (Phaed. 100 A); ὑπόθεσιν ὑποθέμενος (l. c. 101 D); ὑποθέσεις τὰς πρώτας (l. c. 107 B); ἐξ ὑποθέσεως (Rep. VI, 510 B; VII, 533 C). Der logische Zusammenhang von Voraussetzung und Folge macht eine Meinung erst zur Erkenntnis (vgl. Meno 98 A: αἰτίας λογισμῶ; vgl. GORGIAS 475 E. 482 C u. ff.). Die „*Methode der hypothetischen Begriffserörterung*“ läuft darauf hinaus, „*die Brauchbarkeit und Sicherheit eines im Denken gewonnenen Begriffs an der Richtigkeit der aus ihm abzuleitenden Folgerungen zu prüfen*“ (WINDELBAND, Plato S. 70). Nach ARISTOTELES ist Hypothesis eine Annahme, ein nicht evidenter Satz (Anal. post. I, 2; Anal. prior. I, 44, 50a 16); ἐξ ὑποθέσεως (Anal. prior. I, 10, 30b 32; Met. IV, 2, 1005a 13; V, 1). — M. PSELLUS definiert: ὑπόθεσις γὰρ ἐστὶ πρόδηλις ὄρον οὐσαῖδος ἀντί τιος (PRANTL, G.

d. L. II, 280). — Bei KEPLER bedeutet „*hypothesis*“ die Voraussetzung, Grundlage einer Induktion (Apol. tychon.).

Vor dem Gebrauche willkürlicher, voreiliger Hypothesen warnt LOCKE (Ess. IV, ch. 12, § 12). Gute Hypothesen aber unterstützen das Gedächtnis und sind von heuristischem Werte (l. c. § 13). NEWTON gebraucht die Hypothese methodisch, ohne in willkürliche Hypothesenbilderei verfallen zu wollen („*hypothèses non fingō*“). „*Quidquid enim ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est, et hypothesis in philosophia experimentalī locum non habent*“ (Phil. nat. III, et. V). Nach LAMBERT ist eine Hypothese „*ein willkürlich angenommener Begriff von einer Sache, aus welchem man dieselbe erklären will*“ (N. Organ. § 567). Nach J. EBERT ist sie „*ein angenommener möglicher Satz, dessen Wahrscheinlichkeit man aus der Übereinstimmung mit den bekannten Umständen zu zeigen sucht*“ (Vernunftl. S. 143). KANT definiert: „*Eine Hypothese ist ein Fürwahrhalten des Urteils von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen; oder kürzer: das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes*“ (Log. S. 132). Hypothesen bleiben immer „*Voraussetzungen, zu deren völliger Gewißheit wir nie gelangen können*“ (ib.). „*Demohingachtet kann die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese doch wachsen und zu einem Analogon der Gewißheit sich erheben, wenn nämlich alle Folgen, die uns bis jetzt vorgekommen sind, aus dem vorausgesetzten Grunde sich erklären lassen*“ (ib.). Mathematik und Metaphysik erlauben keine Hypothesen, aber in der Naturlehre sind sie nützlich und unentbehrlich (l. c. S. 134). „*Was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muß ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, daß ich nicht seinen Begriff, sondern nur sein Dasein erdichten darf*“ (WW. III, 545; vgl. Kr. d. Urt. § 90). FRIES versteht unter Hypothesen Voraussetzungen, welche hintennach durch hypothetische Induktionen bewiesen werden (Syst. d. Log. S. 294, 434). Nach G. E. SCHULZE sind Hypothesen („*Wageerklärungen*“) „*Voraussetzungen einer noch unbekanntem Ursache des nach der Erfahrung Vorhandenen oder einer noch nicht bekannten Art und Weise, wie gewisse Kräfte in der Natur etwas bewirken*“ (Allg. Log.³, S. 183). BACHMANN bestimmt: „*Eine Hypothese ist eine Voraussetzung, welche man in der Absicht aufstellt, um daraus gewisse Fakta, Erscheinungen natürlich erklären zu können*“ (Syst. d. Log. S. 344). Regeln der Hypothesenbildung: 1) „*Es muß ein objektiver Grund vorhanden sein, wodurch die Annahme derselben notwendig und gerechtfertigt wird. Die Tatsachen müssen gewiß, aber der Grund verborgen sein.*“ 2) „*Sie sei so einfach als möglich.*“ 3) „*Sie muß nicht bloß in sich frei von Widersprüchen sein, sondern auch mit den übrigen bekannten Naturgesetzen und überhaupt mit allen anderen Wahrheiten zusammenstimmen.*“ 4) „*Sie muß mit den Phänomenen, um derentwillen sie angenommen wurde, in Harmonie stehen, d. h. es müssen sich diese mit allen ihren Eigentümlichkeiten aus ihr leicht und ungedrungen erklären lassen*“ (l. c. S. 345). SCHOPENHAUER erklärt: „*Eine richtige Hypothese ist nichts weiter als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Tatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innerem Zusammenhang intuitiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht*“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 12). Gegner aller metaphysischen Hypothesen ist COMTE, welcher betont: „*Les hypothèses crainent philosophiques doivent constamment présenter le caractère de simples anticipations sur ce que l'expérience et le raisonnement auraient pu dévoiler immédiatement, si les circonstances du problème*

eussent été plus favorables“ (Cours de philos. philos. I, leg. 28). Nur verifizierbare Hypothesen sind zulässig (l. c. II, p. 337 ff.). Den Wert der Hypothesen erörtert J. ST. MILL (Log. II, 17). Nach LOTZE sind Hypothesen „*Vermutungen, durch welche wir einen in der Wahrnehmung nicht gegebenen Teilbestand zu erraten suchen, von dem wir meinen, daß er in Wirklichkeit vorhanden sein müsse, damit das in Wahrnehmung Gegebene möglich, d. h. aus den anerkannt höchsten Gesetzen des Zusammenhangs der Dinge begreiflich ist*“ (Gr. d. Log. S. 84). UEBERWEG nennt Hypothese „*die vorläufige Annahme einer ungewissen Prämisse, die auf eine dafür gehaltene Ursache geht, zum Zweck ihrer Prüfung an ihren Konsequenzen*“ (Log.⁴, § 134). Nach v. KIRCHMANN ist eine Hypothese „*ein versuchsweise aufgestelltes Gesetz, bei welchem es dann darauf ankommt, seine Wahrheit zu beweisen*“ (Kat. d. Philos. S. 67). Nach HILLEBRAND ist Hypothese „*ein Urteil, welches wir darum für wahr halten, weil wir erkennen, daß ein anderes Urteil, welches uns als sicher gilt, aus ihm mit Notwendigkeit oder mit Wahrscheinlichkeit folgt*“ (z. Lehre von d. Hypothesenbild. 1896, S. 6). Nach KREIBIG sind Hypothesen „*ökonomische Annahmen von Kausalbeziehungen*“ (D. int. Funkt. S. 230). Nach B. ERDMANN sind Hypothesen „*Annahmen, durch die gegebene oder erwartete Tatsachen aus bekannten Zusammenhängen des Wirklichen abgeleitet, d. i. erklärt werden können*“ (Wiss. Hyp. üb. L. u. S. S. 5 ff.). Die wohl verifizierten Hypothesen sind Theorien (l. c. S. 12). Nach BOSANQUET ist die Hypothese „*a conjecture which specifies the natural agents taken to be at work in a phenomenon and to be the means of fulfilling the postulate involved in it, in the case under investigation*“ (Log. II, p. 156; vgl. JEVONS, Leitf. d. Log. S. 282 ff., u. a.). Nach BECHER sind Hypothesen „*aus wissenschaftlichen Motiven gebildete, unbewiesene Annahmen, die für teilweise wahr oder wahrscheinlich gehalten werden und durch andere Annahmen oder Tatsachen in der Weise veranlaßt sind, daß diese anderen aus jenen hypothetischen als Folgen ableitbar werden*“ (Philos. Vorauss. d. exakt. Naturw. S. 17 ff.). Nach STRÖHR ist eine Hypothese „*eine Vorstellung, verbunden mit einem Glauben von einem gewissen Wahrheitsgrade, daß das Vorgestellte auch wirklich sei*“ (Phil. d. unbelebt. Mat. S. 3). Eine „*Hypothetik*“ neben der exakten Forschung ist zulässig und nützlich (l. c. S. IX ff.). Es gibt induzierte und konstruierte Hypothesen; zu letzteren gehört die Atomistik (l. c. S. 2 ff.). W. JAMES nennt Hypothese „*alles, was mit dem Anspruch, geglaubt zu werden, an uns herantritt*“ (Wille z. Glaub. S. 2). Die Entscheidung zwischen zwei Hypothesen ist eine Option (l. c. S. 3). Nach WUNDT sind Hypothesen Voraussetzungen, welche notwendig zur Erklärung der Tatsachen gemacht werden (Log. I, 404; vgl. II², 1). — P. VOLKMAN definiert: „*Hypothesen sind Vorstellungen und Anschauungen, mit denen wir uns über die Ungenauigkeit unserer sinnlichen Anschauung erheben, es sind also übersinnliche Vorstellungen und Anschauungen*“ (Erk. Gr. d. Naturw. S. 61, vgl. S. 63). E. MACH ist Anhänger einer „*Hypothesenfreien*“ Wissenschaft vgl. Erk. u. Irrt. S. 232). So auch W. OSTWALD. Nach ihm ist es Aufgabe der Wissenschaft, „*die in ihr auftretenden Mannigfaltigkeiten in solcher Weise darzustellen . . ., daß nur die tatsächlich in den darzustellenden Erscheinungen angetroffenen und nachgewiesenen Elemente in die Darstellung aufgenommen werden, alle anderen ungeprüften Elemente aber fernzuhalten. Dadurch sind alle sogenannten anschaulichen Hypothesen oder physikalischen Bilder ausgeschlossen*“ (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 213 f.).

Erlaubt sind höchstens vorläufige Annahmen, „*Protothesen*“, ohne der Sache fremde Voraussetzungen (l. c. S. 399 f.). — Dagegen bemerkt E. v. HARTMANN: „*Die Hypotheseophobie ist eine ebensolche Kinderkrankheit der Physik, wie der Glaube an absolute Gewißheit ihrer Lehren*“ (Weltansch. d. modern. Physik S. 226). — Nach H. CORNELIUS ist der Ursprung aller Hypothesenbildung „*die Erkenntnis von Analogien zwischen verschiedenen Erscheinungsgebieten*“. Solange die Hypothese nur zur Fixierung des rein tatsächlichen Ähnlichkeitsverhältnisses gebraucht wird, bleibt sie auf empirischem Boden. „*Sie leistet aber damit zugleich alles, was für den Erklärungsmechanismus erfordert wird, indem sie eben den umfassenden Gesichtspunkt aufzeigt, unter welchem die neuen, zu erklärenden Erscheinungen sich mit bereits bekannten Tatsachen verknüpft zeigen*“ (Einl. in d. Philos. S. 42). „*Dogmatische Annahme von Hypothesen ist eines der hartnäckigsten Hindernisse des Fortschritts wissenschaftlicher Erkenntnis*“ (l. c. S. 43). Das Konventionelle in den Hypothesen der Physik usw. betonen POINCARÉ (Sc. et hyp. p. 2 ff., 179 ff., 110), MILHAULD (Le Rationel, 1898, p. 45), LE ROY (Rev. de Mét. et de Mor. IX, 1901, p. 143 f.), DUHEM (Ziel und Strukt. S. 284 ff.; vgl. S. 293 ff.). Vgl. P. BIEDERMANN, D. Bedeut. der Hyp. 1894; COHEN, Lög. S. 371 f. Vgl. Materie, Metaphysik, Hypothesis.

Hypothesis: Voraussetzung, Bedingung (im hypothetischen Urteile), Hypothese (s. d.), Grundlegung der Erkenntnis im reinen Denken. In diesem Sinne sprechen von der Hypothesis COHEN (Log.; Eth. S. 81, 481), NATORP (Pl. Ideenlehre), CASSIRER u. a. Vgl. Idee.

Hypothetisch (ἐξ ὑποθέσεως): unter oder aus einer Voraussetzung, bedingungsweise, fraglich. — Hypothetische Formel s. Grund (JERUSALEM).

Hypothetische Schlüsse (Bedingungsschlüsse) sind Schlüsse mit: a. hypothetischem Obersatz (gemischt-hypothetische Schlüsse), b. zwei hypothetischen Prämissen (rein-hypothetische Schlüsse). Alle hypothetischen Schlüsse stützen sich auf die Regel: Mit dem Grund ist die Folge gesetzt, mit der Folge der Grund aufgehoben. Von den gemischt-hypothetischen Schlüssen gibt es vier Hauptformen. 1) Modus ponendo ponens: Wenn S gilt, gilt P | S gilt | also gilt P. — 2) Modus ponendo tollens: a. Wenn S gilt, gilt P nicht | S gilt | also gilt P nicht. b. Wenn S gilt, gilt P nicht | P gilt | also gilt S (möglicherweise) nicht. — 3) Modus tollendo tollens: Wenn S gilt, gilt P | P gilt nicht | also gilt S nicht. — 4) Modus tollendo ponens: Wenn S gilt, gilt P nicht | S gilt nicht | also gilt P vielleicht. — Der rein-hypothetische Schluß hat folgendes Schema: Wenn S gilt, gilt M | Wenn M gilt, gilt P | Wenn S gilt, gilt P. Die hypothetisch-disjunktiven Schlüsse haben diese Form: Wenn A ist, so ist entweder P oder C oder D | A ist | also ist entweder B oder C oder D (oder: Nun ist weder B noch C noch D | also ist A nicht; vgl. LINDNER-LECLAIR, Log.³, S. 115). — Die hypothetischen Schlüsse werden schon von den Peripatetikern THEOPHRAST und EUDEMUS erörtert. Der Stoiker CHRYSIPPUS stellt fünf *συλλογισμοὶ ἀναπόδεικτοι* auf (Sext. Empir. adv. Math. VIII, 223). *Πρῶτος δὲ ἐστὶν ἀναπόδεικτος, ἐν ᾧ πᾶς λόγος συντάσσεται ἐκ συνημμένου, ἀφ' οὗ ἄρχεται τι συνημμένου καὶ τὸ λήγον ἐπιφέρει, οἷον Εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον* (Diog. L. VII 1, 80; vgl. PRANTL, G. d. L. I, 467 ff.). Vgl. KREIBIG, D. int. Funkt. S. 219 f., u. a.

Hypothetische Urteile (*συνημμέρα*, hypothetica, conditionalia, Bedingungsurteile) sind Aussagen über das Statthaben einer Bedingtheit, einer Abhängigkeit: Wenn S ist, ist P, oder Wenn M ist, so ist S = P. Das hypothetische Urteil besteht aus einem Vordersatze (*ἡπόυμερον*, hypothesis, antecedens) und einem Nachsatze (*ἐπόυμερον*, λήγον, thesis, consequens).

Die hypothetischen Urteile werden zuerst behandelt von THEOPHRAST, EUDEMUS und den Stoikern (Diog. L. VII 1, 73; PRANTL, G. d. L. I, 522, 552, 561, 580). Das hypothetische Urteil definiert BOETHIUS: „*Hypothetica (propositio) autem est, quae cum quadam conditione denuntiat esse aliquid, si fuerit aliud.*“ „*id tantum dicitur, esse alterum, si alterum fuerit*“ (De syllog. hypoth. Opp. I, 606 f.). Nach CHR. WOLF ist der Unterschied zwischen hypothetischen und kategorischen Urteilen nur ein sprachlicher. „*Propositiones categoricae aequivalent hypotheticis et ad cas reduci possunt.*“ „*Propositio categorica est, in qua praedicatum absolute, seu nulla adiecta conditione . . . hypothetica est, in qua praedicatum tribuitur subiecto sub adiecta conditione*“ (Philos. rat. § 216, 218, 224, 226). KANT scheidet die hypothetischen Urteile (Log. § 25) von den kategorischen (s. d.). „*Die Materie der hypothetischen Urteile besteht aus zwei Urteilen, die miteinander als Grund und Folge verknüpft sind*“ (Log. S. 163). FRIES bemerkt: „*In dem hypothetischen Urteil für sich werden nicht der Vordersatz oder Nachsatz, sondern nur die Konsequenz, die Abfolge des Nachsatzes aus dem Vordersatz behauptet*“ (Syst. d. Log. S. 139). HERBART, BENEKE, TRENDELENBURG, UEBERWEG, STEINTHAL, HEYMANS (Gcs. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 51 f.) erklären den Unterschied des hypothetischen vom kategorischen Urteil für einen bloß sprachlichen. WUNDT rechnet die hypothetischen Urteile zu den Abhängigkeits- oder Bedingungsurteilen, die sich in Urteile der Raum- und Zeitbeziehung und der Bedingung gliedern (Log. I, 182). Nach HAGEMANN besteht das hypothetische Urteil „*in einer kategorischen Behauptung, aber infolge einer vorausgesetzten Bedingung*“ (Log. u. Noet.⁵, S. 39). SCHUPPE erklärt: „*Die Darstellung durch das kategorische Urteil ist abstrakter, die durch das hypothetische anschaulicher, indem der Nebensatz an die Verwirklichung in Raum und Zeit denken läßt*“ (Log. S. 95). Nach SIGWART ist das Prädikat des hypothetischen Urteils die „*notwendige Folge*“ (Log. I², 284, 286; vgl. Beiträge zur Lehre vom hypothet. Urte. 1871). B. ERDMANN betont: „*Das hypothetische Urteil ist . . . vom kategorischen logisch, und zwar dadurch unterschieden, daß seine Behauptung, das, wofür es Geltung fordert, in der Konsequenz der Folge aus dem Grunde besteht*“ (Log. I, 416; über das hypothet. Urteilsgefüge vgl. I, 405 ff.).

Hypotypose (*ἐποτυπῶν*): Entwurf, Darstellung. — KANT versteht unter Hypotypose die Versinnlichung eines Begriffs. „*Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspcctum) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird, oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird*“ (Krit. d. Urte. I, § 59). FRIES erklärt die Hypotypose als „*Anschaulichmachung des Gedachten, Unterlegung eines anschaulichen Typus*“ (Syst. d. Log. S. 363).

Hysteron Proteron (*ἕσπερον πρότερον*) heißt der logische Fehler der Vorwegnahme dessen, was nachfolgen sollte, des Beweises eines Satzes durch das, was erst durch jenen zu beweisen wäre.

I, J.

I: logisches Zeichen für das besonders bejahende Urteil („*asserit i, sed particulariter*“).

Ich ist der Ausdruck der Selbstunterscheidung eines lebenden Subjekts von anderen Subjekten und den Objekten (Nicht-Ichs), also der Beziehung von Erlebnissen auf das Subjekt als deren Einheitsmoment, Eigner, Träger, konstanten Faktor. Das Ich ist das Identische, Permanierende, die Einheit eines lebenden, bewußten Wesens. Es erfafßt sich selbst, „*setzt*“ (s. d.) sich selbst zuerst in einer Summe von Trieben, dann im (beseelten) Leibe, dann in einem Zusammenhange von Vorstellungen, Urteilen und Gefühlen, zuletzt im aktiven Willen und Denken und in der kraftvollen, synthetischen Einheit des Bewußtseins überhaupt, die sich von allen ihren Teigliedern und Inhalten unterscheidet. Das Wesen des Ich liegt in der Tätigkeit, in der Einheitsfunktion selbst. Das Ich setzt sich selbst (das „*empirische*“ Ich) als seiend, indem es zugleich die Objekte setzt bzw. anerkennt; das empirische (oder „*historische*“) Ich ist das fixierte, objektivierte, stabilisierte Ich, das als reine Aktivität niemals Objekt oder Bewußtseinsinhalt wird, gleichwohl aber kein absolut Unbewußtes, sondern die Urform des Bewußtseins ist. Das Ich ist (als Individualität, s. d.) ein „*Grundwille*“, eine mehr oder weniger bestimmt gerichtete, sich von innen heraus entwickelnde, zielstrebige Einheit, die sich in jedem Moment selbst verwirklicht. Das Ich ist kein Schein, keine bloße Erscheinung, es ist als (aktiver) Bewußtseinsfaktor ideal-real zugleich, wie alles Geistige, es ist kein „*Summationsphänomen*“, sondern ist schon ein Faktor des primitiven Bewußtseins (als „*Ichgefühl*“, konkrete Ichheit, Für-sich-sein). Aber es ist keine Wesenheit außerhalb des Bewußtseins, keine starre Substanz, sondern substantiell nur in und mit dem Komplex individueller Erlebnisse gegeben, als Ich-Moment, als Subjekt (s. d.). Das „*reine*“ Ich ist ein begriffliches Gebilde, es ist das Ich losgelöst gedacht von seinem Inhalte und in seinem allgemeinen Ichcharakter, der „*Ichheit*“, fixiert. Die verschiedenen Arten der Setzung des Ich, des Ich-Erlebens, Ich-Wissens kommen in der Entwicklung des Selbstbewußtseins (s. d.) zum Ausdruck. Die Unterscheidung eines „*primären*“ vom „*sekundären*“ (entwickelten, entfaltenen, Reflexions-) Ich ist berechtigt. Dem individuellen Ich wird zuweilen ein Gesamt-Ich, ein universales Ich gegenübergestellt. — Die Ichheit ist (als Einheitsfunktion) die subjektive Quelle der Kategorien (s. d.).

Die Geschichte des Ich-Begriffes zeigt, daß das Ich bald als Seele, Substanz, bald als Aktion, Synthesis, Einheit, als Gefühl und Wille, bald als Komplex, Assoziationsprodukt, bald als der Leib, bald also als etwas Ursprüngliches, Reales, Wesenhaftes, bald als etwas Abgeleitetes, als Produkt, als Erscheinung oder Schein aufgefaßt wird.

Als geistige Wesenheit, als Träger des Denkens besonders erscheint das Ich bei PLATO, ARISTOTELES, PLOTIN, bei denen wir Ansätze zu einer Lehre vom Selbstbewußtsein (s. d.) finden. Die Stoiker beziehen das „*Ich*“ auf das *ἡγεμονικόν* (s. d.): οὕτω δὲ καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο (ἡγεμ.) δεικνύοντες (Galen., De plac. Hipp. et Plut. V, 215 k). CICERO betont: „*Nēque nos corpora sumus*“, „*ab animo tuo quidquid agitur, id agitur a te*“ (Tuscul. disput. I, 22, § 52). — Nach AUGUSTINUS ist das Ich der beseelte Mensch (De trin. X, 10). So auch die Scholastiker (s. Seele).

DESCARTES betont die Immaterialität des Ich, es ist das Subjekt des Denkens, die „*res cogitans*“, die sich aus dem „*cogito, ergo sum*“ ergibt (Medit. II u. III). Das „*ego*“ ist „*mens*“, denn nur das Denken kann vom Ich nicht abstrahiert werden. „*Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam*“ (Princ. philos. I, 7). GEULINX erklärt: „*Corpus meum pars huius mundi. Ego vero minime pars huius mundi sum, utpote qui sensum omnem fugiam, qui nec videri ipse, nec audiri, nec manu tentari possim. Haec omnia in corpore meo sistunt, nihil horum ad me neque permeat; ego speciem omnem excedo. Ego sola cognitione rationeque definior*“ (Eth. annot. p. 204). „*Ego non facio id, quod, quomodo fiat, nescio*“ (l. c. p. 205). SPINOZA identifiziert das Ich mit dem Intellekte („*mens*“), betrachtet es aber nicht als Einzelsubstanz, sondern als *modus* (s. d.) der Gott-Natur (vgl. Selbstbewußtsein). LOCKE versteht unter dem Ich ein denkendes, vernünftiges Wesen, das sich als sich selbst und als dasselbe Wesen auffassen kann (Ess. II, ch. 27, § 9 f.). Das Ich besteht in dem stetigen, mit sich identischen Bewußtsein selbst (l. c. § 25), so daß es für dieses gleichgültig ist, ob ihm eine oder mehrere Substanzen zugrundeliegen (l. c. § 16 f.): LEIBNIZ unterscheidet die reale, physische von der persönlichen, bewußten Identität des Ich (Nouv.-Ess. II, ch. 27, § 19). Die Ichheit als Für-sich-sein, Innerlichkeit kommt allen Wesen (Monaden, s. d.) zu. BERKELEY faßt das Ich als rein geistige, aktive Substanz auf (Princ. XXVII). Nach BONNET ist das Ich eine „*modification de l'âme, et cette modification n'est que l'âme elle-même existant dans un certain état*“ (Ess. C. 38). — Nach CONDILLAC ist das Ich (der fingierten „*Statue*“) „*tout à la fois la conscience de ce qu'elle est et le souvenir de ce qu'elle a été*“ (Traité d. sensat. I, ch. 6, § 3). Das Ich eignet nur einem Wesen, „*qui remarque que dans le moment présent il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même: mais aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, et il dit moi*“ (l. c. § 2). Das Ich des Wahrnehmenden ist nur eine „*collection*“ von Empfindungen und Erinnerungsvorstellungen (l. c. I, ch. 6, § 3). — HUME setzt Ich und Seele gleich (Treat. IV, sect. 6) und hebt die Substantialität desselben ganz auf. Das Ich trifft sich niemals ohne Perception an und findet sich stets nur in Perceptionen. Es ist nur ein „*bundle or collection*“ „*verschiedener Perceptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind*“ (l. c. S. 327).

Die aktuelle Auffassung des Ich tritt bei KANT wieder auf, aber in einer andern Form, die der Aktivität und synthetischen Einheit des Ichbewußtseins mehr Rechnung trägt. Die metaphysische Einfachheit und Substantialität des Ich wird bestritten, die Einheit des Subjekts aber betont. Das „*Ich bin einfach*“ ist nur „*ein unmittelbarer Ausdruck der Apperzeption*“, der Bewußtseinstätigkeit selbst (Krit. d. r. Vern. S. 302). Es bedeutet, daß die Vorstellung „*Ich*“ „*nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse und daß sie absolute (obzwar bloß logische) Einheit sei*“ (l. c. S. 303). „*So viel ist gewiß: daß ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjekts (Einfachheit) gedenke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjekts erkenne*“ (ib.). Das Ich ist nicht das „*Ding an sich*“ (s. d.), es ist Erscheinung, weil es der Form des inneren Sinnes (s. d.) unterliegt, jedenfalls

aber ist es nicht körperlich (l. c. S. 304). Das durch den innern Sinn erfaßte (Vorstellungs-) Ich ist das „empirische“ Ich, von dem das „reine“, „transzendente“ Ich der reinen Apperzeption (s. d.), das „Ich denke“, das alle Vorstellungen als Einheitspunkt begleiten muß können, die Ichheit, die reine Synthesis (s. d.) zu unterscheiden ist (l. c. S. 675). Das reine Ich ist ein Begriff, ein Abstraktum, es bezeichnet das Subjekt der Gedanken, das Korrelat der Apperzeption (WW. IV, 438). „Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt.“ „Von dem Ich in der erstern Bedeutung (dem Subjekt der Apperzeption), dem logischen Ich, als Vorstellung a priori, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei; es ist gleichsam, wie das Substantiale, was übrigbleibt, wenn ich alle Akzidenzen, die ihm inhärieren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Akzidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte.“ „Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subjekt der Perzeption), das psychologische Ich, als empirisches Bewußtsein, ist mannigfacher Erkenntnis fähig.“ Das empirische Ich ist Erscheinung; das logische Ich zeigt das Subjekt an, wie es an sich ist, im reinen Bewußtsein, als reine Spontaneität, ist aber keiner Erkenntnis fähig (Üb. d. Fortschr. d. Metaph. S. 93 ff.). Das Selbstbewußtsein enthält das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt. „Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objekts, was von mir angeschaut wird, ist gleich andern Dingen außer mir die Sache“ (l. c. S. 95). Nur das zweite, das „psychologische“ Ich ist erkennbar (l. c. S. 96). — REINHOLD versteht unter dem (empirischen) Ich, „das vorstellende Subjekt, inwiefern es Objekt des Bewußtseins ist“ (Vers. e. neuen Theor. II, 336). Nach S. MAIMON ist das Ich die „Einheit des Bewußtseins“, das im Verhältnis zu den wechselnden Vorstellungen Beharrliche (Vers. üb. d. Transz. S. 157). Nach KRUG kann man nur vom empirischen Ich die Existenz aussagen. „Dem reinen Ich hingegen kann das Prädikat des realen Seins nicht beigelegt werden, weil es kein reales Ding, sondern ein bloßer Begriff, ein Gedankending ist. Denn man denkt es nur dadurch, daß man von seinen empirischen Bestimmungen abstrahiert und bloß auf die ursprünglichen reflektiert. Das reine Ich ist also nichts anderes als der Inbegriff des ursprünglichen oder Transzendenten in mir, was ich als den Grund alles Empirischen in mir denke“ (Fundam. S. 143). Später jedoch erklärt er: „Die Urbestimmungen des Ich sind die wesentlichen, allgemeinen und notwendigen Elemente der menschlichen Natur; sie machen unser Wesen aus . . . und müssen daher bei allen Menschen auf gleiche Weise angetroffen werden. In ihnen muß unsere ursprüngliche Einrichtung oder Anlage . . . bestehen. Ihr Inbegriff heißt auch das reine oder absolute Ich.“ Dieses ist nichts anderes als die reine Menschheit selbst im Individuum, etwas Reales, das sich unter der Hülle des Empirischen offenbart (Handb. d. Philos. I, 53).

Als Setzung des reinen, schöpferischen, logischen, des absoluten Ich bestimmt das empirische, das Einzel-Ich J. G. FICHTE, der die Ichheit zum Seinsgrunde macht. Das absolute, unbegrenzte, schlechthinige Ich setzt in einer Reihe intellektueller Akte sich und sich gegenüber das Nicht-Ich. Das Ich ist wesentlich setzende, d. h. fixierende, objektivierende Tätigkeit. „Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So, wie es sich setzt, ist es; und so, wie

es ist, setzt es sich, und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.“ „Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist“ (Gr. d. g. Wiss. S. 9). Das Ich ist schlechthin durch sein Sein (l. c. 10 f.), es „setzt ursprünglich sein eigenes Sein“ (l. c. S. 11). Das „Ich = Ich“ ist die ursprünglichste Erkenntnis, die Urquelle alles Denkens (ib.), es bedeutet „erstens die rein logische Identität von Subjekt und Objekt im Akte des reinen Selbstbewußtseins, zweitens die reale metaphysische Identität des setzenden absoluten Ich und des gesetzten begrenzten Ich, und drittens die zeitliche Identität des Ich in zwei rasch aufeinander folgenden Zeitpunkten“ (E. v. HARTMANN, Gesch. d. Metaphys. II, 71). Ich und Nicht-Ich sind beide „Produkte ursprünglicher Handlungen des Ichs“ (Gr. d. g. Wiss. S. 23). „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“ (l. c. S. 28). D. h. das absolute Ich setzt in sich Innenwelt und Außenwelt in einem Akte. Das Ich als Intelligenz, als Vernunft ist ein Produkt der Setzung, eine zu realisierende Idee, ein Strebensziel (l. c. S. 224; WW. I, 463 f., 515 f.; II, 382). Einerseits setzt das Ich das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, andererseits setzt es sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich, so sich praktisch und theoretisch verhaltend (Gr. d. g. Wiss. S. 49 f.). Als „den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend“ ist das Ich Substanz (l. c. S. 73), aber nur im Sinne reiner Aktualität, als beharrendes Tun („Tathandlung“), das durch intellektuelle Anschauung sich selbst erfäßt (Syst. d. Sittenl. S. 110 f.). Das Ich ist „das erste Prinzip aller Bewegung, alles Lebens, aller Tat und Begebenheit“. Das Wirken des Nicht-Ich gegenüber dem empirischen Ich ist selbst schon eine Tat des (absoluten) Ich (l. c. S. 213 u. ff.). Das Ich findet sich (praktisch) wesentlich als wollend (l. c. S. 8). Es ist „ein Lebensprinzip, das sich selbst erhalten will“ (Nachgel. WW. III, 87). SCHELLING bestimmt (in seiner ersten Periode) das absolute Ich als das „was schlechterdings niemals Objekt werden kann“ (Vom Ich S. 12). Das Ich bringt sich durch absolute Kausalität denkend hervor (ib.). Es ist Anfang und Ende aller Philosophie, indem es die Freiheit ist (l. c. S. 38 ff.). Das bewußte Ich ist nicht das reine, absolute Ich; dieses wird nur in intellektueller Anschauung bestimmt (l. c. S. 44, 49). Das Ich enthält alles Sein, alle Realität (l. c. S. 61), ist unendlich (l. c. S. 74), wie auch seine Attribute (l. c. S. 77). Es ist die einzige Substanz, alles andere ist Akzidenz des Ich (l. c. S. 79). Es ist das Ich die „immanente Ursache alles dessen, was ist“ (l. c. S. 84). „Der Inbegriff alles Subjektiven . . . heiße das Ich“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 1). Der Begriff des Ich ist nur „der Begriff des Selbst-Objekt-werdens“ (l. c. S. 45). Das Ich ist nur und kann nur vorgestellt werden als Akt (ib.), ist „nichts außer dem Denken“ (l. c. S. 46), „kein Ding, keine Sache, sondern das ins Unendliche fort nicht Objektive“ (l. c. S. 47 f.), es ist „reiner Akt, reines Tun“ (l. c. S. 49), ein „Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) produziert“, ein „beständiges intellektuelles Anschauen“ (l. c. S. 51). Das Ich als solches ist überindividuell, überempirisch (l. c. S. 59), es ist das Subjekt alles Seins. „Der ewige, in keiner Zeit begriffene Akt des Selbstbewußtseins, den wir Ich nennen, ist das, was allen Dingen das Dasein gibt, was also selbst keines andern Seins bedarf, sondern sich selbst tragend und unterstützend, objektiv als das ewige Werden, subjektiv als das unendliche Produzieren erscheint“ (l. c. S. 61). Das Ich liegt der Intelligenz zugrunde (l. c. S. 147). „Nur an der ursprünglichen Kraft meines Ich bricht sich die Kraft der Außenwelt. Aber umgekehrt auch die ursprüngliche

Tätigkeit in mir erst am Objekte zum Denken, zum selbstbeuften Vorstellen“ (Naturphilos. S. 305). Das Ich wird bei Schelling später zu einem Entwicklungsprodukte des Absoluten. Nach CHR. KRAUSE ist das Ich ein „Teilwesen“ der allgemeinen Vernunft. HEGEL bestimmt das Ich als „das Allgemeine, das bei sich ist“ (Rechtsphilos. S. 43 f.). „Das Denken als Subjekt vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjekts als Denkenden ist Ich“ (Enzykl. § 20). „Ich aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand, wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung u. s. f. abstrahiert ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz abstrakten Allgemeinheit, das abstrakt Freie“ (ib.). Das Ich (die Seele) ist „der Begriff selbst in seiner freien Existenz“ (Ästhet. I, 141), es ist eine ideelle Einheit (ib.). K. ROSENKRANZ erklärt: „Indem das Selbst aus dem Objektiven in sich zurückgeht, findet es sich selbst als mit ihm, dem Subjekt, identisch.“ „Das Ich setzt sich selbst, setzt sich ihm selbst entgegen und setzt sich auch als die Einheit des setzenden und gesetzten Ich“ (Syst. d. Wiss. S. 411). „Das Ich kann nicht Ich sein, ohne seiner selbst gewiß, d. h. ohne sich selbst als Subjekt Objekt zu sein“ (Psychol.³, S. 288). Das Selbst ist „die sich unaufhörlich erneuernde Tat des Geistes“ (I. c. S. 289). — Nach HEINROTH ist das Ich das Beharrliche an der Seele (Psychol. S. 150), es wird als Einheit immer schon vorausgesetzt (I. c. S. 155). Die Ichheit ist „der Focus aller Funktionen oder aller Radien des geistigen Menschen“ (Psychol. S. 8). Ichheit ist „persönliche Einheit“ vermöge des Selbstbewußtseins (I. c. S. 29). Die Ichheit, das Ich ist ein unmittelbar-gewisses, unbestreitbares Grundfaktum (I. c. S. 283). „Sentio, ergo sum“, „volo, ergo sum“ (I. c. S. 284). Das Ich ist das sich selbst Gleiche in allen seinen Akten. „die allgemeine Gleichung für eine unendliche Reihe von Funktionen“ (I. c. S. 285). Das Ich ist das Band von Wissen und Sein (I. c. S. 287), die Quelle der Kategorien (s. d.). CARRIERE betont: „Wir sind nur ein Ich, insofern wir uns als solches setzen“ (Ästh. I, 42; Weltordn. S. 158). — Nach GÜNTHER wird das Ich nicht erlebt, sondern erschlossen. Nach JOUFFROY ist das Ich ein reales Wesen (p. 198). GARNIER bemerkt: „Le moi est l'âme se percevant ou se connaissant“ (Trait. I, p. 373). Nach GUTBERLET u. a. ist das psychologische Ich die Seelensubstanz (Kampf um d. Seele S. 105). „Bei dem Wechsel der inneren Zustände bleibt immer ein Element, nämlich der mir zugehörnde Umstand, daß es immer meine Zuständlichkeit ist. Dieses konstante Element, welches sich mit allen wechselnden Zuständen verbindet, ist das, was wir zunächst als Ich ausscheiden und auffassen“ (ib.). Es ist ferner auch „das Subjekt, welches jene Zustände an sich und in sich erfährt“ (ib.). — Ein im Wechsel des Bewußtseins beharrendes Wirkliches ist das Ich nach B. ERDMANN (Log. I, 75 f.), J. GEYSER (Grdleg. d. emp. Psych. 1902), W. FREYTAG, H. SCHWARZ, GUTBERLET, MERCIER u. a. Nach H. HERZ besteht das Ich aus Vorstellungen und sie beherrschenden Richtkräften (Ann. d. Nat. V, S. 432). Nach L. W. STERN ist das Ich die Person (s. d.), sofern sie die Fülle ihrer Erlebnisse einheitlich verknüpft. Es ist der Träger des Ichbewußtseins, reale Substanz (Pers. u. Sache I, 205). Es ist das Innensein dessen, was auch als Körper erscheint (I. c. S. 206). Substanz ist das Ich auch nach TEICHMÜLLER. Das Ich ist zeitlos, Prototyp des Substanzbegriffes (Neue Grundleg. S. 156 ff.). Ähnlich HORWICZ (Psych. Anal. II, 127, 150), LADD (Philos. of Mind, p. 147 ff.) u. a. Nach DILLES ist das Ich der Träger der Empfindungen; es ist ein Teil des

All-Einen (Weg zur Met. I, 27, II, 81). Nach PALÁGYI ist das Ich ein geistiges Wesen (Nat. Vorles. S. 265).

Nach SCHOPENHAUER ist das Ich „*das pro tempore identische Subjekt des Erkennens und Wollens*“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 19). Es ist der „*Indifferenzpunkt*“ von Willen und Intellekt, deren Wurzelstock, gemeinschaftlicher Endpunkt, „*der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesamten Erscheinung, d. h. der Objektivation des Willens*“ (I. c. II. Bd., C. 19). Das „*theoretische*“ Ich ist der „*Einheitspunkt des Bewußtseins*“, es ist eine Erkenntnisfunktion des „*wollenden*“ Ich (I. c. C. 20). Kern und Träger des Ich ist der Wille (s. d.). Nach J. H. FICHTE ist das Ich ein Produkt des Geistes (Psychol. I, 167 f.). Das Ich ist „*reder ein Reales, noch viel weniger Prinzip eines Realen, sondern lediglich das Produkt einer psychologischen Abstraktion*“; es ist „*die leere Form des Selbstbewußtseins, in welcher der Geist seine realen, aber ihm bereits bewußt gewordenen Unterschiede vorstellend zusammenfaßt: Zeichen eines Realen*“ (Psychol. I, S. XVIII f.). Das Ich ist nichts Substantielles, sondern Prädikat und Merkmal des Geistes (I. c. I, 167). E. v. HARTMANN sieht im Ich keine Substanz, keine Wesenheit, sondern die Erscheinung des unbewußten Subjekts (Philos. d. Unbew., S. 535). Das Ich ist „*die Abstraktion des Selbstbewußtseins, die leere Form des Selbstbewußtwerdens unter Abschung von allem konkreten Bewußtseinsinhalt, in welcher die Reflexion auf die in allen meinen Bewußtseinsakten identische Form meines Bewußtseins selbst zum Inhalt eines bestimmten Bewußtseinsaktes wird*“ (Kategorienl. S. 501). Es darf nicht hypostasiert werden (I. c. S. 502). Das „*reale Subjekt der psychischen Tätigkeiten*“ „*kann nicht ein Ich, ein schon an und für sich selbstbewußtes, sein, weil das Bewußtwerden selbst erst eine der psychischen Tätigkeiten ist, also ein Posterius des Subjekts sein muß, ein zu ihm erst nachträglich Hinzukommendes*“ (I. c. S. 507). Das Ich ist „*eine subjektiv ideale Erscheinung der Seele*“ (I. c. S. 511). So auch A. DREWS (Das Ich S. 132). Das Ich ist „*Subjekt*“, „*über dies bedeutet nicht das reale denkende Subjekt, sondern nur den subjektiven Pol des Bewußtseins, dem das Objekt als sein notwendiges Korrelat gegenübersteht*“ (I. c. S. 138). Das Ich ist die Form des Bewußtseins (I. c. S. 144), setzt das Bewußtsein schon voraus (ib.). Jedes Ich ist ein empirisches Ich (I. c. S. 228). Die Ichheit ist der einheitliche Akt des Zusammenfassens, der bei allen Wesen identisch ist (ib.). Das Selbigeitsbewußtsein bezieht sich „*nur auf die unbewußten Faktoren des Bewußtseinsinhalts*“ (Arch. f. system. Philos. VIII, S. 207). Die Wirklichkeit des Ich ist bloß eine ideelle (I. c. S. 208). Jeder Versuch, das Reale unmittelbar vom Ich aus zu bestimmen, hebt sich schließlich in seinen Konsequenzen selber auf (Das Ich S. 130). Nach VOLKELT ist das Ich als konstante, aktive Potenz nicht im Bewußtsein (Erf. u. Denk. S. 86, 542). — NIETZSCHE erklärt das „*Subjekt*“ des Bewußtseins für eine Fiktion (WW. XV, 282). Das Ich darf nicht substantialisiert werden (WW. XV, 354). Es ist eine Mehrheit von Kräften, von denen bald diese, bald jene im Vordergrund steht; der „*Subjektpunkt*“ springt herum (WW. XI 6, 157). Das Ich als primäre Ursache, als Täter ist eine Fabel (WW. VIII 2, S. 94 f.). Ich und „*organisches Einheitsgefühl*“ sind zu unterscheiden. Das Ichbewußtsein ist das letzte, was hinzukommt, wenn ein Organismus fertig funktioniert (WW. XII 1, 32). Das Selbstbewußtsein ist ein soziales Produkt (WW. V, S. 293).

Als Bewußtsein, Bewußtseinsform, Bewußtseinsmoment, psychische Wesenheit, Einheit, Aktualität wird das Ich verschieden bestimmt. J. BERGMANN er-

klärt: „Gewiß ist . . . , daß wir nichts als daseiend denken können, ohne unser denkendes Ich selbst als daseiend zu denken“ (Begr. d. Das. S. 294). „Dies aber sich selbst zu denken und zwar als daseiend, also als identisch mit sich, ist das Wesen des Ich. Ich bin das, was ich mit dem Worte ‚Ich‘ meine, nur, inwiefern ich mich denke“ (l. c. S. 296). Das Ich ist „nichts anderes als das wahrnehmende Bewußtsein, inwiefern dasselbe sich selbst zum Inhalte hat und, indem es sich zum Inhalte hat, hervorbringt“ (Sein u. Erk. S. 97). „Ich habe nicht, sondern ich bin Bewußtsein“ (l. c. S. 155). „Der reine Inhalt meines Bewußtseins ist . . . mein allgemeines oder reines Ich, der empirische Inhalt mein besonderes oder empirisches Ich und weiter nichts“ (ib.). Das Ichbewußtsein steckt schon „in der schwächsten sinnlichen Empfindung, in dem dumpfsten Gefühl“ (l. c. S. 156). Das Ich ist als solches real (Syst. d. obj. Ideal. S. 1 ff. 36 ff.). Nach O. SCHNEIDER ist das Ichbewußtsein nur „daraus erklärlich, daß in dem Wechsel ein unbedingt Gleiches, Beharrliches mit festen Stammbegriffen bleibt, welches das Bewußtsein der Dasselbigkeit (Identität) erzeugt“ (Transzendentalpsychol. S. 122). „Es ist immer dasselbe einheitlich geschlossene, als Ganzes tätige Ich, welches Ordnung und Einheit in den Vorstellungen stiftet und sich seine Bewußtseinszustände auf Veranlassung der Erfahrung nach Maßgabe seiner apriorischen Kraft macht. Die kritische Philosophie erkennt in diesem tätigen Ich ein transzendentales, übersinnliches, bei allen verständigen und vernünftigen Menschen gleiches Bewußtsein“ (l. c. S. 147). Ein absolutes, reines, zeitloses Ich als Seinsprinzip nimmt u. a. GREEN an (Prolog. to Ethics § 11). Es ist das die Erlebnisse Vereinigende (l. c. p. 104 f.) und manifestiert sich in den empirischen Ichen. Ähnlich BRADLEY (App. a. Real. p. 75 f.). Nach ROYCE ist das Ich im göttlichen Bewußtsein eingeschlossen (The World p. 243 ff.). Nach GERBER ist das Ich das Weltprinzip (Das Ich, S. 425). Gott ist Ichheit (l. c. p. 415). Das Ich gestaltet erkennend-handelnd die Welt, indem es sich ihr einbildet (l. c. p. 222, 345). Ein „Welt-Ich“ nimmt LIPPS an (Psychol. S. 337). Das Ich ist der „Zusammenhang von Möglichkeiten eines Bewußtseinslebens“ (l. c. S. 338; vgl. S. 289 ff.). Die Momenten-Iche verdichten sich zur einheitlichen Gesamtpersönlichkeit (Vom Fühl., S. 181 f.). Das Ichgefühl ist das Grundgefühl (l. c. S. 6; Psychol. Unters. IV, 1907). Nach G. THIELE gibt es ein „überzeitliches Ich“, dessen Äußerungen die einzelnen Ich-Akte sind (Philos. d. Selbstbew. S. 311). Das Ich ist „Selbstgefühl“, „das reine Sich-selbst-fühlen der Seele“, „Identität von Wissen und realem Sein“, „Sich-selbst-wollen“ (l. c. S. 393 ff., 327, 311). K. LASSWITZ erklärt: „Das naturbedingte Ich ist unsere individuelle Existenz in Raum und Zeit . . . Das Ich als Selbstgefühl aber ist gerade das allgemeine, das allen individuellen Ich, die sich durch ihren Inhalt unterscheiden, in gleicher Weise zukommt. Nur jener besondere empirische Inhalt ist naturgesetzlich bestimmt, das Ich-sein als solches aber ist eine autonome Bestimmung im Bewußtsein, wodurch die Bestimmung von Inhalt, d. h. Einheit von Mannigfaltigem, somit Natur, erst möglich wird“ (Wirklichk. S. 151). A. WERNICKE betont: „Unser Ich ist die Formaleinheit seiner Vorstellungen“. „Da unser Ich es an sich selbst erfährt, daß ein Etwas trotz der Verschiedenheit seiner Zustände sich stets als dasselbe erscheinen kann, so überträgt es diese Erfahrung unmittelbar auf das Mannigfaltige, welches ihm gegenübertritt, und erfährt dasselbe nach dem Muster (Analogie) der Identität Ich = Ich, so daß es im Gegebenen schließlich ein Reich von Dingen sieht, welche Formaleinheiten seiner Zustände sind“ (Die Grundlag. d. Euklid. Geometr. 1887,

S. 6). Ein reines Ich als Bedingung des Erkennens nehmen die Neukantianer an, so LIEBMANN (Ged. u. Tats. II, 28 ff.), NATORP (Einl. in d. Psych.) u. a., auch COHEN, welcher betont, daß das Ich nur in Beziehung auf andere Iche entsteht (Eth. S. 202; vgl. dazu BALDWIN, Soz. u. sittl. Leb. S. 412 ff., welcher ein projektives, subjektives und ejectives Stadium des Ichbewußtseins unterscheidet und lehrt, daß der ego und alter zusammen entstehen, l. c. S. 7 ff.). Nach EUCKEN und SCHELER ist das Ich eine aktive Einheit, die sich durchzusetzen strebt (Eucken, Einh. d. Geistesleb.; Scheler, D. transz. u. d. psych. Meth. S. 134 ff.). Nach K. HEIM ist das Ich ein Ausdruck der „Möglichkeit, Unterschiedenes in Unterscheidungen zusammenzufassen“, eine „zusammengefaßte Erlebnisweise“ (D. Weltb. d. Zuk. S. 85, 114). Nach REHMKE ist das Ich „das unmittelbar gegebene konkrete Bewußtsein“. „Das in Wechselwirkung Zusammen von Seele und Leib . . . ist der Anlaß, daß dasselbe Wort ‚ich‘ . . . auch für jenes Zusammen gebraucht wird“ (Lehrb. d. allg. Psychol. S. 126). SCHUPPE erklärt: „Bewußtsein und Ich können promiscue gebraucht werden. In dem Sich-seiner-bewußt-sein besteht das Ich.“ „Das Ich erweist sich im unmittelbaren Bewußtsein als etwas, was nur Subjekt sein, nur Eigenschaften haben, Tätigkeiten ausüben kann . . . Es bedarf nicht nur keines Substrates, sondern kann keines haben“ (Log. S. 16). Ich-Subjekt und Ich-Objekt weisen gegenseitig aufeinander hin. „So weit ist das Ich absolut einfach, ein absoluter Einheitspunkt“ (l. c. S. 19). „Bewußtsein oder Ich“ abstrakt genommen ist nur ein „begriffliches Moment in dem Ganzen des konkreten oder individuellen Bewußtseins“ (l. c. S. 20). Als „Subjekt des Bewußtseins“ ist das Ich unräumlich (l. c. S. 24), räumlich wird es erst, indem es sich als Objekt unter Objekten findet (l. c. S. 25). Die Individualität des Ich hängt allein vom Bewußtseinsinhalt ab, welcher das empirische Ich darstellt (l. c. S. 21). „Das einzelne individuelle Ich ist dieses Ich nur dadurch, daß es diesen räumlich und zeitlich bestimmten Inhalt hat“ (l. c. S. 27). „Die psychischen Vorgänge koinzidieren in dem einen unteilbaren Einheitspunkt des Ich, welches sich in ihnen findet, als handelnd oder leidend, bestimmt oder bestimmend“ (l. c. S. 76). „Das Ich findet und hat sich in diesen psychischen Elementen so etwa, wie die einfachste Erscheinung aus den Erscheinungselementen besteht“ (l. c. S. 140). Durch seine ihm eigene Einheit ist das Ich ein „Ich-Ding“ (ib.). SCHUBERT-SOLDERN bestimmt: „Die kontinuierliche, zeitlich einheitliche Entwicklung von Vorstellungen, Gefühlen, Begehungen usw., gebunden an einen Leib mit der Seinsart der Wahrnehmung und den Mittelpunkt der unmittelbar gegebenen Raumwelt bildend, ist das Ich.“ „Zu ihm steht alles in Beziehung“ (Gr. e. Erk. S. 8). Zu unterscheiden ist zwischen konkretem und abstraktem Ich (l. c. S. 11). Auf der Kontinuität der Erneuerung des „Ich denke“ beruht die Identität des Ich (l. c. S. 75). „Ich bin mir eines Inhaltes bewußt, heißt: er ist im Zusammenhange meines Ich gegeben“ (l. c. S. 76). Das Ich ist „die stetige Verknüpfung der Gegenart mit der Vergangenheit“ (ib.). Das empirische (konkrete) Ich ist die Grundlage des abstrakten Ich-Zusammenhanges (l. c. S. 77; vgl. S. 82 ff.). RIEHL erblickt im Ich „keine absolut fixe Idee, sondern eine Vorstellung, die sich beständig erneuert, die fortwährend aus ähnlichem, aber niemals vollkommen identischem Material erzeugt wird“. Es ist keine Seins-, sondern eine Tätigkeitsform (Philos. Krit. II 1, 66). „Nur der bloße Gedanke ‚Ich‘, der Begriff des Subjektseins, ist immer und überall derselbe Gedanke, die nämliche Form des Bewußtseins überhaupt; das empirische Selbstbewußtsein aber, das konkrete Ich,

ist so reich und mannigfaltig, so verschieden an Ausdehnung und Gehalt, wie es die individuellen Unterschiede der Begabung und der Erlebnisse mit sich bringen“ (Zur Einleit. in d. Philos. S. 167). Nach HUSSERL ist das Ich nichts, was über den Erlebnissen schwebt, sondern identisch mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit (Log. Unters. II, 331), eine „*einheitliche Inhaltsgesamtheit*“ (ib.), welche in kausaler Gesetzmäßigkeit liegt (l. c. S. 332). Nach FR. SCHULTZE ist das reine Ich ein abstrakter Begriff (Phil. d. Naturw. II, 214 ff.). Nach HÖFFDING ist die synthetische Tätigkeit des Ich Voraussetzung des Bewußtseins (Psychol.², S. 182 ff.). Nach CESCA ist das Ich die psychische Innerlichkeit des Organismus (Vierteljahrsschr. XI, 413). Nach JAMES geht das Ich in jeden Bewußtseinsakt ein. Das geistige Ich ist „*a mans inner or subjective being, his psychical faculties or dispositions, taken concretely*“ (Psych. I, 296 ff.). Als Einheit bestimmen das Ich J. WARD (Enzykl. XX, 83 f.), BALDWIN (Handb. of Ps. I², 143 f.), SULLY, DEWEY, STOUT, TITCHENER u. a., ferner CLAPARÈDE (Assoc. p. 354 ff.), F. J. SCHMIDT (Erfahr. S. 218 ff.), BOUTROUX, WEISENGRÜN (Neue Kurs, S. 60 ff.), welche alle die Kontinuität des Ich betonen. J. SCHULTZ (Drei Welt. S. 16). Nach KEYSERLING ist das Ich „*das Gesetz des Menschengeistes, seine platonische Idee*“ (D. Gef. d. Welt, S. 283). Es gehört „*zum ideal-formalen Zusammenhang, den es außer sich schaffen muß, um die Welt zu verstehen*“ (l. c. S. 308). — Nach BERGSON bin ich Einheit und Vielheit zugleich, aber diese sind nur kategoriale Auffassungen meiner Persönlichkeit, jener „*interpénétration réciproque et de cette continuité que je trouve au fond de moi même*“ (L'évol. créatr. p. 280). (Vgl. LUQUET, Id. génér. d. Psychol. p. 6 ff.). Das reine Dauer-Ich ist das lebendig-einheitliche, kontinuierliche Ich (Ess. s. l. donn. p. 175 ff.).

Aus der Summation oder der Wechselwirkung von Vorstellungen, Empfindungen (und Gefühlen) entspringt das Ich nach verschiedenen Philosophen (s. oben HUME). HERBART findet im Begriff des einfachen, reinen Ich als Subjekt-Objekt einen „*Widerspruch*“, indem das Ich als vorstellend sein Vorstellen usw. „*unendliche Reihen*“ mit sich führt (Psychol. als Wiss. I, § 27; Lehrb. zur Psychol.², S. 142). Das Ich als einfacher „*Träger*“ einer Vielheit von Zuständen ist ein „*Unwesen*“ (Hauptpunkte d. Metaphys. S. 74). Das Ich setzt sich nur im „*Zusammen*“ mit anderen Wesen (l. c. S. 76). Es ist „*ein Mittelpunkt wechselnder Vorstellungen*“ (Met. II, 403), eine „*Komplexion*“ (Lehrb. zur Psychol.², S. 140). „*Bei jedem Menschen erzeugt sich das Ich vielfach in verschiedenen Vorstellungsmassen*“ (l. c. S. 141). Das Ich liegt in den jeweilig apperzipierenden Vorstellungsmassen. Es ist „*ein Punkt, der nur insofern vorgestellt wird und werden kann, als unzählige Reihen auf ihn, als ihr gemeinsames Vorausgesetztes, zurückweisen*“ (Psychol. als Wiss. II, § 132). Im Sinne Herbarts bestimmt G. A. LINDNER das reine Ich als den idealen Vereinigungspunkt aller nicht nach außen projizierten Vorstellungen, durch den eine allgemeine Bezogenheit aller Vorstellungen aufeinander hergestellt wird (Lehrb. d. empir. Psychol.², S. 141). „*Das von allen einzelnen Bestimmungen des Seelenlebens abhängige und mit ihnen sich beständig verändernde Ich heißt das historische oder empirische Ich des Menschen.*“ Es ist streng genommen „*eine stetige Aufeinanderfolge ineinander übergehender Iche*“ (l. c. S. 143). BENEKE betrachtet das Ich als Resultat einer Verschmelzung von Vorstellungen (Pragmat. Psychol. II, § 37; Lehrb. d. Psychol.², § 151). DROBISCH bemerkt: „*Die Kontinuität der Reihe der einzelnen zeitlich unterschiedenen empirischen Iche ist*

das, was in der psychischen Erfahrung dem bleibenden reinen Ich der Spekulation entspricht“ (Empir. Psychol. S. 146). VOLKMANNS betont: „Das Ich ist nichts als ein psychisches Phänomen, d. h. die Vorstellung des Ich ist nicht die Vorstellung eines Wesens — denn dieses ist die Seele — oder einer Zusammensetzung von Wesen, sondern lediglich das Bewußtsein einer Wechselwirkung innerhalb eines unüberschbaren Vorstellungskomplexes“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 170). Zunächst ist das Ich „der empfindende und begehrende Leib“, dann „das Bewußtsein des vorstellenden und begehrenden Innern“, endlich die „Vorstellung des denkenden und wollenden Subjektes“ (l. c. S. 162, 164, 167). — Nach J. ST. MILL ist das Ich nur die Summe sukzedierender Erlebnisse, es besteht in der „permanent possibility of feeling“ (Exam.). Nach H. SPENCER resultiert das Ich aus der Wechselwirkung gleichzeitiger Vorstellungsguppen (Psychol. § 219). Nach CZOLBE ist das Ich ein Summationsprodukt von Vorstellungen (Entsteh. d. Selbstbew. S. 11). — Eine Gruppe psychischer Vorgänge ist das Ich nach TAINE (De l'intell. I, 211 ff.), LITTRÉ (Fragm. de philos. pos. p. 578 ff.), RICHT (Rev. philos. XV, 227 ff.; vgl. X; PAULHAN, XV, XVIII; RIBOT) u. a. Nach RIBOT ist das Ich ein Komplex koordinierter Bewußtseins-elemente, in deren jeweiligem Zusammenhange die Einheit des Ichbewußtseins besteht, dessen Kern Gefühle und Strebungen sind (Mal. de la Personal.², p. 169; Mal. de la Volonté p. 87, 120, 169, 176; Psychol. d. Sentim. II, C. 5). Nach J. DUBOC ist das Ich „das Bewußtseinszentrum des jeweiligen inneren Mischungsverhältnisses des Individuums“ (Die Lust S. 2). Nach EBBINGHAUS ist das Ich ein reichhaltiger Komplex, die reiche Gesamtheit aller Empfindungen, Gedanken, Wünsche usw. eines Individuums, ein „System“, keine Substanz (Gr. d. Psychol. I, S. 11, 15 ff.). Ein Komplex von Empfindungen ist das Ich nach VERWORN (Naturw. u. Weltansch. S. 43 f.), ZIEHEN (Psych. Erk. S. 35 ff., Ich als „Reduktionsvorstellung“) u. a. Nach E. MACH besteht die scheinbare Beständigkeit des Ich „nur in der Kontinuität, in der langsamen Änderung“ (Anal. d. Empfind.⁴, S. 3). „Das Ich ist nicht scharf abgegrenzt, die Grenze ist ziemlich unbestimmt und willkürlich verschiebbar“ (l. c. S. 10). Zwischen Ich und Welt besteht kein absoluter Gegensatz (l. c. S. 11). Das Ich ist nur eine ideelle, denkökonomische Einheit von praktischer Bedeutung (l. c. S. 18). „Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, daß das Element ‚Grün‘ in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt“ (l. c. S. 19). „Aus den Empfindungen baut sich das Subjekt auf, welches dann allerdings wieder auf die Empfindungen reagiert“ (l. c. S. 21). Das Ich ist „nur eine praktische Einheit“ (l. c. S. 23), „eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen, welche mit anderen Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt“ (ib.). Es umfaßt schließlich die Welt (Erk. u. Irrt. S. 63 f.; vgl. S. 9 f.). Ein isoliertes Ich gibt es nicht (l. c. S. 13). Das Ich ist „ein psychischer Organismus, dem ein physischer Organismus entspricht“ (l. c. S. 454). Nach Ostwald besteht die Einheit des Ich nur in der Stetigkeit seiner Änderungen (Vorles. üb. Naturphilos. S. 411). Das Ich besteht in unseren „Erinnerungen und in dem Apparat, sie zu benutzen“ (l. c. S. 410). CLIFFORD bemerkt: „Das Gefühl der Persönlichkeit ist . . . ein gewisses Gefühl des Zusammenhanges zwischen verblaßten Bildern vergangener Empfindungen; die Persönlichkeit selbst besteht in der Tatsache,

daß derartige Verbindungen vorhanden sind, in der dem Flusse der Empfindungen zukommenden Eigentümlichkeit, daß Teile derselben aus Banden bestehen, die schwache Reproduktionen vorhergegangener Teile miteinander verbinden. Sie ist somit etwas Relatives, eine Art von Verknüpftheit gewisser Elemente und eine Eigenschaft des so erzeugten Komplexes. Dieser Komplex ist das Bewußtsein“ (Von d. Nat. d. Ding. an sich S. 39). Nach H. CORNELIUS gehören alle Inhalte, die wir unserer Persönlichkeit oder unserem Ich zurechnen, dem „Zusammenhang unseres Bewußtseins“ an. Die Identität des Ich ist nicht Schein, weil es immer denselben Zusammenhang bedeutet, der durch ein eigenes Gefühl charakterisiert ist. Durch psychische Prozesse bilden sich Begriffe „konstanter Faktoren unserer Persönlichkeit“, dauernder Dispositionen (Einleit. in d. Philos. S. 300; vgl. S. 326). R. WAHLE erklärt: „Unter ‚Ich‘ versteht man Fühlen, Urteilen, Willenskraft usw. So oft nun solche Gattungen von Vorkommnissen in verschiedenartigster Weise auftreten, hat man ein ‚Ich‘“. Dieses Ich ist nichts Substantielles, Selbständiges (Das Ganze d. Philos. S. 72 ff.). Es ist die Gruppe von Vorkommnissen, welche sich lokal berühren (Mech. d. geist. Leb. S. 76). Doch gibt es ein „unbekanntes Prinzip der Sammlung“ (l. c. S. 94 ff.). Eine reale Einheit als Ich existiert nicht (ib.). Das Ich besteht in den „Erreichungsaktionen der Sinne und des Leibes“ (l. c. S. 97, 208 ff.). Nach R. WILLY ist das Ich ein Sinnlichkeitskomplex (Geg. d. Schulweish. S. 43). Vgl. LAUER, Plur. od. Monism. S. 9, 6 (Ichgefühl); M. L. STERN (Mon. S. 242 f.); MAUTHNER, Sprachkrit. I, 600 ff., 624 (Ich = „Kontinuität des Gedächtnisses“). — PREYER betont, das Ich sei nicht einheitlich, nicht unteilbar, nicht ununterbrochen. „Im Wachsein ist es stets nur da, wo die zentro-sensorischen Erregungen gerade am stärksten hervortreten, das heißt, wo die Aufmerksamkeit angespannt ist.“ Das Ich ist nicht Summe, sondern Vereinigung (Seele d. Kind. 392). Das „Rinden-Ich“ ist ein anderes als das „Rückenmark-Ich“ (l. c. S. 390). Nach KROELL ist das Ich „nicht eine ureigene Kraft, sondern immer nur, wie das Bewußtsein überhaupt, ein vorübergehender und während des ganzen Lebens sich stets erneuernder Inhalt der ‚Bahnen mit bewußten Erscheinungsformen‘“. Der Mensch wird erst zum Subjekt durch seine geistige Entwicklung (Die Seele S. 56).

Auf den Leib bezieht das Ich L. FEUERBACH. Nach L. KNAPP ist das Ich der Leib als Träger der Empfindungen (Syst. d. Rechtsph. S. 49 f.). Nach RAHER ist das primäre Ich der beselzte Leib (Psych. p. 421, 438 ff.). Nach C. GÖRING ist das „Ich“ nichts als das „persönliche Fürwort, welches in Rücksicht auf seinen Inhalt durchaus bestimmt wird von der Auffassung des Namens, welcher es vertritt“ (Syst. d. krit. Philos. I, 162). Für den natürlichen Menschen ist das Ich der Leib (l. c. S. 169). Das Ich als solches ist eine Abstraktion es besteht in Wirklichkeit nur mit und in Bewußtseinsinhalten (ib.). Nach R. AVENARIUS ist das Ich eins mit dem Individuum. Das „Ich“-Bezeichnete ist mit der „Umgebung“ als ursprünglicher „Befund“ gegeben, es bildet das „Zentralglied“ einer „Prinzipialkoordination“, deren „Gegenglied“ die Umgebung ist (Der menschl. Weltbegr. S. 82 ff.; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18. Bd. S. 405). Wissenschaftlich tritt an die Stelle des Gesamtindividuum das „System O“ als dessen Repräsentant („empirio-kritische Substitution“, Weltbegr. S. 87).

Als lebendige Wirksamkeit, Willenstätigkeit im Zusammenhang eines Bewußtseins tritt das Ich bei einer Reihe von Philosophen auf. MAINE DE

BIRAN unterscheidet „*moi phénoménal*“ und „*moi nouménal*“. Das Ich ist Wille. Es ist „*une force hyperorganique naturellement en rapport avec une résistance vivante*“ (Ess. I, set. II, ch. 1). „*Je suis une force agissante*“ (Oeuvr. III, p. 18). Es gibt eine „*apperception interne immédiate ou conscience d'une force, qui est moi*“ (l. c. III, 5). „*Le moi s'aperçoit . . . primitivement, et il s'entend à la foi au titre d'être réellement existant dans un temps par son opposition à tout ce qui est appelé chose ou objet*“ (l. c. III, 13). Das Ichbewußtsein ist die Quelle der metaphysischen Begriffe. Auch DESTUTT DE TRACY bestimmt das Ich als Wille (El. d'idéol. IV, p. 72; vgl. IV, 67, 69). Nach J. G. FICHTE findet sich das Ich wesentlich als wollend (Syst. d. Sittenl. S. 8). Nach FORTLAGE besteht das Ich in einem „*System von Trieben*“ (Psychol. II, § 73). Nach LOTZE ist die Ichheit etwas Ursprüngliches. „*Jedes Gefühl der Lust oder Unlust, jede Art des Selbstgenusses, enthält für uns den Urgrund der Persönlichkeit, jenes unmittelbare Für-sich-sein . . .*“ (Mikrokosm. III², 567). Denkbar ist das Ich nur in Beziehung auf das Nicht-Ich, aber erlebbar ist es schon vorher außer jeder solchen Beziehung (l. c. S. 568). — Nach R. HAMERLING ist das Ich nichts außer und neben seinen Bestimmungen, aber es ist doch real (Atomist. d. Will. I, 220). Die Setzung der eigenen Existenz ist eine absolut gültige (l. c. S. 223). Das Ich ist ein Aktives, es ist ein Geschehen, ein Lebensprozeß (l. c. S. 232). „*Das Ich als Subjekt ist das allgemeine, unendliche, absolute, das Ich als Objekt das endliche, individuelle Ich, mit dem besondern Inhalt seiner Vorstellungen und Willensakte*“ (l. c. S. 233). Es gibt einen „*Ichsinn*“ (l. c. II, S. 154 ff.). Nach TH. ZIEGLER ist das Ich „*nichts neben seinem Fühlen, Vorstellen oder Wollen*“ (Das Gef.², S. 70); dem Ichbewußtsein liegt das Gefühl zugrunde (l. c. S. 68). HÖFFDING bestimmt das Ich im anderen Sinne als Träger der Willenshandlungen (Psychol.², S. 123). Es ist der Ausdruck für die „*Einheitlichkeit des Bewußtseins*“ (l. c. S. 182 ff.). Nach RIBOT (s. oben) sind Strebungen der Kern des Ich. Nach PAULHAN ist das Ich ein Inbegriff von Tendenzen (Act. ment. p. 163 ff.) Nach LACHELIER ist es Lebenswille und freie Selbstsetzung (Psych. u. Met. S. 128). Nach FOUILLEE ist das Ich „*la persistance et l'identité de la volonté*“ (Ps. d. id.-forc. II, 148 f.), eine „*idée dominatrice*“ eine „*idée-force*“ (l. c. II, 69 ff.), die sich selbst substantiviert (Mor. d. id.-forc. p. 41). Vom „*Ichwillen*“ spricht H. MAIER (Emot. Denk.). Nach DRESSLER ist das Ich Aktivität, die Welt ist „*Wille zum Selbst*“ (Welt als W. z. S. 1904, S. 26 ff.). Nach MÜNSTERBERG ist das Ich stellungnehmendes Selbst, Wille, als Teil des „*Urstrebens*“ (Philos. d. Werte, S. 88, 105, 461). Die Ichfunktion ist nur erlebbar, kein Erkenntnisobjekt (Grdz. d. Psychol. S. 93). Nach WUNDT ist das Ich keine Substanz, sondern ein Gefühl des Zusammenhanges der Willensvorgänge, die bei aller Verschiedenheit ihrer Inhalte doch als gleichartig aufgefaßt werden. Das Ich ist Tätigkeit, Einheit des Wollens, im Bewußtsein wirksam. „*Dieses Ich, isoliert gedacht von den Objekten, die seine Tätigkeit hemmen, ist unser Wollen. Es gibt schlechterdings nichts außer dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen*“ (Vorl. üb. d. Mensch.², S. 250, 270; Log. II², 2, S. 246 f.; Syst. d. Philos.², S. 377). Ein leeres, reines Ich gibt es nicht, da das „*Ich*“ nur die Form des Zusammenhanges von Erlebnissen in einem Individuum, zugleich die Gesamtwirkung der früheren Erlebnisse auf die momentanen Zustände bedeutet (Vorles.², S. 269 ff.; Grdz. d. phys. Psychol. III², 374 ff.; Log. II², 2, 246 f.:

Syst. d. Philos.³, S. 40; Eth.², S. 448). Die Identität des Ich mit sich selber ist bedingt durch die Stetigkeit der Willensvorgänge und durch die Einheit und Gleichartigkeit der Apperzeption (s. d.), ohne daß die Annahme einer absoluten Beharrlichkeit des Ich notwendig ist. In der „reinen Apperzeption“, „d. h. in der dem übrigen Bewußtseinsinhalte gegenübergestellten inneren Willens-tätigkeit“, erkennt das Individuum sein eigenstes Wesen (Eth.², S. 448). „Das Ich empfindet sich zu jeder Zeit seines Lebens als dasselbe, weil es die Tätigkeit der Apperzeption als vollkommen stetige, in sich gleichartige und zeitlich zusammenhängende auffaßt“ (ib.). „Indem . . . die Willensvorgänge als in sich zusammenhängende und bei aller Verschiedenheit ihrer Inhalte gleichartige Vorgänge aufgefaßt werden, entsteht ein unmittelbares Gefühl dieses Zusammenhanges, das zunächst an das alles Wollen begleitende Gefühl der Tätigkeit geknüpft ist, dann aber . . . über die Gesamtheit der Bewußtseinsinhalte sich ausdehnt. Dieses Gefühl des Zusammenhanges aller individuellen psychischen Erlebnisse bezeichnen wir als das ‚Ich‘. Es ist ein Gefühl, nicht eine Vorstellung . . . Es ist jedoch, wie alle Gefühle, an gewisse Empfindungen und Vorstellungen gebunden“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 264). Durch die Sonderung des Selbstbewußtseins (s. d.) ergeben sich drei Bedeutungen des Begriffes „Subjekt“ (s. d.). Metaphysisch ist das Ich „relativer Individualwille“ (Syst. d. Philos.², S. 413 ff.), „vorstellender Wille“ (ib.). KÜLPE betont: „Die Erfahrung, daß man nicht widerstandslos den Einflüssen und Eindrücken von außen her preisgegeben ist, sondern sich wählend und handelnd ihnen gegenüber verhalten kann, also die Tatsache der Apperzeption oder des Willens, ist eines der wichtigsten Motive für die Sonderung des Ich und Nicht-Ich“ (Gr. d. Psychol. S. 465; vgl. Ich u. Außenw.). Nach W. JERUSALEM gilt als Ich erst der Leib, dann das Denken, endlich das Wollen. „So schränkt sich denn das Ich immer mehr auf ein einziges Gebiet psychischer Phänomene ein, nämlich auf die Willensimpulse . . . Das Ich ist nunmehr der aktive Träger der Willenshandlungen und kehrt damit zu jenem Punkte zurück, von dem es ursprünglich ausgegangen“ (Urteilsfunkt. S. 168; Lehrb. d. Psychol.³ S. 196 ff.). — Schon MEYNERT unterscheidet ein primitives, „primäres“ und ein entwickeltes, „sekundäres“ Ich (Gehirn u. Gesitt. S. 32 ff.). Diese Unterscheidung u. a. auch bei JERUSALEM (Lehrb. d. Psychol.², S. 196 ff.) und JODL (Lehrb. d. Psychol.). Nach ihm ist das primäre Ich schon die Voraussetzung der Bewußtseinsentwicklung, jedem Bewußtseinszustande notwendig inhärent (Lehrb. d. Psychol. S. 92). Das sekundäre Ich hingegen ist das Produkt psychologischer Entwicklung; es besteht aus Vorstellungen und Gefühlen (l. c. S. 559), Vgl. BALDWIN, D. Denk. u. d. Sein, S. 211, 215 f. Vgl. Selbstbewußtsein, Subjekt, Seele, Doppel-Ich, Identität, Person, Apperzeption (transzendente).

„Ich denke“ s. Apperzeption (transzendente).

Ich, doppeltes, s. Doppel-Ich.

Ich, fremdes unterscheidet das Ich von sich, indem es (ohne Reflexion, unmittelbar) ein fremdes Wollen und Tun als mit und gegen sich wirkend zu setzen genötigt ist, durch eine Art Vervielfachung und Ejizierung des eigenen Ich. Als das vom eigenen Ich und Bewußtsein unterschiedene fremde Subjekt ist das fremde Ich nie selbst Objekt und Inhalt des Ich und dessen Bewußtseins, es ist bewußtseinstranszendente und als solches auch gemeint. Es ist das Urbild alles Transzendenten (s. d.). Nach BERKELEY u. a. werden die

fremden Iche per analogiam erkannt. Nach FICHTE bedingt die Setzung des eigenen Ich die Setzung fremder Iche. Das Ich hat das Bedürfnis, daß vernünftige Wesen außer ihm existieren, es erwartet sie und anerkennt sie (Üb. d. Best. d. Gelehrt. 2. Vorles.). Als vernünftiges Wesen kann das Ich sich nur mit anderen Ichs setzen (WW. III, 8 ff.). Nach MÜNSTERBERG erkennt das Ich fremde Subjekte, indem es deren Absicht mitfühlt usw. „*Der Wille trifft unmittelbar den Willen.*“ Das fremde Ich ist „*der von uns als Zumutung empfundene Wille, der von uns festgehalten und in der Stellungnahme zu anderen Objekten wieder gefunden wird*“ (Phil. d. Werte, S. 106 ff.). Nach VOLKELT enthält jeder Denkkakt die Anerkennung des fremden Bewußtseins (Quell. d. menschl. Gewißh. S. 45 ff.). Nach W. JERUSALEM ist das fremde Ich ein Transzendentes (Krit. Id. S. 31, 47 ff.; s. Solipsismus); nach HEIM etwas Immanentes (Psych. od. Antips. S. 107 ff.). Vgl. Selbstbewußtsein (COHEN u. a.).

Ichheit: der Charakter des Ich-Seins, das Für-sich-sein (vgl. J. G. FICHTE, WW. I 2, 19 f.). Vgl. Ich, Kategorien.

Ichsinn s. Ich (HAMERLING).

Ideal (idealis) bedeutet: 1) vorbildlich, dem Charakter der Idee (s. I.), des Ideals (s. d.) angemessen; 2) (= ideell) nicht wirklich, nicht real (s. d.), nur als (oder in der) Idee (Vorstellung, Phantasie, Bewußtsein) bestehend; 3) nicht empirisch vorkombar, sondern als Idee, Geistiges, Seinsollendes, Gültiges bestehend. Das ideale wird vom realen Sein unterschieden.

Zuerst bedeutet „*idealis, idealiter*“ soviel wie: in der (Platonischen) Idee, ur- und vorbildlich, als Musterbild im göttlichen Geiste seiend, „*esse exemplariter*“ (MARCIANUS CAPELLA, ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 55, 2). Von WILHELM VON OCCAM an hat „*idealiter*“ schon den Sinn des „*esse in intellectu*“, des geistigen Seins. Nach GOELEN bedeutet „*esse ideale*“ das „*esse alicuius in mente secundum speciem, in qua, ut obiectivo principio, res cognoscitur*“ (Lex. philos. p. 209). LEIBNIZ stellt das „*ideäl*“ dem Materialen gegenüber (Erdm. p. 186a). Neben der älteren Bedeutung erhält „*ideal*“ (besonders durch die neue Bedeutung von „*idea*“ als Vorstellung, Gedanke seit DESCARTES) die des bloß Vorstellungsmäßigen, Subjektiven. MENDELSSOHN erklärt: „*Das erste, von dessen Wirklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen. Ich schreibe ihnen eine ideale Wirklichkeit zu, insoweit sie meinem Innern beizohnen und als Abänderungen meines Denkvermögens von mir wahrgenommen werden*“ (Morgenst. I, 1). PLATNER bemerkt: „*Idealische Dinge haben ihren Grund in der Vernunft*“ (Philos. Aphor. I, § 518). KANT bringt die transzendente Idealität (s. d.) mit der empirischen Realität zusammen. Nach KRUG legen wir dem Wissen „*Idealität*“ bei, sofern wir es auf das Reale beziehen, „*denn das Wissen oder die Vorstellung von dem, was ist, heißt eben das Ideale*“ (Handb. d. Philos. I, 45). J. G. FICHTE versteht unter der „*Reihe des Idealen*“ „*die Reihe dessen, was sein soll, und was durch das bloße Ich gegeben ist*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 264). SCHELLING bestimmt: „*Ideell, abhängig vom Ich*“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 76). Das „*absolut Ideale*“ ist „*absolutes Wissen*“ (Naturphilos. I, 71). Ideales und Reales sind im Absoluten identisch. Das wahre Ideale ist „*allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale*“ (Vorl. üb. d. Meth. d. akad. Stud.^s, S. 12). Nach HILLEBRAND ist das Ideale „*der mit der Objektivität identische Gedanke oder der in seiner Realität sich gegenwärtige Begriff*“ (Philos. d. Geist. II, 235).

Das Ideale ist auch das Reale (ib.). Nach SCHOPENHAUER ist das Ideale „das, was unserer Erkenntnis allein und als solcher angehört“ (Parerg. I, 1). Nach SCHALLER u. a. ist ideell alles Abstrakte, Allgemeine, Gesetzliche (Briefe S. 37). TEICHMÜLLER nennt ideelles Sein „jedes ‚Was‘, Quid, d. h. im allgemeinen alles, was ein Gegenstand oder Inhalt des Denkens und Erkennens geworden ist“ (N. Grundleg. S. 99). Ideell ist alles von der Erkenntnis erfaßte Inhalt des Bewußtseins (l. c. S. 101), alles „Gemeinte“ (l. c. S. 118). — HUSSERL unterscheidet das ideale Sein der Wahrheit (d. h. deren überzeitliches Gelten) vom bloß psychischen Sein in unserem Geiste (Log. Unters. II, 95). — Bei R. AVENARIUS bedeutet „ideell“ soviel wie „gedankhaft“ gegenüber dem „Sachhaften“ (s. d.). Vgl. Wahrheit, Sein.

Ideale (*idéa*, *idea*, *ideale*) sind Vollkommenheitsbegriffe, Musterbilder des Seins und Handelns, die als Ziele eines Willens fungieren. Ein in seiner Vollkommenheit, d. h. dem Grundwillen absolut angemessener Seinsweise vorgestelltes, gedachtes, erhofftes, erstrebtes Objekt (Person, Ding, Eigenschaft, Zustand, Verhältnis, Beziehung) ist ein Ideal, ein höchstes, letztes Willensziel. Logisches Ideal ist die absolute Wahrheit, ethisches Ideal die vollkommene Sittlichkeit, ästhetische Ideale gibt es mannigfach usw. Etwas im Sinne einer Idee, eines Ideals darstellen, gestalten heißt es idealisieren, seinem Urbilde (reinem Typus) annähern. Ideale sind wirksame Faktoren der geistigen Entwicklung, der Geschichte, des Gemeinschaftslebens, indem sie dem Willen zur Tat die Richtung geben und wenn sie eine organisierte Macht hinter sich haben.

Das Wort „Ideal“ (als Substantiv) hat (nach Lessing) zuerst der Jesuit LANA (1670) gebraucht. — Zur Zeit KANTS versteht man unter einem Ideal („ideale“) ein „*maximum perfectionis*“ (De mund. sens. set. II, § 9). Ideal ist nach Kant „die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmtes oder gar bestimmtes Ding“ (Krit. d. r. Vern. S. 452). „Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung“ (ib.). „Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um danach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen“ (l. c. S. 453). Die Vernunft enthält Ideale als regulative Prinzipien, welche der Möglichkeit gewisser vollkommener Handlungen zugrundeliegen (ib.). Der durchgängigen Bestimmung alles Seienden liegt ein „transzendentes Ideal“ zugrunde, die Idee der Gottheit. Ideal bedeutet „die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens“ (Krit. d. Ur. I, § 17). Das Urbild des Geschmacks ist ein Ideal der Einbildungskraft, welches von der „Normalidee“ des Schönen (dem Gattungsbilde) zu unterscheiden ist. Das Ideal an der menschlichen Gestalt besteht im Ausdruck der Vernunftidee, des Sittlichen (ib.). Das höchste Wesen, Gott (s. d.), bleibt in rein theoretischer spekulativer Hinsicht „ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden

kann“ (Krit. d. r. Vern. S. 501). — FRIES versteht unter logischem Ideal die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Sein (Syst. d. Log. S. 483). — Nach HEGEL ist das Ideal „die Idee als ihrem Begriff gemäß gestaltete Wirklichkeit“ (Ästhet. I, 96). Nach W. v. HUMBOLDT ist das Ideal die „Darstellung einer Idee in einem Individuum“ (WW. IV, 26, 34). Nach FRAUENSTÄDT ist das Ideal ein vorgestelltes Ziel des Strebens (Blicke, S. 386). Jedem herrschenden Triebe entspricht ein Ideal, „ein Musterbild desjenigen Zustandes, in welchem dem Triebe rein und vollauf zuteil wird, was er begehrt“ (l. c. S. 224). Ein Streit der Ideale besteht (l. c. S. 225). Nach L. W. STERN ist das Ideal „die ständige, aber nie ganz verwirklichte Geltung geforderter Werte“. Die Ideale sind „die vollendet gedachten Ziele in der Entwicklung konkreter Personalitäten“ (Pers. u. Sache I, 367 f.). Nach O. LIEBMANN ist ein Ideal „der Gedanke dessen, was sein soll, was nach bekannten oder unbekanntem Normalgesetzen als ver troll erkannt und daher vom Gewissen postuliert wird“ (Analys. d. Wirkl.³, S. 567). Die Ideale des Menschen „entspringen aus der geheimnisvoll-unerforschten Tiefe seines geistigen Naturells, unter Anregung der gegebenen Außenwelt“ (ib.). Die sittlichen Ideale haben absoluten Wert, sind Selbstzweck (l. c. S. 568, 571). Nach COHEN ist das Ideal Vorschrift und Musterbild (Eth. S. 401). Ohne Wollen kein Ideal (l. c. S. 402). „Der Wille allein erzeugt das Ideal“ (ib.). „Wollen ist Sein des Ideals“ (l. c. S. 403). Nach MUFF ist Ideal ein Begriff von dem, was sein soll, es entspringt einem Verlangen (Idealism.⁴, S. 7). Es ist im höchsten Sinne „ein Urbild aus dem Bereich des Heiligen und Wahren, des Guten und Schönen“, dem wir nachstreben (l. c. S. 6; vgl. CARRIERE, Erk., Erleb., Erschließen, 1893). Das Ideal ist der „Begriff der vollendet gedachten Sache, die zum Nachstreben antreibt“ (l. c. S. 10 f.). Nach L. STEIN sind die Ideale „ein System von Begriffen über das, was sein soll“ (D. soz. Optim. S. 30). Sie sind Anleitungen der menschlichen Gattungserfahrung über die nützlichsten Formen des menschlichen Handelns (l. c. S. 38). Nach ADAMSON beherrschen Ideale das Denken wie das Handeln; so auch NATORP, EUCKEN, BOUTROUX, GOLDSCHIED, FOUILÉE (Mor. d. id.-fore. XXV), WUNDT, JODL, HEYMAN (Einf. in d. Met. S. 345), CLASS (Ideal. u. Güter, 1886), GLOGAU u. a. RIEHL bestimmt: „Sofern die Zwecke unserem Handeln als Musterbegriffe vorschweben, nennen wir sie Ideale“ (Philos. Kritizismus. II 2, 21). Als sittliches Ideal betrachtet WUNDT die Idee der Humanität (s. d.), schließlich die Idee Gottes (s. d.). Nach H. SCHWARZ sind Ideale „Gedankenbilder eines Besten, das das bezügliche Gefallen am sattesten macht“ (Psychol. d. Will. S. 122). Nach R. STEINER sind Ideale „Ideen, die augenblicklich unwirksam sind; deren Verwirklichung aber gefordert wird“ (Philos. d. Freih. S. 157). Vgl. HUGHES Ideen u. Ideale, S. 24 ff. Vgl. Begriff.

Idealismus heißt allgemein die Lehre von der Idealität (s. d.) des Seins. Sie tritt in zwei (theoretischen) Hauptformen auf: als metaphysischer und als erkenntnistheoretischer Idealismus. Der erstere behauptet: wahres Sein, absolute Wirklichkeit hat nur die Idee (s. d.), der Geist, das Geistige (als Vernunft, Wille u. dgl.). Das Geistige ist der Urgrund alles Geschehens, der Urquell aller Dinge, die treibende, zwecksetzende Kraft in der Welt („objektiver Idealismus“). Ideen, Geisteskräfte beherrschen den Weltlauf, realisieren sich in ihm. Der erkenntnistheoretische Idealismus behauptet: Die Außenwelt (s. d.) ist nichts dem Subjekte fertig Gegebenes, nichts Selbst-

ständiges, vom erkennenden Subjekte Unabhängiges, sondern sie ist bloß ideal (ideell), d. h. sie besteht bloß im (individuellen oder allgemeinen) Bewußtsein, als Bewußtseinsinhalt, als Bewußtseinsimmanentes, sie ist vom Subjekte abhängig, ist im und durch das (allgemeine) Subjekt des Erkennens anschaulich-denkend gesetzt, konstruiert, hat das Subjekt zu ihrem untrennbaren Korrelate („kein Objekt ohne Subjekt“). Sie ist nichts als ein gesetzmäßig verknüpfter Zusammenhang (von wirklichen und möglichen) Bewußtseinsinhalten, ihr Sein ist Bewußt-sein („esse = percipi“), für ein Subjekt-Sein, während der metaphysische Idealismus den Dingen ein Für-sich-Sein zuerkennt, ja gerade in diesem die wahre Wirklichkeit erblickt. Je nachdem der Idealismus die Außenwelt als Abhängige des Einzelsubjekts oder aber als Inhalt und Gegenstand eines „Bewußtseins überhaupt“ bestimmt, ist er verschieden; ebenso gibt es einen empiristischen und einen rationalistischen Idealismus mit dem der kritische (auch „methodische“) Idealismus verwandt ist; nach diesem ist das Sein eine Setzung des in den Kategorien (s. d.) und Anschauungsformen sich betätigenden Intellekts. Während der Kant'sche Idealismus ein unerkennbares „Ding an sich“ (s. d.) anerkennt, ist für den neueren kritischen Idealismus die Außenwelt meist ein kategoriales Gewebe, welches aber vom Einzelich unabhängig ist, da dieses ebenfalls durch das „Bewußtsein überhaupt“ (bezw. das „erzeugend“ Denken) bedingt ist. — Der ethische Idealismus erkennt die absolute Gültigkeit sittlicher Ideen (Ideale) an. Der ästhetische Idealismus betrachtet als die Aufgabe der Kunst die Darstellung des Idealen, der Idee (s. d.) im Realen. Der historische Idealismus anerkennt die Wirkungen der Ideen (s. d.) in der Geschichte.

Zunächst einige Definitionen des Ausdruckes „Idealismus“. Unter „ideal system“ (LOCKE, BERKELEY) versteht REID die (von ihm bekämpfte) Ansicht, daß uns unmittelbar nur Ideen, Vorstellungen als Objekte gegeben sind. „Idealisten“ heißen dann die Anhänger der Lehre, daß den Körpern nur eine ideelle Existenz zukommt. So bemerkt zuerst CHR. WOLF: „Idealistae dicuntur, qui nonnisi idealem corporum in animis nostris existentiam concedunt adeoque realem mundi et corporum existentiam negant“ (Psychol. rational. § 36). Nach BAUMGARTEN ist ein „idealista“ „solos in hoc mundos spiritus admittens“ (also ein Spiritualist, s. d., Met. § 402). Nach BILFINGER ist die Meinung der Idealisten, „existere spiritum infinitum et finitos quoque ab illo dependentes, sed nihil existere praeterea“ (Dilucidat. § 115). FEDER: „Diejenigen, welche überhaupt leugnen, daß die Dinge, die außer uns vorhanden zu sein scheinen, wirklich vorhanden, oder doch daran zweifeln, oder wenigstens glauben, daß man wohl daran zweifeln könne, werden insgemein Idealisten genennet. Wenn sie nur gar ihre eigene Existenz für gewiß halten, heißen sie Egoisten“ (Log. u. Met. S. 134 ff.). MENDELSSOHN erklärt: „Der Anhänger des Idealismus hält alle Phänomene unserer Sinne für Akzidenzen des menschlichen Geistes, und glaubet nicht, daß außerhalb desselben ein materielles Urbild anzutreffen sei, den sie als Beschaffenheiten zukommen“ (Morgenst. I, 7). Nach PLATNER ist der Grundbegriff des Idealismus dies, „daß es keine materielle Welt gebe und daß unsere Ideen davon nichts anderes seien als Vorspiegelungen, durch die Gottheit in unseren Seelen erweckt“ (Philos. Aphor. II, § 922). KANT sagt: „Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine anderen als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat

kein außerhalb dieser befindlicher Gegenstand korrespondierte“ (Prolegom. S. 67). „Unter einem Idealisten muß man . . . nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äußerer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der nur nicht einräumt, daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können“ (Krit. d. r. Vern. S. 312). „Der dogmatische Idealist würde derjenige sein, der das Dasein der Materie leugnet, der skeptische, der es bezweifelt“ (l. c. S. 319). Diesen beiden Formen des Idealismus stellt Kant seinen „transzendentalen“ Idealismus (s. unten) gegenüber. Eine begriffliche Bestimmung des (erkenntnistheoretischen) Idealismus gibt L. BUSSE: „Für den Idealismus ist die körperliche Außencelt lediglich Erscheinung, Vorstellungsinhalt eines Bewußtseins, und geht darin vollständig auf. Sie ist also nicht Erscheinung von etwas . . . Der Idealismus kann nun wieder ein subjektiver oder ein objektiver sein. Der erstere macht das körperliche Universum zu einem Phänomen für das Bewußtsein des individuellen endlichen Subjekts. Das Phänomen der körperlichen Welt ist demnach so oft vorhanden, als es individuelle Bewußtseinssubjekte gibt . . . Die Körperwelt als Ganzes, das physische Weltall ist auf diesem Standpunkte nur eine ideale Konstruktion, eine Fiktion . . . Der objektive Idealismus läßt dagegen die Körperwelt nicht in den Vorstellungsinhalten der einzelnen endlichen Bewußtseine aufgehen, sondern macht sie zu einer konstanten Vorstellung des absoluten unendlichen Subjekts, in welchem die endlichen Subjekte sämtlich als seine Einschränkungen enthalten sind. Die physischen Weltbilder, welche in diesen endlichen Bewußtseinen enthalten sind, sind Besonderheiten des allgemeinen physischen Weltbildes, das sie weder dem Umfang noch auch dem Inhalt nach erschöpfen (Geist u. Körper. S. 4 f.). O. WILLMANN versteht unter „Idealismus“ diejenige „Denkrichtung, bei welcher mittelst der idealen Prinzipien der Idee, des Maßes, der Form, des Zweckes, des Gesetzes das Verhältnis des Göttlichen zum Endlichen, des Seins zum Erkennen, der natürlichen zur sittlichen Welt bestimmt wird“ (Gesch. d. Idealism. III, 206).

Der metaphysische Idealismus tritt (noch in unreiner Form) auf bei HERAKLIT (s. Logos). Dann als Lehre von den wahrhaft seienden Ideen (s. d.) bei PLATO, für den die Dinge nur „Nachahmungen“ und Schattenbilder geistiger (aber nicht individueller) Wesenheiten sind. Zugleich begründet Plato den ethischen Idealismus, da er die Idee des Guten (s. d.) als das Höchste, das Überseiende bestimmt. Idealistische Elemente finden sich auch in den Lehren des ARISTOTELES (s. Form) und der Stoiker (s. Pneuma). Ausgesprochen ist der Idealismus bei PLOTIN, für welchen die Körperwelt eine (Emanation) und Erscheinung der intelligiblen Welt (*κόσμος νοητός*), der Welt der Ideen (s. d.) bedeutet. In der Scholastik macht sich ein Idealismus geltend, für welchen im göttlichen Geiste Ideen (s. d.) als Urbilder alles Seins bestehen. In dem „*intellectus infinitus*“ des SPINOZA, von dem alle Dinge modi sind, haben wir ein idealistisches Element. Bei MALEBRANCHE, BURTHOGGE, BROOKE (vgl. FREUDENTHAL im Arch. f. Gesch. d. Philos. VI, 191 ff., 380 ff.), den englischen Platonikern (H. MORE, CUDWORTH), bei LEIBNIZ (s. Monaden), BERKELEY findet sich ein spiritualistischer Idealismus, der die wahre Realität in eine Welt von Geistern setzt.

Bei J. G. FICHTE verquiekt sich der metaphysische mit dem erkenntnistheoretischen und ethischen Idealismus, indem Fichte alle Realität in das Ich

(s. d.) verlegt und die Welt als Material zur Pflichterfüllung bestimmt (vgl. E. LASK, Fichtes Idealism. 1902). Einen „objektiven“ Idealismus, nach welchem Innen- und Außenwelt die beiden Pole einer (über-) geistigen Einheit, des Absoluten, sind, begründet SCHELLING. Den „absoluten“ Idealismus vertritt HEGEL, d. h. die Ansicht, daß die endlichen Einzeldinge nur Momente, Erscheinungen des allgemein-konkreten, absoluten Seins, der Weltvernunft sind („Panlogismus“). Dieser Idealismus besteht also „in der Bestimmung, daß die Wahrheit der Dinge ist, daß sie als solche unmittelbar einzelne, d. i. sinnliche, nur Schein, Erscheinung sind“ (Naturphilos. S. 16). Einen voluntaristischen (s. d.) Idealismus begründet SCHOPENHAUER; die absolute Realität liegt allein im Willen (s. d.), was in anderer Weise auch WENDT, PAULSEN, MÜNSTERBERG, DRESSLER, LACHELIER, FOULLÉE u. a. lehren. E. v. HARTMANN verlegt sie ins „Unbewußte“ (s. d.). Geistige Kräfte als wahre Seinsfaktoren nehmen in verschiedener Weise an: SCHLEIERMACHER, BENEKE, CHR. KRAUSE, J. H. FICHTE, ULRICI, FECHNER, PAULSEN, K. LASSWITZ, LOTZE („teleologischer“ Idealismus), M. CARRIÈRE, R. HAMERLING, BAHNSEN, KIRCHNER, L. BUSSE, R. EUCKEN (Kampf um einen geist. Lebensinh. S. IV, 31 ff.), LIPPS, BERGMANN, KERN, ferner RENOUVIER, RAVAISSON, BOUTROUX, BERGSON, CARLYLE (Sartor Resart.), COLLYNS, GREEN, FERRIER (Works 1875), nach welchem wahrhaft nur „Geister zugleich mit den Inhalten ihrer Vorstellungen existieren“, EMERSON, J. WARD, MARTINEAU, ROYCE, STRONG, BOSTRÖM u. a.

Der erkenntnistheoretische Idealismus tritt schon in den Upanishads auf (DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Philos. I 2, 147). Es wird hier gelehrt, „daß diese ganze räumliche, folglich vieleinheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer uns durch die Beschaffenheit unseres Intellektes eingeborenen Illusion (mâyâ), daß es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen gibt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den Âtman fühle und finde“ (DEUSSEN, Sechzig Upanish. des Veda, Vorr. S. X). Idealistisch-subjektivistische Elemente finden sich bei HERAKLIT, den Eleaten, bei DEMOKRIT, den Sophisten (PROTAGORAS, HIPPIAS), bei den Cynikern, bei PLATO, bei den Skeptikern, bei PLOTIN, SCOTUS ERIUGENA, unter den Scholastikern bei WILHELM V. OCCAM (s. Qualitäten).

Die Möglichkeit der bloß ideellen Existenz der Außenwelt spricht (aber nur in methodischer Hinsicht) DESCARTES aus (Medit. I u. II). So meint auch MALEBRANCHE, die Sensationen „pourraient subsister, sans qu'il y eut aucun objet hors de nous“ (Rech. I, 1). Wir erkennen die Dinge durch ihre Ideen (s. d.) in Gott. Nach LEIBNIZ ist die Körperwelt nur eine „verworrene“ Vorstellung einer an sich geistigen Welt (s. Monaden). Idealistische Elemente bei GALILEI, HOBBS, LOCKE (s. Qualität). Die bloß vorstellungsmäßige Existenz der Objekte (s. d.) behauptet A. COLLIER. So auch BERKELEY. Alles Sein ist Perzipiertsein („esse = percipi“, Princ. II, IX). Ähnlich J. NORRIS (Ess. towards the Theor. of the ideal or intellig. World, 1701), teilweise auch E. LAW (Enquir. into the Ideas of Space, 1734, ch. 1—2), J. EDWARDS. Nach HUME lehrt die Philosophie, daß alles, was sich dem Geiste darstellt, „lediglich eine Perception, also in seinem Dasein unterbrochen und vom Geist abhängig ist“ (Treat. IV, sect. 6). Doch leugnet Hume die Existenz von extramentalen Dingen nicht absolut.

Lehrt der empiristische Idealismus, die Außenwelt sei nichts als eine Summe von Vorstellungen, so betont der kritische oder transzendente Idealismus KANTS die gesetzmäßige, denkend gesetzte Verknüpfung der Objekte als Inhalte des (allgemeinen, konstanten, überindividuellen) wissenschaftlich erkennenden Bewußtseins, die „*empirische Realität*“ (s. d.) der Objekte und die Existenz eines (qualitativ völlig unbekanntem, unerkennbaren) „*Ding an sich*“ (s. d.). In Raum und Zeit ist das „*Gegebene*“ wirklich, aber Raum und Zeit (und die Kategorien) sind nur Formen unserer Anschauung und unseres Denkens, die Objekte als solche (nichts als) gesetzmäßige Zusammenhänge von Erkenntnisinhalten. Die Existenz der Dinge an sich wird nicht geleugnet, wohl aber ihre Erkennbarkeit (Prolegom. S. 68). Unter dem „*transzendentalen Idealismus aller Erscheinungen*“ versteht Kant „*den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insygesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und demgemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind*“ (Krit. d. r. Vern. S. 313). „*Wir haben . . . bewiesen: daß alles, was im Raume oder in der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transzendentalen Idealismus.*“ „*Ich habe ihn auch bisweilen den formalen Idealismus genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden*“ (l. c. S. 401). „*Raum und Zeit sind nur unsere Anschauungsformen, in ihnen aber stellen sich wirklich Dinge dar*“ (l. c. S. 402). Der Zweifel, „*ob das Objekt, welches wir außer uns setzen, nicht vielleicht immer in uns sein könne*“, ist für die Metaphysik belanglos (Üb. d. Fortschr. der Metaphys. S. 117). Der transzendente Idealismus ist zugleich „*empirischer Realismus*“, insofern er der Materie als Erscheinung Wirklichkeit zugesteht (Krit. d. r. Vern. S. 314). Die Objekte sowohl des äußeren als auch des inneren Sinnes (s. d.) sind als solche ideell (l. c. S. 71). — Der ästhetische Idealismus beruht darauf, „*daß wir in der Beurteilung der Schönheit überhaupt das Richtmaß derselben a priori in uns selbst suchen, und die ästhetische Urteilskraft in Ansehung des Urteils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend ist*“ (Krit. d. Ur. I, § 58). Der „*Idealismus der Zweckmäßigkeit*“ besteht in der Behauptung, daß alle Zweckmäßigkeit der Natur unabsichtlich sei (l. c. I, § 58, II, § 72). in der Leugnung der Intentionalität des Naturwirkens, sei es als System der „*Kausalität*“ oder als System des „*Fatalismus*“ (l. c. II, 72, 73). — Im Sinne Kants lehren ältere und neuere Kantianer (s. d.). Auch LICHTENBERG. Er behauptet, wir müßten Idealisten sein. „*Denn alles kann uns ja nur bloß durch unsere Vorstellung gegeben werden. Zu glauben, daß diese Vorstellungen und Empfindungen durch äußere Gegenstände veranlaßt werden, ist ja wieder eine Vorstellung. Der Idealismus ist ganz unmöglich zu widerlegen, weil wir immer Idealisten sein würden, selbst wenn es Gegenstände außer uns gäbe, weil wir von diesen Gegenständen unmöglich etwas wissen können. So wie wir glauben, daß Dinge ohne unser Zutun in uns vorgehen, so können auch die Vorstellungen davon ohne unser Zutun in uns vorgehen.*“ „*Man muß erst eins werden über das, was man unter Vorstellung versteht. Sie sind sicherlich von verschiedener Art, aber keine enthält irgend ein deutliches Zeichen,*

daß sie von außen komme. Ja, was ist außen? Was sind Gegenstände praeter nos? Was will die Präposition „praeter“ sagen? Es ist eine bloß menschliche Erfindung; ein Name, einen Unterschied von andern Dingen anzudeuten, die wir nicht praeter nos nennen. Alles sind Gefühle“ (Bemerk. S. 117).

J. G. FICHTE begründet einen „subjektiven“ oder „ethischen“ Idealismus, dem zufolge die Außenwelt nur ein im und durch das Ich Gesetztes, ein Produkt geistiger Tätigkeit ist. Zugleich ist die Welt das „*versinnlichte Material unserer Pflicht*“, das Objekt des sittlichen Handelns. Kein Objekt ohne Subjekt. Es gibt kein Ding an sich (Gr. d. g. Wiss. S. 131). Sein ist Vom-Ich-gesetzt-sein (I. c. S. 137). Nur eines „Anstoßes“ bedarf das Subjekt zu seiner (sonst rein immanenten, Form und Stoff der Erfahrung produzierenden) Erzeugung und Gestaltung der Außenwelt (I. c. S. 266). Die Idealität von Zeit und Raum wird aus der Idealität der Objekte erwiesen, nicht umgekehrt wie bei Kant (I. c. S. 135). Das Sein der Erscheinung ist aus dem Verstande abzuleiten (Nachgel. WW. II, 27). Der Verstand schafft das Sein (I. c. S. 30). Von „Tathandlungen“ des Ich, nicht von Tatsachen ist auszugehen (I. c. S. 194). Aber der Idealismus „*kann nie Denkart sein, sondern er ist nur Spekulation. Wenn es zum Handeln kommt, drängt sich der Realismus uns allen und selbst dem entschiedensten Idealisten auf*“ (Philos. Journ. 5. Bd., H. 4, S. 322). Nach SCHELLING gibt es keine andere Realität als die des Ich (Syst. d. tr. Ideal. S. 63). Der transzendente Idealist behauptet, das Ich empfinde „*unmittelbar nur sich selbst, seine aufgehobene Tätigkeit. Er unterläßt nicht zu erklären, warum es dessenunerachtet notwendig sei, daß wir jene nur durch die ideelle Tätigkeit gesetzte Beschränkung als etwas dem Ich völlig Fremdes anschauen*“ (I. c. S. 115). Die Außenwelt ist das Produkt unbewußter Produktionen des Ich. Später wandelt Schelling seine Anschauung in die des „objektiven“ Idealismus um. Einen Ideal-Realismus (s. d.), nach welchem die Außendinge Erscheinungen von „*Realen*“ (s. d.) sind, lehrt HERBART. In anderer Form tritt der gemäßigte Idealismus (Ideal-Realismus) auf bei SCHLEIERMACHER, J. H. FICHTE, ULRICI, v. HARTMANN, LOTZE, FECHNER, WUNDT, RIEHL u. a. — Den Vorstellungscharakter und die subjektive Bedingtheit der Außenwelt als solchen betont SCHOPENHAUER. Die Welt ist unsere Vorstellung, ist nur als Vorstellung da, d. h. „*durchwey nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 1). „*Ein Objekt an sich — ist ein erträumtes Uding*“ (ib.). „*Kein Objekt ohne Subjekt*“ (I. c. § 7). „*Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung, und eben deswegen durchaus und in alle Welt durch das Subjekt bedingt: d. h. sie hat transzendente Idealität*“ (I. c. § 5). „*Demnach drängt sich von selbst die Annahme auf, daß die Welt, so wie wir sie erkennen, auch nur für unsere Erkenntnis da ist, mithin in der Vorstellung allein, und nicht noch einmal außer derselben*“ (I. c. II. Bd., C. 1). Die Maya unserer Erkenntnisfunktionen verbirgt uns das wahre Sein, welches Wille (s. d.) ist. Aber „*bei aller transzendentalen Idealität behält die objektive Welt empirische Realität: das Objekt ist zwar nicht Ding an sich, aber es ist als empirisches Objekt real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum*“ (I. c. II. Bd., C. 2). Einen dem Fichteschen verwandten Idealismus lehren, in verschiedener Weise, BERGMANN, EUCKEN, SCHELER, ferner WINDELBAND, RICKERT, MÜNSTERBERG. — H. COHEN faßt den Idealismus kritizistisch auf, aber nicht im Sinne des Bewußtseinsmonismus, sondern im „*geschichtlichen*“ Sinne (Log. S. 507). Während

der Psychologismus (s. d.) vom Bewußtsein ausgeht, geht der Idealismus „*von den sachlichen Werten der Wissenschaft, den reinen Erkenntnissen aus*“ (l. c. S. 510). So ist er der „*wahrhafte Realismus*“ (l. c. S. 511). Das Sein hat seinen „*Ursprung*“ im Denken (s. d.). „*Nur das Denken kann erzeugen, was als Sein gelten darf*“ (l. c. S. 67). Solch einen „*methodischen*“ Idealismus vertreten auch NATORP (Platos Ideenlehre S. 150, 158 f.), K. VORLÄNDER, CASSIRER, KINKEL u. a. Nach HUSSERL ist der Idealismus „*die Form der Erkenntnistheorie, welche das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt anerkennt und nicht psychologistisch wegdeutet*“ (Log. Unt. II, 108). — Eine idealistische Erkenntnistheorie lehren A. BAIN, HODGSON, dann FERRIER, GREEN, BRADLEY, BOSANQUET, A. SETH, J. WARD, ROYCE, ZUCCANTE, CROCE, VARISCO, MARTINETTI u. a. So auch die „*Immanenzphilosophen*“ (s. d.): SCHUPPE (Idealismus = „*naiver Realismus*“, s. d.), REHMEKE, LECLAIR, KAUFFMANN, SCHUBERT-SOLDERN, auch R. HOPPE u. a., für die alles Sein im Bewußtsein besteht, wobei meist ein allgemeines, überindividuelles „*Bewußtsein überhaupt*“ als Subjekt der Außenwelt angenommen wird. Empiristisch ist der Idealismus bei J. ST. MILL, TAINE, E. LAAS (s. Positivismus), NIETZSCHE, auch (als erkenntnistheoretischer Monismus, der keine Dualität von Innen- und Außenwelt kennt) bei R. AVENARIUS, E. MACH, H. CORNELIUS (mehr Kant sich annähernd). Nach GOLDSCHIED, der einen „*willenskritischen Idealismus*“ lehrt, zwingt die „*ideale Weltwollung*“ zum sozialen Aktivismus (Krit. d. Will. S. 121 ff.). Der Idealismus muß zugleich „*Potentialismus*“ sein, neben den Idealen die jeweiligen Potentiale der Menschheitskraft herausarbeiten (S. 150). Einen „*persönlichen*“, aktivistischen Idealismus, nach welchem die Wirklichkeit durch das theoretisch-praktische Handeln des Menschen und von Individuen überhaupt ausgestaltet wird, vertreten JAMES, SCHILLER, STURT (Personal Idealism), HOWISON u. a. Vgl. VILLA, L'idealismo moderno, 1905; L. STEIN, Arch. f. syst. Philos. IX, S. 265 ff.; DILTNEY, Arch. f. Gesch. d. Philos. XI, 1898, S. 578; HYDE, Practical Idealism, 1897; BALDWIN, D. Denk. u. d. Dinge I (Der „*ästhetische*“ Idealismus lehrt, daß uns die absolute Form der Erfahrung „*nicht in der Form des Denkens, sondern in einer hyperlogischen, ästhetischen oder sogar mystischen Form der Erfahrung gegeben ist*“, S. 14); WILLMANN, Gesch. d. Idealism. I—III; MUFF, Idealism. S. 24 ff. — Vgl. Realismus, Ideal-Realismus, Monismus, Ding, Objekt, Subjekt, Sein, Raum, Zeit, Qualität, Solipsismus, Sittlichkeit, Idee.

Idealist ist 1) ein Anhänger des Idealismus (s. d.), 2) ein Mensch, der alles im Lichte des Idealen sieht und behandelt, der das Geistige über alles setzt (vgl. SCHILLER, Über naive u. sentimental. Dicht. WW. XII, 175 ff.).

Idealistisch: im Sinne des Idealismus (s. d.).

Idealistischer Monismus s. Monismus.

Idealität: das Ideal(ideell)-sein, das Sein als bloße Idee, Vorstellung, Bewußtseinsinhalt; das ideale Sein als Vollkommenheit, Vollendung. Vgl. HEGEL. (Enzykl. § 403). — Vgl. Idealismus, Ideal, Objekt, Raum, Zeit.

Ideal-Realismus („*Real-Idealismus*“) heißt 1) die Ansicht, daß das Ideale (s. d.) zugleich das Reale ist, oder 2) daß das Ideale auf einem Realen beruht, in einem solchen begründet ist, so wie das Reale sich im Idealen kund-

gibt, oder 3) daß aus dem Idealen, dem Erkenntnisinhalte, das Reale, das Objektive, gewonnen, erschlossen wird.

Ad 1): J. G. FICHTE bezeichnet seine idealistische Leere als „*Real-Idealismus*“ oder „*Ideal-Realismus*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 269). „*Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich, ohne auch ideal zu sein*“ (I. c. S. 268). „*Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt*“ (I. c. S. 270). SCHELLING erklärt: „*Das absolut Ideale ist das absolut Reale*“ (Naturphilos. S. 67). „*Reflektiere ich bloß auf die ideelle Tätigkeit, so entsteht mir Idealismus oder die Behauptung, daß die Schranke bloß durch das Ich gesetzt ist. Reflektiere ich bloß auf die reelle Tätigkeit, so entsteht mir Realismus oder die Behauptung, daß die Schranke unabhängig vom Ich ist. Reflektiere ich auf beide zugleich, so entsteht mir ein drittes aus beiden, was man Ideal-Realismus nennen kann*“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 79).

Ad 2): SCHLEIERMACHER, RITTER, BENEKE, TRENDLENBURG, dann HERBART (s. Realismus), LOTZE, ULRICI („*Der Realismus Träger und Organ des Idealismus, wie der Leib Träger und Organ der Seele*“ Leib u. Seele, Vorr. S. VIII), H. STRUVE, E. v. HARTMANN, CARRIERE („*Die objektive Realität ist Boden, Träger, Organ des Idealen*“, Ästhet. I, 40), UEBERWEG (Üb. Ideal., Real. u. Ideal-Real., Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 34, 1859) u. a.

Ad 2) u. 3): WUNDT betont, es sei die Überzeugung ein Resultat des Denkens, „*daß die idealen Prinzipien in der objektiven Realität sich wiederfinden*“. Die Denkfunktionen sind die Hilfsmittel, mit denen wir die realen Beziehungen der Objekte auffinden, wobei die Dinge selbst den Stoff dazu liefern. Der Ideal-Realismus hat nicht „*aus idealen Prinzipien die Realität spekulativ abzuleiten, sondern, gestützt auf die berichtigten Begriffe der Wissenschaft, das Verhältnis der idealen Prinzipien zu der objektiven Realität nachzuweisen*“ (Log. I², 86 f., 90 ff., 6 f.). Vgl. R. RICHTER. Skeptiz. II, 224. Vgl. Realismus.

Ideal-System s. Idealismus.

Idealarurteile s. Urteil.

Ideation (idea): Vorstellen, Vorstellungsbildung (JAMES MILL; vgl. SERGI, Psychol. p. 143).

Ideatum (idea): das Vorgestellte; das Vorstellungsobjekt, der Vorstellungsinhalt. Nach G. BIEL ist das „*ideatum*“ „*xi ideae productum, seu est idea effectum*“ (vgl. GOCCLEN, Lex. philos. p. 211).

Idee (*idéa*, *εἶδος*, idea, *idée*) eigentlich: Gestalt, Form, Bild, bedeutet im weiteren Sinne soviel wie Vorstellung, Gedanke, Einfall, im engeren Sinne aber das Urbild einer Gattung von Dingen, nach welchem diese gestaltet sind. Die Ideen sind Musterbilder, welche an sich bzw. in einem Weltgeiste überzeitlich bestehen, die ewigen Urtypen der Dinge, die vielfach als „*Schöpfungsgedanken*“ aufgefaßt werden, und die nach manchen den Dingen immanent sind, sich selbst in der Entwicklung verwirklichen. Die Idee als objektive Wesenheit bzw. als Inhalt des Weltgeistes ist also von der subjektiv-psychologischen Idee zu unterscheiden. Im Denken und Wollen sind die Ideen oberste Richtungen des Geistes, typische Willensziele, welche das logische und praktische Tun motivieren oder normieren als ein A priori der Gedanken und Handlungen (Wahrheits-, Sittlichkeits-, Gemeinschaftsidee). In den meta-

physischen Ideen kommt der Einheitswille des Denkens zu abschließenden Synthesen des Erfahrungsmaterials in der Richtung zum Transzendenten (s. d.). Man unterscheidet logische, ästhetische, ethische Ideen, ontologische (metaphysische) Ideen, geschichtliche Ideen. In der Welt walten Ideen bedeutet: es gibt eine (immanente) Weltvernunft, einen zweckmäßig-logischen Prozeß, der sich in der Natur, im Menschen, in der Geschichte bekundet, realisiert. Die „Idee“ ist dann der Ausdruck für den Sinn, die Bedeutung, die Realisationstendenz eines Seinstypus. Ideen können nur als Willensinhalte, Willensziele wirksam gedacht werden, als (bewußte oder nicht bewußte) Motive, Antriebe des Strebens, Wollens, Handelns. Der Wille ist der Realisator der Ideen, deren es in der Geschichte verschiedene Arten und Besonderungen gibt und zwischen denen ein Wettbewerb besteht. Ideen treten immer wieder auf, bis sie sich ausgelebt, ihren Inhalt möglichst erschöpfend realisiert haben.

Die objektive Bedeutung von „Idee“ herrscht zuerst vor, macht dann der subjektiven Platz; schließlich tritt neben einer subjektiven auch eine verschieden gestaltete objektive Bedeutung des Begriffes auf, die aber meist den geistigen Charakter der Ideen einschließt. Dazu kommt noch die erkenntnistheoretische Bedeutung der Ideen in konstitutiver oder regulativer Hinsicht.

Nach der Vedanta-Lehre sind die „*ākriti*“, die species (Formen) ewig. Als Form, Gestalt kommt *īdēa* vor bei ANAXAGORAS, DEMOKRIT, der die Atome (s. d.) als *īdēa* = *σχήματα* bezeichnet, auch bei den Pythagoreern (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. III, 18). Den Megarikern (?) wird die Ansicht zugeschrieben, das wahre Sein bestehe in unkörperlichen „*εἶδη*“ (*νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθειῶν οὐσίαν εἶναι* (Plat., Sophist. 246 B). — Schon SOKRATES betont die Allgemeinheit und objektive Wesenheit des Begriffes. PLATO nimmt diesen (und den Eleatischen Gedanken des zeitlosen Seins) auf, um das beständige Werden der Dinge (im Sinne des HERAKLIT und des PROTAGORAS) auf feste Seinseinheiten zu gründen (vgl. ARISTOTELES, Met. I 6, 987a 29 sq.; XIII 4, 1078b 30). So entsteht der Begriff der „Idee“, welcher das als selbständige, reale Wesenheit geschaute und gedachte Einheitlich-Typische einer Gattung von Dingen bezeichnet. Nur das Seiende kann erkannt werden, was also wahrhaft als Erkenntnis sich gibt, das ist in einem Sein gegründet. Kein echter Begriff ohne Seinsgrundlage (*μηδ' ὄντι μὴν ἄγρουαι ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γινώσκαι*, Rep. V, 478 C). Das Konkret-Allgemeine, Anschaulich-Abstrakte, das ewig Gleiche an einer Klasse von Objekten, die Norm, an der sie gleichsam gemessen werden, das Apriorische (s. d.) in unseren Werturteilen ist die „Idee“ (vgl. Phaedo 102), aber zugleich ist diese eine unabhängig vom Erkennen bestehende, wirksame, unkörperliche, raum- und zeitlose Wesenheit. Die „Idee“ ist (hypostasierter) Inhalt des Gattungsbegriffes, sie beruht auf einer Vermengung ästhetischer und erkenntnistheoretischer mit mythischen und metaphysischen Bestimmungen. Die Idee soll jedenfalls nicht bloß ein subjektiver Begriff (*λόγος*) sein, sondern an und für sich und wesenhaft (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ*) sein (Sympos. 211 B). Die Ideen sind „getrennt“ (*χωρῖς*) von den sinnlichen Dingen, sie sind in einer übersinnlichen Sphäre (*ἐν οὐρανίῳ τόπῳ*). Sie sind die Ur- und Musterbilder aller Dinge, *παράδειγματα*, die Dinge nur ihre Schattenbilder, Erscheinungen, „Nachahmungen“ (*μιμήσεις*), indem sie an ihnen, den Ideen, „teilhaben“ (*μέθεξις*). Die Ideen sind den Dingen „*gegengärtig*“ (*παρουσία*), die Dinge sind in „Gemeinschaft“ (*κοινωνία*) mit ihnen (Phaedo 100 D): *Τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡσεὶ παράδειγματα*

ἔσταναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὐτῇ τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς (Parmen. 132 D); τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει (Arist., Met. I 6, 987 b 9 squ.). Die Ideen sind ewig seiend, unveränderlich, unvergänglich, sinnlich un wahrnehmbar, nur intelligibel (sie sind *ροούμενα*; τὰς δ' αὖ *ιδέας* ροεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ, Republ. VI, 507 B; παντάτασιν εἶναι κατ' αὐτὰ ταῦτα ἀνάσθητα ὑφ' ἡμῶν εἶδη, ροούμενα μόνον, Tim. 51 D; κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον . . . ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀνυπόδητον, τοῦτο δ' δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖ, l. c. 52 A; ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ γῶ, Phaedr. 247 C). Von allem, was begrifflich bestimmt werden kann, gibt es Ideen, von Natur- und Kunstobjekten, von guten und schlechten, schönen und häßlichen Dingen: εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἕκαστῳ εἰδῶμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν (Rep. 596 A; vgl. Parmen. 130, Theaet. 186 A; dagegen Ideen nur von Naturobjekten nach Aristot., Met. I 6, 987 b 9 squ.). Den Ideen wird auch Wirksamkeit, Leben, Vernunft zugeschrieben (Theaet. 248, Phaed., Phileb.; vgl. Aristot., Met. I 9, 991 b 3). Untereinander stehen die Ideen im Verhältnis der Subordination usw., also in einem den logischen Verhältnissen der Begriffe analogen Zusammenhange. Alle sind sie der höchsten Idee, der Idee des Guten (s. d.), unterworfen, welche die Zweckursache (*ὁρῆμα*, Phileb. 54 C), der letzte Seins- und Erkenntnisgrund ist (Republ. VI, 508 E), als Gottheit (s. d.) alles leitet und regelt. Später bestimmt Plato die Ideen als (Ideal-) Zahlen (s. d.), die aus dem *ἔρ* als *πέρας* und dem *ἄπειρον* (s. d.) entstanden sind. Das Pythagoreische Element, das der Ideenlehre schon von Anfang an immanent ist, kommt so für sich zur Geltung. — Bezüglich der Ideenlehre bestehen verschiedene Auffassungen: 1) Die Platonischen Ideen sind selbständige Wesenheiten außer den Dingen (ARISTOTELES u. a.). So sind nach BENDER die Ideen „ideale Wesenheiten, welche hinter, über und außer den Dingen ein selbständiges Leben führen“ (Metaph. und Myth. S. 154), schöpferische Mächte, die an und für sich existieren (ib.). UEBERWEG-HEINZE erklärt: „Die Platonische Idee . . ., ursprünglich logisch gedacht, ist das reine urbildliche Wesen, an welchem die miteinander unter den nämlichen Begriff fallenden oder einander gleichartigen Dinge teilhaben. Sie ist in ästhetischem und ethischem Betracht das in seiner Art Vollkommene, hinter welchem die gegebene Wirklichkeit stets zurückbleibt. In logischem und ontologischem Betracht aber ist die Idee das reale Objekt des Begriffs . . . Die Idee geht auf das Allgemeine; aber sie wird von Plato wie ein raum- und zeitloses Urbild der Individuen rorgestellt.“ „Die Verselbständigung der Ideen scheint bei Plato allmählich eine immer vollere geworden zu sein“ (Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, 183 f.). — 2) Die Ideen sind in den Dingen, diesen immanent, aber Wesenheiten: TEICHMÜLLER (Stud. S. 137). Nach J. E. ERDMANN ist die Idee „das gemeinschaftliche Wesen und wahre Sein der unter ihr befaßten Einzelwesen“ (Grundr. I, 99). — 3) Die Ideen sind grundlegende, normative Gedanken, allgemeingültige Setzungen in der Form von Begriffen oder Urteilen, apriorische Erkenntnisfaktoren. Schon LOTZE bemerkt: „Nichts sonst wollte Plato lehren als . . . die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstande der Außenwelt, als dessen Art zu sein, sich bestätigen; die ewig sich selbst gleich bleibende Bedeutung der Ideen“ (Log.², S. 513). Nach AUFFARTH

(D. platon. Ideenlehre, 1883) und H. COHEN sind die Platonischen Ideen nicht metaphysische Wesenheiten, sondern „Grundlegungen“ (*ὑποθέσεις*) zum Aufbau der Objektenwelt (Log. S. 268; vgl. Zeitschr. f. Völkerpsychol. IV, 403 ff.). So auch P. NATORP: Methoden und nicht Dinge sind die Ideen, „Denkeinheiten, reine Setzungen des Denkens und nicht äußere, wenn auch übersinnliche Gegenstände“ (Platos Ideenlehre S. 73, 215), sie sind „Grundlagen zur Erforschung der Phänomene. Diese haben teil an ihnen, d. h. sie sind, wenn nicht darzustellen, doch zu denken als stufenmäßige Entwicklungen der Verfahrensweisen, welche die Ideen bedeuten. Die Idee sagt das Ziel, den unendlich fernen Punkt, der die Richtung des Weges der Erfahrung bestimmt; denn sie sagt das Gesetz ihres Verfahrens“ (l. c. S. 215 f.). Vgl. WILLMANN, Gesch. d. Idealism. III. 209, AUFFARTH, Die platon. Ideenlehre 1883, LUTOSTAWSKI, The origin and Growth of Platons Logic.

Nach XENOKRATES ist die Idee *αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν αἰσι συνεισώτων* (vgl. Prokl. in Plat. Parmen. 136 C). Die Ideenlehre bekämpft ARISTOTELES. Die Ideen seien bloß unnütze Verdoppelungen der Sinnendinge, ferner sei das „Teilhaben“ der Dinge an den Ideen nur ein Bild ohne ontologischen Wert, endlich bestehe kein verständlicher Kausalzusammenhang zwischen Ideen und Dingen. Die gesonderte Existenz des Allgemeinen folgt nicht aus der Tatsache der Erkenntnis. Das Wesen und dasjenige, dessen Wesen es ist, können nicht voneinander getrennt existieren (*δόξειεν ἄν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἢ οὐσία*, Met. I 9, 991a 11 sq., XIII bis XIV). Die Idee, als Einzelwesen gedacht, müßte mit den ihr unterstellten Einzeldingen ein gemeinsames Urbild haben, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee des Menschen (*αὐτοάνθρωπος*) einen „dritten Menschen“ (*τρίτος ἄνθρωπος*, Met. I 9, 990b 15; VII, 13; De soph. elench. 22). Das Allgemeine ist, als „Form“ (s. d.) den Dingen immanent. — CICERO übersetzt *idéa* durch „species“, „idea“ (Acad. I, 8). „*Nec vero ille artifex (Phidias) cum faceret Jovis formam, contemplabatur aliquem, e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens, in eaque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Ut igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatam speciem imitando referuntur ea, quae sub oculos ipsa cadunt: sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem auribus quaerimus. Has rerum formas appellat ideas Plato, easque gigni negat, et ait semper esse ac ratione et intelligentia contineri*“ (Orat. C. 3). — Bei den Stoikern werden die Ideen schon zu subjektiven Gedanken ohne eigene objektive Existenz, zu *ἐνοήματα, γαρτάματα ψυχῆς* (Stob. Ecl. I 12, 332; Plut., Plac. I, 10, Dox. D. 309). Einige Verwandtschaft mit den Ideen und Entelechien (s. d.) haben aber die *λόγοι σπερματικοί* (s. d.).

Unkörperliche, geistige Kräfte als aktive selbständige Wesen sind die Ideen bei PHILO. Gott bedient sich ihrer zur Gestaltung der Materie (*ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔντρονον ὄνομα αἱ idéai*, De sacrific. II, 126; vgl. ZELLER, Philos. d. Griech. III 2³, 362 f.). Die höchste Kraft ist der *λόγος* (s. d.), der Ort der Ideenwelt (*ὁ ἐκ τῶν ιδεῶν κόσμος*, De mundi opificio I, 4). Nach NIKOMACHUS sind die Idealzahlen Urbilder im göttlichen Geiste, Gedanken Gottes (Arithm. intr. I, 6). Nach PLUTARCH VON CHAERONEA gibt es Ideen als Urbilder der Dinge (Quaest. conv. VIII, 2, 4). LONGINUS nimmt die vom *νοῦς* getrennte Existenz der Ideen an. Nach PLOTIN enthält der (objektive) Geist (*νοῦς*) die Ideenwelt (Enn. III, 9; V, 5), welche das Reich des intelligiblen,

wahren Seins ist. Die Ideen sind dem $\rho\acute{o}\varsigma$ immanent ($\delta\tau\iota\ \acute{o}\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\xi\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \rho\acute{o}\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \rho\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ (Enn. III, 9; V, 1, 1). Als Teilinhalte des $\rho\acute{o}\varsigma$ sind die Ideen selbst $\rho\acute{o}\iota$, $\rho\omicron\epsilon\sigma\alpha\iota\ \delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma$, geistige Potenzen in den Dingen (Enn. IV, 8, 3). Das Seiende liegt im Denken, das Denken ist Denken des Seienden: $\acute{o}\lambda\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{o}\ \rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\rho\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\iota\delta\eta$, $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\delta\omicron\varsigma\ \rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\omicron\varsigma$ (Enn. V, 9, 8). Ideen gibt es auch von Einzeldingen als solchen (Enn. V, 9, 12). Vgl. FALTER, Beitr. z. Gesch. d. Idee I (Philo, Plotin).

Dem Mittelalter gelten die Ideen meist als die dem göttlichen Geiste wesenhaften Urbilder der Dinge („*formae exemplares*“), nach welchen Gott alles geschaffen hat. BOETHIUS ruft aus: „*Tu cuncta superno ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens similique ab imagine formans*“ (Consol. philos. III, metr. 9). Während TERTULLIAN als Gegner der Ideenlehre auftritt (De an. 23), nennt ORIGENES den Logos (s. d.) die $\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha\ \acute{\iota}\delta\epsilon\omega\upsilon$, $\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\mu\alpha\ \theta\epsilon\omega\omicron\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\acute{\omega}$ (vgl. LOMMATSCH I, 127). Der Logos enthält in sich „*universae creaturae vel initia vel formas vel species*“ (De princ. I, 2, 2). Bei AUGUSTINUS kommt „Idee“ als „*forma*“, „*species*“, „*archetypon*“ vor. Die Ideen sind schöpferische Gedanken Gottes. „*Ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt . . . , quae in divina intelligentia continentur*“ (De divin. qu. 46). DIONYSIUS bestimmt: „*Principia, quas Graeci ideas vocant, hoc est, species vel formas aeternas et incommutabiles rationes . . . , secundum quas et in quibus visibilis mundus formatur et regitur*“ (De div. nom. c. 5). JOHANNES SCOTUS bestimmt die Ideen („*ideae, primordiales causae, prototypa, exempla*“) als „*species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum, priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt*“ (De divis. natur. II, 2). AMALRICH VON BENE erklärt, „*ideas, quae sunt in mente divina, et creare et creari*“ (Stöckl I, 290). — ALEXANDER VON HALES bemerkt: „*Idea in Deo idem est quod divina essentia*“ (Sum. th. I, qu. 1, 4). ANSELM betrachtet die Universalien (s. d.) als ewige göttliche Gedanken (Monol. C. 9 f., 29 ff.). ABAELARD erklärt: „*Ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est*“ (Theod. Christ. IV, p. 1336). „*Hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constituisse, antequam in corpora prodirent*“ (l. c. II, p. 1095 f.). BERNHARD VON TOURS sagt: „*Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex eius divinitate nata natura, in qua vitae viventes imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita*“ (De mundi univ.; UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. II^o, 21 f.). Nach der KABBALA enthält die Welt Beriah die Ideen als geistige Wesen. Über die Ideenlehre in der jüdischen Philosophie vgl. NEUMARK, Gesch. d. jüd. Phil. I, 22 ff. Nach ALBERTUS MAGNUS sind die Ideen „*in mente divina secundum quod ars est omnium creatorum*“ (Sum. th. I, 55, 2). „*Porismata vocantur, id est, praedestinationes*“ (ib.). Nach THOMAS sind die Ideen „*formae exemplares*“ (Sum. th. I, 44, 3c), „*rationes . . . rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente*“ (l. c. I, 14 pr.). Die „*idea*“ ist „*quaedam forma intellecta ab agente, ad cuius similitudinem exterius opus producere intendit*“ (Quodl. 4, 1, 1c). Sie ist „*forma in mente divina, ad similitudinem cuius mundus est factus*“ (Sum. th. I, 15, 1). „*In quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem*“.

et ideam huius creaturac“ (l. c. I, 15. 1 ad 3). BONAVENTURA bestimmt: „*Idea, cum sit similitudo rei cognitae mediumque inter cognoscens et cognitum, plurificatur in Deo secundum rationem*“ (In l. sent. 1, d. 42, qu. 3, 1). „*Ideae rerum ante mundi constitutionem in mente creatoris erant*“ (Comp. theol. I, 25). FRANCISCUS MAYRONIS bezeichnet die Ideen als „*rationes incommutabiles et aeternae*“ (PRANTL, G. d. Log. III, 284). Nach RICHARD VON MIDDLETON sind die Ideen dasjenige, wodurch Gott die Dinge denkt (In l. sent. 1, d. 36, 2, 2). DURAND VON ST. POURÇAIN versteht unter den Ideen die Dinge wie sie im Geiste Gottes „*obiective*“ (s. d.) enthalten sind (In l. sent. 1, d. 36, qu. 3, 11). „*In Deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales*“ (l. c. qu. 4, 5). DUNS SCOTUS bemerkt, die Idee sei „*ipsum obiectum ut cognitum . . . in mente divina*“ (Report. 1, d. 36, qu. 2, 31). PIERRE D'AILLY: „*Idea est aliquid cognitum a principio productivo intellectuali, ad quod ipsum aspiciens potest aliquid in esse reali producere*“ (Stöckl II, 1030). — WILHELM VON OCCAM betont die rein intentionale Existenz der Ideen in Gott, in dem sie als Gedankeninhalte („*obiective*“), nicht als selbständige Wesenheiten („*subiective*“) bestehen. „*Ideae non sunt in Deo subiective et realiter, sed tantum sunt in ipso obiective, tanquam quaedam cognita ab ipso: quin ipsae ideae sunt ipsamet res a Deo producibiles*“ (In l. sent. I, d. 35, qu. 5). Da das Allgemeine (s. d.) nichts Reales ist, so gibt es nur Ideen „*singularium*“ (ib.). — Als subjektiver Gedanke kommt Idee schon im Roman de la Rose des JEAN DE MEUNY (Ende des 13. Jahrh.) vor (EUCKEN, Grundbegr. S. 231). — SUAREZ gebraucht „*idea*“ noch im Sinne von „*exemplar*“ (Met. disp. 25, set. 1). G. BIEL erklärt: „*Idea in mente divina est ipsamet cognita creatura*“ . . . „*In Deo sunt ideae obiective et intellectualiter*“ (Collect. I, 2. 4). GOCLEN: „*Idea significat speciem seu formam seu rationem rei externam; generatim idea est forma seu exemplar rei, ad quod respiciens opifex efficit id quod animo destinarat*“ (Lex. philos. p. 208). — Nach ECKHART ist in Gott die ewige Ideenwelt (WW. S. 540 ff.).

Nach NICOLAUS CUSANUS enthält der göttliche Geist die Ideen der Dinge (De coniect. II, 14). MARSILIUS FICINUS nennt die Ideen „*tanquam obiecta et species viresque naturales, intellectus primi essentiam comitantes, circa quas intellectus illius versetur, intelligentia, sequens quidem illas quodammodo sed mirabilis ipsa unita*“ (In Plat. Parmen. C. 23). Vgl. PATRITIUS, Panarch. XII, 25 ff. F. BACON erklärt, die „*divinae mentis ideas*“ seien „*veras signaturas atque impressiones factas in creaturis, prout inveniuntur*“ (Nov. Organ. I, 23); sie sind „*vera signacula creatoris super creaturas, prout in materia per lineas veras et exquisitas imprimuntur et terminantur*“ (l. c. I, 124). MARCUS MARCI schreibt den Ideen bildnerische Kräfte zu (Idear. operatr. idea 1634). Nach MALEBRANCHE sind mit den Dingen auch ihre Ideen in Gott enthalten, wir erkennen jene mittelst dieser (Rech. III). Nach FÉNÉLON sind in Gott die „*modèles fixes de tout ce qu'il peut faire de lui, les vrais universaux*“ (De l'exist. de Dieu p. 146).

Von DESCARTES an wird die Bedeutung von „*idea*“ als Bewußtseinsinhalt, Vorstellung, Gedanke u. dgl. üblich (vgl. auch MONTAIGNE, J. B. VAN HELMONT u. a.). Descartes bemerkt: „*Ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo, quod immediate a mente percipitur, adeo cum volo et timeo, quia simul percipio me velle et timere, ipsa volitio et timor inter a me numerentur*“ (Resp. III, 15). MALEBRANCHE erklärt, Idee sei, „*ce qui est l'objet immédiat ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet*“ (Rech.

II, 1). Die Logik von PORT ROYAL erklärt: „*Idea nomen est ex eorum numero, quae adeo clara sunt, ut ulterius explicari per alia non possint*“ (I, 1). „*Lorsque nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes dans la fantaisie; mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose*“ (ib.). SPINOZA: „*Ideae nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum*“ (Ren. Cartes. princ. philos. I, def. II). Idee ist ein Gedanke, Begriff, kein sinnliches Vorstellungsbild („*imago*“). „*Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem mentis exprimeret videtur*“ (Eth. II, def. III). Spinoza ermahnt die Leser, „*ut accurate distinguant inter ideam sive mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur*“. Die Idee involviert schon „*affirmationem aut negationem*“ (l. c. II, prop. XLIX, schol.). „*Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi et, si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo*“ (l. c. II, prop. XLVIII, schol.). „*Adäquate*“ (s. d.) Idee ist jene, welche „*omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet*“ (l. c. II, def. IV). In Gott ist eine Idee „*tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequitur*“ (l. c. II, prop. VII). Auch vom menschlichen Geist gibt es eine Idee in Gott (l. c. II, prop. XX, dem.). „*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*“ (l. c. II, prop. VII). Von der einen göttlichen Idee sind alle anderen abzuleiten (De emend. intell.). LEIBNIZ definiert die Idee als „*propinquam quandam cogitandi de re facultatem sive facilitatem*“ (Gerh. VII, 263 f.). — MICRAELIUS erklärt: „*Idea . . . tria requirit: 1) ut sit forma intellectui obiecta, ad cuius similitudinem producat res ad extra; 2) ut ista similitudo rei ad extra sit ex intentione ipsius operantis; 3) ut effectus productus sit intentus a particulari agente*“ (Lex. philos. p. 509). Nach CHAUVIN ist eine Idee „*prima mentis humanae cogitatio*“ (Lex. philos. 1692). — HOLLMANN: „*Idea nihil aliud, quam vel exemplar rei in cogitante vel rei in mente repraesentatio, imago et quasi pictura est*“ (Log. § 23). CHR. WOLF: „*Repraesentatio rei dicitur idea, quatenus rem quandam refert, seu quatenus obiective consideratur*“ (Psychol. empir. § 48). J. EBERT: „*Begriffe oder Ideen heißen die bloßen Vorstellungen der Dinge in unserer Seele*“ (Vernunftl. S. 22). TETENS: „*Aus den Vorstellungen werden Ideen und Gedanken . . . Die Idee enthält außer der Vorstellung ein Gewahrwerden und Unterscheiden*“ (Phil. Vers. I, 26). Sie ist eine bewußte Vorstellung (l. c. S. 96). In diesem Sinne wird „*Idee*“ auch von MENDELSSOHN gebraucht (Morgenst. I, 2). Nach PLATNER ist Idee „*alles, was die Seele wirkt*“ (Philos. Aphor. I, § 31), „*eine geistige Tätigkeit der Seele*“. Es schwebt der Seele dabei „*der Gegenstand der Idee, das Ideenbild*“ vor (l. c. § 288). Nach LOSSIUS hat jedes Individuum eine „*gewisse herrschende Idee*“ (Unterr. d. gesund. Vern. 1777, I, 707, 91). WYTTEBACH: „*Ideam . . . distinguimus a notione, quae ipsa mentis cogitantis est actio, cum idea illud sit, quod ea actione efficitur*“ (Praecepta philos. logic. 1794).

Als Vorstellungen, Erinnerungsbilder treten die „*Ideen*“ bei HOBBS auf. Er bestimmt die „*ideas*“ als „*memoriam imaginationemque magnitudinum, motuum, sonorum, colorum etc. atque etiam eorum ordinis et partium: quae omnia etsi ideae tantum et phantasmata sunt, ipsi imaginanti interne accidentia,*

nilominus tanquam externa et a virtute animi minime dependentia apparitura esse“ (De corp. C. 7, 2). LOCKE nennt Idee („*idea*“) jeden Inhalt des Bewußtseins, Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe, „*whatsoever is the object of the understanding, when a man thinks*“ (Ess. I, ch. I, § 8). Die „*simple ideas*“ bilden den Stoff zu aller Erkenntnis, die „*mixed ideas*“ entspringen der Tätigkeit des Intellektes. „*Real ideas*“ sind jene, welche eine „*foundation in nature*“, „*a conformity with the real being and existence of things*“ haben (Ess. II, ch. 30, § 1). Adäquat sind sie, wenn sie „*perfectly represent those archetypes which the mind supposes them taken from*“ (ib.). BERKELEY versteht unter Ideen Vorstellungen (Princ. I), insbesondere auch Einbildungs-, Erinnerungsvorstellungen (l. c. XXXIII). Die „*ideas*“ sind passiv, unwirksam, bloße Bewußtseinsinhalte (l. c. XXXIX). Nach HUME sind die Ideen Erinnerungsbilder, „*faint images*“ der Impressionen (s. d.), „*Kopien*“ dieser (Treat. I, set. 1). Alle einfachen Ideen stammen aus einfachen Impressionen (ib.). In der englischen Philosophie und Psychologie überhaupt bedeuten die „*ideas*“ Vorstellungen (s. d.).

CONDILLAC unterscheidet die „*idée*“ von der „*sensation*“ als „*sentiment*“ in der Seele. „*Si j'éprouve actuellement de la douleur, je ne dirai pas, que j'ai l'idée de la douleur, je dirai, que je la sens. — Mais si je me rappelle une douleur, que j'ai eue, le souvenir et l'idée sont alors une même chose; et si je dis, que je me fais l'idée d'une douleur dont on me parle et que je n'ai jamais ressentie, c'est que j'en juge d'après une douleur, que j'ai éprouvée, ou d'après une douleur que je souffre actuellement.*“ „*Dans le second (cas), l'idée est le sentiment d'une douleur actuelle, modifié par les jugements, que je porte pour me représenter la douleur d'un autre . . . Si ces sentiments n'existent que dans la mémoire, qui les rappelle, ils deviennent des idées*“ (Traité des sent., Extr. rais. p. 49). „*La sensation actuelle comme passée (de solidité) est seule tout à la fois sentiment et idée. Elle est sentiment par le rapport, qu'elle a à l'âme qu'elle modifie: elle est idée par le rapport qu'elle a à quelque chose d'extérieur . . . Toutes nos sensations nous paraissent les qualités des objets qui nous environnent: elles les représentent donc, elles sont des idées*“ (ib.). Es gibt „*idées simples*“, „*idées complexes*“ (l. c. p. 50). Nach BONNET sind die Ideen „*sensations comparées*“. Es gibt „*idées des sens*“, „*idées de la réflexion*“ (Ess. C. 19, 21). HOLBACH nennt die Veränderungen im Gehirn Ideen, wenn dieses seine Veränderungen auf das sie bewirkende Objekt bezieht (Syst. de la nature I, ch. 8, p. 108). LAROMIGUIÈRE: „*L'idée . . . consiste donc dans la distinction que nous faisons, ou que nous sommes en état de faire de tout ce qui s'offre à notre esprit . . . Elle est un rapport de distinction, un jugement*“ (Leçons de philos. II, 4, leg., p. 134 f.). GALLUPPI: „*L'idea e un elemento del giudicio*“ (Elem. di philos. II, 9). Als Vorstellung, Gedanke u. dgl. tritt Idee, „*idea*“, *idée* vielfach in der modernen Psychologie auf. Bei einer Reihe von Erkenntnistheoretikern ist die Idee (als Begriff) die logische, objektive Bedeutung, welche von der Vorstellung und dem Denkkakt zu unterscheiden ist: BRADLEY, BOSANQUET, ROYCE, DEWEY, Stud. in. Log. p. 183 ff. (GORE) u. a.

Einen neuen Sinn erhält „*Idee*“ bei KANT. Sie ist hier ein letzter, abschließender, auf dem Schließen beruhender, ein Vernunftbegriff, dem kein Gegenstand in der (wirklichen oder möglichen) Erfahrung jemals entsprechen kann, der aber doch mehr ist als eine Fiktion, indem er, als Unendlichkeitsbegriff, dazu dient, die Gesamtheit der (kategorial verarbeiteten) Erfahrungen abzuschließen, auf eine höchste, ideale Einheit zu beziehen. Ideen sind Begriffe

von Unbedingtem, das zu allem Bedingten als letzte Bedingung gedacht wird, haben keinen „konstitutiven“ (s. d.), sondern nur „regulativen“ (s. d.) Wert für die Erkenntnis. „Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Sie sind weder Anschauungen . . . noch Gefühle . . .; sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann“ (Anthropol. I. § 41). „Eine Idee ist nichts anderes als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet“ (WW. VIII, 460). „Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind nach einem gewissen (subjektiven oder objektiven) Prinzip auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, insofern sie doch nie Erkenntnis desselben werden können“ (Krit. d. Urt. § 56). Die Vernunftidee ist ein „indemonstrabler“ Begriff (ib.). „Die Idee ist ein Vernunftbegriff, dessen Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden“ (Log. S. 140), sie ist ein transzendenter (s. d.) Begriff. Sie „enthält das Urbild des Gebrauchs des Verstandes . . . als regulatives Prinzip zum Behuf des durchgängigen Zusammenhanges unseres empirischen Verstandesgebrauchs“ (l. c. S. 141 f.). Ideen sind notwendige (Vernunft-) Begriffe, deren Gegenstand in keiner Erfahrung gegeben werden kann (Prolegom. § 40). Ihren Ursprung haben sie „in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse“. „Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Einteilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunktive notwendig. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des selbständigen Subjekts (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Begriffs des Möglichen“ (l. c. § 43). „Die Form der Urteile . . . brachte Kategorien (s. d.) hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Ebenso können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen nach Maßgebung der Kategorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe oder transzendente Ideen nennen können“ (Krit. d. r. Vern. S. 279). „So viele Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelt der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis in einem System zu suchen sein“ (l. c. S. 280). „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.“ Die „transzendentalen Ideen“ „betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung . . .“ (l. c. S. 283). Unter den Ideen besteht ein Zusammenhang und eine Einheit, so daß vermittelt ihrer die Vernunft alle ihre Erkenntnisse in ein System bringt (l. c. S. 290). Die drei Ideen der Metaphysik sind: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. In allen diesen Ideen wird die „absolute Totalität“ gefordert (l. c. S. 342). Die vier kosmologischen Ideen sind: „1) die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen; 2) die absolute Vollständigkeit der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung; 3) die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Er-

scheinung überhaupt; 4) die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung“ (l. c. S. 346; Kl. Schr. III², 125 ff.). — Die ästhetische Idee ist eine „inexponible“ (s. d.) Vorstellung der Einbildungskraft (Krit. d. Urt. § 56). Denn sie ist „eine einem gegebenen Begriffe beige-sellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann“ (l. c. S. 49). Sie ist „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann“ (ib.). Ästhetische „Normalidee“ ist „das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welche die Natur zum Urbild ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegt, aber in keinem einzelnen völlig erreicht zu haben scheint“ (l. c. § 17). Das Erhabene (s. d.) bestimmt das Gemüt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken (l. c. § 29). Den Begriff der Idee teilweise im Kantischen Sinne hat SCHILLER. Nach S. MAIMON ist die Vernunftidee „die formelle Vollständigkeit eines Begriffs“ (Vers. üb. d. Transzend. S. 157). KRUG nennt Ideen die Vorstellungen der Vernunft (Handb. d. Philos. I, 300 ff.). REINHOLD bestimmt die Idee als „die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorge-stellten) Mannigfaltigen entsteht“ (Vers. e. n. Theor. II, 498). Nach JACOB sind Ideen „Vorstellungen des im Gefühle allein Gegebenen“ (WW. II, 62). G. E. SCHULZE erklärt: „Betreffen die einzelnen Vorstellungen etwas, das entweder kein Gegenstand der Wahrnehmung sein kann, oder dessen Dasein in der Sinnen-welt doch noch ungewiß ist, so nennt man sie Ideen“ (Allg. Log.³, S. 3). „Die Erzeugnisse der Vernunft werden Ideen genannt, wenn sie so weit ausgebildet worden sind, daß ihr Inhalt eine die Beschaffenheiten sinnlicher Dinge über-treffende Vollkommenheit ausdrückt“ (Psych. Anthropol. S. 120 f.). E. REINHOLD versteht unter den Ideen „Kausalbegriffe der reinen Vernunfttätigkeit, in denen wir uns das Verhältnis des Ewigen, Beharrlichen, absolut Notwendigen, Allgemeinen und Einzelnen im Kausalzusammenhange der Wirklichkeit zum Entstandenen, Vergänglichen, bedingt Notwendigen, Besondern und Individuellen vergegenwärtigen“ (Theor. d. menschl. Erk. II, 244). Nach S. MAIMON sind die Ideen Produkte der Einbildungskraft (Vers. e. neuen Log.; Krit. Unt. üb. d. menschl. Geist, 1797). — BENEKE versteht unter den Ideen oder „reinen Formenbegriffen“ „Vorstellungen, in denen Gegenstände von einer Vollkommenheit, welche über alle Erfahrung hinausgeht, gedacht werden“ (Lehrb. d. Psychol.³, § 297; Psychol. Skizz. II, 329 ff.). Nach WAITZ sind die Ideen Abschlußgedanken (Lehrb. d. Psych. S. 609, 617). Nach TEICHMÜLLER sind die Ideen Schlüsse, logische Koordinatensysteme (N. Grdleg. S. 270). — Nach O. SCHNEIDER sind die Ideen „a priori, durch Anwendungen der apriorischen Stammbegriffe auf die apriorischen Eigenschaften unseres menschlichen Bewusst-seins und Geistes . . . entstandene Begriffe“ (Transzendentalpsychol. S. 139). Nach K. LASSWITZ ist Idee ein „Gesetz, welches die Richtung anweist, in der unsere Erfahrung sich entwickeln soll“ (Wirklichkeit S. 152). Sie ist die „sicherste und höchste Realität“ (l. c. S. 154). Nach H. COHEN ist die Idee „das Selbstbewußtsein des Begriffs. Sie ist der Logos des Begriffs; denn sie gibt Rechenschaft vom Begriff“ (Log. S. 14). Die Idee bedeutet das wahre Sein, den wahren Inhalt der Erkenntnis (l. c. S. 5), die „Hypothesis“ (s. d.),

die notwendige Voraussetzung der Erkenntnis (l. c. S. 6). Die Ideen sind „Grundlegungen“ des Seins (l. c. S. 18). Nach NATORP sind sie „reine Setzungen des Denkens“, „Methoden“, „Grundlagen zur Erforschung der Phänomene“ (Platos Ideenlehre S. 215 u. ff.). Die Idee ist die „gedachte letzte Einheit“, der „Blickpunkt der Erkenntnis“. Ihr Inhalt ist „Einheit unbedingt“ (Sozialpaed.², S. 24 f., 33 f., 40, 43 f.). — Nach WUNDT sind die Ideen Produkte des begründenden Denkens, „ergänzende Gesichtspunkte zur Erfahrung, die über diese ins Transzendente“ (s. d.) hinausführen (Phil. Stud. VII, 13; Syst. d. Philos.², S. 174 ff.). Die Vernunft (s. d.) erzeugt als letzte Stufen der Erfahrungsbearbeitung drei Arten metaphysischer Ideen: kosmologische, psychologische, ontologische Ideen. Bei allen gibt es einen zweifachen Regreß: zur unendlichen Totalität und zur unteilbaren Einheit. Die kosmologischen Ideen haben „reale“ und „imaginäre“, die beiden ändern nur imaginäre Transzendenz (Syst. d. Phil.², S. 193 ff.). Nach L. STEIN sind die Ideen „zusammenhaltende Prinzipien, Einheitspunkte“, sie sind gattungsmäßige Erfahrungen (Soz. Optim. S. 31, 38). A. RIEHL betont: „Ideen sind Aufgaben, Willensaufgaben, und allein als Ziele des Schaffens und Handelns müssen sie verstanden werden. Sie gelten, aber sie sind nicht“ (Zur Einf. in d. Philos. S. 19). „Ideen sind Willensbegriffe, nicht Sachbegriffe“ (l. c. S. 192). „Ideen sind nicht Erkenntnisbegriffe, sie fallen nicht in das Gebiet der theoretischen, sie gehören zum Bereich der praktischen Vernunft. Dort, wo die Erforschung von Objekten, die in der Erfahrung gegeben sind, unser Zweck ist, kann ihre Bedeutung nur eine regulative sein, sofern sie die Bedingungen oder Regeln angeben, unter denen Einheit oder systematische Vollständigkeit des Wissens zu erzielen ist. Für die praktische Vernunft dagegen sind sie konstitutiv; sie selbst konstituieren die praktische Vernunft, sie selbst sind die Vernunft, die zugleich Wille ist“ (l. c. S. 193).

HERBART unterscheidet fünf „ästhetische“ (s. d.) und praktische Ideen, die aus „ästhetischen“ oder Geschmacksurteilen über „Willensverhältnisse“ entspringen (WW. Kehrb. II, 352): 1) Idee der inneren Freiheit (l. c. IV, 118 f.); 2) Idee der Vollkommenheit (l. c. IV, 119; II, 358 f.); 3) Idee des Wohlwollens (l. c. II, 362 f.); 4) Idee des Rechts (l. c. IV, 120); 5) Idee der Billigkeit (Enzyklop. d. Philos. S. 47: abgeleitete Ideen: besetzte Gesellschaft, Kultursystem, Verwaltungssystem, Rechtsgesellschaft, Lohnsystem). Nach ALLIHN sind die sittlichen Ideen „die einfachsten Musterbilder des sittlichen Wollens, nach dem jedes wirkliche Wollen seine Beurteilung nach absolutem Wert oder Unwert findet“ (Gr. d. allgem. Eth. S. 211 ff.; vgl. HARTENSTEIN, Eth. Grundbegr. S. 234 ff.). UNOLD betrachtet die sittlichen Ideen als Produkte der praktischen Vernunft, indem diese „die sittlichen Gefühle und Triebe in die Sphäre des Denkens erhebt und dadurch umfassende praktische Begriffe bildet, die wegen des starken Gefühlstones und der engen Beziehung zu den Bedürfnissen des menschlichen Lebens bald unbewußt, keim- und triebartig, bald bewußt, als Imperative, zur Verwirklichung und zum Handeln drängen“ (Gr. d. Eth. S. 224). Nach C. STANGE entstehen die Ideen des Sittlichen als unwillkürliche Produkte der Vernunft, unabhängig vom Subjekt, als transsubjektive Faktoren (Einl. in d. Eth. II, 140 ff.). Nach COHEN sind die Ideen „Vorschriften des praktischen Vernunftgebrauchs“ (Eth. S. 26). Nach H. SCHWARZ sind praktische Ideen „Gedankenbilder eines Besseren“ (Psych. d. Will. S. 122). Nach WUNDT sind die sittlichen Ideen „Vorstellungen idealer Zwecke“ (Eth.², S. 510). Über die ästhetische Idee bemerkt WUNDT: „Wo der Gegenstand zusammengesetzter ist,

da gibt derselbe zu einer Reihe miteinander verbundener Vorstellungen Anlaß, die sich in der Form eines zusammenhängenden Gedankens aussprechen lassen. Dies ist es, was man in der geläufigen Regel auszudrücken pflegt, daß der ästhetische Gegenstand Träger einer Idee sein müsse“ (Grdz. d. physiol. Psychol. II⁴, 250). Der ästhetische Gegenstand ist Wirklichkeit und Idee zugleich; die Idee liegt latent im Objekt und erhält im Kunstschaffenden und Genießenden lebendige Wirklichkeit. Die Ideen werden in der Form des phantasiemäßigen Denkens nachgedacht (Syst. d. Philos.², S. 683 ff.).

Eine weitere Reihe von Philosophen (und Historikern) erblickt in den Ideen hauptsächlich objektive Wesenheiten oder wesenhafte, produktive Gedanken der göttlichen Vernunft, die in der Welt zur Wirkung, in der Geschichte, im Menschen zum Bewußtsein gelangen. In den Ideen liegt der vernünftige Sinn, die logisch-teleologische Gesetzmäßigkeit des Alls. Neuere Denker betrachten die Ideen als geistige Kräfte, die dem Menschen immanent sind.

Nach GOETHE liegt den Dingen eine Idee zugrunde, deren Manifestationen wir symbolisch wahrnehmen (WW. XIX, 63, 158). Es liegt dem Ganzen eine Idee zugrunde, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott ewig schafft (ib.). Die Idee ist in der Erfahrung nicht darzustellen. (Ähnlich CHAMBERLAIN, Kant u. KEYSERLING, D. Gef. d. Welt, S. 304: Idee als Gesetz der Erscheinung). Nach J. G. FICHTE tritt die Idee in verschiedenen Formen auf (Gr. d. gegenwärt. Zeitalt. 1806, S. 122 f.). Das apriorische, schöpferische Reich der Ideen bekundet sich besonders in der Geschichte (l. c. S. 267). Idee ist die Weise, wie das Leben der Gattung in das Bewußtsein eintritt (l. c. S. 141). Sie ist ein „selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke“ (l. c. S. 11). „Alles Leben in der Materie ist Ausdruck der Idee“ (l. c. S. 116). Die Idee hat das Streben, sich zu entwickeln (WW. VI, 368). Nach SCHELLING ist die Idee der Begriff als die unendliche Bejahung vom Sein. Sie ist nicht außer dem Besonderen. „In jeder Kreatur und Bildung ist das eigentlich Lebende eine ewig geborene Idee, von der Anfang und Ende eines jeden Dinges selbst die bloß scheinbar getrennten Momente sind“ (Jahrb. d. Mediz. I, H. 1. S. 34; H. 2. S. 31; II, H. 2. S. 142). Die Ideen sind „Synthesen der absoluten Identität des Allgemeinen und Besonderen“ (Naturphilos. S. 75). Durch die Ideen sind die Dinge „wahrhaft und innerlich ein Wesen“ (l. c. S. 76). Später betrachtet Schelling die Ideen als zwischen Gott und den Einzeldingen vermittelnde Einheiten (Vorles. üb. d. Method. d. akadem. Stud.³, S. 98). Die Ideen sind „die einzigen Mittler, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können“. Gleich Gott sind sie „produktiv und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden . . . Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge“ (l. c. 11, S. 240 f.). Die Ideen sind „die Wesenheiten der Dinge als gegründet in der Ewigkeit Gottes“ (WW. I 6, 183). OERSTED erklärt: „Das, was einem Dinge seine beständige Eigentümlichkeit, sein Wesen gibt, ist nur . . . die Gesamtheit der Naturgesetze, wodurch es hervorgebracht ist und sich erhält; aber die Naturgesetze sind Naturgedanken; der Dinge Wesen beruht also auf den Naturgedanken, welche sich darin ausdrücken. Insoweit etwas ein in sich zusammenhaltendes Wesen sein soll, müssen alle Naturgedanken, welche darin ausgedrückt sind, in einem Wesensgedanken sich vereinigen, welchen wir dessen Idee nennen. Das Wesen eines Dinges ist also dessen lebende Idee“ (Das Geistige in dem Körperlichen S. 37). Ähnlich TRESCHOW u. a.; vgl. STEFFENS, Grdz. d. ph.

Nat. S. 15, 19. Nach ESCHIENMAYER sind die Ideen „keine Verstandesdinge, die wir in den einzelnen Dingen wahrnehmen und absondern, wie Allgemeinbegriffe“, sondern „Urtypen, die vor allem Einzelnen und Wirklichen bestanden haben und die das Einzelne, Wirkliche beselen und ihm ihr Wesen leihen“. „Das Urbild der Kugel hat von jeher bestanden . . .“ (Psychol. S. 15). In den Dingen spiegelt sich die Idee ab, sie ist „das beständige Integral, was die Erscheinungen zu einem Ganzen zusammenhält; sie ist das Gesetz, dem alle weltlichen Kräfte in ihren Richtungen folgen“ (l. c. S. 400). Die Natur ist ein Reflex der Idee (l. c. S. 394). Wichtig ist die „Triplexität“ der Ideen: Wahrheit, Schönheit, Tugend (l. c. S. 394). Indem die Ideen „eine verschiedene Dignität gegeneinander“ behaupten, erhalten wir, da jede für sich unendlich ist, verschiedene Ordnungen des Unendlichen (l. c. S. 401 ff.). Nach J. J. WAGNER setzt die Vernunft (mit der Phantasie) Ideen da, wo sie „Totalität in einer Einzelheit“ setzt (Syst. d. Idealphilos. 1804, S. 46). „Aller Zwecke Realität ist in den Ideen“ (l. c. S. 109). Die Ideen sind real, treibende Kräfte (l. c. S. 48). Die „Idee der Ideen“ ist Gott (l. c. S. 89). Als Gedanke des Grundes, des Wesenhaften, Übersinnlichen, als Vernunftsbegriff gilt die Idee bei HERMES (Phil. Einl. § 28 f.), auch bei GÜNTHER (Vorsch. I, 236; II, 541). SUABEDISSON versteht unter der Idee den „Wesensgedanken“, „Grundbegriff“ eines Dinges, einer Gattung (Grdzg. d. Lehre von d. Mensch. S. 126). Die Ideen sind zu gleich die Begriffe des „ursprünglichen Strebens und Zweckes“ der Dinge, die „ursprünglichen Daseinskräfte und Daseinswillen“ (l. c. S. 162). HILLEBRAND versteht unter Idee das reine Denken des Seins (Philos. d. Geist. I, 40), mit welchem die Objektivität des Seins zugleich mitgesetzt ist (ib.). Idee ist „der Begriff, in dem konkreten Bewußtsein seiner absoluten Positivität“ (l. c. I, 207). Die Ideen vergegenwärtigen „die ewige und höhere Wesenheit der natürlichen Dinge“. „In der Idee wird . . . die absolute Identität des Allgemeinen und seiner unendlichen konkreten Bestimmtheit . . . gewissermaßen individualisiert“ (ib.). CHR. KRAUSE versteht unter Idee: 1) einen Musterbegriff, 2) die „Grundidee“ im objektiven Sinne (Vorles. S. 143 ff.). Die Idee Gottes enthält alle Ideen in sich (Urb. d. Menschh.³, S. 10, 33 ff.). Die Ideenwelt ist eine „ewige und freie Wiederholung des ganzen Weltbaues innerhalb der Vernunft“ (l. c. S. 34). Nach GIOBERTI sind die Dinge Besonderungen der ewigen Ideen. Ähnlich andere katholische Denker. So erklärt UDE: „Das Ganze hat vor den Teilen ein ideales Sein, als Idee im göttlichen Verstand“ (Mon. u. teleol. Weltansch. S. 15).

SCHOPENHAUER nennt Idee jede „bestimmte Stufe der Objektivation des Willens“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 26). Die Ideen sind „Stufen der Objektivation des Willens“, die „Musterbilder“ der Individuen, die „ewigen Formen“ der Dinge, „nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, ungeworden“ (l. c. § 25). Die Ideen liegen außer der Zeit (l. c. § 28), werden vom Satze des Grundes (s. d.) nicht berührt (l. c. § 30). Die Dinge sind nur getrübe Erscheinungen der Ideen. Reine Erkenntnis würde nur die Idee erfassen (l. c. § 32). Zur Idee wird das Objekt erhoben, indem wir zum interesselosen, überindividuellen „reinen Subjekt des Erkennens“ werden (l. c. § 34). Die Kunst „wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt“, denn „sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isoliert

vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Teil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen“ (l. c. § 36). Die Kunst ist daher „die Betrachtungsart der Dinge, unabhängig vom Satze des Grundes“ (ib.).

HEGEL geht in der Hypostasierung des Begriffs (s. d.) so weit, daß ihm „die Idee“ zum allein wahren, realen Sein, zum Weltprozeß wird. Die „Idee“ ist objektiver Begriff, objektiv seiende Vernunft, Logos, im Weltprozesse sich entfaltend und ihre eigenen Bestimmungen (dialektisch) setzend. Die Idee ist „der Begriff, die Realität des Begriffs und die Einheit beider“, „der in seiner Realität gegenwärtige und mit derselben in Einheit gesetzte Begriff“ (Ästhet. I, 138). Sie ist der „adäquate Begriff“, das „objektiv Wahre“, das „wahrhafte Sein“, die „Einheit von Begriff und Realität“ (Log. III, 236, 240). Sie ist logischer „Prozeß“ (der Diremption und Synthese), „ewiges Erzeugen“, Leben, Erkennen, Wollen und Wissen (l. c. S. 242 f.). Natur und Geist sind nur verschiedene Weisen, das Dasein der „absoluten Idee“, der „sich wissenden Wahrheit“, dazustellen (l. c. S. 328). Die Idee existiert „an sich“, in ihrem „Anderssein“ (als Natur), „für sich“ (als Geist). Die „reine“ Idee ist „die Idee im abstrakten Elemente des Denkens“ als Gegenstand der Logik (Enzykl. § 19). Die Idee ist aber „das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon hat und in sich vorfindet“ (ib.). „Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt, und diese Gestalt, in seine Idealität eingeschlossen, in seine Macht, so sich in ihr erhält“ (l. c. § 213). Alles Wirkliche ist die Idee, sie ist wahr nur durch sie und kraft ihrer. „Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend etwas . . . Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, daß die Idee zunächst nur die eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als Subjekt und so als Geist ist“ (ib.). Die Idee ist die Vernunft, das Subjekt-Objekt, die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes u. dgl. (l. c. § 214). Sie ist „die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe ab- und unterscheidet, und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist“ (ib.). Die Natur (s. d.) ist die „Idee in der Form des Andersseins“, der Geist (s. d.) die „zu ihrem Für-sich-sein gelangte Idee“ (l. c. § 247, 381). Nach GABLER ist die (reine) Idee „das absolute, sich als alle Realität wissende Wissen der an und für sich seienden Wahrheit“ (Syst. d. theoret. Philos. I, 429). Nach K. ROSENKRANZ ist die Idee „das absolute Prinzip, welches sich die ihm immanente Form als Methode zur Einheit aller seiner notwendigen Bestimmungen entwickelt, ein System“ (Wissensch. d. log. Idee II, S. 336). Die Idee ist „die Einheit ihres Begriffs und seiner Realität“ (l. c. S. 436; Syst. d. Wiss. S. 117). Sie ist sich selber Zweck, gestaltet sich als organische Totalität (Syst. d. Wiss. S. 117). „Die Idee ist selber das absolute, von nichts anderem abhängige, in sich unbedingte Sein, welches, als Involution,

alle seine besondern Bestimmungen zur Evolution in sich schließt“ (l. c. S. 118). — Vgl. CHALYBAEUS, *Wiss.* S. 281 ff.; W. ROSENKRANTZ, *Wiss. d. Wiss.* I, 282 ff., 382 ff. Nach M. J. MONRAD ist die Idee das Wirkliche, das sich in Natur und Geist offenbart. V. COUSIN erklärt: „*Les idées sont la pensée sous la forme naturelle*“ (*Cours*, leg. 1, p. 20). „*Les idées . . . ne représentent rien, absolument rien qu'elles-mêmes*“ (l. c. p. 22). Fundamental sind für den Menschen die Ideen des Nützlichen, Gerechten, Schönen, Göttlichen, Wahren (l. c. leg. 2, p. 29). Nach BORDAS-DEMOULIN ist die Wirklichkeit Idee (*Mél. phil. et relig.* 1855). Nach RENAN ist es die Idee, was alles belebt (*Philos. Dial.* S. 44). CARRIERE erklärt: „*Die Idee macht . . . das eigene Wesen der Dinge aus. Sie ist der Inbegriff und Einheitspunkt alles Lebendigen, aus welchem das Mannigfaltige entspringt und abgeleitet wird; sie ist das Allgemeine, welches das Besondere nicht ausschließt, sondern in sich und unter sich befaßt . . . Die Idee drückt das Wesen und die Bestimmung des Einzelnen aus, wie es in seiner Vollendung zugleich das Allgemeine abspiegelt und verwirklicht; so vereinigt sich in ihr das Anschauliche mit dem Begrifflichen*“ (*Ästhet.* I, 18). — Nach FEUERBACH ist die Idee „*der Glaube an die geschichtliche Zukunft, den Sieg der Wahrheit und Tugend*“ (*Wes. d. Christ.* S. 37).

Nach BACHMANN ist die Idee „*die nur durch die Vernunft zu erfassende Urgestalt, als Musterform und belebende Kraft für eine Reihe von Bestrebungen und individuellen Gestalten*“ (*Syst. d. Log.* S. 283). Sie kommt nur in den einzelnen Individuen zum Bewußtsein (l. c. S. 288). Nach TRENDELENBURG ist die Idee das „*erfüllte Allgemeine, das sich selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen darstellt und umfaßt*“, das „*Wesen unter der Kategorie des selbstschöpferischen Grundes*“ (*Log. Unters.* II³, 494 ff.), der „*Begriff der Sache, in der organischen Bestimmung eines bedingenden Ganzen erkannt*“ (l. c. S. 507). Nach FROHSCHAMMER sind die Ideen ewig, sie bilden „*die bestimmende Norm*“ für das Weltprinzip, die Phantasie (s. d.), werden durch „*plastische Kräfte*“ zu realisieren gesucht und wirken im Menschengenote als Triebkräfte (*Monad. u. Weltphantas.* S. 17). Sie sind zielgebende Normen, das treibende Moment im Weltprozesse, die „*unbewußte Vernunft*“ in der Natur (l. c. S. 18, 74 f., 77). J. H. FICHTE erklärt, dem Schönen liege stets eines der „*ewigen Gemeinbilder oder Urgestalten*“ zugrunde (*Psychol.* I, 701). „*Jedem Unsinnlichen, Gedankenmäßigen ist gleich ursprünglich in der göttlichen Schöpferimagination . . . sein Sinnbild, seine imaginative Leibesgestalt angeheftet*“ (l. c. S. 710). Alle Ideen sind jedem Menschengenote immanent (l. c. S. 112, vgl. S. 135). Nach LOTZE bezieht sich der Gedanke „*Idee*“ auf eine ursprüngliche Einheit in dem Dinge, er bedeutet das Wesen des Dinges, den Grund des Daseins einer Art, den beständigen Sinn veränderlicher Gestalten (*Mikrokosm.* II³, 165 ff., vgl. S. 570). Lotze teilt die Voraussetzung des Idealismus, „*daß nur soviel und nur solches in der Welt existiert, als zugleich in dem Sinne einer wertvollen Idee, die ihr Wesen bildet, seine notwendige Stelle hat*“ (*Medizin. Psychol.* S. 159). E. v. HARTMANN sieht in der „*Idee*“ das logische Attribut des „*Unbewußten*“ (s. d.). Die Ideen sind „*unbewußte Intellektualfunktionen*“ (*Zum Begt. d. unbew. Vorstell.*, *Philos. Monatsh.* 28, 1892, S. 23 f.). G. BIEDERMANN versteht unter Idee den „*im Fortschritt seiner unendlichen Entwicklung zu verwirklichenden Begriff*“ (*Philos. d. Gesch.* S. XXXIV, 385). CZOLBE: „*Die Welt besteht aus zahllosen Gruppen teils sich zeitlich folgender, teils räumlich nebeneinander bestehender ähnlicher Dinge,*

nämlich solcher, die in wesentlichen . . . Teilen gleich sind oder übereinstimmen . . . Dieses Gemeinsame . . . kann man objektiven Begriff oder Idee nennen und als Abbild dieser ewigen, in sich gegliederten objektiven Welt der Ideen das System der subjektiven Begriffe betrachten, welche den Inhalt der Wissenschaft oder der Erkenntnis des Ewigen, Unveränderlichen und Unvergänglichen bilden“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 169). O. LIEBMANN versteht unter den unveränderlichen Ideen „Gesetzeskomplikationen“ (Analys. d. Wirkl. S. 393). Die Idee ist „diejenige Komplikation von Naturgesetzen, welcher entsprechend bei einem bestimmten Zustand der Materie ein Mensch oder ein Individuum . . . entspringen muß“ (l. c. S. 404). Im Universum besteht eine Ideenordnung (l. c. S. 407). Vgl. LACHELIER, Psych. u. Met. S. 73. Nach B. CARNERI ist die Idee der „konkrete Begriff“. Sie entspricht einer bestimmten Art und ist „das Wirkliche an jedem einzelnen Exemplare“ (Sittlichk. u. Darwinism. S. 78). „Keine bestimmte Idee verwirklicht sich . . . auf einem gegebenen Punkte des Raumes und der Zeit, sondern nur in der Gesamtheit und unendlichen Bewegung aller unter sie begriffenen Einzeldinge“ (l. c. S. 78). Die Idee ist „das innerlich der ganzen Gattung Gemeinsame“, eine Macht (l. c. S. 137, 194). Nach LAZARUS sind die Ideen produktive Kräfte, die aus der Veredlung der Ichheit entspringen (Üb. d. Urspr. d. Sitt., Zeitschr. f. Völkerpsychol. I, 462 f., 477). Die Idee ist die höchste und reinste Form der Erkenntnis alles Realen, in ihr wird das wirkliche und wirksame, volle und lebendige Wesen alles Seienden erfaßt. „Die Idee eines Dinges umfaßt sein reales Wesen in dem ganzen Wandel und als Grund seiner Erscheinung“ (Zeitschr. f. Völkerpsychol. III, 452, 456). Nach STEINTHAL ist Idee alles, was das Wesen idealer Formung an sich trägt (Allgem. Eth. S. 78). Die Ideen sind sowohl objektiv als subjektiv (l. c. S. 79). Ideen sind auch „die subjektiven Kräfte des Bewusstseins, welches die geschichtlichen Taten, Gebilde und Gedanken erzeugt, insofern sie dabei von den Ideen geleitet wurden“ zu nennen (l. c. S. 78). Der „objektive Geist“ ist der „Ort der Ideen“ (l. c. S. 420, 424, 426). Nach GLOGAU üben die (aus Gott abgeleiteten) Ideen „Sollizationen“ aus, wodurch die endlichen Geister zu geistigen Bildungen verankert werden. Nach O. WILLMANN bilden die Ideen „ein Mittelglied zwischen dem Einen und dem Vielen“. Sie stellen ferner das richtige Verhältnis zwischen Erkennen und Sein her. Endlich verknüpfen sie die natürliche und sittliche Welt (Gesch. d. Idealism. III, 215, 218, 221, 223). Nach L. W. STERN ist die Idee „die stündig sich verwirklichende Wiederholung vorhandener Eigenschaften“ (Pers. u. Sache I, 367). Die Gattungsideen sind „Ausdrücke für die Allgemeinheit, die aus der Selbstbestimmung personaler Einheiten entfließt“ (l. c. S. 368), sie sind nicht zeitlos, bilden eine Hierarchie (l. c. S. 368 f.).

In der Geschichte wirken Ideen nach VICO (als Vorstellungen, Prinzip.², p. 237 ff.), WEGELIN (als Tendenzen, Sur l. phil. de l'hist I, 367, 381, 395), HERDER (ebenso, Ideen z. c. Ph. d. Gesch. I, B. III, K. 5; II, B. VII, K. 4), FICHTE, SCHELLING, KRAUSE, HEGEL, ROSENKRANZ, SCHLEGEL, J. H. FICHTE (Die Ideen als apriorische Richtungen des Grundwillens; Die Seelenfortdauer, S. 387 f.), JOUFFROY, COUSIN, MICHELET, ROCHOLL, C. HERMANN, LASAULX, LAZARUS (Üb. d. Ideen in d. Gesch.², 1872), LAVROW. W. v. HUMBOLDT versteht unter den Ideen „Formen“ von relativer Immaterialität, welchen lebendige Wirksamkeit in der Geschichte zukommt (WW. VII, 12 ff.). Sie wirken in den Individuen, gehen aber von einer „Weltregierung aus“ als Richtkräfte

(WW. VI, 7; IV, 17 ff.; Versch. d. menschl. Sprachb. § 2 ff.). Nach L. v. RANKE ist die Idee „göttlichen Ursprungs“ (Histor.-polit. Zeitschr. II, 794). Die Idee wirkt als Kraft, Trieb (l. c. S. 805). Nach WACHSMUTH sind die Ideen außer Raum und Zeit, die konstanten Formen, Prinzipien, Gesetze der Ereignisse (Entwurf e. Theorie d. Gesch. 1820, S. 49 ff., 56). AHRENS bemerkt: „Alle die Menschheit in ihrem Leben und in ihrer Entwicklung bestimmenden Ideen, welche als höhere Lebenskräfte auf eine höchste und unbedingte Macht hinweisen, beherrschen lange Zeit die Menschen und Völker mehr unbewußt als instinktive Triebe und treten erst später immer klarer ins Bewußtsein“ (Naturrecht I, 15). — LAMPRECHT definiert die Ideen als „die Richtungen des psychischen Gesamtorganismus einer Zeit und eines geschichtlich abgegrenzten Teiles der Menschheit“ (Was ist Kulturgesch.? Dtsch. Zeitschr. f. Geschichtswiss. N. F. 1, 1896/97, S. 109). Die Ideen sind immanente Faktoren, entstehend durch „Applikation des menschlichen Denkens und Handelns auf die bestehenden Möglichkeiten des Handelns“ (Alte u. neue Richtungen 1896, S. 55 f.). Ideen sind Agentien nur als psychologische Faktoren (l. c. S. 40). „Die geschichtliche Entwicklung vollzieht sich unter der fortwährenden Einwirkung des menschlichen Triebes, alle Ereignisse und Vorgänge nach Gesichtspunkten höherer Einheit zu ordnen: so erwachsen aus den Dingen die Ideen, und sie beherrschen als Forderungen und Ziele des Handelns einen Teil der Zukunft“ (Dtsch. Gesch. II², 355; Mod. Gesch. S. 8 f.). Nach O. FLÜGEL bedeuten die Ideen „natürlich entstandene Gedanken und Entschlüsse“, „Zwecke und Motive“ der Individuen (Ideal. u. Material. S. 180, 90 ff.). Nach BERNHEIM sind die Ideen „höchst reale sozial-psychische Elemente“ (Lehrb. d. hist.-Meth. S. 624). TH. LINDNER nennt Ideen „Gedanken, welche auf Erreichung eines bestimmten Zieles gerichtet sind“. „Sie sind der Ausfluß jeweiliger Verhältnisse, der Ausdruck vorhandener Bestrebungen.“ „Wenn das Gefühl des Bedürfnisses ins Bewußtsein tritt und auf Befriedigung drängt, wird es zur Idee“ (Geschichtsphilos. S. 25 f.). Alle Ideen sind vergänglich, stehen im gegenseitigen Kampfe (l. c. S. 28 ff.). Sie entstehen „individual, verbreiten sich kollektiv und werden wieder durch Individuen ausgeführt“ (l. c. S. 61). „Indem die Ideen zur Befriedigung eines Bedürfnisses antreiben, werden sie Ursachen der geschichtlichen Entwicklung“ (l. c. S. 88). Nach P. BARTH haben Gedanken einen direkten oder indirekten Einfluß auf das Leben (Philos. d. Gesch. I, S. 349). Es besteht eine Fortpflanzung der Ideen von Geschlecht zu Geschlecht (l. c. S. 557). Nach FOUILLÉE sind die Ideen treibende Kräfte des Geschehens, „idées-forces“ (s. d.). Nach LILIENFELD wirken in der Welt Ideen auf psychophysische Weise als leitende, herrschende, bestimmende Faktoren. Sie sind psychophysische Produkte und wirken auf das Ganze des sozialen Organismus zurück, ja über dieses hinaus (Gedank. üb. die Sozialwiss. III, 183; II, 403 f.; I, 56, 272). SCHÄFFLE sieht in den Ideen (des Rechts, der Moral usw.) nicht primäre Kräfte, sondern sozialgenetische Produkte (Bau u. Leb. I, 569 f.; II, 103 f.), die aber großen sozialen Einfluß haben (l. c. II, 398). Nach RATZENHOFER entspringen die Ideen aus den Bedürfnissen. Sie haben einen „intellektuellen Kraftwert“ (Polit. I, 27; Soziol. Erk. S. 316). Es gibt „ein Gesetz der Erhaltung der Energie der Ideen“ (Soziol. Erk. S. 357). Nach A. ARNDT werden die Ideen durch ein Streben, die „Liebe“ erzeugt (Üb. d. Einh. d. Ges. S. 25, 43 ff.). Nach M. ADLER sind die Ideen die „bewußt gewordenen Wirkungen“ (Neue Zeit 26. Jahrg. S. 57). Die Ideen sind „Formen

der sozial gewordenen Selbsterhaltung“ (l. c. S. 58). Die Idee als „*Richtungselement sozialer Kausalität*“ ist die Triebkraft der Geschichte, aber nicht die „*Maschine*“ des sozialen Lebens, welche ökonomischer Art ist (l. c. S. 59). Nach ROYCE ist die Idee „*the partial expression or embodiment of a single conscious purpose*“, also als Bewußtseinsinhalt Ausdruck eines Willenszieles (The World and the Indiv. I, 22 f.). Ideen als wirksame Faktoren gibt es nach F. C. S. SCHILLER (Stud. in Hum. p. 198 f., 163 ff.), DE SARLO, BODNÁR u. a. Nach GOLDFRIEDRICH wachsen die Ideen „*mit unwillkürlicher und ungesuchter Notwendigkeit aus den sie veranlassenden Verhältnissen hervor. Sie entstehen nach dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke*“. Sie wirken „*propellierend, organisierend und veredelnd*“, sind „*Prinzipien der Fort- und Höherbewegung, der Reformation und Reorganisation*“, wirken „*organisierend, vereinheitlichend, festigend*“. Sie „*behaupten und breiten sich aus durch eine soziale Logik, d. h. dadurch, daß sie zuletzt der Masse konform sind; durch Propaganda, Verfolgung und Nachahmung und die Verbindung mit den eigennützigen Trieben*“ (Die histor. Ideenlehre in Deutschl. S. 521 ff.; daselbst Literatur). SIMMEL bestimmt die historische Idee erkenntnistheoretisch, nicht metaphysisch (Probl. d. Gesch.², S. 167). Die Bedingtheit der Ideen durch die wirtschaftlich-sozialen Verhältnisse betonen MARX, ENGELS u. a. (s. Soziologie). Vgl. Ästhetik, Vorstellung, Begriff, Materialismus, Soziologie, Idée-forces.

Ideenassoziation s. Assoziation.

Ideen, fixe, s. Zwangsvorstellung, Monomanie.

Ideenflucht, pathologische: rascher Wechsel von Vorstellungen, ohne inneren Zusammenhang und ohne Kraft der aktiven, auswählenden und fixierenden Apperzeption (vgl. KRAEPELIN, Psychiatric⁵; WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. III², 570, 578 f., 674).

Ideenkräfte s. Idées-forces.

Ideen, materielle („*ideae materiales*“) oder Ideenbilder: (früher angenommen) Bilder der Objekte im Gehirn als Dispositionen zu Vorstellungen. — Figürlich spricht ARISTOTELES von Bildern (*ζωγραφήματα, τύποι*), die der Seele gleichsam eingedrückt werden (De memor. 1). — DESCARTES nennt „*ideae rerum materialium*“ die Gehirneindrücke, die durch Bewegungen im Körper bewirkt werden und denen die Seele beim Vorstellen zugewendet ist („*ad quam speciem corpoream mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur*“, De hom. p. 132; Princ. philos. IV, 196 f.). Durch MALEBRANCHE wird diese Lehre weiter verbreitet. Abbildungen der „*materiellen Ideen*“ bei TH. VON CRAANEN (Tract. de hom. 1689, C. 93 f.). Von materiellen Ideen spricht CHR. WOLF (Psychol. rational. § 118, 374). BAUMGARTEN versteht darunter „*motus cerebri, coëxistentes animae repraesentationibus successivis*“ (Met. § 560). Ähnlich BONNET (Ess. analyt. § 55), TETENS (Philos. Vers. I, Vorr. S. VII), FEDER (Log. u. Met. S. 34). PLATNER spricht von „*Ideenbildern*“, auch von „*Spuren*“, „*Eindrücken*“ im Gehirn (N. Anthropol. § 344 ff.). Das „*Ideenbild*“ ist nichts Materielles, sondern der Gegenstand der Idee (Philos. Aphor. I, § 288). Ideenbilder können nicht in der Seele, aber im Gehirn aufbewahrt werden (l. c. I, § 290). In der Seele bleiben als „*Spuren*“ der Ideen innere Veränderungen (l. c. I, § 292). Die Ideenbilder sind *Bewegfertigkeiten der Gehirnsfibern*“ (l. c. I, § 296), „*innere Eindrücke*“ im Gehirn (l. c. I, § 299).

Die Ideenbilder sind in beständiger (schwacher) Tätigkeit (l. c. I, § 302). Durch die Aufmerksamkeit wird jede zu dem Ideenbilde erforderliche Bewegung belebt und unterstützt (l. c. I, § 314 ff.). „Die Ideenbilder werden wieder erweckt, heißt nichts anderes, als jene Bewegungen der Gehirnsfasern erlangen den zur bewußtmäßigen Vorstellung erforderlichen Grad der Stärke“ (l. c. I, § 335 ff). G. E. SCHULZE bemerkt: „Wenn unter den sogenannten materiellen Ideen nichts weiter verstanden wird, als eine durch die organische Lebenstätigkeit des Gehirns besonders bestimmte Bewegung in gewissen Teilen desselben, welche zum Entstehen einer Empfindung und Vorstellung nötig sein soll, so kann deren Annahme vollkommen gerechtfertigt werden“ (Anthropol. S. 53).

Idées-forces (FOUILLÉE): Kraftideen oder Ideenkräfte, real wirksame Ideen, Ideen als objektiv-subjektiv wirksame Kräfte, die sich selbst verwirklichen und Entwicklungsfaktoren sind. Ideen sind „Bewußtseinsformen, sofern diese der Reflexion und dadurch der Reaktion auf sich selbst, auf die anderen Bewußtseinszustände und . . . auf die Bewegungswerkzeuge fähig sind“ (Evolut. d. Kraft-Id. S. 60 ff., 5 ff.). Die Kraft der Idee ist „das Bewußtsein der tätigen Wirklichkeit selbst, die strebend und wahrnehmend, also geistig ist“ (l. c. S. 8, 175 ff.). Die Idee ist „das klare Bewußtsein der Kraft und deren Verhältnis zu den anderen Kräften“ (l. c. S. 394). Sie schließt Vorstellung, Gefühl und Streben ein (Mor. d. Id.-forc. p. VIII). Sie drückt eine Willensrichtung aus (l. c. p. XXIV). Jeder Bewußtseinszustand ist „*idée en tant qu'enveloppant un discernement quelconque, et il est force, en tant qu'enveloppant une préférence quelconque*“ (Psych. d. Id.-forc. I, p. X).

Idential: Aussage des „Dasselbe“ („Tautote“) und des „Anders“ („Heterote“): R. AVENARIUS (Krit. d. r. Erfahr. II, S. 28 ff.).

Identifikation s. Identitätsurteil.

Identisch s. Identität.

Identitas indiscernibilium s. Identitatis indisc. principium.

Identität (identitas, ταυτότης): Dicselbigkeit, Einerleiheit, Sich-selbstgleich-bleiben. Der Begriff der Identität entsteht aus der Erfahrung durch Vergleichung eines Bewußtseinsinhalts mit diesem selbst in verschiedenen Zeiten und Räumen, aus der gleichen Reaktion des Ich auf einen Bewußtseinsinhalt, dessen stetige Veränderung bei Erhaltung des Wesenszusammenhanges das Denken nötigt, ihn, bezw. das durch ihn repräsentierte Objekt oder Ding für „dasselbe“, für identisch mit dem früher wahrgenommenen zu halten. Das Ich beurteilt etwas als „identisch“ heißt: es supponiert einem Bewußtseinsinhalt das gleiche Objekt, es verlegt damit seine eigene ursprüngliche Identität in das Wahrgenommene. Die Identität der Objekte ist so ein Reflex, eine (empirisch fundierte) Projektion der (unmittelbar gesetzten und erlebten) Identität des Ich. Die Identität der Ichheit als Einheitsprinzip des Bewußtseins ist die Quelle und oberste Bedingung der Denkformen (s. d.) und spielt auch in den Anschauungsformen (s. Zeit, Dauer) eine Rolle. Die Identität des Ich und der stetige Zusammenhang, der das Ich konstituiert, sind Korrelate (s. Selbstbewußtsein). Die Identität (s. d.) entspringt dem Einheitswillen, durch den das Ich zunächst sich, dann auch die Objekte als identisch zu setzen und zu bewahren bestrebt ist. Zu unterscheiden sind: „numerische“ (individuelle) und „generische“ Identität (Id. der Beschaffenheit nach).

STILPO und ANTISTHENES erkennen logisch nur Identitätsurteile (s. d.) an. Als Grundbegriffe kommen das *ταυτόν* und *ἕτερον* bei PLATO vor (Theaet. 185 A, 186 A; Parmen. 139 D). Den Begriff der Identität bestimmt ARISTOTELES: *ἡ ταυτότης ἐνόησις τίς ἐστὶν ἢ πλειόνων τῶν εἶναι, ἢ ὅταν χοῖται ὡς πλειόων, ὅλον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταυτόν* (Met. V 9, 1018a 7). Es gibt numerische (*κατ' ἀριθμόν*) und generische (*τῷ εἶδει*) sowie akzidentielle (*κατὰ συμβεβηχός*) Identität (Met. X 3, 1054a 32; X 8, 1058a 18; VII 11, 1037b 7).

„Identitas“ im Sinne von *ταυτότης* schon bei PETRUS HISPANUS (PRANTL, G. d. L. III, 53). THOMAS bemerkt: „*Ibi possumus identitatem dicere, ubi differentia non invenitur*“ (4 phys. 230). Zu unterscheiden ist „*identitas absoluta*“, „*id. naturae, realis*“. DUNS SCOTUS: „*Voco . . . identitatem formalem, ubi illud, quod sic dicitur idem, includit illud, cui sic est idem, in ratione sua formali*“ (In I. sent. I, d. 2, qu. 7). Nach GOULEN ist Identität „*convenientia unius entis cum alio orta ex unitate alicuius terti*“. Es gibt „*identitas realis*“, „*id. rationis*“ (Lex. philos. p. 212). MICRAELIUS bemerkt: „*Identitas est convenientia in aliquo, quando nempe res vel ad se ipsam refertur, vel ad alium*.“ Es gibt: „*identitas rationis — realis — primaria — secundaria — ordinaria — extraordinaria — intrinseca — extrinseca — numerica — specifica — causalis — subiectiva — generica*“ (Lex. philos. p. 510 f.). NICOLAUS CUSANUS spricht von der „*identitas absoluta*“ des „*maximum*“ und „*minimum*“ in Gott (De vis. Dei 13).

LOCKE betont: „*It is the first act of the mind, when it has any sentiment or ideas at all, to perceive its ideas, and so far as it perceives them, to know each what it is*“ (Ess. IV, ch. 7, § 2). „*Wird ein Ding als daseiend zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort aufgefaßt, so vergleicht man es mit sich selbst zu einer andern Zeit und an einem anderen Ort und bildet danach die Vorstellungen der Dieselbigkeit und Verschiedenheit*.“ „*Es besteht also die Dieselbigkeit dann, wenn die als dieselben erklärten Vorstellungen sich durchaus nicht von dem unterscheiden, was sie in dem Augenblick waren, wo man ihr früheres Sein betrachtet und womit man ihr gegenwärtiges vergleicht. Denn man bemerkt niemals und kann es sich nicht als möglich vorstellen, daß zwei Dinge derselben Art an demselben Orte zu derselben Zeit bestehen sollen*“ (l. c. II, ch. 27, § 1). Die Identität des Menschen besteht in der Teilnahme an demselben fortgesetzten Leben (l. c. § 6). Im Selbstbewußtsein (s. d.) selbst besteht die persönliche Identität (l. c. § 9, 16). Nach LEIBNIZ bekundet sich im Selbstbewußtsein eine reale und zugleich eine moralische persönliche Identität (Nouv. Ess. II, ch. 27, § 9). Es muß einen Begriff des Ich geben, der dessen mannigfache Zustände miteinander verknüpft (Hauptschr. II, 198). HUME erklärt: „*Wir können uns eine deutliche Vorstellung davon machen, daß ein Gegenstand, während die Zeit sich ändert, unverändert und ununterbrochen derselbe bleibt. Diese Vorstellung bezeichnen wir als Vorstellung der Identität oder Selbigkeit (sameness)*“ (Treat. IV, sect. 6, S. 328). Sie ist eine Art der Relation (l. c. I, sect. 6, S. 26). „*Genau genommen ist nicht ein Gegenstand mit sich selbst identisch . . . es sei denn, daß wir damit sagen wollen, der Gegenstand, als in einem Zeitpunkt existierender, sei identisch mit sich selber, als in einem andern Zeitpunkt existierender*“ (l. c. IV, sect. 2, S. 268). Es besteht aber ein „*Widerstreit zwischen dem Gedanken der Identität ähnlicher Wahrnehmungen und der tatsächlichen Unterbrechung in ihrem Auftreten*“ (l. c. S. 273). „*Da . . . die Einbildungskraft leicht eine Vorstellung für eine*

andere nimmt, wenn die Wirkung beider auf den Geist eine ähnliche ist, so ergibt sich, daß jede derartige Aufeinanderfolge miteinander in assoziativer Beziehung stehender Eigenschaften leicht als ein dauernder Gegenstand angesehen werden wird, der unverändert derselbe bleibt“ (l. c. set. 3, S. 289). Wir schreiben dem Gegenstand wegen der Kontinuität der Perzeption dauernde Existenz und Identität zu (l. c. set. 6, S. 332). Kurz, die Identität ist nichts Objektives, sondern psychologisch bedingt, „lediglich eine Bestimmung, die wir ihnen [den Perzeptionen] zuschreiben auf Grund der Verbindung, in die die Vorstellungen derselben in unserer Einbildungskraft geraten, dann, wenn wir über sie reflektieren“ (l. c. S. 336). Die Vorstellung der persönlichen Identität folgt „aus dem ungehemmten und ununterbrochenen Fortgang des Vorstellens beim Vollzug einer Folge miteinander verknüpfter Vorstellungen“ (l. c. S. 336). Nach TH. BROWN beruht die „*mental identity*“ auf einer Überzeugung („*belief*“). CHR. WOLF bestimmt: „*Eadem dicuntur, quae sibi invicem substitui possunt salvo quocumque praedicato*“ (Ontol. § 181).

Nach KANT ist die Identität des reinen Selbstbewußtseins eine Bedingung und die Quelle der Identität der Objekte (vgl. Apperzeption). „Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein. Von diesem aber, als einer transzendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität gewiß, weil nichts in die Erkenntnis kommen kann, ohne vermittelt dieser ursprünglichen Apperzeption. Da nun diese Identität notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, liegt, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen“ (Krit. d. r. Vern. S. 125). Die „Identität des Bewußtseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten“ beweist nicht die numerische Identität meines Subjekts, ist nur „eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges“ (Krit. d. r. Vern. S. 308). „Wenn ich die numerische Identität eines äußeren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subjekt, sich alles übrige als Bestimmung bezieht, acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt, bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des inneren Sinnes, und alle Zeit ist bloß die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner sukzessiven Bestimmungen auf das numerisch Identische selbst, in aller Zeit, d. i. in der Form der innern Anschauung meiner selbst.“ „In der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewußt“ (ib.). Vgl. ARNOLD, Nachgel. Schrift. II, 42, 51.

Nach J. G. FICHTE ist der höchste Trieb im Menschen „der Trieb nach Identität, nach vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst, und damit er stets mit sich übereinstimmen könne, nach Übereinstimmung alles dessen, was außer ihm ist, mit seinen notwendigen Begriffen davon“ (Bestimm. d. Gelehrt. 2. Vorles.). Das Identitätsprinzip ist Ausfluß einer „Tathandlung“ und Grundlage aller Erkenntnis. SCHELLING bestimmt die Identität als die Form des absoluten Ich (Vom Ich S. 39). „Nur das Ich ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht; alle Identität kommt nur dem im Ich Gesetzten . . . zu“ (l. c. S. 41). Der Satz $A = A$ (s. d.) wird erst durch das absolute Ich begründet (ib.). Im Ich sind Handeln und Sein ursprünglich identisch (Syst. d. tr. Ideal. S. 317). Die „absolute Identität“ des Geistigen und Körperlichen, Subjektiven und Objektiven ist der Quell alles Seins (Natur-

philos. S. 276; s. Identitätsphilosophie). Über ESCHENMAYER vgl. Identitätsprinzip. HEGEL bestimmt: „Das Wesen scheint in sich oder ist reine Reflexion; so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektierte, — Identität mit sich.“ Das ist die „formelle oder Verstandes-Identität“ (Enzykl. § 115). K. ROSENKRANZ: „Das Wesen ist unmittelbar das Sein, wie es sich auf sich selbst bezieht. So ist es notwendig sich gleich. Es ist als Beziehung auf sich dasselbe, was es an sich ist. Die Gleichheit ist daher auch die durchgängige“ (Syst. d. Wiss. S. 50). BOLZANO sieht in der Einerleiheit einen Begriff „der aus der Vergleichung eines Dinges (lediglich) mit sich selbst entspringt“ (Betrachtungen üb. ein. Gegenstände d. Elementargeom. 1804, S. 44). Nach VOLKMANN geht der Identitätsbegriff aus dem Bewußtwerden der Notwendigkeit des analytischen Urteils hervor (Lehrb. d. Psychol. II⁴. 277). „Der Identität und Dependenz werden wir bewußt, indem mit dem Bewußtsein bestimmter Vorstellungen das Bewußtsein jener Förderungen zusammenfällt, das den Vorstellungen innerhalb des Urteils aus ihrer Zusammengehörigkeit erwächst“ (l. c. S. 338). DESTUTT DE TRACY: „Identité veut dire similitude parfaite et complète“ (Elem. d'idéol. III, ch. 1, p. 160).

Nach MEINONG ist die Identität an den Umstand geknüpft, daß ein Ding an mehreren Relationen partizipiert (Hume-Stud. II, 137 ff., 140 f.). UPHUES: „Wir nennen das identisch oder dasselbe, was als gemeinschaftliches Relationsglied mehrerer Relationen auftritt“ (Psychol. d. Erk. I, 125). Nach MARTY heißt identisch das, „wovon das eine mit Recht dem andern zuerkannt werden kann“, „dasjenige, wovon in Wahrheit das eine das andere ist“ (Viertelj. f. wiss. Philos. 19. Bd., S. 76 f.). Nach B. ERDMANN ist Identität „ein Merkmal, das jedem Gegenstande eigen“ ist (Log. I, 168). Identität ist „kein allgemeines Merkmal des Bewußten als solchen . . ., sondern des vorgestellten Bewußten“ (l. c. S. 170). „Das Merkmal der Identität mit sich selbst ist ein ursprüngliches, kein abgeleitetes“ (ib.). Nach SCHUPPE bedeutet „Identität“ entweder, „daß zwei Eindrücke, wenn wir von dem unterscheidenden Wann absehen, dasselbe sind“, oder daß ein Bestimmtes, zweimal wahrgenommen oder zweimal gedacht, als dasselbe bewußt ist (Log. S. 39). Es kann „bei allen Fragen, ob noch dasselbe oder etwas anderes (Neues), nur auf die mitgebrachten Gesichtspunkte, auf welche das Interesse sich richtet, ankommen“ (l. c. S. 122, vgl. S. 45). Nach SCHUBERT-SOLDERN beruht die Identität des Dinges „auf der Beständigkeit seiner inhaltlich bestimmten Kausalverhältnisse“ (Gr. e. Erk. S. 19). Nach H. CORNELIUS beruht sie auf denselben Wahrnehmungsmöglichkeiten (Psychol. S. 98 f.). „Identität ist keine Beziehung zwischen Inhalten als solchen — zwei Inhalte können niemals identisch sein, da sie dann eben nicht zwei Inhalte wären, sondern nur einer. Identität kann vielmehr nur zwischen den Bedeutungen verschiedener Symbole bestehen, insofern diese tatsächlich dieselbe Bedeutung besitzen“ (Einl. in d. Philos. S. 247). Nach WUNDT beruht die Relation der Identität in ihrer Anwendung stets „auf einem Denkprozeß . . ., der nicht bloß das Gleiche gleichsetzt, sondern auch, was zur Identität unbrauchbar ist, davon absondert“ (Log. I, 114). Ähnlich wie KROMAN erklärt HÖFFDING: „Wie unsere Persönlichkeit arbeitet, um ihre sporadisch auftretenden Elemente zu sammeln, die streitenden Tendenzen zu harmonisieren und sich von dem Dunklen und sich selbst Widersprechenden zu befreien, so arbeitet unser Verständnis, um die gegebenen, für uns tatsächlichen Verschiedenheiten in Stadien eines und desselben kontinuierlichen Entwicklungsprozesses oder in Formen eines und desselben In-

halts umzucandeln. Das Bedürfnis der Kontinuität und der Identität liegt in der Tiefe des menschlichen Bewußtseins“ (Phil. Probl. S. 59 f.). RIEHL sieht in der Identität das Grundprinzip alles Erkennens. Das Identitätsbewußtsein ist die „Quelle aller apriorischen Begriffe“ (Philos. Krit. II, 1, 78). Es ist „das allgemeine logische Prinzip der Erfahrung“ (ib.). „Einerseits ist diese Einheit und Sich-selbst-Gleichheit aller bewußten Tätigkeit das Ergebnis beharrlicher Erfahrungsgrundlagen, andererseits ist sie das Prinzip und die erste Bedingung ihrer Erkenntnis“ (I. c. II 1, 234). „Damit im Wechsel der Eindrücke eine beharrliche Ich-Vorstellung entspringen kann, muß der Inhalt der Erfahrung außer der Verschiedenheit und Veränderung eine durchgreifende Gleichförmigkeit zeigen. Um aber das Gleiche als Gleiches zu erkennen, ist erforderlich, daß vor allem die Erkenntnistätigkeit selber gleichförmig ist, daß das Bewußtsein sich als dasselbe weiß und erhält“ (ib.). „Nichts kann erfahren werden, was nicht zu einem Bewußtsein vereinigt gedacht werden kann“ (I. c. S. 235). Nach F. J. SCHMIDT ist jede Erweiterung der Erfahrung nur unter der Bedingung der durchgängigen Identität des Bewußtseins möglich (Grdz. d. konst. Erf. S. 113 ff.). H. COHEN betont: „Die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens“ (Log. S. 78). Die Identität scheidet das Urteil von der Vorstellung. „Die Veränderungen, denen die Vorstellung unterliegen mag, tangieren das Urteil nicht. Die Werte, die dem Urteil entspringen, sind unveränderlich“ (I. c. S. 79). Die Identität macht das Urteil zum Urteil (ib.). Ähnlich HUSSERL (s. Wahrheit), auch M. PALÁGYI: „Dieselbe Wahrheit ist es . . ., die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsakten darstellen kann“ (Die Log. auf d. Scheidewege S. 167). „Erst indem der urteilende Geist des Menschen in dem vergänglichen Eindruck etwas Unvergängliches findet, erhält der Eindruck eine Dieselbigkeit, eine Identität, d. h. er ist konstatiert oder identifiziert“ (I. c. S. 217). Nach STÖHR heißen zwei Phänomene identisch, „deren Verschmelzung im Raume in Gedanken gelingt, wenn beide auf denselben Zeitwert unter Mitveränderung der anderen erfahrungsmäßigen Werte gebracht werden“ (Leitfad. d. Log. S. 12). Vgl. E. MEYERSON, *Identité et Réalité*, 1908; BALDWIN, *D. Denk. u. d. Sein*, S. 187, 189 ff.; LADD, *Phil. of Mind*, p. 148 ff. Vgl. Identität, Satz der; Identitätsphilosophie, Selbstbewußtsein, Ich, Einheit, Apperzeption, Idential.

Identität (Satz der) oder Identitätsprinzip („*principium identitatis*“). A ist (=) A (s. d.), d. h. jeder Begriff soll im Denkverlaufe als identisch, als der gleiche und in gleichem Sinne gesetzt und behandelt werden. Der Satz ist die Grundnorm unseres Denkens, zugleich ein Ausdruck der Identität (s. d.) unseres Ich, welches, um seine Einheit zu behaupten, sich in seinem Wollen und Denken gleichbleiben und, wenn es Wahrheit haben will, die Konstanz und Identität der Begriffe bewahren muß. Unter allen Umständen und in allen Verwicklungen und Umhüllungen muß der Begriff als eben der gleiche Begriff fixiert und erkannt werden können. Das Identitätsprinzip ist ein apriorisches Postulat des Denkwillens, der auf Einstimmigkeit seiner Inhalte abzielt.

Angedeutet ist das Identitätsprinzip schon bei PARMENIDES: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'εὖν ἕμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ εἶναι* (Mull. v. 43). Ferner bei PLATO: *Ὀυκοῦν ἐπιστήμη μὲν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι (πέφυκε), τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει* (Rep. 478 A; vgl. Phaedo 101 ff.). ARISTOTELES: *δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθές· αὐτὸ ἐαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ* (Anal. pr. I 32, 47a 8; Met. IX 10, 1051 b 3).

ANTONIUS ANDREAE: „*Ens est ens*“ (Quaest. super XII libr. metaphys. 1495, IV, 3, 5). J. BURIDAN: „*Quodlibet est vel non est. Nihil idem est et non est*“ (PRANTL. G. d. L. IV, 19).

Auf negative Weise auch DESCARTES: „*Impossibile est idem simul esse et non esse*“ (Princ. philos. I, 49). Positiv LOCKE: „*Whatever is, is*“, „*the same is the same*“. Dieser Satz ist zweifellos sicher, aber er ist „*a trifling proposition*“, ist wertlos (Ess. IV, ch. 7, § 1 ff.; ch. 8, § 2 f.). LEIBNIZ: „*Chaque chose est ce qu'elle est*“ (Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 1). Identische Sätze haben Wert, indem man auf Grund von Folgerungen und Definitionen zeigt, daß andere Wahrheiten sich darauf zurückführen lassen (l. c. ch. 8, § 3 f.). CHR. WOLF: „*Quodlibet, dum est, est, hoc est, si A est, utique verum est, A esse. — Idem ens est illud ipsum ens, quod ens, seu omne A est A*“ (Ontolog. § 55, 288). „*Wenn ich ein Ding B für das Ding A setzen kann, und es bleibt alles wie vorhin, so ist A und B einerlei*“ (Vern. Ged. I, § 17). BAUMGARTEN: „*Omne possibile A est A, seu quicquid est, illud est, seu omne subiectum est praedicatum sui*“ (Met. § 11). H. S. REIMARUS: „*Ein jedes Ding ist das, was es ist*“ („*Regel der Einstimmung*“, Vernunftlehre⁴, 1782, § 12 f., § 115, 117).

Nach KANT ist die Identität einer Erkenntnis mit sich selber das formale Kriterium der Wahrheit (Krit. d. r. Vern. S. 82; Log. S. 73 ff.). „*Was nicht ist, ist nicht*“ (Princip. prim. sect. I, prop. II). Das Identitätsprinzip ist der oberste Grundsatz für die Ableitung der Wahrheiten (l. c. prop. III). „*Einem jeden Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches mit ihm identisch ist*“ (Unters. üb. d. Deutl. d. Grunds. d. nat. Theol. u. d. Mor. 3, § 3). BARDILI nennt das Identitätsprinzip „*die Regel aller Regeln des Denkens*“ (Gr. d. erst. Log. S. 334). Denken ist Rechnen, Setzen eines Einen und Selben im Vielen (l. c. S. 3). Das Eine ist das Unwandelbare, das A, welches nie sich selbst ungleich, nie Non-A werden kann (l. c. S. 5). Den „*Grundsatz der Einerleiheit*“ bezieht G. E. SCHULZE auf „*das Verhältnis der vollkommensten Gleichheit, worin ein Begriff mit seinen sämtlichen Merkmalen steht*“; er sagt aus, „*dem Verstande sei es unmöglich, einen Begriff und dessen Merkmale als einander ungleich zu setzen*“ (Gr. d. allg. Log.³, S. 32 f.). KRUG erklärt: „*Der Begriff ist für den Verstand das Ding selbst, welches gedacht wird, und die Merkmale des Dinges sind auch die Merkmale des Begriffes. Zwischen dem Begriffe (A) und seinen sämtlichen Merkmalen (b, c, d . . .) findet daher ein solches Verhältnis statt, daß, wenn ich das eine setze, ich auch das andere setzen, und wenn ich beides einander entgegensetze, ich es als völlig gleich oder einerlei setzen muß*“ (Handb. d. Philos. I, 126). FRIES: „*Halte ich . . . im Subjekt und Prädikat eines Urteils dieselbe Vorstellung fest, so liegt darin die bloße Wiederholung meines eigenen Gedankens. Daraus entspringt erstens der Satz der Identität: Einen Begriff, den ich im Subjekt eines bejahenden Urteils denke, kann ich auch in das Prädikat desselben setzen*“ (Syst. d. Log. S. 176). „*Jedes Ding ist das, was es ist*“ (l. c. S. 177). J. G. FICHTE leitet den Satz der Identität, „*A = A*“, aus einer „*ursprünglichen Tathandlung*“ des Ich ab. Der Satz „*Ich = Ich*“ („*Ich bin*“) begründet den Satz „*A = A*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 11). „*Wird im Satze „Ich bin“ von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahiert, und die bloße Form, welche mit jenem Gehalt gegeben ist, die Form der Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein, übrig gelassen . . ., so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz: „A = A.“*“ Erwiesen wird er dadurch, daß „*das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist*“ (l. c. S. 11 f.). SCHELLING er-

klärt: „Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und, da außer der Vernunft nichts ist, für alles Sein . . ., ist das Gesetz der Identität“ (WW I 4, 116). „Der oberste formale Grundsatz $A = A'$ ist . . . nur möglich durch den Akt, der im Satz ‚Ich = Ich‘ ausgedrückt ist — durch den Akt des sich selbst Objekt werdenden, mit sich identischen Denkens“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 57). Der Satz „ $A = A'$ “ ist „das einzige Prinzip unbedingter und absoluter Erkenntnis“ (WW. I, 6, 147). In ihm spricht sich aus „die ewige und notwendige Gleichheit des Affirmierenden und des Affirmierten, des Subjekts und des Objekts; in ihm spricht sich also auch allein jenes Selbsterkennen der ewigen Gleichheit und demnach die höchste Erkenntnis der Vernunft aus“ (ib.). ESCHENMAYER: „Nach dem Satz: ‚Das Ich ist sich selbst gleich‘, entsteht die logische Formel $A = A'$. Das Ich ist das Identische im Wissen und im Sein, es ist in allen Funktionen . . . das Gleiche, und diese ursprüngliche Identität ist es, was sich im formalen Denken wieder abspiegelt“ (Psychol. S. 296). — Nach HEGEL lautet der Satz der Identität: $A = A$, negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A sein. Es ist kein wahres Denkgesetz, nur „das Gesetz des abstrakten Verstandes“. „Die Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert“. „Das Sprechen nach diesem sein-sollenden Gesetze der Wahrheit . . . gilt mit vollem Recht für albern“ (Enzykl. § 115). Gering gewertet wird der Satz der Identität von BENEKE (Syst. d. Log. I, 105), DROBISCH (Log.², § 58), UEBERWEG (Log. § 71), LOTZE (Gr. d. Log. S. 25), nach welchem das Identitätsprinzip die einfache Wahrheit ausdrückt, „daß jeder denkbare Inhalt sich selbst gleich und verschieden von jedem andern sei“ (ib.). CZOLBE hält die Annahme eines notwendig-allgemeinen Gesetzes der Identität für „durchaus überflüssig“. Es ist eine „selbsterstündliche ursprüngliche Tatsache“, daß „jeder gedachte einfache Inhalt sich selbst gleich (Blau stets oder nie etwas anderes als Blau ist)“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 221). Nach ULRICI ist der Satz der Identität („Jedes Ding . . . ist sich selber gleich zu denken“) „nur die Formel, der allgemeine Ausdruck . . . für die bestimmte Art und Weise, in welcher die unterscheidende Tätigkeit sich vollzieht“ (Log. S. 94). Nach J. H. FICHTE ist der Sinn des Identitätsprinzips der, „daß das Denken das sich gleich bleibende, mit sich ‚identische‘ Wesen der Dinge aus der wechselvollen, nicht identischen Beschaffenheit derselben in bloßer Wahrnehmung hervorzuarbeiten habe“ (Psychol. II, 108). Nach SIGWART ist das Identitätsprinzip die „Forderung alles wahren Urteilens“ (Log. I², 107). Die „Konstanz unserer einzelnen Vorstellungsinhalte“ ist eine Bedingung alles Denkens (l. c. S. 106; vgl. S. 103 f., 383; II, 37). Nach SCHUPPE besteht das Identitätsprinzip nur darin, daß „jeglicher Eindruck mit jedem zweiten entweder inhaltlich als derselbe zusammenfallen oder sich von ihm unterscheiden muß“ (Log. S. 40; Erk. u. Log. S. 142 f.). — Nach SCHUBERT-SOLDERN sind der Satz der Identität und der Satz des Widerspruches nur „zwei Seiten des Satzes, daß alles in einer ursprünglichen Unterschiedenheit gegeben ist, soweit man von einer Vielheit ausgeht, und daß diese Vielheit nicht statthat, wo keine Unterschiedenheit statthat“ (Gr. e. Erk. S. 172). Nach E. v. HARTMANN ist die logische Bedeutung des Satzes der Identität „nur von dem Satze vom Widerspruch abgeleitet“. „Der Satz der Identität negiert nur diejenige Nichtidentität, die nach dem Satze vom Widerspruch logisch unstatthat wäre“ (Kategorienl. S. 310).

Auf das Identitätsprinzip legen Wert TWESTEN (Die Log. 1825), W. HAMIL-

TON (Lect. on Log. I³, 5, 79 f.), JEVONS (Princ. of Science³, § 5; L. d. Log. S. 120: „*Alles was ist, ist*“), LIEBMAN, BAUMANN (Elem. d. Philos. S. 101 f.) u. a. WAITZ leitet es aus der Einheit der Seele ab. Es hat den Sinn: „*Jede Vorstellung oder besser jede psychische Aktion als solche ist einfach und darum im strengen Sinne sich selbst gleich*“ (Lehrb. d. Psychol. S. 546). Nach J. BERGMANN ist das Identitätsprinzip ein „*Prinzip der notwendigen Verknüpfung*“ (Sein u. Erk. S. 58). „*Jedes Gesetzte (Attribut oder Akzidens, Substanz oder Determination einer Substanz), welches ist, ist zur Identität dessen, in Beziehung auf welches es gesetzt ist, erforderlich*“ (ib.). Nach L. BUSSE ist der Satz der Identität das einzige Grundprinzip der metaphysischen Urteile (Erk. u. Met. I, 148). Nach B. ERDMANN ist das Identitätsprinzip das Grundgesetz des Vorstellens (Log. I, 172). Das Urteil „*Jeder Gegenstand ist mit sich selbst identisch*“ bringt das Wesen unseres Vorstellens zum Ausdruck (ib.). Das Identitätsprinzip „*stellt lediglich die Setzung eines Gegenstandes dar*“ (l. c. S. 175). Der „*Grundsatz der Nichtidentität oder der unbestimmten Verschiedenheit*“ lautet: „*Jeder Gegenstand ist, sofern er nur mit sich selbst identisch ist, von jedem andern verschieden*“ (ib.). Nach HAGEMANN gebietet das Gesetz der Einerleiheit (Identität), „*ein Denkobjekt als dieses und kein anderes zu denken und in ihm alle diejenigen Bestimmungen zusammenzufassen, die ihm zukommen*“ (Log. u. Noet.⁵, S. 22). Nach dem „*Gesetz der Übereinstimmung (principium convenientiae)*“ sind „*Vorstellungen, welche als Teilvorstellungen des Denkobjektes erkannt werden, mit diesem zu verbinden*“ (l. c. S. 23). WUNDT erklärt: „*Die Funktion der Übereinstimmung stellt an unser Denken die Forderung, überall das Übereinstimmende gleichzusetzen. Daß dies geschehen solle, drückt der Satz der Identität aus*“ (Syst. d. Philos.², S. 70). Der Satz bringt vor allem „*die in jedem Urteil vorhandene Begriffseinheit*“ zum Ausdruck. „*Er sagt, daß im Prädikat der nämliche Begriff festgehalten wird wie im Subjekt des Urteils, somit vollkommen zusammen bestehen kann, daß das Prädikat eine andere Seite als das Subjekt an diesem Begriff hervorhebt . . . Der Satz der Identität bezeichnet demnach lediglich die Stetigkeit unseres logischen Denkens*“. Er ist das „*fundamentalste Gesetz der Erkenntnis*“. Er bezeichnet zunächst ein „*Verhalten unseres Denkens gegenüber den Objekten*“, zugleich aber wird vorausgesetzt, daß sich die Gegenstände des Denkens seiner Anwendung fügen (Log. I³, 558 ff.). H. COHEN: „*A ist A, und bleibt A, so oft es auch gedacht wird*“ (Log. S. 79). Die Identität bedeutet die „*Affirmation des Urteils*“ (l. c. S. 81). Nach H. CORNELIUS ist die Forderung des Identitätsprinzips „*die Forderung der feststehenden Bedeutung der im Urteil gebrauchten begrifflichen Symbole*“. Der Satz $A = A$ ist erst „*eine Folge der Erfüllung des Identitätsprinzips*“ (Einl. in d. Philos. S. 287). Das Identitätsprinzip ist der Ausdruck der Forderung des konstanten Gebrauchs der Symbole (Psych. S. 338). Ein Postulat ist das Identitätsprinzip nach J. SCHULTZ (Psych. d. Ax. S. 29 ff.), JERUSALEM (Krit. Ideal. S. 203), F. C. S. SCHILLER (Stud. in Hum. p. 85) u. a. Nach BOUTROUX ist das Identitätsprinzip empirisch nicht absolut notwendig, indem die logischen Beziehungen wechseln könnten, wenn die Dinge wechseln (Cont. d. Lois, p. 45). Nach PALÁGYI identifiziert man etwas nur dadurch, daß man in demselben ein „*Unvergängliches*“, „*Ewiges*“ findet. Das tut man aber, „*indem man einen Prädikatsbegriff auf einen Subjektbegriff bezieht*“ (Die Logik a. d. Scheidewege S. 214). Das Identitätsprinzip lautet: „*Um bloß eine Tatsache zu identifizieren, müssen wir ein Doppelerlebnis*

haben, bezw. zwei Begriffe aufeinander beziehen, und zwar beziehen wir das stellvertretende Erlebnis auf das ursprüngliche, bezw. das Prädikat auf das Subjekt“ (l. c. S. 215). Die Formel „*A ist A*“ ist widersinnig (l. c. S. 217). Der Satz der Identität ist „*die bedeutsamste von allen Wahrheiten, die der Mensch besitzt*“ (l. c. S. 223), eine „*Selbstoffenbarung unserer Vernunft*“, unserer Kraft, zu identifizieren (l. c. S. 224), das Vergängliche auf ein Ewiges zu beziehen (ib.). „*Die Identität eines Inhaltes geht uns erst auf, wenn wir die Nichtidentität jener gleichlautenden Sprechhandlungen erfaßt haben, in denen wir einen und denselben Inhalt darstellen*“ (l. c. S. 227). „*In allen Urteilen, die wahr sind, herrscht die Identität*“ (l. c. S. 229). Vgl. KREIBIG, D. int. Funkt. S. 179 f.; PETRONIEVICZ, Prinz. d. Met. S. 35 ff. Vgl. Schluß.

Identitatis indiscernibilium, principium: Satz der Identität des Ununterscheidbaren, womit zugleich gesagt ist, daß alles qualitativ Unterschiedene auch real verschieden sei, so daß es nicht zwei (absolut) gleiche Dinge (Blätter, Monaden usw.) in der Welt gebe; denn sonst wären sie eben nicht verschiedene Dinge.

Das Prinzip ist schon bei den Stoikern bekannt (vgl. CICERO, Acad. III, 17, 18, 26). Nach SENECA gehört zur Weltordnung die Forderung. „*ut, quae alia erant, et dissimilia essent et imparia*“ (Epist. 113, 13; vgl. Cicero, Acad. II, 26, 85). Das Prinzip findet sich auch bei ATHANASIUS (Contr. Arian. II, 19). Ferner bei NICOLAUS CUSANUS (De docta ignor. II, 11), PICO VON MIRANDOLA (vgl. RITTER IX, 307). G. BRUNO, MALEBRANCHE (Rech. III, 2, 10), insbesondere bei LEIBNIZ. Nach ihm kann es niemals zwei vollkommen gleiche Dinge geben, weil sonst hier keine Individuen unterschieden würden (Nouv. Ess. II, ch. 27, § 1, 3). Die Monaden (s. d.) müssen alle qualitativ (innerlich) voneinander verschieden sein (Monadol. 9). Nie sind zwei Substanzen einander vollkommen gleich (Hauptscr. II, 144). Das Prinzip findet sich auch erörtert bei CHR. WOLF (Cosmol. § 195 f.), BLFINGER (Diluc. I, 4, § 94), BAUMGARTEN (Met. I, c. 3, sect. 1), HOLLMANN (Met. § 242), MENDELSSOHN, PLATNER (Philos. Aphor. I, § 1031 ff.). Gegen das Prinzip in dessen metaphysischen Folgerungen CLARKE, FEDER (Syst. d. Log. u. Met. S. 283 ff.), auch KANT. Wenn mehrere Dinge innerlich noch so sehr übereinstimmen, dem Orte nach aber unterschieden sind, so sind sie nicht identisch (Prinzip. prim. sect. II, prop. XI). „*Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf die Voraussetzung: daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sei sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen; folglich seien alle Dinge völlig einerlei (numero eadem), die sich nicht schon ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) voneinander unterscheiden*“ (Krit. d. r. Vern. S. 253). Richtig wäre das aber nur, wenn nicht die „*Dinge*“ bloße Erscheinungen wären (l. c. S. 255). „*Inneres*“ und „*Äußeres*“ ferner sind nur „*Reflexionsbegriffe*“ (s. d.). Die Vielheit und numerische Verschiedenheit der Dinge wird auch ohne Monadologie „*schon durch den Raum selbst, als die Bedingung der äußern Erscheinung, angegeben, denn ein Teil des Raums, ob er zwar einem anderen völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch außer ihm und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Teil*“ (l. c. S. 242). „*Die Verschiedenheit der Örter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch notwendig.*“ Vgl. HEGEL, Enzykl. § 117; RITTER, Abr. d. ph. Log.², 146.

Identitätslehre s. Identitätsphilosophie.

Identitätsphilosophie (Identitätslehre, Identitätstheorie) ist jene Lösungsart des ontologischen Problems (s. d.), nach welchem das Wirkliche (Absolute) weder Materie (Natur) noch Geist, weder Ich noch Nicht-Ich, weder Subjekt noch Objekt, weder Denken noch Sein allein, sondern die Einheit, das Identische, der gemeinsame Urgrund aller der Gegensätze ist. Ein und dasselbe Wesen (eine identische Wesenheit) tritt auf, bekundet sich, stellt sich dar, erscheint in zwei Attributen (s. d.), hat zwei Daseinsweisen (ein Innen- und Außen-, Für-sich- und Für-andere-sein), läßt zwei Betrachtungsweisen, zwei Standpunkte der Wahrnehmung und denkenden Verarbeitung zu u. dgl. Von einer dem Dualismus (s. d.) noch nahen (realistischen) bis zu einer rein monistischen (idealistisch-spiritualistischen) Form, wonach das Eigensein des Wirklichen geistig (psychisch), das Sein in der äußeren Relation und Erscheinung materiell (physisch, leiblich) ist, gibt es verschiedene Arten der Identitätsphilosophie. Dieselbe wird allgemein-ontologisch und psychologisch (betreffs des Verhältnisses von Leib und Seele) gelehrt. Die Identitätsphilosophie tritt hier mit der Theorie des psychophysischen Parallelismus (s. d.) vereint auf und negiert eine Wechselwirkung (s. d.) zwischen Leib und Seele deshalb, weil beide nur zwei Seiten einer Wesenheit, nicht selbständige, voneinander getrennt bestehende Substanzen sind. Was für sich, unmittelbar, im Selbstbewußtsein, Subjekt, Psyche ist, ist in objektiver Erscheinung physisch. Leib (spiritualistisch gefärbte Identitätslehre gegenüber dem Epiphänomenalismus, für den das Psychische nur eine Begleiterscheinung des Physiologischen ist). Die logische Identitätslehre behauptet die Identität von Denken und Sein; das Sein ist selbst Gedanke, Denken.

Eine Identität von Denken (Gedachtsein) und Sein lehren die Eleaten. Von PARMENIDES wird sie behauptet: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι* (dasselbe ist Denken und Sein) im Sinne von: *τῶνδ' οὐδ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα*. *Οὐ γὰρ ἄνεν τοῦ εἶντος, ἐν ᾧ πεφασιασμένον ἐστὶν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν οὐδὲν γὰρ εἶναι ἢ εἶναι ἄλλο παρὰ τὸ εἶντος* (das Denken ist nur als Sein-Denken, als Denken eines Seienden, möglich; Plot., Enn. V, 1, 8; Clem. Alex. Strom. VI, 627b; Simplic. in Arist. Phys. 25 E, 146 D). Von einer potentiellen Identität des Geistes, Denkens und Denkinhaltes spricht ARISTOTELES, welcher meint, *οὐτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδὲν, πρὶν ἂν νοῆ* (De an. III 4, 429a 30); *τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι* (De an. III 5, 430a 20). Nach PLOTIN ist der Geist (νοῦς) identisch mit den seienden Denkinhalten: *νοῦς δὲ καὶ ὄν τῶνδ' αὐτὸς τὰ πράγματα*. *ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὄν καὶ νοῦς* (Enn. V, 4, 2; 1, 10). Das Seiende ist der Geist, indem er es denkt, setzt. Das Denken ist das Gesetz, die Einheit des Seienden (Enn. V, 9, 5 f.). Eine Natur ist das Seiende und der Geist, die Gedanken sind die Form und Gestalt des Seienden (l. c. V, 9, 8). Denken und Sein haben eine gemeinsame Ursache. Beide konstituieren in ihrer Zweifheit das Eine, welches zugleich Intellekt und seiend, denkend und gedacht ist (Enn. V, 1, 4).

Eine realistische Identitätsphilosophie findet sich bei G. BRUNO, besonders aber bei SPINOZA. Die eine Substanz (s. d.) hat (unter vielen auch die) zwei Attribute (s. d.): Denken und Ausdehnung, sie stellt sich als Geist und als Materie dar. „*Quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est*

substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi eademque est res: sed duobus modis expressa“ (Eth. II, prop. VII, schol.). Leib und Seele (s. d.) sind zwei Seinsweisen der einen Substanz, die allen Individuen immanent ist. Eine Ordnung und Gesetzmäßigkeit liegt dem geistigen wie dem physischen Geschehen zugrunde: „*Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*“ (Eth. II, prop. VII). „*Quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective*“ (l. c. coroll. — Mit der Identitätsphilosophie hat der LEIBNIZsche Spiritualismus (s. d.) und Idealismus eine gewisse Verwandtschaft. Hypothetisch formuliert eine Art des Identitätsgedankens KANT: „*Ob nun . . . gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit . . ., kurz alles, was uns äußere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschließung sein oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äußerer Anschauung sind, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zugrunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein.*“ „*Auf solche Weise würde ebendasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken: es würde vielmehr wie gewöhnlich heißen, daß Menschen denken, d. i. ebendasselbe, was, als äußere Erscheinung, ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt*“ (Krit. d. r. Vern. S. 305 f.).

In idealistischer Form kommt die Identitätsphilosophie von nun an öfter zur Geltung. Schon J. G. FICHTE bemerkt: „*Wie ich mich . . ., wie ich muß, wirkend denke auf ihn (den Stoff), werde ich mir selbst zu Stoff; und inwiefern ich so mich erblicke, nenne ich mich einen materiellen Leib*“ (Syst. d. Sittenl. S. XV). Ich erscheine, „*von zwei Seiten angesehen, als Wille und als Leib*“ (l. c. S. XVII). Die Außenwelt ist die Erscheinung der „*Selbsttätigkeit*“ des Ich (l. c. S. XVIII). FRIES nennt Geist und Körper „*zweierteil Ansichten derselben Welt*“ (N. Krit. II, 113). „*Wir behaupten, daß uns in den Geistes-tätigkeiten und im körperlichen Leben dasselbe Wesen erscheine, aber nach ganz verschiedenen Erscheinungsweisen* (Anthrop. § 2).

Ein System der Identitätslehre begründet SCHELLING, ausgehend von der Überzeugung. „*daß, was in uns erkennt, dasselbe ist mit dem, was erkannt wird*“ (WW. I 10, 121). „*Was außer dem Bewußtsein gesetzt ist, ist dem Wesen nach ebendasselbe, was auch im Bewußtsein gesetzt ist. Die ganze Natur bildet daher eine zusammenhängende Linie, welche nach der einen Seite in entschiedener Übermacht des Subjektiven über das Objektive ausläuft . . .*“ (l. c. S. 229). Das Absolute (s. Gott) ist die „*Indifferenz*“ (Gleichmöglichkeit) von Subjekt und Objekt, die „*lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjektiven und Objektiven*“ (l. c. S. 145). Objekt — Subjekt, Natur — Geist sind die „*Pole*“, in die das Eine, Absolute, Identische (in verschiedenen „*Potenzen*“, s. d.) sich entfaltet. Die Natur (s. d.) ist der „*sichtbare Geist*“, der Geist die „*unsichtbare Natur*“ (Naturphilos. S. 64). „*Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie*

hineinkommen kann, ist die Einsicht: daß das absolut Ideale auch das absolut Reale sei“ (l. c. S. 67). Das Absolute ist „reine Identität“, „das gleiche Wesen des Subjektiven und Objektiven“ (l. c. S. 72). Es hat „zwei Seiten“, eine ideale und eine reale (l. c. S. 78). Der Name „Identitätsphilosophie“ soll ausdrücken, „daß in jenem Ganzen Subjekt und Objekt mit gleicher Selbständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das ins Objekt hinübergetretene . . ., das andere nur das als solches gesetzte Subjekt sei“ (WW. II 1, 371 f.). ESCHENMAYER erklärt: „Die Wahrheit bildet im Idealen unsere ganze Erkenntnisreihe, im Realen die ganze physische Welt, und diese beiden harmonieren so miteinander, daß das, was im Idealen als Proportion, Gesetz und Prinzip ganz geistiger Art ist, im Realen in den Erscheinungen sich abspiegelt“ (Psychol. S. 496). Nach CARUS sind Geistiges und Körperliches nur verschiedene Daseinsarten eines und desselben Wesens (Psychol. I. 12). HEINROTH: „Der äußere Mensch und der innere sind beide dasselbe, nur nach zwei Seiten gewendet“ (Psychol. S. 193). HILLEBRAND spricht von der Identität des reinen Denkens und des Realen (Philos. d. Geist. I, 4). „Was notwendig im Gedanken ist, muß es auch in der Wirklichkeit sein“ (ib.). — HEGEL bestimmt das Sein selbst als Denken, das (absolute) Denken (der Begriff, s. d.) ist Sein. Seele und Leib sind „eine und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen“, die Seele erscheint im Leibe, dieser ist die Außerlichkeit jener (Ästh. I, 154 ff.). Ähnlich J. E. ERDMANN (Gr. d. Psych. § 14 f.). — Nach SCHLEIERMACHER ist „das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie das Reale“ (Dialekt. S. 75). Die Form des Denkens und Seins ist dieselbe. H. RITTER erklärt: „Wir haben von jedem erscheinenden Dinge zu setzen, daß es sich in reflexiven Tätigkeiten als Geist, jedem andern Dinge in äußeren Zuständen als Körper erscheint“ (Syst. d. Log. I, S. 305). Nach TRENDELENBURG ist die „Bewegung“ (s. d.) das Identische im Sein und Denken (Log. Unters. I², 144). Als verschiedene Seinsweisen eines Wesens betrachten Leib und Seele C. G. CARUS (Vorles. I, 12). OKEN, STEFFENS (Anthropol. S. 307, 442), BURDACH (Anthrop. § 201, 208 ff., 391 ff.), LASSON (Der Leib S. 54, 71 ff.), SIBBERN u. a. — SCHOPENHAUER betont: „Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, daß der Intellekt und die Materie Correlata sind, d. h. eines für das andere da ist, beide miteinander stehen und fallen, ja, daß sie eigentlich eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 1). Der Leib ist die „Objektivität“, die Sichtbarwerdung der Psyche, des Willens (s. d.). Willensakt und physische Handlung sind „eins und dasselbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der innern Wahrnehmung (dem Selbstbewußtsein) sich als wirklicher Willensakt kundgibt, dasselbe stellt sich in der äußeren Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar“ (l. c. C. 4). Ebendasselbe, was als Materie, Kraft, Bewegung erscheint, ist an sich Wille. J. H. FICHTE meint, „daß dasjenige, was wir ‚Leib‘ und ‚Seele‘ nennen, an sich selbst nur die Form einer doppelten Erscheinungsweise eines und desselben Grundwesens sei: ‚Leib‘, wie es als Unbewußtes, zugleich aber auch als Sinnenfülliges, ‚Seele‘, wie es als Bewußtsein Erzeugendes sich kundgibt“ (Psychol. II, 196). E. v. HARTMANN erblickt im „Unbewußten“ (s. d.) das Identische von Natur und Geist (s. Seele).

Durch FECHNER erhält die (spiritualisch gefärbte) Identitätstheorie Eingang in die neuere Psychologie; Materie (s. d.) und Geist (s. d.) sind „zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens“ (Tagesans. S. 243 ff.). „In der Tat, ein ge-

meinschaftlich Wesen liegt der geistigen Selbsterscheinung und der leiblichen Erscheinung für anderes, als das Selbst ist, unter. Innerlich erscheint's sich selbst so, anderem äußerlich so; was aber erscheint, ist eines“ (Zend-Av. I, 252 f.). Es gibt einen „*innern*“ und viele „*äußere*“ „*Standpunkte*“ der Betrachtung des einen Wesens (I. c. S. 253). Dieses hat zwei „*Seiten*“, „*Erscheinungswesen*“ (I. c. S. 254; II, 135 f.). Geistiges und Materielles selbst darf man nicht identifizieren (I. c. II, 149). Außen- und Innensein verhalten sich zueinander wie die konvexe und konkave Seite eines Ringes. Das Gemeinsame beider Erscheinungsweisen liegt „*in nichts als der untrennbaren Wechselbedingtheit*“ beider (Üb. d. Seelenfr. S. 220 f.). „*Was dir auf innerem Standpunkt als dein Geist, erscheint, der du selbst Geist bist, erscheint auf äußerem Standpunkt dagegen als dieses Geistes körperliche Unterlage*“ (Elem. d. Psychophys. I, 4). PAULSEN erklärt: „*Die Wirklichkeit wendet uns zwei Seiten zu; von außen, mit den Sinnen gesehen, stellt sie sich als Körperwelt dar, im Selbstbewußtsein, von innen gesehen, offenbart sie sich als seelisch-geistiges Leben*“ (Syst. d. Eth. I⁵, 207). Beide Seiten sind gleich ausgedehnt; jeder psychische Vorgang hat ein Äquivalent in der physischen Welt, und umgekehrt (ib.). „*Das Körperliche ist Erscheinung und Symbol des seelisch-geistigen Lebens, dieses ist das eigentlich oder an sich Wirkliche*“ (ib.; vgl. Einl. in d. Philos.², S. 115). Ähnlich P. MÖBIUS (Ausgew. WW. VI), W. PASTOR (Im Geiste Fechners, 1901), VAN DER WYCK, STRONG (Why the Mind has a Body. 1903), B. KERN (Wes. S. 113 ff.), FOULLÉE (Evol. d. Kr.-Id. S. 37, 31 ff.), LASSWITZ (Wirkl. S. 114), E. KÖNIG, DEUSSEN (Elem. d. Met.², § 113), C. PETERS (Sonne und Seele, S. 20 f.) u. a. Nach WUNDT ist der Organismus unmittelbar anschaulich betrachtet Seele (s. d.), mittelbar-begrifflich Leib (Syst. d. Philos.², S. 147, 277, 374; s. Erfahrung, Psychologie). Was wir Seele nennen, ist das „*innere Sein der nümlichen Einheit . . . , die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen*“ (Gdz. d. ph. Psych. III⁶; Syst. d. Philos.², S. 379 f.; Log. I², 551). Das geistige Sein ist die absolute Wirklichkeit der Dinge. HEYMANS lehrt einen psychischen Monismus (Einf. in d. Met. S. 227 ff.). Die Wirklichkeit ist „*primär*“ psychisch, „*sekundär*“ eine Reihe möglicher Wahrnehmungen, die von der primären Reihe abhängig ist, aber ihre eigenen Gesetze hat. Was im Subjekt A Bewußtseinsvorgang ist, wird vom Subjekt B (oder dem „*ideellen Beobachter*“) als Gehirnprozeß beobachtet (Z. f. Psych. 17. Bd., S. 62 ff.).

Als zwei Seiten eines Wesens fassen Leib und Seele ferner auf: SPENCER (Psychol. § 469), BAIN (Zwei „*Aspekte*“, Mind VIII, 402 ff.; Mind and Body, ch. 7), HUXLEY, P. CARUS (Fundam. Probl.², p. 183), LEWES (Probl. of Life and Mind II, 457 ff.), HODGSON, CORNILL (Met. and Ideal. p. 73), TAINE, RIBOT, PAULHAN, ARDIGÓ (Das „*Indistinto*“ als psychophysische Realität, vgl. Opp. I, 145), GROT (Arch. f. syst. Philos. IV, 1898), F. A. LANGE, STEUDEL (Philos. I 1, 361), PLANCK (Weltalter I, 101), FRAUENSTÄDT (D. Material. S. 109), DROSSBACH (Harm. d. Naturf. u. d. Gemüts, S. 14, 19), H. SPITZER (Nom. u. Real. S. 94), ADICKES (Kant contra Haecckel, S. 65), HERING, G. E. MÜLLER, HÖFFDING (Psychol.², S. 90 ff.; Philos. Probl. S. 26 ff.) u. a. EBBINGHAUS betont: „*Seele und Nervensystem sind nichts real Getrenntes und einander Gegenüberstehendes, sondern sie sind ein und derselbe reale Verband, nur dieser in verschiedenen und auseinander fallenden Manifestationsweisen. Seele ist dieser reichhaltige Verband, so wie er sich gibt und darstellt für seine eigenen Glieder,*

für die ihm angehörige Teilrealitäten. Gehirn ist derselbe Verband, so wie er sich anderen analog gebauten Verbänden darstellt, wenn er von diesen — menschlich ausgedrückt — gesehen und getastet wird“ (Gr. d. Psychol. I, 42). Beide Manifestationsweisen des Realen sind gleich echt und wahr (l. c. S. 43). Die eine Reihe ist identisch mit der anderen (ib.). RIEHL erklärt: „Der Gegensatz von Körper und Geist hat für uns nur noch die Bedeutung entgegengesetzter Richtungen der Betrachtung“ (Philos. Krit. II 1, 63). „Dasselbe, was vom Standpunkte des Ich ein Empfindungsprozeß ist, ist von dem des Nicht-Ich ein cerebraler Vorgang“ (l. c. S. 270). „Unser empirisches Ich ist der summarische Ausdruck der Einheit des individuellen Lebens, es ist dieselbe Einheit innerlich erfaßt, die sich den äußeren Sinnen als Organismus mit der Wechselwirkung seiner Teile und seiner Funktionen darstellt“ (l. c. II, 2, 198). In Wirklichkeit sind „nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines einzigen Vorganges“ gegeben, welche „jederzeit auf zwei verschiedene Subjekte verteilt sind“. „Wir schließen auf die Identität des realen Vorganges, der dieser doppelseitigen Erscheinung zugrunde liegt. Die Welt ist nur einmal da; aber sie ist dem objektiven, auf die äußeren Dinge bezogenen Bewußtsein als Zusammenhang quantitativer physischer Vorgänge und Dinge gegeben, während ein Teil derselben Welt einem bestimmten organischen Individuum als seine bewußten Funktionen und deren Zusammenhang gegeben ist“ („philosophischer Monismus“) (Zur Einf. in d. Philos. S. 164). Ähnlich JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 57). Identitätsphilosoph ist wohl auch M. PALÁGYI (Die Log. auf d. Scheidewege S. 253 f.). — Eine Art Identitätstheorie vertritt auch MACII, nach dem das Psychische (s. d.) dasselbe ist, was ohne Beachtung der Abhängigkeit vom Organismus physisch ist (Ähnlich AVENARIUS u. a.). — Bedenken gegen die Identitätstheorie erheben LOTZE (Med. Psychol. S. 14; Mikrok. I³. 169), REHMKE (Allg. Psychol. S. 101 f., 38), LADD (Philos. of Mind, p. 347, 350), ZIEHEN (Leitf. d. physiol. Psychol. S. 210), L. BUSSE (Geist u. Körper. S. 130 ff.), WENTSCHER, ERHARDT, KÜLPE, HÖFLER u. a.

Nach E. DÜHRING entsprechen sich Denken und Sein völlig (Log. S. 207); „die Naturwirklichkeit muß genau dem Gedanken entsprechen“ (l. c. S. 269). H. COHEN faßt die Identität von Denken und Sein so auf, „es dürfe im Sein kein Problem stecken, für dessen Lösung nicht im Denken die Anlage zu entwerfen wäre“ (Log. S. 501 f.). Vgl. Seele, Leib, Parallelismus, Psychisch, Monismus.

Identitätsurteil (Identisches Urteil) ist ein Urteil, welches ein Objekt identifiziert, d. h. ein A als A bestimmt, anerkennt, also den Inhalt von Subjekt und Prädikat als identisch setzt. — Es gibt „*formal*“ und „*real*“ identische Urteile.

STILPO und ANTISTHENES anerkennen nur Identitätsurteile: *αὐτὸ γὰρ καθ' αὐτὸ ἕναστος ὀνομάσαι μόνον εἶη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν, οὐδ' ὡς ἔστιν, οὐδ' ὡς οὐκ ἔστιν* (Plat., Theaet. 201). ANTISTHENES meint: Das Eine kann nicht vieles sein, es kann von ihm nur wieder das Eine ausgesagt werden: *ἀδύνατον τὰ τε πολλὰ ἐν καὶ τὸ ἐν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἔωντες ἀγαθὸν λέγειν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἀνθρώπων ἀνθρώπων* (Plat., Sophist. 251 B). *Ἀριστένης ᾤετο εὐήθους μηδὲν ἀξίων λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἐν ἐφ' ἐνός* (Aristot., Met. V 29; 1024 b. sq.). — Nach GOULEN ist ein Identitätsurteil („*identica*“) „*praedicatio eiusdem*“.

de eodem“ (Lex. philos. p. 212). Den Nutzen identischer Urteile betont (gegenüber LOCKE) LEIBNIZ mit dem Hinweise darauf, daß „*les propositions identiques les plus pures et qui paraissent les plus inutiles, sont d'un usage considérable dans l'abstrait et général*“ (Gerh. V, 344 ff.; III, 224 ff.). — Nach B. ERDMANN ist ein identifizierendes Urteil „*ein Satz, dessen Prädikat lediglich das Subjekt in anderer Beziehung wiederholt*“ (Log. I, 172, 302 f.). WUNDT erklärt: „*Bei dem formal identischen Urteil besitzen Subjekt und Prädikat eine identische Form, bei dem real identischen ist der Ausdruck beider Begriffe ein verschiedener, aber diese werden wegen ihres übereinstimmenden Inhaltes identisch gesetzt*“ (Log. I 170 ff.). „*Wir bezeichnen einen jeden Schluß, der aus zwei Identitäten eine dritte folgert, als einen Identitätsschluß. Die beiden Zwecke, denen der Identitätsschluß dienen kann, sind: 1) Ableitung einer neuen Definition aus zwei gegebenen Definitionen und 2) Ableitung einer neuen Gleichung aus zwei gegebenen Gleichungen*“ (l. c. I, 291). Vgl. Identität.

Ideographie: Begriffsschrift, welche (als „*Pasiographie*“, s. d.) in allgemeinen verständlichen Zeichen Begriffszusammenhänge ausdrückt (vgl. Ars magna). Vgl. A. PADOA, Ideografia logica, in: L'atenco veneto, 1906, I, 323 ff.

Ideologie: 1) Ideenlehre, Lehre von den Gedanken, Vorstellungen, von den Bewußtseinsinhalten (Psychologie, Erkenntnislehre, Geistesphilosophie). In Frankreich bedeutet (seit CONDILLAC) „*Idéologie*“ „*eine Art Philosophie, welche durch eine genaue und systematische Kenntnis der physiologischen und psychischen Organismen und der physischen Welt praktische Regeln für Erziehung, Ethik und Politik festzustellen versucht*“ (UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. IV⁹, 353). DESTUTT DE TRACY: „*L'idéologie est la science des idées*“ (El. d'idéol. I, p. 5). FRANCK: „*Idéologie est la science des idées considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire comme simples phénomènes de l'esprit humain*“ (Dictionn. p. 768). GALLUPPI: „*L'Ideologia è . . . la scienza dell' origine e della generazione delle idee*“ (Elem. di philos. II, 2). Nach K. ROSENKRANZ versteht die „*französische Schule*“ unter Ideologie „*die Lehre von dem Gange des subjektiven Erkennens*“ (Syst. d. Wiss. S. 119). Er selbst bezeichnet so „*die Einheit der Metaphysik und Logik*“, den „*Begriff der Idee als solcher*“ (ib.). Vgl. GIOJA, Ideologia, 1822; D'ACQUISTO, Trattato di ideologia, 1858; PICAVET, Les Idéologies. — 2) Im Sinne des „*schwärmerischen (politischen) Idealisten*“ gebraucht das Wort „*Ideologe*“ NAPOLEON. Der Marxismus (s. d.) betrachtet die „*ideologischen*“ (geistigen) Gebilde als bloße Reflexe oder Abhängige wirtschaftlicher Faktoren. „*Die Ideen sind Produkte des gesellschaftlichen Produktionsprozesses*“ (MEHRING, Lessing-Legende 1893, S. 451). Ideologie im schlechten Sinne ist die Meinung, als ob bloße Ideen (über soziale Verbesserungen u. dgl.) ohne organisierte Macht zu wirken vermöchten.

Idiomotorisch bedeutet seit CHARPENTIER (1883) die Bewegungskraft von Vorstellungen usw. ohne Vermittlung des Willens. Idiomotorische Tendenz hat nach RIBOT u. a. jeder Bewußtseinszustand (Mal. de la Volonté p. 3 ff.),

Idiogenetische Urteilstheorie heißt die Lehre, daß die Urteilsfunktion ein ursprünglicher, selbständiger, einfacher Bewußtseinsakt sei (J. ST. MILL, BRENTANO, MARTY, HILLEBRAND, HÖFLER, MEINONG u. a.). Vgl. Urteil.

Idiographische Wissenschaften (WINDELBAND) s. Wissenschaft, Soziologie. Vgl. GOTTL, Arch. f. Sozialwiss. XXIII, 2; XXIV, 2, 1906—7.

Idiopathische = egoistische (s. d.), das eigene Ich zum Objekte habende Gefühle und Neigungen. Vgl. Wert.

Idiopsychologisch nennt MARTINEAU seine auf dem individuellen Sittlichkeitsbewußtsein basierende Ethik (Essays III). Vgl. Sittlichkeit.

Idiosynkrasie (*idios, σύζυγσις*, Eigenmischung): eigenartige, individuelle Reaktionsweise auf Reize, die normal, durchschnittlich anders (entgegengesetzt) wirken. Die Sonderart von Neigungen und Abneigungen bestimmten Objekten gegenüber ist Idiosynkrasie. Vgl. HILLEBRAND, Philos. d. Geist. I, 357 ff.

Idiotismus (Idiotie): Blödsinn, fast gänzlicher Mangel an geistiger Auffassung und Verarbeitung, im Unterschied von Schwachsinn (Imbezillität), bei welchem die geistigen Kräfte nur herabgesetzt sind.

Idol (*εἰδωλον*, Bild): Götzenbild, Trugbild. — F. BACON nennt Idole („*idola*“) die Vorurteile des Menschen, die vom Wege zur Erkenntnis abbringen und daher eliminiert werden müssen. Die „*Idole des Stammes*“ sind die in der menschlichen Natur als solcher liegenden Vorurteile, die „*Idole der Höhle*“ sind die individuellen, die „*Idole des Marktes*“ die sozialen, die „*Idole des Theaters*“ beruhen auf der Macht der Autorität. „*Idola . . . , a quibus occupatur mens, vel adscititia sunt, vel innata. Adscititia vero immigrarunt in mentes hominum vel ex philosophorum placitis et sectis, vel ex peruersis legibus demonstrationum. At innata inhaerent naturae ipsius intellectus, qui ad errorem longe proclivior esse deprehenditur, quam sensus*“ (Nov. Organ., dist. op. p. 6). „*Idola et notiones falsae, quae intellectum humanum iam occuparunt atque in eo alte haerent, non solum mentes hominum ita obsident, ut veritati aditus difficilis pateat, sed etiam dato et concessio aditu, illa rursus in ipsa instauratione scientiarum occurrent et molesta erunt; nisi homines praemoniti aduersus ea se, quantum fieri potest, muniant*“ (l. c. I, 38). „*Idola tribus sunt fundata in ipsa natura humana, atque in ipsa tribu seu gente hominum. Falso enim asseritur, sensum humanum esse mensuram rerum; quin contra omnes perceptiones, tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia uniuersi. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immisceat eamque distorquet et inficit*“ (l. c. 41, Anfang des neuen Subjektivismus, s. d.). „*Idola specus sunt idola hominis individui. Habet enim unusquisque (praeter aberrationes naturae humanae in genere) specum sive cavernam quandam individuum, quae lumen naturae frangit et corrumpit*“ (l. c. 42). „*Sunt etiam idola tanquam ex contractu et societate humani generis ad inuicem, quae idola fori, propter hominum commercium et consortium, appellamus.*“ „*Sunt denique idola, quae immigrarunt in animos hominum ex diuersis dogmatibus philosophiarum ac etiam ex peruersis legibus demonstrationum; quae idola theatri nominamus, quia, quot philosophiae receptae aut inventae sunt, tot fabulas productas et actas censemus, quae mundos effecerunt fictitios et scenicos*“ (l. c. 44; vgl. 60). Die Idolenlehre ist eine Bekämpfung des Dogmatismus (s. d.).

Jezirah: Körperwelt (Kabbala).

Ignava ratio s. Faule Vernunft.

Ignorabimus („*wir werden es nicht wissen*“): ein Schlagwort bei

DU BOIS-REYMOND, darauf hinzielend, daß gewisse Probleme (Wesen der Materie und der Kraft, Ursprung der Bewegung, Entstehung der Empfindung, die Willensfreiheit) für unser Denken unlösbar sind und bleiben werden (Grenz. d. Naturerk. 1872). Vgl. Welträtsel.

Ignoratio elenchi s. Elenchus.

Ignoti nulla cupido: Unbekanntes wird nicht begehrt, das Begehren (s. d.) hat ein bestimmtes Objekt.

Ikonismus: Versinnlichung einer Sache durch ein Bild, Bilderschrift.

Illation (illatio): Schluß, Schlußfolge.

Illumination: (geistige) Erleuchtung. **Illuminismus:** Glaube an geistige, mystische Erleuchtung im Zustande der Ekstase (s. d.).

Illusion (psychologische, phantastische) ist eine Vorstellung, die durch Assimilation (s. d.) unter solchen Bedingungen entsteht, daß sie nicht im Sinne des wirklich Wahrgenommenen, sondern im Sinne des dadurch Reproduzierten, in das Wahrgenommene Hineinassozierten gedeutet und zugleich als wirklich, objektiv aufgefaßt wird. Auch die ganze Erscheinung der Selbsttäuschung heißt Illusion. Die ästhetische Illusion ist von Bedeutung für den ästhetischen Genuß (s. Ästhetik). Praktische Illusionen sind Selbsttäuschungen über den Wert von Gütern aller Art.

Physiologisch erklärt die Illusionen schon DESCARTES: „*Inter perceptiones, quae corporis opera producuntur, maxima pars earum pendet a nervis; sed quaedam etiam sunt, quae ab illis non pendent, et quae nominantur imaginationes . . . , a quibus tamen differunt in eo, quod voluntas nostra in illis formandis non occupetur; unde non possunt reponi in numero actionum animae: Nec aliunde procedunt quam ex eo quod spiritus diversimode agitati, et reperientes restigia diversarum impressionum, quae praecesserunt in cerebro, eursum eodirigunt fortuito per quosdam poros potius quam per alios. Tales sunt illusiones nostrorum somniorum et phantasiae, quae nobis vigilantibus accidunt, cum cogitatio nostra negligenter vagatur, nulli rei sese addicens*“ (Pass. an. I, 21). — VOLKMANN erklärt: „Die Illusion geht von einer wirklich gegebenen Empfindung aus und nimmt insofern ihren Ursprung aus einer an sich richtigen Wahrnehmung, versetzt sodann die Empfindung als Äußeres aus der Seele heraus und involviert insofern eine Täuschung der inneren Wahrnehmung, wird aber schließlich zur Sinnestäuschung dadurch, daß sie entweder Lokalisation und Projektion untereinander, oder innerhalb jeder von beiden eine falsche mit der richtigen Anwendung verwechselt“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 146). Nach FECHNER sind die Illusionen „Täuschungen . . . , wozu allerdings ursächliche Objekte vorhanden sind, welche aber falsch aufgefaßt werden, indes es bei den Halluzinationen an äußeren ursächlichen Objekten fehlt“ (Elem. d. Psychophys. II, 505). ZIEHEN versteht unter Illusionen „solche Sinnesempfindungen, für welche zwar ein äußerer Reiz existiert, welche aber qualitativ diesem äußeren Reiz gar nicht entsprechen“ (Leitfad. d. physiol. Psychol.², S. 182). Es handelt sich hier um eine „rückläufige Erregung und Beeinflussung der Empfindungszellen von den Erinnerungszellen aus“ (l. c. S. 183). WUNDT führt die Illusion auf eine Form der Assimilation zurück (Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 529 f.). „Bei den gewöhnlichen Sinneswahrnehmungen überwiegen die direkten Faktoren so sehr, daß die reproduktiven meist ganz übersehen werden, obgleich sie in Wirklichkeit nie

fehlen . . . *Beträchtlich mehr drängen sich die reproduktiven Bestandteile unserer Beobachtung auf, wenn die assimilierende Wirkung der direkten Erregungen durch äußere oder innere Einflüsse, wie Undeutlichkeit des Eindrucks, Erregung von Gefühlen und Affekten, gehemmt ist. In allen den Fällen, wo auf diese Weise der Unterschied zwischen dem Eindruck und der wirklichen Vorstellung so groß wird, daß er sich sofort unserer näheren Prüfung verrät, bezeichnen wir das Assimilationsprodukt als eine Illusion*“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 281). Von den bei normalem Bewußtseinszustand vorkommenden Sinnestäuschungen sind zu unterscheiden die „phantastischen Illusionen“ (l. c. S. 326, s. Halluzination). Nach KÜLPE sind Illusionen „subjektive Veränderungen an dem objektiv Wahrnehmbaren“ (Gr. d. Psychol. S. 184 ff., 217). Nach STÖRING besteht eine Illusion da, „wo in einem Assimilationsprozeß der subjektive Faktor eine abnorm starke Rolle spielt“ (Psychopathol. S. 93). Wie SULLY (Die Illus.) unterscheidet er passive und aktive, wie KRAEPELIN (Üb. Trugwahrn., Viertelj. f. wiss. Philos. V) Perzeptions- und Apperzeptionsillusionen. Nach UPHUES ist eine Illusion „eine Wahrnehmung, deren Gegenstand nicht so beschaffen ist, wie wir ihn wahrnehmen“ (Psychol. d. Erk. I, 184). Nach K. LANGE ist Illusion ein seelischer Zustand, in dem man etwas glaubt, was nicht Wirklichkeit ist (Wes. d. Kunst I, 207). Vgl. JAMES, *Princ. of Psychol.* II, 85 ff.; BALDWIN, *Handb. of Psych.* ch. 13; HÖFFDING, *Psych.*, S. 197 f.

Von der „*illusion volontaire*“ spricht SOURIAU. Eine „*Illusionstheorie*“ stellt für die Ästhetik (s. d.) K. LANGE auf, deren Kern die „bewußte Selbsttäuschung“ ist (Wes. d. Kunst I, 18 ff., 207 ff., 372 ff.). Nach K. GROOS besteht die „*spielende Illusion*“ 1) in der Verwirklichung innerer Bilder, 2) darin, „daß das Gedächtnismaterial mit realen äußeren Erscheinungen verschmilzt und an deren Realität teilzunehmen scheint“ (Spiele d. Mensch. S. 164 ff.). Die Illusion beruht auf Assimilation (l. c. S. 171). Vgl. Illusionismus.

Illusionismus: Ansicht, daß alles Illusion, Täuschung, Schein (s. d.) sei (theoretischer Illusionismus) und daß alle Werte nur Scheinwerte seien, daß das Leben, das Dasein keinen wahrhaften Wert habe (praktischer Illusionismus), endlich daß die sittlichen Wertungen nur Scheinwertungen, nicht objektiv geforderte Wertungen seien (ethischer Illusionismus).

Der theoretische Illusionismus ist eine extreme Form des erkenntnistheoretischen Idealismus (s. d.) und des Skeptizismus (s. d.) und Subjektivismus (s. d.). Rein hypothetisch-methodologisch spricht ihn FÉNÉLON aus: „*Tous ces êtres . . . peuvent avoir rien de réel et n'être qu'une pure illusion qui se passe toute entière en dedans de moi seul*“ (De l'ex. de Dieu p. 120). Illusionistisch ist die Lehre der Veda-Philosophie und des Buddhismus sowie die Metaphysik SCHOPENHAUERS, nach welcher die raum-zeitliche Außenwelt nur „*Schleier der Maya*“, „*Phantasmagorie*“, „*Gehirnphänomen*“ ist. Nach NIETZSCHE steckt die menschliche Erkenntnis (s. d.) voll Illusionen. — Dem praktischen Illusionismus huldigen SCHOPENHAUER und (weniger scharf) E. v. HARTMANN. Den ethischen Illusionismus vertreten einige Sophisten, STIRNER u. a. — Den Nutzen von Illusionen für das Leben betonen NIETZSCHE, GUYAU (Vers d'un philos.), L. STEIN (D. soz. Optim. S. 41), G. ADLER (D. Bedeut. d. Illusion für Polit. u. sozial. Leb. 1904) u. a.

Illusory memory s. Gedächtnis.

Imagination: Einbildung, bildhaftes, konkretes Vorstellen und Denken,

Erzeugung von Bildern der Objekte nach der Wahrnehmung dieser. Vgl. Phantasia.

Imbezillität: Schwachsinn, eine Form der Psychose (s. d.). Vgl. Idiotismus. Vgl. WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. III^e, 593.

Immanent (immanens, darin bleibend) ist ein Ausdruck für das Eingeschlossenheit, Innenwirken einer Sache, einer Kraft, Ursache, eines Ereignisses, einer Erkenntnis. Immanent ist, was in der Sache, im Begriff, im Subjekt selbst steckt, nicht darüber hinausgeht (nicht „transzendent“, s. d.) ist. Bewußtseins-immanent heißt alles, was (nur) im Bewußtsein, als Bewußtseinsinhalt Existenz hat. Erfahrungs-immanent ist, was innerhalb der Erfahrung bleibt, die Erfahrung nicht überschreitet. Erkenntnis-immanent ist, was in den Bereich des Erkennens fällt, ohne deswegen gerade Erfahrungsobjekt sein zu müssen. Welt-immanent ist, nach dem Pantheismus (s. d.), Gott; nach dem Pantheismus (s. d.) ist die Welt Gott immanent. Über logische Immanenz s. unten. Vgl. causa immanens.

„Immanent“ sein kommt als *ἐνπάροχον* schon bei ARISTOTELES vor (*ἐνπάροχον ἐν τῷ τί ἐστιν, ἐν τῷ λόγῳ*: begriffliche Immanenz, Anal. post. I 4, 73a 32. sq.; vgl. De coel. II 9, 291a 11: *ἐν φερούμεν . . . ἐνπάροχον*; Phys. II 3, 194b 24; Met. IX 8, 105a 24. sq. ist vom *ἐνπάροχον* der *ἐπίνοια* die Rede).

Die Scholastiker unterscheiden die „*actio immanens*“, welche über das Subjekt der Tätigkeit nicht hinausgreift, von der „*actio transiens*“. „*Immanentes (actiones) sunt, per quas . . . subiectum non transmutatur. Hae manent subiective in agente. Tales sunt operationes potentiaram animae cognitivaram et appetitivaram*“ (GOCLEN, Lex. philos. p. 1125). Nach BAUMGARTEN ist „*immanens*“ jede „*actio, quae non est influxus*“ (Met. § 211). Nach LEIBNIZ sind die Handlungen der Monaden (s. d.) diesen immanent (vgl. Harmonie).

Die Unterscheidung von „*causa immanens*“ und „*causa transiens*“ hat Bedeutung bei SPINOZA. Nach ihm ist Gott (s. d.) die immanente Ursache, der permanente Grund alles Geschehens, insofern er (als „*natura naturans*“, s. d.) nur in den Dingen (den „*modis*“) wirkt. „*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. — Omnia, quae sunt, in Deo sunt et per Deum concipi debent, adeoque Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa . . . Deinde extra Deum nulla potest dari substantia, hoc est res, quae extra Deum in se sit*“ (Eth. I, prop. XVIII; vgl. Ursache).

Den Begriff der Erfahrungs-(Erkenntnis-)Immanenz (des immanenten Verunftgebrauchs) prägt KANT. Immanent ist alle innerhalb der Erfahrungsmöglichkeit bleibende, auf ein Erfahrbares sich beziehende Erkenntnis (Krit. d. r. Vern. S. 271). Die Anschauungsformen (s. d.) und die Kategorien (s. d.) lassen nur eine immanente Anwendung zu, dienen nur zur Verarbeitung der Erfahrung (Prolegom. § 40).

Die Bewußtseinsimmanenz, d. h. die Immanenz der Außendinge im erkennenden Bewußtsein, im Ich, betont J. G. FICHTE. „*Der Kritizismus ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 41). SCHELLING spricht schon von einer „*immanenten Philosophie*“ (Vom Ich S. 113), die im Sinne der Bewußtseinsimmanenz von SCHUPPE u. a. gelehrt wird (s. Immanenzphilosophie). Nach E. V. HARTMANN ist immanent „*alles, was von der Form des Bewußtseins als vorgestellter Inhalt umfaßt wird, innerhalb dieser Sphäre*“

des unmittelbar Gegebenen bleibt“ (Grundl. d. transzendental. Realism. S. XIII). UPHUES unterscheidet zweierlei Immanenz, „das unmittelbar Immanente, welches die gegenwärtigen Bewußtseinsvorgänge des eigenen Bewußtseins umfaßt und den Gegenstand der Reflexion bildet, und das mittelbar Immanente, die vergangenen Bewußtseinsvorgänge des eigenen Bewußtseins“ (Psychol. d. Erk. I, 7).

Logische Immanenz nennt B. ERDMANN die eigenartige Beziehung der Merkmale des Gegenstandes zu diesem, des Prädikats zum Subjekt im Urteil (s. d.). Vgl. JERUSALEM, Krit. Ideal. S. 192, 200. Vgl. Objekt, Transzendent, Sein.

Immanente Logik heißt die in einem Geschehen objektiv sich bekundende Vernünftigkeit.

Immanente Metaphysik s. Metaphysik.

Immanente Teleologie s. Teleologie. Immanente Philosophie s. Immanenzphilosophie. Immanente Ursache s. Immanent.

Immanenz: das Immanentsein. Vgl. Immanent.

Immanenzphilosophie (immanente Philosophie) bedeutet 1) eine auf das Erfahrbare, Gegebene sich beschränkende Philosophie. So bemerkt MAINLÄNDER: „Die wahre Philosophie muß rein immanent sein, d. h. ihr Stoff sowohl als ihre Grenze muß die Welt sein“ (Philos. d. Erlös. S. 3); 2) die Philosophie des unmittelbar Gegebenen, nach welcher alles Sein ein dem Ich, dem Bewußtsein immanentes Sein, Bewußtseinsinhalt ist. Transzendente (s. d.) Dinge gibt es nicht. Alles Wirkliche ist Inhalt eines „Bewußtseins überhaupt“. — Eine solche idealistische Philosophie vertreten schon BERKELEY und HUME. In anderer Weise J. G. FICHTE, F. A. LANGE, E. LAAS u. a. (s. Idealismus). Besonders W. SCHUPPE, A. v. LECLAIR, J. REHMKE, R. v. SCHUBERT-SOLDERN, M. KAUFFMANN, O. STOCK, auch F. J. SCHMIDT, der einen „immanenten Erfahrungsmonismus“ lehrt, ILARIU-SOCOLIU, BULLATY, GUREWITSCH (Arch. f. syst. Philos. XI, 27 ff.), MARTINETT. Vgl. Zeitschr. f. immanente Philos. I. — Ähnlich in manchem ist die Philosophie der „reinen Erfahrung“ (s. d.). Vgl. Objekt, Sein, Ding, Ich, Bewußtsein.

Immaterialismus: Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele (s. d.), auch der Dinge an sich, Ansicht, daß die Materie (s. d.) nicht existiert (BERKELEY) oder daß sie an sich geistig sei (= Spiritualismus, s. d.).

Immaterialität: Stofflosigkeit, Unkörperlichkeit. Vgl. Seele.

Immateriell: stofflos, unkörperlich. Vgl. Seele.

Immediatismus: Unmittelbarkeitsstandpunkt, wonach die Wirklichkeit in konkreten Erlebnissen gegeben ist. (Vgl. MÜNSTERBERG, Phil. d. Werte. S. 35.)

Immoralismus: Morallosigkeit, moralischer Indifferentismus (s. d.), moralischer Skeptizismus (s. d.), Bekämpfung der (überkommenen) Moral, Standpunkt des „Jenseits von Gut und Böse“ (NIETZSCHE). „Immoralismus“ schon bei KRUG, Handb. d. Philos. II, 271) als Gegensatz zum „Moralismus“.

Impalpabel: unfühlbar, untastbar.

Impenetrabilität s. Undurchdringlichkeit.

Imperativ ist die Formel, der Ausdruck eines Gebotes, eines Sollens.

Sittliche (ethische) Imperative sind die Gebote der Sittlichkeit (s. d.), der sittlichen Vernunft, des Gewissens. Sie verlangen unbedingte Geltung, weil es keinen Fall geben kann, wo sittliche Widervernünftigkeit statthaben darf. Will der Mensch vernünftig sein — und er will es im Grunde, der Idee nach —, so muß er dementsprechend handeln, theoretisch wie praktisch-ethisch. Der „*kategorische*“ Imperativ ist die Formel des Sittengebotes, des Ausdruck der Norm des sittlichen Willens, des (idealen) Gemeinschaftswillens, zu dessen Einheit sich alles sittliche Material verarbeiten lassen muß, soll dieser Wille seine Identität bewahren. „*Handle im Sinne des sittlichen Gemeinschaftswillens und seiner obersten Zwecke*“ ist die Formel des kategorischen Imperativs, deren besonderen Inhalt die Ethik zu bestimmen hat. Der kategorische Imperativ ist kein konkretes Sittengebot, sondern die oberste formale Einheit der Sittengebote.

Der Begriff des „*kategorischen Imperativs*“ stammt von KANT. „*Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, so wie es für einen Willen notwendig ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebotes heißt Imperativ*“ (Grundleg. zur Met. d. Sitt. WW. IV, 261). Ist die Handlung zu etwas anderem gut, so ist der Imperativ hypothetisch, wird sie als an sich gut vorgestellt, ist er kategorisch. Letzterer erklärt die Handlung für unbedingt notwendig, ist ein apodiktisches Prinzip, als Imperativ der Sittlichkeit (l. c. IV, 262 ff.). Der kategorische Imperativ ist das formale Prinzip der Sittlichkeit (s. d.), er entspringt der „*Würde*“ des Menschen, der praktischen Vernunft (s. d.) in ihm, bestimmt die Form der Willenshandlungen a priori (s. d.); er deutet darauf hin, daß der Mensch an sich das Glied einer intelligiblen Welt (s. d.) ist, ist der Ausdruck des „*reinen*“ Willens dieser (l. c. S. 270 ff.). „*Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde*“ (Krit. d. prakt. Vern. S. 22). Der kategorische Imperativ ist „*derjenige, welcher nicht etwa mittelbar durch die Vorstellung eines Zweckes, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objektiv notwendig denkt und notwendig macht*“ (WW. VII, 19). Der sittliche Imperativ gebietet kategorisch, unbedingt, ohne Rücksicht auf „*materiale*“ Motive (auf Nutzen, Lust usw.). Er lautet: „*Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*“ (Krit. d. prakt. Vern. S. 36). „*Handle nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (WW. IV, 269). Ein praktischer Imperativ ist: „*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*“ (WW. IV, 277). — Der Inhalt des kategorischen Imperativs findet sich schon bei PALEY: „*The general consequence of any action may be estimated by anything, what would be the consequence, if the same sort of actions were generally permitted*“ (The princ. of moral and political philos.³ 1786, p. 62 ff., 68). Vgl. HUME, Inqu. conc. the Princ. of Mor. App. I. — FICHTE: „*Handle so, daß du die Maxime des Willens als ewiges Gesetz für dich denken kannst*“ (Üb. d. Best. d. Gelehrt. 1. Vorles.). KRAUSE: „*Wolle rein und allein*

„das Gute und tue es“ (Vorl. S. 245). UEBERWEG: „Trage innerhalb der Grenzen deiner Berechtigung so viel, wie du vermagst, zur Lösung der Gesamtaufgabe der Menschheit bei“ (Welt- u. Lebensansch. S. 436). GLOGAU: „Liebe Gott über alle Dinge und tue seinen Willen“ (Abr. d. ph. Grundwiss. II, 189). LIPPS: „Verhalte dich jederzeit innerlich so, daß du hinsichtlich dieses deines innern Verhaltens dir selbst treu bleiben kannst“ (Eth. Grundr. S. 134). WENTSCHER: 1. „Strebe nach höchster Ausprägung wahrhaft eigenen Wesens und fester Grundsätze eines rollendet eigenen, freien Wollens.“ 2. „Mache von dieser Fähigkeit freier Betätigung eigenen Wesens den kraftvollsten und umfassendsten Gebrauch“ (Eth. I, 234). Im Kantischen Sinne lehren COHEN, NATORP, HENSEL u. a. Auf den Gemeinschaftswillen beziehen den kategorischen Imperativ STAUDINGER, L. HARTMANN u. a.

Eine Kritik des „kategorischen Imperativ“ gibt SIMMEL (Einl. in d. Moralwiss. II, 1 ff.; Kant, S. 93 ff.). Der kat. Imp. gilt nur, „wenn ich bereits einen Begriff, einen Zustand oder Geschehen als sittlich gültig, als sein sollend vorausgesetzt habe“ (l. c. S. 102). Während sich einige Ethiker diesem „Imperativ“ bezw. dessen Formulierung gegenüber ablehnend verhalten, akzeptieren ihn andere in modifizierter Weise. H. CORNELIUS z. B. so: „Handle so, daß du nach dem Stande deiner bisherigen Erfahrungen die Maxime deines Wollens als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung anerkennen würdest,“ oder: „Handle so, daß dein Ziel nach dem Stande deiner Erfahrungen als das positiv Wertvollste unter allen möglichen Zielen erscheint“ (Einl. in d. Philos. S. 349 f.). WUNDT: „Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals“. „Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast“ (Eth. II³, 191). UNOLD: „Lebe und handle so, daß du dich und das Ganze (Volk und Menschheit) erhältst“ (Gr. d. Eth. S. 331, vgl. S. 335). R. GOLDSCHIED erweitert den kategor. Imperativ im Sinne des Evolutionismus: „Handle so, daß du das Offenbarwerden deiner Motive vor niemandem, nicht einmal vor dir selbst zu scheuen brauchst, das heißt aber: handle so, daß du nach allen dir bekannten Ergebnissen der Wissenschaft, wie nach den Indizien deines gesamten eigenen Gefühlslebens fest überzeugt sein kannst, deine Handlung sei in gleicher Weise geeignet, lebendigem Schmerz praktisch wirksam entgegenzutreten, wie sie, zur allgemeinen Maxime erhoben, einen Höherentwicklungsfaktor der menschlichen Gattung in physischer und intellektueller Hinsicht darstellt“ (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 85 f.; vgl. Krit. d. Will. S. 135). Daß der Imperativ sittliche Zwecke voraussetzen muß, weil er sonst zu vag bleibt, betonen UEBERWEG, PAULSEN, THILLY (Einf. in d. Eth. S. 134), BECHER (Gr. d. Eth. S. 77 ff.) u. a. EHRENFELS erklärt: „Ein Imperativ oder Befehl liegt überall dort vor, wo einem auf das Eintreten oder Ausbleiben einer Handlung gerichteten Begehren in der mehr oder minder sicheren Erwartung Ausdruck gegeben wird, daß hierdurch das Eintreten oder Ausbleiben der betreffenden Handlung tatsächlich auch bewirkt werde“ (Syst. d. Werttheor. II, 195; Grdbegr. d. Eth. S. 3 f.). GUYAU stellt als „persuasif“ den Satz auf: Entfalte dein Leben nach allen Richtungen in Gemeinschaft mit anderen (Esqu. d'une mor.; vgl. FOUILLEE, Mor. d. id.-fore. p. LIV). Vgl. CLASS, Ideale u. Güter, 1886; SIGWART, Vorfr. d. Eth. S. 11 f. Vgl. Sittlichkeit, Sollen.

Imperative Motive s. Motiv.

Imperialismus nennt E. SEILLIÈRE „das ursprüngliche Streben der
Philosophisches Wörterbuch. 3. Aufl.

menschlichen Natur, sich eine Zukunft der Ruhe und des Wohlbefindens durch rationelle Ausübung und Mehrung ihrer Macht vorzubereiten“ (Philos. d. Imperial. III, 4). Der „Wille zur Macht“, den NIETZSCHE lehrt, ist der psychologisch-ethische Grundfaktor. Die Macht ist Mittel zum Glück. Ein rationeller Imperialismus ist zu verfechten.

Impersonal s. Personalismus.

Impersonalien s. Subjektlose Sätze.

Impetus: Andrang, ein Moment der Kraft (HOBBS u. a.).

Implikation s. Explikation. — Die grammatisch-logische Implikation („*implicatio, restrictio per implicationem*“, durch einen Relativsatz) schon bei PETRUS RAMUS (PRANTL, G. d. L. III, 58).

Impossibilität: Unmöglichkeit. „*Per impossibile ductio*“: die Umkehrung eines Satzes in sein kontradiktorisches Gegenteil; symbolisiert durch „*C*“ (s. d.).

Impression: Eindruck, Sinneseindruck, Empfindung; unmittelbar erlebter, primärer Bewußtseinsinhalt im Unterschied vom sekundären Erinnerungsbilde. Impression bedeutet auch den unmittelbaren Gefühlseindruck.

Die psychologische Bedeutung von „*Eindruck*“ ist alt. PLATO und ARISTOTELES vergleichen das Beharren der Vorstellungen im Gedächtnis mit dem Bleiben eines Siegelabdruckes im Wachse. Die Stoiker sehen in der Vorstellung (s. d.) geradezu einen „*Eindruck*“ (*τύπωσις*) in der Seele (Diog. L. VII, 170). „*Imprimi*“ kommt im psychologischen Sinne bei CICERO vor (Tusc. disput. I, 25, § 61). — AUGUSTINUS spricht von den „*impressiones imaginum*“ (De trin. XI, 4; XII, 9). Die Scholastiker lehren eine „*impressio*“ der „*species*“ (s. d.), sprechen von „*species impressae*“ als Bedingungen der Wahrnehmung (s. d.). GOELEN bemerkt: „*Impressio speciei, seu imaginis, sive in sensu, sive in intellectu, per metaphoram convenienter dicitur inhibitio, hoc est intima unio cum sensu vel intellectu*“ (Lex. philos. p. 223; vgl. ZABARELLA. De specieb. intell. C. 5). Von den Impressionen der Objekte auf das Gehirn sprechen HOBBS (Leviath. I, 3) und DESCARTES. SPINOZA bemerkt: „*Corpus humanum multas pati potest mutationes, et nihilo minus retinere obiectorum impressiones seu vestigia et consequenter easdem rerum imagines*“ (Eth. III, postul. II).

HUME nennt „*impression*“ jedes primäre psychische Erlebnis, jede unmittelbare Bewußtseinsregung: Empfindung, Gefühl, Streben. Impressionen sind „*all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul*“ (Treat. I, sect. 1). Die Perzeptionen selbst sind Impressionen (l. c. S. 10). Es gibt einfache und zusammengesetzte Impressionen (l. c. S. 11). Ferner ursprüngliche („*original*“) und „*reflective*“ Eindrücke; letztere entstehen durch Vorstellungen („*ideas*“) als Gefühle und Neigungen (l. c. I, sect. 2, S. 17). „*Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs. Secondary or reflective impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea*“ (Of the pass. I, sect. I, p. 75). „*Of the first kind are all the impressions of the senses, and all bodily pains and pleasures: of the second are the passions and other*

emotions resembling them“ (ib.). Der Ursprung der Sinnesindrücke ist problematisch, nie kann man feststellen, ob sie unmittelbar durch den Gegenstand oder durch den Geist selbst oder durch Gott erzeugt werden (Treat. III, sect. 5, S. 112 f.). Alle Impressionen sind vorübergehende Existenzen, stellen nur sich selbst dar (l. c. IV, sect. 6, S. 258; sect. 2, S. 254). Alle Vorstellungen („*ideas*“) stammen aus „*impressions*“. Begriffe ohne Impressionen, die sich zu ihnen nachweisen lassen, sind Pseudobegriffe (l. c. III, sect. 14, p. 210 f.; I, sect. 1, S. 13). Jede einfache Idee muß Abbild einer entsprechenden Impression sein (Empirismus). Impression und Idee sind nur durch den Grad der Lebhaftigkeit unterschieden (l. c. 1, sect. I, S. 12). — CABANIS unterscheidet „*impressions internes*“ und „*externes*“ (Rapp. I, p. 155 f.). Nach CHR. E. SCHMID ist ein „*Eindruck*“ „*die Wirkung eines Gegenstandes (durch das sinnliche Werkzeug) auf das Gemüt, wodurch dasselbe verändert wird*“ (Empir. Psychol. S. 187). Nach KRUG ist „*Eindruck*“ die Erregung, vermöge welcher der Sinn (s. d.) tätig ist (Handb. d. Philos. I, 58 f.). — Nach PÁLÁGYI besteht jeder Eindruck aus „*grenzenlos vielen zeitlichen Abschnitten*“ (Log. auf d. Scheidewege S. 175). Die Empfindungen sind zusammengesetzt (l. c. S. 178 ff.). Jeder Eindruck ist, als grenzenlos Zusammengesetztes, für unsere Erkenntnis unerschöpflich. „*Was wir aus dem Eindruck schöpfen, ist immer nur eine Erinnerung an den Eindruck*“ (l. c. S. 185; Naturph. Vorles. 1908).

Impressionismus kann (nach RIEHL, Zur Einf. in d. Philos. S. 245) diejenige erkenntnistheoretische Ansicht genannt werden, welche nur die Sinnesindrücke (Impressionen), die Empfindungen (s. d.) für real hält, keine transzendenten Dinge (s. d.) annimmt (HUME, J. ST. MILL, E. MACH, R. AVENARIUS u. a.). — Es gibt auch einen künstlerischen Impressionismus, der in der Wiedergabe der reinen Sinnesindrücke die Aufgabe der Kunst erblickt. — PÁLÁGYI nennt die Psychologen (s. d.) „*Impressionisten*“ (Die Log. auf d. Scheidewege S. 72). Die „*impressionistische Logik*“ verwechselt Impressionen (Empfindungen) mit Erkenntnissen (l. c. S. 86).

Impuls: Antrieb, Anstoß (physisch und psychisch). **Impulsiv:** durch Impulse bestimmt (impulsiver Charakter, impulsives Denken). **Impulsivität:** die Eigenschaft des Impulsiven. Vgl. WUNDT, Grdz. d. ph. Ps. I^e; III^e, 309, 380.

Imputabilität: Zurechnungsfähigkeit (s. d.).

Imputation: Zurechnung (s. d.).

Inadäquat (unangemessen), s. Adäquat.

Inbegriff heißt ein in einem einheitlichen Denkkakte, in einer logischen Synthese Zusammengefaßtes, Ganzes (vgl. BOLZANO, Wissenschaftslehre I, 393 f.). B. ERDMANN bezeichnet die „*Inbegriffe*“ als „*Gegenstände zweiter Ordnung*“ (Log. I, 101 ff.). Nach HUSSERL entsteht ein Inbegriff, „*indem ein einheitliches Interesse und in und mit ihm zugleich ein einheitliches Bemerkens verschiedene Inhalte für sich heraushebt und umfaßt*“ (Phil. d. Arithm. I, 79 ff.).

Indemonstrabel: unveranschaulichbar. **Demonstrabel** ist ein Begriff, dessen Gegenstand in der Anschauung gegeben werden kann. Nach KANT sind die Vernunftbegriffe (Ideen, s. d.) indemonstrable Begriffe (Krit. d. Urt. § 57).

Indeterminiert: nicht bestimmt, nicht genötigt.

Indeterminismus (absoluter) heißt die Lehre von der (absoluten) Willensfreiheit. Der Wille sei nicht determiniert, ursachlos, unabhängig von allen äußeren und inneren Ursachen, (Bestimmungsgründen, mit der Fähigkeit begabt, sich selbst ganz willkürlich zu bestimmen, das Entgegengesetzte mit gleicher Freiheit wählen zu können („*liberum arbitrium indifferentiae*“). Der gemäßigte Indeterminismus behauptet nur die Wahlfreiheit (s. d.), die Freiheit des Handelns, die Unabhängigkeit des Willens von momentanen Reizen, die Bestimmtheit der (spontanen) Willenshandlungen durch die Persönlichkeit. Diese Ansicht fällt oft mit dem psychologischen Determinismus (s. d.) zusammen. Vgl. Willensfreiheit.

Indifferent: gleichgültig.

Indifferentismus: Standpunkt der Gleichgültigkeit bezüglich der Wertung von Objekten, Erkenntnissen, Handlungen usw. (ethischer, religiöser, philosophischer Indifferentismus).

Indifferenz: Gleichgültigkeit, Unterschiedslosigkeit. SCHELLING nennt das Absolute die „*Indifferenz*“ von Subjekt und Objekt, das, was zu beidem die Möglichkeit hat (WW. I 10, 130, 145; vgl. Identitätsphilosophie, Gott). Ähnlich EBERHARDT-HUMANUS (Die Polarität, S. 6). ARDIGÒ spricht vom „*Indistinto*“ als dem, was sowohl psychisch als physisch sich darstellt (La formaz. nat. 1877, u. a.). — „*Indifferenzlage*“ des Gefühls heißt das Durchgangsmoment im Wechsel des Gefühls von Lust zu Unlust oder umgekehrt, der Zustand der Gleichgültigkeit. Eine Indifferenzlage (Indifferenzpunkt) nehmen schon die Peripatetiker (Alex. Aphrodis. Quaest. IV, 14) an, ferner WUNDT (Grdz. d. phys. Psychol. II⁵, 315), RIBOT (Psychol. d. Sentim. I, C. 5), KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 243 ff.) u. a. Einen Indifferenzpunkt der Wärme- und Kälteempfindungen gibt es gleichfalls. Vgl. Gefühl, Lokalisation.

Indifferenz-Lehre heißt die scholastische, von ADELARD VON BATH und WALTHER VON MORTAIGNE aufgestellte Lehre, wonach ein und dasselbe je nach der Betrachtungsweise als Individuum oder als Gattung (Allgemeines) erscheint, indem im letzten Falle nur das „*indifferens*“ beachtet wird. „*De eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens, quidquid notat haec vox Socrates; sed Socratitatis oblitus, id tantum percipit de Socrate, quod notat idem homo, id est animal rationale mortale, et secundum hoc species est . . . respectu diverso*“ HAURÉAU I, p. 346 ff.; PRANTL, G. d. L. II, 138 ff.). Vgl. darüber JOH. VON SALISBURY, Metalog. II, 17. Über WILHELM VON CHAMPEAUX vgl. Ueberweg-Heinze, Grdr. II⁹, 185.

Indifferenzpunkt s. Indifferenz.

Indirektes Sehen s. WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 177 ff., 502 ff.

Indiscernibilia s. Identitas.

Indistinto s. Indifferenz (ARDIGÒ).

Individualbegriffe sind Begriffe, die das Konstante, Wesentliche, Charakteristische eines Individuums, eines einzelnen Gegenstandes, von dem es eine Mehrheit von Vorstellungen gibt, fixieren (z. B. der Begriff Napoleons,

der Erde u. dgl.). Gegensatz: Allgemeinbegriffe. Vgl. SCHOPENHAUER, Welt u. W. d. Verst. I; HÖFLER-MEINONG, Logik, S. 30; KREIBIG, D. int. Funkt. S. 39.

Individualgefühle sind „Gefühle, die eine Beziehung zur Selbsterhaltung zum Bewußtsein bringen (W. JERUSALEM, Lehrb. d. Psychol.³, S. 155) vgl. S. 156 ff.

Individualisierung (ontologische) s. Individuation. — Eine Individualisierung, Herausbildung immer zahlreicherer, bewußterer Individualitäten ist eine der Tendenzen der geschichtlich-sozialen, der Naturentwicklung (vgl. EUCKEN, Ges. Aufs. S. 19 ff.; L. STEIN, Die soziale Frage).

Individualismus: Wertung der Individualität. Der (ontologische) metaphysische Individualismus behauptet die reale Existenz einer Vielheit von Individuen (= Pluralismus, s. d.). Der logische Individualismus meint, es gebe nur Individuelles, nichts Universales, Allgemeines (= Nominalismus, s. d.). Der praktisch-ethische Individualismus betont den Wert des Individuums als Subjekt und Objekt des Handelns. Die Förderung der Individualität, der Persönlichkeit, des eigenen und fremden Ich (Egoismus, Altruismus, s. d.) sei Zweck des sittlichen Handelns. Der Individualismus tritt in einer eudämonistischen (s. d.) und in einer energistischen (s. d.) Form auf. Ethische Individualisten sind: die älteren griechischen Ethiker, besonders die Sophisten, SOKRATES, die Cyniker, Kyrenaiker, Epikureer, Stoiker, PLOTIN, teilweise das Christentum, die Scholastiker, SPINOZA, LEIBNIZ, CHR. WOLF u. a. Ferner besonders FR. SCHLEGEL, STIRNER (beide machen das Ich zu einem Absoluten, Selbstherrlichen, NIETZSCHE, MACKAY, TOLSTOI, R. STEINER (Philos. d. Freih. S. 154 ff.), S. SCHULTZE (Alex. S. 12 ff.) u. a. Den Gegensatz zum ethischen Individualismus bildet der Universalismus (s. d.). — Der historische Individualismus betrachtet das Wirken großer Individuen („Eminenzen“) als Hauptfaktor, als eigentliches Agens der Geschichte, im Gegensatze zum Kollektivismus; es gibt auch vermittelnde Richtungen. Vgl. Individuum, Soziologie.

Individualität (*ιδιότης*: Stoiker) heißt die Eigenheit, Eigenart, Sonderart, die Einheit der Merkmale und Eigenschaften eines Einzelwesens, eines Menschen, der Individualcharakter. Es kann eine physische und eine psychische, auch eine ethische Individualität unterschieden werden. Im engeren Sinne ist eine „Individualität“ ein aus der Menge hervorragendes Individuum. Solche Individualität ist nur innerhalb der Gesellschaft und durch sozial-historische Entwicklung möglich (vgl. LAZARUS, Zeitschr. f. Völkerpsychol. II, 279 ff.). Nach SULLY ist Individualität „die besondere Anhäufung geistiger Merkmale, welche einer Person ihr eigentümliches Gepräge gibt“ (Handb. d. Psychol. S. 442). Nach L. W. STERN ist Individualität (Einheitlichkeit) eine Kategorie (Pers. u. Sache I, 120). Alles Seiende ist Individualität, „nach außen begrenzt, nach innen zusammengehörig“. Daß wir Individuen denken, ist apriorische Forderung (I. c. I, 125 f.). Vgl. F. RÖSE, Individualitätsphilos. 1841; SIGWART, Kl. Schrift. II, S. 212 ff.; GUGLER, D. Individualit. u. Individualis. d. Einzeln. 1896; GOTTL, Archiv. f. Sozialwiss. XXIII—XXIV (Neben dem Individualisieren des Singulären besteht eine „idiographische Reihenbildung“, welche das Einzelne auf einen Zusammenhang bezieht). Vgl. Individualpsychologie, Individuum, Individuation.

Individualpsychologie bedeutet: 1) die allgemeine Psychologie des Individuums, die Psychologie des Allgemeinen an jedem Individuum, des Typischen in jedem Individuum, also die gewöhnliche Psychologie im Unterschiede von der Völkerpsychologie (s. d.). So bei WUNDT, der unter Individualpsychologie die Untersuchungen versteht, „*deren Gegenstand die psychischen Vorgänge des individuellen menschlichen Bewußtseins sind, insofern diese eine typische, für das normale Bewußtsein allgemeingültige Bedeutung besitzen*“ (Log. II 2², 168); 2) die Charakterologie (s. d.; bei J. ST. MILL, RIBOT, BAINSEN u. a.), die Psychologie der Individualität (des Individuellen) als solcher. So bei GALTON (Inquir. into hum. facult.; Mind 1890), HENRI und E. KRAEPELIN (Psychol. Arbeit. I, 1895), SHARP (Indiv. Psychol., Amer. Journ. of Psych. 10, 1899, p. 329 ff.), DILTHEY, BINET (III. int. Kongr. f. Psych. 1897, S. 244 ff.). „*Differentialpsychologie*“, „*Psychologie der individuellen Differenzen*“ nennt sie L. W. STERN. „*Differential-psychologisch*“ ist „*diejenige Betrachtungsweise, welche nicht die in allen Individuen gleichen Gesetzmäßigkeiten des seelischen Geschehens, sondern gerade die Variationsformen, in denen seelische Funktionen bei verschiedenen Individuen auftreten können, zum Gegenstande hat*“ (Zeitschr. f. Psychol. 22. Bd., S. 13; vgl. Beiträge zur Psychol. d. Aussage 1903). Die Differentialpsychologie ist die „*Lehre von der differenzierten Menschenseele*“ (Üb. Psych. d. ind. Differ. S. 3). Ihre Aufgabe ist „*Auffindung und Beschreibung der wirklich vorhandenen seelischen Verschiedenheiten; Nachweis derselben als besonderer Erscheinungsformen jener allgemeinen psychischen Elemente, Gesetze, Funktionen und Dispositionen, die uns die generelle Psychologie kennen lehrt; Einordnung der psychischen Besonderheiten in Typen; Untersuchung, wie aus dem Zusammentreffen gewisser einfacher Typenformen komplexere Typen entstehen; schließlich Einblick in das Wesen der Individualität, indem man sie als Kreuzungspunkt verschiedener Typen betrachtet*“ (l. c. S. 6 f). Vgl. Psychologie.

Individualurteil (Einzelurteil) ist ein Urteil, dessen Subjekt ein Individuum, ein Einzelding ist (dieses S ist P).

Individuation: Sonderung des Allgemeinen in Individuen, Besonderung in Einzelwesen. Principium individuationis: das Prinzip, der Entstehungsgrund der Existenz von Einzelwesen, von Besonderheiten. Diesen Grund verlegt man bald in die Form, bald in den Stoff, bald in deren Vereinigung; bald in unsern Intellekt (in die Anschauungsformen), bald in den Willen, die Willenskräfte (Triebe) der Dinge selbst, die sich als Einzelwesen behaupten und erhalten (idealistische, realistische Auffassung der Individuation). Die Individuation gilt bald als ursprünglich, bald als aus einem ursprünglich Allgemeinen, Einheitlichen (durch Emanation, Evolution, Differenzierung, „Abfall“ usw.) entstanden.

Nach ARISTOTELES beruht die Individuation auf der Verbindung der „Form“ (s. d.) mit dem „Stoffe“ (s. d.) zu einem *σύνολον*, einem Bestimmten (*τὸδε τι*), wobei aber der Vielheitsgrund im Stoffe liegt (*ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ἕλην ἔχει εἰς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν*, Met. XII 8, 1074a 33). So auch AVICENNA: „*Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae*“ (In Met. XI, 1). „*Cum enim materia sola principium sit individuationis et nihil sit singulare nisi materia vel per materiam . . . omnes formas potentia esse in materia et per motum educi de ipsa*“ (PRANTL, G. d. L. III, 97). So auch

ALBERTUS MAGNUS. THOMAS bezeichnet die „*materia signata vel individualis*“, den bestimmten (konkreten) Stoff (z. B. *haec carnes*) als „*principium individuationis*“ (Sum. th. III, qu. 77, 2). Die „*materia sensibus signata*“ ist „*individuationis et singularitatis principium*“ (1 cael. 19b; Sum. th. I, 3, 2: „*Formae, quae sunt receptibiles, in materia individuantur per materiam, quae non potest esse in alio*“). „*Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata*“ (De ente et ess. 2). Nach BOXAVENTURA gibt die Form das „*aliquid esse*“, der Stoff das „*hoc esse*“ (In l. sent. III, 1, 1, 3). „*Individuatio est ex communicatione materiae cum forma*“ (l. c. III, 10, 1, 3). In die Form setzt die Individuation DUNS SCOTUS. Die Form macht die „*quidditas*“ zur „*haecceitas*“ (s. d.) (In l. sent. 2, dist. 3, qu. 6, 11). „*Unitas individui consequitur aliquam entitatem aliam determinantem istam, et illa faciet unum per se cum entitate naturae*“ (l. c. 2, d. 1, 3, qu. 6, 9). Der Nominalismus (s. d.) setzt die Individuation in das Dasein des Wesens selbst, nicht in ein Universales, das zum Individuum erst determiniert. WILHELM VON OCCAM betont: „*Quaelibet res singularis se ipsa est singularis, unum per se*“ (vgl. PRANTL, G. d. L. III, 359 f.). Es gibt in Wirklichkeit nur Individuelles: „*Omnis res posita extra animam eo ipso est singularis*“ (In l. sent. 1, d. 2, qu. 7). Wie G. BIEL (In l. sent. 2, d. 3, qu. 1) erklärt SUAREZ: „*Omnis substantia singularis se ipsa seu per entitatem suam est singularis neque alio indiget individuationis principio per suam entitatem*“ (Met. disp. 5, set. 6, 1). Ähnlich PETRUS AUREOLUS, F. HERVEUS (In quodl. 3, qu. 9), GREGOR VON RIMINI, DURAND VON ST. POURÇAIN, NICOLAUS CUSANUS („*ut quodlibet per se sit unum*“, Doct. ignor. III, 4), P. STAHL (Comp. met. C. 35), LEIBNIZ (De princ. indiv. § 4). SPINOZA hingegen betrachtet die Determination (s. d.), die individuelle Bestimmtheit als „*Negation*“, Einschränkung des Allgemeinen („*omnis determinatio est negatio*“). Die Betrachtung des Alls als Summe von Individuen ist die Erkenntnisart der „*imaginatio*“, nicht der spekulativen Vernunft. CHR. WOLF: „*Per principium individuationis intelligitur ratio sufficientis intrinseca individui . . . cur ens aliquod sit singulare*“ (Ontol. § 228 f.).

Nach ECKHART liegt das Individuationsprinzip in der raum-zeitlichen Bestimmtheit, im „*hic et nunc*“. Nach LOCKE ist das Individuationsprinzip „*das Dasein selbst, welches einem Dinge für eine besondere Zeit und Raumstelle bestimmt wird, indem diese zwei Dingen derselben Art nicht zugeteilt werden können*“ (Ess. II, ch. 27, § 3; vgl. Identitatis indiscernib. princ.: KANT). Nach HUME ist das Prinzip der Individuation „*nichts als die Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit eines Gegenstandes während des von uns angenommenen Wechsels in der Zeit, vermöge welcher der Geist dem Objekt in den verschiedenen Momenten seiner Existenz nachgehen kann, ohne die Betrachtung zu unterbrechen und gezwungen zu sein, die Vorstellung der Mehrheit oder Anzahl zu bilden*“ (Treat. IV, set. 2, S. 268).

SCHOPENHAUER betrachtet (wie der idealistische Pantheismus, s. d.) die Individuation nicht als metaphysische, sondern nur als empirisch-phänomenale Tatsache, als Produkt unserer subjektiven Auffassung des Seins. Raum und Zeit, die Anschauungsformen, sind „*principia individuationis*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 63). „*Wir wissen, daß die Vielheit überhaupt notwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche wir in dieser Hinsicht das principium individuationis nennen*“ (l. c. § 25). „*Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter*

als die durch mein cerebrales Erkenntnisvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist“ (Üb. d. Grundl. d. Mor. § 22). Der „Wille zum Leben“ (s. d.) ist Einheit.

J. H. FICHTE verlegt den Individuationsgrund in den Willen. „Das Denken ist das Allgemeine, zugleich gemeinsam Machende (der *κοινός λόγος*) in den Geistern; der Wille das Individualisierende in ihnen, zugleich der Grund ihrer individuellen Sonderung“ (Psychol. II, 79). Vgl. BALDWIN (D. Denk. u. d. Dinge, S. 182 ff., 210 ff.); HEYMANS, Einf. in d. Met. S. 304 ff.). Vgl. Individuum, Vielheit, Werden, Indifferenzlehre.

Individuum (das Unteilbare, gr. *ἄτομον*): Einzelwesen, Einzelnes. Metaphysische Individuen sind Wesen, die an sich eine von anderen Wesen unterschiedene, gesonderte Existenzweise haben. Empirisches Individuum ist jedes durch das Denken als relativ selbständige, räumliche, zeitliche, kausale (Kraft-) Einheit Bestimmte. — Die menschlichen Individuen sind in steter Wechselwirkung mit der Gesamtheit, aus der sie sich ursprünglich herausdifferenzieren, um dann, besonders in den großen Individualitäten („Eminenzen“, „führenden Geistern“, „Heroen“) auf die soziale Gemeinschaft zurückzuwirken. Das Individuum ist nicht älter als die Gesellschaft, bildet sich nur in ihr aus, wenn gleich es einen ursprünglichen Kern hat, der nicht sozial, sondern psychologisch-metaphysisch bedingt ist.

Der Begriff des Individuums (s. Atom) wird schon von SENECA formuliert: „*Quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt*“ (De provid. 5). PORPHYR sagt (in der Isagog.): *ἄτομα λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ιδιοτήτων συνείστηεν ἕναστον, ᾧ τὸ ἄθροισμα οὐκ ἔπ' ἄλλον τινός ποτε τὸ αὐτὸ γένοιτο τῶν κατὰ μέρος*. BOETHIUS: „*Dicitur individuum, quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum, quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum, cuius praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates*“ (Comm. ad Isagog. 1570, p. 65). — Die Scholastiker verstehen teilweise schon unter dem Individuum das „*ens omnimodo determinatum*“ (vgl. ARISTOTELES, Met. VIII, 6). THOMAS: „*Individuum . . . est, quod est in se indistinctum, ab aliis reo distinctum*“ (Sum. th. I, 29, 4c). Nach DUNS SCOTUS ist die Individualität („*haecceitas*“) die „*entitas positiva*“. Nach den Nominalisten (s. d.) sind nur die Individuen (nicht die genera) real, durch ihr Sein selbst. (Vgl. DURAND DE ST. POURÇAIN, In l. 2 sentent., d. 3.)

THOMASIUS bestimmt: „*Individuum est, quod constat ex proprietatibus, quarum collectio numquam in alio eadem esse potest*“ (EUCKEN, Grundbegr. S. 187). CHR. WOLF: „*Individuum est, quod omnino determinatum est*“ (Ontol. § 227). „*Quicquid sensu percipimus, sive externo, sive interno aut imaginamur, id singulare quid est soletque individuum appellari*“ (Philos. rat. § 43). Nach J. EBERT ist Individuum „*ein wirkliches oder einzelnes Ding*“ (Vernunftl. § 8). PLATNER erklärt: „*Ein Individuum im engern Verstande ist ein Körper, welcher sich unsern Sinnen darstellt als ein besonderes, meistens auch durch Gestalt, Größe und Farbe bestimmtes Ganzes*“ (Philos. Aphor. I, § 215). „*Ein Individuum im weiteren Verstande ist . . . ein Teil eines gewissen allgemeinen materiellen Ganzen*“ (l. c. § 216). — J. E. ERDMANN nennt Individuum „*ein geistiges Wesen, welches das natürliche Dasein hat, das man Leben nennt*“ (Gr. d. Psychol. § 13). C. H. WEISSE zählt das „*Individuum*“ zu den Kategorien

des Maßes. Es ist ein „*Untheilbares, aber nicht Theilloses*“, „*bedingt durch sein Bestehen das Bestehen der Teile und wird umgekehrt durch die Teile bedingt*“. Es ist „*ein dialektisch aufgehobenes Quantum*“ (Grdz. d. Met. S. 216 ff.). ULRICI betont, „*daß den Exemplaren, wenigstens der höheren Tierarten und namentlich des Menschengeschlechts, ein ursprünglicher Keim der Individualität einwohnt, der zwar unter der Gesetzeskraft des Gattungsbegriffs steht und daher gemäß dem normativen Typus desselben sich entwickelt, aber ihn in und mit seiner Entwicklung zugleich modifiziert*“ (Gott u. d. Natur S. 597). NÄGELI: „*In physiologischer Hinsicht ist dasjenige als individuell zu betrachten, was selbständig für sich leben kann*“ (Die Individual. in d. Nat. 1856). SCHUPPE erklärt: „*Das konkret Wirkliche ist das Individuelle . . . Individuum ist etwas, was nicht etwa tatsächlich, sondern nach seinem Begriffe einzig ist, nur einmal da sein kann*“ (Log. S. 79 f.). „*Konkretum oder Individuum ist . . . zunächst nur der von einer Qualität erfüllte Raum- und Zeiteil*“ (l. c. S. 80: vgl. S. 115).

Nach dem Pluralismus (s. d.) gibt es absolute Individuen („*Monaden*“ u. dgl.). Der Pantheismus (s. d.) betont die Relativität, bzw. die Phänomenalität der Individuen als solcher. GOETHE betont den Bestand der Individualität. „*Das noch so entschiedene Einzelne kann als ein Endliches gar wohl zerstört, aber, so lange sein Kern zusammenhüllt, nicht zersplittert noch zerstückelt werden sogar durch Generationen hindurch*“ (Urworte, Philos. S. 383). Nach HERDER ist jedes Ding „*durch die vollkommenste Individualität bestimmt und mit ihr unbeschränkt*“ (Philos. S. 212, 267 ff.). „*Der tiefste Grund unseres Daseins ist individuell*“ (l. c. S. 75). — Nach SCHOPENHAUER ist jedes Individuum und dessen Lebenslauf „*nur ein kurzer Traum*“ des unendlichen Willens zum Leben (W. u. W. u. V. I. Bd., § 58). — Nach LOTZE sind alle Seelen individuell verschieden (Kl. Schr. I, 242; Met. S. 379). Nach J. H. FICHTE wird der Geist Individuum „*durch eigene Tat, durch den ihn individualisierenden Trieb (Willen)*“ (Psychol. I, 140). Nach E. v. HARTMANN sind die Individuen „*objektiv gesetzte Erscheinungen*“, „*gewollte Gedanken des Unbewußten oder bestimmte Willensakte desselben*“ (Philos. d. Unbew.³, S. 599). Nach A. DREWS ist die Realität des Individuums keine Substantialität. „*Der Kern des Individuums ist der Wille, aber dieser ist ebensogut zugleich auch Wille eines absoluten Wesens. Das Individuum ist Erscheinung, aber das Wesen dieser Erscheinung ist in allen Individuen identisch*“ (Das Ich S. 316). Die Individuen sind „*dienende Glieder zur Verwirklichung des absoluten Zweckes*“ (l. c. S. 320). Nach MC TAGGART sind die Individuen Differenzierungen des Absoluten. — Die relative Selbständigkeit der Individuen betont O. CASPARI. Sie haben etwas relativ Undurchdringliches an sich, sind relativ autonom, bilden aber zusammen ein Weltssystem („*Konstitutionalismus*“, Zusammenh. d. Dinge 431 f.). L. W. STERN: „*Jedes Individuum ist etwas Singuläres, ein einzig dastehendes, nirgends und niemals sonst vorhandenes Gebilde. An ihm betätigen sich wohl gewisse Gesetzmäßigkeiten, in ihm verkörpern sich wohl gewisse Typen, aber es geht nicht restlos auf in diesen Gesetzmäßigkeiten und Typen; stets bleibt noch ein Plus, durch welches es sich von anderen Individuen unterscheidet, die den gleichen Gesetzen und Typen unterliegen. Und dieser letzte Wesenskern, der da bewirkt, daß das Individuum ein Dieses und ein Solches, allen anderen durchaus Heterogenes vorstellt; er ist in fachwissenschaftlichen Begriffen unausdrückbar, unklassifizierbar, inkommensurabel. In diesem Sinne ist das Individuum ein*

Grenzbegriff, dem die theoretische Forschung zwar zustreben, den sie aber nie erreichen kann; es ist, so könnte man sagen, die Asymptote der Wissenschaft“ (Üb. Psychol. d. individ. Differ. S. 14 ff., u. Beitr. zur Psych. d. Aussage, I. H., S. 17). Echte Individuen bestehen da, „wo sich etwas im Wechsel selbst erhält“ (Pers. u. Sache I, 138; vgl. Person). Die Ursprünglichkeit des Individuums und Individuellen gegenüber dem Allgemeinen, Abstrakten, Gesetzlichen betonen WINDELBAND, RICKERT (s. Soziologie), DILTHEY, MÜNSTERBERG, JAMES, BOUTROUX, BERGSON, ROYCE (Das Individuum ist „never the mere result of law“, World and Individ. p. 467), nach welchem die Individuen im Absoluten als dem höchsten Individuum eingeschlossen sind (l. c. p. 40). Das Wesen des Seins ist individuelles Leben als „a life of experience fulfilling ideas in an absolutely final form“ (l. c. p. 348). Nach H. GOMPERZ ist es möglich, daß „schon die materiellen Elemente gewisse individuelle und momentane Besonderheiten ihres Verhaltens zeigen“ (Probl. d. Willensfrei. S. 153). Ursprüngliche „Richtungselemente“ (s. d.) nimmt R. GOLDSCHIED an. Für H. COHEN ist das Individuum eine Kategorie, während auch LASSWITZ das Individuum im Lebendigen nur ein „ungleich engeres, in sich verschlungenes“ Gefüge ist (Wirkl. S. 109, 149; Seel. u. Ziele S. 108 f.). Vgl. die Arbeiten von GOTTL, FRISCHEISEN-KÖHLER, L. STEIN, WORMS, LE DANTEC (Rev. phil. 51, p. 13 ff., 151 ff.), DE SARLO (La cult. filos. II, 1904, p. 1 ff.), RICKERT (Grenz. d. nat. Begr. S. 236 f.: das anschaulich Erfahrene ist ein Individuum, etwas, was nur einmal an dieser bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit vorkommt; „In-dividuum“ ist das nicht geteilt werden sollende historische Individuum, l. c. S. 372); BALDWIN, D. Denk. u. d. Dinge, S. 210.

Der historische Individualismus (s. d.) sieht in den großen Persönlichkeiten die eigentlichen Faktoren der Geschichte (s. Soziologie). So z. B. CARLYLE, der die „Heroen“ aufs höchste wertet (Heros and Hero Worship 1841). Der extreme Kollektivismus wiederum betrachtet das Individuum als passives Glied der Gesellschaft, als Produkt der „Umwelt“, des „Milieu“. So besonders L. GUMPLOWICZ (Gr. d. Soziol. 1885; der Rassenkampf 1883). Eine vermittelnde Richtung betont die Notwendigkeit des Zusammenwirkens der Individuen, der großen Persönlichkeiten und der Masse, des Milieu (z. B. EUCKEN, Kampf u. ein. geist. Lebensinh. S. 278 f.). So bemerkt WUNDT: „Überall wird der einzelne getragen von dem Gesamtgeiste, an dem er mit all seinem Vorstellen, Fühlen und Wollen teilnimmt. In den führenden Geistern aber . . . verdichtet sich der gesamte Prozeß der zurückgelegten Entwicklung, um Wirkungen zu erzeugen, die nun dem Gesamtgeist neue Bahnen anweisen“ (Eth.², S. 491, 458 ff.). Das isolierte Individuum hat nie existiert (l. c. S. 453). Vgl. NATORP, Sozialpaed.², S. 86 f. Am Milieu (s. d.) schafft das große Individuum selbst (LINDNER, Geschichtsphilos. S. 55). Die große Persönlichkeit sieht mehr, urteilt richtiger, fühlt tiefer, will kräftiger, ist origineller, idealistischer als die Masse (P. BARTH, Philos. d. Gesch. I, 222; GOLDFRIEDRICH, Ideenlehre S. 523 ff.). Vgl. Ding, Gesamtgeist, Individuation, Vielheit, Ich, Persönlichkeit, Monaden, Soziologie.

Induktion (ἐπαγωγή, inductio) heißt die Methode der Gewinnung allgemeiner Sätze, durch (Induktions-) Schluß vom Besondern, Partikulären aufs Generelle. Die Induktion („induktive“ oder „analytische“ Methode) dient zur Aufstellung von Gesetzen (s. d.) auf Grundlage der (exakten) Vergleichung einer Reihe von Fällen, mit Berücksichtigung der „negativen Instanzen“ (s. d.), unter

Anwendung des „Ausschlußverfahrens“ (s. d.) und ev. des Experiments, und mit Heraushebung des für eine Reihe von Erscheinungen Typischen, Regelmäßigen, Konstanten. Voraussetzung jeder Induktion ist die (durch Erfahrung erhärtete) Denkforderung, daß Gleiches (Identisches) sich unter gleichen Bedingungen gleich verhalte, d. h. daß die Dinge ihre Natur, ihre substantiale Wesenheit zu allen Zeiten und in allen Räumen bewahren, und damit auch ihre Wirkungsweise. Die Voraussetzung (Forderung) einer Gesetzmäßigkeit überhaupt liegt aller Induktion zugrunde. Die Axiome (s. d.) und Kategorien sind aus bloßer Induktion nicht abzuleiten, wie manche Empiristen meinen; denn sie sind schon logische Voraussetzungen, Bedingungen der Induktion. Die Induktion setzt sich zusammen aus vergleichender Beobachtung, Generalisation und Verifikation des Gefundenen. Da die naturwissenschaftlichen Induktionen immer nur auf einer begrenzten Zahl von beobachteten Fällen beruhen, da ferner in die Beobachtung Fehler sich einschleichen, Faktoren eines Geschehens übersehen werden können u. dgl., so kommt ihnen nur Wahrscheinlichkeit, niemals absolute, apodiktische Gewißheit zu. — Es gibt eine „vollständige“ (Schluß von n auf $n + 1$ bei vollständigen Reihen) und eine „unvollständige“ Induktion („*inductio completa, incompleta*“), eine naive, vage („*inductio per enumerationem simplicem*“) und eine kritische, die negativen Instanzen berücksichtigende Induktion.

Als Fortgang vom Einzelnen, Konkreten zum Allgemeinen, Begrifflichen übt das induktive Verfahren bewußt schon SOKRATES: Er sucht τὸς ἑπαγωγῆς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου (Arist., Met. XIII 4, 1078b 28); ἐπιτὴν ἐπόθεσιν ἐπαγῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον . . . οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαγωγόμενον καὶ τοῖς ἀτιλέγοισιν αὐτοῖς φανερὸν ἐγένετο τάληδές (Xenoph., Memor. IV, 6, 13 ff.; vgl. III, 3, 9). PLATO bedient sich desselben Verfahrens, mit Hinzunahme der ἐπόθεσις (s. d.). ARISTOTELES definiert die Induktion (ἐπαγωγή) als ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕναστωρ ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος (Top. I 12, 105a 13). Der Induktionsschluß (s. d.) wird formuliert. Wissenschaftlich ist nur die vollständige Induktion (ἐπαγωγή διὰ πάντων, Anal. pr. II 23, 68b 15). Den Wert der Induktion kennen die Epikureer (vgl. GOMPERZ, Herculan. Stud. H. 1). Den Begriff der „inductio“ formuliert CICERO: „Sunt . . . similitudines, quae ex pluribus collationibus perceniunt, quo volunt, hoc modo: Si tutor fidem praestare debet, si socius, si cui mandaris, si qui fiduciam acceperit, debet etiam procurator. Haec ex pluribus perveniens quo cult appellatur inductio, quae graece ἐπαγωγή nominatur, qua plurimum est usus in sermonibus Socrates“ (De invent. I, 61). „Inductio est oratio, quae rebus non dubiis captat assensiones eius, quocum instituta est, quibus assensionibus facit, ut illi dubia quaedam res propter similitudinem earum rerum, quibus assensit, probetur“ (l. c. I, 31, 51). Gegen die Berechtigung des induktiven Verfahrens treten die Skeptiker auf. Die Induktion kann nicht alle Fälle berücksichtigen; berücksichtigt sie aber nur einige Fälle, so ist möglich, daß der Verallgemeinerung einige nicht berücksichtigte Fälle entgegentreten (SEXTUS EMPIRICUS, Pyrrh. hypot. II, 15).

Eine Definition der „inductio“ gibt BOETHIUS: „Inductio est oratio, per quam fit a particularibus ad universalia progressio“ (De differ. topic. II, 418). — Nach THOMAS (und den Scholastikern überhaupt) wird in der „inductio“ geschlossen das „universale ex singularibus, quae sunt manifesta ad sensum“ (1 anal. 1c). Unterschieden werden „inductio completa“ und „incompleta“

(1 anal. 1d). Nach W. VON OCCAM ist die „*inductio*“ eine „*a singularibus ad univrsale progressio*“, deren Regel lautet: „*Si omnes singulae alicuius propositionis sint verae, universalis est vera*“ (PRANTL. G. d. L. III, 418 f.).

Erst in der neueren Zeit kommt das eigentliche (nicht bloß begrifflich-) induktive Verfahren zur Geltung. Eine Theorie der naturwissenschaftlichen Induktion gibt (der auf PLATO sich beziehende) F. BACON, welcher das syllogistische (s. d.) Verfahren bekämpft, zugleich aber die echte, wissenschaftliche von der vag-empirischen Induktion unterscheidet und auf eine wohlgeordnete „*Tafel der Instanzen*“ hohen Wert legt. „*In logica . . . vulgari opera fere univrsa circa syllogismum consumitur. De inductione vero dialectici rix serio cogitasse videntur, levi mentione eam transmittentes et ad disputandi formulas properantes. At nos demonstrationem per syllogismum reicimus . . . Inductionem per omnia et tam ad minores propositiones, quam ad maiores, utimur. Inductionem enim censemus eam esse demonstrandi formam, quae sensum tuetur et naturam premit et operibus immanet ac fere immiscetur*“ (Nov. Organ. distr. op. p. 4). „*Secundum nos axiomata continenter et gradatim excitantur, ut nonnisi postremo loco ad generalissima veniantur . . . At in forma ipsa quoque inductionis et iudicio, quod per eam fit, opus longe maximum movemus. Ea enim, de qua dialectici loquuntur, quae procedit per enumerationem simplicem, puerile quiddam est et praevario concludit et pericula ab instantia contradictoria exponitur et consueta tantum intuetur; nec exitum reperit*“ (ib.). „*Atqui opus est ad scientias inductionis forma tali, quae experientiam solvat et separet et per exclusiones ac reiectiones debitas necessario concludat*“ (ib.). „*Spes est una in inductione vera*“ (l. c. I, 14). „*Fiat instructio et coordinatio per tabulas inveniendi idoneas et bene dispositas*“ (l. c. 102). „*De scientiis tum demum sperandum est, quando per scalam reram et per gradus continuos et non intermissos aut hiucos a particularibus ascenditur ad axiomata minora et deinde ad media, alia aliis superiora, et postremo demum ad generalissima*“ (l. c. 104). „*Inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per reiectiones et exclusiones debitas; ac deinde post negativas tot, quot sufficiunt, super affirmativas concludere; quod adhuc factum non est, nec tentatum certe, nisi tantummodo a Platone, qui ad exeutiendas definitiones et ideas hae certe forma inductionis aliquatenus utitur*“ (l. c. 105). — Eine Definition der Induktion gibt die Logik von Port-Royal: „*Inductio fit, cum ex rerum particularium notitia deducimur in cognitionem veritatis genericae*“ (l. c. III, 19). GALILEI ersetzt die Vergleichung der Fälle durch die Analyse eines Falles, aus dem er das Gesetz gewinnt, welches experimentell verifiziert wird. (Vgl. Hönigswald, Beitr. z. Erk. S. 1 ff.; MÜLLNER, D. Bedeut. Galileis f. d. Philos. 1894.) — HUME führt die Induktion auf Gewohnheit zurück (Enquir. sect. IV, V). — Nach REID fußt alle Induktion auf dem Satze, daß gleiche Wirkungen gleiche Ursachen haben müssen (Inquir. II, sect. 24). Prinzip der Induktion ist, „*that, in the phenomena of nature, what is to be, will probably be like to what has been in similar circumstances*“. Das ist ein Prinzip des „*common sense*“ (s. d.) (Ess. on the Intell. Pow. of Man VI, ch. 4 f.). Nach LEIBNIZ lehren uns die Sinne und die Induktionen niemals absolute, völlig allgemeine Wahrheiten (Gerh. VI, 499 ff.). KANT schreibt dem durch Induktion Gefundenen nur „*komparative Allgemeinheit*“ zu (s. a priori, Erfahrung) (so auch die Neukantianer, z. B. O. LIEBMAN, Anal. d. Wirkl.², S. 235 u. a.). Auf die Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit der Natur gründet

die Induktion G. E. SCHULZE: „*haben wir . . . beobachtet, daß ein bejahendes oder verneinendes Merkmal vielen Einzeldingen einer Art zukomme, so sind wir in Rücksicht auf das vorausgesetzte gesetzmäßige Verfahren der Natur in der Verbindung gewisser Beschaffenheiten der wirklichen Dinge geneigt anzunehmen, dasselbe Merkmal werde auch in allen übrigen Einzeldingen der Art vorhanden sein, ob es gleich darin noch nicht wahrgenommen worden ist*“ (Gr. d. allg. Log.³, S. 180). BACHMANN betont: „*Die allgemeine Gesetzmäßigkeit des idealen und realen Seins ist . . . ein notwendiges Postulat unserer Vernunft, ohne welches unser wissenschaftliches Streben sich selbst vernichten würde*“ (Syst. d. Log. S. 326 ff.). Nach APELT ist die Induktion formell ein disjunktiver Vernunftschluß. Sie gründet sich auf einen angeborenen Hang der Vernunft nach Einheit und Zusammenhang ihrer Erkenntnisse. Die Allgemeingültigkeit der induktionsmäßig gewonnenen Gesetze beruht auf apriorischen Prinzipien (Theor. d. Indukt. S. 17 ff.). Ähnlich WHEWELL, der die Induktion auf „*fundamental ideas*“ fundiert, welche das Denken in die Erfahrungen legt (Histor. of the Ind. Science 1840). ROYER-COLLARD gründet die Induktion auf Urteile über die Stabilität und die Allgemeinheit der Gesetze, COUSIN auf den Begriff der Naturordnung, LACHELIER auf die Kategorien der Kausalität und der Finalität (D. Grdlag. d. Indukt., S. 42 ff.). Auf eine Deduktion führen die Induktion zurück W. HAMILTON (Lect. on Log. I³, 319 f.), TRENDLENBURG (Log. Unters. II³, 363, 370 f.), LOTZE (Log. § 101 f.). — J. ST. MILL erblickt in der Induktion das methodische (s. d.) Fundament alles Wissens (Log. I, 169). Sie ist „*diejenige Verstandesoperation, durch welche wir schließen, daß dasjenige, was für einen besonderen Fall (oder Fülle) wahr ist, auch in allen Fällen wahr sein wird, welche jenem in irgend einer nachweisbaren Beziehung ähnlich sind*“ (l. c. III, C. 2, § 1). Jede Induktion läßt sich in der Form eines Syllogismus darstellen, dessen Obersatz unterdrückt ist und selbst eine Induktion ist (l. c. III, S. 364). Die Induktion beruht auf der „*natürlichen Neigung des Geistes, seine Erfahrungen zu generalisieren*“ (l. c. S. 367). Die Voraussetzung, „*daß der Gang der Natur gleichförmig ist*“, ist das Axiom der Induktion, beruht selbst auf einer allgemeinsten Induktion (l. c. S. 363 ff.). Nach BAIN ist Induktion „*the arriving at general proposition, by means of obserzation of fact*“ (Log. II, 1 ff.). Grundlage ist die „*uniformity of nature*“ (l. c. p. 8 ff.; vgl. I, 40). Nach VENN geht der Glaube an die Gleichförmigkeit der Natur der Logik voran als „*the objective counterpart or foundation of inferibility*“ (Log. p. 93 ff., 111 ff.). Nach JEVONS kommt den Induktionsurteilen nur Wahrscheinlichkeit zu, indem das induktive Denken nur ein Spezialfall des Wahrscheinlichkeitschlusses ist. Die „*imperfect induction*“ „*merely unfolds the information contained in past obserzation or events; it merely renders explicit what was implicit in previous experience. It transmits knowledge, but certainly does not create knowledge*“ (Princ. of Science I, 168 f.); „*in inductive just as in deductive reasoning, the conclusion never passes beyond the premisses*“ (l. c. I, 251). „*Nature is to us like an infinite ballot-box, the content of which are being continually drawn, ball after ball, and exhibited to us. Science is but the careful obserzation of the succession in which balls of various character usually present themselves; we register the combinations, notice those which seem to be excluded from occurrence, and from the proportional frequency of those which usually appear we infer the probable character of future drawing*“ (l. c. I, 169; vgl. I, 292 ff.). Dagegen erklärt G. HEYMANS: „*Die Wahrscheinlichkeitstheorie ist ein für allemal außerstande, induktives Denken zu*

erklären, weil das nämliche Problem, welches dieses in sich birgt, auch in der . . . empirischen Anwendung jener enthalten ist. Denn hier, genau so wie dort, geht die Schlussfolgerung über das in den Prämissen Gegebene hinaus“ (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 290 ff.). Die Voraussetzung von der Unveränderlichkeit des Bestehenden liegt aller Induktion zugrunde (l. c. S. 402 f.). Nach B. ERDMANN setzt die Induktion voraus, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen, und daß gleiche Ursachen gegeben sind (Log. I, 580 ff.). Der Grundsatz der Induktion ist ein „Postulat des Vorherwissens“ (l. c. S. 586), das sich in der Erfahrung bewährt hat (l. c. S. 587; vgl. S. 569 ff.). Nach RIEHL ist die Induktion ohne Deduktion nicht möglich. Sie ist „eine hypothetische Deduktion, eine Konjektur vermittelt eines deduktiven Schlusses“ (Kult. d. Gegenw. VI, 87). Nach E. v. HARTMANN hängt der Wert der Induktion davon ab, „daß wir eindeutig determinierende kausale Beziehungen zu konstatieren vermögen“ (Kategorienl. S. 298). Induktion und Deduktion rekonstruieren reale Verhältnisse ideell, indem sie dieselben aus ihrer ideellen Implikation reexplizieren (l. c. S. 307). Ihre eigenartige Bedeutung für das Erkennen liegt „in dem leitenden Gesichtspunkt der Ausschließung des Widerspruchs“ (l. c. S. 308). HAGEMANN betont: „Die Grundvoraussetzung für jede rationelle Induktion ist die Gewißheit, daß in der Natur, dem eigentlichen Bereiche der Induktion, Gesetzmäßigkeit herrscht, und daß dieselben Gründe dieselben Folgen bewirken“ (Log. u. Noet.⁵ S. 103 f.). Nach SIGWART ist die Induktion eine Umkehrung des Syllogismus (Log. II², 401 ff.). Das logische Recht des Induktionsverfahrens beruht darauf, daß es „ein unabweisbares Postulat unseres Strebens nach Erkenntnis ist, daß das Gegebene notwendig sei und als nach allgemeinen Regeln aus seinen Gründen hervorgehend erkannt werden könne“ (l. c. S. 402). Ein Trieb nach Generalisation jedes Satzes besteht (l. c. S. 414). Nach BOSANQUET ist die Induktion „the reference to reality of a system or the ground of particular differences within it by which reality is taken as qualified“ (Log. II, 179, 43 ff.). Nach J. SCHULTZ liegt aller Induktion das Postulat der Regelmäßigkeit (als angeborene Gewohnheit) zugrunde (Psych. d. Ax. S. 58 ff.). Nach WUNDT ist die elementare logische Form der Induktion der „Verbindungsschluß“ (Schluß der dritten Aristotel. Figur). Die induktive Methode sucht erstens „durch eine mannigfach wechselnde Benutzung der analytischen und synthetischen Methode die Deutungen der Tatsachen zu beschränken“. „Zweitens nimmt sie eine einzelne Deutung, die sich ihr als möglich darbietet, hypothetisch als wirklich an, um die daraus sich ergebenden Folgerungen zu entwickeln und an der Erfahrung zu prüfen.“ „Als das Resultat einer Induktion ergibt sich stets ein allgemeiner Satz, welcher die einzelnen Tatsachen der Erfahrung, die zu seiner Ableitung gedient haben, als spezielle Fälle in sich enthält. Einen solchen Satz nennen wir ein Gesetz. Wie die Konstanz der Objekte unserer Beobachtung die Bedingung ist für die Abstraktion von Gattungsbegriffen, so ist die Regelmäßigkeit des Geschehens die Bedingung für die Induktion von Gesetzen“ (Log. II, 22). Nach dem Grade der Allgemeinheit sind drei Stufen der Induktion zu unterscheiden: „1) Die Auffindung empirischer Gesetze, 2) die Verbindung empirischer Gesetze zu allgemeineren Erfahrungsgesetzen, und 3) die Ableitung von Kausalgesetzen und die logische Begründung der Tatsachen“ (i. c. S. 23). Die allgemeine logische Regel der physikalischen Induktion lautet: „Unter den eine Erscheinung begleitenden Umständen sind diejenigen als wesentliche Bedingungen derselben anzusehen.

deren Beseitigung die Erscheinung selber beseitigt, und deren quantitative Veränderung eine quantitative Veränderung der Erscheinung herbeiführt“ (l. c. S. 301). Nach SCHUPPE ist die Induktion formal ein „*Syllogismus mit disjunktivem Obersatz*“. „*Vorausgesetzt ist dabei der Begriff der Kausalität oder des Zusammengehörens, daß eine Erscheinung der notwendige Vorgänger oder Nachfolger oder Begleiter einer andern ist*“ (Log. S. 53). Nach OSTWALD ist die Induktion der Schluß von gemachten Erfahrungen auf nicht gemachte (Vorles.², 1905, S. 82 f.). Die (unvollständige) Induktion ist praktisch wertvoll, wenn sie auch nicht absolute Geltung hat (Gr. d. Nat. S. 48). Nach MACH hat sich (wie nach OELZELT-NEWIN, Kl. ph. Schr. S. 28 ff.) die instinktive Erwartung von Beständigkeiten allmählich herausgebildet (Erk. u. Irrt. S. 277). Die Induktion ist nicht das eigentliche Forschungsmittel, es handelt sich vor allem um die Zusammenhänge der wesentlichen Merkmale (l. c. S. 308). — H. COHEN bestimmt die Induktion im Sinne der Hinführung auf die allgemeinen Gesetze der Kausalität und des Systems (Log. S. 322). Vgl. BOLZANO, Wiss. II, 446 f., III, 318 f.; GRATACAP, Essai sur l'induction, 1869; VARISCO, Rivist. di filos. 1908, p. 333 ff.; SIEGEL, Zur Psych. u. Theor. d. Erk. S. 90 ff.; SCHIEL, D. Meth. d. ind. Forsch. 1865; GNEISSE, Dedukt. u. Ind. 1899, S. 23; NELSON, D. krit. Meth. S. 7; C. GOERING, Krit. I, 391; E. DÜHRING, Log. S. 88; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I⁴, 5; LIPPS, Gr. d. Seelenl. S. 452. Vgl. Methode, Axiom, Kausalität, Gleichförmigkeit, Regel, Mathematik.

Induktionsschluß (induktiver Schluß) ist der Schluß vom Besondern aufs Allgemeine, vom Individuellen, Speziellen aufs Generelle, Typische, Gesetzmäßige. Was von einer Reihe von Fällen gilt, gilt von der ganzen Gattung dieser Fälle: $M_1, M_2, M_3 \dots = P \mid M_1, M_2, M_3 \dots = S \parallel$. Jedes $S = P$ („*Unvollständige*“ Induktion). $M_1, M_2, M_3 = P \mid S = M_1, M_2, M_3 \parallel$ $S = P$ („*Vollständige*“ Induktion). — Der Induktionsschluß als $\acute{o} \acute{\epsilon}\xi \acute{\epsilon}\tau\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma \alpha\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ schon bei ARISTOTELES (Anal. pr. II, 23). Von den Epikureern wird er gewürdigt (s. Induktion). Vgl. B. ERDMANN, Log. I, 564 ff.; WUNDT, Log. II², 1; KREIBIG, D. int. Funkt. S. 253 ff. Unbewusste (s. d.) Induktionsschlüsse gibt es nach HELMHOLTZ (Phys. Opt. S. 602; Vortr. u. Red. I⁴, 358 ff.; II⁴, 233). Vgl. Induktion, Objekt.

Induktiv ($\acute{\epsilon}\pi\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, ARISTOTELES, Phys. IV 3, 210b 8): durch Induktion (s. d.). Induktiver Schluß s. Induktionsschluß.

Induktives Verfahren s. Induktion.

Ineinander: innerliches Verbundensein. Nach BENEKE sind uns das Ineinander und Durch-etwas, d. h. das Zusammensein in einem Dinge und das ursächliche Verhältnis nur gegeben in unserem eigenen Seelensein; wir übertragen es dann auf die Objektvorstellungen (Lehrb. d. Psychol.², § 149; Syst. d. Met. S. 165 ff.).

Inesse: Darinsein, Enthaltensein (BOETHIUS, Comm. zur Isagog. p. 35, 44). „*Inesse*“ = „*in tempore, in loco esse*“ bei ABAELARD (vgl. PRANTL, G. d. L. II, 189). „*Inesse naturaliter*“, „*in esse per accidens, per se, primo*“ bei THOMAS (Contr. gent. II, 6).

Inexistenz s. Intentional, Objekt.

Inexponibel s. Exponibel.

Infinīt und indefinīt s. Unendlich.

Infinītesimalprinzip s. Unendlich.

Infinītismus: Unendlichkeitslehre.

Influxus (physicus): Einfluß eines Tātigen auf ein des Erleidens Fāhiges, Übertragung der Tātigkeit von der Ursache auf die Wirkung, Wirkung des Leibes auf die Seele. THOMAS: „*Id quod est in actu, agit in id, quod est in potentia, et huiusmodi actio dicitur influxus*“ (Quodl. 3, 3, 7c). — Das „*System des influxus physicus*“ behauptet eine Wechselwirkung (s. d.) zwischen Leib und Seele. So DESCARTES, der aber die „*assistētia Dei*“ (s. d.) zur Ergānzung seiner Theorie heranzieht. Am Influxus halten fest RÜDIGER, KNUTZEN, BAUMGARTEN, CRUSIUS, GÜNTHER, in modifizierter Weise auch J. H. FICHTE u. a. — Gegner des Influxus sind die Okkasionalisten (s. d.), SPINOZA, LEIBNIZ, der von der Influxustheorie bemerkt: „*C'est cacher le miracle sous des paroles, qui ne signifient rien*“ (Gerh. III, 354). — KANT ist Gegner der Theorie vom Übergehen des Zustandes des tātigen auf das leidende Ding. „*Et in hoc quidem consistit influxus physici πῶτον ψεῦδος, secundum vulgarem ipsius sensum: quod commercium substantiarum et vires transeuntes per solam ipsarum existentiam affatim cognoscibiles temere sumat, adeoque non tam sit systema aliquod, quam potius omnis systematis philosophici, tanquam in hoc argumento superflui, neglectus*“ (De mundi sens. set. IV, § 17). Nach LOTZE gibt es kein Übergehen eines Einflusses von einem Dinge zum andern (Mikrok. III², 480). Vgl. Dualismus, Wechselwirkung, Harmonie, Kausalität.

Informatio: Beformung, Stoffgestaltung durch die „*Form*“ (s. d.) welche den Stoff zu einem besonderen Dinge macht: Scholastik (WILHELM VON CHAMPEAUX u. a.; vgl. PRANTL, G. d. L. II, 130).

Inhärenz (inhaerere, anhaften) heißt des Verhältniß der Akzidentien (s. d.) zur Substanz (s. d.), der Eigenschaften zum Dinge. Die Akzidentien „*inhärieren*“ der Substanz, „*haften*“ ihr an, sind von ihr „*getragen*“. Das Inhärenzverhältniß hat sein anschauliches Urbild im Verhältniß der Erlebnisse, Zustände eines Ich zu diesem selbst. „*Inhaerere est existere in aliquo, ut in subiecto, a quo habet actualem dependentiam inhaesivam; accidens esse in subiecto per intimam praesentiam*“ (GOELEN, Lex. philos. p. 242 f.). Nach HUME gibt es keine Inhärenz; die Perceptionen bedürfen keines Trägers (Treat. set. 5). KANT erklärt: „*Wenn man . . . diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beilegt (z. B. der Bewegung, als einem Akzident der Materie), so nennt man dieses Dasein die Inhärenz, zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, das man Subsistenz nennt*“ (Kr. d. r. Vern. S. 178). HERBART sieht im Inhärenzverhältniß einen Widerspruch (s. Ding). Nach SCHUPPE ist die Substanz (s. d.) das Inhärenzverhältniß selbst (Log. S. 33). Vgl. Ineinander.

Inhalt des Begriffs (Begriffsinhalt, s. d.) ist der Zusammenhang der durch den Begriff fixierten umspannten Merkmale („*complexus notarum*“). Inhalt und Umfang (s. d.) des Begriffs verhalten sich umgekehrt. Nach dem Inhalt unterscheidet man einfache und zusammengesetzte Begriffe. — ARISTOTELES spricht vom ἐνπλάθειν ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστὶ λέγοντι (Anal. post. I 4, 73a 35; Met. VII 10, 1034b 20 squ.). KANT erklärt: „*Ein jeder Begriff, als Teilbegriff, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten*“ und hat insofern einen Inhalt (Log. S. 147). FRIES: „*Die Teilvorstellungen, welche in*

einen Begriff gehören, machen seinen Inhalt oder seine intensive Größe aus“ (Syst. d. Log. S. 103). HERBART: „Hat ein Begriff mehrere Merkmale, so heißen diese zusammengekommen sein Inhalt“ (Hauptp. d. Log. S. 106). Nach DROBISCH ist der Inhalt „die Gesamtheit der in bestimmter Ordnung durch Determination miteinander verbundenen Merkmale“ (N. Darst. d. Log.⁵, § 25). Nach JEVONS ist der Inhalt die Summe der Eigenschaften, welche dem Gegenstande notwendig zukommen (Leitf. d. Log. S. 38). B. ERDMANN versteht unter dem „Inhalt eines Gegenstandes“ „die ihm eigene Gesamtheit der Merkmale“ (Log. I. 129), im weiteren Sinne den „Inbegriff aller seiner möglichen Prädikate“ (ib.). Die Beziehung der Merkmale zum Gegenstande heißt „logische Immanenz“ (ib.). Im Inhalt liegt das Wesen des Gegenstandes (l. c. S. 130). Nach LINDNER-LECLAIR ist der Inhalt eines zusammengesetzten Begriffes „nicht die Summe seiner Merkmale, sondern die eigentümliche Zusammenfassung derselben in der Einheit des Begriffes“ (Log.³, S. 23). Vgl. Umfang.

Inhalt der Empfindung (ἴδιον bei ARISTOTELES, De an. II 6, 418a 11) s. Empfindung, Qualität.

Inhalt der Vorstellung ist der Bewußtseinsinhalt, durch den wir den Gegenstand vorstellen. Er ist, nach MEINONG, nicht der Gegenstand, sondern das, „worin Vorstellungen verschiedener Gegenstände unbeschadet ihrer Übereinstimmung im Akte concinander verschieden sind“ (Üb. Gegenst. höher. Ordn., Zeitschr. f. Psychol. 21. Bd., S. 188). Der Inhalt existiert, auch wenn der durch ihn vorgestellte Gegenstand nicht real ist (ib.). Nach TWARDOWSKY ist der Inhalt das Mittel zur Vorstellung des Gegenstandes (Inh. u. Gegenst. d. Vorst. S. 1 ff., 19). LIPPS: „Inhalte werden empfunden, wahrgenommen, vorgestellt, Gegenstände werden gedacht“ (Leitf. d. Psych. S. 55 ff.; Inh. u. Gegenst. 1905). HEYMANS: „Der Inhalt der Wahrnehmung ist der im Momente des Wahrnehmens im Bewußtsein vorliegende Komplex von Empfindungen; der Gegenstand der Wahrnehmung dagegen ist die davon verschiedene Wirklichkeit“ (Einf. in d. Met. S. 235 f.). Vgl. BALDWIN, D. Denk. u. d. Sein, S. 45; KREIBIG, D. int. Funkt. S. 22 ff. Vgl. Objekt (TWARDOWSKY, HÖFLER, WITASEK, B. ERDMANN u. a.).

Inhalt des Bewußtseins (Bewußtseinsinhalt) s. Bewußtsein.

Inhalte, fundierte = Gestaltqualitäten (s. d.). Vgl. MEINONG, Z. f. Psych. II, 245 ff.; VI, 340 ff., 417 ff.; XXI, 182 ff.; EHRENFELS, Viertelj. f. w. Ph. 14. Bd., 249 ff.; CORNELIUS, l. c. 16. Bd., 404 ff.; 17. Bd., 101 f.; LIPPS, l. c. 22. Bd. 383 ff.; WITASEK, Gr. d. Psych. S. 233 ff.; KREIBIG, D. intell. Funkt. S. 111: „Das zur Summe der anschaulichen Bestandteile auf Grund bestimmter Relationen sich ergebende neue Merkmal des Ganzen nennen wir Gestalt, Gestaltmerkmal, Gestaltqualität oder fundierten Inhalt“.

Inhaltsgefühle: vgl. LEHMANN, Hauptges. d. menschl. Gefühlsleb. S. 342 ff.

Inhaltslogik s. Logik.

Inhaltstheorien des Urteils s. Urteil.

Initial- und Finalbetonung: Vorzug der ersten und letzten Stellen in gelernten Reihen für das Merken (LIPPS, Psychol. S. 106; OFFNER, D. Ged. Philosophisches Wörterbuch. 3. Aufl.

S. 87 ff.). Vgl. die Versuche von EBBINGHAUS (Psychol. I, 653), MÜLLER und PILZECKER, W. G. SMITH, HENRI, BINET u. a.

Inkausal (incausale: SCOTUS ERIUGENA) ist nach MÜNSTERBERG das Psychische (s. d.).

Inklination s. Neigung.

Innen und **außen** (s. d.): zwei auch erkenntnistheoretisch-metaphysisch verwendete Begriffe. „*Innen*“ = im Bewußtsein, „*außen*“ = unabhängig vom Bewußtsein. „*Innen*“ bezieht sich auch auf das Innere, das Eigensein eines Wesens. Vgl. BALDWIN, D. Denk. u. d. Sein, S. 110 ff.

Innensein: das innere, eigene oder An-sich-Sein eines Wesens. Vgl. An-sich. — „*Innere Seelensein*“ nennt BENEKE den Inbegriff psychischer Anlagen, Dispositionen u. dgl. (Lehrb. d. Psychol., § 150). Vgl. Inneres.

Innenwelt (intramentale Welt) wird von der Außenwelt (s. d.) unterschieden und bedeutet: 1) den Inbegriff aller Bewußtseinsgebilde im Gegensatz zum Extramentalen (s. d.), 2) den Zusammenhang von subjektiv-psychischen Erlebnissen (Gefühle, Erinnerungs- und Phantasiebilder u. dgl.) im Gegensatz zum objektiven Zusammenhange der Dinge und Geschehnisse. Nach MÜNSTERBERG ist die Innenwelt der Inbegriff der Akte des Stellungnehmens, unsere Seele als Tat (Phil. d. Werte, S. 115). Nach B. ERDMANN besteht die Innenwelt aus den Gefühlen, den Erinnerungen u. dgl. und den Willensvorgängen (Leib u. Seele, S. 161). Die Außenwelt ist zunächst ein Ausschnitt aus unserem Bewußtsein (l. c. S. 161 ff.). Nach STÖHR ist jede Innenwelt eine Außenwelt für die anderen (Leitf. d. Log. S. 134). Vgl. Objekt, Introjektion.

Innere Beobachtung s. Beobachtung.

Innere Erfahrung, Wahrnehmung s. Erfahrung, Wahrnehmung.

Innere Sprachform s. Sprache.

Innere Wahrnehmung s. Wahrnehmung.

Innere Willenshandlung s. Wille.

Innerer Sinn s. Sinn.

Innere s. Äußeres. Das Innere (Innensein) der Dinge deutet die Metaphysik (wie schon der primitive Mensch) als ein der Ichheit analoges Sein, von dem aber die positive Naturwissenschaft (Physik) geflissentlich absieht, um nur die quantitativen Relationen festzuhalten. Die Seele (s. d.) ist das „*Innensein*“ des Organismus. — Nach GOETHE gestaltet sich das Innere an dem Äußeren. „*Nichts ist drinnen, nichts ist draußen. Denn was innen, das ist außen.*“ Gegen A. v. HALLERS: „*Ist Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist. Glückselig, wenn sie nur die äußere Schale weist*“ betont Goethe, Natur sei „*alles mit einem Male*“, Kern und Schale. „*Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?*“ (WW. II, 237; vgl. EUCKEN, Ges. Aufs. S. 73 ff.). HEGEL: „*Indem das Innere der Natur nichts anderes als das Allgemeine ist: so sind wir, wenn wir Gedanken haben, in diesem Innern der Natur bei uns selbst*“ (Naturphilos. S. 22). Vgl. Innen, Innensein, Introjektion, Personalismus, Monaden, Seele, Identitätstheorie.

Innervation: Nervenerrregung, Erregung eines Organs durch Nerven.

Innervationsempfindung (nerve-sensation): die Empfindung der Innervation (s. d.), die eine Komponente der Bewegungsempfindungen (s. d.) bildet. Zentralen Ursprungs ist sie nach BAIN, HELMHOLTZ, WUNDT. Dagegen VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 291), J. MÜLLER (Handb. d. Physiol. 1840, II, 500), ZIEHEN (Leitfad. d. physiol. Ps.², S. 51), W. JAMES (Princ. of Psychol. II, 493 ff.), HERING (Hermanns Handb. d. Phys. III 1, 457 f.), MACH (Erk. u. Irrt. S. 59), FERRIER (Funkt. d. Gehirns, S. 247), BASTIAN (Brit. Med. Journal, 1869), RIBOT (Rev. philos. 1879) u. a., nach welchen die Kraftanstrengung peripherischer Art ist. Nach FOULLÉE (Evol. d. Kr.-Id. S. 283 f.) besteht aber daneben ein Innervationsgefühl, als Innensein eines Energieaufwandes im Gehirn. Nach WUNDT spielen „bei der Regulierung unserer Körperbewegungen zentrale Komponenten der Kraft- und Lageempfindungen eine wichtige Rolle.“ Sie sind aber nicht Innervationsempfindungen, sondern „sensorische Miterregungen und Mitempfindungen“, worauf die Lokalisationsstörungen bei Paralyse oder Parese der Augenmuskeln hinweisen (Grdz. d. ph. Psych. II⁶, 39, 32 ff.). Es handelt sich also um „zentrale Sinnesempfindungen“ als Begleiter unserer Erinnerungsvorstellungen (l. c. S. 33; ähnlich MÜNSTERBERG, Die Willenshandl. S. 145). Vgl. A. WALLER, The Sense of Effort, Brain XIV, 1891, p. 179 (Annahme von Innervationsempfindungen); J. LOEB, Pflügers Arch. Bd. 41. S. 167 ff.; EBBINGHAUS, Grdz. d. Psych. I, 361.

In-sich-sein („in se esse“): das Sein der Substanz (s. d.).

Inspiration: geistige Eingebung, innere Offenbarung, Begeisterung.

Instanz (ἔσρασις, instans, instantia): Einwand gegen ein Urteil, gegen einen (Induktions-) Schluß, Ausnahme von einem induktiv gewonnenen Gesetze (vgl. BACHMANN, Syst. d. Log. S. 337). Fall. — ARISTOTELES: ἔσρασις ὄρασι προτάσεως προτάσει ἐναντία (Anal. prior. II, 28; II 26, 69b 37). Nach GOCLEN ist „instans“ „propositio contraria propositioni propositae“ (Lex philos. p. 245). — F. BACON unterscheidet dreierlei Instanzen bei der Induktion (s. d.): „instantiae positivae, negativae (exclusivae), praerogativae“ (die „instantia crucis“ ist von besonderer Wichtigkeit) (Nov. Organ. II, 12 ff., 31 ff.). Eine ganze Reihe spezieller Instanzen zählt Bacon auf. Vgl. J. ST. MILL, Log. I, p. 451 ff., 508 ff. Vgl. Methode, Prärogativ.

Instinkt (instinctus, Antrieb) ist (subjektiv) eine Art des Triebes (s. d.), eine Regsamkeit des psychophysischen Organismus, die, ohne Bewußtsein (Wissen) des Endzieles, eine zweckmäßige Handlung (Bewegung) einleitet. Der Instinkt beruht auf einer Anlage (s. d.) des Organismus, die als Produkt von Willens- und Triebbetätigungen früherer Generationen und der Vererbung jener aufzufassen ist. Die Instinkthandlungen sind mehr als mechanisch, sie sind zwar nicht Objekt des Bewußtseins, aber doch Bewußtseinsfunktionen von geringer Klarheit, (generell) mechanisierte (s. d.) Willensvorgänge. Sie gehen von inneren Reizen, Impulsen aus, welche teilweise von außen ausgelöst werden. Die individuelle Erfahrung ist nicht ohne Einfluß auf die Modifikation der Instinkte, die sich oft mit eigentlichen Trieb- oder Willenshandlungen verbinden. Neben den individuellen, selbstischen gibt es soziale Instinkte.

Die Instinkte gelten bald als unbewußte Intellekt- und Willenshandlungen, bald als bloße Reflexbewegungen, sie werden bald einer universalen Vernunft zugeschrieben, bald als Produkte individueller Erfahrung und Gewohnheit, bald

endlich als vererbte mechanisierte Triebe und Dispositionen betrachtet. — Im weitesten Sinne heißt „Instinkt“ die „Spürkraft“ des Geistes.

Über die Instinkte der Tiere handelt schon SENECA (Epist. 121). Vom „*instinctus naturae*“ (Naturtrieb) sprechen die Scholastiker (vgl. THOMAS, Contr. gent. III, 75). Vgl. CAMPANELLA, De sens. rer. I, 7. HERBERT VON CHERBURY betrachtet den „*instinctus naturalis*“ als subjektive Quelle teleologischer oder Wertbegriffe. „*Instinctus naturales sunt actus facultatum illarum in omni homine sano et integro existentium, a quibus communes illae notitiae circa analogiam rerum internam, cuiusmodi sunt, quae circa causam, medium et finem rerum bonarum, malum, pulchrum, gratum etc. . . . per se etiam sine discursu conformantur*“ (De verit.). SHAFTESBURY bemerkt: „*The world innate let us change it, if you will for instinct, and call instinct, that nature teaches, exclusive of art, culture or discipline*“ (The Moral. III, 2). REID erklärt: „*By instinct, I mean a natural impulse to certain actions, without having any end in view, without deliberation, and very without any conception of what we do*“ (On the act. pow. III, 2). Nach BILFINGER ist der „*instinctus naturalis*“ „*species appetitus sensitivi et aversationis ea, quam sine conscientia sui concipimus*“ (Diluc. § 292). KANT versteht unter Instinkt „*ein gefühltes Bedürfnis, etwas zu tun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat*“ (Relig. S. 28), „*die innere Nötigung des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung dieses Gegenstandes, ehe man ihn noch kennt*“ (Anthropol. I, § 78). Nach CHR. E. SCHMID ist der Instinkt unerklärbar (Empir. Psychol. S. 387; vgl. S. 351). JACOB erklärt den Instinkt als „*Erregbarkeit des Begehrungsvermögens durch das bloße Gefühl*“ (Gr. d. empir. Psychol. § 223). Nach GEORGE ist der Instinkt die „*Gesamtheit der Bewegungen, insofern sie durch den Affekt bestimmt und geregelt werden*“ (Lehrb. S. 171).

G. E. SCHULZE definiert: „*Ist mit dem Naturtriebe eine Vorstellung oder Ahnung dessen, was dem gefühlten Bedürfnisse abhilft, schon auf angeborene Art verbunden, so wird er Instinkt genannt*“ (Psych. Anthropol. S. 411). Nach ESCHENMAYER ist Instinkt oder Trieb (s. d.) „*alles, was als innere Nötigung und Aufforderung in uns vorkommt*“ (Psychol. S. 44). Nach BURDACH ist der Instinkt unbewußte Äußerung der Lebenskraft, „*organische Selbsterhaltung in psychischer Form*“ (Blick ins Leb. I, 206 f.). Nach SCHOPENHAUER ist der Instinkt eine unbewußt-zweckmäßige Tätigkeit des Naturwillens (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 27). Die Instinkthandlungen gehen aus einem inneren Trieb hervor, welcher aber „*seine nähere Bestimmung, im Detail der einzelnen Handlungen und für jeden Augenblick, durch Motive erhält*“ (Üb. d. Freih. d. Will. III). C. G. CARUS definiert den Instinkt als die „*sich unbewußt einbildende oder abbildende Idee*“ (Vergleich. Tierpsychol. 1866, S. 59 f.). Nach HANUSCH ist der Instinkt „*das der unangenehmen Empfindung entsprechende Streben, sie selbst aufzuheben (zu negieren)*“ (Handb. d. Erfahrungs-Seelenl. S. 49). Jede Art des Instinkts ist eine besondere Weise des Strebens nach Lebenserhaltung (l. c. S. 50). Nach J. H. FICHTE ist der Instinkt „*ein durch apriorisches und eben darum bewußtlos bleibendes Vorstellen geleiteter Trieb*“ (Zur Seelenfr. S. 29), „*vernunftstolles, aber vorbeußtes Wollen*“ (Psychol. II, 41; vgl. II, 22, 80 ff., 128 ff.). Ein System von Instinkten liegt im Menschen schon vor dem Bewußtsein, als Quelle des Apriorischen, als das Apriorische selbst, bereit (l. c. II, 155; vgl. Anthropol. S. 471, 473). E. v. HARTMANN sieht im Instinkte ein bewußtes Wollen des Mittels zu einem unbewußt gewußten Zweck

(Philos. d. Unbew. I^o, 76). Nach CARNERI ist der Instinkt „ein Denken auf dem Standpunkt der bloßen Empfindung“, unbewußtes Denken (Sittl. u. Darwin. S. 47). Er ist „das Bewußtsein an sich in unterschiedsloser Objektivität“ (l. c. S. 51). Es gibt eine Anpassung, Selektion, Vererbung der Instinkte (l. c. S. 49). — VOLKMANN versteht unter dem Instinkt „jene organische Präformation, infolgederen ein bestimmter Trieb sich in eine bestimmte Leibesbewegung ohne Vermittlung einer klar vortretenden Vorstellung in konstanter Weise umsetzt“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 438). Nach FROHSCHAMMER ist der Instinkt „die von Natur (Geburt) aus innewohnende Befähigung der lebendigen Wesen, ohne vorangehende Erfahrung und ohne Unterweisung das zu tun, was der Trieb . . . erfordert. Instinkt ist lebendig gewordene und über das Individuum dem Raum und der Zeit nach hinausreichende teleologische Einrichtung des Tieres“, „noch unfreier Verstand“ (Monad. u. Weltphantas. S. 30). Nach A. DÖRING ist der Instinkt „der in der unbewußten Taxierung seines Vermögens, in der unbewußten Wahl der Mittel und der unbewußten Umgehung der Hindernisse unfehlbare und daher stets erfolgreiche Trieb“ (Philos. Güterlehre S. 190). O. SCHNEIDER: „Instinkt ist das psychische Streben nach Arterhaltung ohne Bewußtsein des Zweckes von diesem Streben“ (Der menschl. Wille S. 109). KREIBIG definiert die Instinkte als „das Willenskorrelat von Bewegungen, bei deren Zustandekommen der biologisch nützliche Zweck unbewußt bleibt, aber die Veranstaltung der Bewegungen und zum Teil auch die Wahl der Mittel mit Bewußtsein erfolgt“ (Werttheor. S. 76). Es gibt Instinkte der Selbsterhaltung und solche der Arterhaltung (l. c. S. 77). Vgl. LOTZE, Medizin. Psychol. S. 534 ff.

Auf Gewohnheit und Erfahrung führt den Instinkt HUME zurück (Treat. III, set. 16). Die Vernunft (s. d.) ist ein wunderbarer „Instinkt“ unserer Seele, der uns von Vorstellung zu Vorstellung leitet (ib.). CONDILLAC bestimmt den Instinkt als „*moi d'habitude*“ (Trait. des anim. 5). Auf die Gewohnheit bezieht den Instinkt RENOUVIER (Nouv. Monadol. p. 83). — Zur Erfahrung und Assoziation bringt ER. DARWIN den Instinkt in Beziehung (Zoonom.), zur angeborenen Assoziation und Gewohnheit CUVIER (auch RAHER, Psych. p. 667). Auf vererbte Gewohnheiten führt die Instinkte CH. DARWIN zurück (Entsteh. der Art. S. 217). Diese Gewohnheiten entstehen durch natürliche Zuchtwahl (ib.), zu der die Instinkte WEISMANN. CLAPARÈDE (Assoc. p. 390 ff.), WOLTMANN (Pol. Anthropol. S. 136) u. a. in Beziehung setzen. II. SPENCER bezeichnet die Instinkte als „*zusammengesetzte Reflexstättigkeiten*“ (Psychol. I, § 194, S. 451), Kombinationen von Eindrücken, auf welche Kombinationen von Zusammenziehungen folgen (l. c. S. 453). In den höheren Formen des Instinkts besteht wahrscheinlich ein rudimentäres Bewußtsein (ib.). Die Instinkte sind Produkte wiederholter Assoziationstendenzen in den Generationen (l. c. § 196, S. 458 f.). Der Instinkt ist „*eine Art von organisiertem Gedächtnis*“ (l. c. § 199, S. 465). W. JAMES nennt den Instinkt „*a mere excitomotor impulse, due to the pre-existence of a certain reflex arc in the nerve-centres of the creature*“ (Princ. of Psychol. II, 391). Der Instinkt ist „*the faculty of acting in such a way as to produce certain ends, without foresight of the ends, and without previous education in the performance*“ (l. c. II, 383; vgl. p. 385, 389; Variabilität des Instinktes). Nach ZIEHEN sind die Instinkte „*sehr komplizierte, aber . . . außerhalb des Vorstellungslebens sich vollziehende Reflexe*“ (Leitfad. d. physiol. Psychol.², S. 12). Viele Instinkte sind aber „*automatische Akte*“ (l. c. S. 13). Auf Reflex-

ketten führen die Instinkte A. BETHE (Pflüg. Arch. Bd. 68, 1897, S. 449 ff.; Bd. 70, 1898, S. 15 ff.), J. LOEB (Vergl. Gehirnphys. 1899), KASSOWITZ, E. MACH (Erk. u. Irrt. S. 54 f.) u. a. zurück. Vgl. WASMANN, D. psych. Fäh. d. Ameisen. Zoologica, H. 26, 1899.

Nach FECHNER ist es wahrscheinlich, „daß auch die Natur die instinktiven Fähigkeiten und Fertigkeiten ihrer Tiere erst erlernen mußte, mit Bewußtsein erlernen mußte, um sie nachher mit halbem Unbewußtsein anzuwenden“ (Zend. Av. I, 280). Auf Einübung, Vererbung und Mechanisierung des Eingebübten beruht der Instinkt ferner nach LAMARCK (Zool. Philos. S. 419 ff.), FORTLAGE (Beitr. z. Psych. S. 337), LEMOINE (L'habit. et l'Inst. 1875), HAECKEL (Weltwärts. S. 142 ff.), G. H. SCHNEIDER (D. tier. Wille, S. 146 f.), PREYER (Seel. d. Kind.² S. 186), EMER (Entst. d. Art. I, 240), HÖFFDING (Psych.² S. 168), FOULLÉE (Evol. d. Kr.-Id. S. 294 ff.), ARDIGÒ (Opp. II, 78 f.), PAULY, FRANCÉ, CHR. SCHRÖDER u. a., L. WILSER (Die Vererb. d. geist. Eigensch. S. 9), LEWES („organised experience“, Probl. I, 226 ff., „lapse of intelligence“), (ROMANES (Geist. Entwickl. S. 24), RIBOT („conscience éteinte“, L'héréd. psychol.⁵ p. 19), S. EXNER (Entwurf ein. physiol. Erkl. d. psych. Erschein. I), besonders nach WUNDT. Nach ihm sind die Instinkthandlungen „Bewegungen, die ursprünglich aus einfachen oder zusammengesetzten Willensakten hervorgegangen, dann aber während des individuellen Lebens oder im Laufe einer generellen Entwicklung vollständig oder teilweise mechanisiert worden sind“. Sie sind automatisch gewordene psychische Leistungen, die aber teilweise unter dem Einflusse von Motiven stehen. Sie sind das Resultat der Arbeit zahlloser Generationen. Der Vervollkommnung sind sie fähig. Durch Empfindungen und Gefühle werden sie erst ausgelöst; im Nervensystem sind fertige Dispositionen zu zweckmäßigen Bewegungen vorhanden (Grdz. d. physiol. Psych. III⁵, 260 ff.; Essays 8, S. 217; Vorles.² S. 422, 429, 437; Syst. d. Philos.² S. 590). Die Instinkte sind „Triebhandlungen“. „Die physiologischen Ausgangspunkte der für die Instinkte vornehmlich maßgebenden Empfindungen sind . . . die Nahrungs- und die Fortpflanzungsorgane. Demnach lassen sich wohl alle tierischen Instinkte schließlich auf die beiden Klassen der Nahrungs- und der Fortpflanzungsinstinkte zurückführen“ (Gr. d. Psychol.⁵ S. 338). „Bei allen Instinkten gehen die individuellen Triebhandlungen von äußeren oder inneren Empfindungsreizen aus. Die Handlungen selbst sind aber den Trieb- oder einfachen Willenshandlungen zuzurechnen, weil bestimmte Vorstellungen und Gefühle als einfache Motive ihnen vorausgehen und sie begleiten. Die zusammengesetzte, auf angeborener Anlage beruhende Beschaffenheit der Handlungen läßt sich hierbei nur aus generell erworbenen Eigenschaften des Nervensystems erklären, infolgederen auf gewisse Reize sofort und ohne individuelle Einübung angeborene Reflexmechanismen ausgelöst werden“ (I. c. S. 339). Es gibt individuelle und soziale Instinkte (Eth.² S. 109). Ähnlich KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 340), W. JERUSALEM (Lehrb. d. Psychol.² S. 187 f.) u. a. Vgl. A. J. HAMLIN, An Attempt at a Psychol. of Instinct, Mind VI, 1897, p. 59 ff.; FOULLÉE, L'Origine de l'instinct; JODL, Psychol., SULLY, Mind VI, MERCIER, Psychol. I, 141 ff.; LIPPS, Leitf. d. Psych. S. 240 f.; MASCI, Le teorie sulla form. dell'istinto, 1893; BAIN, Ment. and Mor. Science I, 68 ff.; WAHLE, Üb. d. Mech. d. geist. Leb. S. 373; SCHALLMAYER, Vererb. u. Auslese, S. 81 ff.; LASSWITZ, Seel. u. Ziele, S. 156 ff.; MARSHALL, Inst. and Reason, 1898; BERGSON, L'évol. créatr. p. 191 (Instinkt und Intuition dringen gegenüber dem abstrakten Denken ins lebendige Geschehen: ein (s. Verstand).

Die Ursprünglichkeit sozialer Instinkte (Triebe, Neigungen) betonen GROTIUS, BODIN, SHAFESBURY, HUTCHESON, CLARKE, WOLLASTON, HUME, A. SMITH u. a. (vgl. Sozial). Vgl. Trieb, Tierpsychologie.

Instrumental s. Wahrheit.

Integration s. Evolution (H. SPENCER; vgl. Psychol. § 36 f.).

Intellekt (intellectus): Verstand (s. d.), Vernunft (s. d.), Geist (s. d.), Denkkraft, Denkprinzip, subjektiver Logos, logisches Bewußtsein. Der Intellekt ist nicht etwa ein besonderes Vermögen neben dem Willen (s. d. u. Voluntarismus) sondern dieser betätigt sich schon in ihm (als aktive Apperzeption, s. d.). Das Verhältnis des Intellekts zur Sinnlichkeit, Erfahrung betreffend vgl. Sensualismus, Empirismus, Rationalismus.

Die Lehre vom zweifachen Intellekt (*νοῦς*) begründet ARISTOTELES. Es fußt diese auf der Unterscheidung von Stoff und Form, *δύναμις* (Potenz) und *ἐνέργεια* (Wirklichkeit). Der „passive“ Intellekt (*νοῦς παθητικός*) ist die Einheit der Vernunftanlagen, der „aktive“ Intellekt aber die aktuelle Verwirklichung dieser, zugleich die geistige Verwirklichungskraft (Wirklichkeit und Wirksamkeit). Der aktive Intellekt ist bewußtmachende, formale Denkkraft, er gleicht dem Lichte, welches die potentiell vorhandenen Farben zu wirklichen Farben macht (De an. III, 5). *Ἐπεὶ δ' ὅσα ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἔστι τὸ μὲν ἕλη ἐκάστω γένηται . . . , ἔτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέγγη πρὸς τὴν ἕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἵλασθαι ταύτας τὰς διαφόρας καὶ εἶναι ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖ, ὡς ἔστι τις, οἷον τὸ φῶς* (De an. III 5, 430a 10 squ.). Der erleidende Intellekt ist vergänglich, der aktive aber unsterblich, „trennbar“, „rein“ (καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμυγής, τῇ ὁσῶν ὢν ἐνέργεια . . . καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδιον . . . ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαστός, ib.). Bezüglich der Natur des aktiven Intellekts sowie seiner Stellung zum Individuum (ob individueller, ob universaler Geist) bestehen verschiedene Deutungen. THEOPHRAST rechnet ihn dem Menschen selbst zu, EUDEMUS leitet ihn aus Gott ab (Hinweis auf das *νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισεῖναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*, Aristot., De gen. et corr. II, 3) (Themist., Paraphr. de an. f. 91; Eth. Eudem. VII. 14, 1248a 25; vgl. BRENTANO, Psychol. d. Aristot. S. 5 f.). — BRENTANO deutet den aktiven Intellekt als bewußtlos wirkende Denkkraft (l. c. S. 73). SIEBECK erklärt: „Wie das Licht das Sehen bedingt, so macht der tätige oder leidende *νοῦς* das bewußte Denken. Wie ein und dasselbe abwechselnd Dunkelheit und Licht ist, so ist der *νοῦς* bald bloße Möglichkeit des bewußten begrifflichen Denkens, bald tätige Wirklichkeit und Bewußtheit seiner Inhalte“ (Gesch. d. Psychol. I 2, 67 f.). Er ist mit einer Tafel zu vergleichen, die sich selbst beschreibt (l. c. S. 68, Hinweis auf das *ροαμματεῖον*, De an. III, 4). Der passive Geist „besteht in nichts anderem als darin, daß die Begriffe, die beim wirklichen Denken dem Bewußtsein aufleuchten, auch außerhalb dieses aktiven Verhaltens (als unbewußte Inhalte) in der Seele vorhanden sind, um je nach Umständen auf Anregung durch die äußern Eindrücke unter der Wirkung des ‚aktiven‘ Geistes beim Denken in Aktion zu treten“ (Aristot. S. 82). Nach BENDER verhält sich die passive Vernunft nicht passiv gegenüber der aktiven, die ihr nichts mitteilen kann als die formale Tätigkeit, sondern „gegenüber der Mannigfaltigkeit der Bilder, welche die körperliche Welt in sie hineinwirft und die sie eben mit Hilfe der aktiven ordnen soll“ (M. u. M. S. 179). Nach UEBER-

WEG-HEINZE wirkt der aktive νοῦς, direkt oder vernöge des von ihm stammenden und den Dingen immanenten νοητόν, „auf die Vernunftanlage in uns oder passive Vernunft ein und erhebt die potentiell in ihr liegenden Gedanken zu aktuellen“ (Gr. d. Gesch. d. Philos. I^o, 261). Weitere Deutungen bei ZELLER, TRENDELENBURG, RENAN, RAVAISSON u. a.

ALEXANDER VON APHRODISIAS sieht im νοῦς ποιητικός (der Terminus stammt von ihm) den göttlichen Geist, der den potentiellen Intellekt des Menschen aktualisiert (De an. I, f. 139b; vgl. 144). Im Menschen wird unterschieden: der νοῦς ἰλικός (φρυσικός), der νοῦς ἐπίκτητος (καθ' ἔξιν), d. h. der auf Grund der Vernunftanlagen erworbene Intellekt: ὁ δὲ δυνάμει νοῦς ὁ ἔχοντες γινόμεθα . . . ἰλικός νοῦς καλεῖται τε καὶ ἔστιν καὶ ὁ μὲν φρυσικός τε καὶ ἰλικός ἐν πᾶσι τοῖς μὴ πετηρομένοις τὴν διαφορὰν ἔχων, καθόσον οἱ μὲν εἰσιν ἐφρυσίστεροι τῶν ἀνθρώπων οἱ δὲ ἀφρυσίστεροι . . . ὁ δὲ ἐπίκτητός τε καὶ ἕστερον ἐγγυρόμενος καὶ εἶδος καὶ ἔξις ὧν καὶ τελειότης τοῦ φρυσικοῦ οὐδέτι ἐν πᾶσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀσκήσασι τε καὶ μαθοῦσιν (De an. I, f. 138a; vgl. 144b). Ähnlich lehrt THEMISTIUS. Bei SCOTUS ERIUGENA findet sich bereits „intellectus purus“. Bei den Scholastikern finden sich die Ausdrücke: *intellectus agens (actius), separatus, patiens, possibilis, adeptus, receptus, acquisitus, infusus, appetitivus* (= νοῦς ὄρετικός, Aristot., Eth. Nic. VI 2, 1139 b 4; THOMAS, Sum. th. I, 83, 3c), „*materialis, habitualis, actualis*“ (vgl. SIEBECK, Gesch. d. Psychol. I 2, 438). — Bei ALKENDI ist bereits von den verschiedenen Arten des Intellekts die Rede (auch vom „erworbenen“ Intellekt). ALFĀRĀBI spricht vom „*intellectus agens*“, „*illam (animam) in actum perducens*“ (Font. quaest. 41). „*Ille intellectus, a materia separatus, post corporis mortem permanet*“ (l. c. S. 21). Auch vom „*intellectus adeptus seu receptus*“ ist die Rede (vgl. De intell. p. 52). AVICENNA unterscheidet „*intellectus infusus*“ und „*adeptus*“. „*Adveniunt formae vel species intelligibiles in intellectu possibili duobus modis advenit: quorum unus est infusio vel manatio divina absque doctrina et absque acquisitione et sensibus, sicut intellectiones primorum principiorum, sicut intelligere vel assentire, quod totum est maius parte etc.* (= angeborene, apriorische Urteilkraft, Evidenz der Denkgesetze). — *Et secundus modus est cum acquisitione mediante rationali discursu aut cognitione demonstrativa*“ (De an. 8). Nach AVERROËS gibt es in allen Wesen nur einen (göttlichen) aktiven Intellekt („*unum in omnibus hominibus*“). „*Existimandum est in anima tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens, tertia vero est intellectus adeptus. Et horum duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus . . . Ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materiale esse unicum in cunctis individuis*“ (De an. f. 165a). Der potentielle Intellekt ist „*une chose composée de la disposition, qui existe en nous, et d'un intellect, qui se joint à cette disposition, et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect, prédisposé (en puissance) et non pas un intellect en acte en tant qu'il n'est plus joint à la disposition*“ (MUNK, Mém. p. 447). Der aktive Intellekt formt den potentiellen zum erworbenen. Die Disposition ist der „*leidende*“ Intellekt, der vom „*intell. materialis*“ unterschieden wird (vgl. Ueberweg-Heinze II^o, 252). Vgl. Unsterblichkeit, Averroismus.

Nach ALBERTUS MAGNUS ist der aktive Intellekt keine „*virtus corporca*“, sondern eine „*virtus separata*“ (De an. I, 2, 8), ein Teil des menschlichen Geistes („*Intellectus agens est pars animae*“, Met. XI, 1, 9; vgl. De unit. intell.

Opp. V. 218 squ.). Der Intellekt ist „*abstrahens*“ und „*constituens*“ (Sum. th. I. 60, 3). Durch eine „*illustratio*“ werden die „*potentia intellectualia*“ „*actu intellecta*“ (l. c. I, 15, 3). „*Anima rationalis duo in se habet: intellectum possibilem, quo homo coniungitur continuo et tempori, quod est sub se: et intellectum agentem, quo se habet ad illuminationes superiorum*“ (l. c. II, 5). „*Intellectus possibilis in anima est, quo est omnia fieri*“ (l. c. II, 77, 1). „*Intellectus adeptus est, quando anima adipiscitur intellectus rerum intelligibilium per principia prima scibilia*“ (l. c. II, 93, 2). „*Intellectus agentis duplex est actus: unus in abstrahendo intelligibilia et dando eis esse intelligibilium secundum speciem intelligentis: alter est illustratio intellectus possibilis, ut resplendant in ipso species intelligibilium*“ (l. c. II, 14, 3). THOMAS versteht unter dem Intellekt („*intelligere quasi intus legere*“, Verit. 1, 12c; Sum. th. II, 8, 1) das (sinnliche und besonders das übersinnliche) Erkenntnisvermögen. Der Intellekt ist Erfassung „*universalium et non singularum*“ (Contr. gent. I, 44). Der aktive Intellekt ist „*operativus*“ oder „*practicus*“, „*contemplativus*“ oder „*speculativus*“ oder „*theoreticus*“ (Sum. th. I, 14). „*Quoniam nihil, quod est in potentia, reducit ad actum nisi per aliquod ens actu, necesse est in anima praeter intellectum possibilem, quo anima omne fieri potest, constituere intellectum agentem, quo omnia potest facere et intelligibilia potentia ad actum deducere*“ (Sum. th. I, 79, 3). Der „*intellectus agens*“ ist „*separatus a corpore*“ (De an. III). Er ist „*principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili . . . Intellectus enim possibilis comparatur ad res, quarum notitiam recipit, sicut patiens, quod cooperatur agenti*“ (Quodl. 8. 2, 3c). „*Phantasmata — illuminantur ab intellectu agentis*“ (Sum. th. I. 85, 1). „*Phantasmata per lumen intellectus agentis sunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem*“ (Contr. gent. II, 59). „*Cum intellectus agens sit virtus animae, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum*“ (Contr. gent., ib., gegen den Averroismus). Der „*intellectus adeptus*“ („*in actu*“) ist die aktuelle Denkkraft (Sum. th. I, 79, 10c; Contr. gent. III, 42 f.). DUNS SCOTUS bestimmt: „*Modus intelligendi activus est ratio concipiendi, qua mediante intellectus rei proprietates significat, concipit et apprehendit; modus autem intelligendi passivus est proprietates rei, prout ab intellectu apprehensa*“ (bei PRANTL, G. d. L. III, 216). Nach ROGER BACON ist der aktive Intellekt eins mit dem Logos (Opp. ined. p. 74), nicht ein Teil der Seele (Op. maius I, 38 f., ed. Bridge). Ähnlich ROGER MARSTON (vgl. Ueberweg-Heinze II⁹, 338). WILHELM VON OCCAM erklärt: „*Intellectus procedit de potentia ad actum*“ (In l. sent. I, d. 3, qu. 5). „*Intellectus agens et possibilis sunt omnino ulem re ac ratione. Tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa: quia intellectus agens significat animam, connotando intellectionem procedentem ab anima active; possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptam in anima*“ (l. c. 2, qu. 25; vgl. STÖCKL II, 993).

GOELEN bemerkt: „*Intellectus . . . possibilis et agens non sunt partes aut species animae intellectivae, sed modi et gradus eius secundum rationem differentes. Anima enim intellectiva, ut caret intelligibilibus et potentia est ad illa, dicitur possibilis: ut habet se ut materia. Cum vero singula facta est, habet alium modum seu gradum perfectiorem, et dicitur in actu primo seu habitu . . . Ac ut lumen facit potentia colores actu colores: ita intellectus agens facit potentia intelligibile actu intellectum*“ (Lex. philos. p. 249). Nach M. FICINUS ist das

„intelligere“ ein „*ab intelligentia divina formari*“ (Theol. Plat. XII, 2). N. VERNIAS lehrt die Einheit des unsterblichen Intellekts in den Menschen (De unit. intell.) Nach MELANCHTHON ist der Intellekt „*potentia mentis cognoscens, recordans, iudicans et ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam notitias, seu principia magnarum artium. Habens item actum reflexum, quo suas actiones cernit et iudicat*“ (De an. p. 205 b). Der Intellekt hat drei „*actiones*“: „*apprehensio*“, „*compositio et divisio*“, „*discursus*“ (ib.). Der Satz: „*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“ ist falsch (l. c. p. 207 b).

HOBBS bringt den Intellekt zur Sprache in Beziehung (De hom. 2). Nach SPINOZA ist der Intellekt ein „*modus cogitandi*“ (Eth. I, prop. XXXI, dem.). Gott (s. d.) ist „*intellectus infinitus*“, der menschliche Geist ein Teil desselben („*mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei*“, Eth. II, prop. XL, coroll.). „*Intellectus infinitus nihil praeter Dei attributa eiusque affectiones comprehendit*“ (Eth. II, prop. IV). Der menschliche Intellekt gehört zur „*natura naturata*“ (Briefe, S. 39, 144). Nach TSCHIRNHAUSEN ist der Intellekt „*actio, qua conamur quaedam concipere et possumus*“, Begriffs- und Urteilsvermögen (Med. ment. p. 37, 57). Gegen LOCKES „*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“ (Ess. II, ch. 1, § 5) erklärt LEIBNIZ: „*excoipe: nisi intellectus*“ (Nouv. Ess. II, ch. 1, § 2). „*On peut dire, que rien n'est dans l'entendement, qui ne soit venu des sens, excepté l'entendement même*“ (Gerh. VI, 488). CHR. WOLF versteht unter „*intellectus*“ die „*facultas res distincte repraesentandi*“ (Psychol. empir. § 275); ähnlich BILFINGER (Dilucid. § 272). „*Purus est intellectus, cuius definitio competit simpliciter, hoc est, qui ideas habet non nisi distinctas*“ (l. c. § 274).

KANT unterscheidet einen „*intellectus archetypus*“ (schöpferischen, göttlichen Intellekt) und „*ectypus*“. Die Idee einer höchsten Intelligenz, von welcher die Dinge ihr Dasein haben, ist für uns notwendig, „*und so ist sehr natürlich, eine ihr korrespondierende gesetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sei*“ (Krit. d. r. Vern. S. 521, 537). Nach KRUG stammt Intellekt von „*inter legere*“, „*quoniam fit electio inter varias notas*“, oder „*quoniam plures inter se diversae notae colliguntur*“ (Fundam. S. 178 f.).

A. BAIN versteht unter dem Intellekt „*the thinking function of the mind*“ (Sens. and Int.³, p. 321). CARRIERE erklärt: „*Unsere Vernunftanlage entwickelt sich durch unsere Arbeit, das Denkermögen verwirklicht sich, indem es denkt*“ (Ästhet. I, 36). Als Produkt phylogenetisch erworbener und vererbter Erfahrungen faßt den Intellekt H. SPENCER auf (vgl. auch RATZENHOFER, Posit. Eth. S. 41, 47). Der Intellekt besteht, nach Spencer, in der „*Herstellung von Zusammenhängen zwischen Beziehungen im Organismus und Beziehungen in der Außenwelt*“ (Psychol. § 173). Jeder Verstandesakt ist „*eine Anpassung von inneren an äußere Beziehungen*“ (l. c. § 174). Nach BERGSON besteht ein Gegensatz zwischen Intellekt und Instinkt (bezw. Intuition). Ersterer ist, als abstraktes Denken, auf das Äußerliche, Mechanische, nicht auf das eigene Leben der Dinge gerichtet (L'évol. créatr. p. 191). Vgl. RIBOT, Evol. d. id. génér. p. 5 ff.; PIAT, L'intell. actif.; KREIBIG, D. intellekt. Funktionen, 1908.

Eine voluntaristische (s. d.) Auffassung des Intellekts hat SCHOPENHAUER. Nach ihm ist der Intellekt nur „*Akzidenz des Willens*“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 30); der Wille ist „*Ursprung und Beherrscher*“ des Intellekts (l. c. C. 15).

„Der Intellekt ist das sekundäre Phänomen, der Organismus das Primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; der Wille ist metaphysisch: der Intellekt ist, wie seine Objekte, bloße Erscheinung“ (l. c. C. 19). Er ist Willensprodukt, „Gehirnphänomen“. Nach NIETZSCHE u. a. dient der Intellekt primär nur der Lebenserhaltung (s. Erkenntnis). Vgl. Spezies (COLLIER), Vernunft, Verstand, Denken.

Intellektuale Anschauung s. Anschauung.

Intellektualismus ist: 1) soviel wie Rationalismus (s. d.); 2) die besondere Wertung des Intellekts (s. d.), des Erkennens, der Theorie vor dem Fühlen, Wollen und Handeln. Ableitung der geistigen Prozesse aus Funktionen des Intellekts. Der ethische Intellektualismus leitet das Sittliche (s. d.) aus der Vernunft ab (KANT u. a.), hält (SOKRATES) die Tugend für ein Wissen. — Eine „intellektualistische Ethik auf Grund voluntaristischer Psychologie“ lehrt R. GOLDSCHIED (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 77 ff.). Das Denken ist vom Wollen bedingt, „aber darauf, daß unser im Unbewußten wurzelnder Wille immer mehr im Geiste unserer Gefühls- und Vorstellungselemente funktioniert, darauf allein läuft all unsere ethische Arbeit aus“ (l. c. S. 79). Der metaphysische Intellektualismus hält das Logische, die Vernunft, Idee (s. d.), für das Wesen der Dinge. So HERAKLIT, PLATO, PLOTIN, SPINOZA, HEGEL u. a. — Der psychologische Intellektualismus (= die intellektualistische Psychologie) betrachtet das Denken oder Vorstellen als Grundkraft, Grundprozeß der Seele, leitet alles Bewußtseinsgeschehen aus logischen oder Vorstellungselementen (Empfindungs-)Vorgängen ab. So sagt z. B. THOMAS: „*intellectus altior et nobilior voluntate*“ (Sum. th. I, 82, 3). SPINOZA erklärt: „*Idea primum est, quod humanae mentis esse constituit*“ (Eth. II, prop. XL, dem.). Intellektualisten sind u. a. KANT (trotz des Primats der „praktischen Vernunft“), HEGEL (das Denken macht „die innerste wesentliche Natur des Geistes aus“, Ästhet. I, 18), B. KERN (ähnlich), COHEN, GREEN, BRADLEY (z. Teil), H. JOACHIM, MEUMANN, HERBART, viele Assoziationspsychologen (s. d.). — Unter „*willenspsychologischem Intellektualismus*“ versteht H. SCHWARZ die Ansicht, alles Vorziehen und Verwerfen sei ein Urteilsakt (Psychol. d. Will. S. 283). Antiintellektualisten sind DUNS SCOTUS, SCHOPENHAUER, PAULSEN, WUNDT, EUCKEN (Einh. d. Geistesleb. S. 63 ff.), DILTHEY, JAMES (Pragm. S. 34) und die anderen Pragmatisten (s. d.), SECRETAN, BOUTROUX, BERGSON, CHIAPELLI u. a. Vgl. M. WUNDT, D. Intellektual. in d. griech. Eth. 1907. Vgl. Psychologie, Denken, Vorstellung, Gefühl, Wille, Intelligenz, Verstand.

Intellektualität: intellektueller Charakter. SCHOPENHAUER betont (gegenüber KANT) die Intellektualität der Anschauung (s. d.).

Intellektuell (*νοετικός*, intellectualis): von der Natur des Intellekts (s. d.), geistig. Intellektuelle Funktionen (vgl. WUNDT, Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 581 ff.) s. Denken usw. Intellektuelle Gefühle: höhere, geistige Gefühle; logische oder Verstandes-Gefühle (ZIEHEN, Grdz. d. phys. Psychol.², S. 125; WUNDT, Grdz. d. physiol. Psychol. III⁵, 624 ff. u. a.). Es gehören dazu das Gefühl der Wahrheit, des Zweifels, der Gewisheit, der Übereinstimmung, des Widerspruchs, die Affekte der Leichtigkeit usw. des Gedankenverlaufs (logische Gefühle), die ethischen, religiösen, höheren ästhetischen Gefühle.

Intellektuelle Anschauung s. Anschauung.

Intellektuelle Welt: *κόσμος νοερός*, geht nach JAMBlichus aus der intelligiblen (s. d.) Welt hervor, als Inbegriff der geistigen Kräfte. Nach PROKLUS gliedert sich die intellektuelle Welt nach der Siebenzahl (in sieben Hebdomaden; Theol. Plat. IV).

KANT definiert: „*Intellektuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt*“ (Prolegom. § 34). Schon früher: „*Cognitio, quatenus subiecta est legibus intelligentiae, est intellectualis*“ (De mundi sensib. set. II, § 3). Vgl. intelligibel.

Intellektuelles Bewußtsein s. Bewußtsein (LACHELIER).

Intellektuieren: vergeistigen, auf Begriffe erheben (vgl. KANT, Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 123).

Intelligenz (intelligentia): Einsicht, Erkenntniskraft, Vernünftigkeit, auch intelligentes Wesen („*Geist*“).

Nach BOETHIUS ist die Erkenntnis der „*intelligentia*“ die höchste, sie ist geistige Anschauung (Cons. phil. V). THOMAS versteht unter „*intelligentia*“ geistige, auch geistig-vernünftige Tätigkeit (Sum. th. I, 84, 4c; I, 10, 5c; „*intelligentia prima, secunda*“: I, 47, 1c; „*actualis*“: I, 93, 7 ad 3). „*Hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere*.“ Intelligenzen („*intelligentiae*“) werden die „*substantiae separatae*“, welche Engel sind, genannt (Sum. th. I, 79, 10). SPINOZA erklärt: „*Nulla . . . cia rationalis est sine intelligentia, et res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem iurant, ut mentis vita fruatur, quae intelligentia definitur*“ (Eth. IV, app. V). KANT definiert: „*Intelligentia (rationalitas) est facultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet*“ (De mundi sensib. set. II, § 3). Als intelligibler Charakter (s. d.) ist der Mensch reine Intelligenz. Nach HILLEBRAND ist die Intelligenz „*die Seele in ihrem reinen Selbststreben nach der Wahrheit an und für sich*“ (Philos. d. Geist. I, 268 f.). Es gibt eine intuitive, apprehensive, comprehensive Intelligenz (l. c. S. 271). Nach WUNDT ist die Intelligenz „*die Gesamtsumme der bewußten und im logischen Denken ihren Abschluß findenden Geistesstätigkeiten*“ (Essays 4, S. 98), die „*einheitliche Verbindung von Wollen und Vorstellen*“ (Log. II² 2, 17 f.). Nach MEUMANN besteht die Intelligenz in gewissen Eigenschaften des Denkens oder Urteilens (Wille u. Intell. S. 10), in Selbständigkeit des Urteils, Originalität und Produktivität des Denkens u. dgl. Intelligenz ist „*Urteilsfähigkeit*“ (l. c. S. 9). Die Intelligenz ist das Primäre, ist Bedingung des Willens, der ohne intellektuelle Elemente nicht möglich ist (l. c. S. 274). Es gibt „*Intelligenzformen des Willens*“ und „*Willensformen der Intelligenz*“ (l. c. S. 268). Vgl. Intellekt, Denken.

Intelligenzprüfungen: Untersuchen der Höhe der Intelligenz, der Auffassung, des Urteils usw. (s. Verstand). Vgl. MEUMANN, Intell. u. Wille, S. 29 ff.

Intelligibel (*νοητός* intelligibilis): verständlich, denkbar; ferner: nur durch die Vernunft, das spekulative Denken erfassbar, übersinnlich.

PLATO hypostasiert die *νοητά* zu Ideen (s. d.). Nach ARISTOTELES ist alles Seiende wahrnehmbar (*αἰσθητά*) oder intelligibel (*νοητά*, De an. III 8, 431 b 22). Die mathematischen Objekte z. B. sind *νοητά* (Met. VII 10, 1036 a 3; vgl. I 8, 990 a 31); *ἐν τοῖς εἶδει τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστίν* (De an. III 8,

432a 5). PHILO, PLOTIN, JAMBlichUS, PROKLUS sprechen von einer „intelligiblen Welt“ (s. d.).

Nach BOETHIUS ist „*intellectibile*“ „*quod unum atque idem per se in propria dicinitate consistens nullis unquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur*“. AUGUSTINUS definiert: „*Omnia, quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia . . . nominamus*“ (De magistro 39). Nach HUGO VON ST. VICTOR ist die Seele intelligibel, „*quod solo percipitur intellectu*“ (Erud. didasc. II, 3, 4). Nach THOMAS ist „*proprium obiectum intellectus ens intelligibile*“ (Contr. gent. II, 98); „*per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliquantulum abstrahitur a materia*“ (1 phys. 1a). Nach ZABARELLA wird „*intelligibilis*“ gebraucht „*pro eo, quod est, quod ipsum intelligi potest*“ und „*pro eo, quod intelligendi vim habet, ut intellectus agens agit, non quod ipse intelligatur, sed quod per ipsum alia intelligantur*“ (De mente ag. C. 4; vgl. GOCLEN, Lex. philos. p. 251). G. BRUNO erklärt: „*Quidquid cognoscitur intelligibile, per ideas cognoscitur*“ (De umbr. idear. p. 37). LEIBNIZ: „*Ce qui n'est qu'intelligible, comme étant l'objet du seul entendement, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense à moi même*“ (Gerh. VI, 501). BERKELEY setzt intelligibel gleich dem „*im Geiste*“ (Princ. LXXXVI). KANT bestimmt: „*Quod . . . nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile*“ (De mundi sens. set. II, § 3). „*Intelligibel . . . heißen Gegenstände, sofern sie bloß durch den Verstand vorgestellt werden können, und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann*“ (Prolegom. § 34). „*Bloß intelligibel, d. i. dem Verstande allein und gar nicht den Sinnen gegeben*“, Gegenstand einer intellektuellen Anschauung (s. d.) sein (Krit. d. r. Vern. S. 236 f.). Intelligibel ist an einem Sinnesobjekte das, „*was selbst nicht Erscheinung ist*“ (l. c. S. 432). Die „*intelligibilia*“ sind „*Noumena*“ (s. d.). Von dem Begriff intelligibler Gegenstände kann man keine Anwendung machen, „*weil man keine Art erkennen kann, wie sie gegeben werden sollten*“, „*und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgend ein anderes Objekt der Erkenntnis, außer der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen*“ (l. c. S. 238 f.). Als freie Wesen versetzen wir uns in eine intelligible Welt (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 3. Abschn.). Vgl. Intelligible Welt.

Intelligible Welt (*κόσμος νοητός*, mundus intelligibilis): die nur durch den Intellekt erfassbare Welt, die geistig-übersinnliche Welt, Idealwelt, Vernunftwelt. PHILO bezeichnet so die Welt der Ideen (De mundi opif. 4). So auch PLOTIN, der ihre Einheit im Geiste (*νοῦς*) betont. Sie ist die Welt der Urbilder der Dinge, ist voll Leben (Enn. V, 9, 9), raumlos, allgegenwärtig (l. c. V, 9, 13), aber nicht außerhalb des Geistes, sondern in ihm als ein „*zweiter Gott*“ (l. c. V, 2, 3). Die Sinnenwelt ist ein Abglanz der Idealwelt; was in jener vielfältig ist, das ist hier zur Einheit verbunden (l. c. IV, 1). Das Intelligible ist der Geist in Ruhe, Einheit, Beharrlichkeit (*ἡσυχία ἐρότης, στασις*, l. c. III, 9, 1). Nach PLUTARCH ist die intelligible Welt die Emanation (s. d.) des *ἔν*, der (zweiten) Einheit (s. d.). PROKLUS leitet aus den Henaden (s. d.) die Trias der intelligiblen (*νοητόν*), intelligibel-intellektuellen (*νοητόν ἅμα καὶ νοερόν*) und intellektuellen Welt (*νοερόν*) ab (Theol. Plat. III, 24). Das Intelligible (die *οὐρά*) gliedert sich in drei Triaden: *πέρας, ἄπειρον, μυστήριον* (*ζωή*).

(In jeder Triade: *παῖς, δένανος, ροῦς*.) Das Intelligibel-Intellektuelle gliedert sich gleichfalls triadisch (l. c. IV, 37; In Tim. 94). JOH. SCOTUS unterscheidet von der vergänglichen Sinneswelt („*mundus sensibilis*“) die ewige, unvergängliche intelligible Welt („*mundus intelligibilis*“, De divis. nat. V, 18; V, 24). — Nach KANT ist der „*mundus moralis*“ intelligibel, weil die Freiheit, die herrscht, a priori gegeben ist. Sie enthält rein sittliche Gesetze (Reflex. 1157). Als Intelligenz muß sich der Mensch als zur Verstandeswelt gehörig ansehen, unter Gesetzen, die bloß in der Vernunft gegründet sind (Grdl. z. Met. d. Sitt. 3. Abschn.). Das sittliche Wollen ist „*eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt*“ (l. c. S. 95, Reclam). Intelligible Welt ist „*das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst*“ (l. c. S. 100). Sie ist eine Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens als „*Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchem wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten*“ (l. c. S. 105). Vgl. Intellektuell, Intelligibel, Reich der Zwecke.

Intelligibler Charakter s. Charakter. — Intelligibler Raum s. Raum.

Intension: Spannung, Spannungsgrad. Gegensatz: Extension (Ausdehnung). Nach KANT ist die Bewegung das Phänomen der Kraft, die Bestrebung aber, diese Bewegung zu erhalten, die „*Intension*“, ist die „*Basis der Aktivität*“ (Ged. von d. wahr. Schätz. d. leb. Kr. § 117 ff.). Vgl. Intensität.

Intensität: Spannungsgrad, Stärke, Kraftgröße. Die psychische Intensität ist die Stärke von Empfindungen, Gefühlen und Strebungen, die Kraft, mit welcher sie sich einstellen und behaupten, verglichen mit der Kraft anderer psychischer Inhalte und in steter Beziehung zum Ich. Die Intensität der Empfindung steht zu der des Reizes (s. d.) in bestimmter Beziehung (s. Webersches Gesetz).

Nach CHR. WOLF ist „*intensitas sive intensio*“ „*quasi graduum multitudo*“ (Ontolog. § 759). „*Intensive Größe*“ nennt KANT „*diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendiert wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann*“. Jede Realität in der Erscheinung (Empfindung) hat intensive Größe, d. i. einen Grad (Krit. d. r. Vern. S. 164 f.). E. v. HARTMANN erblickt in der Intensität eine metaphysische Kategorie (s. d.), sie ist „*das Prinzip des Unlogischen selbst, das sich objektiv als Wollen oder Kraftäußerung, subjektiv als Empfindung darstellt*“ (Kategorienlehre S. 68). Nach TEICHMÜLLER sind die Intensitätsunterschiede überall an die Zahl der qualitativen Elemente gebunden (N. Grundleg. S. 43). Nach L. W. STERN ist Intensität „*die Beteiligung eines Sachgeschehens an einem personalen Geschehen*“ und bedeutet „*entweder den Störungswert oder den Restitutionswert, den ein Sachgeschehen für die personale Selbsterhaltungsfunktion hat*“ (Pers. u. Sache I, 402 ff.).

Daß allzugroße Intensität der Empfindung den Organismus schädigt, betont schon ARISTOTELES: *ἡ δὲ τῶν ἁπλῶν ὑπερβολή, ὅσων θεημάτων καὶ ψυχῶν καὶ οὐκλήρων, ἀναίρει τὸ ζῆλον παντὸς μὲν γὰρ ὑπερβολή αἰσθητοῦ ἀναίρει τὸ αἰσθητήριον* (De an. III 13, 435b 13 squ.). — LOTZE bemerkt: „*Die Vorstellung des Schwächeren ist nicht die schwächere Vorstellung, die stärkere Vorstellung ist ein Mehr des Vorgestellten, nicht des Vorstellens*“ (Mikr. I, 222 ff.). VOLKMANN

definiert: „Die Stärke der Empfindung ist die Quantität des Empfindens, d. h. die Energie, mit welcher der Inhalt der Empfindung zur Geltung gebracht wird: der Grad seines Bewusstseins“ (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 228). EBBINGHAUS: „Intensitäten nennt man diejenigen Eigenschaften der Empfindungen, die von quantitativen Veränderungen der objektiven Reize abhängen, Qualitäten die übrigen Eigenschaften“ (Gr. d. Psychol. I, 422). Nach WUNDT ist die Qualität (s. d.) eines psychischen Elements (s. d.) immer in irgend einer Stärke gegeben. Jedes psychische Element besitzt „einen bestimmten Intensitätsgrad, den man sich in einen beliebigen andern Intensitätsgrad des nämlichen qualitativen Elements durch stetige Abstufung übergeführt denken kann. Hierbei ist aber eine solche Abstufung immer nur nach zwei Richtungen möglich, deren eine wir als Zunahme, und deren andere wir als Abnahme an Intensität bezeichnen.“ „Die Intensitätsgrade jedes psychischen Elementes bilden ein geradliniges Kontinuum. Die Endpunkte dieses Kontinuums nennen wir bei den Empfindungen Minimal- und Maximalempfindung, bei den Gefühlen Minimal- und Maximalgefühl“ (Gr. d. Psychol.³, S. 37 ff.; vgl. S. 305 ff.; Grdz. d. physiol. Psychol. I⁹, 525 ff.). Nach KÜLPE ist Intensität „diejenige Eigenschaft der Empfindung, vermöge deren wir sie in bezug auf den Grad ihrer Lebhaftigkeit mit anderen zu vergleichen imstande sind“ (Gr. d. Psychol. S. 31). Nach LIPPS ist die Intensität einer Empfindung „diejenige Qualität der Empfindung, die und sofern sie von einem, ihrem Grade entsprechenden objektiven Quantitätsgefühl begleitet ist“ (Vom Fühl. Woll. u. Denk. S. 145). Nach FOUILLÉE entspringt die Idee der Intensität aus der innern Anstrengung gegen ein Hindernis (Mor. d. id.-forc. p. 38). Vermöge der „puissance dynamogène“ verstärkt sich die Intensitätsempfindung selbst (l. c. p. 218; auch GUYAU, Éduc. et Héréd. p. 218). Die Intensität ist eine Grundeigenschaft des Psychischen (Evol. d. Kr.-Id. S. 60 ff.). Nach R. AVENARIUS ist die Intensität eines Aussageinhalts (E, s. d.) abhängig von der Größe der „Schwankung“ (s. d.) im „System C“ (Krit. d. r. Erfahr. II, 19). Eine neue Theorie der Intensität stellt F. BRENTANO auf. Unter Intensität versteht er das „Maß von Dichtigkeit“ in der scheinbar kontinuierlichen Erfüllung eines Sinnesraums. Eine maximal-intensive Empfindung ist eine Empfindung, welche ihren „Sinnesraum“ in der Ausdehnung, in welcher sie als ausgedehnt erscheint, lückenlos erfüllt. Bei sinnlichen Inhalten ist die Intensität des Empfindens und Vorstellens nichts als die Intensität des Empfundenen und Vorgestellten, bei nicht sinnlichen Inhalten hat das Vorstellen, Urteilen, die Gemütsstätigkeit (Fühlen und Wollen) keine Intensität (Zur Lehre von d. Empfind., Bericht üb. d. III. international. Congr. f. Psychol. 1897, S. A.; S. 9 ff.). Teilweise Einwände gegen diese Theorie bei CHR. EHRENFELS (Die Intensit. d. Gefühle, Zeitschr. f. Psychol. XVI, 1898, S. 49 ff.). Nach R. WAHLE hat die Empfindung keine Intensität als Eigenschaft (Das Ganze d. Philos. S. 186 ff.). Meßbar ist nur „jene physiologische Erregung, welche wir haben, wenn etwas Neues überhaupt eintritt“ (l. c. S. 193). Was man Intensität nennt, ist in Wahrheit ein Mehr oder Minder in einem Aggregate von einfachen Qualitäten (ib.). Nach BERGSON haben die psychischen Zustände als solche keine Intensität, sondern diese geht zurück auf „une certaine qualité ou nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychiques“ (Ess. sur l. donn. p. 6).

Über die Intensität des Willens äußert sich EHRENFELS: „Die Stärke des

Willens ist ein dispositioneller oder potentieller, kein psychologisch aktueller Begriff. Ein stärkerer Wille ist derjenige, welcher schwerer zum Wanken gebracht und besiegt werden kann“ (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 23. Bd., S. 275). Ähnlich H. SCHWARZ (Psychol. d. Will. S. 43 f.). Vgl. BRADLEY, Mind N. S. IV.

Intensiv: Gegensatz zu „*extensiv*“ (s. d.); von einer (großen) Intensität (s. d.). Intensive Gefühle nennt WUNDT die Harmoniegefühle (Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 135 ff.). Intensive Größe s. Quantität. Intensive Vorstellungen sind nach WUNDT jene Vorstellungen, „*bei der sich die in eine Vorstellung eingehenden Empfindungen zu einem Ganzen verbinden, das, wie jedes der qualitativen Elemente, lediglich qualitative und intensive Eigenschaften erkennen läßt*“ (Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 374 ff.). Intensive Zustände = die psychischen (s. d.) Zustände. Intensivität: der Charakter der Intensität, des Intensiven.

Intention: 1) Abzielen, Absicht (s. d.). Intentionalismus: Absichtstheorie (s. d.). Intentionalität: Absichtlichkeit (vgl. KANT, Krit. d. Urte. II, § 73). Bei BENTHAM u. a. bedeutet „*intentional*“ = „*voluntary*“ (Introduct. ch. 8, p. 137). Intentio bedeutet 2) nach scholastischer Weise die Repräsentation eines Objektes im Bewußtsein, das Gerichtetsein des Bewußtseins (der Vorstellung) auf das Objekt (s. d.), auch das Vorstellungsobjekt, das in der Vorstellung repräsentierte, vertretene Objekt, das (sinnliche oder begriffliche) „*Abbild*“ desselben. Intentional heißt die Beziehung jedes Vorstellungsaktes auf sein Objekt, vermöge deren dieses durch jenen vergegenwärtigt wird, ohne selbst im Bewußtsein gegeben zu sein. Intentionales Objekt ist der Gegenstand, sofern er durch die Vorstellung repräsentiert wird, der Gegenstand, der von der Vorstellung (dem Urteil) gemeint ist. Das „*ens (esse) intentionale*“ ist das begriffliche, gedachte im Gegensatze zum realen Sein.

CICERO sagt von ARISTOXENUS, er betrachte die Seele als „*corporis quaedam intentionem*“ (Tusc. disp. I, 10, 20). Mit „*intentio*“ wird der „*ρόρος*“ (s. Tonus) der Stoiker übersetzt, die Spannung, Erregung der Seele: „*Quid est aliud, quo animus noster agitur? Quis est illi motus nisi intentio*“ (SENECA, Natur. quaest. II, 4 u. 6). AUGUSTINUS bemerkt: „*Quod in ea re, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio*“ (De trinit. XI, 2).

Nach AVICENNA ist „*intentio prima*“ die direkte Betrachtung der Dinge, „*intentio secunda*“ die reflexive Erkenntnis der Denkformen (Met. I, 2; III, 16). THOMAS setzt die „*intentio*“ mitunter der „*similitudo*“, „*species*“ (s. d.) gleich (4 sent. 44, 2, 1, 3c). „*Intentio animae*“: 4 phys. 17a. „*Intentio intellecta*“ (intellectus, intelligibilis) ist „*id, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta*“ (Contr. gent. IV, 11). „*Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in se ipso quaedam intentionem rei intellectae*“ (Contr. gent. I, 53; vgl. Sum. th. I, 85, 1 ad 4). „*Intentio prima*“ ist der direkte, „*intentio secunda*“ der reflektive Begriff, die reflektive Erkenntnis (1 sent. 23, 1, 3c). „*Intentionalis*“ wird im Gegensatz zu „*realis*“ gebraucht. Nach HERVEUS NATALIS ist „*intentio*“ 1) „*omne illud, quod per modum alicuius representationis ducit intellectum in cognitionem alicuius rei, sive sit species intelligibilis sive actus intellectus sive conceptus mentis*“, 2) „*quod se tenet ex parte rei intellectae, et hoc modo dicitur intentio res ipsa, quae intelligitur, in quantum in ipsam tenditur sicut in quoddam cognitum per actum intellectus*.“ „*Prima intentio*

concretive et materialiter dicit illud, quod intelligitur. Quae conveniunt rebus secundum quod sunt obiective in intellectu, sicut est 'abstractum' et 'universale' et similia ista pertinent ad secundam intentionem“ (PRANTL, G. d. L. III, 265 f.). R. LULLUS: „*Intentio est similitudo in anima alicuius vel aliquorum naturaliter repraesentativa; est autem duplex, sc. prima et secunda. Prima est similitudo particularis vel singularis in anima correspondens termino primae impositionis . . . Secunda est similitudo in anima correspondens termino secundae impositionis vel primae in communi sumptae*“ (Dial. introd., vgl. PRANTL III, 149). DURAND VON ST. POURÇAIN bestimmt: „*Esse intentionale potest dupliciter accipi. Uno modo prout distinguitur contra esse reale, et sic dicuntur habere esse intentionale illa, quae non sunt nisi per operationem intellectus, sicut genus et species et logicae intentiones*“ (PRANTL, G. d. L. III, 293; vgl. III, 308). Nach GOCLEX ist „*intentio*“ 1) „*actus mentis, quo tendit in obiectum*“ („*intentio formalis*“), 2) „*obiectum in quod*“ („*intentio obiectiva*“) (Lex. philos. p. 253). „*Prima intentio formalis est actus intellectus directus, id est, quo obiectum suum percipit directe. Secunda intentio formalis est actus intellectus reflexus, id est quo aliquid per reflexionem cognoscimus*“. „*Prima intentio obiectiva est omne id, quod per actum directum cognoscitur. Secunda intentio obiectiva est omne id, quod per actum reflexum intellectus cognoscitur*“ (ib.). „*Scholastici ens intentionale appellant, quod sola intellectus conceptione et consideratione inest, seu ens, quod est intra animam per notiones — cui opponitur reale*“. „*Intentionales dicuntur species sensiles, quia obiecta materialia sensui repraesentant*“ (l. c. p. 256; vgl. SUAREZ, De an. III, 1, 4). Es werden „*roces*“ (Namen, s. d.) „*primae et secundae intentionis*“ unterschieden. — Nach F. BRENTANO ist es das Charakteristische der psychischen (s. d.) Akte, ein intentionales Objekt (s. d.) zu haben. Den Intentionsbegriff (als „*Meinen*“ u. dgl.) verwenden besonders UPHUES, H. SCHWARZ, HUSSERL („*intentionale Einheit*“ = der identische Inhalt der Bedeutung gegenüber der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse, Log. Unters. II, 97). Vgl. Objekt, Spezies, Wahrnehmung.

Intentional s. Intention. Intentionalität s. Intention.

Interesse (interesse, eig. dabei sein): Teilnahme der Seele, des Ich, an etwas, willige Hingabe der Aufmerksamkeit an die Betrachtung eines Etwas, an die Beschäftigung damit. Subjektiv ist das Interesse ein gefühlsbetonter Wille zum Aufmerken, zum Erleben, Bemerken, Wissen eines Etwas. Was in Beziehung zu diesem Willen, zu den Zwecken des Ich überhaupt steht, bildet den Gegenstand eines (aktuellen oder potentiellen) Interesses, „*interessiert*“ uns. Das Gefühl ist ein Moment des Interesses, sowohl Motiv als auch schon Anzeichen eines solchen. Interesse und Aufmerksamkeit (s. d.) stehen in Wechselbeziehung zueinander. Das Interesse weckt und fixiert die Aufmerksamkeit, es bedingt eine genauere Perzeption und Apperzeption und ein treueres, festeres Gedächtnis. Daher die Wichtigkeit des Interesses für die Pädagogik. Das logische Interesse bezieht sich auf das dem Denk- und Erkenntniswillen Gemäße. Das praktische Interesse bezieht sich auf den Nutzen eines Etwas für die Lebenserhaltung, Lebensförderung des Ich („*interessiert sein*“). Der ästhetische Zustand (s. Ästhetik) ist ein „*uninteressierter*“ (ohne praktisches Interesse), aber nicht interesseloser; das Interesse haftet hier am Schauen allein, ohne Beziehung auf praktische Zwecke (ästhetisches Interesse). Auch für die Sozio-

logie (s. d.) hat der Begriff des Interesses (individuelle Interessen, Interessengemeinschaft) Wichtigkeit.

Die Bedeutung des Interesses für das Erkennen und Lernen betont schon CONDILLAC (Log. p. 8 ff.). Die Triebfeder aller sozialen Handlungen erblickt im Interesse HELVETIUS: „*Si l'univers physique est soumis au loi du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt.*“ Er stellt den Begriff des „wohlverstandenen“ Interesses („*intérêt bien entendu*“) auf (De l'espr. I, p. 87 ff.), vermöge dessen der Mensch sittlich handelt (l. c. II, 17: ähnlich MANDEVILLE, LAMETTRIE, HOLBACH). GARVE definiert: „*Alles das interessiert uns, was uns durch den Eindruck des Wohlgefallens, den es auf uns macht, ohne unsern Vorsatz aufmerksam und nach der Fortsetzung und der Folge begierig erhält*“ (Samml. einig. Abhandl. I, 215). „*Alles Wohlgefallen entspringt entweder aus dem, was unsere Kraft zu denken beschäftigt, oder aus dem, was unsere Empfindungen erweckt*“ (ib.). Interessant sind „*alle die Gegenstände oder die Arten, sie vorzustellen, welche, ohne unsere freiwillige Anstrengung, vermöge des Wohlgefallens, das sie in uns erregen, sich unserer Aufmerksamkeit bemächtigen und dieselbe stetig machen*“, die Dinge also, welche uns „*nach ihren Vorstellungen begierig machen*“ (l. c. S. 211 f.). Vgl. MAASS, Üb. d. Einb. S. 115. KANT bestimmt: „*Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen*“ (Krit. d. Ur. I, § 2). „*Ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressiert, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf kein Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor*“ (ib.). Das Schöne gefällt uninteressiert (s. Ästhetik). „*Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar Willens . . . von Prinzipien der Vernunft heißt ein Interesse*“ (Grundleg. zur Met. d. Sitt. S. 35). „*Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird*“ (l. c. S. 90). Das Interesse der Neigungen darf den sittlichen (s. d.) Willen nicht bestimmen. Nach HEGEL ist Interesse, „*daß, insofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Tätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zustande gekommen ist, das Moment der subjektiven Einzelheit und deren Tätigkeit enthält*“ (Enzykl. § 475). HERBART betont im Interesse das Moment der „Selbsttätigkeit“ und dessen pädagogische Bedeutung (Umr. pädagog. Vorles. I, C. 4, § 71; vgl. C. 5, § 83). Nach VOLKMANN ist Interesse „*die Beziehung einer Vorstellung zu den herrschenden Vorstellungsmassen des Ich*“ (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 206). STEINTHAL versteht unter Interesse die „*Bereitswilligkeit einer Vorstellungsgruppe zu apperzipierender Tätigkeit*“ (Einleit. in d. Psychol. S. 330; vgl. G. A. LINDNER, Lehrb. d. empir. Psychol.⁹, S. 111). VISCHER versteht unter Interesse die „*auf einen Zweck gespannte Stimmung*“ (Das Schöne u. d. Kunst³, S. 38). Nach J. H. FICHTE ist Interesse die „*Richtung des schon bewußten Willens . . . auf irgend einen Vorstellungsinhalt*“ (Psychol. I, 200). Nach FRAUENSTÄDT ist interessant „*alles, was infolge der innern Geistes- oder Willensrichtung die besondere Aufmerksamkeit oder Teilnahme des Subjekts erregt, woran demselben also besonders gelegen ist*“ (Bl. S. 94). Nach NATORP ist das Interesse von einem Willen regiert (Sozialpäd.² S. 301). Nach EBBINGHAUS ist Interesse die Lust, „*die hervorgebracht wird durch das harmonische Zusammengehen eines gegenwärtig der Seele nahegelegten Eindrucks mit früher erworbenen, jetzt durch ihn geweckten Vorstellungen, durch das Entgegenkommen, das jener bei diesen findet*“ (Gr. d. Psychol. I, 577). Nach LIPPS

ist Interesse „alles, was irgend macht, daß dies Erlebnis in mir ‚Bedeutung‘ gewinnt, alles also, was ein psychisches Geschehen fähig macht zur Aneignung der psychischen Kraft oder der Aufmerksamkeit“ (Vom Fühl., S. 30; Leitf. d. Psych. S. 222 ff.). STUMPF definiert das Interesse als Lust an den Akten des Bemerkens selbst (Tonpsychol. II, 280). Nach H. SCHWARZ ist es „ein Gefallen an bemerkten Gegenständen, das an sich stets von Lust begleitet wird, die aber durch entgegenstehende Unlust aufgehoben werden kann“ (Psychol. d. Will. S. 85). Nach TH. KERRL ist Interesse „Lust am Bemerkten und Bemerktenrollen“ (Die Aufmerks. S. 64). Nach STOUT ist das Interesse die Aufmerksamkeit selbst „in its hedonic aspect“ oder die Disposition zu ihr (Anal. Psych. I, 224 ff.). Interessant ist, was eine „significance for our practical or theoretical needs“ hat (l. c. p. 227). KREIBIG unterscheidet (wie RIBOT, Psych. de l'att. p. 11, MAUDSLEY, LEWES, CARPENTER, HORWICZ, JODL, Psych. S. 440 f.) unmittelbares Gefühlsinteresse und Assoziationsinteresse (D. Aufmerks. S. 23.) Ein „Gesetz des größten Interesses“ stellt G. VILLA auf. Die Bedeutung des Interesses für das Denken betonen F. C. S. SCHILLER (Stud. in Hum. p. 182), KREIBIG (D. int. Funkt. S. 73, 75, 93, 106) u. a. E. ZELLER betont: „Das Interesse ist das einzige naturgemäße Motiv des Handelns“ (Begr. u. Begründ. d. sittl. Gesetze 1883, S. 23). Nach RIBOT ist das Interesse das, „ce qui tient l'esprit en éveil“ (Psychol. de l'attent. p. 49). Nach W. JERUSALEM ist das Interesse die „Lust aus der Betätigung unseres intellektuellen Funktionsbedürfnisses“ (Lehrb. d. Psychol.³, S. 161). RATZENHOFFER spricht von einem angeborenen, inhärenten Interesse, das die Zwecke aller Lebensfunktionen, auch der sozialen und sittlichen Handlungen bestimmt (Posit. Eth. S. 64 ff.). Vgl. JAMES, Princ. of Psychol. I, 284 ff.; II, 312 ff.; BALDWIN, D. Denk. u. d. Sein, S. 327 f., 41, 47 f., 52; OSTERMANN, D. Interesse, 1895.

Intermittenz s. psychisch (PALÁGYI).

Intermundien (Metakosmien; μετακόσμιον, intermundium): Zwischenwelten, Raum zwischen den Welten, in welchem nach EPIKUR die Götter ein seliges Leben führen, unbeeinflusst vom irdischen Treiben. Sie wohnen ἐν κόσμῳ καὶ μετακόσμῳ, ὃ λέγομεν μεταξύ κόσμων διάστημα (Diog. L. X, 89; vgl. CICERO, De divin. II, 17, 40; LUCRETIUS CARUS, De rer. nat. II, 23, V, 146 sq.).

Interpolation nennt O. LIEBMANN das Verfahren, durch Denkezutaten den lückenhaften Wahrnehmungszusammenhang der Natur zu einem einheitlichen Zusammenhang zu machen (Die Klimax d. Theorien 1884, C. 7). Die Interpolationsmaximen sind das Prinzip der realen Identität, der Kontinuität der Existenz, der Kausalität, der Kontinuität des Geschehens (Ged. u. Tats. II, 51 ff.). Vgl. Extrapolation.

Interpretation: Auslegung, Deutung von Tatsachen. „Naturae interpretatio“, „ars interpretandi“, „interpretatio naturae“ bei F. BACON (Nov. Organ. I, 1; I, 28, 130). — Eine Deutung liegt schon in den Wahrnehmungen (s. d.).

Intersubjektiv ist das von den verschiedenen Subjekten gemeinsam Erlebte, Vorgestellte, Gedachte, Erkannte, das Objektive (s. d.). Intrasubjektiv: im Subjekt, bewußtseinsimmanent. Als Produkt der intersubjektiven Geistestätigkeit bestimmen die objektive Erfahrung J. WARD, R. GOLDSCHIED, der von den „intersubjektiven Werten“ spricht (Entwickl. S. 59, 183), JERUSALEM (Krit. Ideal. S. 62) u. a. Vgl. Transzendenz, Objektiv, Wert.

Introjektion: Hineinlegung, Übertragung („*Projektion*“) des eigenen Ich. Subjektiven, der eigenen Lebendigkeit, Besectheit, des eigenen Fühlens und Wollens, des Innenseins auf Objekte der Außenwelt (s. Objekt) in und mit der Wahrnehmung derselben und in und mit dem Denken derselben nach Kategorien (s. d.). Die Introjektion beruht psychologisch auf einem Prozeß der Assimilation (s. d.), indem die Wahrnehmung des dem eigenen psychophysischen Ich Analoges die (nicht objektiv wahrgenommene, aber instinktiv reproduzierte) „*Innerlichkeit*“ des Ich (Vorstellung von dessen Fühlen und Streben) mit der Objektwahrnehmung zur Einheit verschmelzen läßt, so daß dieses nun unmittelbar (ohne Schluß) als ein ichartiges Wesen, Gegen-Ich, später als Kraftzentrum (s. d.) erscheint. Die Introjektion spielt eine wichtige Rolle im Mythos (s. d.), im Ästhetischen (s. d., s. Einfühlung), im Sozialpsychischen (s. Ich: BALDWIN u. a.; Ejekt), in der Erkenntnis, indem die Auffassung der Dinge (s. d.) als Subjekte (s. Personalismus), als dynamisch-teleologische Einheiten, deren Erscheinung die objektiven Phänomene sind, ursprünglich auf Introjektion beruht, die später kritisch verarbeitet wird.

Schon HUME erklärt: „*Man beobachtet oft, daß der Geist große Neigung besitzt, sich selbst in die Gegenstände der Außenwelt zu projizieren*“ (Treat. III, sect. 14, S. 226). Die Introjektion berücksichtigen in verschiedenem Umfange SCHOPENHAUER, SCHLEIERMACHER, BENEKE (Met. S. 81 ff.), RITTER, UEBERWEG (Syst. d. Log., § 39), LOTZE (Mikrok. III², 539), HORWICZ (Psychol. Analys. II 1, 145 ff.), TEICHMÜLLER (N. Grundleg. S. 202), NIETZSCHE, NOIRÉ (Einl. u. Begr. e. mon. Erk. S. 31 f., 169, 176), L. BUSSE, J. WOLFF, W. JERUSALEM (s. unten), H. CORNELIUS (Einl. in d. Philos. S. 22), A. BIESE, LADD, A. H. LLOYD (Dynamic Idealism 1898), WERNICKE, LIPPS (Gr. d. Log. S. 81; Leitf. d. Psych. S. 222 ff.), FOUILLÉE (Ps. d. id.-fore. II, 154 ff.), HEYMANS (Einf. in d. Met. S. 227 ff.), MACI („*Extrajektion*“), J. SCHULTZ („*Ejektionismus*“, Ps. d. Ax. S. 103, 140), H. GOMPERZ (Weltansch. I), L. W. STERN u. a. Vgl. Objekt, Kategorien, Kraft, Kausalität, Urteil, Apperzeption (fundamentale).

Der Terminus „*Introjektion*“ („*Einlegung*“) stammt von R. AVENARIUS (Menschl. Weltbegr. S. 25 ff., 27). Er versteht darunter die Tatsache, daß der Mensch in seine Mitmenschen „*Vorstellungen*“ von Umgebungsbestandteilen als „*innere*“ Zustände hineinlegt, wodurch eine Spaltung der natürlichen Einheit der empirischen Welt in „*Innen- und Außenwelt*“, „*Objekt und Subjekt*“, eine „*Verdoppelung*“ der Welt erfolgt (l. c. S. 28 ff.). So wird die Wirklichkeit „*verfälscht*“. Aufgabe der Wissenschaft ist es, diese Verfälschung durch die Introjektion zu beseitigen, die Introjektion zu eliminieren, zurückzunehmen (l. c. S. 77 ff.; vgl. S. 83 ff.). Durch „*Ausschaltung*“ der Introjektion und durch Ersetzung derselben durch die „*empirikritische Prinzipialkoordination*“ (s. d.) wird der „*natürliche Weltbegriff*“ restituiert (l. c. S. 93). Ein „*Innensein*“ neben einem „*Außeren*“ gibt es hiernach nicht, ebenso keinen Gegensatz zwischen „*psychisch*“ (s. d.) und „*physisch*“, nur einen Erfahrungsinhalt, bald „*absolut*“, bald „*relativ*“ (s. d.) betrachtet. Die ursprüngliche, „*natürliche*“ Annahme ist: „*Der Mitmensch ist Zentralglied einer Prinzipialkoordination, deren Gegenglied z. B. ein Baum, aber auch ‚Ich‘ sein kann*“ (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18. Bd., S. 147). Durch Introjektion wird diese Annahme dahin verfälscht: „*Alle wahrgenommenen Umgebungsbestandteile — als ‚Wahrnehmungen‘ — sind nichts als ‚Vorstellungen in uns‘*“ (l. c. S. 153). Das Wahrnehmungsobjekt wird in den aussagenden Menschen (bezw. in dessen Ge-

hirn hineinverlegt (ib.). „Diese Introjektion ist es, welche allgemein aus dem ‚Vor mir‘ ein ‚In mir‘ macht, aus dem ‚Vorgefundenen‘ ein ‚Vorgestelltes‘, aus dem ‚Bestandteil der (realen) Umgebung‘ einen ‚Bestandteil des (ideellen) Denkens‘, aus dem ‚Baum‘ mit seinen mechanischen Energien eine ‚Erscheinung‘ von jenem Stoff, aus welchem die Träume gewebt sind“ (l. c. S. 154). Diese Introjektion beruht auf einem Fehlschluß (l. c. S. 157 ff.). So auch F. CARSTANJEN, R. WILLY, J. PETZOLDT, J. KODIS, W. HEINRICH u. a. Dagegen erklärt W. JERUSALEM, die (wohlverstandene) Introjektion gehöre zum natürlichen Weltbegriff, indem jede Auffassung mitmenschlicher als mehr als mechanischer Bewegungen, als Äußerungen von Gedanken, Gefühlen, Willensimpulsen, schon eine Introjektion voraussetzt. „Ich muß mir in Innern des Menschen ein Kraftzentrum vorstellen, wenn ich seine Rede verstehen soll“ (Urteilsfunkt. S. 244 f.). Seine eigene Theorie des Urteils (s. d.) bezeichnet Jerusalem als „Introjektionstheorie“ (l. c. S. 244; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18. Bd., S. 170; Krit. Ideal. S. 153). Vgl. Psychisch, Ding, Objekt, Kategorien, Kausalität, Substanz u. a.

Introspektion: innere Beobachtung (s. d.), Beobachtung (Wahrnehmung) der eigenen psychischen Erlebnisse („*introspective obsercation*“ bei JAMES, Princ. d. Psychol. I, 185 ff.).

Intuition: Anschauung (s. d.), Schauen, besonders geistiges, denkendes Schauen. — Nach PLATO werden die Ideen (s. d.) in einem präexistentialeu Leben geschaut (vgl. Anamnese). Nach ARISTOTELES besteht die Erkenntnis der letzten Prinzipien, des Unvermittelten (der *ἀπέρα*) in einem sicheren Schauen. Vgl. E. H. SCHMITT, Krit. d. Philos. S. 7 f., 83, 165 ff. Vgl. Intellektuale Anschauung, Mystik; Kontemplation, Intuitiv, Instinkt (BERGSON).

Intuition, intellektuale, s. Anschauung (intellektuale).

Intuitionismus, ethischer ist die Lehre von der ursprünglichen Evidenz des Sittlichen in der Vorstellung oder im Gefühl (Perzeptionaler — emotionaler Intuit.). Perzeptionale Intuitionisten sind BUTLER (Sermons; Dissert. Works, 1879), LECKY, MARTINEAU (Types of Eth. Theor. II, 18 ff.) u. a.; emotionale Intuit. sind HUTCHESON, HUME, SMITH, BRENTANO u. a. „*Rationalistische*“ Intuit. sind CUDWORTH, CLARKE, CALDERWOOD, JANET, PORTER u. a. (Vgl. Thilly; Einl. in d. Eth. S. 21 ff.). Vgl. SIDGWICK, Meth. of Eth. I, ch. 8 ff. (Vereinigung von Intuit. u. Utilitar.). Vgl. Ethik, Sittlichkeit.

Intuitiv: anschaulich, durch Anschauung (s. d.). — WILHELM VON OCCAM definiert: „*Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit*“ (In I. sent., proem. qu. 1). „*Virtute cuius potest eridenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de praesenti, est notitia intuitiva*“ (bei PRANTL, G. d. L. III, 347). Nach ALBERT VON SACHSEN ist intuitiv jene Erkenntnis, „*qua aliquis apprehendit rem praesentem*“ (l. c. IV, 61). — Intuitive Erkenntnis: die durch Anschauung gewonnene Erkenntnis, das anschauliche Wissen, auch die unmittelbare Erfassung des Wesens der Dinge, des Allgemeinen im Einzelnen, das spekulative (s. d.) Wissen. So bei SPINOZA, nach welchem die „*scientia intuitiva*“ die höchste Art der Erkenntnis (s. d.) ist. „*Hoc cognoscendi genus procehit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*“ (Eth. II, prop. XL, schol. II). Die Intuition trifft immer das Wahre (l. c. prop. XII), „*loceit nos rerum a falso distinguere*“ (l. c. prop. XLII). LOCKE schreibt dem

intuitiven Wissen höchste Evidenz zu; er meint das Wissen des unterscheidenden, vergleichenden Erkennens (Ess. IV, ch. 2, § 1). LEIBNIZ nennt eine Erkenntnis eine intuitive, wenn man die in einem Begriffe enthaltenen Teilbegriffe gleichzeitig denken kann (Erdm. p. 79 f.). Alle adäquaten Definitionen enthalten intuitive Vernunftwahrheiten (Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 2). CHR. WOLF definiert: „*Cognitio, quae ipso idearum intuitu absolvitur, dicitur intuitiva*“ (Psychol. empir. § 286). HUME versteht unter Intuition das „*Mit-einem-Blick-erfassen*“ von Inhalten (Treat. III, sect. 1). Vgl. Instinkt.

Invariante nennt POINCARÉ die festen Gesetze als Relationen der Tatsachen, unabhängig von ihrer „*konventionellen*“ Verarbeitung durch das (dem „*Bequemlichkeitsprinzip*“ gehorchende) Denken (D. Wert d. Wissensch. S. 186 f.).

Involution: Einwicklung, Gegensatz zur Evolution (s. d.). Nach NICOLAUS CUSANUS ist „*involutio*“ soviel wie „*complicatio*“ (s. d.). LEIBNIZ betrachtet den Tod (s. d.) nur als eine Involution, eine Vereinfachung des Organismus (Monadol. 73). CHR. WOLF spricht von einer „*involutio praeteriti et futuri omniumque praesentium in idea sensuali*“ (Psychol. rational. § 188). HERBART versteht unter Involution einer Vorstellungsreihe (s. d.) die Reproduktion (s. d.) durch die letzte Vorstellung. So auch VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. I, 460).

Involvieren (involvere): einhüllen, einschließen, z. B. der Folge in dem Grunde: Der Gedanke, Begriff des Grundes involviert den der Folge, die Setzung einer Wesenheit involviert die Setzung der Konsequenzen aus dieser. „*Essentia involvit existentiam*“ (bei der „*causa sui*“ s. d.) (SPINOZA, Eth. I, def. I).

Joga s. Yoga.

Ionen (FARADAY u. a.): mit Elektrizität geladene Atome (s. d.)

Ionische Philosophen („*Physiker*“, „*Physiologen*“) haben das Gemeinsame, daß sie nach dem materialen Prinzipie (s. d.) der Dinge forschen, und daß sie Hylozoisten (s. d.) sind. Zu ihnen gehören THALES, ANAXIMANDER, ANAXIMENES, HIPPON, DIOGENES VON APOLLONIA, IDAEUS VON HIMERA, HERAKLIT.

Jost'scher Satz: Die günstigsten Resultate für das Lernen ergibt die größte Zahl von Wiederholungsgruppen bei gleicher Gesamtzahl der Wiederholungen (A. JOST, Zeitschr. f. Psych. Bd. 14, S. 453; vgl. schon EBBINGHAUS, Üb. d. Ged. S. 122, ferner OFFNER, D. Ged. S. 58 f.).

Ipsismus nennt K. THIEME den berechtigten Egoismus (s. d.).

Iraszibilität und Konkupisibilität (*θυμοειδής, επιθυμητικός* bei PLATO. Republ. IV, 441 B; Tim. 77 B): Ausdrücke für die aktiv-wollende und die passiv-begehrliche Seelenfunktion (ALCUIN, ALBERTUS MAGNUS, THOMAS u. a.).

Ironie (*εἴρων*, Spötter; *εἰρωνεία*, ARISTOTELES, Eth. Nic. II 7, 1108a 22): Verstellung, spöttische Behauptung einer Sache, deren Gegenteil als wahr gemeint ist. Zum Zwecke der Aufzeigung der Unsinnigkeit von gegnerischen Behauptungen stellt sich SOKRATES in der Unterredung mit anderen als unwissend, aber als vom Wissen des andern überzeugt (Sokratische Ironie,

vgl. Xenoph., Memorab. I, 3, 8). „Socrates autem de se ipso detrahens in disputatione plus tribuebat iis, quos volebat refellere. Ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimilatione, quam Graeci εἰσωρελαί vocant“ (CICERO, Acad. II, 15). Nach THOMAS ist „ironia“ das Benehmen, „per quam aliquis de se fingit minorā“ (Sum. th. II, II, 113, 1 ob. 1). Nach PAULSEN ist Ironie „der innere Habitus des Denkens und der Rede, der da entsteht, wo ein in Wahrheit Überlegener sich vor der scheinbaren und angenommenen Überlegenheit der Umgebung die Stellung des minderen Mannes gibt oder vielmehr diese ihm von der Umgebung zugewiesene Stellung annimmt und nun aus ihr heraus redet und handelt“ (H., Sch., M. S. 237). — Romantische Ironie ist das freie Schweben über allem, das sich Hinwegsetzen-können über alles sonst Gewertete, auch über das eigene Ich, die Stimmung, „welche alles übersieht, sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität“ (FR. SCHLEGEL in Reichardts „Lyceum d. freien Künste“, vgl. HAYM, Die romant. Schule 1870, S. 758 ff.). Die Schrankenlosigkeit des Ich, das geniale Spielen mit allem kommt so zum Ausdruck. Der Ironiebegriff, metaphysisch gefaßt, auch bei SOLGER. Nach HILLEBRAND stellt die Ironie „den Ernst der unendlichen Beziehung des Endlichen in der Nichtigkeit des absolut Endlichen, also im Scheinwirklichen“ dar (Philos. d. Geist. I, 347). Nach K. FISCHER vergleicht die Ironie den Gegenstand mit seiner eigenen Natur, mit dem, was er nicht ist, aber sein möchte (Üb. d. Witz, S. 193). Vgl. VISCHER, Ästhet. § 202; SCHASLER, Das Reich der Ironie 1879.

Irradiation: Einstrahlung, Ausstrahlung, Fortpflanzung oder Reizung, Erregung auf die Umgebung der gereizten Stelle. Es gibt auch eine Irradiation der Gefühle. Vgl. WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. I^o; II^o, 517 f., 555.

Irrationale (Unvernünftige, Widernünftige, Alogische) das, als Seinsfaktor bei den Pessimisten (SCHOPENHAUER u. a.). ED. v. HARTMANN, VOLKELT u. a., erkenntnistheoretisch bei HÖFFDING (Philos. Probl. S. 47), BERGSON u. a.

Irreligion (GUYAU) s. Religion.

Irritabilität: Reizbarkeit, Erregbarkeit, ist eine allgemeine Eigenschaft alles Organischen, des Protoplasmas überhaupt, dann besonders der Nerven. A. v. HALLER nennt die Fähigkeit des Muskels, durch Reize selbständig erregt zu werden, seine Irritabilität (vgl. HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 185).

Irrtum (ψεῦδος, error) ist die Verwechslung des Falschen mit dem Wahren, ein irriges, unrichtiges, falsches Denken, das (und insofern es) als wahr gilt. Irrtümer beruhen auf Vorurteilen, Unvollkommenheiten der Sinne und des Gedächtnisses, Mangel an Urteilskraft und Schlußvermögen, Ungenauigkeit der Beobachtung und Reflexion, allgemein auf Übereilung, auf der Schwäche der Aufmerksamkeit und Kritik und der zu geringen Energie des Denkwillens im Einzelfalle, sowie auf mangelhaftem Erkenntnismaterial.

Psychologisch erklärt den Irrtum schon EPIKUR: τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διηματοημένον ἐν τῷ προσοδοζαζομένῳ αἰεὶ ἐστὶ κατὰ τὴν ζήνησιν ἐν ἡμῖν ἀνοίσι, συνημμένῃ τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχοντα, καὶ ἢ τὸ ψεῦδος γίνεται (Diog. L. X, 50). — Die Scholastiker (vgl. AUGUSTINUS, Soliloqu. C. 6, 9 squ.) führen den Irrtum zum Teil auf die Freiheit (Übereilung des Willens) zurück, so DUNS SCOTUS, SUAREZ (Met. disp. IX, 2, 6). DESCARTES leitet den Irrtum aus der Willensfreiheit in Verbindung mit der Beschränktheit des End-

lichen ab. Soweit der Mensch von Gott geschaffen ist, gibt es in ihm keinen Grund zu Irrtümern, „*sed quatenus etiam quodammodo de nihilo sive de non ente participo . . . non adeo mirum esse, quod fallar*“. Der Irrtum ist nicht „*quid reale quod a Deo dependeat*“, sondern ein „*defectus*“. Ich irre, „*ex eo quod facultas verum iudicandi, quam ab illo habeo, non sit in me infinita*“. Der Irrtum ist nicht „*pura negatio, sed privatio, sive carentia cuiusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet*“. Die Irrtümer hängen ab „*a duabus causis simul concurrentibus*“, „*nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate*“. Der Irrtum entspringt „*ex hoc uno quod cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo*“ (Mendit. IV). Wir irren, „*cum, etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilominus iudicamus*“ (Princ. philos. I, 33). „*Certum autem est, nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebemus, quae clare et distincte percipimus*“ (l. c. I, 43; vgl. I, 6, 29, 31, 35, 36, 38, 42; Reg. ad dir. S. 7 f.). (Ähnlich M. KLEIN, Ansch. u. Denklehre § 271 ff.; FORTLAGE, Beitr. z. Psych. S. 72 f.) HOBBS erklärt: „*Sensu et cogitatione erratur, quando ex praesenti imaginatione aliud imaginatur*“ (De corp. C. 5, 1). Die Negativität des Irrtums betont SPINOZA. Der Irrtum liegt nicht in der Vorstellung, sondern im Mangel des richtigen Urteils. „*Atque hic, ut quid sit error, indicare incipiam, notetis relin, mentis imaginationis in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare: sed tantum, quatenus consideratur, cavere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat*“ (Eth. II, prop. XVII, schol.). „*Nihil in ideis positivum est, propter, quod falsae dicuntur*“ (Eth. II, prop. XXXIII). „*Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt*“ (l. c. II, prop. XXXV). Ähnlich TSCHIRNHAUSEN, LEIBNIZ (Theod. I. B., § 32), der den Irrtum auf mangelnde Konzentration zurückführt (Hauptschr. S. 295 ff.). PASCAL betont die Irrtumsnotwendigkeit des Menschen: „*L'homme n'est . . . qu'un sujet plein d'erreurs: rien ne lui montre la vérité; tout l'abuse. Les deux principes de vérité, la raison et le sens, outre qu'ils manquent souvent de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences . . . Les passions de l'âme troublent les sens et leur font des impressions fautiveuses. Ils mentent, se trompent à l'en vie*“ (Pens. IV, 8). — Nach LOCKE liegt aller Irrtum nur im Urteil (Ess. II, ch. 32, § 1; vgl. ch. 33, § 9). Der Irrtum entsteht, indem unser Urteil dem zustimmt, was nicht wahr ist. Gründe dazu sind: Mangel an Beweisen; Mangel an Geschick, Beweise zu benutzen; Mangel an Willen dazu; falsches Abmessen der Wahrscheinlichkeit (l. c. IV, ch. 20, § 1). Nach CHR. WOLF ist Irrtum „*ein falscher Wahn von der Wahrheit und Falschheit eines Urteils*“ (Vern. Ged. I, § 396). „*Error est assensus propositioni falsae datus*“ (Philos. rational. § 623). MENDELSSOHN erklärt: „*Wenn Unvermögen der oberen Seelenkräfte, Mangel des Verstandes oder der Vernunft an der Unwahrheit schuld ist, nennen wir das Falsche in der Erkenntnis Irrtum*“ (Morgenst. I, 3). FEDER erklärt: „*Wir irren uns, wenn wir uns eine Sache anders vorstellen, als sie ist.*“ „*Der Irrtum besteht also in der Verbindung dessen, was nach der Wahrheit nicht miteinander verbunden werden soll, oder in der Trennung dessen, was der Wahrheit nach beisammen ist, kurz in einem falschen Urteile*“ (Log. u. Met. S. 158 f.). Es gibt „*unmittelbare*“ und

„gefolgerte“ Irrtümer (l. c. S. 159; Ursachen der Irrtümer: S. 160 ff.). Auf Übereilung führen den Irrtum zurück ULRICH (Inst. § 271), DE CROUSAZ, JACOB (Log. § 433), GERLACH (Log. § 238), CALKER (Log. § 232) u. a. — HUME leitet den Irrtum aus der Verwechslung ähnlicher Vorstellungen untereinander ab, aus leichten Assoziationsbeziehungen (Treat. IV, set. 2; II, set. 5). — KANT definiert: „Das Gegenteil von der Wahrheit ist die Falschheit, welche, sofern sie für Wahrheit gehalten wird, Irrtum heißt. Ein irriges Urteil — denn Irrtum sowohl als Wahrheit ist nur im Urteile — ist also ein solches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechselt“ (Log. S. 76). „Der Entstehungsgrund alles Irrtums wird . . . einzig und allein in dem unmerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand oder, genauer zu reden, auf das Urteil gesucht werden müssen. Dieser Einfluß nämlich macht, daß wir im Urteilen bloß subjektive Gründe für objektive halten und folglich den bloßen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln“ (l. c. S. 77). Zum Irrtum „erleitet uns unser eigener Hang, zu urteilen und zu entscheiden, wo wir wegen unserer Begrenztheit zu urteilen und zu entscheiden nicht vermögend sind“ (l. c. S. 78). In jedem irrigen Urteile muß etwas Wahres liegen (ib.). Man irrt, „weil man dasjenige Merkmal, was man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint und urteilt, daß dasjenige nicht sei, wessen man sich in einem Dinge nicht bewußt ist“. „Irrtümer entspringen nicht allein daher, weil man gewisse Dinge nicht weiß, sondern weil man sich zu urteilen unternimmt, ob man gleich noch nicht alles weiß, was dazu erfordert wird“ (Unters. üb. d. Deutl. d. Grunds. 3, § 1—2). Nach FRIES ist Irrtum „Gesetzwidrigkeit im Fürwahrhalten“. „Aller Irrtum gehört also der wiederbeobachtenden Reflexion und nicht der unmittelbaren Erkenntnis, er liegt im Urteilen.“ Jeder Irrtum beruht auf den Prämissen eines Wahrscheinlichkeitschlusses (Syst. d. Log. S. 448 ff.). G. E. SCHULZE bemerkt: „Daß . . . der menschliche Verstand Irrtümer für Wahrheiten nimmt, rührt daraus her, daß er sich . . . durch Scheingründe, d. i. solche, welche nicht aus einer Erkenntnis der Sache, worüber von ihm geurteilt wird, sondern bloß aus den besonderen Zuständen der urteilenden Person herrühren, hindergangen läßt“ (Gr. d. allg. Log. S. 198). DESTUT DE TRACY betrachtet als eine Irrtumsquelle „l'imperfection de nos souvenirs“ (El. d'idéol. III, ch. 3). „Toutes nos perceptions sont originairement justes et vraies; et l'erreur s'y introduit seulement à l'instant, où nous y admettons un élément, qui y est opposé, c'est-à-dire qui les dénature et les change, sans que nous nous en apercevions“ (l. c. IV. p. 17). Vgl. KRUG, Handb. d. Philos. I, 215 ff.

Nach HAGEMANN ist der Irrtum „ein falsches Urteil, welches für wahr, oder ein wahres Urteil, welches für falsch gehalten wird“. Der formelle Irrtum besteht „in einem Urteil, welches durch bloß logisch unrichtiges Denken zustande gekommen ist“. Der materielle Irrtum besteht in dem Widerspruche des Urteilsinhaltes mit dem Gegenstande (Log. u. Noet.⁵, S. 170 f.). Am Zustandekommen des Irrtums hat der Wille seinen Anteil. Der Wille bestimmt den Denkgeist zur Setzung eines falschen Urteils aus einem doppelten Grunde: „Entweder liegt der Grund in der Beschränktheit des Erkennens unmittelbar, sofern der durch die Schwäche der Erkenntniskräfte ermöglichte Schein des Wahren zu einem falschen Urteil verleitet, oder mittelbar, sofern zunächst der Wille von Stimmungen, Neigungen, Leidenschaften beeinflusst und dadurch das Denken zum unrichtigen Urteilen bestimmt wird“ (l. c. S. 172 ff.).

WUNDT erklärt die Irrtumsmöglichkeit aus der Freiheit der logischen Kausalität (s. d.), welche darin besteht, „daß bei ihr aus gegebenen Bedingungen eine Folge nicht notwendig gezogen werden muß, sondern daß es unserem Denken freisteht, ob es tätig sein will oder nicht“. Der Irrtum geht so aus einer „unvollständigen Anwendung unserer Denkkraft“ hervor (Log. I², S. 625 ff.). Nach R. RICHTER ist der Irrtum eine psychologische Kategorie und entsteht „durch den Mangel der Prüfung eines Urteils auf seine Übereinstimmung mit Erfahrung und Denken“ (Skeptiz. II, 176). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist der Irrtum „entweder eine in Zeichen ausgedrückte Forderung für das Denken, die unvollziehbar ist, oder eine der Vergangenheit scheinbar ganz analoge Erwartung für die Zukunft, welche diese selbst nicht bestätigt“ (Gr. ein. Erk. S. 156). SCHUPPE betont: „Die Definition des Irrtums kann . . . nicht die sein, daß er Nichtwirkliches für Wirkliches und umgekehrt ausbebe, sondern nur die, daß er in Wahrnehmungen und Urteilen bestehe, welche den individuellen Unterschieden der einzelnen Bewußtseine . . . nicht dem gattungsmäßigen Wesen angehören“ (Log. S. 171). Ähnlich STÖHR (Leitf. d. Log. S. 112).

Nach NIETZSCHE sind unsere „Wahrheiten“ (s. d.) nichts als eingewurzelte Irrtümer, die sich als nützlich, als arterhaltend erwiesen haben (WW. V, 110; XV, 268, 272 ff.). Die „falschesten Urteile“, z. B. die synthetischen Urteile a priori, sind uns die unentbehrlichsten. „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil“ (WW. VII, 1, 4). Insofern der Irrtum lebenerhaltend, den Willen zur Macht fördernd ist, ist er ebenso wertvoll, ja wertvoller als die „Wahrheit“ (WW. VII, 1, 1 ff.). Nach den Pragmatisten (s. d.) ist Irrtum ein Urteil, das sich nicht bewährt, biologisch und theoretisch nicht haltbar, nicht brauchbar ist und revidiert bzw. ersetzt werden muß (vgl. auch MACH, Erk. u. Irrt. S. 114 f., 123). Vgl. BROCHARD, De l'erreur², 1897; SIDGWICK, Mind, N. S. IX, 1900; POWELL, Truth and Error, 1898. Vgl. Wahrheit.

Isolation ist ein Verfahren, das darin besteht, jeden Teil eines zusammengesetzten Vorganges für sich rein in seiner Bedeutung zu bestimmen (vgl. P. VOLKMAN, Erk. Gr. d. Naturwiss. S. 70 ff.). Die isolierende Abstraktion (s. d.) hebt bestimmte Teilinhalte von Vorstellungen gesondert heraus.

Isosthenie (*ισοσθένεια*): Gleichartigkeit der Gründe und Gegengründe, von den Skeptikern (s. d.) des Altertums behauptet.

Iudicativa (pars logicae): Urteilslehre, Analytik (s. d.) (vgl. THOMAS, Sum. th. II, II, 53, 4c).

K (vgl. C).

Kabbala (eig. „Überlieferung“) heißt die vom Neuplatonismus (s. d.) beeinflusste, auf Grund älterer Lehren („Merkaba“) vom 9. bis 13. Jahrhundert ausgebildete jüdische Mystik (vgl. FRANCK, La cab. p. 353 ff.; JELLINEK, Beiträge zur Gesch. d. Kabbala, 1851 f.). Die kabbalistischen Lehren befinden sich in den Büchern „Jezira“ und „Sohar“. Es wird eine Emanation (s. d.) der geistigen (intelligiblen) und materiellen Welten („Aziluth, Beria, Jezira, Azia“) aus den zehn „Sephiroth“ (s. d.) (deren Einheit der „Adam Kadmon“, s. d., ist) und mit diesen aus dem Absoluten, dem „Ensophi“ (s. d.), gelehrt.

Mit der Kabbala beschäftigen sich auch MARS. FICINUS, REUCHLIN (De art. Cabb.), PICO VON MIRANDOLA, AGRIPPA, H. MORE u. a. Vgl. KARPPE, Les orig. et la nat. du Zohar, 1901; NEUMARK, G. d. jüd. Ph. I.

Kahlkopf (*γαλαρζός*, calvus) ist der Name eines Trugschlusses, analog dem „acervus“ (s. d.).

Kalokagathie (*καλοκαγαθία*): Schön-Güte, das schön-und-gut-Sein, die schöne, edle Sittlichkeit — das Ideal der Hellenen.

Kalpa heißt in der indischen Philosophie der zwischen einer Weltentstehung und einem Weltuntergang verstreichende Zeitraum.

Kältepunkte sind Hautstellen, die für Kälte besonders empfindlich sind (nach GOLDSCHIEDER, Arch. f. Physiol. 1885—37; Ges. Abhandl. 1898, I). Vgl. WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 8 ff.

Kampf (Streit) ist nach HERAKLIT der Vater aller einzelnen Dinge (*πόλεμος πατήρ πάντων*, Plut., Is. et Osir. 48). Der Kampf läßt aus der Einheit die Vielheit, Verschiedenheit hervorgehen; die Rückkehr zu jener, zum göttlichen Urfeuer, ist der Friede (*ὁμολογία καὶ εἰρήνη*, Diog. L. IX, 8). — Nach CAMPANELLA stehen alle Dinge im Kampfe miteinander (De sensu rer. I, 5). Nach TELESIOUS besteht ein Kampf zwischen den beiden Kräften Wärme und Kälte. HOBBS spricht vom „*bellum omnium contra omnes*“ (s. Soziologie). — Den (direkten und indirekten) „Kampf ums Dasein“ („*struggle for life*“) aller Lebewesen lehrt CH. DARWIN (s. Evolution). Nach DU PREL besteht auch ein „*Daseinskampf*“ zwischen den Himmelskörpern. ROLPH setzt an die Stelle des Kampfes ums Dasein den „Kampf um Mehrerwerb“ (Biolog. Probleme 1884). Ähnlich NIETZSCHE (s. Macht). Nach F. SCHULTZE ist der Kampf ums Dasein „*nur ein besonderer Ausdruck der allgemeinen Kausalität*“. „*Jeder sucht sich so weit zu erhalten, als seine ursüchliche Kraft reicht, und wird so weit überwältigt, als die Kraft des Gegenstrebenden die des Strebenden überragt*“ (Philos der Naturwiss. II, 344). Die Bedeutung des Daseinskampfes in der Natur und Gesellschaft betonen verschiedene Biologen und Soziologen, während z. B. WIGAND (D. Darwin. I, 95 ff.), KROPOTKIN, NOVIKOW (D. Gerech. u. d. Entf. d. Leb. S. 269 ff.), GOLDSCHIED (Entwickl. S. 145 f., XXI ff.) u. a. diese Bedeutung einschränken. Verschiedenerseits wird vom Kampfe der Ideen (s. d.) gesprochen (vgl. auch A. KANN, D. Naturg. d. Mor. S. 22 ff. EUCKEN spricht vom „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ (vgl. Grundl. e. neuen Lebensansch. S. 141 ff.). Vgl. L. STEIN, D. soz. Optim. S. 21; SIMMEL, Soziol. S. 247 ff. Vgl. Evolution, Selektion, Dualismus.

Kanon (*κανών*): Richtmaß, Regel. *Κανόνες* sind logische Regeln (PSELLUS, bei PRANTL, G. d. Log. II, 268). KANT versteht unter „Kanon“ der reinen Vernunft den „*Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt*“. „*So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Teile ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahiert von allem Inhalte*“ (Krit. d. r. Vern. S. 604 f.). Die transzendente Analytik ist der „Kanon des reinen Verstandes“. Der Kanon der reinen Vernunft betrifft „*nicht den spekulativen, sondern den praktischen Vernunftgebrauch*“ (ib.). FRIES versteht unter Kanon „*einen Inbegriff von Regeln, nach denen ein Erkenntnisvermögen . . . wirkt*“. Die reine Logik ist „*ein Kanon des Verstandesgebrauchs*“ (Syst. d. Log. S. 12 f.).

Kanonik (*κανονισμός*) nennt EPIKUR seine Logik (s. d.), die er der Dialektik gegenüberstellt und welche eine Lehre von den Normen (canones) der Erkenntnis und der Wahrheit (s. d.) sein soll. Das *κανονισμός* ist der erste Teil der Philosophie (Diog. L. X, 29; Cicero, Acad. II, 30; De finib. I, 7; Senec., Epist. 89). *Τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκονσαν ἀποδοκιμάζουσιν ἄρχειν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους* (Diog. L. X, 30); *τὸ μὲν οὖν κανονιστὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει* (l. c. X, 30).

Kantianismus: die Philosophie KANTS. Sie besteht im Kritizismus (s. d.), in der Negierung apodiktischer, transzendenter Metaphysik (s. d.), in der Unterscheidung von Stoff und Form (s. d.) der Erkenntnis, in der Gegenüberstellung des A posteriori und A priori (s. d.), in der Betonung der Spontaneität (s. d.) des Denkens und des Zusammenwirkens von Begriff und Anschauung (s. d.), in der Behauptung der Apriorität und „*Subjektivität*“ (s. d.) der Anschauungsformen (s. d.) und Kategorien (s. d.), der transzendentalen Idealität (nebst empirischer Realität, Objektivität) der Erkenntnisinhalte, des phänomenalen (s. d.) Charakters der Dinge, der Unmöglichkeit der Erkenntnis des „*Ding an sich*“ (s. d.); ferner im ethischen Formalismus (s. d.) und Rigorismus (s. d.), in der Unterscheidung des empirischen und intelligiblen Charakters (s. d.); ferner in der strengen Unterscheidung zwischen Wissen (s. d.) und Glauben, in der Anerkennung der Berechtigung von Postulaten (s. d.) der Vernunft, da, wo eine Erkenntnis nicht mehr möglich ist; ferner in der eigenartigen (formalistischen) Auffassung des Zweckes (s. d.) und des Ästhetischen (s. d.). Kantianer und Halb-Kantianer sind J. SCHULTZ, L. H. JACOB, CHR. E. SCHMID, MELLIN, G. B. JÄSCHE, K. L. REINHOLD, SCHILLER, J. S. BECK, BENDAVID, MAIMON, KRUG, FRIES, MAASS, KIESEWETTER, HOFFBAUER u. a. Von Kant beeinflusst sind sehr viele Philosophen (FICHTE, SCHOPENHAUER u. a.). Der Neukantianismus lehnt sich teils ziemlich an Kants Lehren an, teils nähert er sich dem FICHTESCHEN Idealismus. Zu den neueren Kantianern und Neukantianern gehören: J. B. MEYER, F. A. LANGE, HELMHOLTZ, E. ARNOLDT, R. REICKE, MARCUS, GACQUOIN, H. COHEN, P. NATORP, CASSIRER, KINKEL, P. STERN, H. RENNER, M. ADLER, B. KERN, K. VORLÄNDER, F. STAUDINGER, L. GOLDSCHMIDT, H. LORM, H. VAHINGER, R. STAMMLER, W. TOBIAS, A. KRAUSE, A. STADLER, O. LIEBMAN, K. LASSWITZ, J. VOLKELT, W. WINDELBAND, FR. SCHULTZE, auch ROKITANSKY, A. CLASSEN, H. HERTZ, C. F. ZÖLLNER, teilweise ferner RIEHL, HÖNIGSWALD, F. ERHARDT, O. EWALD, E. KÖNIG, F. C. SCHMIDT, O. SCHNEIDER, PAULSEN, ADICKES, B. ERDMANN, L. NELSON, ELSENHANS, die Theologen A. RITSCHL, W. HEMANN, A. LIPSIUS, ferner RENOUVIER, LACHELIER, GREEN, TESTA, CANTONI, TOCCO, BARZELLOTTI, ZUCCANTE u. a. Vgl. VAHINGER, Kant-Kommentar I—II; Kantstudien, 1894 ff. Vgl. Idealismus, Kritizismus.

Kapazität: Aufnahmefähigkeit (z. B. „*Bewegungskapazität*“ in der modernen Energetik). Nach GOULEN ist „*capacitas*“ „*potentia recipiendi aliquid, ut cap. materiae*“ (Lex. phil. p. 453). Vgl. Energie.

Kardinalpunkt nennt FECHNER den Punkt, wo das relative Maximum der Empfindung eintritt. Kardinalwert des Reizes ist der Reizwert, bei dem jenes eintritt (Elem. d. Psychoph. II, 49). Beim Kardinalwert der Empfindung wächst die Empfindung der Reizstärke proportional (KÜLPE, Gr. d. Psych. S. 256).

Kardinaltugenden heißen jene Tugenden (s. d.), die zuhöchst gewertet und als Grundlagen aller anderen Tugenden betrachtet werden, die Grundtugenden. PLATO unterscheidet ihrer vier, die in Beziehung zu den Seelenteilen und deren Einheit stehen: Weisheit (*σοφία*) = Tugend des erkennenden Seelenteiles, Tapferkeit (*ἀνδρεία*) = Tugend des „mutigen“ Seelenteiles, Maßhalten oder Besonnenheit (*σωφροσύνη*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*); daneben wird auch die Frömmigkeit (*δαιμόνης*, Protag.) erwähnt. Diese Tugenden sind Formen der einen, einheitlichen Tugend. Im Staate sind diese Tugenden in den verschiedenen Ständen der Herrscher, Krieger, Handwerker, Gewerbetreibenden vertreten (Rep. IV 10, 433). ARISTOTELES gibt eine ausführliche Gliederung der Tugenden (s. d.). Die Stoiker erblicken in der Einsicht (*φρόνησις*) die Haupttugend (Stob. Ecl. II, 6, 102 ff.; Plut., De Stoic. rep. 7); so auch die Epikureer (Diog. L. X, 132). Die christlichen Kardinaltugenden sind Glaube, Liebe, Hoffnung (AMBROSIVS). ALBERTUS MAGNUS verbindet sie (als „*virtutes infusae*“) mit den „*virtutes acquisitae*“, deren wichtigste „*prudentia*“, „*iustitia*“, „*fortitudo*“, „*temperantia*“ sind (Sum. th. II, 103, 1). THOMAS: „*Virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmantur, sicut otium in cardine*“ (De virt. 1, 12 ad 24). Als Kardinaltugenden nennt er Einsicht, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Seelengröße (Sum. th. II, 61, 2). TELESIVS nennt als solche „*sapientia*“, „*sollertia*“, „*fortitudo*“, „*benignitas*“. GEULINX definiert die Kardinaltugenden als „*proprietates virtutis, quae proxime et immediate ab illa dimanant et ad nullam externam circumstantiam speciatim referuntur*“ (Eth. I, 2, § 3), „*tales virtutes, quae necessario concurrunt ad omnem virtutis exercitium*“ (Eth. annot. p. 153). Sie sind „*filiae virtutis*“ (Eth. § 3), heißen: „*diligentia*“, „*obocdentia*“, „*iustitia*“, „*humilitas*“ (Demut, die Haupttugend, l. c. p. 7). Nach SCHLEIERMACHER sind die Kardinaltugenden: Weisheit, Besonnenheit, Liebe, Beharrlichkeit (Syst. d. Sittenl. § 296); nach NATORP: Wahrheit, sittliche Stärke, Tapferkeit, Reinheit, Gerechtigkeit (Sozialpäd.², S. 103 ff.). Vgl. Tugend.

Kardinalwert s. Kardinalpunkt.

Karma (eig. Tun, Werk): die sich verkörpernden, objektivierenden Wirkungen eines Wesens, die schicksalsgestaltende Kraft des Wesens (Verschulden und Verdienst). Das Karma bestimmt Örtlichkeit, Natur und Zukunft des neuen Wesens, das nach dem Tode eines andern entsteht (Buddhismus; vgl. T. W. RHYNS DAVIDS, Der Buddhism., dtsh. S. 108).

Kartesianismus: die Lehre des CARTESIUS (Descartes). Prinzipien desselben: Selbstgewißheit des Ichbewußtseins (s. cogito), Klarheit und Deutlichkeit als Kriterium der Wahrheit (s. d.), Materie (s. d.) als Raumerfüllung, Dualismus (s. d.), Korpuskulartheorie (s. d.), methodischer Zweifel (s. d.), Rationalismus (s. d.), Wertschätzung der Mathematik. Die bekannteren Cartesianer sind: RENERIUS, REGIUS, RAEY, HEEREBORD, HEIDANUS, CLAUDE DE CLERSIELIER, ARNAULD, NICOLE, FÉNÉLON, BEKKER, CHR. STURM, ANTOINE LE GRAND, CLAUBERG, CORDEMOY, viele Oratorianer und Jansenisten, teilweise MERSENNE, PASCAL, POIRET. Gegner: besonders HOBBS, GASSENDI (vgl. UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Phil. III¹⁰, 104 ff.).

Kasualismus: die Ansicht, daß die Welt ein Werk des Zufalls (s. d.) sei.

Kasnistik heißt der Teil der Moralwissenschaft, der von den Konflikten zwischen verschiedenen Pflichten oder Handlungsweisen (casus) handelt. Findet sich schon bei den Stoikern (CICERO, De offic. I, 2, 7 ff.), dann bei Scholastikern, Jesuiten. Vgl. Pflicht.

Katasylogismus: Gegenbeweis (JOH. VON SALISBURY, vgl. PRANTL, Gesch. d. Log. II, 257).

Katalepsie (hypnotische) s. Hypnose.

Kataleptische Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*) ist, nach den Stoikern, das Kriterium der Wahrheit (s. d.). Unter der *φαντασία καταληπτική* (von *κατάληψις*, Erfassung) verstehen die Stoiker die den Beifall (*συγκατάθεσις*, s. d.) erzwingende, uns zur Anerkennung, zur Fürwahrhaltung durch ihre Evidenz nötigende und so zugleich das Objekt erfassende, auf ein solches hinweisende Vorstellung. Während ZELLER (Philos. d. Griech. III² 1, 85) und HEINZE (Zur Erk. d. St. S. 27 ff.) die *φαντ. καταλ.* als eine den Erkennenden „packende“ Vorstellung auffassen, meint R. HIRZEL (Untersuch. zu Cic. philos. Schrift II), der Verstand sei es, der die Vorstellung „ergreife“. UEBERWEG-HEINZE bestimmt die *φαντ. καταλ.* als „die den Beifall erzwingende (oder die mit sinnlicher Klarheit das Objekt ergreifende) Vorstellung“ (Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, S. 291). L. STEIN meint: „Mit Zeller muß man annehmen, daß das *καταληπτικόν* ursprünglich einen aktiven Sinn hatte, daß der Tonus desselben zweifelsohne auf die *διάνοια* einwirkt. Andererseits muß man Hirzel wieder darin recht geben, daß die *διάνοια* sich unmöglich rein leidend verhalten kann“ (Psychol. d. Stoa II, 174). Nach P. BARTH ist das Objekt der kataleptischen Vorstellung ein „greifbares“ (D. Stoa², S. 104 ff.). — *Τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικὴν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον καταληπτικὴν μὲν, ἢν κοιτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ἐπάροχτος καὶ ἐναπομεμαρμένην ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ἐπάροχτος, ἢ ἀπὸ ἐπάροχτος μὲν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ἐπάροχον, τὴν μὴ τρανὴ μὴδὲ ἔπιπτον* (Diog. L. VII, 1, 46). Die *φαντ. καταλ.* erzwingt unsere *συγκατάθεσις* (l. c. 51), sie entspringt aus der Wahrnehmung und dem Schließen (l. c. 52), sie ist klar (*ἐναογῆς οὐσα καὶ πληρικὴ*) und *κατασιῶσα ἡμῶς εἰς συγκατάθεσιν* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 257). Sie hat objektiven Charakter (*ἐπάροχον εἶσιν, ὃ κινεῖ καταληπτικὴν φαντασίαν*, l. c. VII, 426). CICERO bemerkt: „*Zeno cum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum inquebat, huius modi est. Dein cum paulum digitos contraxerat adsensus huius modi. Tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat*“ (Acad. II, 145).

PHILO VON LARISSA glaubt, *ἀκατάληπτα* (unbegreiflich, nicht mit Sicherheit erkennbar) *εἶναι τὰ πράγματα* (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 235). Nach ARKESILAOS (l. c. I, 233 squ.) und KARNEADES (Sext. Empir. adv. Math. VII, 416 squ.) kann die *φαντασία καταληπτική* nicht das Kriterium der Wahrheit sein. Vgl. Synkatathesis.

Katechetisch (*κατηχεῖν*, unterrichten) heißt die Unterrichtsmethode durch Frage und Antwort (= „erolematisch“). Das Sokratische Verfahren ist katechetisch.

Kategorematisch s. Synkategorematisch.

Kategorial s. Kategorien.

Kategorialfunktion s. Kategorien.

Kategorien (*κατηγορίαι* von *κατηγοεῖν*, aussagen, „*praedicamenta*“): Grundaussagen über das Seiende, Grundbegriffe, Stammbegriffe, oberste Begriffe als Niederschlag von allgemeinsten Urteilen über das Seiende, Fundamentalbeurteilungen, Denkformen, Denksetzungen, Seinsarten. Die logischen Kategorien sind die allgemeinsten Begriffe, welche aus der denkenden Verarbeitung der Erfahrungsinhalte entspringen. Sie sind nicht aus der Erfahrung (den Empfindungen, Vorstellungen) abstrahiert, sondern haben in dieser nur ein „*Fundament*“, d. h. die Erfahrung (das „*Gegebene*“) enthält Momente, die zur Setzung der Kategorien veranlassen, motivieren, nötigen. Formal sind die Kategorien ein Werk des vergleichend-beziehend-analytisch-synthetischen Denkens. Einheit, Identität, Beharrlichkeit (Substantialität), Wirken (Kausalität) sind Bestimmungen, die nicht objektiv erlebt (empfundener) sind, auch nicht aus „*angeborenen*“ Begriffen stammen, auch nicht bloß formale Beziehungen des begrifflichen Denkens sind, sondern Bestimmungen, die das Ich zunächst (vorbegrifflich) in und bei sich selbst setzt und findet (als Formen des Ich-Verhaltens, der Ichheit) und nach deren Muster es die Wahrnehmungsobjekte beurteilt, dies aber nicht willkürlich, sondern psychologisch und logisch motiviert durch das äußere (erfahrbare) Verhalten der Objekte, das dem äußeren (sinnlich-physischen) Verhalten des Ich gleichartig ist. Die subjektive Quelle der Kategorien ist also, in formaler und materialer Beziehung, das denkend-wollende (reine) Ich. Indem das Subjekt die Kategorien (primär nicht begrifflich, sondern in konkreter, unreflektierter Weise) auf den Inhalt seiner Erlebnisse, auf das „*Inmanente*“ anwendet, „*meint*“ es (implicite, in der Wissenschaft und im philosophischen Realismus explicite) die transsubjektive Gültigkeit der Grundbegriffe, d. h. es setzt, postuliert mit ihnen transzendente, nicht objektiv erlebbare „*Faktoren*“ der Objekte, es bereichert das Für-ein-Subjekt-Sein dieser um ein Eigen- und Für-sich-sein. Die Funktion der Kategorien (Kategoriefunktionen) ist also Herstellung von Einheit, Zusammenhang, Ordnung, Objektivität („*Objektivierung*“) in den Erlebnissen und zugleich Setzung eines Transzendenten im Erkenntnisinmanenten („*Hypostasierung*“). Insofern die Kategorien für jede mögliche Erfahrung notwendig Gültigkeit beanspruchen und insoweit sie nicht den Erfahrungsinhalten, sondern der Ichheit und dem Denken entspringen und in die Erlebnisse erst hineingelegt (introjiziert) werden, haben sie apriorischen (s. d.) Charakter. Insofern aber die Erfahrungsinhalte selbst den konkreten Anlaß zur Anwendung bestimmter Kategorien bieten und insoweit die Anwendbarkeit derselben beständig durch die Erfahrung erhärtet, erprobt wird, sind sie empirisch fundiert. Rein logisch sind die Kategorien apriorische Denkmittel, welche dem logischen Einheitswillen entspringen, dessen Ziel die Herstellung objektiver, allgemeingültiger Erfahrung ist; die Kategorien sind Bedingungen der Möglichkeit solcher Erfahrung. Mittel derselben, also von teleologischer Notwendigkeit. Die besondere Form der Kategorien macht je nach den Bedürfnissen der Wissenschaft und den Fortschritten im Erkennen eine (logische) Entwicklung durch, wobei aber die Grundformen, die allgemeinsten Denkbestimmungen konstant bleiben. — Die Urkategorie ist die „*Ichheit*“. Ihr objektiver Reflex ist die „*Dingheit*“ (s. d.). Sie enthält schon das „*Wirken*“. Aus „*Ding*“ und „*Wirken*“ (Tun) gehen die Kategorien (und „*Postprädikamente*“, s. d.) „*Substanz*“ (Sein) mit „*Akzidenzen*“ (Eigenschaften, Zuständen), „*Kausalität*“, „*Kraft*“, „*Zweck*“ usw. hervor. „*Ichheit*“ und „*Dingheit*“ explizieren sich in „*Einheit*“ (Identität), „*An-*

derheit“ (Verschiedenheit), „Vielfalt“ usw. — Psychologische Kategorien sind Begriffe von allgemeinen psychischen Tätigkeiten und Zuständen. Ästhetische und ethische Kategorien sind Arten der Wertbegriffe (s. d.).

Die Kategorien werden betrachtet: 1) als Denkbestimmungen, die für das Seiende, Transzendente zugleich gelten; 2) als apriorisch-subjektive, phänomenale Bestimmungen; 3) als empirisch-objektive; 4) als empirisch-subjektive (immanente) Bestimmungen; 5) als bloß praktisch, biologisch-wertvolle Begriffe. Also: rationaler, apriorischer Ursprung der Kategorien; Ursprung aus der äußeren, aus der inneren Erfahrung; aus dem Zusammenwirken von Denken und Erfahrung; subjektive, objektive (transzendente) Gültigkeit der Kategorien; Elimination derselben bezw. Einschränkung ihrer Bedeutung.

Die objektive, rationalistische Auffassung der Kategorien ist lange Zeit die zumeist herrschende. Das System des ΚΑΝΩΝΑ unterscheidet sechs Kategorien (padārthras): Substanz (dravja), Qualität (guna), Wirken (karma), Gemeinschaft (sāmanja), Unterschied (viceschna), „Zueinandersein“ (samanāja). Die vorsokratischen Philosophen verwenden die Kategorien im objektiv-metaphysischen Sinne. Eine gewisse Verwandtschaft mit einer Kategorientafel weist die Pythagoreische Tafel der Gegensätze (s. d.) auf. Der erste, der die Begriffe auf Grundbegriffe zurückführt, ist PLATO. Er nennt sie *zōtā peri pāntōn* (Theät. 185 E), *μέγιστα γένη* (höchste Gattungen, Soph. 254 C, D). Es sind dies Sein (Seiendes, ὄν), Identität (*ταυτόν*), Anderheit (*ἕτερον*), Veränderung (*κίνησις*), Beharrung (*στάσις*) (Soph. 254 C, D). *Κατηγορητέον* („Ausgesagtes“), kommt Theät. 167 A vor. — Der eigentliche Begründer der Kategorienlehre ist aber ARISTOTELES. Wohl von grammatikalischen Gesichtspunkten (vgl. TRENDELENBURG, Gesch. d. Kategorienl. S. 209) geleitet, nennt er *κατηγορίαι, γένη τῶν κατηγοριῶν, σχήματα τῆς κατηγορίας τῶν ὄντων* die (objektiven) Grundaussagen über das Seiende, die allgemeinen Seinsweisen selbst, die obersten Gattungsbegriffe, denen alles Seiende sich unterordnen läßt. Er nimmt zunächst zehn Kategorien an: Substanz (*οὐσία*), Quantität (*ποσόν*), Qualität (*ποιόν*), Relation (*πρός τι*), Ort (*πού*), Zeit (*ποτέ*), Lage (*πεῖσθαι*), Haben oder Verhalten (*ἔχειν*), Tun (*ποιεῖν*), Leiden (*πάσχειν*) (Top. I 9, 103b 20 sq.; Kategor. 4, 1b 25). Auch eine Achtzahl von Kategorien (ohne *πεῖσθαι* und *ἔχειν*) kommt vor (Analyt. post. I 22, 83a 21; 83b 16; Phys. V 1, 225b 6). Drei Kategorien (*οὐσία, πᾶν, πρὸς τι*) werden aufgezählt Meth. XIV 2, 1089 b 23. Auch stellt Aristoteles der *οὐσία* die übrigen Kategorien als *συμβεβηκότα* gegenüber (Analyt. post. I, 22). Die Kategorien haben ihr Korrelat im Sein: *ὅσα ὡς γὰρ λέγεται τοσανταζῶς τὸ εἶναι σημαίνει* (Met. V, 7). — STRATO betrachtet als oberste Kategorie die *οὐσία* (Prokl. in Tim. 242 E). Die Stoiker stellen vier Kategorien (*πρῶτα γένη, γενικώτατα*) auf: Substrat oder Substanz (*ὑποκειμενον*), Qualität (*ποιόν*), Verhalten (*πὸς ἔχον*), Relation (*πρὸς τί πὸς ἔχον*) (Simplic. in Cat. f. 16). Das *ὑποκειμενον* ist die oberste Kategorie. PLOTIN unterscheidet sinnliche und intelligible Kategorien, d. h. Kategorien, die für die sinnliche, und solche, die für die Idealwelt gelten; die intelligiblen Kategorien gelten für die sinnliche Welt nur *ἀναλογία καὶ ὁμωνυμία* (Enn. VI, 1 ff.). Die *πρῶτα γένη τῶν νοητῶν* sind: ὄν, στάσις, κίνησις, ταυτότης, ἕτερότης (Enn. VI, 1, 25; VI, 2, 7 ff.). In der Sinnenwelt gibt es *οὐσία, πρὸς τι, ποσόν, ποιόν, κίνησις*.

Die Aristotelischen Kategorien („*summa rerum generata*“) werden bei BOËTHIUS, CLAUDIUS MAMERTINUS (De statu anim. I. 19), JOHANNES DAMASCENUS, ALCUIN, GERBERT, ANSELM u. a. aufgezählt: „*substantia, quantitas, qualitas,*

relatio, actio, passio, ubi, quod, situs, habitus“. AUGUSTINUS nennt drei psychologische Kategorien: „*memoria, intellectus, voluntas*“, denen er „*esse, nosse, relle*“ als Seinskategorien gegenüberstellt. Die sinnlichen Kategorien sind auf Gott nicht anwendbar. Gott (s. d.) ist „*sine qualitate bonum*“, „*sine quantitate*“ usw. (De trinit. V, 2). Auch JOH. SCOTUS ERIUGENA behauptet: „*Nulla categoria proprie Deum significare potest*“ (De div. nat. I, 15). Alle Kategorien stehen zueinander in Beziehung. Die *oδoia* ist die Grundlage aller anderen; einige Kategorien sind zu jener *πoioζai*, circumstantes, andere dagegen Akzidenzen der *oδoia* (l. c. I, 24; I, 27; I, 51; I, 54). Die Kategorien konstituieren den Körper (s. d.), welcher demnach aus Unkörperlichem (durch den Logos) gebildet wird. „*Omnes . . . categoriae incorporales sunt per se intellectae. Earum tamen quaedam inter se mirabili quodam coitu — materiam visibilem efficiunt*“ (l. c. I, 36). Nach ABAELARD kann (wie nach SAADJA u. a.) Gott nicht kategorial bestimmt werden (Introd. ad theol. II, p. 1073). Nach GILBERTUS PORRETANUS sind Quantität, Qualität und Relation der Substanz „*inhärent*“, die anderen Kategorien nur „*assistent*“ (De sex princ.). Ähnlich ALBERTUS MAGNUS, während die späteren Scholastiker nur Substanz, Quantität und Qualität als absolute Kategorien bestimmen (vgl. Ueberweg-Heinze, II^o, 219). THOMAS erklärt: „*Modi . . . essendi proportionales sunt modis praedicandi*“ (3 phys. 51). Nach WILHELM VON OCCAM sind die Prädikamente „*termini primae intentionis*“. Es gibt ihrer drei: „*substantia, qualitas, respectus*“ (In l. sent. I, d. 8). Eine Menge Prädikamente gibt es nach R. LULIUS.

LAURENTIUS VALLA zählt drei Kategorien auf: „*substantia, qualitas, actio*“ (Dial. disp. I, 17). Zehn Kategorien kennt CAMPANELLA: „*substantia, quantitas, forma seu figura, vis rel facultas, operatio seu actus, actio, passio, similitudo, dissimilitudo, circumstantia*“ (vgl. TRENDLENBURG, Gesch. d. Kategorienl. S. 256). MELANCHTHON definiert: „*Praedicamenta sunt certi quidam ordines vocum inter se cognatarum*.“ „*Praedicamentum est ordo generum et specierum sub uno genere generalissimo*“ (Trendel., Gesch. d. Kategor. S. 253). Gegen die Aristotelische Kategorientafel erklären sich L. VIVES, PETRUS RAMUS, GASSENDI (De logicae origine, S f., opp. I).

F. BACON zählt als „*transcendentia*“ (s. d.) auf: „*maius, minus, multum, paucum; idem, diversum; potentia, actus; habitus, privatio; totum, partes; agens, patiens; motus, quies; ens, non ens*“ (De augm. scient. V, 4). Wie SPINOZA kennt LOCKE drei Kategorien: Substanz, modi, Relationen. Es sind zusammengesetzte Ideen, Produkte der verbindenden Funktion des Denkens, deren Inhalt aus der Erfahrung stammt (Ess. II, ch. 12, § 3). LEIBNIZ zählt als „*cinq titres généraux*“ auf: „*substances, quantités, qualités, actions ou passions, relations*“ (Nouv. Ess. III. ch. 10, § 14). CRUSIUS nennt als die „*einfachsten Begriffe*“: Subsistenz, Irgendwo und Außereinander, Sukzession, Kausalität, unräumliches Auseinander, Einheit, Verneinung, Darinnensein (Vernunftwahrh. § 102). Meist werden von den Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts nur Substanz, Eigenschaft, Zustand, Verhältnis (Relation) aufgezählt (vgl. PLATNER, Philos. Aphor. I, § 515). — HUME betrachtet die Kategorien der Substanz (s. d.) und der Kausalität (s. d.) als bloß subjektive, pseudoempirische Begriffe, als Assoziations- und Phantasieprodukte, beruhend auf Gewohnheit (s. d.) und Glauben (s. d.). Dagegen betont die schottische Schule (wie schon HERBERT VON CHERBURY, CUDWORTH) den rationalen Ursprung und Wert der Grundbegriffe des Erkennens (s. Prinzip). — Als Denkgebilde, die ungeachtet ihres subjektiven Ur-

sprungs Objektivität setzen, betrachtet die Kategorien TETENS (der so schon KANT nahe kommt). „Wenn wir zwei Dinge für einerlei halten, wenn wir sie in ursächlicher Verbindung denken . . . so gibt es einen gewissen Actus des Denkens; und die gedachte Beziehung oder Verhältniß in uns ist etwas Subjektives, das wir den Objekten als etwas Objektives zuschreiben und das aus der Denkung entspringt.“ „Diese Actus des Denkens sind die ersten ursprünglichen Verhältnißbegriffe“ (Philos. Vers. I, 303 f.; vgl. LAMBERT, Neues Organ.). — Als subjektive Grundbegriffe, Denkformen bestimmt die Kategorien (Substanz, Ursache, Wirkung usw.) R. BURTHOGGE (Essay upon Reason, ch. III, sect. I, p. 57 ff.; ch. IV, sect. I, p. 79).

Eine neue Kategorienlehre begründet KANT. Er leitet sie aus der Gesetzmäßigkeit des Denkens, aus der „reinen Vernunft“ (s. d.), aus der Denktätigkeit, als Formen (s. d.) dieser, ab; nicht sind sie Abstraktionen aus dem Erfahrungsinhalt, sondern sie sind etwas die Erfahrung Formendes, Gestaltendes, Konstituierendes, Bedingendes, sie sind a priori (s. d.), transzendental (s. d.), nicht als Begriffe angeboren (s. d.), gehen aber aller möglichen Erfahrung logisch voran, d. h. sie gelten notwendig und allgemein-gewiß im vorhinein für jede Erfahrung, weil sie eben die Formen unseres Denkens und damit auch alles Gedachten, Erkannten sind. Sie machen (aktuale, geordnete) Erfahrung erst möglich, setzen erst Einheit und gesetzmäßigen Zusammenhang in den Erfahrungsinhalten. Das ist ihre Funktion; sie dienen nur der Anwendung auf Erfahrungsinhalte, nicht auf Dinge an sich, sind also nur „subjektiv“ (d. h. nicht-transzendent). Schon in seiner vorkritischen Periode bestimmt Kant die Kategorien als „reine Verstandesbegriffe“. „Cum . . . in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obrii non querendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti. Huius generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis; quae cum nunquam seu partes representationem ullam sensualem ingredientur, inde abstrahi nullo modo poterunt“ (De mund. sensib. sect. II, § 8). In den „Vorlesungen über Metaphysik“ unterscheidet K. sensuale und intellektuale Kategorien. — Zur Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung bedarf es einer einheitssetzenden Synthese. „Diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet.“ „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff;“ die Kategorie (Krit. d. r. Vern. S. 95). Sie ist also der Begriff eines Denkaktes bzw. dessen Produktes, der Synthese, der Einheitsform. Nun ist aber nach Kant die Einzelfunktion im Anschauen dieselbe Funktion, „welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt“ (ib.). „Auf diese Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es . . . logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab; denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, Kategorien nennen“ (I. c. S. 96). Es gibt zwölf Kategorien, die in vier Klassen zu bringen sind:

Kategorientafel (Kr. d. r. Vern. S. 96):

Es gibt Kategorien

1. der Quantität:

Einheit
Vielheit
Allheit

2. der Qualität

Realität
Negation
Limitation

3. der Relation:

Inhärenz und Subsistenz (Substanz und Akzidens)
Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)
Gemeinschaft (Wechselwirkung)

4. der Modalität:

Möglichkeit — Unmöglichkeit
Dasein — Nichtsein
Notwendigkeit — Zufälligkeit.

Das sind die „ursprünglich reinen Begriffe, die der Verstand a priori in sich enthält, und um derenwillen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Objekt denken kann“. Die Einteilung ist „systematisch aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urteilen“ (l. c. S. 97). Die Kategorien sind „die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes“ (ib.). Zu ihnen kommen noch die „Prädikabilien“ (s. d.), „reine, aber abgeleitete“ Verstandesbegriffe (Kraft, Handlung, Leiden, Widerstand, Veränderung usw.) (l. c. S. 98). Die Kategorientafel zerfällt in zwei Abteilungen, deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als der empirischen), die zweite aber auf die Existenz der Gegenstände (entweder in Beziehung aufeinander oder auf den Verstand) gerichtet ist“. Die erste Klasse ist die der „mathematischen“, die zweite die der „dynamischen“ Kategorien (l. c. S. 99). Eine „artige“ Betrachtung ist es, „daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei, sind . . . Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt“ (ib.). Die Kategorien (Prädikamente) sind „Denkformen“ für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, sie sind für sich von den Formen der Sinnlichkeit (s. d.) nicht abhängig (Üb. d. Fortschr. d. Met.², S. 98). Sie sind synthetische „Funktionen“ (l. c. S. 102), „Gedankenformen“ (Krit. d. r. Vern. S. 671), „reine Erkenntnisse a priori, welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten“ (l. c. S. 129). Sie gelten a priori, notwendig, für alle Erfahrung, bestimmen diese a priori gesetzmäßig. Die Berechtigung („Möglichkeit“) dazu und die Möglichkeit der Beziehung dieser subjektiv-formalen Begriffe auf Objekte zeigt die „transzendente Deduktion“ (s. d.) der Kategorien (l. c. S. 107 ff.). Die objektive Gültigkeit der Kategorien beruht eben darauf, „daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei“. Sie sind Bedingungen der Erfahrung. Ohne sie kann nichts Objekt der Erfahrung sein, nur mittelst ihrer kann ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden (l. c. S. 109 f.). Zuletzt liegt die Notwendigkeit der Kategorien in der „Beziehung,

welche die gesamte Sinnlichkeit, und mit ihr auch alle möglichen Erscheinungen, auf die ursprüngliche Apperzeption (s. d.) haben, in welcher alles notwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewußtseins gemäß sein, d. i. unter allgemeinen Funktionen der Synthesis stehen muß, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als *in* coram die Apperzeption allein ihre durchgängige und notwendige Identität a priori beweisen kann“. Diese Identität (s. d.) muß in die Synthesis der Erscheinungen hineinkommen, und deshalb sind „die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäß sein muß, d. h. die Erscheinungen stehen unter notwendigen Gesetzen“ (l. c. S. 124 f.). Der reine Verstand ist in den Kategorien „das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen“. Es gibt so viele Kategorien, „als es Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewußtsein, d. i. als es Arten der synthetischen Einheit der Apperzeption des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen gibt“ (Üb. d. F. d. M.², S. 97). Der Verstand zeigt in seinen Synthesen seine „Spontaneität“ (s. d.) (Krit. S. 662 ff.). Warum diese gerade zwölf Kategorien hervorbringt, können wir nicht wissen (l. c. S. 668). — Die Kategorien verschaffen nur Erkenntnis, wenn sie auf (mögliche) Anschauungen angewandt werden; sie haben keinen Gebrauch als nur für „Gegenstände möglicher Erfahrung“ (l. c. S. 668 f.). Sie haben „keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (Noumena) bezogen werden sollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können“ (Prolegom. § 30). Ihr Gebrauch ist ein immanenter (s. d.) (WW. IV, 76). „Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen“ (l. c. S. 670). Was der Verstand „aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen“, das hat er „dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch“. Abgesehen von der Anschauung, sind die Kategorien „ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes“ (l. c. S. 224). „Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, samt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgends als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.“ „Daher können wir auch keine der Kategorien definieren, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf welche, als ihre einzigen Gegenstände, sie folglich eingeschränkt sein müssen“ (l. c. S. 142 ff.). Die Kategorien bedürfen „Bestimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt“, des transzendentalen „Schemas“ (s. d.). Die Schemata „realisieren“ die Kategorien und „restringieren“ sie auf die Sinnlichkeit (l. c. S. 142 ff.). Die Kategorien haben transzendente Bedeutung, aber nur empirischen Gebrauch, sie gelten nur für Phänomene (s. d.), setzen ein empirisch Gegebenes zur Anwendung voraus (l. c. S. 229 ff., 234). Durch die Kategorien lassen sich nur Erfahrungsobjekte erkennen, zu praktischen Zwecken aber können sie auch auf das Übersinnliche bezogen werden (Krit. d. prakt. Vern. I. T., 1. Bd., 1. Hptst.). Die Apriorität der Kategorien erklärt die Möglichkeit synthetischer Urteile (s. d.) a priori. — Es gibt auch „Kategorien der Freiheit“, die auf die Bestimmung eines freien Willens gehen und die Form des reinen Willens zur Grundlage haben. Sie sind „praktische Elementarbegriffe“ (Krit. d. prakt. Vern. S. 79). Die Tafel derselben ist folgende (l. c. S. 81):

Kategorien der

1. Quantität:

Subjektiv, nach Maximen: Willensmeinungen des Individuums

Objektiv, nach Prinzipien: Vorschriften

A priori sowohl als subjektive Prinzipien der Freiheit: Gesetze.

2. Qualität:

Praktische Regeln des Begehens (praeceptivae)

Praktische Regeln des Unterlassens (prohibitivae)

Praktische Regeln der Ausnahmen (exceptivae).

3. Relation:

Auf die Persönlichkeit

Auf den Zustand der Person

Wechselseitig einer Person auf den Zustand der andern.

4. Modalität:

Das Erlaubte und Unerlaubte

Die Pflicht und das Pflichtwidrige

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Die Apriorität der Kategorien wird von Kantianern und Halbkantianern teils in streng logischem (rationalem), teils in mehr psychologischem Sinne genommen. Nach REINHOLD sind die Kategorien „bestimmte Formen der Zusammenfassung in objektiver Einheit“, „Handlungsweisen des Verstandes“ (Vers. ein. neuen Theor. II, 458). BECK setzt das Wesen der Kategorien in die Erzeugung objektiver Einheit des Bewußtseins (Erl. Ausz. III, 155). Nach S. MARMON sind sie Beziehungsformen des Denkens (Vers. üb. d. Transzend. S. 44). Sie sind Anwendungen der logischen Form auf Gegenstände (l. c. S. 23). PLATNER sieht in den Kategorien „Grundanlagen des Verstandes“, subjektiv und zugleich objektiv, durch die Dinge selbst bedingt (Log. u. Met. S. 83 ff.; vgl. Phil. Aphor. I, § 664 ff.). KRUG bestimmt die Kategorien als gesetzmäßige Handlungsweisen des Verstandes (Fundamentalphilos. S. 151, 168). „Kategorien der Sinnlichkeit“ sind Räumlichkeit, Zeitlichkeit, räumliche Zeitlichkeit (Handb. d. Philos. I, 261). „Die Kategorien des Verstandes“ sind „transzendente Begriffe“, „welche nichts anderes ausdrücken, als die ursprüngliche Denkform selbst, abgesondert von dem Stoffe, mit welchem sie im gemeinen Bewußtsein zu empirischen Begriffen von wirklichen Gegenständen verschmolzen ist“ (l. c. I, 266). Zu unterscheiden sind „reine“ und „versinnlichte“ („schematisierte“) Prädikamente (l. c. I, 273). Die „Urkategorie“ ist die Realität (das Sein). Die Verstandeskategorien sind: Einheit, Vielheit, Allheit; Positivität (Gesetzsein), Negativität, Limitativität (Beschränktheit); Beständigkeit, Ursächlichkeit, Gemeinschaftlichkeit; Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit (l. c. I, 272 f.). Nach FRIES sind die Kategorien ursprüngliche Tätigkeitsformen des Denkens, welche Einheit in die Erfahrung bringen (N. Krit. II³, 27). Es sind dies: Ding, Beschaffenheit (Größe, Eigenschaft), Verhältnis, Art und Weise, Ort, Zeit (Syst. d. Log. S. 387). — Nach JACOBI sind die Kategorien notwendig und allgemeingültig, nicht weil sie a priori sind, sondern weil die durch sie ausgedrückten Beziehungen „unmittelbar und in allen Dingen vollkommen und auf gleiche Weise gegeben sind“ (WW. II, 261). Vgl. BOUTERWEK, Lehrb. I, 71 f. Über HERDER s. unten.

SCHOPENHAUER erklärt, die Kantische Kategorientafel verdanke ihren Ursprung einem Hange zur architektonischen Symmetrie (W. a. W. u. V. I. Bd.,

S. 447). Von den Kategorien sind elf als grundlos zu entfernen. Nur die Kausalität (s. d.) ist zu behalten, deren Tätigkeit aber schon „*Bedingung der empirischen Anschauung*“ ist (l. c. S. 446 f.). Für die Begriffe dürfen wir „*keine andere a priori bestimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt*“ (ib.). Nur die Kausalitätskategorie ist a priori vorhanden und die „*Form und Funktion des reinen Verstandes*“ (l. c. S. 449). Nach F. A. LANGE gehen die Kategorien aus bestimmten Einrichtungen unseres Denkens hervor, durch welche „*die Einwirkungen der Außenwelt sofort nach der Regel jener Begriffe verbunden und geordnet werden*“ (Gesch. d. Material. II³, 44). HELMHOLTZ erklärt Kausalität, Kraft, Substanz für apriorische Grundbegriffe (Tats. in d. Wahrn. S. 42). Nach O. SCHNEIDER ist die Kategorie (kategoriale Funktion) eine „*Geistestätigkeit, welche den Bewußtseinszustand klaren und deutlichen Auffassens des Seienden und des Zusammenfassens des Vielen im Gemeinsamen und damit jede Erkenntnis . . . überhaupt erst ermöglicht, dann aber auch dem kritischen Geiste zu jenem Bewußtseinszustande verhilft, in welchem er sich von dem Vorhandensein solcher Tätigkeit Rechenschaft gibt*“. Die Kategorien sind a priori, formen die Erfahrungsinhalte (Transzendentalpsychol. S. 94). Es gibt: 1) subjektive Stammbegriffe, welche bewirken, daß ein bestimmtes Etwas in meinem Bewußtsein und für dasselbe als Gegenstand da ist: Ding und Eigenschaft, Einheit, Vielheit und Allheit, Identität und Verschiedenheit; 2) objektive, Wirklichkeits- oder Seinsbegriffe: Ursache und Wirkung, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit (l. c. S. 129). FR. SCHULTZE nimmt vier Kategorien an: Zeit, Raum, Kausalität, Empfindung. Die drei ersten sind subjektiv, immanent, apriorisch (Philos. d. Naturwiss. II, 325). Nach H. COHEN sind die Kategorien ursprüngliche Verknüpfungsarten des Mannigfaltigen, notwendige, logische Bedingungen der Erfahrung (Kants Theor. d. Erfahr.², S. 248, 255). „*Die Kategorien sind nicht angeborene Begriffe, sondern vielmehr die Grundformen, die Grundrichtungen, die Grundzüge . . . , in denen das Urteil sich vollzieht,*“ „*Betätigungsweisen des Urteils*“ (Log. S. 43 ff.). Eine Urteilsart kann eine Mehrheit von Kategorien enthalten, und eine Kategorie kann zugleich in mehreren Urteilen enthalten sein (l. c. S. 47 ff.). Die Kategorie bedeutet „*die reine Erkenntnis, welche die Voraussetzung der Wissenschaft ist*“ (l. c. S. 222). Das Urteil ist Voraussetzung der Kategorie (l. c. S. 343). „*Die Kategorie ist das Ziel des Urteils, und das Urteil ist der Weg zur Kategorie*“ (l. c. S. 47). Ähnlich CASSIRER, nach welchem die Urteilsformen sich „*in der Erschaffung und Formulierung immer neuer Kategorien*“ betätigen (Erkenntnisprobl. I, S. 19), KINKEL, NATORP (Sozialpaed.², S. 26 f., 307 f.) u. a. Nach HUSSERL sind die Kategorien a priori, sie gehören zur Natur des Verstandes (Log. Unters. II, 672), sie sind die ergänzenden Formen, welche unmittelbar kein Korrelat in der Wahrnehmung haben (l. c. II, 608). Durch Idealgesetze wird die Anwendung der Kategorien geregelt, begrenzt (l. c. II, 660 ff., I, 243 ff.). WINDELBAND (Vom System der Kategorien, Sigwart-Festschr. 1900) unterscheidet konstituierende und reflektive Kategorien, oberste Einheitsbegriffe. Nach RICKERT verleihen die konstituierenden Kategorien dem Gegebenen die Formen der Wirklichkeit (Gegenst. d. Erk.², S. 211). So auch CHRISTIANSEN (Erk. u. Psych. 1902). Als apriorische Formen bestimmen die Kategorien auch F. J. SCHMIDT (Grdz. d. konst. Erf. S. 164), LASSWITZ (Seel. u. Ziele, S. 39), MESSER, VOLKELT u. a. (s. unten).

In anderer Weise werden die Kategorien aus der Gesetzmäßigkeit des

Denkens abgeleitet, wobei die objektive, vielfach auch die transzendente Geltung jener betont wird.

Nach J. G. FICHTE sind die Kategorien Setzungen des Ich (s. d.), sie entstehen „mit den Objekten zugleich“ „auf dem Boden der Einbildungskraft“, um die Objekte zu konstituieren (Gr. d. g. Wiss. S. 415). Dinge an sich (s. d.) gibt es nicht, also gelten die Kategorien nur für die Dinge als Inhalte des (überempirischen) Ich. SCHELLING erklärt: „Alle Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objekte selbst entstehen“ (Syst. d. transz. Ideal. S. 223). Ursprünglich sind nur die Kategorien der Relation (l. c. S. 232, 292). — HEGEL betrachtet die Kategorien, welche aus der dialektischen (s. d.) Selbstbewegung des (mit dem Sein identischen) Denkens entspringen, ebensowohl als subjektive als auch als objektive Bestimmungen, sie sind Denk- und Seinsformen zugleich (vgl. Enzykl. § 20, 43 ff.). Die Kategorien sind (l. c. § 86 ff.): Sein: Qualität, Quantität, Maß; Wesen: Grund, Erscheinung, Wirklichkeit (Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung); Begriff: subjektiver Begriff, Objekt, Idee. Nach K. ROSENKRANZ sind die metaphysischen Kategorien „*Momente der Idee als logischer*“, homogen mit den logischen Kategorien. Sie haben abstrakt nur „*ideelle Existenz*“, sind nicht „*kosmogonische Mächte*“ (Syst. d. Wiss. S. 9). Nach SCHLEIERMACHER sind die (subjektiv-objektiv gültigen) Kategorien als Anlagen dem Verstande angeboren, sie entstehen aus ihrem „*Schematismus*“, aus der Vernunft, dem „*Orte*“ der Kategorien (Dialekt. S. 104 f., 315). CHR. KRAUSE sieht in den Kategorien den „*Gliedbau der Grundwesenheiten*“, die Grundgedanken der Erkenntnis des Seins: Wesenheit, Formheit, Seinheit, Selbheit, Ganzheit, Vereinheit usw. (Vorles. üb. Philos. 173 ff.). C. H. WEISSE versteht unter den „*abstrakten Allgemeinbegriffen*“ oder Kategorien „*die schlechthin notwendige, nicht nicht sein und nicht anders sein könnende Form und Gesetzmäßigkeit alles Daseienden, Wesenhaften und Wirklichen*“ (Grdz. d. Met. S. 37). Die Vernunft besitzt die Begriffe „*durch sich selbst*“, schon bevor sie sich ihres Besitztums bewußt ist (l. c. S. 47). Das natürliche Bewußtsein trägt diese Begriffe unbewußt und unwillkürlich in den Weltinhalt hinein (l. c. S. 56 f.). Sie haben „*eine von aller subjektiven menschlichen Auffassung unabhängige Geltung*“ (l. c. S. 57). Insofern in den Kategorien die Totalität des Seienden enthalten ist, heißen sie Ideen (l. c. S. 65). Ideen sind „*die Kategorien, so wie sie in einer Reihe geschichtlicher Gestalten der Philosophie, jede als Ausdruck für das Ganze auftreten*“. Metaphysische Idee ist „*die echt wissenschaftlich, mit dem ausdrücklichen Bewußtsein ihrer Bedeutung für den positiven Inhalt aufgefaßte Totalität der Kategorien*“ (l. c. S. 66 f.). Aufgabe der Metaphysik (s. d.) ist es, „*die Gesamtheit der Kategorien in einen dialektischen Zyklus zu verarbeiten*“ (l. c. S. 75). Die Kategorien sind: Sein: Kategorien der Qualität: Sein, Dasein, Unendlichkeit; der Quantität: Zahl, Größe, Verhältnis; des Maßes: Individuum — Art — Gattung, spezifische Größe — Regel — Gesetz, Form und Inhalt. Wesen: Identität — Einheit, Zweiheit — Gegensatz, spezifische Dreiheit; Ausdehnung, Ort, Raum; Schwere, Polarität und Kohäsion, Chemismus. Wirklichkeit: Kategorien der Reflexion: Substantialität — Möglichkeit, Kausalität — Wirklichkeit, Wechselwirkung — Notwendigkeit; des Zeitbegriffs: Bewegung, Dauer, Zeit; der Lebendigkeit: Teleologie und Organismus, Leben, Freiheit (l. c. S. 99 ff.). — Objektive Geltung haben die Kategorien nach WIRTH (Z. f. Philos. XXX, 263), W. ROSENKRANZ

(Wiss. d. Wiss. II, 183 ff.), G. BIEDERMANN (Philos. I, 119 ff.), ROSMINI (s. Sein), GIOBERTI, MAMIANI, COUSIN, JOUFFROY u. a.

TRENDELENBURG sieht in den Kategorien Begriffe, die aus der Reflexion über die Formen der Denkbewegung entspringen (Log. Unt. I², 330). Indem die „*Bewegung*“ (s. d.), die Quelle der Kategorien, in der Anschauung schon mitenthaltend ist, werden sie aus ihr abstrahiert (l. c. S. 358). Sie sind aber „*keine imaginären Größen, keine erfundenen Hilfslinien, sondern ebenso objektive als subjektive Grundbegriffe*“ (Gesch. d. Kategorienl. S. 368). Reale Kategorien sind die Formen, durch welche das Denken das Wesen der Sachen ausdrücken will (Log. Unt. I², 329), die „*Grundbegriffe, unter welche wir die Dinge fassen, weil sie ihr Wesen sind*“ (Kategorienl. S. 364). Modale Kategorien sind „*die Grundbegriffe, welche erst im Akt unseres Erkennens entstehen, indem sie dessen Beziehungen und Stufen bezeichnen*“ (ib.; Log. Unt. II, 97 ff.). Es gibt sonst Kategorien aus der Bewegung und Kategorien aus dem Zweck (Log. Unt. I, 278 ff., II, 72 ff.). Nach J. G. FICHTE sind die Kategorien a priori und zugleich objektiv (Psychol. I, 185 f.). Nach M. CARRIERE sind die Verstandeskategorien „*zugleich die Gesetze der Dinge und die Normen, nach denen die Welt unterschieden und geordnet ist*“ (Sittl. Weltordn. S. 92). Doch stammen sie nicht aus der Erfahrung, sondern sind Normen unseres Denkens (l. c. S. 94). Ähnlich PLANCK (Weltalt. I. 343), STEUDEL (Philos. I, 1, 243 ff.), HARMS (Psychol. S. 31) u. a. LOTZE bestimmt die Denkformen als subjektiv-objektive Formen, sie sind zur Behandlung der Naturobjekte bestimmt, beziehen sich notwendig auf diese (Mikrok. III², 204). Sie sind „*weder bloße Folgen der Organisation unseres subjektiven Geistes, ohne Rücksicht auf die Natur der zu erkennenden Objekte, noch sind sie unmittelbare Abbilder der Natur und der gegenseitigen Beziehungen dieser Objekte. Sie sind vielmehr ‚formal‘ und ‚real‘ zugleich. Nämlich sie sind diejenigen subjektiven Verknüpfungsweisen unserer Gedanken, die uns notwendig sind, wenn wir durch Denken die objektive Wahrheit erkennen wollen*“ (Gr. d. Log. S. 8). Es gibt vier logische Kategorien: Ding, Eigenschaft, Tätigkeit, Relation (l. c. S. 17). ULRICH leitet die Kategorien aus der unterscheidenden Denktätigkeit ab. Sie sind „*die an sich rein logischen, schlechthin allgemeinen, ideellen, formellen Begriffe . . ., welche die allgemeinen Beziehungen der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit der (seienden wie gedachten) Objekte ausdrücken*“ (Log. S. 142, 215 ff., 285 ff.). Sie sind an sich nicht Begriffe, sondern Normen der Denktätigkeit, leitende Gesichtspunkte für dieselbe (Gott u. d. Nat. S. 563). Sie haben metaphysische Gültigkeit (l. c. S. 561). Die höchste Kategorie ist das „*Denkbare*“ (Log. S. 53). Es gibt Urkategorien und abgeleitete Kategorien. Die ethischen Kategorien sind ursprünglich (Gott u. d. Nat. S. 680). FORTLAGE betrachtet die Kategorien als Produkte unbewußter Geistesfunktionen, die auf Veranlassung des Bewußtseins entstehen (Syst. d. Psychol. I, 165 ff.). Sie entspringen dem Triebleben des Geistes (l. c. I, 464). „*Trieb-Kategorien*“ sind Bejahung und Verneinung (l. c. I, 92). Nach E. v. HARTMANN sind die Kategorien nur als „*Kategoriefunktionen*“, nicht als Begriffe a priori (Krit. Grundleg. S. 125 f.). Sie sind Denkformen, welche sich „*aus Keimen und Anlagen des Verstandes entwickeln, in denen sie vorbereitet liegen*“ (l. c. S. 11). Die Kategorie ist „*eine unbewußte Intellektualfunktion von bestimmter Art und Weise, oder eine unbewußte logische Determination, die eine bestimmte Beziehung setzt*“ (Kategorienl., Vorw. S. VII). Die Kategorien sind „*supraindividuelle*“ „*Betätigungsweisen der unpersönlichen Vernunft in den*

Individuen“ (l. c. S. VIII). Sie sind Formen der Beziehung, der Synthese, der logischen Determination (l. c. S. 334). Ein Teil der Kategorien gilt für die subjektive, objektive, metaphysische Sphäre zugleich, ein anderer nur für die subjektiv-objektive, wieder ein anderer nur für die objektive und metaphysische (vgl. Kausalität, Quantität usw.). Die Kategorientafel ist folgende:

A. Kategorien der Sinnlichkeit:

I. Kategorien des Empfindens:

Qualität

Quantität (intensive, extensive = Zeitlichkeit)

II. Kategorien des Anschauens:

Räumlichkeit

B. Kategorien des Denkens:

I. Urkategorie der Relation

II. Kategorie des reflektierenden Denkens (5 Arten)

III. Kategorie des spekulativen Denkens:

Kausalität (Ätiologie)

Finalität (Teleologie)

Substantialität (Ontologie).

Das Wahrgenommene ist „*durch und durch ein Kategoriengespiñst*“, es weist auf eine transzendente Wirklichkeit hin (l. c. S. 339). Ohne Kategorien ist die Welt nicht zu verstehen (Gesch. d. Met. I, 562). An Hartmann schließt sich eng A. DREWS an (Das Ich S. 178). Die transsubjektive Geltung der Kategorien betont VOLKELT (Erfahr. u. Denk. S. 89, 95). Die Kategorien sind Formen des unerfahrbaren Gegenstandes des Erkennens, welche als solche gefordert werden (l. c. S. 253 ff.). Nach G. SPICKER beruht alles Denken auf einem sinnlichen Substrat, geht aber über dieses hinaus (K., H. u. B. S. 165). Die Kategorien bringen erst geordnete Erfahrung hervor (l. c. S. 174). Aller „*Gewohnheit*“ liegt schon die Denknötwendigkeit zugrunde (l. c. S. 178 f.). Die Kategorien haben metaphysische Geltung, führen zum Ding an sich (l. c. S. 180; 42, 47). Die Funktion der Kategorien fängt erst recht da an, wo die Sinnlichkeit aufhört (l. c. S. 180). Einen erweiterten Gebrauch der Kategorien im Übersinnlichen, in der Richtung auf das Ganze der Erfahrung, hält WITTE für zulässig (Wes. d. Seele S. 336). Nach G. THIELE ist den Kategorien das „*Nach-außen-sich-beziehen*“ wesentlich. Sie „*meinen*“ etwas außer sich, beziehen sich auf ein anderes, sei es was immer (Philos. d. Selbstbewußts. S. 74 f., 183, 411). Ähnlich UPHUES und H. SCHWARZ. Nach A. DORNER haben die Kategorien keinen Sinn, wenn ihnen nicht eine Realität entspricht. Unser Denkorgan zwingt uns, in das Gebiet der Metaphysik überzugehen. „*Daß unser Denken gezwungen ist, Kategorien zu bilden, die über das bloße Denken hinausgreifen, beweist uns . . . , daß es intelligible Realitäten gibt, die die Vernunft beeinflussen, Kategorien zu bilden, mit denen sie sich diese Realitäten vergegenwärtigt*“ (Gr. d. Religionsphilos. S. 18 ff., 24; Das menschl. Erkenn. 314 f.). „*Die realen Kategorien sind nicht bloß logischer Natur, sie besagen mehr; sie sind nicht bloß Produkte der Phantasie, vielmehr werden durch sie, die wir anwenden müssen, immer die Dinge als beharrend und wirkend, nicht als bloß logisch zusammenhängend gedacht, wie ein Begriffssystem*“ (Gr. d. Religionsphilos. S. X). Die Kategorien sind nicht zu eliminieren, wohl aber müssen sie richtig angewendet werden (ib.). Die transzendente Gültigkeit der Grundbegriffe (Kausalität, Substanz, s. d.) behauptet W. JERUSALEM. — Nach L. RABUS sind

die logischen Kategorien die „*Akte des Begreifens*“, d. h. des Denkens, welches „*die gegenständliche Mannigfaltigkeit auf die ihr zugrunde liegende Einheit zurückführt und umgekehrt auf Grund solcher Einheit die Mannigfaltigkeit sich zurechtlegt*“ (Log. S. 234). Urkategorie ist der Gedanke der Einheit (ib.). Idee ist das „*durch die Kategorie in seiner universellen Bedeutung begriffene Bild*“ (l. c. S. 236). Nach E. DÜHRING sind die ontologischen Grundbegriffe Schemata, „*deren gegenständliche und an sich vorhandene Seite das Grundgerüst des Seins und der Seinsverhältnisse, also die Grundgesetze der Seinsverfassung selbst vorstellt*“ (Log. S. 206). Gegen die subjektive Kategorienlehre erklärt sich HAGEMANN (Log. u. Noet.³, S. 146). So auch die katholisch-thomistische Logik und Metaphysik (PESCH, COMMER, GUTBERLET, Log. u. Erk.³, S. 13, 209 ff.).

Nach RENOUVIER sind die Kategorien „*des notions abstraites exprimant des relations d'ordre général, auxquelles les perceptions sensibles empruntent des formes et sont assujetties comme à leurs conditions de représentation, ainsi que pour les jugements qui leur sont applicables*“ (Nouv. Monadol. p. 95). Die Relation ist die Kategorie der Kategorien. Sie sind nichts als „*différents modes de relation*“. „*Chacun de ces modes exprime une certaine identité et une certaine différence, dont il est la synthèse*“ (l. c. p. 98). „*Catégories statiques*“ sind die Kategorien, „*qui par elles-mêmes, dans leur forme, n'impliquent pas le temps, le devenir et le mouvement*“ (l. c. p. 99). Die „*catégories dynamiques*“ sind alle in der Sukzession eingeschlossen (l. c. p. 103). Folgende Kategorien-tafel stellt Renouvier auf (l. c. p. 163):

| Relation | | Distinction | Identification | Détermination |
|-------------------------|------------|-----------------|-------------------|---------------|
| Relations statiques | Qualité | Différence | Genre | Espèce |
| | Quantité | Unité | Pluralité | Totalité |
| | Position | Limite (espace) | Espace | Etendue |
| Relations dynamiques | Succession | Limite (temps) | Temps | Durée |
| | Devenir | Rapport (nié) | Rapport (affirmé) | Changement |
| | Finalité | Etat | Tendance | Passion |
| | Causalité | Acte | Puissance | Force |

In den „*Essais de critique générale*“ stellt Renouvier neun Haupt-Kategorien auf: Relation, Zahl, Lage, Sukzession, Qualität, Werden, Kausalität, Zweck, Persönlichkeit (l. c. I, 184 ff.). — Vgl. BOIRAC, L'idée de phénom. p. 165 ff.

In verschiedener Weise werden weiter die Kategorien aus dem Zusammenwirken von Denken (A priori) und Erfahrung abgeleitet. SIGWART nimmt vier logische Kategorien an (Log. I, 28 f.). So auch B. ERDMANN: Dinge (mit Eigenschaften, Vorgänge (Veränderungen), Beziehungen (Log. I). Nach A. RIEHL sind die Kategorien „*die allgemeinen apperzipierenden Vorstellungen*“ (Philos. Kritiz. I, 11). Die formalen Erkenntnisbegriffe (Gleichheit, Größe, Ursächlichkeit usw.) sind „*Formen des Apperzipierens*“. „*Begriffe, welche ausschließlich zur Verbindung eines Vorstellungsinhaltes mit einem zweiten dienen*“ (l. c. II 1, S. 2). „*Kategorien entstehen, indem Gegenstände der Anschauung durch eine oder die andere logische Funktion bestimmt gedacht werden. Kategorien sind logische Funktionen in deren bestimmter Anwendung, in Anwendung auf Anschauungen*“ (l. c. I, 358). Die Kategorien sind „*die durch Reflexion bezeugt*

gewordene Gesetzmäßigkeit des Denkens“ (l. c. I, 276). Sie entspringen aus der Identität (s. d.), der „*formalen Einheit des Bewußtseins*“, aber so, daß ihre Verwirklichung nur an dem Gegebenen stattfinden kann (l. c. I, 384). „*Die Kategorien stammen aus einem einzigen obersten Prinzipie her, dem Prinzipie der Einheit und Erhaltung des Bewußtseins überhaupt*“ (l. c. II 1, 68). Ähnlich HÖNIGSWALD (Beitr. zur Erk. S. 85 f.). Nach EWALD sind sie „*die idealen, reinen Formen . . . , die die Wahrnehmungen zur Erkenntnis veredeln.*“ Sie dienen dem wissenschaftlichen Verstande als „*Direktiven wissenschaftlicher Forschungsarbeit*“ (Kants krit. Ideal. S. 109). In allen Kategorien geht das eigentliche A priori aus der Logik hervor, alles andere ist Wahrnehmung und Erfahrung (l. c. S. 146 ff., 172 f.). Die Kategorien bestehen aus einem A priori der Zahl und des zureichenden Grundes sowie einem A posteriori verschiedener Art („*empirische Formen*“, l. c. S. 198 f.). Es ist so von der „*empirischen Behaftung*“ der Kategorien zu sprechen (l. c. S. 198 ff.). Nach H. MAIER sind die synthetischen Funktionen a priori, nur der Anlaß zu ihrer Betätigung ist empirisch (Kantstud. III, 1899, S. 33 ff.). Ähnlich J. BAUMANN (Elem. d. Philos. S. 11 f.). Nach SIEGEL enthalten die Kategorien als A priori die Apperzeptionseinheit oder Form der Kontinuität (wie nach HÖFFDING, Phil. Probl.), aber sie entwickeln sich in Wechselwirkung mit der Erfahrung als Denkmittel zu deren Objektivierung (Z. Psych. u. Theor. d. Erk. S. 94 ff.). — Nach SCHUPPE werden die „*Bestimmtheiten*“ des Seienden durch das Denken aufgefunden. Identität und Kausalität sind Kategorien, Denkprinzipien, Gesetze (Log. S. 36). Ohne Gegebenes können sie nicht gedacht werden, nicht existieren, sie bestehen „*von vornherein in unserem Bewußtsein nur als Bestimmungen von Gegebenem, von etwas, was da identisch oder verschieden ist und mit anderem etwas kausal verknüpft ist*“ (l. c. S. 37). „*Schon daher haben sie dieselbe Objektivität wie das Gegebene; ein subjektives Tun findet bei diesem Denken nicht statt.*“ „*Sie gehören . . . zum Bewußtsein überhaupt, d. h. dem gattungsmäßigen Wesen der individuellen Bewußtseine, und darin liegt ihre objektive Geltung — ohne sie gibt es kein Wirkliches, dessen wir uns bewußt werden könnten; sie konstituieren also erst die wirkliche Welt, als den notwendig gemeinsamen Teil der Bewußtseinsinhalte*“ (ib.). — WUNDT betont, nicht in fertigen Begriffen, nur in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des logischen Denkens liege das A priori des Erkennens. Die Form des Denkens kommt erst in und mit der Erfahrung zur Geltung. In den Erfahrungsbegriffen stecken nicht schon von vornherein apriorische Kategorien (Syst. d. Philos.², S. 210 ff.; Log. I², 95 ff., 104). Indem das Denken die Wahrnehmungen verarbeitet, erzeugt es erst logische Kategorien, „*allgemeinste Begriffsklassen*“: die Gegenstands-, Eigenschafts- und Zustandsbegriffe. In diese Klassen müssen wir alle Begriffe ordnen, sie sind daher die „*allgemeinsten Erfahrungsbegriffe*“. „*Dieser Ausdruck sagt zunächst, daß sie sich auf die Erfahrung beziehen, und daß es keine Erfahrung gibt, die nicht ihrer bedürfte; er deutet aber zugleich an, daß auch sie ohne die Erfahrung nicht existieren würden*“ (Log. I², 103 ff.; Syst. d. Philos.², S. 214 ff.). In den Beziehungsformen der Begriffe findet der Zusammenhang der Dinge seinen allgemeinsten Ausdruck. Von den „*Verbindungsformen*“ sind diese „*Beziehungsformen*“ zu unterscheiden. In allen „*Beziehungsbegriffen*“ ist eine Anwendung des Satzes vom Grunde (s. d.) vorausgesetzt. Sie zerfallen in „*abstrakte Begriffe*“ und „*abstrakte Beziehungsbegriffe*“; letztere stellen selbst Beziehungen her. Die „*reinen Beziehungs- oder*

Verstandesbegriffe“ haben Beziehungen des logischen Denkens selbst zum Inhalt. Sie sind nicht Gattungsbegriffe von Erfahrungen, es machen sich bei ihnen logische Forderungen geltend, die in keiner Erfahrung verwirklicht sind. Sie entspringen „aus der gesonderten Auffassung gewisser Beziehungen, die unser Denken zwischen seinen Vorstellungen auffindet“. Sie sind nicht apriorisch, sondern sie bedeuten „die letzten Stufen jener logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes, die mit den empirischen Einzelbegriffen begonnen hat“. Sie erheben relative Bestimmungen der Objekte zu absoluten (Log. I², 103, 121, 461; Syst. d. Philos.², S. 219, 225 ff., 228; vgl. Philos. Stud. II, 161 ff.; VII, 27 ff.). Die reinen Verstandesbegriffe zerfallen in: 1) reine Formbegriffe (Einheit und Mannigfaltigkeit, Qualität und Quantität, Einfaches und Zusammengesetztes, Einzelheit und Vielheit, Zahl und Funktion); 2) reine Wirklichkeitsbegriffe (Sein und Werden, Substanz [Akzidenz] und Kausalität [Ursache, Wirkung], Kraft, Zweck) (Syst. d. Philos.², S. 228 ff., 236 ff., 241 ff., 347 ff.; Log. I², 521 ff.; II² 1, 131 ff., 199 ff., 201; Philos. Stud. II, 167 ff.). Nach FOULLÉE sind die Kategorien „fonctions de notre volonté primordiale et normale“ (Psych. d. id.-fore. II, 210). Nach LIPPS sind sie Apperzeptionsformen (Gr. d. Log. S. 105 ff.; Einh. u. Relat.). Nach HÖFFDING werden die Kategorien durch „Analyse der Formen, in welchen sich der Gedanke unwillkürlich in Wechselwirkung mit dem Gegebenen und den von diesen gestellten Aufgaben bringt“ gefunden (Ann. d. Naturph. 1898, S. 121 ff., 125). Erste Kategorie ist die Synthese, zweite die Relation (l. c. S. 127 f.). Nach L. W. STERN entspringen die Kategorien dem inneren Zwang zur Gestaltung des Gegebenen (Pers. u. Sache I, 119). Die primären Kategorien (Sein, Wirken, Einheitlichkeit) müssen stets zusammen gedacht und notwendig aufeinander bezogen werden (l. c. S. 126). — PETRONIEVICZ, welcher reale und formale Kategorien unterscheidet (Prinz. d. Met. S. 25), bestimmt die Kategorien als allgemeinste Eigenschaften der Erfahrungsinhalte (Qualität, Intensität, Zustand, Ordnung, Beziehung, l. c. S. 22 ff.).

ESCHENMAYER versteht unter den Kategorien „allgemeine Formen, die der ganzen Begriffswelt zukommen“. Nicht die Logik, sondern die rationale Psychologie kann sie deduzieren, nämlich aus der Ichheit. Das formale Denken ist nicht das Höchste. Das Selbstbewußtsein ist das Ursprüngliche in uns, in welchem Form und Gehalt zugleich gegeben ist. „In dem Grundgesetz desselben, welches das Zentrum des ganzen geistigen Organismus einnimmt, ist die Form schon mit dem Gehalt gegeben, und erst von ihm aus erhält der logische Verstand seine Formen, seine Kategorien, seine Fundamentalsätze, die er dann auf die ihm anderwärts her dargebotene Materie des Denkens anwendet“ (Psychol. S. 299 ff., 309). Nach FROHSCHAMMER wohnen die Kategorien des Seins, der Kausalität, der Notwendigkeit „dem Geiste insoferne inne, als er selbst in seiner Realität und Wirksamkeit deren Realisierung ist“. In diesen Kategorien ist die objektive Phantasie tätig. Im Geiste sind die Kategorien „gleichsam die Organe, wodurch das Material der Sinneswahrnehmung in die Einheit des psychischen Organismus aufgenommen werden kann“ (Monad. u. Weltphantas. S. 64 f.). Nach J. BERGMANN sind die Kategorien „Momente der allgemeinen Form der Gegenständlichkeit“, sie sind „Projektionen“ von Momenten des Ich (Sein u. Erk. S. 172). — Aus der innern Erfahrung von Bestimmtheiten des Ich leitet die Kategorien („Urbegriffe“) J. WOLFF ab. Es sind: Identität, Einheit, Vielheit, Substantialität, Kausalität usw. Nach Analogie unseres Innern werden

die Objekte kategorisiert (Das Bewußts. u. sein Objekt S. 593 ff.). Aus der innern Erfahrung leitet die Kategorien schon M. DE BIRAN ab (vgl. Kausalität, Kraft). Ähnlich ferner LADD (Ph. of Mind), LÜDEMANN (Protest. Monatsh. 1897—98), TH. ZIEGLER (D. Gefühl², S. 72 f., 321), F. ERHARDT (Met. I, 443 ff.), auch DILTHEY u. a.

Als Produkt der Erfahrung (und psychologischer Prozesse), als Abstraktionsgebilde, als Erzeugnisse der Induktion (s. d.) werden die Grundbegriffe von den Empiristen (s. d.) betrachtet. — Als (durch das Subjekt mitbedingte) Erfahrungsbegriffe bestimmt die Kategorien (Sein, Raum, Zeit, Kraft; Identität [u. Verschiedenheit], Gattung, Geschlecht, Art, Substanz, Wirkung, Wechselwirkung usw.: Metakritik) HERDER (vgl. Siegel, Wiss. Beil. 1907, S. 11 ff.; Herders Philos. 1908). — Nach HERBART sind die Kategorien Produkte des Vorstellungsmechanismus, Modifikationen psychischer „Reihenformen“ (Met. I, 209), die „allgemeinsten Begriffe, die zur Apperzeption dienen“ (Psychol. als Wiss. II, § 124 ff.). Sie sind nicht apriorische Stammbegriffe (Lehrb. zur Psychol.³, S. 133). Die Hauptkategorien sind: Ding, Eigenschaft, Verhältnis, Verneintes. Die Kategorien der „inneren Apperzeption“ sind: Empfinden, Wissen, Wollen, Handeln (l. c. S. 134; Psychol. als Wiss. § 131 f.). Die dinglichen Kategorien sind Formen der gemeinen Erfahrung, die noch mit allen „Widersprüchen“ (s. d.) behaftet sind und einer philosophischen Bearbeitung bedürfen (vgl. Met. II, 351 ff.). Ähnlich SCHILLING (Psychol. S. 147 ff.) und VOLKMAN (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 282). BENEKE leitet die Kategorien aus der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins ab, sie sind das Entwicklungsprodukt psychischer Prozesse (Log. II, 35 f.). Vor ihrer Entwicklung in und mit der Erfahrung sind die Kategorien nur „prädestinierte Anlagen“ in der Seele (l. c. II, 271, 283; Syst. d. Met. S. 356 f.). — UEBERWEG bestreitet (wie CZOLBE) die Apriorität und Subjektivität der Kategorien. Er betont, das Wesentliche der Dinge könne nur mittelst der Erkenntnis des Wesentlichen in uns erkannt werden (Log.⁴, S. 129). — Nach E. LAAS sind „reine“ Verstandesbegriffe Undinge. Es ist undenkbar, daß ein Inhalt in eine ihm absolut fremde Form eingehen soll. In den Empfindungsdaten müssen zwingende Motive zur Bildung der Kategorien liegen (Ideal. u. posit. Erkenntnistheor. S. 374). Nach STEINTHAL sind die Kategorien „Formen des Prozesses, in welchem sich die Begriffe bilden“ (Einl. in d. Psychol. S. 105). Nach R. HAMERLING abstrahiert der Verstand die Kategorien durch das beziehend-vergleichende Denken aus dem Material der Sinnesanschauung. Sie gelten für die Dinge an sich (Atomist. d. Will. I, 38, 49). Nach F. ERHARDT stammen die Kategorien aus der Erfahrung (teilweise aus der innern) und sind von objektiver Gültigkeit (Met. I, 443 ff., 513 f., 574 ff., 600). Nach OSTWALD sind die Kategorien empirische Begriffe (Kult. d. Gegenw. VI, S. 151). Allgemeinsten Begriff ist das Erlebnis (l. c. S. 151). Aus der „reaktiven“ Erfahrung leitet, als eigenartige Gefühle, H. GOMPERZ die Kategorien ab („Pathem-pirismus“, Weltansch. I, 255 ff.). — J. ST. MILL leitet die Grundbegriffe aus der Erfahrung und Assoziation ab (vgl. Substanz).

Nach H. SPENCER sind die Grundbegriffe phylogenetisch (s. d.) empirisch erworben, ontogenetisch, beim Individuum der Anlage nach a priori (s. d.). Die Grundbegriffe, Stoff, Raum, Bewegung, Kraft usw. entstehen als solche aus der Generalisation und Abstraktion von Erfahrungen des Widerstandes (Psychol. II, § 348, S. 236). Die Verbindung des A priori (s. d.) mit dem Evolutionismus stellen auch L. STEIN, nach welchem die Kategorien „ordnende, vereinheit-

liche Funktionen“ sind (Arch. f. syst. Philos. XIV, 307), J. SCHULTZ, „als Tätigkeiten einzelner Lebewesen entwickeln sich die Kategorien so gewiß innerhalb der Erscheinung, wie das empirische Menschengeschlecht selber zur Erscheinung gehört“ (D. drei Welt. d. Erk. S. 95, 11), A. REY (Theor. d. Phys. S. 366) u. a. her. — H. CORNELIUS sieht in den Grundbegriffen nur Formen des Zusammenhanges aktueller und möglicher Erfahrungen. Die „naturalistischen“ Begriffe (s. d.) sind ihren dogmatischen Elementen nach zu eliminieren. Eine „Elimination“ der Kategorien Kausalität, Substanz u. dgl. als bloß subjektiver Zutaten des Denkens zur Erfahrung (s. d.) fordert E. MACH. An die Stelle des A priori hat das Prinzip der „Ökonomie“ (s. d.) des Denkens zu treten. Den Kategorien kommt bloß „praktische“ (biologische) Bedeutung zu. So auch NIETZSCHE, der die rein biologische Bedeutung der Kategorien betont (WW. X, 183). Sie haben sich durch ihre Nützlichkeit bewährt, sind lebenserhaltend. Aber diese ihre biologische Zweckmäßigkeit ist ihre einzige „Wahrheit“ (WW. XV, 268). Sie sind Produkte der Phantasie, des Anthropomorphismus (s. d.), mit der (metaphorischen) Sprache (s. d.) werden sie in die Objekte introjiziert. Erst fingieren wir ein „Ich“ (s. d.), dann projizieren wir es auf die Außenwelt, und nun erscheint uns diese als eine Summe von Substanzen, Tütern, Kräften usw. (WW. VIII, 2, S. 80; XV, 273). Eine solche Welt entspricht unserem Verlangen nach einer Welt des Bleibenden, der unser Wille zur Macht mehr gewachsen ist als dem ständigen Flusse des Geschehens (l. c. XV, 268 f., 285). Eine biologisch-projektionistische Auffassung der Kategorien (neben der kritizistischen) findet sich bei SIMMEL (Philos. d. Geld. S. 484, 507), welcher die Bedeutung der Kategorien auch für die Geschichte betont (Probl. d. Gesch., S. 34). L. STEIN erklärt: *Zeit, Zahl, Raum, Kausalität, wie die Verstandeskategorien überhaupt, sind nichts anderes, als das Alphabet, welches sich die Menschen im Kampfe ums Dasein als Schutzmaßregeln gebildet haben, um erfolgreich im Buche der Natur lesen zu können*“ (An d. Wende des Jahrh. S. 6). Ähnlich PAULSEN (Kantstud. V, S. 441), POTONIÉ (Naturwiss. Wochenschr. 1891, VI, 145 ff.: Über d. Entst. d. Denkformen; Entstehung der Denkformen im Daseinskampfe) u. a. Den bloß praktischen Wert der Kategorien betont MAUTHNER (Sprachkrit. I, 73 f.: Interesse, Nutzen als Quelle der Kat.). Als Mittel zur Ordnung oder der Erfahrung betrachtet die Denkmethode JAMES (Pragmat. S. 106 ff.). Die Beziehung der Kategorien auf die Zwecke des Menschen, ihre Bedeutung für die Beherrschung und Begreiflichkeit der Phänomene betont BOUTROUX (Science et Relig. p. 348; Üb. d. Begr. d. Naturges. S. 14 f.), ferner auch BERGSON, der der kategorial verarbeiteten die unmittelbare Welt des Lebens (s. d.) gegenüberstellt. — Den sozialen Ursprung der Kategorien lehrt E. DE ROBERTY (Rev. int. de Soziol. 15, 1907, p. 684). Vgl. J. COHN, Vor. u. Ziele d. Erk. 1908; ELSENHANS, Fries u. Kant; AARS, Z. f. Philos. 1903, S. 130 ff.; TARDE, Log. soc. p. 92 ff.; J. WARD, Enc. Brit. XX, 80 ff. Vgl. Introjektion, A priori, Kausalität, Ding, Substanz, Kraft, Identität, Einheit, Individuum.

Kategorisch (*κατηγορεῖν*): aussagend, behauptend, bestimmt, unbedingt.

Kategorischer Imperativ s. Imperativ.

Kategorischer Schluß s. Schluß.

Kategorisches Urteil ist ein schlechthin bejahendes oder verneinendes

Urteil (S ist P, S ist nicht P). So bei KANT (Log. S. 162), FRIES (Syst. d. Log. S. 137) und anderen Logikern. Vgl. Hypothetisch.

Katharsis (*κάθαρσις*): Reinigung. Läuterung (besond. in der Mystik). Nach den Pythagoreern ist die Seele (s. d.) im Leben an einen Körper gefesselt, der Tod bedeutet eine Befreiung von demselben. In diesem Sinne faßt PLATO den Tod als Läuterung, *κάθαρσις*, der Seele, als Trennung vom Leibe (*χωρίζειν*), als Befreiung von dessen Fesseln (Phaed. 67 C, D, 114 C; Rep. 10, 613 A). Plato spricht auch von einer Befreiung der Seele von sinnlichen Leidenschaften (Phaed. 67 A; Sophist. 130 C), von einer *κάθαρσις τῶν ἡδονῶν* (l. c. 69 C); *ἡδονῆν καθάρᾳ* (Phaedr. 268 C). Nach PLOTIN ist die Loslösung des Menschen vom Sinnlichen, die Emporhebung des Geistes zum Wissen und zur Tugend eine *κάθαρσις* (Enn. I, 2, 3). Vom *μορωθῆραι τῆρ ψυχῆρ* spricht GREGOR VON NYSSA (De an. et resurr. p. 202).

Den Begriff der ästhetischen Katharsis begründet ARISTOTELES, wohl in Anlehnung an ältere medizinische Lehren (HIPPOKRATES). Er versteht unter *κάθαρσις* die „Reinigung“ von Affekten durch die Kunst. Es ist nicht sicher, ob er meint: entweder die Reinigung, Läuterung der Affekte selbst, d. h. deren Herabstimmung auf das rechte Maß, Befreiung vom Überwältigenden und „Interessierten“ des praktischen Lebens (— was jedenfalls bei den ästhetischen Affekten Tatsache ist —), oder aber die Reinigung der Seele von den Affekten durch deren Ablauf, die (momentane) Befreiung des Gemütes von zu starken Affektdispositionen, von bestimmten (schädlichen und starken) Affekten selbst. Nach LESSING besteht die tragische Katharsis in einer Umwandlung der Affekte in „tugendhafte Fertigkeiten“ (Hamburg. Dramat. 74 ff.). GOETHE verlegt die Katharsis in den Helden, nicht in den Zuschauer (WW. XXIX, 490). MAASS bemerkt: „Das Drama, und das Trauerspiel insbesondere, soll . . . die Leidenschaften reinigen, d. i. sie auf eine der Vernunft angemessene Art üben. Es soll einige erwecken, andere unterdrücken, einige vermindern, andere vermehren“ (Vers. üb. d. Einbild. S. 249). Nach J. BERNAYS besteht die *κάθαρσις* in einer „erleichternden Entladung“ von Gefühlsdispositionen (Zwei Abhandl. üb. d. Aristotel. Theor. d. Drama 1880). UEBERWEG betrachtet die Funktion der Katharsis als zeitweilige Ausscheidung, Wegschaffung von Affekten (Furcht, Mitleid) (Zeitschr. f. Philos. Bd. 36 u. 50; vgl. A. DÖRING. Kunstlehre d. Aristot. 1876. S. 263 ff.); „durch den Verlauf der an die tragischen Ereignisse geknüpften Affekte leben diese sich selbst aus, und wird zugleich der Drang, solche Affekte . . . zu hegen, befriedigt und gestillt“ (UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I^o, 276). Ähnlich PAULSEN (Syst. d. Eth. I⁵, 247). — H. SIEBECK betont: „Das Wesen der tragischen Katharsis liegt für Aristoteles nicht in der Ausscheidung (Kenosis) jener beiden Affekte [Furcht und Mitleid], sondern in ihrer durch die ästhetische Wirkung des Geschauten bedingten Ermäßigung“ (Aristot. S. 88). Die Affekte verwandeln sich in Lustgefühle, werden in einen „wohlthuenden Einfluß“ aufgelöst, werden frei vom Drückenden des Affekts (l. c. S. 89, 112; vgl. Jahrb. f. Philol. 1882, S. 225 ff.). H. LEHR erklärt: „Das rechte Verhältnis im Gemüt, die rechte Gemütsart in ihrer Reinheit wiederherstellen, den Einfluß der Sinne und des Verstandes auf das rechte Maß sei es herabdrücken, sei es steigern, so daß das Licht der Vernunft hell strahlen und das Ziel des Schönen klar erleuchten kann, das soll die Tragödie, das soll die enthusiastische Musik leisten, und diese Leistung heißt Reinigung“ (Die Wirk. d.

Tragödi. nach Aristot. S. 77). Nach JODL besteht die Katharsis in der Ablösung der ästhetisch erregten Gefühle von Affekt und Begehren (Lehrb. d. Psychol. S. 710). Ähnlich HERZOG (Was ist ästhet.?). K. LANGE meint: „Der Aristotelischen Theorie liegt . . . nur eine richtige Ahnung zugrunde, nämlich die, daß die von der Tragödie erzeugten Gefühle gar keine wirklichen, sondern gereinigte, abgeblaßte, ihres emotionellen Elements entkleidete Gefühle sind.“ (Wes. d. Kunst II, 129). — ARISTOTELES erklärt, die Musik habe zum Zweck nicht nur παιδεία, διαγωγή, ἄρεσις, συντομία, sondern auch κάθαρσις (Polit. VIII 7, 1341 b 36). Er sagt ferner über die kathartische Wirkung der Kunst (Musik): ἐκ δὲ τῶν ἰσοῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χοροῦνται τοῖς ἐξοργιζόμενοι τὴν ψυχὴν μέλει, καθισταμένους, ὅσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως, ταῦτό δὲ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὄλως παθητικοὺς, τοὺς δὲ ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἐκάστω καὶ πᾶσι γίνεσθαι τινα κάθαρσιν καὶ κομφίξεσθαι μεθ' ἡδονῆς· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη τὰ καθαρτικὰ παρέχει χάριον ἀβλαβῆ τοῖς ἀνθρώποις (Polit. VIII 7, 1342a 8; vgl. VIII 6, 1341a 21). Die Tragödie (s. d.) bewirkt δι' ἑλῆον καὶ γόβον . . . τὴν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν (Poët. 1449b 23 sqn.). — Über religiöse Läuterung vgl. E. RONDE, Psych. II², 1898, S. 48.

Katholische Philosophie s. Thomismus, Scholastik.

Kausal (causalis, αἰτιώδης; Stoiker): von der Natur der Ursache, auf die Kausalität (s. d.) bezüglich, wirkungsfähig, ursächlich. Gegenteil: inkausal.

Kausalbegriff s. Kausalität.

Kausalgesetz s. Kausalität.

Kausalität (causalitas): Verhältnis von Ursache und Wirkung, Kausalzusammenhang. Der Begriff der Kausalität (Kausalbegriff) ist ein allgemeiner, formaler Begriff (eine Kategorie, s. d.), ein Grundbegriff des Denkens, der für alle Erfahrung notwendig gebraucht wird. Insofern er in der Gesetzmäßigkeit unseres Denkens begründet ist, gemäß der wir keine Einheit, keinen Zusammenhang, keine objektive Ordnung in unseren Vorstellungen herstellen, finden können ohne Auffassung eines Geschehens als „Abhängige“, als Folge, Wirkung, Bedingtes, Verursachtes eines andern, insofern also solcherart erst Erfahrung (s. d.) möglich ist, ist die Kategorie der Kausalität a priori (s. d.). Das Kausalprinzip hat (im Satze vom Grunde) eine logische Wurzel. Aber ohne „Grundlagen“ in der Erfahrung kommt es niemals zur Anwendung, es ist durch die Erfahrungsinhalte motiviert, hat also ein empirisches Fundament. Was im einzelnen Ursache oder Wirkung ist, kann nur auf Grundlage der Erfahrung bestimmt werden, aber der Grundsatz: Kein Vorgang ohne bestimmte Ursache (— das Kausalprinzip —), ist nicht empirisch, sondern entspringt einem Postulat (s. d.) unseres Denkens, bezw. des Denk- und Erkenntniswillens. Das wollende Ich setzt und findet in seinem inneren, unmittelbaren Erleben sich selbst als kausierend, als wirkend und wirkungsfähig, um dann, zugleich veranlaßt durch die äußere Erfahrung, das Kausalverhältnis (analog seinem eigenen) auch in dieser zu setzen. Anfangs wird die Ursächlichkeit ganz nach Art der eigenen Willenswirksamkeit aufgefaßt (infolge Assimilation und Introjektion, s. d.), später treten abstraktere Relationen von quantitativer Bestimmtheit an die Stelle innerer Kräfte. Gedacht, gemeint wird die Kausalität, obgleich sie vom Denken gesetzt wird, also „subjektiven“ Ursprung hat, als

objektive Verknüpfung, als transsubjektives Wirken. Etwas als kausierend auffassen heißt ursprünglich, es als ein dem eigenen Ich Analoges, Gleichwertiges, Selbständiges, von uns Unabhängiges deuten. Dieses „personale“ Wirken (s. d.) kommt in der Metaphysik (und in den Geisteswissenschaften) zu neuer Geltung, während die positive Naturwissenschaft sich mit funktionalen Zusammenhängen der objektiven Phänomene begnügt, um die Erscheinungen quantitativ zu beherrschen; das „An sich“ dieser Zusammenhänge kommt hier nicht in Betracht. Die psychische Kausalität tritt in verschiedenen Formen auf und bekundet sich in dem inneren Zusammenhange des Seelenlebens sowie in der Produktion geistiger Gebilde (als logische, ethische, soziale Kausalität). Das Postulat der „geschlossenen Naturkausalität“ schließt eine immanente Teleologie (s. d.) und einen „Autodeterminismus“ nicht aus (vgl. Energie, Willensfreiheit usw.).

Betreffs des Ursprungs des Kausalbegriffs bestehen folgende Ansichten: Der Rationalismus leitet ihn aus der Vernunft ab, der Empirismus aus der Erfahrung und Induktion, der Psychologismus eines HUME u. a. aus Gewohnheit und subjektivem Glauben, der Apriorismus betrachtet ihn als ursprünglich, unabhängig von aller Erfahrung gültig, der Kritizismus im weiteren Sinne erklärt ihn aus der logischen Verarbeitung der Erfahrungstatsachen, nach einigen stammt er aus der inneren Erfahrung und wird auf die äußere Erfahrung übertragen, die biologische Erkenntnistheorie erklärt ihn nach ihrer Art. Was die Geltung dieses Begriffs betrifft, so wird ihm vom Realismus objektive, transzendente, vom Idealismus subjektive, erkenntnisimmanente Bedeutung zugeschrieben.

Zunächst wird der Kausalbegriff dogmatisch verwendet und bestimmt. Daß der Kausalität der Dinge in letzter Linie etwas Geistiges zugrunde liegt, meinen EMPEDOKLES (s. Kraft), ANAXAGORAS (s. Geist), HERAKLIT (s. Logos). Nach ihm beruht alles Geschehen auf vernünftiger Notwendigkeit (*πάντα δὲ καθ' εἰμασμένην*, Stob. Ecl. I, 5, 178). Auch PYTHAGORAS betont die in allem herrschende Notwendigkeit. DEMOKRIT spricht zum erstenmal das Kausalgesetz aus: nichts geschieht von ungefähr, sondern alles aus einem notwendigen Grunde (*οὐδὲν χοῆμι μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ἐκ ἀνάγκης*, Stob. Ecl. I, 4, 160). PLATO unterscheidet zwei Arten von Ursachen: *αἰτίαι πρώται* (die Ideen, s. d.), die vernünftig wirkenden Gründe, und *αἰτίαι δευτέρας* oder *ξυμπαίτιαι* (Mitursachen), die im Materiellen liegen, gezwungen, blind, vernunftlos wirken, aber von der Vernunft geleitet werden können (Tim. 46 C—E, 36 C, 69 A). Alles Gewordene hat eine Ursache: *ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινα αἰτίαν γίγνεσθαι* (Phileb. 26 E). ARISTOTELES versteht unter Ursache (Grund, *αἴτιον, αἰτία*) besonders das, wovon die Veränderung sich herleitet (*ὅθεν ἢ ἀσχή τῆς μεταβολῆς*), ferner das „Weswegen“ (*οὐ ἔνεκα*) der Veränderung (Met. V 2, 1013a 29 squ.). auch das „Woraus“ (*ἐξ οὗ*); der Stoff (*ὕλη*), die Form (*εἶδος*), der Grund (*λόγος*) gehören zu den Ursachen (Met. V 2, 1013a 24 squ.). Er faßt auch bewegende, Zweck- und formale Ursachen in eins zusammen und stellt sie dem Stoffprinzip gegenüber (Phys. II 6, 198a 24 squ.). Es gibt absolute und bloß beziehentliche (zufällige, akzidentielle) Ursachen (*καθ' αὐτό, κατὰ συμβεβηκός*, Met. XI 8, 1065a 29). Erstere sind bestimmt (*ὀρισμένον*), letztere unbestimmt (*ἀόριστον*), entziehen sich der Erkenntnis (Phys. II 5, 196b 28; Met. XI, 8, 1065a 7, VI 2, 1027a 7 squ.), liegen in der Materie (l. c. VI 2, 1027a 13). Die Stoiker betonten den strengen Kausal-

zusammenhang der Dinge, die *εἰμασμένη*, die davon herkommt, daß eine Kraft als Vernunft (*λόγος*) und Vorsehung (*προνοία*) im All waltet; aller Zufall ist nur scheinbar (Plut., De fato 11, 574; 7, 572). Die Urkraft (*πνεῦμα*, s. d.) gestaltet den Stoff, indem sie ihn durchdringt als das allein Tätige, Wirkende (*τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἅπασαν οὐσίαν τὴν ἕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν*, Diog. L. VII, 134). Die göttliche Weltkraft wirkt als Einheit der Vernunftkeime (*λόγοι σπερματικοί*, Diog. L. VII, 148). Das Schicksal hält alles in fester Ordnung zusammen (Diog. L. VII, 149). „*Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit; esse ergo debet, unde aliquid fiat, deinde a quo fiat*“ (SENECA, Ep. 65, 2). CHRYSIPP unterscheidet (nach CICERO, De fato 41) einen Teil der Ursachen als „*perfectae et principales*“ von den „*causae adiuvantes et proximae*“. EPIKUR erklärt, aus nichts werde nichts (*οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*), denn sonst könnte aus allem alles werden (*πάν γὰρ ἐκ παντός ἐγίνοιτ' ἄν*, Diog. L. X, 38). Ohne irgend welches göttliches Eingreifen (*λειτονογοῦντός τις*, Diog. L. X, 76) hat ein Vorgang einen andern notwendig zur Folge. Aber nur Körperliches ist wirksam, weil alles Wirksame körperlich ist (l. c. 67). Nur ursprünglich weichen die Atome (s. d.) von der strengen Kausalordnung ab. LUCREZ betont gleichfalls, „*nullam rem e nihilo gigni*“, „*nam si de nihilo fierent, ex omnibus rebus omne genus nasci posset*“ (De rer. nat. I, 150, 159 f.). Die Skeptiker hegen Bedenken gegen die Geltung des Kausalbegriffs. „*Ursache*“ ist ein Relationsbegriff, bezieht sich notwendig auf Wirkung; da aber das Relative nur im Denken besteht (*ἐπινοεῖται μόνον*), so hat die Ursache keine Existenz (*οὐχ ὑπάρχει*, Sext. Empir. adv. Math. IX, 207 f.). Ferner kann die Ursache weder gleichzeitig mit der Wirkung sein, da sonst kein Erzeugungsverhältnis bestände; noch kann sie ihr vorangehen, weil ohne die Wirkung nichts „*Ursache*“ ist; noch nachfolgen, denn das ist unsinnig. Ursache und Wirkung setzen einander gegenseitig voraus, jede Kausalerklärung führt zu einer Dialelle (s. d.). Auch kann Gleichartiges weder auf Gleichartiges, noch auf Ungleichartiges wirken (l. c. IX, 241; Pyrrh. hyp. III, 3; Diog. L. IX, 98 f.). PLOTIN führt die Kausalität auf das Wirken der *λόγοι σπερματικοί* (*νοεαὶ δυνάμεις*), der vernünftigen Kräfte („*Begriffe*“, „*Gründe*“), in den Dingen zurück (Enn. III, 2). Alles Endliche hat seine Ursache, es gibt kein Ursachloses (Enn. III, 1). Die natürlichen (empirischen) Ursachen müssen zunächst aufgesucht werden (ib.).

Nach AUGUSTINUS (De ord. I, 11) ist das Kausalprinzip ein Denkprinzip. Die Scholastiker unterscheiden verschiedenartige Ursachen (s. causa), legen ihnen innere Kräfte, „*substantielle Formen*“ (s. d.), zugrunde und betonen, daß Gott der Urgrund, die Seinsursache sei. — Die Motakallimūn und AVERROËS erklären: „*Intellectus divinus est causa rerum . . . et principium in omnibus et ubique causans est*“ (bei ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 60, 4). Nach ALGAZEL entspringt das Kausalprinzip der Gewohnheit (Munk, Mém. p. 379); die Naturkausalität ist nur regelmäßige Sukzession. — THOMAS betont (wie AUGUSTINUS), die Ursächlichkeit bestehe nicht im Überführen einer Qualität von einem Dinge zum andern, sondern in der Verwirklichung einer Möglichkeit (im Sinne des ARISTOTELES). „*Agens naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum quod patitur de potentia in actum*“ (De pot. 3, 13). In gewisser Weise strebt jedes Wirksame „*suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectum capere potest*“ (Contr. gent. II, 45). Gott ist der letzte Grund der Dinge,

nur durch ihn vermögen sie zu wirken. „*Deus est causa rei non solum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quae est principium individuationis*“ (Sent. II, dist. III, 2, 3). „*Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius*“ (Contr. gent. III, 89). Das Kausalprinzip lautet: „*Omnis effectus habet causam*“ oder: „*Omne . . . , quod movetur, oportet ab alio moveri*“ (vgl. Sum. th. I, qu. 2, 3; Kaufmann, Philos. Jahrb. IV, 1891, S. 30 ff.).

ECKHART sieht in allem Geschehen einen Ausfluß göttlicher Wirksamkeit. NICOLAUS CUSANUS vereinigt den Begriff der Naturkausalität mit dem der göttlichen Wirksamkeit. AGRIPPA VON NETTESHEIM erklärt: „*Nulla . . . est causa necessitatis effectuum, quam rerum omnium connexio cum prima causa et correspondentia ad illa divina exemplaria et ideas aeternas*“ (Occ. philos. I, 1). PARACELsus erkennt nur innere Ursachen an. Dagegen fassen CARDANUS, TELESius, CAMPANELLA, GALILEI u. a. die Kausalität der Natur als eine mechanische (s. d.) auf. So auch F. BACON und besonders HOBBS. Nach ihm „*wirkt*“ ein Körper auf jenen Körper, in welchem er einen Zustand erzeugt oder vernichtet (De corp. IX, 1). Die vollständige Ursache ist ein Aggregat aller Zustände (Akzidentien) des Tätigen (l. c. 3). Mit der vollständigen Ursache ist die Wirkung gegeben. Jede Wirkung setzt notwendig eine Ursache voraus (l. c. 5). — DESCARTES rechnet das Kausalgesetz („*ex nihilo nihil fit*“) zu den „*ewigen Wahrheiten*“ (s. d.), d. h. zu den denknotwendigen Sätzen, die immer gelten (Princ. phil. I, 49). Alles Geschehen hat eine Ursache seiner Existenz sowohl wie seiner Fortdauer (Resp. ad I. Obi.). Nicht die Zweck-, sondern die bewegenden Ursachen sind wissenschaftlich zu suchen. „*Ita denique nullas unquam rationes circa res naturales, a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus . . . Sed ipsum ut causam efficientem rerum omnium considerantes, videbimus, quidnam ex iis eius attributis, quorum nos nonnullam notitiam voluit habere, circa illos eius effectus, qui sensibus nostris non apparent, lumen naturale, quod nobis indidit, concludendum esse ostendat*“ (Princ. phil. I, 28). SPINOZA erblickt in Gott oder der „*natura naturans*“ den Urgrund alles Geschehens, aber derselbe ist den Dingen immanent, wirkt in ihnen als Substanz (s. d.). Aus Gott „*folgt*“ (sequitur) alles mit mathematisch-logischer Notwendigkeit, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß es zwei rechte Winkel hat (Eth. I, prop. XVI). Gott ist „*causa efficiens*“, „*causa per se*“, „*absolute causa prima*“ (Eth. I, prop. XVI). „*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*“ (l. c. prop. XVIII). Innerhalb des Alls ist jedes Geschehen streng kausal — ohne finale Ursachen (s. Teleologie) — bedingt, ein Modus (s. d.) der „*Substanz*“ durch den andern. „*Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur*“ (Eth. I, ax. III, prop. XXVIII). „*Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit*“ (l. c. ax. IV). Nichts ist ohne Wirkung: „*Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur*“ (Eth. prop. XXXI). Sowohl für die Existenz als die Nichtexistenz eines Dinges (Geschehens) muß ein Grund, eine Ursache bestimmt werden. „*Cuiuscunque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit*“ (l. c. prop. XI, dem.). „*Adäquate*“ Ursache („*causa adaequata*“) ist jene, „*cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi*“, „*inadäquate*“ (oder „*partielle*“) Ursache jene, „*cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit*“ (Eth. III, def. I). Geistiges kann nicht auf Körperliches wirken, es besteht

hier nur ein Parallelismus (s. d.). Gott ist „*causa sui*“ (s. d.), hat keinen Seinsgrund außer sich, besteht in und durch sich. Auch GEULINX (s. Okkasionalismus) und MALEBRANCHE erkennen in Gott die wahre Ursache alles Geschehens. Letzterer betont: „*Il y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je! il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'esprit à un autre esprit*“ (Entret. sur la mét. IV. 11). „*Dieu, qui agit en nous*“ (Rech. II, 6). „*Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu et qu'une seule cause, qui soit véritablement cause, et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause*“ (Rech. VI, 2, 3). Das Einzelgeschehen ist nur Gelegenheit („*occasio*“) für ein durch das Ganze bestimmtes anderes. Nach BURTHOGGE ist der Kausalbegriff eine subjektive Denkform (Ess. up. Reas. ch. III, set. I, p. 57 ff.; IV, set. I, p. 79). LEIBNIZ führt das Kausalprinzip auf das Denkgesetz des „*Satzes vom Grunde*“ (s. d.) zurück, welches dazu dient, Erfahrungsstatsachen zu begreifen. Nach diesem Gesetze geschieht nichts ohne zureichenden Grund (*raison suffisante*“); das ist keines Beweises bedürftig (Monad. 32, 36; Theod. I, § 44; 3. u. 5. Br. an Clarke). Aber die Kausalität besteht nicht in einem „*influxus*“ eines Dinges auf andere, alle Wirksamkeit ist immanent, bleibt innerhalb der Wesen, Monaden (s. d.). Aus der Einfachheit dieser folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monaden von einem inneren Prinzip kommen (Monad. 11). Jeder gegenwärtige Zustand einer Monade ist eine natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes (l. c. 22). Keine wahrhafte, direkte Wechselwirkung besteht zwischen den Dingen, sondern eine „*prästabilirte Harmonie*“ (s. d.), aus der eine bestimmte Ordnung, eine bestimmte Abhängigkeit der Dinge voneinander sich ergibt, obgleich die Tätigkeit derselben in ihnen verbleibt. „*L'action entre substances créés ne consistant que dans cette dépendance que les unes ont des autres en suite de la constitution originale, que Dieu leur a donnée . . .*“ (Gerh. IV, 492). „*Les efforts sont chez eux et ne vont pas des unes dans les autres, car ce ne sont que des tendances*“ (l. c. S. 493). Es gibt auch eine rein psychische Kausalität in den Seelen: „*L'âme est excitée aux pensées suivantes par son objet interne, c'est-à-dire par les pensées précédentes*“ (Gerh. III, 464). Nach CHR. WOLF ist Kausalität „*ratio illa in causa contenta, cur causatum vel simpliciter existat vel tale existat*“ (Ont. § 884). CRUSIUS nennt Kausalität „*dasjenige Verhältnis zwischen A und B, da die Wirklichkeit B von der Wirklichkeit A abhängt, ohne daß B nur mit A zugleich ist oder darauf folgt, und auch so, daß B kein Teil, determinierende oder inhärierende Eigenschaft von A sein darf*“ (Vernunftwahrh. § 32).

Eine psychologische Erklärung des Kausalbegriffes beginnt bei LOCKE, der ihn auf die Wahrnehmung der Entstehung von Eigenschaften und Dingen durch die Tätigkeit anderer Dinge zurückführt (Ess. II, ch. 26, § 1). Der Kausalbegriff ist ein Relationsbegriff, der aus der Vergleichung mehrerer Dinge miteinander entspringt, wobei dasjenige, dem Tätigkeit und Kraft („*power*“) zugeschrieben wird, als Ursache gilt (l. c. § 2). BERKELEY betont, daß den Körpern (s. d.) als bloßen „*Ideen*“ keine Wirksamkeit zukommt. Gott ist es, der die regelmäßige Verknüpfung der Ereignisse herstellt (Princ. XXX). Wir schreiben den Dingen dann Kraft und Tätigkeit zu, wenn wir bemerken, daß auf gewisse Vorstellungen beständig bestimmte andere Vorstellungen folgen und wir zugleich wissen, daß dies nicht von unserem Tun herrührt (l. c. XXXII). Die vermeintlichen „*Ursachen*“ sind aber nur Zeichen für das Auftreten be-

stimmter Zustände, die wir erwarten müssen (l. c. LXV). Die einzige erkennbare Ursache ist der Geist (s. d.). CONDILLAC bemerkt: „*Après les effets qu'on voit, on juge des causes qu'on ne voit pas. Le mouvement d'un corps est un effet: il y a donc une cause. Il est hors de doute que cette cause existe, quoiqu'aucun de mes sens ne me la fasse apercevoir, et je la nomme force*“ (Log. I, 5). Nach BONNER führt die Beobachtung („*observation*“), daß die Natur sich stetig verändert, und daß jede Veränderung die unmittelbare Folge irgend welcher vorangegangenen ist, zum Kausalbegriff (Ess. de Psych. C. 16).

Daß aus der Wahrnehmung des regelmäßigen Zusammenkommens von Zuständen nicht ohne weiteres auf einen Kausalzusammenhang geschlossen werden kann, betont GLANVILLE. „*All knowledge of causes is deductive, for we know none by simple intuition, but through the mediation of their effects. So that we cannot conclude any thing to be the cause of another but from its continual accompanying it, for the causality itself is insensible. But now to argue from a concomitancy to a causality is not infallibly conclusive, yea in this way lies notorious delusion*“ (Sceps. scient. 23, p. 142). HUME vollends erklärt, die Gültigkeit des Kausalprinzips sei weder aus der Vernunft noch aus der objektiven Erfahrung zu deduzieren, sondern der Kausalbegriff entstehe rein subjektiv-psychologisch, durch die subjektive Notwendigkeit der Ideenassoziation. Das Kausalgesetz lautet: „*Whatever begins to exist, must have a cause of existence*“ (Treat. I, p. 380). Die Kausalität liegt nicht in den Sinnesimpressionen, sondern beruht auf geistiger Verknüpfung von Vorstellungen (l. c. III, scf. 14). Die regelmäßige, konstante Verbindung von Vorstellungen erzeugt in uns die Erwartung einer bestimmten Vorstellung beim Auftreten der einen, ein Gefühl der Notwendigkeit, von einer zur andern überzugehen, einen subjektiven Glauben (belief), der aus dem post hoc ein propter hoc macht, eine Notwendigkeit in die Dinge hineinlegt, obgleich sie nur im Bewußtsein steckt (ib. und Inquir. IV, 1). So muß es sein, denn begrifflich, a priori, kann eine Wirkung aus der Ursache nicht gefunden werden (Inqu. IV, 1, 11); die Erfahrung wiederum enthält keine „*impressions*“, von denen der Kausalbegriff zu abstrahieren wäre; er hat keine anschauliche Grundlage. Das Dasein objektiver und noch weniger metaphysischer Ursachen und Kräfte ist also nicht plausibel und erkennbar zu machen, wiewohl wir den Kausalbegriff empirisch nicht entbehren mögen; er ist hier aktueller Natur, bezieht sich nicht auf Dinge, sondern auf Vorgänge, die miteinander assoziativ verknüpft werden (Inquir. IV, 1). Ähnlich lehren teilweise JAMES MILL (Anal. ch. 24) und TH. BROWN (On cause and effect p. 108 ff.).

Die schottische Schule betrachtet den Kausalbegriff als ursprünglich, als ewige Wahrheit, als „*selbst-evident*“ im Denken liegend. Ein Denkprinzip ist die Kausalität auch nach PRICE (Rev. of the princ. p. 33); nach J. EDWARDS ist es eine „*natural disposition*“ in uns, Ursachen vorauszusetzen (WW. I, p. 258). Nach FERGUSON ist bei jeder wahrgenommenen Veränderung „*der Mensch von Natur geneigt, eine verändernde Kraft oder Ursache zu vermuten*“ (Gr. d. Moralphil. S. 4). MENDELSSOHN meint, „*daß die öftere Folge zweier Erscheinungen aufeinander uns die gegründete Vermutung gäbe, daß sie miteinander in Verbindung stehen*“ (Morgenst. I, 2). Nach TETENS nehmen wir den Kausalbegriff „*zunächst aus dem Gefühl von unserem eigenen Bestreben und dessen Wirkungen*“ und übertragen ihn dann auf die Außendinge (Phil. Vers. I, 323 f.). Die Theorie HUMES kritisiert er, mit Anerkennung des in dieser Berechtigten (l. c. I, 312 ff.).

Doch sieht er im Kausalbegriff weder ein Produkt der Assoziation nach der Induktion, sondern ein Denk- (Verstandes-) Erzeugnis, eine „*notwendige Wirkungsart*“ des Denkens, die aus dem „*Beziehen*“ entspringt (l. c. S. 317 ff.).

Als eine Kategorie (s. d.) des Denkens, als apriorischer (s. d.) ursprünglicher, unabhängig von der Erfahrung gültiger, diese schon bedingender, in der Einheit des reinen Ich begründeter, den objektiven Zusammenhang der Vorstellungen herstellender, aber nur für die Dinge als Erscheinungen (s. d.) gültiger Begriff wird die Kausalität von KANT bestimmt. Mit Hume stimmt er darin überein, daß wir „*die Möglichkeit der Kausalität, d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas anderem, was durch jenes notwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einschen*“ (Proleg. § 27). Aber er ist weit entfernt, den Kausalbegriff „*als bloß aus der Erfahrung entlehnt*“ und die kausale Notwendigkeit „*als angedichtet und für bloßen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt*“ (ib.). Vielmehr ist der Ursprung des Kausalbegriffs ein logischer, intellektualer, indem dieser Begriff erst Erfahrung ermöglicht, objektive Notwendigkeit in ihr erzeugt, setzt. Er ist ein Einheitsbegriff, eine Form aller Erfahrung, ein „*reiner Verstandesbegriff*“, der nicht in der Wahrnehmung liegt (Krit. d. r. Vern. S. 181). Es ist eben „*nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, selbst Erfahrung möglich*“ (ib.). So ergibt sich a priori das Gesetz: „*Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt*“ (l. c. S. 180). Die Vorstellung der Aufeinanderfolge setzt schon die Nötigung, die Ordnung der Wahrnehmungen als eine bestimmte zu betrachten, voraus (l. c. S. 186). Das Schema der Zeitfolge ermöglicht die Anwendung des Kausalbegriffs auf die Anschauung (l. c. S. 191). Dieser dient der Herstellung „*einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtsein überhaupt*“, bezieht sich aber nicht auf Dinge an sich (s. d.), die völlig unerkennbar sind (Proleg. § 29). Der Kausalbegriff hat also wohl objektive Gültigkeit, aber keine transzendente (s. d.) Realität. Als empirische Ursachen sind nicht Dinge, sondern Vorgänge anzusehen.

Nach BECK ist die Kausalität „*die ursprüngliche Synthesis der Zustände eines Beharrlichen und eine ursprüngliche Anerkennung, wodurch diese Synthese fixiert und objektiv wird*“ (Erl. Ausz. III, 159). SCHOPENHAUER bezeichnet die Kausalität als „*die einzige Kategorie, die sich nicht wegdenken läßt*“. Sie ist a priori (s. d.), eine Grundfunktion des reinen Verstandes, eine Bedingung aller Erfahrung, durch die erst das Bewußtsein von Außendingen (s. Objekt) entsteht. Der Kausalbegriff ist eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde (s. d.). Die „*Ursache*“ ist kein Ding, sondern immer eine Veränderung (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 4). HELMHOLTZ betrachtet das Kausalgesetz als a priori gegeben und transzendental (s. d.), es bedingt alle Erfahrung (Tats. in d. Wahrn. S. 42, Vortr. u. Red. II⁴, 243 f.). Auch nach O. SCHNEIDER ist die Kausalität eine apriorische Kategorie des Denkens (Transzendentalpsych. S. 129), ferner nach HORWITZ (Psych. Anal. II, S. VIII, 97 ff.), FR. SCHULTZE (Phil. d. Naturwiss. II, 239 ff.), nach welchem sie immanente Bedeutung, aber transzendenten Gebrauch hat (l. c. II, 368 ff.), F. A. LANGE, H. LORM (Gr. Opt. S. 163 ff.), E. KOENIG, BAUMANN (Elem. d. Philos. S. 97 f.), LASSWITZ (Seel. u. Ziele, S. 117), LIEBMAN (Ged. u. Tats. II, 114 ff.), COHEN, nach welchem sie nicht auf Sukzession, sondern auf „*Erhaltung*“ beruht (Log. S. 246 f.: vgl. Eth. S. 171), CASSIRER, KINKEL, NATORP, (Sozialpaed.², S. 14), WINDELBAND. Nach ihm ist

das Kausalprinzip der Ausdruck für „*unser Postulat der Erklärung*“ (Prael.⁵, S. 284 f.). Apriorisch ist der Kausalbegriff auch nach RICKERT; VOLKELT (s. unten), M. ADLER (Kaus. u. Telcol.), DRIESCH (Naturbegr. u. Natururt. S. 31, 42), SIMMEL, RIEHL (s. unten), L. W. STERN (Pers. u. Sache I, 121). Nach ihm ist die Kausalität „*personalistisch*“ zu denken, auf das Wirken von Substanzen zu beziehen (l. c. S. 122), welches teleologisch (s. d.) aufzufassen ist (l. c. S. 223 ff.). Ferner A. MAYER, F. MEDICUS, EWALD (s. unten) LACHELIER (Grdl. d. Indukt. S. 36, 42 f., 52 f., 121), RENOUVIER (s. Harmonie u. unten), MANSSEL, HEYMANS (Einf. in d. Met. S. 7 f., 36, 214, 219; Ges. u. Elem. S. 299 ff.; s. unten), KROMAN, HÖFFDING u. a. (s. unten). Nach SPENCER ist der Kausalbegriff generell erworben, individuell aber apriorisch (Psych. § 398; First Princ.). Ähnlich L. STEIN (s. unten) u. a. (vgl. A priori). L. NOIRÉ sieht in ihr eine apriorische Form des Denkens (Einl. u. Begr. ein. mon. Erk. S. 25). Er unterscheidet Empfindungs- oder innere und Bewegungs- oder äußere Kausalität (l. c. S. 27). Die „*wahre Kausalität*“ ist das Ich (l. c. S. 175). A priori, aber transzendent gültig ist die Kausalität nach MAINLÄNDER. Vgl. DUNAN, Rev. phil. 1886.

Rationalistisch bestimmen das Kausalprinzip MALMON (Vers. üb. d. Tr. S. 223), G. E. SCHULZE (Üb. d. menschl. Erk. S. 71 ff.), BOUTERWEK (Lehrb. I, 111 f.) u. a. Nach J. G. FICHTE stammt der Kausalbegriff aus ursprünglichen Setzungen (s. d.) des Ich. Indem das Ich (s. d.) Realität im Nicht-Ich setzt, findet es sich durch dieses bestimmt und leidend, während das Nicht-Ich als tätig erscheint (Gr. d. g. Wiss. S. 64). SCHELLING sieht im Kausalitätsverhältnis „*die notwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Objekt als Objekt anerkennen kann*“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 222). Ohne Wechselwirkung kein Kausalverhältnis (l. c. S. 228). „*Nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung zu urteilen, ist uns . . . durch eine nicht bloß von unsrem Wollen, sondern selbst von unserem Denken unabhängige und diesem vorausgehende Notwendigkeit auferlegt*“, es ist ein „*reales Prinzip*“ (Zur Gesch. d. neueren Phil. WW. I 10, 78). Nach HEGEL ist jede Ursache (s. d.) eigentlich „*causa sui*“ (s. d.), die sich in eine unendliche Reihe spaltet (Enzykl. § 153). Die Kausalität ist eine Kategorie des (objektiven) Denkens. K. ROSENKRANZ erklärt: „*Zur Kausalität wird eine Substanz, wenn sie ein von ihrer Macht relativ selbständiges Dasein setzt, welches, als gesetztes . . . , fortan sein eigenes Schicksal zu haben vermag*.“ „*Die Substanz wirkt nur sich selbst aus*“, als Ursache setzt sie sich in der Wirkung; es entsteht ein „*nexus rerum omnium cum omnibus*“ (Syst. d. Wiss. S. 82 ff.). HILLEBRAND betrachtet das Kausalgesetz als ein real-objektives, dessen Notwendigkeit in der unveränderlichen Gegenseitigkeit der Substanzen liegt (Phil. d. Geist. 16 f.). TRENDELENBURG leitet die Kausalität aus der „*konstruktiven Bewegung*“ des Denkens ab; sie ist ein subjektiv-objektiv gültiger Begriff (Gesch. d. Kateg. S. 366). — Nach HERBART enthält der Kausalbegriff „*Widersprüche*“ (s. d.), die sich aus dem Denken der Veränderung und dem Grunde derselben ergeben; dieser kann weder eine äußere noch eine innere Ursache der Veränderung sein, noch kann dieselbe ursachlos sein, auf ein absolutes Werden zurückgeführt werden. Es kann nicht der Erfolg eines Wirkens auf ein anderes Ding übergehen (wie Leibniz). Vielmehr ist anzunehmen, daß die realen Wesen sich gegen die „*Störungen*“ durch ein „*Zusammen*“ mit anderen in ihrem Selbst erhalten. Dieses Sich-selbst-erhalten ist das wirkliche Geschehen, die immanente Kausalität in den Dingen, die im

„Zuschauer“ den „objektiven Schein“, die „zufällige Ansicht“ einer Wechselwirkung erzeugt (Met. II, 209 ff.). Es gibt metaphysisch nur Gelegenheitsursachen, keine äußerlich wirkenden Kräfte. Auch LOTZE betont, die Kausalität sei keine Ablösung eines Zustandes und Übergehen desselben von Ding zu Ding; jede Ursache sei Gelegenheitsursache, Veranlassung. „Überall besteht das Wirken eines a auf ein b darin, daß nach einer allgemeinen Weltordnung ein Zustand des a für b die zwingende Veranlassung ist, auf welche dieses b aus seiner eigenen Natur einen neuen Zustand β hervorbringt, der im allgemeinen mit dem Zustand von a keine Ähnlichkeit zu haben braucht“ (Grdz. d. Psychol. § 67). Die Kausalität ist eine Beziehung, der in Wirklichkeit nur eine Abfolge innerer Zustände der Dinge entspricht (Grdz. d. Met. § 44). Sie ist stets Wechselwirkung, deren Begriff lautet: Wenn zwei Dinge a und b in eine bestimmte Beziehung c treten, so geht a in α , b in β , c in γ über (l. c. § 33). Ein „Übergang“ von Zuständen kann aber deshalb nicht stattfinden, weil solche nicht einen Augenblick ohne Substrat in der Luft schweben können (l. c. § 35). Erklärlich ist die Wechselwirkung jedoch nur, wenn man die Dinge als „Teile“, „Modifikationen“, „Emanationen“ eines Einheit herstellenden Urwesens (M) ansieht, so daß alle Kausalität auf Gott zurückführt. „Wenn nun in dem Einzelwesen a ein Zustand α entsteht, so ist dies α sofort auch ein Zustand des M . Denn da a nichts anderes ist als ein Teil von M , so ist jener Zustand des a zugleich einer des M .“ „So wie nun a in unserer Beobachtung sich als Zustand oder Prädikat eines Einzelwesens a darstellt, so können β und γ als Zustände anderer Einzelwesen b und c erscheinen, und dies gibt für uns den Anschein, als wirkte a unmittelbar auf ein von ihm unabhängiges b , während in der Tat nur M auf sich selbst wirkt, d. h. gewisse Vorzustände des M innerhalb der Wesenseinheit des M die Folgezustände hervorbringen, die um der Natur des M willen ihre konsequente Folge sind“ (l. c. § 38, Mikrok. I, 162, II, 158, 308, III, 232; Met. 103 ff., 359 ff.; Log. 192, 518 ff.). — E. v. HARTMANN sieht in der Kausalität eine Kategorie (s. d.), das Produkt einer „unbewußten Intellektualfunktion“, durch die der Erfahrungsstoff geordnet, vereinheitlicht wird. Aber die „Kausalität in der subjektiven idealen Sphäre“ ist „repräsentative Nachbildung objektiv realer Kausalbeziehungen fürs Bewußtsein“ (Kategor. S. 377). Der objektiven liegt wieder die Kausalität des Absoluten in der „metaphysischen Sphäre“ zugrunde (l. c. S. 363). Alle Kausalität ist „Transformation einer Intensität aus einer Erscheinungsform in eine andere“, d. h. sie ist „allotrop“ (l. c. S. 408). Die „transzendente“ Kausalität umfaßt die „intraindividuelle“, „interindividuelle“, „allotrope“ und „isotrope“ Kausalität. „Transeunt“ ist die Kausalität, die von einer Substanz zur andern übergeht; solche ist aber unmöglich (l. c. S. 417). Daher können die Individuen keine Substanzen sein (l. c. S. 419). Alle interindividuelle Kausalität ist eine intraindividuelle in bezug auf das Universum (ib). „Alle Wechselwirkungen der Individuen untereinander sind gesta absoluti per individua“ (l. c. S. 421; vgl. Phil. d. Unbew.³, S. 790). Alle psychische Kausalität ist unbewußt (s. d.).

Aus der Anwendung der Gesetzmäßigkeit des Denkens auf den Inhalt der Erfahrung, aus der begründenden Natur des Denkens, das in alle seine Inhalte Einheit und Zusammenhang bringen muß, um seine Identität zu bewahren, leiten verschiedene Philosophen den Kausalbegriff ab, der bald mehr realistisch, bald mehr idealistisch aufgefaßt wird. W. HAMILTON erklärt: „When we are aware of something which begins to be, we are, by the necessity of our intelli-

gence, constrained to believe that it has a cause". Das bedeutet, daß wir keine Existenz als beginnend denken können, also daß wir alles Geschehen auf die Veränderung eines Identischen beziehen müssen (Lect. II, 377). Ähnlich HEXMANS (Ges. u. Elem. S. 376 ff.). Das an die Erfahrung einer Veränderung anknüpfende Kausalbedürfnis kann nur durch die Elimination dieser Veränderung, also durch die Zurückführung derselben auf Identität befriedigt werden (Einf. i. d. Met. S. 36). Nach M. L. STERN entspringt der Kausalbegriff „dem Bedürfnis, den Widerspruch der Erscheinung gegen den Grundsatz der Identität zu lösen“ (Monism. S. 80 ff.). Die Wirkung ist eine Kombination der Ursachen (l. c. S. 105). — Nach L. STRÜMPELL hat der Satz vom Grunde auch für diejenigen Prämissen Gültigkeit, in welche die Tatsachen der Wahrnehmung eingefügt sind (Der Kausalitätsbegr. S. 22). Aus dem Satze vom Grunde folgt, „daß, wo Prämissen gegeben sind, sich logisch notwendig die Konklusion, und zwar nur die eine ergibt, für welche der zureichende Grund in den Prämissen liegt. Diese Folgerung wandelt sich da, wo die Prämissen eine Erfahrungstatsache einschließen und in der Konklusion wieder zu der Vorstellung einer Erfahrungstatsache zurückführen, in den Satz um, daß in jenen Prämissen die Ursachen, in der Konklusion die notwendige Wirkung der Ursachen erkannt sei“ (l. c. S. 24). Das Kausalgesetz heißt, „daß alles, was geschieht, sich also als Wahrnehmungstatsache darstellt, auch denkbare ist“ (ib.). „Die Kausalität bedeutet . . . dasjenige Verhältnis zwischen den logischen Wahrheiten und einer an sich unbekanntem unsinnlichen Wirklichkeit, nach welchem beide in dem Gebiet der Tatsachen zusammenstimmend sich verknüpfen“ (l. c. S. 25). „Der wahre Sinn des Kausalitätsgesetzes ist daher nicht der gewöhnliche Gedanke, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, sondern daß jede Tatsache ein Glied im intellektuellen Baue der Welt ist und sich als solche begreifen läßt“ (l. c. S. 26). Nach B. ERDMANN sagt das Kausalgesetz aus, „daß wir Vorgänge nur als wirklich annehmen, sofern wir zureichende Ursachen ihrer Wirklichkeit voraussetzen“ (Log. I, 298). Nach SIGWART entspringt aus der Natur des Denkens „die Forderung, daß, was wir als seiend denken, aus einem Realgrund seines Seins und So-Seins als notwendig begriffen werde“ (Log. II², 134). Ein „Musterfall“ aller Kausalität sind die uns am meisten interessierenden „Wechselbeziehungen zwischen uns und der Außenwelt“ (l. c. S. 142 f.). Das metaphysische Element, den Gedanken des „Wirkens eines Dinges auf andere können wir nicht entbehren“ (l. c. S. 179). Nach LIPPS ist die Kausalität ein Spezialfall des Satzes vom Grunde (Gr. d. Seelenleb. S. 443). „Jede Veränderung in Inhalte einer Vorstellungsnötigung setzt eine Veränderung in den Bedingungen der Vorstellungsnötigung voraus“ (l. c. S. 443). Das Kausalgesetz ist nicht der Erfahrung entnommen, sondern ist „ein Gesetz unseres Denkens, ein Gesetz, das in der Natur des menschlichen Geistes liegt“ (Eth. Gr. S. 259); es beruht auf einem „Vertrauen in die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens in der Welt“ (l. c. S. 263). Das als wirklich gedachte Ereignis fordert das zweite (Einh. u. Relat. S. 77). Die kausale Beziehung ist ein Apperzeptionserlebnis, wonach eine bestimmt geartete apperzeptive Vereinheitlichung gefordert ist (l. c. S. 78; vgl. Z. f. Psych. I, 252 ff.; XXV, S. 161 ff.). MÜNSTERBERG betont: „Regelmäßigkeiten haben . . . Erklärungswert nur, wenn sie als Bürgschaften oder wenigstens als Anzeichen reiner Notwendigkeiten anerkannt werden“ (Prinzip. d. Psychol. S. 80). Die Forderung des Kausalzusammenhanges ist (wie der Satz vom Grunde überhaupt) nur eine

Anwendung des Identitätsprinzipes. „*Aller Kausalzusammenhang ruht auf der Identität der Objekte, aller logische Zusammenhang auf der Identität der Subjektakte*“ (l. c. S. 82). Die Kausalität ist ein Hilfsmittel zur Entwicklung des wirklichen Identitätszusammenhanges, der auch ohne Gesetz zu verstehen ist (Phil. d. Werte, S. 140 f.). Nach RIEHL ist die Kausalität „*die Anwendung des Satzes vom Grunde auf die zeitlichen Veränderungen der Erscheinungen oder kurz: das Prinzip des Grundes in der Zeit*“ (Phil. Kr. II, 1, 240). Kausalität besagt, „*daß jeder Vorgang zu bestimmten früheren im Verhältnis der Folge stehe, drückt mithin den Gedanken der Kontinuität des Geschehens aus*“ (l. c. II, 2, 46). Psychologisch ist sie der „*Ausdruck des Gefühls der Abhängigkeit einer Erscheinung von einer andern und des Triebes, die wahrgenommene Veränderung meines Zustandes anschaulich zu ergänzen*“ (l. c. S. 65). Ihrem Inhalte nach stammt die Vorstellung des Verursachens aus dem Bewußtsein der eigenen Willenstätigkeit (Phil. Kritiz. II, 1, 209). „*Wir suchen Ursachen in der Natur, weil wir selbst Ursachen in ihr sind, wenn wir auch nicht wissen wie*“ (Zur Einf. in d. Philos. S. 101). Zu betonen ist: „*Ursächliche Abfolge unterscheidet sich von zeitlicher Folge, auch wenn diese eine vollkommen regelmäßige ist, durch die Konstanz der Größe, die das Vorangehende mit dem Folgenden einheitlich verbindet, und da diese Verbindung der Form alles Begreifens, dem Satze des logischen Grundes, d. i. der Identität des Grundes in der Folge entspricht, macht sie zugleich die Notwendigkeit im ursächlichen Verhältnis begreiflich*“ (Zur Einf. in d. Philos. S. 144; vgl. Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. 1877: Kausal. u. Identit.). Nach EWALD ist das allgemeine Kausalprinzip a priori. Die aktuelle Kausalität ist ein „*energetisches Kontinuum*“. Ideale Aufgabe ist es, „*die Kette des Werdens in unendlich kleine Stücke zu zerlegen und den ursächlichen Konnex gleichsam im Atom zu fassen*“. Das apriorische Element in der Kausalität erscheint zunächst als eine mathematische Aufgabe (Kants krit. Ideal. S. 164 ff.). Aber zur Kategorie gelangt man erst, „*indem man zwei Teilelemente des Geschehens in eine dynamische Einheit zusammenfaßt*“ (l. c. S. 167 f.). Nach HÖFFDING suchen wir „*das Geschehene als einen kontinuierlichen Prozeß aufzufassen, dessen erstes und letztes Glied wir Ursache und Wirkung nennen*“. Das Kontinuitätsbedürfnis des Bewußtseins kommt im Kausalprinzip zum Ausdruck (Psych.², S. 288 ff.; Phil. Probl. S. 37, 43). Nach DILLES führt die „*kontinuierliche Fortsetzung zur kausalen Auffassung zweier Erscheinungen*“ (Weg z. Met. I, 263). Nach SIEGEL setzt der Kausalsatz den Kausalbegriff voraus (Z. Psych. u. Theor. d. Erk. S. 116). Dieser ist ein Ausdruck der Relativität, das Komplement des Dingbegriffes. Die ursprüngliche Gesamtheit ist das Band, welches Ursache und Wirkung verknüpft (l. c. S. 120). — VOLKELT verbindet mit dem Ausdruck „*Kausalität*“ den Sinn, „*daß eine Erscheinung für eine andere bestimmend, maßgebend ist*“. Kausalität bezeichnet ein Abhängigkeitsverhältnis, zu ihr gehört das „*Durch*“ (Erf. u. Denk. S. 89), das zu den Erscheinungen „*hinzugedacht*“ wird. Aber der Sinn des Kausalitätsgedankens ist der, „*daß das kausale Verhalten von den betreffenden Erscheinungen selber geleistet werde, sie selber angehe*“ (l. c. S. 95). „*Das Bewußtsein postuliert die Kausalität, es bestimmt, daß im Transsubjektiven Kausalität herrsche, ohne doch je mit dem Transsubjektiven in Berührung kommen zu können*“ (ib.). Kausalität bedeutet „*unabänderliche Regelmäßigkeit in der Verbindung zweier Faktoren oder Faktorenkomplexe*“ (l. c. S. 226). Nach G. SPICKER beruht alles Denken auf einem sinnlichen Substrate, geht aber

über dieses hinaus (Kant, Hume u. Berkeley, S. 165). Die Kausalität ist a priori, insofern die Denknöwendigkeit schon aller „Gewohnheit“ u. dgl. zugrunde liegt (l. c. S. 178 f.). Durch den Kausalbegriff wird die Erfahrung überschritten, er führt zum Ding an sich (l. c. S. 42). Ähnlich DORNER (Gr. d. Relig. S. IX, 21). Nach G. THELE „meint“ die Kategorie der Kausalität etwas außer dem Denken, sie bezieht sich auf etwas außer ihr, sei es was immer (Philos. d. Selbstbew. S. 74 f., 183, 411). Ähnlich MEINONG (Hume-Stud. II, 129 f.). Nach ihm und HÖFLER (Log. S. 188 f.) sowie KREIBIG (D. int. Funkt. S. 241) ist das Kausalprinzip evident, nicht induktiv.

WUNDT unterscheidet vom „substantiellen“ Kausalbegriff, dessen Ursprung ein anthropomorpher ist, den „aktuellen“, der Vorgänge (nicht Dinge) miteinander verknüpft; er enthält nichts Metaphysisches (Syst. d. Phil.², S. 290 f., Log. I², S. 595 ff.). Die naturwissenschaftliche Bedeutung des Kausalprinzips besteht darin, daß der gesamte Zusammenhang der Erscheinungen als einziges System von Gründen und Folgen betrachtet werden will. Die speziellen Naturgesetze sind schon Anwendungen des Kausalprinzips, das nicht zu entbehren, nicht zu „eliminieren“ ist (Syst. d. Phil.², S. 288 ff.; Log. II², 1, S. 28, 30 f., 343 ff.; Phil. Stud. XIII, 98 f., 104, 404; Einleit. in d. Philos. S. 299). Betreffs des Ursprungs des Kausalbegriffs ist gegen HUME zu sagen, daß die Assoziation, auf die er sich berufe, zu viel erkläre, „weil sie über die Regeln, nach denen wir aus einer größeren Zahl assoziative verbundener Erscheinungen diejenigen auswählen, denen wir eine Kausalverbindung zuschreiben, keine Rechenschaft gibt“. Die Annahme der Apriorität des Kausalbegriffs wiederum macht die Frage nach den Kriterien, die zur Anwendung dieses Begriffs veranlassen, nicht entbehrlich. Nach WUNDT liegt die Quelle der Notwendigkeit des Kausalgesetzes im Logischen, im Satz vom Grunde (so schon LEIBNIZ, SCHOPENHAUER). Aus ihm geht das Kausalprinzip hervor, indem es „lediglich die Anwendung des letzteren auf den gesamten Inhalt der Erfahrung darstellt“. Es ist „Erfahrungsgesetz“, insofern es „für alle Erfahrung gilt, weil unser Denken nur Erfahrungen sammeln und ordnen kann, indem es sie nach dem Satz vom Grunde verbindet“. Apriorisch ist das Kausalprinzip, insofern es auf der Gesetzmäßigkeit des Denkens beruht, empirisch, insofern es Anschauungen voraussetzt, auf die es anwendbar ist. Es hat den Charakter eines Postulates, dem sich die Erfahrung überall fügt, wobei sie die Form der Anwendung des Kausalprinzips bestimmt. So setzt ihr die Erfahrung Schranken. Erst aus den besonderen Bedingungen der Raumanschauung und des Substanzbegriffs geht das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung hervor. Im Psychischen hat dieses keine Anwendung, hier herrscht vielmehr ein Prinzip des Wachstums geistiger Energie (s. d.) (Log. I², S. 556, 606 ff., 611 ff., II², 2, S. 141; Phil. Stud. X, 108, XII, 388, 393; Gr. d. Psych.⁵, S. 395 f.; Syst. d. Phil.², S. 304; Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 681 f.). Vermittelt der psychischen Kausalität wird der Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge hergestellt. Diese Kausalität ist unmittelbar-anschaulicher Art, während die physische Kausalität begrifflich-abgeleitet ist. Beide Kausalitäten sind aber in Wahrheit nur eine, die sich von verschiedenen Standpunkten aus verschieden darstellt und die in der logischen Kausalität des Denkens in unmittelbarster Reinheit gegeben ist (Syst. d. Phil.², 291, 593 f., 301; Log. I², 625 ff., II², 2, 291; Phil. Stud. X, 107, 109, 111). Die psychische Kausalität ist rein aktueller Art, setzt keine Substanz (s. d.) voraus. Ähnlich R. RICHTER (Skept. II, 396) u. a.

Als Postulat zur Begreiflichkeit und Beherrschung der Phänomene bestimmen die Kausalität RUNZE (Met. S. 320 ff., 296 ff.), J. SCHULTZ (s. unten), OSTWALD (Vorles.², S. 296; Gr. d. Nat. S. 40 f., 43 f.), G. E. TAYLOR (Elem. of Met. p. 167), F. C. S. SCHILLER (Stud. in Hum. p. 467 f.), JAMES, BOUTROUX (Conting. d. lois, p. 30 f.), BERGSON (Ess. s. l. donn. p. 152 ff.), CORNELIUS (s. unten), LAAS (Ideal. u. pos. Erk. S. 261: „*Bedürfnis, die Zukunft voranzusehen und zu beherrschen*“). Nach SCHUBERT-SOLDERN enthält das Kausalprinzip die Erwartung, daß Analoges sich analog verhält (Gr. ein. Erk. S. 261). Vgl. AARS, Die Erwartung, Z. f. Psych. XXII, 401 ff. Ein Denkmittel ist die Kausalität nach DIETZGEN (Acquis. d. Philos. S. 67), JERUSALEM (s. unten), H. GOMPERZ. Nach ihm beruht die Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips auf einem Postulat nach Gesetzlichkeit der Erscheinungen, dem sich diese in einem mittleren Maße fügen (Willensfr. 135 f.).

Auf die (ursprüngliche oder entwickelte) Erfahrung oder auf Induktion wird das Kausalgesetz mehrfach zurückgeführt. J. ST. MILL führt das Kausalgesetz auf Induktion (s. d.) zurück, die aber selbst die Gleichförmigkeit des Naturverlaufes voraussetzt — was allerdings auch wieder Resultat allgemeiner Induktion sei. Im einzelnen erklärt sich das Kausalgesetz aus der Beobachtung einer „*Unveränderlichkeit der Sukzession zwischen einer Tatsache in der Natur und einer andern, die ihr vorhergegangen ist*“ (Log. I, 386). Ein „*ursprünglicher Fetischismus*“ ist es, „*daß wir unsere Willensakte als Typus aller Kausalität auffassen*“ (l. c. S. 415). Wir verlegen unser Anstrengungsgefühl beim Überwinden eines Hindernisses in die Außendinge (Exam. p. 378). Nach C. GOERING ist das Kausalgesetz das Ergebnis der Induktion (Syst. d. Krit. Phil. II, 211). Es besagt, daß jede Wirkung ihre Ursache hat. Seinen Inhalt bildet „*die durch Erfahrung hinlänglich bestätigte Voraussetzung, daß jede in die Erscheinung tretende Veränderung oder, konkreter gefaßt, jedes entstehende Objekt wie jeder Zustand nicht ein Letztes, Ursprüngliches, daher einfach als tatsächlich Anzuerkennendes, sondern eine Wirkung mehrerer Faktoren oder Elemente sei*“ (l. c. S. 209). Nach CZOLBE findet in jedem wahrnehmbaren Kausalzusammenhang „*zunächst ein bloßes Nacheinander der Ursachen und der Wirkung*“ statt (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 64). Bestandteil des Kausalverhältnisses selbst ist die Notwendigkeit der Verknüpfung; ihr Wesen liegt darin, „*daß gewisse Verhältnisse nur in einer Weise ausführbar sind oder stattfinden*“ (l. c. S. 67). Das gilt aber nur von der mechanischen Kausalität, alle anderen Vorgänge beurteilen wir, in Folge eines logischen Bedürfnisses, nach Analogie jener (l. c. S. 67 f.). Nach P. RÉE stammt der Kausalbegriff aus der Erfahrung. „*Kausalverhältnisse sind regelmäßige Folgerverhältnisse*“ (Philos. S. 144). Die Kausalität ist eine „*Denkgewohnheit*“ (l. c. S. 155 ff., 168 f.). Die objektive Motivierung des Kausalprinzips betont E. DÜHRING. „*Nicht weil wir etwa in unserer Verstandesverfassung einen Ursächlichkeitsbegriff wie einen Maschinenteil eingerichtet erhalten hätten, fragen wir nach den Ursachen, sondern dies geschieht, weil die gegenständlichen Vorgänge in speziellen Richtungen von der Art sind, daß sie selber nötigen, dem Zusammenhang zwischen ihren Teilen nachzuforschen*“ (Wirklichkeitsphilos. S. 48 f.; vgl. Log. S. 194). Empirisch ist der Kausalbegriff nach ARDIGÒ, GUASTELLA u. a. F. ERHARDT erklärt ähnlich: „*Wir bilden . . . bei unserer kausalen Erklärung der Veränderungen die objektiven Verhältnisse des Seienden selbst in unserem Geiste nur nach und tragen nicht vermöge einer subjektiven Denknotwendigkeit eine Verknüpfung in*

die Dinge hinein, die wir rein erfahrungsmäßig nicht aus ihnen herauszulesen vermöchten.“ Die Kausalität muß den Dingen selbst zukommen. Das Bewußtsein des Wirkens stammt aus der innern Erfahrung (Metaph. I, S. 443 ff., 513 f., 574 ff., 600). PAULSEN bemerkt: „Auf Grund der Wahrnehmung, daß allemal, wenn wir einer Reihe von Vorgängen mit Aufmerksamkeit folgten, auf gleiche Vorgänge unter gleichen Umständen gleiche Vorgänge eintraten, ist in uns zunächst eine allgemeine Disposition zur Erwartung dieses Verhaltens entstanden, und diese Erwartung ist dann durch die zur wissenschaftlichen Forschung entwickelte Erfahrung im Kausalgesetz als ihre allgemeinste Voraussetzung über den Naturlauf formuliert worden“ (Imman. Kant S. 190). „Freilich ist es dann nicht ein a priori notwendiges Gesetz, sondern, wie alle Naturgesetze, ein bloß präsumtives allgemeingültiger Satz“ (l. c. S. 191). — Nach SCHUPPE ist jede kausale Verknüpfung nur eine zum Bewußtsein kommende Verbundenheit von Daten und gehört somit zur wirklichen Welt objektiver Bewußtseinsinhalte (Log. S. 59). Der „Anspruch“, daß sich die Daten der Erfahrung in eine Gesetzmäßigkeit einordnen lassen, darf nicht auf Transzendentes angewandt werden (l. c. S. 60). Die kausale Notwendigkeit liegt aber nicht im Denken, sondern kommt dem Sein (s. d.) selbst zu, dessen „feste Ordnung“ zu seiner Denkbareit gehört (l. c. S. 65). Während die Tatsachen des inneren, geistigen Lebens „zugleich mit ihrem inneren Zusammenhang“ bewußt werden, werden die Verbindungen der Außendinge durch das Ausschlußverfahren (s. d.) und durch Induktion bestimmt (l. c. S. 63). — R. WAHLE meint, der Satz der Kausalität besage nichts als: „Bleibe sich alles immer gleich, so bleibe sich alles immer gleich. Ist sich nicht alles gleich geblieben, so muß etwas Neues in Spiele geüben sein“ (Das Ganze d. Philos. S. 99). Die Objekte als solche sind inkausal, es wirken nur die unbekannteren „Urfaktoren“ (s. d.). Wir haben nur einen negativen Begriff der Ursächlichkeit (Kurze Erkl. d. Eth. Spinozas S. 187 f.). — H. CORNELIUS findet als formale Grundlage des Kausalgesetzes das Bedürfnis des Denkens nach Begreiflichkeit der Erfahrungen. Für jede unerwartete Änderung wird eine „Ursache“ gefordert. Diese Forderung oder das allgemeine Kausalgesetz ist nichts anderes als „die für die Einheit unserer Erfahrung unentbehrliche Forderung der Einordnung aller Erscheinungen unter konstante empirische Zusammenhänge“. Dadurch wird das Neue, Befremdende zu einem Bekannten, Vertrauten (Einl. in d. Philos. S. 294). Unter der „Erkenntnis der Ursache“ ist nur die Art und Weise zu verstehen, „wie unser Denken die begriffliche Ordnung der Erscheinungen, welche durch die unerwarteten Erfahrungen gestört war, gemäß dem Prinzip der Ökonomie des Denkens wiederherstellt“ (l. c. S. 296); „das Kausalgesetz muß für alle Erfahrungen in der objektiven Welt notwendig gelten, weil es nichts anderes ist als die Folge derjenigen Begriffsbildung, ohne welche die objektive Welt für unser Denken nicht bestünde“ (l. c. S. 298). „Die Tatsache, daß wir alle Änderungen in unserer Umgebung auf die ‚Wirkungen‘ bestimmter ‚Ursachen‘ zurückzuführen bestrebt sind, ist nur ein besonderer Fall jenes allgemeinen Gesetzes, welches uns dazu treibt, das Neue und Fremdartige der Erscheinungen jederzeit unter das von unserem eigenen Dasein her bekannte Schema einzufügen. An unseren eigenen Willenshandlungen offenbart sich uns der Zusammenhang eines Wirkenden und der von ihm ausgehenden Wirkung: je geläufiger und selbsterständlicher uns dieser Zusammenhang ist, um so begieriger streben wir, alle Erscheinungen in derselben Weise zu begreifen. Erst einer späteren Stufe des wissenschaftlichen Denkens ist es

vorbehalten, die letzten Reste dieser anthropomorphen Auffassung der Natur zu beseitigen“ (l. c. S. 22 f.).

Damit sind wir bei der Ansicht, daß der Kausalbegriff (wenigstens seinem Inhalte nach, dem „Wirken“) aus der inneren Erfahrung (der eigenen Willensaktion u. dgl.) stammt, angelangt. Schon HUME macht darauf aufmerksam, ohne ihr Gewicht beizulegen. BONNET lehrt, daß die aus der inneren Erfahrung verständliche Kausalität auf die Außendinge übertragen wird. TETENS erklärt, wir nähmen den Kausalbegriff „zunächst aus dem Gefühl von unserem eigenen Bestreben und dessen Wirkungen“, und „diesen aus unserem Selbstgefühl genommenen Begriff tragen wir auf die äußeren Gegenstände über“ (Phil. Vers. I, 323 f.). M. DE BIRAN leitet den Kausalbegriff aus der unmittelbaren Erfassung der eigenen Willenswirksamkeit ab. „L'idée de cause a son type primitif et unique dans le sentiment du moi, identifié avec celui de l'effort“ (Oeuv. inéd. I, 258 ff.). Nach JACOBI würden wir „ohne die Grunderfahrung einer tätigen Kraft, deren wir uns in einem fort bewußt sind“, „nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben“ (WW. II, 201). Nach ESCHENMAYER stammt die Kategorie der Kausalität aus dem Grundgesetz des Selbstbewußtseins. Das Ich ist als „Substrat des Handelns mit der Folgereihe aller Wirkungen“ Ursache (Psychol. 1817, S. 299 ff.). Ähnlich lehrt FROHSCHAMMER (Monad. u. Weltphant. S. 65), auch WERNICKE (s. Kategorien). Nach BENEKE wird das „Ineinander“ seelischer Vorgänge, auf Veranlassung des Zugleich und Nacheinander der Wahrnehmungen, von uns der Außenwelt erst untergelegt (Log. I, 307). Der innere Zusammenhang wird auf das Geschehen projiziert (Syst. d. Met. S. 261 ff., 284 ff.). Ähnlich SCHLEIERMACHER, H. RITTER (Syst. d. Log. II, 209), WAITZ (Lehrb. d. Psychol. S. 563 ff., 573), TEICHMÜLLER (Neue Grdleg. S. 200), GALLUPPI, ROYER-COLLARD, V. COUSIN (Fragm. philos.², p. 26), SCHOPENHAUER, L. NOIRÉ (Monist. Gedanke S. 333; Doppelnat. d. Kausal. S. 30), A. RIEHL (Phil. Krit. II, 1, 209), MANSEL, ROMANES („All causation is volitional“), LADD (Psychol. p. 215, 504 f.; Ph. of Mind, p. 220 f.), SULLY (Handb. d. Psychol. S. 294 f.); J. WARD (Encycl. Brit. XX, 82), RIBOT (L'évol. d. id. génér. p. 203 f.), H. CORNELIUS (Einl. in d. Philos. S. 22), SIGWART (Log. II³, 143 ff., 571), WUNDT (Phil. Stud. X, 109 f.), ERHARDT (Wechselwirk. S. 162), DILTHEY (Einl. in d. Geisteswiss. I, S. XVIII), J. WOLFF (Das Bewußts. u. s. Objekt S. 593 f.), J. DUBOC, der die Kausalität aus der Auffassung der eigenen Lebenstätigkeit ableitet (Die Lust. S. 44 f.), TH. ZIEGLER (D. Gef.², S. 72 f., 321). Nach HAMERLING ist unser Willensimpuls „eine unmittelbar gewisse Ursache“ (Atom. d. Will. II, 34). Die einzige wahrhaft schöpferische Kausalität ist die des Willens (l. c. S. 42). Es gibt nur Ursachen des Geschehens, nicht des Seins (l. c. S. 44). „Alle Wirkung von Monaden aufeinander beruht . . . darauf, daß eine Monade der andern ihren Zustand mitteilt“, auf einer „Verschmelzung“ (l. c. S. 8, 14). Kausalität ist „der Zusammenhang von allem mit allem“ (l. c. S. 45). Nach L. BUSSE ist die psychische Kausalität, „das Vorbild aller Kausalität“ (Geist u. Körper. S. 191). STRICKER erklärt, „daß wir den Typus zu unserer Ursachenvorstellung in unserem Willen finden; daß die in der Außenwelt gesuchten Ursachen nur daraus hervorgehen, daß unsere eigenen Muskeln nicht immer unserem Willen, sondern einer äußeren Anregung (zwingend) folgen; daß wir demgemäß auch in der Außenwelt einen Willen suchen“ (Stud. üb. Assoz. S. 26 f.). A. KÜHTMANN bemerkt: „In unserem eigenen Willen ist uns das Urbild der Kraft und damit

eine immanente Kausalität gegeben. Das Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein eines Wirkens, und eine Veränderungen bewirkende Willenshandlung ist das Prototyp des Kausalverhältnisses“ (Maine de Biran S. 15, 176, 181). Ähnlich JODL, REININGER (Kantstud. VI, 1901, S. 456), J. SCHULTZ (Psych. d. A. S. 78; Drei Welt. d. Erk. S. 18). Nach GROOS hat das Kausalbedürfnis eine „motorische und eine theoretische Form“. Die ursprünglichste Vorstellung vom Kausalzusammenhang ist der Willenshandlung entnommen (Spiele d. Mensch. S. 497). GROOS spricht von der „Freude am Ursache-sein“ als einem Faktor im spielerischen und ästhetischen Wirken (ib.). Nach JERUSALEM sind unsere Willensimpulse „die einzige Ursache, die wir direkt erleben“, sie sind „das Organ für die Erkenntnis kausaler Zusammenhänge“ (Urteilsfunkt. S. 220 ff.). Im Urteile (s. d.) übertragen wir, vermöge einer „fundamentalen Apperzeption“ (s. d.), die eigene Ursächlichkeit auf die Dinge (l. c. S. 253 f., Lehrb. d. Psychol.³, S. 141 ff.). Der Kausalbegriff ist eine „objektiv mitbedingte“ Form unserer Auffassung der Welt (Urteilsfunkt. S. 254; Krit. Id. S. 193 f.). SIMMEL meint, daß wir uns in den Kategorien der Kausalität und Kraft nach den Gefühls-erfolgen unserer Innerlichkeit orientieren; „die Gefühle der physisch-psychischen Spannung, des Impulses, der Willenshandlung projizieren wir in die Dinge hinein“ (Philos. d. Geld. S. 507). Es gibt keine in sich zusammenhängende Kausalität des Psychischen, denn dieses „bildet eben nur einen sehr variablen Ausschnitt aus dem Gesamtsystem des Menschen, und deshalb ist der einzelne psychische Akt nicht aus den vorangehenden psychischen Akten allein zu verstehen, da diese erst im Zusammentreffen mit anderen, außerpsychischen Vorgängen die zureichende Ursache jenes bildeten“ (Einl. in d. Moralwiss. II, 297). Nach KREIBIG gibt es eine geschlossene psychische Kausalität (Die Aufmerksamk. S. 51).

Biologisch begründet wird das Kausalprinzip von KROMAN, nämlich aus dem Selbsterhaltungstrieb, der den Menschen nötigt, die Welt, mit der er zu kämpfen hat, zu begreifen (Unsere Naturerk. S. 23, 452). L. STEIN bemerkt: „Zeit, Zahl, Raum, Kausalität . . . sind nichts anderes als das Alphabet, welches sich der Mensch im Kampfe ums Dasein als Schutzmaßregeln gebildet hat, um erfolgreich im Buche der Natur lesen zu können“ (An d. Wende d. Jahrh. S. 6). NIETZSCHE erblickt den Ursprung des Kausalbegriffs wie den aller Kategorien (s. d.) in der Nützlichkeit der kausalen Auffassung für das Leben (WW. XV, 268). Diese Auffassung ist durchaus anthropomorph, metaphorisch, ein „Grundirrtum“ primitiver Vernunft und Sprache (WW. VIII, 2, 5, S. 80). Wir meinen uns selbst als Täter, als Ursache von Vorgängen zu finden (l. c. S. 93). Die einzige Kausalität, die uns unmittelbar bewußt wird, ist die zwischen Wollen und Tun gesetzte, „diese übertragen wir auf alle Dinge und denken uns das Verhältnis von zwei immer beisammen befindlichen Veränderungen“ analog. „Die Absicht oder das Wollen ergibt die Nomina, das Tun die Verba“ (WW. X. S. 192 f.). „Einen Reiz als Tätigkeit zu empfinden, etwas Passives aktiv zu empfinden, ist die erste Kausalitätsempfindung. Der innere Zusammenhang von Sinnes-Reiz und -Tätigkeit übertragen auf alle Dinge, ist Kausalität. An unseren Sinnesfunktionen denken wir uns die Welt, das heißt: wir setzen überall eine Kausalität voraus, weil wir selbst solche Veränderungen fortwährend erleben“ (WW. X, S. 193). Aber das ist keine wirkliche Erfahrung von einer Ursächlichkeit. „Wir haben ein Gefühl von Kraft, Anspannung, Widerstand, ein Muskelgefühl, das schon der Beginn der Handlung

ist, als Ursache mißverstanden . . ." (WW. XV, 298). Alle „geistige Ursächlichkeit“ ist eine Fiktion (WW. XV, Anh. III, 7, S. 513). Nicht wir sind tätig, sondern es wirkt in uns (WW. VIII, 2, S. 94 f.). Der Begriff der Ursache hat etwas „Fetischistisches“ an sich. Man soll Ursache und Wirkung nicht verdinglichen, sondern als reine Begriffe, d. h. als „konventionelle Fiktionen“ zum Zwecke der Verständigung gebrauchen. Unabhängig von uns gibt es keine selbständigen Ursachen, keinen Zwang, kein Gesetz, wir dichten dies alles nur in die Welt hinein (WW. VII, 1, 21). Es gibt keine Zweiheit von Ursache und Wirkung, das sind von uns isolierte, fixierte Teile des Weltgeschehens; an sich besteht ein kontinuierlicher Fluß des Geschehens (WW. V, 109).

In Konsequenz des Gedankens, daß der Kausalbegriff einen mythischen, metaphysischen Ursprung habe, fordert man auch die „Eliminierung“ dieses Begriffs bzw. dessen Reduzierung auf den Begriff bloßer funktioneller „Abhängigkeit“ (s. d.) eines Vorgangs von einem anderen; diese Abhängigkeit wird im Sinne eines mathematisch-logischen Funktionsverhältnisses genommen, soll nichts Hypothetisches, Überempirisches enthalten, sondern nur reine Erfahrungen ordnen, aufeinander beziehen. Schon CLAUDE BERNARD fordert: „L'obscure notion de cause doit être reportée à l'origine des choses: elle n'a de sens que celui de cause première ou de cause finale; elle doit faire place, dans la science, à la notion de rapport ou de condition“ (Leçons sur les phénom. de la vie II, p. 396 f.). Ähnlich auch COMTE; dann R. MAYER, KIRCHHOFF, H. HERTZ, ferner R. AVENARIUS und seine Schüler, besonders J. PETZOLDT, der an Stelle des Kausalprinzips das „Gesetz der Eindeutigkeit“ (s. d.) setzt. Endlich E. MACH, nach welchem die Begriffe Ursache und Wille „einen starken Zug von Fetischismus“ haben (Populärwiss. Vorles. S. 269; Prinz. d. Wärmelehre², S. 433). Sie stammen von „animistischen Vorstellungen“ ab, sind anthropomorph. Der Begriff der Ursächlichkeit muß durch den „Funktionsbegriff“ ersetzt werden, durch den Begriff der „Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander, genauer: Abhängigkeit der Merkmale der Erscheinungen voneinander“, und zwar im rein logischen Sinne (Populärwiss. Vorles. S. 269). Das Kausalgesetz spricht die „Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander aus“ (Mech.⁴, 536). In der Natur gibt es keine isolierten Ursachen und Wirkungen, die Natur ist nur einmal da. Das Gleiche wiederholt sich nur in der Abstraktion (l. c. S. 575). Jede Veränderung setzt ein Problem, drängt uns, einen neuen Zusammenhang zu suchen (Erk. u. Irrt. S. 272 f.). Eine eigene psychische Kausalität besteht nicht (Anal. d. Empfind.⁴, S. 132). P. VOLKMANNS will die Kausalität durch „reale Notwendigkeit“ ersetzen (Erk. Gr. d. Naturw. S. 155). VERWORN sieht im Ursachbegriff einen mystischen Begriff des primitiven Denkens. Die konditionale Betrachtungsweise anerkennt nur Bedingungen des Geschehens (Grenz. d. Erk. S. 17; Naturw. u. Weltansch. S. 44; ähnlich HODGSON). Auf „notwendige Relationen“ führt die Kausalität P. LANER zurück (Plur. od. Monism. S. 16). Die Subjektivität des Ursachbegriffes lehrt R. SHUTE. Die Erscheinungen sind Zeichen für einander (Disc. on truth, p. 41, 181). Nach CLIFFORD hat das Wort „Ursache“ „keinen berechtigten Platz auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Philosophie“ (Üb. d. Nat. d. Dinge an sich S. 34 f.). R. GOLDSCHIED faßt die Kausalität als „durchgängige wechselseitige Abhängigkeit aller Empfindungen“ auf. Es gibt nur eine Kausalität, die psycho-physische, keine rein psychische (Eth. d. Gesamtwill. I, 20). Die Richtung (s. d.) ist das Apriori der

Kausalität. — Gegen die Reduktion der Kausalität auf bloße Funktionalität erklärt sich STUMPF (Leib u. Seele S. 34). Vgl. CHALYBAEUS, *Wiss.* S. 133 f.; PLANCK, *Test. e. Deutch.* S. 316 f.; GLOGAU, *Abr.* II, 104 ff.; PRANTL, *Zur Kausalitätsfr.*, 1893; BOLLIGER, *D. Probl. d. Kausal.* 1878; SCHIELER, *Tr. u. psych. Meth.* S. 138 ff.; HEIM, *Weltb. d. Zuk.* S. 255 (K. = „Anordnung des Empfindungsverlaufes nach übereinstimmenden Aufeinanderfolgen“); COSSMANN, *Elem. d. emp. Teleol.* S. 201 f. (Allgültigkeit, aber nicht Alleingültigkeit der K.); MAYER, *Emot. Denk.* S. 236 ff.; GREEN, *Proleg. to Eth.* p. 44 (K. als Relation zwischen empirisch-realen Veränderungen); BRADLEY, *App. and Real.* p. 54 ff. (Kausalnexus als rationale Verbindung, für welche das Zeitmoment unwesentlich ist; ähnlich BOSANQUET, *Log.* I. ch. 6); H. GRÜNBAUM, *Zur Krit. d. mod. Kausalansch.*, *Arch. f. syst. Philos.* 1899; HICKSON, *Viertelj. f. w. Ph.* 24. Bd., S. 447 ff.; 25. Bd., S. 19 ff.; CESCA, *L'orig. del princ. di causal.* 1895; A. LANG, *D. Kausalprobl.* I, 1904; FONSEGRIVE, *La Causal. effic.* 1893; E. PFLEIDERER, *Z. Fr. d. Kausal.* 1897; B. ERDMANN, *Üb. Inh. u. Gelt. d. Kaus.* 1905. Vgl. Gesetz, Ursache, Wirken, Wechselwirkung, Grund, Teleologie, Kraft, Psychisch.

Kausalität, historische, besteht in der kausalen Verknüpfung einmaliger Vorgänge. Vgl. RICKERT (*Grenz. d. nat. Begr.* S. 413 ff.), BAENSCH (*Kantstud.* XIII, 1908, S. 18 ff.) u. a.

Kausalität, psychische, s. Psychisch. Über psychophysische Kausalität s. Wechselwirkung, Parallelismus.

Kausalitätsschluß heißt ein Schluß auf Grund von Kausalitätsurteilen. Ein unbewußter Kausalitätsschluß liegt nach SCHOPENHAUER, HELMHOLTZ u. a. der Wahrnehmung der Objekte (s. d.) der Außenwelt zugrunde.

Kausalnexus: Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Vgl. Kausalität.

Kausalprinzip s. Kausalität.

Kausalurteil: Urteil über ein Kausalverhältnis.

Kausieren: verursachen, wirken (s. d.).

Kavillation: Trugschluß (s. d.).

Kennen s. Wiedererkennen.

Kenoma s. Pleroma.

Kettenschluß s. Sorites.

Kinästhetische Empfindungen s. Bewegungsempfindung.

Kinderpsychologie ist jener Teil der Psychologie, der die psychische Entwicklung in den ersten Lebensjahren untersucht. Vgl. darüber SIGISMUND, *Kind u. Welt*, 1856; KUSSMAUL, *Untersuch. üb. d. Seelenleb. d. neugeb. Menschen* 1859; EGGER, *Développement de l'intellig. et du lang. chez les enfants* 1879; PREYER, *Die Seele des Kindes* 1882, 3. A. 1890; SULLY, *Untersuch. üb. d. Kindheit* 1892; AMENT, *Entwickl. von Sprech. u. Denken beim Kinde* 1899; *Die Seele des Kindes* 1906; COMPAYRÉ, *Die Entwickl. d. Kindesseele* 1900; MEUMANN, *D. Sprache d. Kind.* 1903; WUNDT, *Gr. d. Psychol.* 5, S. 343 ff. u. a.; DYROFF, *D. Seelenleb. d. Kind.* 1904; J. KING, *Psych. of Child*, 1903; GROOS, *D. Seelenleb. d. Kind.* 1904; M. PROBST, *Gehirn u. Seele d. Kind.* 1904; AMENT, *Fortschr. d. Kinderseelenkunde*, 1898 ff.

Kinematik: Bewegungslehre. Nach der kinetischen Naturauffassung im engeren Sinne ist alles Naturgeschehen aus Bewegungen zu erklären, ohne daß besondere Kräfte angenommen werden müssen (so z. B. bei H. HERTZ; vgl. REY, D. Theor. d. Phys.). Im weiteren Sinne umfaßt die kinetische Naturauffassung den älteren Mechanismus (s. d.) wie auch die Elektronentheorie (vgl. BECHER, Ph. Vor. d. ex. Naturwiss. S. 211 ff.). — Eine „kinetische“ Theorie des Geistes gibt S. MARSCHIK (Geist u. Seele, S. 8).

Kitzelgefühl ist ein Gemeingefühl (s. d.), das auf intermittierenden schwachen Tastreizen auf leicht erregbaren Stellen der Haut beruht. Es setzt sich zusammen „aus einem schwache äußere Tastempfindungen begleitenden Lustgefühl und aus den an die Muskelempfindungen gebundenen Gefühlen . . ., welche durch die von den Tastreizen ausgelösten Reflexkrämpfe entstehen“ (WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 193 f.; Grdz. II⁵, 4, 13, 42, 287).

Klang ist, psychologisch, nach WUNDT „eine intensive Vorstellung, die aus einer Reihe regelmäßig in ihrer Qualität abgestufter Tonempfindungen besteht“. Der Zusammenklang ist eine „intensive Verbindung von Einzelklängen“, gegenüber dem Einzelklang von nur unvollkommener Verschmelzung (Gr. d. Psych.⁶, S. 112 ff.; Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 66 f.). Vgl. HELMHOLTZ. Lehre von d. Tonempf.; STUMPF, Tonpsych. II; LIPPS, Gr. d. Seelenleb. K. 21; Z. f. Psych. Bd. 19 (l. c. Bd. 15; STUMPF, auch Beitr. z. Akust. u. Musikwiss. H. 1 ff.); R. SCHULZE, Phil. Stud. XIV. Vgl. Konsonanz, Ton, Gehörsinn.

Klangfarbe (timbre) heißt die je nach den Obertönen (s. d.) verschiedene Nuance des Klanges, welche von der Beschaffenheit der Erregungsquelle, des Instruments abhängig ist (vgl. HELMHOLTZ, L. v. d. Tonempf.). Klangfarbe des Gefühls („timbre affectif“) richtet sich bei gemischten Gefühlen nach dem überwiegenden Elemente (PAULHAN, Les phénom. affectifs p. 124).

Klarheit (Luzidität) im psychologischen Sinne bedeutet die Eigenschaft einer Vorstellung, mit ihrem ganzen Inhalte in bestimmtem Bewußtseinsgrade erlebt zu werden. Die Klarheit ist eine Wirkung der Aufmerksamkeit (s. d.); der Prozeß der besonderen Klarwerdung, Klarmachung heißt Apperzeption (s. d.). Eine Vorstellung ist um so klarer, mit um so größerer psychischer „Energie“ sie auftritt, sich zu behaupten vermag; klar ist besonders die vom Willen festgehaltene, ausgewählte Vorstellung. Die Deutlichkeit einer Vorstellung besteht in ihrer Unterschiedenheit, Gesondertheit von anderen Vorstellungen. Gegensätze: Dunkelheit und Verworrenheit. Logisch besteht die Klarheit eines Gedankens in seiner Begreiflichkeit und Präzision. Ein klarer Gedanke ist ein solcher, dessen Inhalt sich in bestimmter, eindeutiger Weise mit allen seinen Elementen dem Bewußtsein darstellt.

Die Stoiker erblicken in der sinnlichen Klarheit (*ἐνάργεια*) der Vorstellungen ein Merkmal ihrer Objektivität (vgl. Kataleptische Vorstellung). Den Wert der *ἐνάργεια* der Wahrnehmung für die Erkenntnis betonen die Epikureer (vgl. Sext. Empir. adv. Math. VII, 216).

Im logischen Sinne kommt „confuse“ — „distincte“ bei Scholastikern vor, so bei WILHELM VON OCCAM (vgl. PRANTL, G. d. L. III, 357; „clare“ und „distincte“ bei SUAREZ (Met. disp. 8, 3). Nach GOELEN ist jene Erkenntnis deutlich, „qua cognoscitur etiam quid sit res“ (Lex. philos. p. 382).

Bei DESCARTES wird das „*clare et distincte*“ von Bedeutung, weil er in der Klarheit und Deutlichkeit, in der subjektiven aber logischen Gewißheit und Bestimmtheit der Erkenntnis das Kriterium der Wahrheit (s. d.) erblickt. Klar ist, was dem aufmerksamen Geiste gegenwärtig und offen ist; deutlich, was zugleich von allem anderen im Bewußtsein geschieden vorgestellt wird. „*Claram voco illam (perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est; distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud quam quod clarum est in se contineat*“ (Princ. philos. I, 45). Aber nur das wirklich klar und deutlich Gedachte hat Anspruch auf Wahrheit (Medit. III). Höchste Klarheit und Gewißheit hat das, was dem „*lumen naturale*“ (s. d.) entspringt. Nach der Logik von PORT-ROYAL ist eine Idee klar, wenn sie uns lebhaft ergreift (I, 8 f.). LOCKE bestimmt: „*As a clear idea is that whereof the mind has such a full and evident perception, as it does receive from an outward object operating duly in a well disposed organ; so a distinct idea is that wherein the mind perceives a difference from all other*“ (Ess. II, ch. 29, § 4). LEIBNIZ definiert: „*Clara cognitio est, cum habeo unde rem representatam agnoscere possim. — Distincta notio est qualem de auro habent decimastae per notas scilicet et ex anima sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam*“ (Erdm. p. 79). Das Gegenteil der deutlichen sind die verworrenen (s. d.) Vorstellungen. Es gibt dunkle, unterbewußte (s. d.) Vorstellungen. CHR. WOLF definiert: „*Si quod percipimus agnoscere vel a perceptibilibus ceteris distinguere valemus, perceptionem habemus, clara est.*“ „*Si in re percepta plura sigillatim enunciablem distinguimus, perceptio clara dicitur distincta*“ (Psychol. empir. § 37 f.). „*Also entsteht die Klarheit aus der Bemerkung des Unterschiedes im Mannigfaltigen; die Dunkelheit aber aus dem Mangel dieser Bemerkung*“ (Vern. Ged. I, § 201; § 732). Nach BILFINGER ist das Denken klar, „*si sufficiat ad rem denuo undecumque oblatam agnoscendum*“, deutlich „*si et partes rei sive notas eius seorsim discernere possumus*“ (Dilucid. § 240). CRUSIUS bestimmt die Deutlichkeit als „*diejenige Vollkommenheit der Gedanken, da sich dieselben von allen anderen unterscheiden lassen*“ (Vernunftwahrh. § 8). Nach LAMBERT ist ein Begriff klar, wenn wir durch ihn eine Sache wiedererkennen können; er ist deutlich, wenn alle seine Merkmale klar sind (N. Organ. I, § 8 f.). Vgl. HOLLMANN, Log. § 50 f.; REUSCH, Log. § 112; WYTTEBACH, Log. § 20. — GARVE erklärt: „*Die Einrichtung der Natur hält zwischen dem dunklen und dem hellen Teile unserer Vorstellungen ein beständiges Gleichgewicht. Sobald die einen an Klarheit steigen, so sinken die andern in eine tiefe Finsternis, und jede Annäherung der Seele auf einen Gegenstand ist zugleich eine Entfernung von den übrigen*“ (Samml. einig. Abhandl. I, 31).

KANT definiert: „*Das Bewußtsein seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von anderen zureicht, ist Klarheit. Dasjenige aber, wodurch auch die Zusammensetzung der Vorstellungen klar wird, heißt Deutlichkeit*“ (Anthropol. I, § 6). Ein Begriff, der durch ein Urteil klar ist, ist deutlich (WW. I, 71). Die „*diskursive Deutlichkeit*“ durch Begriffe ist von der „*intuitiven*“ Deutlichkeit zu unterscheiden (Krit. d. r. Vern. S. 9). „*Dunkle Vorstellungen sind diejenigen, deren man sich nicht bewußt ist*“ (Unters. üb. d. Deutlichk. d. Grunds. d. nat. Theol. u. d. Mor. II, S. 82). G. E. SCHULZE: „*Wird der Gegenstand, worauf sich ein Begriff bezieht, von dem durch andere Begriffe Vorgestellten unterschieden, so heißt der Begriff ein klarer, im Gegen-*

teile aber ein dunkler.“ „Wird das Mannigfaltige an dem durch einen Begriff Vorgestellten unterschieden oder abgesondert roneinander gedacht, so ist er deutlich“ (Allg. Log.³, S. 217 ff.). Die Klarheit und Deutlichkeit des Wahrnehmens hängt „von unserer Selbstmacht und von der dadurch bestimmten Richtung der Aufmerksamkeit auf den Inhalt der Wahrnehmung“ ab (Psych. Anthropol.², S. 140). Nach KIESEWETER ist Deutlichkeit „möglichste Einheit des Mannigfaltigen in einer Vorstellung“ (Gr. d. Log. § 62). KRÜG erklärt: „Ungeachtet das Bewußtsein beim Denken der Begriffe unendlicher Abstufungen fähig ist, so lassen sich doch zwei Hauptgrade unterscheiden . . . Entweder tritt die Einheit oder die Mannigfaltigkeit des durch den Begriff Verknüpften stärker ins Bewußtsein. Im ersten Falle findet Klarheit (claritas), im zweiten Deutlichkeit (perspicuitas) des Begriffes statt“ (Handb. d. Philos. I, S. 136). Klar ist ein Begriff, wenn wir imstande sind, „das durch ihn im ganzen Vorgestellte von dem durch andere Begriffe Vorgestellten . . . zu unterscheiden“. Deutlich ist er zugleich, wenn wir auch das durch ihn verknüpfte Mannigfaltige zu unterscheiden vermögen (l. c. I, S. 138 f.). „Wieferne man sich des in einem Begriffe enthaltenen Mannigfaltigen, also seines Inhaltes, mit Klarheit bewußt, hat der Begriff innere Deutlichkeit (perspicuitas intensiva). Wieferne man sich aber des unter einem Begriffe befaßten Mannigfaltigen, also seines Umfangs, mit Klarheit bewußt, hat der Begriff äußere Deutlichkeit (perspicuitas extensiva)“ (l. c. I, 138 f.). Vgl. BECK, Log. § 13; METZ, Log. § 86; GERLACH, Log. § 62; SCHAUMANN, Log. § 303; ESSER, Log. § 30. FRIES bestimmt: „Klar ist ein Begriff, wenn ich ihn im ganzen abgesondert für sich als Schema der Einbildungskraft vorstelle, und deutlich ist er endlich, wenn ich ihn bestimmt nach dem Verhältnis von Inhalt und Sphäre denke, also noch Merkmale in ihm unterscheide“ (Syst. d. Log. S. 111). Klar sind jene Vorstellungen, „die wir in uns haben und auch gleich in uns gewahr werden“ (l. c. S. 47). Nach BOLZANO ist eine Vorstellung klar, „wenn wir sie uns selbst wieder vorstellen, und zwar dadurch, daß wir sie anschauen“ (Wissenschaftslehre III, 29). BENEKE betrachtet die psychische Klarheit als Produkt einer vielfachen gleichartigen Verschmelzung von seelischen Gebilden (Lehrb. d. Psychol.³, S. 44). CALKER erklärt: „Klar ist der Begriff, wenn derselbe von andern Vorstellungen unterschieden und für sich allein gedacht wird.“ „Deutlich ist der Begriff, wenn derselbe durch die Unterscheidung und Zusammenfassung aller Teilvorstellungen seines Inhalts und Umfangs gedacht wird“ (Denklehre S. 299 f.). Im Sinne HERBARTS (Lehrb. z. Einl.⁵, S. 47; s. Hemmung) sagt VOLKMANN: „Am Klarheitsgrade der Vorstellung werden wir indirekt der Größe des Vorstellens bewußt“ (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 342). Nach DROBISCH ist ein Begriff deutlich, wenn sein Inhalt vollständig bekannt ist (N. Darst. d. Log. § 116). B. ERDMANN erklärt: „Vorstellungen werden klar genannt, sofern ihre Gegenstände von anderen unterschieden werden können; andernfalls sind sie dunkel. Sie sind deutlich, sofern die Merkmale ihrer Gegenstände gegeneinander klar sind; andernfalls undeutlich oder verworren“ (Log. I, 156). — R. AVENARIUS nennt die Klarheit eines Aussageinhaltes „Abhebung“. EHRENFELS versteht unter „Luxidität die größere Klarheit oder Helligkeit, durch welche sich die Vorstellungen auszeichnen, auf welche die Aufmerksamkeit gerichtet ist“ (Syst. d. Werttheor. I, 253).

WUNDT betont die Tatsache, daß das Bewußtsein (s. d.) in verschiedenen Klarheitsgraden auftritt. Ihr Maß hat die Klarheit in der verschiedenen Nach-

dauer psychischer Vorgänge, in der Kontinuität der geistigen Zustände (Syst. d. Philos.², S. 565 ff.). Die Klarheit einer Vorstellung wird „gleichzeitig durch die Stärke ihrer Empfindungselemente und durch die Schärfe ihrer Apperzeption bedingt“. Deutlich ist eine Vorstellung, „wenn sie von andern im Bewußtsein anwesenden scharf unterschieden wird“ (Grdz. d. physiol. Psychol. III⁵, 337 ff.). Es gibt eine „Klarheitsschwelle“ (l. c. III⁵, 339, 348 f.). Die Klarheit im engeren Sinne ist eine Wirkung der Aufmerksamkeit (s. d.), der Apperzeption (s. d.). Um den „Blickpunkt“ der Aufmerksamkeit sind die Vorstellungen „in einer Stufenfolge abnehmender Klarheit geordnet“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 185). Aus der Reihe aufeinander folgender Vorstellungen in jedem Momente ist „die unmittelbar gegenwärtige in unserer Auffassung bevorzugt“. „Ähnlich sind nun auch in dem simultanen Zusammenhang des Bewußtseins . . . einzelne Inhalte bevorzugt. In beiden Fällen bezeichnen wir diese Unterschiede der Auffassung als solche der Klarheit und Deutlichkeit, wobei wir unter der ersten die relative günstigere Auffassung des Inhalts selbst, unter der zweiten die in der Regel damit verbundene bestimmtere Abgrenzung gegenüber andern psychischen Inhalten verstehen“ (l. c. S. 249 ff.). Der Klarheitsgrad ist die „Schärfe der Auffassung psychischer Inhalte“ (Grdz. I³, 541). Vgl. Unbewußt.

Klassifikation ist die Einteilung in Klassen, die vollständig durchgeführte, systematische Einteilung und Anordnung von Begriffen. — Nach HILLEBRAND hat die Klassifikation logische und reale Bedeutung. Die logische Klassifikation ist „die ideale Setzung eines realen Systems der Dinge des Wirklichen in seiner objektiven Weltordnung und damit in seiner Notwendigkeit“ (Phil. d. Geist. II, 21). WUNDT definiert die Klassifikation als „Einteilung, wo die gewonnenen Begriffe allgemeine Klassen bezeichnen, an denen der Vorgang der Teilung nochmals oder mehrmals wiederholt werden kann“ (Log. II, 40). Sie ist deskriptiv, genetisch oder analytisch (l. c. S. 43). Nach SIGWART ist die Klassifikation die „logische Division der Begriffe, vom höchsten bis zur untersten Spezies“ (Log. II³, S. 695). Nach H. SPENCER ist Klassifikation „ein Zusammengruppieren von dem, was ähnlich ist, ein Trennen des Ähnlichen vom Unähnlichen“ (Psychol. II, § 309, S. 112). Sie ist ein Grundprozeß des Erkennens, kommt schon in der Wahrnehmung (s. d.) vor. Vgl. LINDNER-LECLAIR, Log.³, S. 26; COURNOT, Ess. I, p. 339; JEVONS, Leitf. d. Log. S. 289 ff.; HÖFFDING, Phil. Probl. S. 34 f.

Koeffizient: Mitwirkender Faktor, z. B. am Wirklichkeitsbewußtsein. Vgl. BALDWIN, D. Denk. u. d. Dinge, S. 67, 69; DEWEY, Stud. in Log. Theor. p. 263 ff. Vgl. Objekt.

Koexistenz: Zugleichsein in der Zeit. Vgl. Assoziation, Raum.

Kointension: Gleichheit von Beziehungen, sofern sie die Kontraste zwischen ihren Gliedern betrifft (H. SPENCER, Psychol. II, § 292).

Koinzidenz der Gegensätze („*coincidentia oppositorum*“), Zusammenfallen, aufgehobensein der Gegensätze und Widersprüche des Seins im Einen, Unendlichen, Absoluten, Aufhebung der Vielheit (s. d.) in Gott. Der Begriff der „*coincidentia*“ tritt (in gewissem Sinne schon bei ANAXIMANDER, s. Apeiron) zuerst bei NICOLAUS CUSANUS auf. Nach ihm sind in Gott, dem Unendlichen, das Größte und Kleinste eins („*coincidentia maximi eum minimo*“, De doct. ignor. I, 4), in ihm verschwindet alle Vielheit, die nur der Welt (s. d.) als

Explication des Göttlichen zukommt. „*In divina complicatione omnia absque differentia coincidunt*“ (De coniect. II, 1). REUCHLIN erklärt: „*In mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur*“ (De arte cabbal. 1517). Nach BRUNO ist alles Widersprechende und Entgegengesetzte im Einen, im göttlichen Prinzipie eins und dasselbe (De la causa, Dial. V). Ähnlich SCHELLING. Vgl. Komplikation.

Kollektivgegenstände sind Objekte, „*die selbst voneinander abweichen, bei denen man aber gleichwohl in analoger Weise wie bei den wiederholten Messungen eines und desselben Objektes versuchen kann, Mittelwerte zu bestimmen*“ (WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. I^e, 567 ff.). Vgl. FECHNER, Kollektivmaßelehre, 1897; H. BRUNS, Wahrscheinlichkeitsrechn. u. Kollekt. 1906; G. E. LIPPS, D. Theor. d. Kollektivgegenst. 1902; A. LEHMANN, Lehrb. d. psych. Method. 1906.

Kolligation ist nach DROBISCH, „*die Zusammenfassung nur gleichartiger (unter einem und demselben Gattungsbegriffe stehender) Objekte*“. „*Kolligationsbegriff*“ ist ein Begriff, welcher eine Kolligation zum Inhalte hat (N. Darstell. d. Log.^s, § 29). Vgl. KREIBIG, D. int. Funkt. S. 124 f.

Kollision der Pflichten s. Kasuistik.

Kombinationskunst s. Ars magna. Kombinatorik ist nach LEIBNIZ „*diejenige Charakteristik oder Bezeichnungskunst, die die Formen oder Formeln der Dinge überhaupt . . . behandelt*“ (Hauptachr. I, 50; Gerh. VII, 298).

Kombinationstöne s. Ton.

Kommunismus s. Soziologie.

Komisch (von *ζῶμος*) ist etwas, insofern es uns durch seinen Widerspruch zum Logischen, Vernünftigen, zur Idee, zum Gewohnten, Natürlichen, Zweckmäßigen überrascht, so aber, daß wir uns durch das Objekt selbst rasch besinnen und die Verkehrtheit, den Widersinn der Sache, der Situation einsehend, uns wieder erleichtert, einheitlich und als Überlegene fühlen. Das Gefühl des Komischen, Lächerlichen beruht stets auf einem Kontrast, einem Widerspruch zum Gewohnten, Natürlichen, Vernünftigen, auf einer Überraschung (Depression) und darauf folgender erhebender Einsicht, begleitet von physiologischen Prozessen (Lachen); doch müssen wir von ersten praktischen Folgen der betr. Handlung usw. absehen können, es darf sich (bewußt) nicht um wichtige Dinge handeln, eine gewisse „*Harmlosigkeit*“ ist Bedingung. Eine Art des Komischen ist das Humoristische. Humor im engeren Sinne bedeutet die gemütvoll-heitere Betrachtung eines Ernsten, die Fähigkeit, das Heitere im Ernsten zu erblicken und so den Ernst des Lebens zu mildern, zu verklären. Eine Art des Komischen ist der Witz (s. d.).

ARISTOTELES erklärt: *Ἡ ζῶμοφδία ἐστὶν μίμησις φαυλοτέρων μὲν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἐστὶ τὸ γελοῖον μόριον. τὸ γὰρ γελοῖον ἐστὶν ἀμάρτημά τι καὶ αἰσχος ἀνώδυνος καὶ οὐ θανατηζόν, οἷον εὐδύς τὸ γελοῖον πρόσσωπον αἰσχρόν τι καὶ διαστραμμένον ὁδύνης* (Poët. 5). Aristoteles definiert also das Komische als etwas Ungereimtes, das unschädlich ist. CICERO erblickt das Lächerliche in einer „*turpitudine et deformitate quadam*“, die ohne Schlechtigkeit ist (De oratore II, 58 ff.). Ähnlich QUINTILIAN, später EBERHARD (Theor.

d. sch. Künste, S. 102), vgl. JUNGMANN, Ästh.², S. 268, ferner PRIESTLEY, BEATTIE, FEDER. — Nach HOBBS liegt das Komische im Unerwarteten, verbunden mit dem Bewußtsein eigener Fähigkeit, Überlegenheit („*sudden glory*“) (Hum. nat. IX, 13). — Nach MENDELSSOHN beruht das Lachen auf einem „*Kontrast zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nur daß dieser Kontrast von keiner Wichtigkeit sein und uns nicht sehr nahe angehen muß, wenn er lächerlich sein soll*“ (WW. I 2, 41 ff.). Nach KANT ist das Lachen ein Affekt aus der „*plötzlichen Verandlung einer gespannten Erwartung in nichts*“ (Krit. d. Urte. § 54). Im Lachen Erregenden ist etwas Widersinniges (ib.). Nach JEAN PAUL besteht das Komische im „*unendlichen Kontrast zwischen der Vernunft und der ganzen Endlichkeit*“ (Vorsch. d. Ästhet. § 31 ff.). Lächerlich ist das Unverständige, sofern es sinnlich angeschaut wird (I. c. § 28). Nach SCHOPENHAUER entsteht das Lachen „*aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objekten*“ (W. a. W. u. V. I. Bd. § 13; II, K. 8). Humor ist „*der hinter dem Scherz versteckte Ernst*“ (ib.). Der Humor ist das „*romantisch Komische*“ (ib.). Nach BOUTERWEK ist das Lächerliche „*eine besondere Erscheinung des Widersinnigen, das sich selbst oder wenigstens seine beabsichtigte Wirkung zerstört*“ (Ästhet. I, 178). Es überrascht uns, ist gleichsam ein Nervenkitzel (I. c. I, 179 f.). Nach REINHOLD ist das Lächerliche die ästhetische Darstellung einer Ungereimtheit, eines logischen Widerspruches. Nach BENDAVID entsteht es aus der Wahrnehmung eines Mißverhältnisses zwischen Wirkung und Ursache (Geschmackslehre S. 117 ff.). Wie HEYDENREICH (Grundsätze d. Krit. d. Lächerl. 1797) erklärt PÖLITZ: „*Das Lächerliche entspringt aus sinnlich erscheinender, aus anschaulicher Ungereimtheit und wird durch die Versinnlichung von etwas Widersinnigem, Zweck- und Verhältniswidrigem bewirkt, welches wir an einer menschlichen Individualität bemerken*“ (Ästhet. I, 242). Nach C. H. WEISSE ist die Komik ein „*Lügenstrafen einer angemaßten Hoheit und Absolutheit*“ (Ästhet. I, 212). Nach A. RUGE ist das Komische das Sich-wiedergewinnen der Idee aus der Versunkenheit (Neue Vorsch. d. Ästhet. S. 58 ff.). Nach ZEISING ist das Komische „*das Schöne in der Form desjenigen Widerspruchs, durch den das anschauende Subjekt aus der Empfindung einer objektiven Unvollkommenheit, oder richtiger Vollkommenheitswidrigkeit, unmittelbar in die Empfindung der subjektiven Vollkommenheit hinübergerissen wird*“ (Ästh. Forsch. S. 282 ff.). Nach SCHLEIERMACHER bezieht sich das Komische auf die Nullität des Einzelnen (Ästhet. 350, 190 ff.). Aus der Verbindung des Erhabenen mit dem Schlechten erklärt das Komische SOLGER (Erwin I, 250). K. ROSENKRANZ definiert: „*Das Komische ist die Auflösung des Häßlichen, indem es sich selbst vernichtet.*“ Die gespannte Erwartung löst sich in nichts auf (Syst. d. Wiss. S. 564). Indem das Komische „*die Nullität des Scheines der Idee aufdeckt, der sich an Stelle ihrer positiven Erscheinung aufspreizt*“, wird sie satirisch, ironisch, humoristisch. Der Humor ist „*die vollkommene Wiederherstellung der Idee des Schönen in ihrer Einheit mit der Idee des Wahren und Guten, und zwar so, daß er die ganze Tiefe der Entzweiung der empirischen Existenz mit dem Wesen des Geistes in sich aufnimmt, den Optimismus der absoluten Freiheit affirmiert und die Versöhnung des Geistes mit sich selbst, auch im Leiden, im Unglück, im Mangelhaften, im Endlichen überhaupt, als das Werk der in sich unendlichen Subjektivität darstellt*“ (I. c. S. 565; vgl. Ästh. d. Häbl. S. 310). Ähnlich KIRCHMANN (Ästh. II, 45 ff.). LOTZE (Gesch.

d. Ästh. S. 347), SCHELLING (WW. I 5, 712). Nach TH. VISCHER ist das Komische ein „*Schönes im Widerstreit seiner Momente*“ (Ästhet.). Er betont, bei allem Komischen liehe der Zuschauer dem Gegenstand sein „*Besserwissen*“ (Das Schöne u. d. Kunst², S. 185; vgl. Üb. d. Erhab. u. Kom. 1837). M. CARRIERE erklärt: „*Im Komischen ist immer etwas, das uns verblüfft oder chokiert, und wenn es bestehen bliebe, so würde es uns verwirren und ärgern; aber indem es zugleich an seinem eignen Widerspruch zugrunde geht, löst sich die Dissonanz, und dies anzuschauen erheitert wieder und gibt uns die Gewisheit, daß nur das Gute, Schöne, Wahre auch das Wirkliche und Dauernde ist*“ (Ästhet. I, 197). Ähnlich SUABEDISSEN (Grd. d. L. v. M. S. 267), THRAINDORFF (Ästh. II, 34 f.), ED. v. HARTMANN (Ästh. II, 322 ff.; Gefühl der Überlegenheit), TH. ZIEGLER (D. Gef.², S. 142 ff.), RENOUVIER (Nouv. Monad. p. 211), KÖSTLIN (Ästh. S. 236 ff.). — Nach K. FISCHER werden wir im Komischen frei von dem Drucke der Welt, von der Macht der Dinge, wir sehen herab auf das Objekt, wir verhalten uns wie das Unendlichgroße zum Unendlichkleinen (Üb. d. Witz S. 76 f.). Aus dem ungedrückten Selbstgefühl entspringt die Heiterkeit (l. c. S. 85). Nach H. HÖFFDING ist allem Lächerlichen gemein, „*daß etwas Ohnmächtiges wegen des Gegensatzes zu einer überlegenen Macht plötzlich in seiner Nichtigkeit erscheint. Das Lächerliche setzt voraus, daß wir uns einen Augenblick haben dupieren, verblüffen, von einer Illusion befangen oder durch eine Erwartung spannen lassen, und daß das Ganze sich nun auf einmal in nichts auflöst*“ (Psychol.², S. 408 f.). Die Kontrastwirkung des Lächerlichen „*entsteht dadurch, daß zwei Gedanken oder zwei Eindrücke, die jeder für sich ein Gefühl erregen und deren letzterer niederreißt, was ersterer aufbaut, plötzlich aufeinander stoßen*“ (l. c. S. 409 f.). Humor ist „*das Gefühl des Lächerlichen auf Grundlage der Sympathie*“ (l. c. S. 407). Nach K. GROOS besteht die positive Grundlage des Komischen immer in einer „*Verkehrtheit*“, „*die uns mit einem angenehmen Gefühl unserer eignen Überlegenheit erfüllt*“. Die Verkehrtheit „*verblüfft*“ (erster „*Choc*“), diese Verblüffung ist eine Spannung, die bis zur Erkenntnis der Verkehrtheit dauert, dann tritt der Genuß der Überlegenheit auf (Einl. in d. Ästhet. S. 378 ff., 463 ff.). Nach LIPPS beruht das Gefühl des Komischen darauf, daß „*einem Bedeutungslosen und zur Inanspruchnahme seelischer Kraft aus eigener Energie relativ Unfähigen in hohem Maße seelische Kraft zur Verfügung steht*“. Die leichte, ungehemmte Ausbreitung des Wahrnehmungsinhalts bewirkt Lust (Philos. Monatsh. 24. Bd., S. 142 f.; vgl. Bd. 25). „*Komisch ist, was den Anspruch erhebt, ein Großes oder Bedeutsames zu sein, was als ein Etwas auftritt oder sich gebürdet, um dann plötzlich als ein Nichts zu erscheinen oder sich auszuweisen*“ (Ästh. I, 365; vgl. Kom. u. Hum. S. 44). Das Gefühl des Humors ist eine Art des Erhabenheitsgefühls, Verbindung von Ernst und Anteilnahme mit dem Komischen und Lachen (Ästh. I, 366). Ähnlich G. HEYMANS (Zeitschr. f. Psychol. XI, 31 ff., 333 ff.). Nach DUGAS ist das Lachen eine Entspannungserscheinung (*détente*, Psych. du rire, 1902, p. 128). Auch nach BERGSON (Le rire⁵, 1908, p. 199). Komisch ist „*tout incident qui appelle notre attention sur le physique d'une personne, alors que le moral est en cause*“ (l. c. p. 52). Komisch ist „*toute difformité qu'une personne bien conformée arriverait à contrefaire*“ (l. c. p. 24; vgl. p. 30 ff.). UEBERHORST erklärt: „*Komisch erscheint uns ein Zeichen einer schlechten Eigenschaft einer andern Person, wenn uns an uns selbst keines ebenderselben schlechten Eigenschaft zum Bewußtsein kommt, und das keine heftigen*

unangenehmen Gefühle in uns hervorrufen“ (Das Kom. I, 2 f.). Die Lust am Komischen ist die Lust daran, daß wir die guten Eigenschaften uns selbst beilegen, uns über den Besitz derselben freuen (l. c. S. 524 ff.). — Nach BENEKE werden die „Gefühle des Lächerlichen“ begründet. „wenn zwei Seelentätigkeiten, den Erweckungsverhältnissen nach, völlig aufeinander fallen oder eins werden sollten, dieses Einswerden aber durch den Gegensatz derselben unmöglich gemacht und infolgedessen das Bewußtsein von der einen zur andern hinüber- und herübergeworfen wird, ohne daß sie weder sich verbinden, noch zu einem reinen Nebeneinander gelangen können“ (Lehrb. d. Psychol.³, S. 200). Nach K. LANGE beruht das (Natur-)Komische auf dem gleichzeitigen Entstehen zweier einander inhaltlich eigentlich ausschließender Vorstellungsreihen (Wes. d. Kunst I, 342). Nach HECKER besteht das Wesen des Lächerlichen in einem schnellen Hin- und Herschwanken zwischen Lust und Unlust (D. Phys. u. Psych. d. Lach. S. 80). Den „intellektuellen Kontrast“ betont KRAEPELIN (Phil. Stud. II, 321, 329). — Metaphysisch faßt den Humor BACKHAUS auf. „Der Humor ist es, welcher mit seinem Weltblick die Einzel-dinge umfaßt und in ihnen das Ganze der Dinge schaut: die unzerstörbare Einheit von Idee und Erscheinung, von Kraft und Materie, von Wille und Vorstellung. Sein ganzes Streben ist darauf gerichtet, zu vereinigen, was feindlich sich scheidet“ (Wes. d. Humors S. 205). „Der Humor ist das künstlerische, in der Natur gegründete Lebensprinzip aller einzelnen Erscheinungsformen im Kosmos“ (l. c. S. 79). Vgl. SULZER, Theor. d. schön. Künste; FLÖGEL, Gesch. d. kom. Literat.; EBERHARD, Ästhet. II, 211 ff.; SCHÜTZE, Vers. e. Theor. d. Kom. 1815; ZIMMERMANN, Ästhet. § 766 ff.; SIEBECK, D. Wes. d. ästh. Ansch. S. 176; FECHNER, Vorsch. d. Ästh. II, 221 ff.; SCHASLER, Ästhet. I, 63; II, 241; DUMONT, Les causes du rire, 1862; COURDAVEAUX, Études sur le comique, 1875; PHILBERT, Le rire, 1883; PENJON, Rev. philos. 1893, II; RIBOT, Psych. d. sent. p. 342 ff.; LACOMBE, Revue de mét. 1897, SPENCER, Ess. I; BAIN, Ment. and Mor. Sc. p. 315 ff.; ST. HALL u. ALLIN, Americ. Journ. of Psych. IX, 1897; WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. II³, 293; III³, 157; WAHLE, Mech. d. geist. Leb. S. 476 f.; KOHNSTAMM, D. Kunst, S. 50; SULLY, An Essay on Laughter, 1902; F. JAHN, D. Probl. d. Kom. 1904. Über Humor vgl. auch: SCHOPENHAUER, W. a. W. u. V. II; KIRCHMANN, Ästh. I³, 66 ff.; LAZARUS, Leb. d. Seele I², 228 ff.; UEBERHORST, D. Kom. II, 500 ff.; J. MÜLLER, D. Wes. d. Humors, 1896; L. KLINE, Amer. Journ. of Psych. 18, 1907. Vgl. Witz.

Kommunismus s. Soziologie.

Komparative Allgemeinheit s. Allgemein. Komparative Psychologie s. Psychologie.

Kompensation als Funktion der „Entelchie“ s. DRIESCH, D. Vital. S. 237.

Komplementärfarben s. Lichtempfindungen.

Komplex: Inbegriff, Verknüpfungsganzes, z. B. Komplexe von Empfindungen zu Vorstellungen, Qualitäten-Komplexe als Objekte (s. d.). „Komplexe“ nennt STRICKER die Vorstellungen von der Außenwelt, unter ihnen sind festere Assoziationen, „Grundkomplexe“ (Stud. üb. Assoz. S. 5) und „multiple Komplexe“ (l. c. S. 15). H. CORNELIUS nennt Komplex „die Gesamtheit der gleichzeitig beachteten bez. gleichzeitig erinnerten Inhalte“ (Psych. S. 38). — Komplex

ist jeder zusammengesetzte Begriff. Vgl. MEINONG, Zur Psych. d. Komplexionen u. Relat. Z. f. Psych. II, 245 ff.; WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 370 ff.; LIPPS, Einh. u. Relat. S. 35, 45.

Komplexe Lokalzeichen s. Lokalzeichen.

Komplikation: Verbindung, Vereinigung, Vereinheitlichung einer Mannigfaltigkeit: 1) **Metaphysisch.** Nach NICOLAUS CUSANUS ist die Welt eine Explikation Gottes, und dieser die „*complicatio omnium*“, „*Deus complicate est omnia*“ (De doct. ignor. II, 3). Auch R. FLUDD erklärt, „*ut omnes res essent complicate in potentia divina*“ (Phil. Mos. 1, 3, 2). 2) **Psychologisch.** Nach HERBERT „*komplizieren*“ sich die nicht entgegengesetzten Vorstellungen (wie Ton und Farbe), soweit sie ungehemmt zusammentreffen, im Bewußtsein zu einem Ganzen, entweder vollkommen oder unvollkommen (Lehrb. z. Psychol.³, S. 21 f.). Nach FORTLAGE sind Komplikationen Verbindungen ungleichartiger Bewußtseinsinhalte (Psychol. I, 169, 174). Nach LIPPS ist Komplikation „*die räumliche Verbindung disparater Vorstellungsinhalte*“ (Gr. d. Seelenleb. S. 579). WUNDT versteht unter Komplikationen „*die Verbindungen zwischen ungleichartigen psychischen Gebilden*“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 281). Gegenüber der Assimilation erscheint die Komplikation als eine losere Verbindung (ib.). Unter den verbundenen Gebilden ist eines das „*herrschende*“, klarer bewußte (l. c. S. 282). Oft ist die Existenz einer Komplikation nur durch ihre Gefühlswirkung bemerkbar (ib.; Grdz. II⁵, 541 ff.). Nach KÜLPE sind die Komplikationen Verbindungen von Empfindungen. „*bei denen die gleichzeitigen Komponenten verschiedenen Sinnen angehören*“ (Gr. d. Psychol. S. 328). Vgl. BALDWIN, D. Denk. u. d. Sein, S. 54 f.

Kompossibel: zusammen möglich, (miteinander) vereinbar, (einander) nicht ausschließend. Nach LEIBNIZ ist nicht alles Denkbare auch wirklich kompossibel; die Welt hingegen ist der Inbegriff alles Kompossiblen.

Komprehension: Begreifen (s. d.), Zusammenfassen, Erfassen.

Konditional s. Kausalität (VERWORN).

Konflikt: Zusammenstoß, Widerstreit, z. B. zwischen Pflichten (s. d.). Psychologisch besteht ein Konflikt zwischen Vorstellungen nach HERBERT; nach STOUT, wo „*a conscious process tend to take a plurality of incompatible directions*“ (Anal. Psych. I, 281 ff.). Aus dem Konflikt der Willenseinheiten miteinander leitet WUNDT das Objektbewußtsein (s. d.) ab.

Konformität (conformitas): Gleichheit oder Übereinstimmung der Form (z. B. bei GILBERTUS PORRETANUS, vgl. PRANTL, G. d. Log. II, 22). Eine Konformität der Denk- und Seinsgesetze nehmen an SPINOZA, SCHLEIERMACHER, HEGEL, TRENDELENBURG, E. V. HARTMANN, LOTZE, UEBERWEG, RIEHL, WUNDT u. a. Vgl. Wahrheit.

Konfus: verworren (s. d.).

Kongregalsystem s. C-System.

Konjektur (coniectura): Vermutung, Mutmaßung, indirekte, aus Anzeichen stammende Erkenntnis. Nach NICOLAUS CUSANUS ist alles Wissen vom Wesen Gottes nur Konjektur. „*Consequens est, omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam*“. „*Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali*“ (De coniect. 1). Vgl. Docta.

Konjunktives Urteil ist ein Urteil mit einem Subjekt und einer Mehrheit von Prädikaten: S ist sowohl P_1 als P_2 als P_3 oder, negativ, S ist weder P_1 noch P_2 noch P_3 .

Konklusion: logische Folgerung, Schlußsatz. Bei ARISTOTELES = συμπερασμα (Anal. pr. I 9, 30a 24, II 6, 58b 16). Die Folgerung ist in den verschiedenen Modis der Schlußfiguren (s. d.) verschieden. Stets ist sie der „schwächeren“ (d. h. partikulären oder verneinenden) Prämisse gemäß: „*Conclusio sequitur partem debiliorem*“. Der Satz schon bei THEOPHRAST, EUDEMUS: ἐν πάσις ταῖς συμπλοκαῖς τὸ συμπέρασμα αἰεὶ τῷ ἐλάττωι καὶ χειροῖ τῶν κειμένων ἐξομοιοῦσθαι. Auch bei APULEIUS (vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 371, 587).

Konkreatianismus s. Kreatianismus.

Konkret s. Abstrakt. Konkreter Monismus s. Monismus.

Konkret-allgemein heißt nach HEGEL der sich selbst besondernde Begriff, das Allgemeine (s. d.) als im Besonderen bestehend.

Konkretionen: Gruppen von Empfindungen mit Erinnerungselementen (AMPÈRE).

Konkurrenz als soziales Phänomen: vgl. SIMMEL, Soziol. S. 282 ff.

Konkurrenz, Gesetz der: Jeder psychische Vorgang hat die Tendenz der Aneignung der psychischen Kraft auf Kosten aller übrigen (OFFNER, D. Ged. S. 102; schon LIPPS, Psychol. S. 62).

Konnatur: Übereinstimmung in der Natur (H. SPENCER, Psychol. II, § 289).

Können bezeichnet die reale, dynamische Möglichkeit (s. d.), die Potenz (s. d.) zu einer Aktion oder Reaktion, ferner auch die logische Möglichkeit („*Es kann sein*“). Das Können als Kraft-Potenz ist ein Begriff der ursprünglich an der inneren Erfahrung der Willens- und Handlungsfähigkeit gebildet ist (vgl. HÖFLER, Log. S. 76; J. SCHULTZ, D. drei Welt. d. Erk. S. 22; H. GOMPERZ, Willensfr. S. 78 f.). Nach GOLDSCHIED ist das Problem des Könnens willenskritisch (s. d.) zu untersuchen, besonders in soziologischer Hinsicht (Krit. d. Will. S. 141 ff.). Vgl. Sollen.

Konnex (connexus): Verknüpfung.

Konnotativ s. Name (MILL u. a.).

Konsequenz (consequentia): logische Folge, Folgerichtigkeit. Der Terminus bei ALBERTUS MAGNUS („*consequentia formalis*“ und „*e. materialis*“), der Begriff schon bei den arabischen Philosophen. Consequens: der Nachsatz im hypothetischen Urteil. Das Axiom der Konsequenz besagt, nach WINDELBAND, „*daß, sobald einmal irgend welche Vorstellungen als wahr anerkannt worden sind, auch alle diejenigen Beziehungen und Verknüpfungen als wahr anerkannt werden müssen, welche sich nach den logischen Normen daraus ergeben*“ (Präluđ. 3, S. 347).

Konsonanz bezeichnet das „Zusammenstimmen“ von Tönen und Klängen zu einer Vorstellungs- und Gefühlseinheit, abhängig von bestimmten Verhältnissen der Tonschwingungen. WUNDT bezeichnet mit Konsonanz und Dissonanz die Vorstellungeigenschaften der Klanggebilde, mit Harmonie und Disharmonie die entsprechenden Gefühle (Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 422). Nach

ihm bestehen vier Bedingungen der Konsonanz: 1) die Zahl der primären Differenztöne verschiedener Ordnung, 2) das regelmäßige Verhältnis der Tonstrecken, 3) die direkte und indirekte Klangverwandtschaft, 4) die Verschmelzung der Töne zu einer Klangeinheit (l. c. S. 423 ff.; vgl. S. 392 ff.: Klangformen). Bissonanz nennt A. v. OETTINGEN die mangelnde Konsonanz als Bestandteil eines zusammengesetzten Tongebildes, das von einer Konsonanz zu einer andern überleitet (Harmoniesyst. in dual. Entwickl. 1866). Er stellt das Prinzip der Tonalität und das der Phonalität auf (ib. vgl. RIEMANN, Allg. Musiklehre², 1897; Elem. d. musikal. Ästhet. 1900). Ältere Anschauungen finden sich bei LEIBNIZ (Opp. Erdm. p. 717 f.), EULER (Nova theoria musicae, 1736, C. 2, p. 26 f.), RAMEAU (Nouv. syst. de mus. 1726), D'ALEMBERT (Élém. de mus. 1766). Vgl. HELMHOLTZ, Lehre von d. Tonempf.⁴, S. 368, 581 ff., STUMPF, Tonpsych. II; Kons. u. Disson. 1898 (Konsonanz = Tonverschmelzung verschiedener Festigkeit); LIPPS, Gr. d. Seelenleb. S. 238 ff.; Psych. Stud.², 1905; Z. f. Psych. 27, 1901, S. 225 ff. (Beziehung der Konsonanz zu rhythmischen Eindrücken, K. = unbewußte Rhythmik); M. MEYER, Contrib. to a psych. Theor. of Mus. 1901; P. Moos, Mod. Musikästh. in Deutschl. 1902; KRÜGER, Arch. f. d. ges. Psych. 1903; Psych. Stud. II.

Konstabilierte Harmonie: die feste Ordnung des Weltsystems (SWEDENBORG, Oeconomia regni animalis 1740).

Konstanz: Beständigkeit im Dasein, im Tun, im Wollen. Konstant ist, „was bei allen Veränderungen eines und desselben Inhalts sich fortwährend gleichartig erhält“ (LOTZE, Gr. d. Log. S. 11). Ein Postulat des physikalischen Denkens ist die Konstanz der Energie (s. d.), der Materie (s. d.). Die Beständigkeit der Abhängigkeiten der „Elemente“ (s. d.) voneinander ist nach E. MACH eine empirisch gerechtfertigte Voraussetzung (Erk. u. Irrt. S. 28 ff.). Vgl. Anschauungsformen, A priori (WUNDT), Fehler, Stabilität.

Konstellation: das bestimmte Zusammen von Dingen, Vorgängen, Wirkungen, ein für die Besonderheit des (organischen, psychischen, historischen) Geschehens, der Entwicklung wichtiges Moment. Für die Assoziation und Reproduktion betonen die Konstellation als Zusammenhang einer Dispositionsstelle mit mehreren anderen WAHLE (Viertelj. f. w. Philos. IX, 1885, S. 415), ZIEHEN (s. Assoz.), OFFNER (D. Ged. S. 159 f.) u. a. Es gibt nach OFFNER (l. c. S. 163) vorbereitende und zusammenhelfende Konstellation. Die Konstellation beeinflusst unser Bewußtsein inhaltlich und formal (kraft- und zeitersparend).

Konstituieren: etwas ausmachen, bestimmen, begründen, zusammensetzen (besonders begrifflich, durch Kategorien). Der Terminus schon bei BOETHIUS (Comm. Isag. p. 46).

Konstitution: Zusammensetzung, Einrichtung, Verfassung, Gefüge, z. B. des Organismus, der Seele, des Staates. „Constitutio est principale animi quodammodo se habens erga corpus“ (SENECA, Ep. 121, 10).

Konstitutionalismus, philosophischer, s. Individuum.

Konstitutiv: bestimmend, objektive Wesenheit bestimmend. So sind nach KANT die Kategorien (s. d.) konstitutiv, die Ideen nur regulativ (s. d.). Vgl. Merkmal.

Konstruktion, spekulative (Begriffskonstruktion) ist das Verfahren, auf begriffliche Weise durch Deduktion aus Begriffen Erkenntnisse zu gewinnen, welche Objekte der Erfahrung bestimmen (so bei SCHELLING). Sie ist ein apriorisches Verfahren, das überall da, wo es sich um mehr als formale Bestimmungen handelt, wohlbegründeter Induktionen bedarf, um nicht in der Luft zu schweben und die Erfahrung zu verfälschen, wie man denn besonders die HEGELSCHE Methode des Philosophierens oft im tadelnden Sinne als Begriffskonstruktion bezeichnet. Konstruktion ist ferner die in der Mathematik (s. d.) angewandte anschauliche Produktion räumlicher Gebilde nach apriorischen Gesetzen, so daß hier von Konstruktionsnotwendigkeiten (bezw. Konstruktionsmöglichkeiten) gesprochen werden kann. Der mathematische Raum (s. d.) ist ein System von Konstruktionsgesetzlichkeiten. — Nach KANT ist Konstruktion ein „Darstellen des Gegenstandes in einer Anschauung“ (WW. IV, 359). Einen Begriff konstruieren heißt „die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen“ (Krit. d. rein. Vern. S. 548; Log. S. 22). „In allgemeiner Bedeutung kann alle Darstellung eines Begriffs durch die (selbsttätige) Hervorbringung einer ihm korrespondierenden Anschauung Konstruktion heißen. Geschieht sie durch die bloße Einbildungskraft, einem Begriffe a priori gemäß, so heißt sie die reine . . . Wird sie aber an irgend einer Materie ausgeübt, so würde sie die empirische Konstruktion heißen können. Die erstere kann auch die schematische, die zweite die technische genannt werden“ (Üb. e. Entdeck. S. 9). Die mathematische Erkenntnis ist Vernunftkenntnis aus der „Konstruktion der Begriffe“. „Zur Konstruktion eines Begriffs wird also eine nichtempirische Anschauung erfordert, die folglich als Anschauung ein einzelnes Objekt ist, aber nichtsdestoweniger, als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß“. Es kommt hier nur auf die Handlung der Konstruktion des Begriffs an (Krit. d. r. Vern. Methodenl. I, 1). Nur der Begriff von Größen läßt sich konstruieren, d. h. a priori in der Anschauung darlegen. Was hier aus den allgemeinen Bedingungen der Konstruktion folgt, muß auch von dem Objekte des Begriffes allgemein gelten (ib.). Wir schaffen die Gegenstände in Raum und Zeit selbst „durch gleichförmige Synthesis“ (ib.). Die Gewißheit der mathematischen Axiome (s. d.) beruht auf der Möglichkeit, sie in einer reinen Anschauung (s. d.) zu konstruieren (so auch besonders SCHOPENHAUER). Ähnlich LASSWITZ (Seele u. Ziele, S. 34), NATORP (Sozialpäd.², S. 307), CASSIRER (Erk. II, 546) u. a. Nach SCHELLING heißt über die Natur philosophieren soviel wie sie schaffen, d. h. aus Begriffen konstruieren (WW. I 3, 13). „Konstruktion überhaupt ist Darstellung des Realen im Idealen, des Besonderen im schlechthin Allgemeinen, der Idee“ (Vorles. üb. d. Methode d. akad. Stud.², II, S. 256). HILLEBRAND versteht unter Konstruktion „logische Selbstaufweisung“ des Begriffes als eines eigenen Werkes (Phil. d. Geist. II, 64). Vgl. HÖYER, Üb. d. philos. Konstr. 1801.

Konziientialismus: Bewußtseinsstandpunkt, Immanenzphilosophie (s. d.): Lehre, daß das im Bewußtsein Gegebene das Objektive, Reale sei (SCHUPPE, MACH u. a.; vgl. KÜLPE, Einl.⁴, S. 148).

Kontemplation: Betrachtung, Schauen, Beschaulichkeit, ruhiges geistiges Anschauen des Übersinnlichen, des Geistigen, Göttlichen in der Seele

und im All, besonders als Mittel mystischer Erkenntnis (Buddhismus, christliche Mystik). SENECA spricht von der „*contemplatio veri*“ als einem Teile der Tugend. PLOTIN lehrt, es gäbe im Zustande der Ekstase (s. d.) ein Schauen (*opsis*) des göttlichen Einen (Enn. VI, 9, 3), zu dem man sich nur durch Abkehr vom Sinnlichen erheben kann. So auch die Mystiker. Nach BERNHARD VON CLAIRVAUX ist die „*contemplatio*“ „*verus certusque intuitus animi de quacunq[ue] re, sive apprehensio rei non dubia*“ (De consid. II, 2). Nach RICHLARD VON ST. VICTOR gibt es sechs Stufen der Kontemplation, deren höchste eine „*alienatio mentis*“ (Verzückung) ist (De cont. V, 2; ähnlich BONAVENTURA). „*Contemplationem dicimus, quando veritatem sine aliquo involuero umbrarumque vel animi in sua puritate videmus*“ (l. c. V, 14). Nach BOVILLUS entsteht die Kontemplation, „*quamdiu reseratas in memoria species speculatur intellectus representante atque offerente eas illi memoria*“ (De intell. 7, 7). Ähnlich lehrt LOCKE, eine Kontemplation finde statt, wenn die Vorstellung eine Zeitlang wirklich gegenwärtig behalten werde (Ess. II, ch. 10, § 1). Nach SCHOPENHAUER verhält sich der Mensch in der Anschauung des Schönen „*rein kontemplativ*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 39, vgl. Ästhetik). — Die Unterscheidung einer „*notitia contemplativa*“ und „*n. practica*“ schon bei ALBERTUS MAGNUS (Sum. th. I, 35, 2), einer „*philosophia contemplativa*“ und „*ph. activa*“ schon bei SENECA (Ep. 95, 10). Das kontemplative Leben wird besonders von PLATO, ARISTOTELES, PLOTIN, SPINOZA, SCHOPENHAUER hoch gewertet. Vgl. Anschauung (intellektuelle), Intuition.

Kontignität (contiguity): Berührung, Zusammen in Raum und Zeit (contiguus = *ἀπρόκερος* bei ARISTOTELES, Phys. V 3, 226b 23). Die Kontignität ist ein Prinzip der Assoziation (s. d.).

Kontingent (benachbart) heißen die zwischen konträren Begriffen einander nahestehenden Artbegriffe.

Kontingen (Kontingenz): Gegensatz zur Seins-Notwendigkeit, Zufälligkeit. „*Possibile quidem et contingens idem prorsus sonant*“ (ABAELARD bei PRANTL, G. d. Log. II, 198). THOMAS: „*Contingens est, quod potest esse et non esse*“ (Sum. th. I, 86, 3c). SPINOZA: „*Si ad rei essentiam simpliciter, non vero ad eius causam attendamus, illam contingentem dicemus*“ (Cog. met. I, 3). Nach LEIBNIZ ist die „*radix contingentiae*“ der Tatsachen der progressus in infinitum, der bei der Erklärung einer Tatsache aus anderen schließlich zu Gott führt (Erdm. p. 83b). CHR. WOLF: „*Contingens est, cuius oppositum nullam contradictionem involvit, seu quod necessarium non est*“ (Ontol. § 294). Die Welt als Ganzes ist kontingent. Nach BAUMGARTEN ist „*contingentia*“ „*entis determinatio, qua contingens est*“ (Met. § 104). DESTUTT DE TRACY: „*Nous appellons contingens les effets dont nous voyons la cause sans voir l'enchaînement des causes de cette cause*“ (El. d'idéol. III, 8, p. 356). Nach COURNOT sind die Naturgesetze nur Annäherungen, die Kontingen

z ist nicht ausgeschlossen (Ess. I, p. 83; vgl. NAVILLE, Arch. f. syst. Philos. IV, p. 373). BOUTROUX lehrt, es gebe in den Relationen der Phänomene eine Kontingen

z (Cont. d. lois, p. 83 f.). Das Sein ist „*contingent dans son existence et dans sa loi*“ (l. c. p. 43). Die Notwendigkeit gehört nicht zum Wesen der Dinge, ist nur deren Richtschnur (Begr. d. Naturges. S. 18). Die allgemeinsten Verhältnisse der Dinge sind nur durch Erfahrung erkennbar, daher (wie schon NEWTON sagt) kontingent für uns (l. c. S. 127). Die Mathematik und abstrakte Wissenschaft erfaßt das

Reale nicht in seiner konkreten Unmittelbarkeit, Lebendigkeit, Aktivität und Freiheit. In der Entwicklung treten kontingente Variationen auf. So auch BERGSON (*L'évol. créatr.*; vgl. Schöpfung).

E *contingentia mundi* ist der Gottesbeweis, welcher aus der „Zufälligkeit“ der Welt auf die Existenz eines absolut notwendigen Wesens als Schöpfers schließt (ARISTOTELES, CICERO, LEIBNIZ, CHR. WOLF u. a.). Vgl. Zufall.

Kontinuität: Stetigkeit (s. d.).

Kontinuum: das Stetige. J. WARD nennt so die Einheit des Bewußtseins.

Kontradiktion: Widerspruch (s. d.). „*Contradictio in adiecto*“: Widerspruch des Prädikats oder Attributs mit dem Subjekt.

Kontradiktorisch (*contradictorium, ἀντιφατικός*; bei ARISTOTELES) heißt die Art des (logischen) Gegensatzes (s. d.) zwischen Begriffen, bei welchem der eine die direkte Verneinung, Aufhebung des andern ist (z. B. sterblich — nicht sterblich). Kontradiktorische Begriffe können nicht gleichzeitig von einem und demselben Subjekt ausgesagt werden, weil dies einen Widerspruch einschließt. Der Terminus „*contradictio*“ schon bei BOETHIUS: „*Voco autem contradictionis oppositionem, quae affirmatione et negatione proponitur*“ (vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 686).

Kontraposition s. Konversion.

Konträr (*contrarium*) sind Begriffe, die als Glieder einer disjunktiven Reihe am weitesten voneinander abstehen (z. B. schwarz — weiß). Im konträren Gegensätze stehen Urteile, zwischen welchen noch ein drittes Urteil denkbar ist (von der Form: einige S sind P). „*Konträr*“ heißt bei ARISTOTELES *ἀντιθέμερον*: τὸ κατὰ διάμετρον (*De cael.* I 8, 277a 23 sq.). CICERO: „*Contrarium est, quod positum in genere diverso ab eodem, cui contrarium esse dicitur, plurimum distat, ut frigus calori*“ (*De invent.* 28, 42; *Top.* 11, 47). ALBERTUS MAGNUS: „*Contraria sunt, quae maxime distant in eodem et expellunt se mutuo ab eodem susceptibili*“ (*Sum. th.* I, 24, 3). THOMAS: „*Contraria sunt, quae maxime differunt*“ (*Sum. th.* I, 77, 3 ob. 2). CHR. WOLF: „*Opposita, quae enti simul inesse nequeunt, sunt contraria*“ (*Ontol.* § 272). HEGEL verwirft die Unterscheidung von konträr und kontradiktorisch (*Enzykl.* § 165). Nach HERBART sind Begriffe konträr, die miteinander unvereinbar sind (z. B. Kreis — Viereck).

Kontraselektion: Auslese, Erhaltung der Schwachen unter besonderen Umständen. Für die soziale Kontraselektion fordert A. PLÖTZ (*D. Tücht. d. Rasse u. d. Schutz d. Schwachen*, 1895) als Kompensation die Hygiene der Fortpflanzung.

Kontrast: scharfe Abhebung eines Objekts von einem andern, qualitativ größter Unterschied und Gegensatz (z. B. von Farben, von Gefühlen). Der Kontrast bewirkt eine Verstärkung der kontrastierenden Gefühle. Der Kontrast wird zuweilen als ein Faktor der Assoziation (s. d.) betrachtet. Den Gefühlskontrast kennt schon CARDANUS (*De subtil.* XIII). Nach KANT ist Kontrast „*die Aufmerksamkeit erregende Nebeneinanderstellung einander widerwärtiger Sinnesvorstellungen unter einem und demselben Begriffe*“ (*Anthrop.* I, § 23). Kontrastierend sind nach VOLKMANN „*jene homologen Gesamtvorstellungen, bei denen die Differenz der Gegensatzgrade sich ihrem Maximum nähert*“ (*Lehrb.*

d. Psychol. I⁴, 374). WUNDT unterscheidet physiologischen und (eigentlichen) psychologischen Kontrast. Unter dem Namen „Kontrast“ faßt man Erscheinungen zusammen, „bei denen die zu vergleichenden Größen als relativ größte Unterschiede oder, wenn es sich um Gefühle handelt, als Gegensätze aufgefaßt werden“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 313). Der psychologische Kontrast ist „das Produkt eines Beziehungsorgans“ (ib.). Bei den Gefühlen hängt die Wirkung des Kontrastes mit den „natürlichen Gegensätzen“ der Gefühle zusammen. „So werden Lustgefühle durch unmittelbar vorangegangene Unlustgefühle und manche Entspannungsgefühle durch die vorangegangenen Spannungsgefühle, z. B. das Gefühl der Erfüllung durch das der vorangehenden Erwartung, gehoben“ (l. c. S. 314). Farben werden in der Umgebung anderer Farben verändert. „Jede Farbe wird in größter Sättigung empfunden, wenn die umgebende Netzhaut von einem komplementärfarbigem Eindruck getroffen wird“ (Sukzessiver und simultaner Kontrast, auch für Helligkeiten; Grdz. II⁵, 207 ff.). Die den Einfluß ausübende Farbe ist die „induzierende“, die andere die „induzierte“ (reagierende; l. c. S. 210 ff.). „Florkontrast“ ist der mittelst bedeckender Medien entstehende Kontrast (l. c. S. 212), im Unterschiede vom „Kontaktkontrast“ (l. c. S. 214). „Randkontrast“ entsteht durch Einfluß der Begrenzung (l. c. S. 215 ff.; über „binokularen Kontrast“ vgl. S. 225). Die physiologische Kontrasttheorie sieht im Kontrast eine Irradiation der Erregung, bei der die antagonistische Wirkung überwiegt (PLATEAU, HERING, Wiener Sitz. Bd. 68, 1873, S. 186, 229 ff.). Die psychologische Theorie vertritt HELMHOLTZ (Phys. Opt.², S. 543 ff.). Beide Theorien verbindet WUNDT (Grdz. II⁵, 257 ff.). Vgl. FECHNER, Poggendorfs Annal. Bd. 44, 50; MACH, Wiener Sitz. Bd. 52; H. MEYER, Pogg. Annal. Bd. 95. Gegen die Zurückführung des Kontrasts auf ein Beziehungsgesetz ist KÜLPE (Gr. d. Psych. S. 420), auch gegen die Theorie von HELMHOLTZ (vgl. Physiol. Optik², 2. Abschn., § 24), daß die optischen Kontrastercheinungen auf Urteils-täuschungen beruhen (l. c. S. 420). K. unterscheidet zwei Hauptklassen von Kontrastercheinungen in qualitativer Hinsicht. „Zwei verschiedene Helligkeiten, die nebeneinander oder nacheinander beobachtet werden, scheinen sich deutlicher coneinander abzubeugen, und ganz ähnlich beeinflussen sich zwei verschiedene Farbentöne gegenseitig. Dagegen kann man bemerkenswerter Weise von einem solchen Kontrast zwischen Farbenton und Helligkeit nicht reden . . . Es gibt also keinen eigentlichen Sättigungskontrast. Was man mit diesem Namen in der Regel bezeichnet, ist vielmehr der Einfluß der Sättigungsstufen der einzelnen Farben auf den Farbenkontrast. Neben dieser Haupteinteilung pflegt man noch eine Unterscheidung des simultanen und sukzessiven Kontrastes und des monokularen und binokularen vorzunehmen. Aber in allen diesen Fällen begegnen uns nicht sowohl neue Kontrastercheinungen, als vielmehr neue Bedingungen oder Umstände der in jener Haupteinteilung angedeuteten Vorgänge“ (l. c. S. 415 f.). Es gibt Helligkeits- und Farbenkontrast (l. c. S. 416 ff.), auch einen Größenkontrast (l. c. S. 414; vgl. Phil. Stud. IV, 310 ff., VI, 417 ff.). Nach R. AVENARIUS lautet der „Satz des Kontrastes“: „Jeder E-Wert (s. d.) ist, was er ist, nur als Gegensatz zu einem differenten E-Wert, und er ist um so entschiedener, was er ist, je mehr er mit diesem kontrastiert“ (Krit. d. r. Erf. II, 74). Vgl. Komisch, Beziehungsgesetze (WUNDT).

Kontrastenergie: die psychische Energie des Neuen, Unerwarteten, Ungewohnten, Außerordentlichen, Widersprechenden, Kontrastierenden (vgl. OFFNER, D. Ged. S. 72 f.).

Kontrastgefühle sind nach WUNDT Gefühle, die „aus einer Folge von Lust- und Unlustgefühlen bestehen, in der je nach Umständen bald das eine bald das andere vorherrschen kann“; z. B. das Kitzelgefühl (Gr. d. Psychol.⁵, S. 193).

Kontrolle findet statt: 1) bei der Entwicklung der Sittlichkeit (SPENCER); 2) bei der Ausbildung von Begriffen und Urteilen betreffs der Realität (vgl. BALDWIN, D. Denk. u. d. Sein, S. 35, 66, 81 ff.).

Konvention: Übereinkommen, Vertrag. Das Konventionelle in den Definitionen (s. d.) und Hypothesen (s. d.) betonen POINCARÉ u. a. Vgl. Axiome usw., Soziologie.

Konvergenz s. Leben.

Konvergenzbewegungen der Augen haben nach WUNDT u. a. eine Bedeutung für die Tiefenvorstellung (s. d.).

Konversion, logische; Umkehrung, Umformung eines Urteils zu einem andern, behufs Prüfung, ob und innerhalb welcher Grenzen ein Urteil gültig ist. Zu unterscheiden sind: reine oder einfache Umkehrung (*conversio pura, simplex*), wobei bloß die Stellung von Subjekt und Prädikat eine andere wird; quantitative Umkehrung (*conversio per accidens*), durch Wechsel der Quantität (s. d.) des Urteils; Kontraposition, durch Wechsel auch der Qualität (s. d.) des Urteils, wobei das kontradiktorische Gegenteil des Prädikats zum Subjekte wird. Regeln für die Konversion: 1) Allgemein bejahende Urteile sind nur dann rein umkehrbar, wenn sie identisch (s. d.) sind: a (s. d.) wird zu a. Alle übrigen allgemein bejahenden Urteile sind nur einer „*conversio per accidens*“ fähig: a wird zu i (s. d.). 2) Bei besonders bejahenden Urteilen ist möglich a. reine Umkehrung: i wird zu i, b. unreine Umkehrung: i wird zu a. 3) Allgemein verneinende Urteile haben reine Umkehrung: e (s. d.) wird zu e. 4) Besonders verneinende Urteile sind nicht umkehrbar. Für die Kontraposition gelten folgende Regeln: 1) Allgemein bejahende Urteile werden zu allgemein verneinenden: a wird zu e. 2) Besonders bejahende Urteile sind nicht kontraponierbar. 3) Besonders verneinende werden zu bejahenden Urteilen: o (s. d.) wird zu i. 4) Allgemein bejahende Urteile werden zu besonders bejahenden Urteilen: e wird zu i. Kategorische lassen sich in hypothetische Urteile umformen. Zeichen für die „*conversio simplex*“: s, für die „*conversio per accidens*“: p.

Bei ARISTOTELES heißt die Konversion *ἀντιστροφή*. Er erklärt: *τὸ ἀντιστρέφειν ἐστὶ τὸ μεταδιέναι τὸ ἀντιθέτα πρὸς τὸν ἀλλοτριωτὸν ὅτι ἢ τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ οὐχ' ἐλάττει ἢ τοῦτο τῷ τελευταίῳ* (Anal. pr. II 8, 59 b 1; vgl. I 2, 24 b 31 sq.). Über Kontraposition vgl. Top II, 8. Über GALEN u. BOETHIUS vgl. Prantl, I, 569. „*Conversio*“ im logischen Sinne erst bei APULEIUS (vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 584 f.). Die Logik von PORT-ROYAL bestimmt: „*Propositio converti dicitur, cum subiectum in attributum, vel attributum mutatur in subiectum, ita tamen, ut propositio non desinat esse vera, si prius vera fuerit*“ (II, 3). Vgl. KANT, Log. S. 184 f., UEBERWEG, Log. 4. § 89; HAMILTON, Lect. on Log. II, 257 f.; TRENDLENBURG, Log. Unt. II, 332 f.; LOTZE, Log. 103; BAIN, Log. I, 78 ff.; SIGWART, Log. I², 384, 439 ff.; B. ERDMANN, Log. I, 432 ff.; BOSANQUET, Log. p. 293 ff.; HÖFLER, Logik u. a. SCHUPPE hält die Konversion für eine Spielerei (Log. S. 52). Vgl. Umkehrung.

Konzentration des Bewußtseins heißt die „mehr oder weniger große Einschränkung der Aufmerksamkeit auf eine gewisse Zahl von Inhalten“ (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 446). Mit jeder Konzentration ist eine partielle „Zerstreuung“ (für andere Inhalte) gegeben. Nach KREIBIG ist die Konzentration „ein bestimmtes Maß von Enge der Aufmerksamkeit während des Fixierungsstadiums“ (Die Aufm. S. 30). Vgl. Aufmerksamkeit, Enge des Bewußtseins.

Konzeption: Erdenken, Begreifen, Begriffsbildung (z. B. SULLY, Handb. d. Psychol. S. 238). Nach HODGSON ist „conception“ „a case of voluntary redintegration“ (Philos. of Reflect. I, p. 289). Das „moment of attention“ macht den Unterschied zwischen „concept“ und „percept“ (s. d.) (l. c. p. 294 f.). Vgl. BALDWIN, Handb. of Psych. ch. 14, p. 272.

Konzeptualismus heißt die Richtung der Universalienlehre (s. d.), nach welcher das Allgemeine (s. d.) wenigstens in unseren Begriffen (im „conceptus“) Existenz hat. So ist nach WILHELM VON OCCAM das Allgemeine ein „conceptus mentis significans univoce plura singularia“. Ähnlich ABÆLARD, GILB. PORRETANUS, PETRUS AUREOLUS, DURAND DE ST. POURÇAIN, später LOCKE, LEIBNIZ, REID, BROWN u. a. Vgl. Allgemein, Terminismus, Nominalismus.

Kooperation: Zusammenwirken im Physischen, Psychischen, Sozialen. Nach STOUT ist die Kooperation der Prozeß, „by which a mental group in the exercise of its apperceptive function prompts others to a similar activity“ (Anal. Psych. II, 128 f.).

Koordination: Beiordnung, besonders von Begriffen. Koordiniert sind Begriffe von gleichem Umfange in Beziehung auf einen dritten, ihnen übergeordneten (Gattungs-)Begriff. Nach WUNDT gibt es fünf Arten der Koordination von Begriffen: disjunkte (rot + blau), korrelate (Mann + Frau), konträre (weiß + schwarz), kontingente (weiß + gelb), interferierende (Neger + Sklave) Begriffe (Log. I, 115 f.).

Kopula (Band): das Wortzeichen („ist“, „sind“ usw.), welches im Satze die Beziehung von Subjekt und Prädikat ausdrücken kann. Das „Sein“ im Sinne der Kopula bedeutet die (als gültig gemeinte) Zuordnung, Zugehörigkeit des Prädikats zum Subjektsbegriffe (s. Urteil).

Nach BOËTHIUS ist das „est“ („non est“) eine bloße „significatio qualitatis“ (vgl. PRANTL, G. d. Log. I, 96). „Kopula“ kommt wohl zuerst bei ABÆLARD vor: „Membra, ex quibus coniunctae sunt, praedicatum ac subiectum atque ipsorum copula.“ „Verbum vero interpositum praedicatum subiecto copulat“ (vgl. PRANTL, G. d. Log. II, 196 f.). Nach CHR. WOLF ist die Kopula „vocula ista, quae nexum praedicali et subiecti significat“ (Log. § 201). KANT bestimmt die Kopula als „die Form, durch welche das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt ausgedrückt wird“ (WW. III, 287). Nach J. ST. MILL ist sie nur ein Zeichen der Prädikation (Log. I, 93). SCHELLING: „A ist B heißt: A ist nicht selbst, es ist nur Träger, d. h. Subjekt von B“ (Darstell. d. philos. Empir. WW. I 10, 264). Die „Kopula“ ist das absolute Band, die Identität im Absoluten. HEGEL erklärt: „Die Kopula: ‚ist‘ kommt von der Natur des Begriffs, in seiner Entäußerung identisch mit sich zu sein; das Einzelne und das Allgemeine sind als seine Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isoliert werden können“ (Enzykl. § 166). Nach CHR. WEISSE ist die Kopula nichts anderes als „die

reine Denkotwendigkeit, nur noch nicht in ihre Momente auseinander gebreitet, sondern in eine unterschiedlose Allgemeinheit wie in einen Keim verschlossen“ (Met. S. 113). Nach WAITZ bezeichnet die Kopula „die besondere Art der Beziehung und Verbindung, in welche Subjekt und Prädikat zueinander treten“ (Lehrb. d. Psychol. S. 534). LOTZE definiert ähnlich wie Kant (Log. S. 59). Nach B. ERDMANN ist die Kopula „die Beziehung, welche im Urteile als zwischen Subjekt und Prädikat stattfindend ausgesagt wird“ (Log. I, § 42). Nach WUNDT ist sie „diejenige Beziehungsform, welche das Verhältnis zweier Begriffe zu einem prädikativen erhebt“ (Log. I, 147). Sie gehört dem Prädikate an (l. c. S. 143). SCHUPPE meint, das „ist“ bedeute nicht eigentlich Identität. „Das Ding ist rot — deutet ich . . . auf die Aussage des Seins, das Ding ist, — lasse aber dieses Sein zugleich durch das zugesetzte, ein rotes, determiniert sein“ (Log. S. 138). Nach SIGWART ist Kopula „dasjenige Element der Sprache, welches eine Verbindung von Wörtern zum Satze und zum Ausdrucke einer Aussage zu machen vermag“. Nach KREIBIG ist die Kopula „die gedankliche Form, in der sich die Bejahung oder Verneinung ausdrückt“ (D. int. Funkt. S. 135). Vgl. HODGSON, Phil. of Reflect. I, 353 ff. MARTY u. a.

Kopulative Urteile sind Urteile mit einer Mehrheit von Subjekten und einem Prädikate (S_1, S_2, S_3 sind P). Negativ-kopulative Urteile heißen remotive Urteile (weder S noch S_2 noch S_3 sind P).

Korollar (corollarium): Zusatz, Folgesatz. Nach GOULEN = „*omne id, quod ex propositione aliqua consequitur*“ (Lex. phil. p. 480). Korollarsätze sind nach DROBISCH (N. Darstell. d. Log.³, S. 154) und WUNDT (Log. II, 57) unmittelbare Folgerungen aus bewiesenen Sätzen.

Koros (ζόρος): Sättigung, Fülle. Bei HERAKLIT bedeutet der Ausdruck die wiederhergestellte Welteinheit, Einheit des Urfeuers (Diog. L. IX, 8). PLOTIN nennt ζόρος die Ideenwelt in ihrer Einheit (Enn. V, 9, 8).

Körper bedeutet 1) geometrisch: das dreidimensionale Raumgebilde; 2) physikalisch: ein begrenztes Stück Materie (s. d.), einen einheitlichen Komplex von räumlich geordneten Qualitäten und Kräften (naiver Körperbegriff), von Widerständen, Kräften, Energien (naturwissenschaftlicher Körperbegriff). Ein Ding ist ein Körper, ist körperlich, hat Körperlichkeit (nur und erst), insofern es durch seine (Widerstands-) Kräfte (s. d.) einen Raumteil konstant erfüllt, setzt. Körperlichkeit bedeutet schon die (dynamische) Beziehung eines Wesens (einer Wesens-Vielheit) auf andere, zuletzt auch auf das erkennende Subjekt, auf dessen Empfindungen und Anschauungsformen. Die Körperlichkeit ist die „Objektivität“ (s. d.), die (objektive) Erscheinung „transzendenter Faktoren“ (s. d.), die Seinsweise der Dinge vom Standpunkte der äußeren Erfahrung (s. d.), der begrifflichen, mittelbaren Betrachtungsweise der Naturwissenschaft. Die räumliche Undurchdringlichkeit (s. d.) ist das Constituens der Körper als Körper. Die letzten Teile, in die sich die Körper denkend zerfallen lassen, heißen Atome (s. d.). Der Körper wird dem Geiste (s. d.) gegenübergestellt, von der Seele wird er als Leib (s. d.) unterschieden. Es läßt sich annehmen, daß ein Identisches, das unmittelbar erfaßt oder seinem Für-sich-Sein nach psychisch oder „psychoïdisch“ ist, seiner äußeren Manifestation, seinem räumlich angeschauten Sein und Wirken nach körperlich ist (vgl. Identitätstheorie).

Der Körperbegriff ist, historisch, teils ein mechanistischer, teils ein dynamischer oder ein energetischer. Dem Realismus (s. d.) gelten die Körper als Dinge an sich oder als Erscheinungen von solchen, dem Idealismus als bloße Vorstellungs- (Empfindungs-) Komplexe, gesetzmäßige Zusammenhänge (vgl. Ding, Objekt). Der Materialismus (s. d.) hält alles Wirkliche für körperlich.

Über die Elemente (s. d.) und Qualitäten (s. d.) der Körper bei den älteren griechischen Philosophen usw. vgl. die betreffenden Termini. — ARISTOTELES definiert: *σῶμα μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν* (Phys. III 5, 204b 20); *σῶμα δὲ τὸ πάντῃ διαίρετόν* (De coel. I 1, 268a 7). Die Körper (*φυσικά σώματα*) sind Substanzen (Met. VII 2, 1028b 10). Alle Naturwesen sind Körper, haben solche oder sind *ἀρχαί* von solchen, die Körper haben (De coel. I, 1). Nach den Stoikern ist alles Wirkende körperlich (*πάν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι*, (Diog. L. VII 1, 56). Körper ist das Dreidimensionale (*τὸ τριχῆ διαστατόν*, l. c. 135). Es gibt nur Körper und das Leere (so schon DEMOKRIT): „*Zeno — nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis*“ (CICERO, Acad. I, 39). Auch die Seele (s. d.) ist ein Körper (vgl. SENECA, Ep. 106, 3). Nach EPIKUR ist der Körper *τὸ τριχῆ διαστατόν μετὰ ἀντιπνίας* (Widerstandskraft) (Sext. Empir. adv. Math. I, 21). Alles ist körperlich: *τὸ πᾶν ἐστὶ σῶμα*; die Körper bestehen aus Atomen, als *συγκροσεις* solcher (Diog. L. X, 39 f.). Die Existenz der Körper wird uns durch die Wahrnehmung gewährleistet (l. c. X, 39). Nach PLOTIN sind die Körper Erscheinungen, Emanationen (s. d.) intelligibler, nicht sinnlicher Wesenheiten.

Nach GREGOR VON NYSSA bestehen die Körper aus Nicht-Sinnlichem: *οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένων σῶμά ἐστίν, οὐ σχῆμα, οὐ χροῖμα, οὐ βάρος, οὐ διάστημα, οὐ πηλικότης, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐν ποιότητι θεωρουμένων οὐδέν, ἀλλὰ τοῦτων ἕκαστον λόγος ἐστίν* (De an. et resurr. p. 240). Nach JOH. SCOTUS ERIUGENA sind die Körper aus „*Form*“ und „*Materie*“, aus Unkörperlichem, Intelligiblem zusammengesetzt (De divis. nat. I, 44; I, 50; I, 54; I, 59; I, 62). Der Körper besteht im Zusammensein seiner Akzidenzen (l. c. I, 62; vgl. I, 60, 61). „*Ex . . . qualitibus copulatis corpora sensibilia conficiuntur*“ (l. c. III, 32). — Die Scholastiker erblickten das Wesen des Körpers in der Verbindung von Materie und Form. „*Corporeitas*“ ist eine „*forma accidentalis*“, die Dreidimensionalität (THOMAS, C. gent. IV, 81). Nach GOELEN ist der Körper „*subiectum triplex dimensionis*“. Es gibt: „*corpus sensibile*“ (physicum, artificiosum) und „*corpus intelligibile*“ (mathematicum, metaphysicum). „*In politicis corpus interdum pro persona accipitur*“ (Lex. philos. p. 481).

HOBBS unterscheidet natürliche und künstliche Körper; zu den letzteren gehört der Staat („*corpus politicum*“). Ein natürlicher Körper ist „*quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte coincidit vel coextenditur*“ (De corp. C. 8, 1). Zwei Akzidentien eigenen den Körpern, „*magnitudo, motus*“ (Leviath. I, 9). DESCARTES definiert den Körper mathematisch-quantitativ als erfüllten Raum (Princ. philos. I, 11). „*Quod agentes, percipimus naturam materiae sive corporis in universum spectati, non consistere in eo, quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel aliquo modo sensus efficiens; sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum*“ (l. c. I, 4). „*Substantia, quae est subiectum immediatum extensionis localis et accidentium, quae extensionem praesupponit . . . , vocatur corpus*“ (Append. ad. Medit. rationes, def. VII). Der Körper ist eine Art der Substanzen (s. d.). Nicht die Sinne

erkennen den Körper als solchen, sondern das Denken, das Urteil („*sola mente*“, „*sola iudicandi facultate*“, „*solo intellectu*“) (Medit. II). Die Quantität ist dasjenige, was der Geist klar und deutlich an den Körpern erkennt; daher muß sie das den Körper Konstituierende sein (Medit. V). Die Körper sind vom Geist klar und deutlich unterschieden; Gott kann nicht täuschen (s. Wahrhaftigkeit); wir haben den Hang (propensionem) zum Glauben an die Existenz von Körpern; also muß es solche geben (Medit. VI). Aber sie existieren an sich nur so, wie sie das mathematische Erkennen bestimmt (ib.). Körper und Geist sind fundamental verschieden, vor allem in bezug auf die Teilbarkeit (ib.). Die Körper haben keine inneren Kräfte (s. d.), sie werden von außen bewegt. SPINOZA definiert: „*Per corpus intelligimus quaecumque quantitatem, longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam*“ (Eth. I, prop. XV, schol.). „*Corpora res singulares sunt, quae ratione motus et quietis ab invicem distinguuntur*“ (l. c. II, lem. III, dem.). Die Körper sind „*modi extensionis*“, Modifikationen der unendlichen Ausdehnung, die eines der Attribute (s. d.) der göttlichen Substanz ist: „*Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit*“ (l. c. II, def. I; vgl. III, prop. II, schol.). Nach LOCKE ist ein Körper eine dichte (solide), ausgedehnte, gestaltete Substanz (Ess. III, ch. 10, § 15).

Einen dynamischen und zugleich phänomenalistischen Körperbegriff hat LEIBNIZ. Die Körper sind Aggregate von einfachen Substanzen, Monaden (s. d.). Der Körper selbst ist keine Substanz, sondern ein „*substantiatum*“, ein „*semiens*“, „*phaenomenon bene fundatum*“ (objektives Phänomen) (Erdm. p. 269, 440, 445, 693, 719). Die Sinnesqualitäten sind nur Erscheinungen, das Wirkliche an den Körpern ist die Kraft (s. d.) zu wirken und zu leiden (l. c. p. 445). Die „*antitypia*“ (s. d.) konstituiert die Körper. CHR. WOLF erklärt: „*Corpora sunt substantiarum simplicium aggregata*“ (Cosmol. § 176). Nach CRUSIUS ist ein Körper „*eine ausgedehnte Substanz, welche aus trennbaren materialen Teilen zusammengesetzt ist*“ (Vernunftwahrh. § 368). Nach FEDER sind die Körper „*Phaenomena*“, „*zwar außer unserem Kopf vorhanden, aber uns nur nach einem sehr vermengten Scheine bekannt, der uns die Grundbeschaffenheiten verbirgt (phaenomena substantiata)*“ (Log. u. Met. S. 309). Die Bewegung der Körper ist gleichfalls ein Phänomen (l. c. S. 309 f.). Ähnlich schon GEULINX, BURTHOGGE u. a.

Einen idealistisch-positivistischen Körperbegriff prägt BERKELEY. Wir brauchen keine Körper außer unserem Geiste anzunehmen, weil wir auch ohne solche unsere Objektvorstellungen haben können (Princ. XVIII). Körper außer uns wären durchaus nutzlos (l. c. XIX). Es kann nichts sein, was nicht perzipiert wird. Die „*Körper*“ sind in Wahrheit nichts als assoziativ verknüpfte, gesetzmäßig (durch Gott) verbundene Vorstellungen (vgl. Objekt). Nach HUME ist der Körperbegriff nichts als eine vom Geiste geschaffene Verbindung („*collection formed by the mind*“) von Vorstellungen sinnlicher Qualitäten, die in konstanter Weise ein Objekt zusammensetzen (Treat. IV, sect. 3). Nach CONDILLAC ist ein Körper für uns „*une collection de qualités que vous touchez, voyez etc., quand l'objet est présent; quand l'objet est absent, c'est le souvenir des qualités que vous avez touchées, vues etc.*“ (Traité de sens., Extr. rais. p. 50).

KANT verbindet den dynamischen mit dem phänomenalistischen Körperbegriff. Ein Körper ist, physisch, „*eine Materie zwischen bestimmten*

Grenzen“ (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 85). Zweifellos existieren Körper „als Erscheinungen des äußeren Sinnes außer meinen Gedanken“ (Prolegom. § 49). D. h. empirisch, im Raum (s. d.) haben die Körper objektive Realität. Aber sie sind, als Körper nicht Dinge an sich (s. d.), sondern nur „Erscheinungen äußerer Sinne“ (Met. Anf. der Naturwiss. S. 9), kategorial verarbeitete Erfahrungsinhalte. Als solche lassen sie sich auf Kräfte (s. d.) zurückführen (vgl. Kl. Schr. z. Nat. II², 166, 225 f., 406 f.).

Objektivistisch erklärt DESTUTT DE TRACY die Körper für „ces êtres auxquels nous attribuons d'être la cause de nos sensations“ (Elem. d'idéolog. I, ch. 7, p. 115). So auch schon HOLBACH, LAMETTRIE, DIDEROT, L. EULER, BOYLE, PRIESTLEY u. a. Nach ROSMINI ist ein Körper „una sostanza fornita di estensione, che produce in noi un sentimento piacevole o doloroso“ (Nuova saggio II, p. 366). CZOLBE betont: „Die aus Atomen zusammengefügte Körper sind allerdings objektiv nicht, wie sie uns subjektiv als Sinneswahrnehmungen, d. h. als aus Empfindungen zusammengesetzte Bilder erscheinen; aber wir erkennen ihre wirkliche Beschaffenheit durch hypothetische Schlüsse aus diesen Wahrnehmungen, wir erkennen sie als vielfach bewegte Atomkomplexe“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 107). Nach R. HAMERLING bestehen die Körper aus verschiedenen verdichtetem Äther (Atomist. d. Will. II, 86). Objektivistisch denken betreffs der Körper UEBERWEG, FEUERBACH, J. H. FICHTE (Dynamismus), ULRICI, BAUMANN, DÜHRING u. a. (s. Materie). Nach DRIESCH sind Körper Dinge, „wenn sie erstens dem Tasten oder Greifen Widerstand entgegensetzen, zweitens einander durch Bewegung Bewegung mitteilen, drittens, falls ihre Bewegung auf meinen Körper trifft, ihn ‚drücken‘“ (Naturbegr. u. Natururt. S. 14). Nach E. BECHER ist der Körper „das raumerfüllend in der Außenwelt Existierende“ (Phil. Vor. d. Naturwiss. S. 119 ff.). Körper sind „raumerfüllende Qualitäten“ (l. c. S. 123 f.). Nach OSTWALD sind die Körper Energiekomplexe (s. d.). Vgl. DIPPE, Naturphil. S. 18, 31 ff.

Als Erscheinung faßt die Körper SCHOPENHAUER auf. Körper ist eine „geformte und spezifisch bestimmte Materie“ (Parerg. II, § 75). Die raumzeitlichen Bestimmungen der Körper sind rein subjektiv, betreffen nicht das Ding an sich, welches Wille (s. d.) ist. Kraft und Materie machen den empirisch realen Körper aus (ib.). Nach HERBART ist jeder Körper an sich ein „Aggregat einfacher Wesen“, ein Zusammen von „Realen“ (s. d.) (Psychol. als Wiss. II, § 153; Met.). Nach LOTZE liegen den Körpern einfache geistige Wesen zugrunde. Die Körper als solche sind „Komplexe von sinnlichen Eigenschaften, die sich in bestimmten Raumbereichen zeigen und ihren Ort im Raume wechseln“ (Gr. d. Met. S. 69). Als objektive Erscheinungen von an sich geistigen Kräften betrachten die Körper FECHNER, PAULSEN, ADICKES, E. v. HARTMANN, WUNDT, L. BUSSE, RENOUIER u. a. (s. Materie).

Idealistisch bestimmen den Körper J. G. FICHTE, H. COHEN u. a. (s. Materie, Ding). Nach BRADLEY ist der Körper nur ein Ausdruck für Relationen innerhalb der allumfassenden Erfahrung, die weder psychisch noch physisch ist. Idealistisch erklärt K. LASSWITZ, ein Körper sei „nichts anderes als eine gesetzmäßige Bestimmung, daß sich gewisse Veränderungen im Raume vollziehen müssen, die wir als Wechselwirkung mit andern Körpern bezeichnen“ (Wirklichk. S. 95). Nach SCHUPPE sind die Körper „Objekte des Denkens und sind sonst nichts“, Komplexe von Bewußtseinsinhalten (Log. S. 139). Nach P. RÉE sind die Körper „draußen lokalisierte Tast- und Farbenempfindungen“

(Philos. S. 108). Nach CLIFFORD sind die Körper Komplexe von Empfindungen (s. d.) bzw. von „mind stuff“ (s. d.). Nach E. MACH sind die Körper „Komplexe von Empfindungen“, „Gedankensymbole für Elementenkomplexe (Empfindungskomplexe)“. Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungskomplexe bilden die Körper (Analys. d. Empfind., S. 2 ff., S. 23). Der Körper „besteht in der Erfüllung gewisser Gleichungen, welche zwischen den sinnlichen Elementen statthaben“ (Prinz. d. Wärmet. S. 423). Ein Körper ist „eine verhältnismäßig beständige Summe von Tast- und Lichtempfindungen, die an dieselben Raum- und Zeitempfindungen geknüpft ist“ (D. Meeh., S. 543). Körper sind „Bündel gesetzmäßig zusammenhängender Reaktionen“ (Erk. u. Irrt. S. 147, 348). Ähnlich H. CORNELIUS (Einleit. in d. Philos. S. 259 ff.). Nach M. VERWORN zeigen die Tatsachen, „daß das, was uns als Körperwelt erscheint, in Wirklichkeit unsere eigene Empfindung oder Vorstellung, unsere eigene Psyche ist“ (Allgem. Physiol., S. 37). Körper sind Kombinationen von Empfindungen (Naturw. u. Weltansch. S. 29). Vgl. COURNOT, Ess. I, 239 ff.; BOUTROUX, Cont. d. lois, p. 70 ff.; BERGSON, Mat. et Mém. p. 197, 232 ff. Vgl. Ding, Objekt, Materie, Idealismus, Qualitäten, Seele, Monaden, Physisch, Leib, Identitätstheorie, Substanz, Kraft.

Körperbewegungen: die Bewegungen des tierischen, menschlichen Körpers. Sie zerfallen in Reflex-, automatische, Instinkt-, Trieb-, willkürliche Bewegungen (s. d. a.). Vgl. WUNDT, Grdz. d. phys. Psych. III².

Körperchen s. Korpuskel.

Körperlich (corporell) s. Körper, physisch. Körperlichkeit (corporeitas) s. Körper (THOMAS).

Körperliche Gefühle = sinnliche Gefühle (s. d.).

Körpervorstellung s. Tiefenvorstellung.

Korpuskel (corpuscula, bei CICERO, Acad. p. II, 6): Körperchen, elementare, einfache Körper von verschiedener Form, aber nicht als unausgedehnt wie die Kraft-Atome (s. d.) gedacht.

PLATO denkt sich die Elemente (s. d.) der Körper aus verschiedenartigen Gestalten zusammengesetzt, die wiederum aus Dreiecken bestehen (Tim. 58 A, 60 C, 79 B). — Die Korpuskulartheorie der neuen Zeit hat in DESCARTES einen Hauptvertreter. Er nimmt an, daß alle Materie „fuisse initio a Deo divisam in particulas quamproxime inter se aequales et magnitudine mediocres“ (Princ. phil. III, 46). Es gibt dreierlei Elemente (s. d.), deren zweite Art die ist, „quae dicisa est in particulas sphaericas ralde quidem minutas, si cum iis corporibus, quae oculis cernere possumus, comparantur; sed tamen certae ac determinatae quantitatis et divisibiles in alias multo minores“ (I. c. 52). Die Korpuskel sind in Wirbelbewegungen begriffen (I. c. 65 ff.). Auch SPINOZA denkt sich die Körper in einfachste Körper zerlegt (Eth. II, lem. III, ax. II). Korpuskel nimmt auch HOBBS (De corp.) an, ferner LOCKE (Ess. IV, ch. 3, § 16). CHR. WOLF spricht von „Körperlein“, die nicht die letzten Elemente der Dinge sind (Vern. Ged. I, § 613). Die „corpuscula“ sind „entia composita per se inobservabilia, seu adeo exilia, ut omnem visum effugiant“ (Cosmol. § 227). Es gibt „corpuscula primitiva“ und „e. derivativa“ (I. c. § 229). „Korpuskularphilosophie“ („philosophia corpuscularis“) ist jene Philosophie, „quae phaeno-

menorum rationem a corpusculis desumit“ (l. c. § 230). Ähnlich BAUMGARTEN (Met. § 425). In neuester Zeit wird die Korpuskulartheorie erneuert, indem die Atome aus elektrisch geladenen Korpuskeln bestehend gedacht werden (THOMSON u. a.). Vgl. Atom (Elektronentheorie).

Korpuskularphilosophie s. Korpuskel.

Korrelate (correlata) oder Korrelatbegriffe sind Begriffe, die wechselseitig sind, d. h. nur in wechselseitiger Beziehung Sinn haben (z. B. Ursache — Wirkung). Vgl. L. GILBERT.

Korrelation: Wechselbeziehung, besonders zwischen Objekt (s. d.) und Subjekt, äußerer und innerer Erfahrung (vgl. RIEHL, Phil. Krit. II 2, 30).

Korrelativismus: die Betonung der untrennbaren Verknüpfung von Subjekt und Objekt (s. d.) des Erkennens (LAAS u. a.). Vgl. Realismus.

Korrespondenz: wechselseitiges Entsprechen z. B. des Physischen und Psychischen. Vgl. Harmonie, Parallelismus.

Kosmisch: auf die Welt, den Kosmos bezüglich. Kosmisches Gefühl: Gefühl für das All, das Weltganze, die Weltordnung. Kosmisches Lebensgefühl ist das religiöse Gefühl, z. B. nach HÖFFDING (Psychol.², S. 365; Eth. S. 459). Über „kosmischen Idealismus“ vgl. EUCKEN, Gr. e. neuen Lebensansch. S. 11 ff.

Kosmogonie (*κόσμογονία*): Weltentstehung, Mythos oder Lehre von der Weltentstehung. Vgl. Welt.

Kosmologie (*κόσμος, λόγος*) Welt-Lehre, ein Teil der Naturphilosophie (s. d.). Sie stellt den Begriff der „Welt“ im allgemeinen auf, forscht nach dem Daseinsgrunde der Welt, nach den Bestandteilen, Kräften, Gesetzen, nach der Entwicklung derselben. — CHR. WOLF definiert: „*Cosmologia generalis est scientia mundi seu universi in genere, quatenus scilicet ens idque compositum atque modificabile est.*“ Sie ist „*scientifica*“ oder „*experimentalis*“ (Cosmolog. § 1, 4). BAUMGARTEN erklärt: „*Cosmologia generalis est scientia praedicatorum mundi generalium, eaque vel ex experientia propriis, empirica, vel ex notione mundi rationalis*“ (Met. § 351). BILFINGER: „*Cosmologiam generalem s. transcendentalem definitio scientiam de mundo et affectionibus eius generalibus*“ (Dilucid. § 136). Vgl. G. E. OTTO, Grdz. ein. philos. Kosmol. 1860; ARRHENIUS, D. Werd. d. Welten, 1908, ferner Werke von HAECKEL, CARUS STERNE u. a., auch GUTBERLET, Der Kosmos, 1908. Vgl. Welt, Atom, Mechanismus, Teleologie, Naturphilosophie usw.

Kosmologische Antithetik s. Antinomien, Unendlichkeit, Teilbarkeit.

Kosmologische Ideen (Ausdruck von KANT, Krit. d. rein. Vern. r. Dial. 2. Bd., 2. Hptst., 1. Abschn.): Zu diesen zählt WUNDT die vier Ideen des unendlichen Raumes, der unendlichen Zeit, der unbegrenzten Materie, der unaufhörlichen Kausalität (Syst. d. Philos.², S. 340 ff.). Vgl. Antinomien, Unendlichkeit, Teilbarkeit.

Kosmologischer Beweis für das Dasein Gottes ist der Schluß von der Endlichkeit, „*Zufälligkeit*“ (Kontingenz), Bedingtheit der Welt (der Dinge) auf die Existenz eines unbedingten, absoluten Wesens als Urgrund der

Welt. Gott wird hier als die höchste, letzte Ursache bestimmt, postuliert, welche die Reihe der endlichen Ursachen in der Idee abschließt, als die Ursache, die nicht mehr als Wirkung einer andern betrachtet zu werden braucht. Aber nicht um einen „Beweis“, sondern nur um ein logisches, metaphysisches Argument handelt es sich hier, wie bei allen „Gottesbeweisen“ (s. d.).

Der kosmologische Beweis findet sich bei JEREMIAS 5, 20—22; 10, 12 u. ö. Des ANAXAGORAS Lehre vom „Geiste“ (s. d.), *νοῦς*, ist kosmologisch fundiert. Die erste Formulierung des kosmologischen Argumentes findet sich bei ARISTOTELES. Alles Werden beruht auf der Realisierung eines Potentiellen durch ein Aktuelles als Ursache. Schließlich muß es eine letzte Ursache, die nur aktuell, nur „Form“ (s. d.) ist, geben, ein „Unbewegtes“ (*ἀκίνητον*), von dem alle Bewegung (Veränderung) herrührt, ein *πρῶτον κινουόν*, einen „Urbeweger“, der reine *ἐνέργεια* (ohne *δύναμις*) ist (Met. XII 6, 1071b 4; XII 8, 1073a 23; 1073a 27). Er wirkt nur durch das Streben der Dinge zu ihm hin (*ὡς ἐρωμερον*, Met. XII 7, 1072b 3), als höchste Einheit und Denken seiner selbst (vgl. Gott). CICERO fragt: Wenn wir den Weltlauf betrachten, „*possimusne dubitare, quin his praesit aliquis vel effector . . . , moderator tanti operis et muneris? Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non cides, tamen, ut deum agnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum, et inventione et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis agnoscito*“ (Tuse. disp. I, 28, 69).

Ähnlich argumentieren AUGUSTINUS (Confess. X, 6) und JOHANNES DAMASCENUS (De fide orth. I, 3). Ferner GREGOR VON NYSSA. Die Notwendigkeit Gottes als der Weltursache betonen ALFĀRĀBI (Font. quaest. C. 2, 3, 13), AVERROËS (Epit. met. IV), MAIMONIDES u. a. Nach HUGO VON ST. VICTOR geht der menschliche Geist von der Erkenntnis seiner Existenz zu der Gottes als der Ursache der ersteren (De sac. I, 3, 6). „*Auctorem sua natura clamat*“ (l. c. I, 3, 10). RICHARD VON ST. VICTOR erklärt: „*Ex illo esse, quod non est ab aeterno nec a semet ipso, ratiocinando colligitur et illud esse, quod est a semet ipso*“ (De trin. I, 8). Der kosmologische Beweis findet sich bei verschiedenen Scholastikern, so bei THOMAS (Contr. gent. I, 13). Er gibt den kosmologischen Beweis „*ex ratione causae efficientis*“, „*ex possibili et necessario*“, „*ex gradibus*“, „*ex gubernatione rerum*“ (Sum. th. I, qu. 2, 3). SUAREZ bestimmt: „*Omne est aut est factum, aut non factum seu increatum; sed non possunt omnia entia, quae sunt in universo, esse facta: ergo necessarium est esse aliquod ens non factum seu increatum*“ (Met. disp. 29, sect. 1, 21).

DESCARTES schließt aus dem Vorhandensein der Idee des Unendlichen in uns auf die Existenz des unendlichen Gottes; aus dem endlichen Ich kann diese Idee nicht stammen, denn in der Wirkung kann nicht mehr Realität (s. d.) enthalten sein als in der Ursache (Medit. III). Ferner daraus, daß das Ich nicht durch sich selbst existieren kann, weil es sonst unendlich, Gott selbst wäre (ib.); „*dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad maiora et maiora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, maiora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infiniti in se habere, atque ita Deum esse; totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret*“ (ib.; vgl. Princ. philos. I, 14, 18, 20, 21). Das kosmologische Argument hält LOCKE für unangreifbar (Ess. IV, ch. 10, § 4 ff.). Es findet sich auch bei CLARKE und WOLLASTON (Relig. of nat.

p. 67). Nach LEIBNIZ fordert die prästabilirte Harmonie (s. d.) einen Gott, der alles miteinander in Übereinstimmung bringt (Nouv. Ess. IV, ch. 10, § 9). Die Dinge sind „zufällig“, haben kein notwendiges Dasein, daher muß man den Grund der Welt in einem Wesen suchen, das den Grund seines Daseins in sich trägt, notwendig und ewig ist (Theodic. I. B., § 7). Das ist der Beweis „*contingentia mundi*“. Auf den kosmologischen Beweis legen CHR. WOLF und H. S. REIMARUS Wert. FEDER erklärt: „Eine Reihe von Folgen ohne Anfang zur Ursache angeben, ist ebensoviel als keine Ursache angeben, ist eine Rederoller Widerspruch“ (Log. u. Met. S. 398). Wir müssen einen vernünftigen Weltgrund annehmen (l. c. S. 404). VOLTAIRE betont: „*Tout ouvrage démontre un ouvrier*“ (Philos. ignor. XV, p. 74).

KANT erklärt den kosmologischen Beweis in der Form: „Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen“ (Krit. d. r. Vern. S. 476) für unzulässig, weil er sich auf den (als falsch erwiesenen) ontologischen (s. d.) Beweis stützt (l. c. S. 478). Positive Einwände gegen das kosmologische Argument sind: 1) Der Schluß vom Zufälligen auf eine außerhalb der Welt stehende Ursache ist sinnlos. 2) Der Schluß von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen auf eine erste Ursache ist unberechtigt. 3) Die Vernunft, welche die Bedingung wegschafft, um das Notwendige zu denken, täuscht sich selbst. 4) Die logische Möglichkeit wird dabei mit der transzendentalen verwechselt (l. c. S. 480). Wir sind nicht zur Überschreitung aller Erfahrung berechtigt. — Das kosmologische Argument akzeptieren in verschiedener Form SCHLEIERMACHER, C. H. WEISSE, DROBISCH (Grundl. d. Religionsphilos. S. 120 ff.), LOTZE u. a. A. DORNER akzeptiert es in dreifacher Form: 1) „Aus der Beschaffenheit der Welt, die in den Gegensatz von Subjekt und objektiver Realität zerspalten ist und doch diesen Gegensatz ausgleichen will, wird . . . auf eine letzte Einheit geschlossen, welche die Möglichkeit der Ausgleichung dieses Gegensatzes garantiert.“ (Ähnlich bei SCHLEIERMACHER.) 2) Alle Dinge stehen in bestimmter Wechselwirkung miteinander. Woher der mechanische Naturzusammenhang? „Auch hier schließt man mit Notwendigkeit auf eine letzte einheitliche Ursache, welche diesen ganzen Zusammenhang geordnet, welche die Weltpotenzen so zusammengeordnet hat, daß sie in dieser Weise aufeinander wirken.“ (SCHLEIERMACHER, LOTZE.) 3) Die ganze Kette der Entwicklung setzt, weil zugleich auf Wechselwirkung beruhend, „eine einheitliche Ursache voraus, die in jedem Stadium dieser Entwicklung stets das Aufeinanderwirken ermöglicht und am Ende auch die Ursache dafür ist, daß aus früheren Entwicklungsstadien spätere sich haben entfallen können“ (gegen KANT; Gr. d. Religionsphilos. S. 206 ff.).

Kosmopolitismus (*κόσμος, πολιτής*): Weltbürgertum, der Standpunkt, von dem aus die ganze bewohnte Erde als Heimat, alle Menschen als Mitbürger, Brüder betrachtet werden, im Gegensatze oder auch als Ergänzung zum Nationalismus. Den kosmopolitischen Standpunkt vertreten im Altertum zuerst die Cyniker; vgl. auch schon DEMOKRIT (*ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὸς ὁ ἔμπετος κόσμος*, bei Natorp, D. Ethica des Demokritos, 1893, S. 168). ANTISTHENES erklärt, *τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀρετῆς* (Diog. L. VI, 11); *τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον* (l. c. VI, 12); (*Διογένους*) *ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶναι, κοσμοπολίτης, ἔφη* (l. c. VI,

63). Die Notwendigkeit des Zusammenhaltens aller Menschen, die allgemeine Menschenliebe betonen die Stoiker (vgl. SENECA, Ep. 95). So auch das Christentum. — KANT schätzt die Idee des Kosmopolitismus als „*regulatives Prinzip*“, dessen Vollendung „*nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann*“ (Anthropol. II E).

Kosmorganische Hypothese s. Organismus.

Kosmos: Welt (s. d.).

Kosmozentrisch: Vom Standpunkt des Kosmos, der Welt aus.

Kosmozoische Hypothese s. Urzeugung.

Kraft ist ein Begriff, der ursprünglich aus der Fähigkeit des Ich überhaupt, durch seinen Willen etwas zu realisieren, einen Widerstand zu überwinden, seinen Inhalt empfängt, und der dann auch gleich auf die Objekte der Außenwelt übertragen wird. Das Ich selbst ist und weiß sich unmittelbar in seinem Tun als eine „*Kraft*“, d. h. als ein des „*Wirkens*“ Fähiges, Mächtiges, Könnendes. Indem das Tun des Ich an der Außenwelt seine Schranke findet, sich durch die Objekte gehemmt fühlt, kann es nicht umhin, den erlittenen Widerstand als Ausfluß, Betätigung einer ihm (dem Ich) analogen, einer Art Willenskraft zu deuten, die das Ding ihm, dem Ich, gegenüber gebraucht und vermöge deren es auch andere Dinge in ihrem Sein beeinflusst oder beeinflussen kann. „*Eine Kraft haben*“ heißt, so beschaffen sein, daß man, wenn man etwas erstrebt, und wenn kein unüberwindliches Hindernis besteht, das Erstrebte realisieren wird. Wir schreiben den Dingen „*Kräfte*“ zu, das bedeutet, wir erwarten, auf Grund der obenerwähnten Introjektion (s. d.) und bestimmter Erfahrungen unter gewissen Bedingungen eine bestimmte Wirkungsweise des Dinges, das wir als Eigner der Kraft, als „*Kraftzentrum*“ auffassen. Die „*Kraft*“ ist kein eigenes Ding, sondern das Attribut oder Constituent eines Dinges, nämlich dessen Wirkungsfähigkeit, insofern sie in der Natur des Dinges selbst gegründet ist. Ursprünglich sind die Kräfte, die der Mensch (der Mythos) den Außendingen zuschreibt, Willenskräfte, Strebungen, also qualitativ bestimmt. Das naturwissenschaftliche Denken abstrahiert von dieser Qualität, berücksichtigt nur das Quantitative im Wirken und erhebt den Begriff der Kraft zu einem reinen Beziehungsbegriff. Kraft wird hier zur mechanisch-energetischen Wirkungsfähigkeit, als Funktion bewegter, energetischer Raumzentren; das Bewußtsein der „*Muskelkraft*“ ist das ursprüngliche Vorbild des mechanischen Kraftbegriffes. Die Metaphysik wiederum kann nicht umhin, dem Kraftbegriff seine qualitative Bestimmtheit, nun aber in geläuterter, vom roh Anthropomorphistischen befreiter Form, zurückzugeben. — Die physischen Kräfte sind mechanische (Bewegungs-) oder chemische Kräfte; die psychischen (geistigen) sind Denk- und Willensfähigkeiten, Fähigkeiten der (aktiv-reaktiven) Bewußtseinsveränderung. „*Lebendige Kraft*“ ist Energie (s. d.). Ihr Maß hat die mechanische Kraft an ihren Wirkungen, an der Beschleunigung, die sie an einer bestimmten Masse hervorbringt. Die Richtung (s. d.) der Kraft ist von Bedeutung. Kraft und Materie sind nicht zwei Dinge, sondern die Materie (s. d.) besteht selbst aus Kraftzentren, deren konstante Widerstände als „*Stoff*“ sich darstellen.

Den Ursprung des Kraftbegriffes anlangend, wird dieser von den Ratio-

nalisten (s. d.) als „angeborener“ oder Vernunft-Begriff angesehen (ARISTOTELES, Scholastiker u. a.). Nach HUME ist der Kraftbegriff ein subjektiv-psychologisches Gebilde (s. unten), nach KANT ist er eine der „Prädikabilien“ (s. d.) ein abgeleiteter, aber apriorischer Verstandesbegriff von bloß phänomenaler (s. d.) Geltung. Nach andern ist er aus der Erfahrung abstrahiert. Insbesondere wird der Ursprung oder wenigstens das Prototyp des Kraftbegriffs in das Bewußtsein von der eigenen (physischen oder psychischen) Wirkungsfähigkeit des Ich gesetzt.

GALILEI erblickt schon den Ursprung der Kraft im Bewußtsein unserer Muskelkraft (Dial. delle nuove science III). Nach LOCKE entspringt die Vorstellung der Kraft (power) der Erfahrung, daß wir Körper bewegen, daß wir unseren Vorstellungslauf verändern können, zugleich auch aus der Wahrnehmung der Wirkungen der Körper aufeinander (Ess. II, ch. 7, § 8; ch. 21, § 1). Es gibt eine tätige und eine leidende Kraft (l. c. II, ch. 21, § 2). Die Kraft schließt eine Relation ein (l. c. § 3). Die Sinnesqualitäten sind Wirkungen der Körperkräfte auf uns (ib.). Die klarste Idee der tätigen Kraft entlehnen wir von unserem Geiste (l. c. § 4). LEIBNIZ sieht das Urbild aller Kraft in dem Streben des Ich (s. unten). CONDILLAC erklärt: „*Il y a en nous un principe de nos actions, que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir: on l'appelle force. Nous sommes également actifs par rapport à tout ce que cette force produit en nous ou au dehors. Nous le sommes, par exemple, lorsque nous réfléchissons ou lorsque nous faisons mouvoir un corps. Par analogie nous supposons dans tous les objets qui produisent quelque changement une force que nous connaissons encore moins, et nous sommes passifs par rapport aux impressions qu'ils font sur nous*“ (Traité de sens. I, ch. 2, § 11). J. J. ENGEL leitet den Kraftbegriff aus dem „sens musculaire“ ab (Mémoire sur l'orig. de l'idée de la force 1802). Nach FEDER ist Kraft das „Etwas, worin dasjenige enthalten ist, womit das Sein eines andern Dinges verknüpft ist“. „Wir empfinden etwas in uns, welches sich äußern muß, wenn gewisse Dinge, die wir begehren, geschehen sollen. Dies ist unsere Kraft. Wir empfinden vieles, was wir nicht unserem Wirken zuschreiben können, was wir leiden müssen, und wodurch wir die Kräfte anderer Dinge kennen lernen“ (Log. u. Met. S. 246 f.). G. E. SCHULZE betont: „Das Bewußtsein der Selbsttätigkeit unseres Geistes hat . . . auf die Bestimmung der Natur der den Dingen beigelegten Kräfte großen Einfluß gehabt. Es wird nämlich unter der Kraft etwas Inneres, Unkörperliches, den Hindernissen . . . Überlegenes und in dieser Hinsicht der Macht des menschlichen Willens Ähnliches gedacht“ (Üb. d. menschl. Erk. S. 138 f.). Der Kraftbegriff hat objektive Gültigkeit (l. c. S. 140). Nach BOUTERWEK ist die Quelle des Kraftbegriffs die Kraft des Ich, die Individualität (Apodikt. II, 53 f.). Eine „Naturkraft“ ist eine „gedachte Ursache“ (l. c. II, 57). MAINE DE BIRAN leitet den Kraftbegriff ab aus der „*apperception interne immédiate ou conscience d'une force qui est moi et qui sert de type exemplaire à toutes les notions générales et universelles de causes, de forces*“ (Oeuvr. III, 5). Die Vorstellung der Kraft gewinnen wir aus dem „*effort voulu*“ des Ich (l. c. II, 117). Auf die innere Erfahrung weist auch E. H. WEBER hin (Tastsinn u. Gemeingef. S. 85). Ferner BENEKE, TEICHMÜLLER, LOTZE (Mikrok. I, 40 f.), ULRICI (Gott. u. d. Nat. S. 42), VOLKELT (Erf. u. Denk. S. 107) u. a. Wie J. ST. MILL und A. BAIN sieht H. SPENCER die Quelle des Kraftbegriffes in der durch die Muskelspannung bestimmten Widerstandsempfindung. Unser Begriff von Kraft ist eine Verallgemeinerung jener

Muskelempfindungen (Psychol. II, § 348, § 350). Nach DU BOIS-REYMOND hat der Kraftbegriff im Bewußtsein des Willens als Ursache seine Quelle (Reden I, S. 243). Nach UEBERWEG fassen wir die Naturkraft nach Analogie unserer eigenen Willenskraft auf (Log. S. 84). O. SCHNEIDER leitet den Kraftbegriff aus dem Bewußtsein der gewollten Bewegung, dem Gefühl der Anstrengung bei Überwindung eines Widerstandes ab (Transzendentalpsychol. S. 148 f.). Nach LIPPS entstammt er unserem Kraftgefühl oder Gefühl der nicht vergeblichen Anstrengung (Gr. d. Log. S. 81). Ähnlich DILTHEY (Einl. 467), ERHARDT u. a. RIEHL erklärt: „Wir haben die Begriffe von Kraft und Arbeit aus der gewollten Muskelbewegung abstrahiert und auf die äußeren Bewegungerscheinungen übertragen“ (Philos. Kritiz. II 1, 243). Kraft ist die Substanz nach ihrem Wirken, nach ihrem Dasein ist sie Materie (l. c. S. 271). HAGEMANN erklärt: „Wir übertragen . . . den an uns gewonnenen Begriff der Kraft und Wirksamkeit auf die Außendinge, und wir haben allen Grund dazu“ (Met.², S. 55). SIGWART bemerkt: „Wir sind uns bewußt, daß wir eine Handlung vollziehen können, sobald wir nur wollen . . . dies ist der Ursprung des Begriffs eines Vermögens, einer Kraft“ (Log. II², 144 f.). Dieser Begriff wird später zum abstrakten Relationsbegriff. Kraft ist die „Substanz als etwas Unveränderliches gedacht“ (l. c. S. 156). WUNDT betont: „Unsere Muskelempfindungen sind der Ursprung der Kraftvorstellung“ (Beitr. zur Theor. d. Sinneswahrn. S. 429). Allmählich wird der anthropomorphe Charakter des Kraftbegriffs abgestreift. Kraft ist dann nichts als die an die Substanz gebundene Kausalität (Syst. d. Philos.², S. 279 ff.; Log. I², S. 583 f., 614 ff., 625; II² 1, 327 ff.; s. unten). TH. ZIEGLER: „Der Begriff der Kraft ist . . . nichts anderes als die Übertragung unserer eigenen, in allerlei Gefühlen sich uns offenbarenden und uns zum Bewußtsein kommenden Aktivität und Kausalität auf das Wirken der Dinge in der Außencelt und auf die Art, wie wir uns dasselbe vorstellen“ (Das Gef.², S. 72). Auf die Introjektion des subjektiven Kraftgefühls in die Dinge führt den Kraftbegriff P. RÉE zurück (Philos. S. 171 ff.). Ähnlich NIETZSCHE (WW. VIII 2, S. 93; XV, S. 298; s. unten). SIMMEL erklärt: „Die Gefühle der physisch-psychischen Spannung, des Impulses, der Willenshandlung projizieren wir in die Dinge hinein, und wenn wir hinter ihre unmittelbare Wahrnehmbarkeit jene deutenden Kategorien setzen, so orientieren wir uns eben in ihnen nach den Gefühlserfahrungen unserer Innerlichkeit“ (Philos. d. Geld. S. 507). Nach W. JERUSALEM wird im primitiven Urteilsakte jeder Vorgang in der Umgebung nach Analogie unserer selbst auf einen Willen als Ursache zurückgeführt. Indem dann das Subjektswort zum „Träger von Fähigkeiten“ schlechthin wird, verliert das Urteil seinen grob anthropomorphischen Charakter. „Der Wille, der im Subjekte die durch das Prädikat bezeichnete Tätigkeit hervorgebracht, wird zur Kraft, die ebenso im Dinge wohnt und nur des persönlichen Charakters entbehrt“ (Urteilsfunkt. S. 140f.). „Was einmal die Subjektsfunktion übernimmt, ist Kraftzentrum, und zwar objektiv vorhandenes Kraftzentrum, und als dessen potentielle oder aktuelle Wirkungen werden die Vorgänge, die Tatsachen, die Gesetze des Geschehens gefaßt“ (l. c. S. 156). Bezüglich des Ursprungs des Kraftbegriffes lehren ähnlich REININGER (Kantstud. VI, 456), J. SCHULTZ, H. GOMPERZ (Willensfr. S. 115 f.), MARTINEAU, J. WARD, STOUT (Anal. Psych. I, p. 178 f.), LADD, COURNOT (Ess. I, 258), RENOUVIER, FOUILÉE (Evol. d. Kr.-Id. S. 101), RIBOT (aus dem „effort musculaire“, L'év. d. id. génér. p. 217), PALÁGYI (Vorles. S. 63), JODL u. a.

Nach HUME entspringt der Begriff der Kraft (power, force, energy, efficacy, agency; Treat. III, sect. 14) weder aus der Vernunft (l. c. S. 213), noch aus der Sinneswahrnehmung (l. c. S. 216), noch kann uns die innere Erfahrung von der Wirksamkeit unseres eigenen Willens die Kraft begrifflich machen (l. c. S. 218). Die Notwendigkeit (s. d.), die wir der Kraft zuschreiben, ist nichts als die subjektive Nötigung, von der „Ursache“ zur „Wirkung“ überzugehen (l. c. S. 225; vgl. Inquir. VII; s. unten). —

Der animistische (s. d.) Ursprung des Kraftbegriffes zeigt sich noch bei THALES (s. Hylozoismus). ANAXAGORAS bestimmt als Urkraft den „Geist“ (s. d.). EMPEDOKLES betrachtet als Naturkräfte Liebe (*φιλία*) und Streit (*ῥείκος*), welche die Dinge (Elemente, s. d.) bald zusammen-, bald auseinanderbringen (Aristot., Met. II 4, 1000a 27; Sext. Empir. adv. Math. VII, 115). HERAKLIT betrachtet den „Kampf“ (s. d.) als die Kraft, der alle Veränderung entspringt. PLATO schreibt zuweilen den Ideen (s. d.) Kräfte zu. ARISTOTELES erblickt in den „Formen“ (s. d.) die von innen gestaltenden Naturkräfte. Die *δύναμις* ist Prinzip der Bewegung (*ἀρχὴ κινήσεως*, Met. V 12, 1019a 15). Es gibt *δύναμις τοῦ ποιεῖν* und *τοῦ πάσχειν* (l. c. IX 1, 1046a 20), *ἄλογοι* und *μετὰ λόγον δυνάμεις* (l. c. IX 1, 1046b 3). Die Stoiker betrachten die Kraft (*τὸ ποιῶν*) als das Wesentliche des *πρεδῆμιά* (s. d.), das aber zugleich Stoff ist. In den Dingen sind die *λόγοι σπερματικοί* (s. d.) als Ausflüsse der göttlichen Urkraft (Diog. L. VII, 134). PLOTIN bestimmt die Ideen (s. d.) als *νοεαὶ δυνάμεις*. Geistige Kräfte sind ferner die *ἐνάδες* (s. d.) bei PROKLUS, die *Ἄονες* (s. d.) der Gnostiker (s. d.). (Nach BASILIDES emanirt die *δύναμις* mit der *σοφία* aus der *φρόνησις*, Iren. I, 24.) Die Atomisten kennen nur äußere, nur Bewegungskräfte (vgl. Atom).

Die Scholastiker betrachten als Kräfte die „*formae substantiales*“ (s. d.). Die „*potentia*“ ist nach THOMAS „*principium operationis*“ (Sum. th. I, 25, 1 ob. 3). Es gibt „*potentia activa*“ und „*passiva*“ (l. c. I, 77, 3e), „*potentia cum ratione*“ und „*irrationalis*“ (l. c. I, 79, 12a). Der Satz: „*Unumquodque agit prout est actu, patitur vero prout est potentia*“ zeigt eine Unterscheidung zwischen aktiver Kraft und Vermögen.

Innere Kräfte nehmen PARACELUS, J. B. VAN HELMONT, GLISSON, H. MORE u. a. an. — Nach TELESUS sind Wärme und Kälte die elementaren Naturkräfte (s. Prinzip). Nach CAMPANELLA ist die „*facultas*“ „*potestativae essentialis virtus ad actum et actionem emergens*“ (Dial. I, 6). G. BRUNO erblickt in der göttlichen Natur (s. d.) die Urkraft (De la causa III).

KEPLER verlegt in die Körper nur bewegende Kräfte (Opp. I, 157, 160). GALILEI bestimmt die Kraft (impetus) als stetige Folge momentaner Impulse (Dial. delle nuove science III, 2). Den mechanischen Kraftbegriff hat ferner DESCARTES. „*Illic vero diligenter advertendum est, in quo consistat vis cuiusque corporis ad agendum in aliud, vel ad actioni alterius resistendum: nempe in hoc uno, quod unaquaeque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu, in quo est, iuxta legem . . . Hinc enim id, quod alteri coniunctum est, vim habet nonnullam, ad impediendum ne disiungatur; id, quod disiunctum est, ad manendum disiunctum; id, quod quiescit, ad perseverandum in suo motu, hoc est, in motu eiusdem celeritatis, et versus eandem partem. Visque illa debet aestimari tum a magnitudine corporis, in quo est, et superficiēi, secundum quam istud corpus ab alio disiungitur; tum a celeritate motus, ac natura, et contrarietate modi, quo diversa corpora sibi mutuo occurrunt*“ (Princ. philos. II, 43).

SPINOZA schreibt jedem Wesen einen „conatus“, „in suo esse perseverare“ zu (vgl. Erhaltung). NEWTON definiert die Kraft als „eine auf den Körper geübte Tätigkeit, um seinen Zustand der Ruhe oder gleichförmigen Bewegung in gerader Richtung zu ändern“ (Nat. philos. princ. math. II, def. 4). LEIBNIZ sieht in der Kraft (force, effort, acte, entelechie) das Wesen der Substanz (s. d.), „le constitutif de la substance“, „le principe d'action“; sie „rend la matière capable d'agir et de résister“ (Gerh. IV, 472). Sie ist kein leeres Vermögen, sondern ein Mittleres zwischen dem Vermögen zu wirken und dem Wirken selbst. Sie enthält eine *ἐντελέχεια* (s. d.), ein Streben, eine Aktualität, die nur der Beseitigung des Hindernisses bedarf (wie bei dem gespannten Bogen), um von selbst zu wirken (Erdm. p. 121). Die klarste Vorstellung von Kraft haben wir durch innere Erfahrung (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 4). Der Kraftbegriff selbst wird nicht durch „*imaginatio*“, sondern durch den „*intellectus*“ gebildet (Erdm. p. 124). Ihrer inneren Natur nach ist die Kraft etwas Psychisches, ein Streben von einem Vorstellungszustand zum andern (Monadol. 15). Es gibt „*primitive*“ und „*abgeleitete*“ Kräfte (Gerh. VI, 236). Die passive Kraft ist der Widerstand (die *ἀντιπείρα*, s. d.), durch den ein Körper sowohl der Durchdringung als auch der Bewegung widersteht (Math. Schrift. ed. Pertz III, 100). Die aktive Kraft schließt die Tendenz zur Handlung ein (l. c. S. 101). Die derivative Kraft ist der Impetus, die Tendenz zu einer bestimmten Bewegung (l. c. S. 102). Sie ist dasjenige, was von der Bewegung in jedem Zeitpunkt real vorhanden ist (Hauptschr. II, 238), „*der gegenwärtige Zustand selbst, sofern er einem folgenden zustrebt oder diesen im voraus involviert*“, während die primäre Kraft das „*Gesetz der Reihe*“ ist (l. c. S. 336). Die derivativen Kräfte sind „*veränderliche Zustände und Ergebnisse der ursprünglichen*“ (l. c. S. 325). Die primäre, primitive Kraft ist die Substanz als Kraftzentrum selbst. Zu unterscheiden sind absolute Kraft, Richtungskraft, relative Kraft, deren jede sich konstant erhält (l. c. S. 257). Die „*toten*“ Kräfte entstehen vielleicht immer erst aus den „*lebendigen*“ (z. B. eine Zentrifugalkraft aus der lebendigen Kraft der Kreisbewegung, l. c. S. 377). „*Lebendige*“ Kraft ist die in der aktuellen Bewegung sich äußernde Kraft (l. c. S. 235). Die Kraftsumme im All ist konstant (Erdm. p. 775. Über das Kraftmaß vgl. Hauptschr. I, 246 ff., S. 309 ff.; II, 157 ff.). Ähnlich J. JUNGIUS. CHR. WOLF definiert: „*Die Quelle der Veränderungen nennt man eine Kraft*“ (Vern. Ged. I, § 115). Kraft ist „*dasjenige, worinnen der Grund von der Bewegung zu finden*“ (l. c. § 623). „*Alle Kräfte bestehen in einer festen Bemühung, etwas zu tun oder den Zustand eines Dinges zu ändern*“ (l. c. § 624). „*Quod in se continet rationem sufficientem actualitatis actionis, vim appellamus*“ (Ontolog. § 722). „*Posita vi ponitur actio*“ (l. c. § 723). Die Kraft besteht „*in continuo agendi conatu*“ (l. c. § 724). „*Vis continuo tendit ad mutationem status subiecti*“ (l. c. § 725). CRUSIUS bestimmt: „*Die Möglichkeit eines Dinges B, welche an ein anderes Ding A verknüpft ist, heißt in dem Dinge A in dem weitesten Verstande eine Kraft*“ (Vernunftwahrh. § 29). In den Substanzen sind mehrere Grundkräfte (Met. § 73). Nach MENDELSSOHN ist die „*Kraft*“ soviel wie „*die beständigen Eigenschaften des A, oder das Fortdauernde in demselben*“ (Morgenst. I, 2). PLATNER sieht in der Kraft das Constituens der Substanz (s. d.). In einer Substanz gibt es eine „*Grundkraft*“, von welcher die übrigen Kräfte abhängen (Philos. Aphor. I, § 930 ff., 932). Kraft oder Vermögen im weiteren Sinne ist ein Name für die „*bleibenden Bestimmungen, Eigenschaften*“, in welchen die Möglichkeit

aller Richtungen der substantiellen Kraft gegründet ist (l. c. § 934). — BONNET bemerkt: „*Les parties de la matière sont liées entre elles, et cette liaison suppose nécessairement une force qui l'opère; car les parties de la matière sont indifférentes par elles-mêmes à toute liaison ou à toute situation particulière. De plus, la matière résiste, et cette résistance suppose encore une force qui l'opère*“ (Ess. analyt. VI, 46). — Nach HUME ist „Kraft“ für uns nichts als der unbekannte Umstand, wodurch das Maß oder die Größe der Wirkung eines Gegenstandes bestimmt wird (Inquir. VII, 1; Treat. III, set. 14). — LAPLACE erklärt: „*La force n'étant connue que par l'espace qu'elle fait décrire dans un temps déterminé, il est naturel de prendre cet espace pour sa mesure*“ (Méc. céleste I, 1, C. 2). Nach MAUPERTUIS ist die Kraft nur die Maßbestimmung der Beschleunigung (Exam. philos. V, § 23, 36; Ess. de Cosmol. Oeuv. 1756; I, 28 ff.). Nach LAGRANGE ist die Kraft „*la cause . . . qui imprime ou tend à imprimer du mouvement au corps auquel on la suppose appliquée*“. Eine Kraft als Einheit genommen, ist jede andere Kraft nur eine Relation, eine mathematische Größe (Méc. analyt.; vgl. Vorreden, S. 216 ff.). — Nach HERDER (Philos. S. 226) u. a. ist das Wesen des Dinges die Kraft: Gott ist die „Urkraft“ (l. c. S. 196).

KANT erklärt, die Kraft sei nur die Beziehung der Substanz A zu etwas anderem B. Man darf keine ursprüngliche Kraft als möglich annehmen, wenn sie nicht von der Erfahrung gegeben ist (De mund. sens. set. V, § 28). Die „*wahrhaft lebendige Kraft*“ wird nicht von draußen im Körper erzeugt, sondern ist „*der Erfolg der bei der äußerlichen Sollizitation in dem Körper aus der innern Naturkraft entstehenden Bestrebung*“ (WW. I, 168). Später bestimmt Kant die Kraft als eine „*Prädikabilie*“ (s. d.) des reinen Verstandes, als (apriorischen) Verstandesbegriff, der nur für Erscheinungen (s. d.) Geltung hat. „*Bewegende Kraft*“ ist „*die Ursache einer Bewegung*“. Durch eine solche Kraft erfüllt die Materie (s. d.) den Raum (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 33). Anziehende, abstoßende (Zurückstoßungs-)Kraft. Flächenkraft, durchdringende Kraft werden definiert (l. c. S. 34 f., 67). Doch ist es „*über dem Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen, ursprüngliche Kräfte a priori ihrer Möglichkeit nach einzusehen, vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, dem Anseheine nach verschiedener auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen*“ (l. c. S. 104). (Natur-) „*Kraft*“ ist etwas den Phänomenen Angehörendes, ein notwendiger Begriff unseres Denkens, um die Objekte der Erfahrung logisch-physikalisch miteinander zu verknüpfen. Die Kraft wird durch das Hindernis geschätzt, welches sie bricht (Kl. Schr. z. Naturph. II², 167). Die Bewegung ist das „*äußerliche Phänomenon der Kraft*“ (ib.). Die Kraft ist dem „*Produkt aus der Geschwindigkeit und der Intension*“ gleich (l. c. S. 168). Lebendige Kraft ist jene, die das Quadrat der Geschwindigkeit zum Maße hat (l. c. S. 176). Nach KRUG kommt der Materie (s. d.) eine ursprünglich „*bewegende*“ Kraft zu (Handb. d. Philos. I, 336). — Nach SCHELLING ist „*jeder immanente Grund von Realität aus dem Begriff*“ Kraft; die „*absolute Identität*“ ist Kraft (WW. I 4, 145). Kraft ist „*Extensität, bestimmt durch Intensität*“. Die Intensität einer Kraft „*kann nur gemessen werden durch den Raum, in dem sie sich ausbreiten kann, ohne = 0 zu werden*“ (Syst. d. transzend. Ideal. S. 217). Die Dinge sind Produkte von Kräften. Denn „*Kraft allein ist das Nichtsinnliche an den Objekten*“ (Naturphilos. S. 308). Kraft ist ein Verstandesbegriff, kann nicht unmittelbar Gegenstand der Anschauung sein. Die Grundkräfte der Materie (s. d.) sind verstandesmäßige Ausdeutungen des An-sich der Dinge (l. c. S. 322).

Die Materie als solche ist selbst Kraft (l. c. S. 327). Nach STEFFENS ist die Kraft „die Identität der Intensität und Extensität“ (Grdz. d. philos. Naturwissensch. S. 23). Im Sinne HEGELS (vgl. Log. II, 170) erklärt K. ROSENKRANZ: „Jedes Wesen faßt als Ganzes seine Teile in sich zusammen und ist die Möglichkeit ihrer Vermehrung oder Verminderung. Als das In-sich-sein des Wesens, welches seine Unterschiede einfach in sich geschlossen hält, ist es die Kraft. Die Kraft ist nicht eine neue Qualität des Daseins oder ein apartes Wesen, sondern das Wesen selber, wie es sich als Erscheinung aus sich als dem Grund setzt und in seinem Erscheinen als Gesetz und Inhalt und Totalität derselben tätig ist“ (Syst. d. Wissenschaftl. S. 71). C. H. WEISSE betrachtet die Kraft (die *déryais*) als das Substantiale des Körpers (Grdz. d. Met. S. 420 f.). Vgl. J. J. WAGNER, Syst. d. Idealph. S. 24; BRANISS, Met. S. 321.

Nach SCHOPENHAUER ist die Kraft von der Ursache (s. d.) völlig verschieden, sie ist „das, was jeder Ursache ihre Kausalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, erteilt“ (W. a. W. u. V. I. Bd., C. 4; Vierf. Wurz. C. 4, § 20). Die Naturkräfte sind von allem Wechsel ausgenommen, außer aller Zeit, stets und überall vorhanden (Vierf. Wurzel C. 4, § 20). Jede echte, ursprüngliche Naturkraft ist *qualitas occulta*, physikalisch unerklärbar (ib.). Die Materie (s. d.) manifestiert sich nur durch Kräfte, jede Kraft inhäriert einer Materie (Parerga II, § 75). Kraft ist „jede Ursache, die man willkürlich oder gezeuungen als eine letzte betrachtet“ (Anmerk. S. 20). „Wir sind genötigt, bei Kräften zuletzt stehen zu bleiben, weil die Kategorie der Kausalität in aufsteigender Linie Befriedigung sucht, d. h. von der Wirkung zur Ursache fortschreitet; wo sie die Ursache nicht mehr findet, setzen wir eine Kraft . . . gleichsam ein Merkzeichen, das wir anheften, um anzudeuten, wie weit wir im Regreß gekommen“ (l. c. S. 144). Die Naturkräfte sind Erscheinungen des Willens (s. d.). „Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenso einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft zur Ursache, deren Wirkung sie ist. Denn das eben, was einer Ursache immer die Wirksamkeit verleiht, ist als solche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde und wird philosophisch erkannt als unmittelbare Objektivität des Willens, der das An-sich der gesamten Natur ist“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 26; Parerga II, § 75). „Daß das Wesen der Kräfte in der unorganischen Natur identisch mit dem Willen in uns ist, stellt sich jedem, der ernstlich nachdenkt, mit völliger Gewißheit und als erwiesene Wahrheit dar“ (Neue Paralipom. § 163). — Zu metaphysischen Prozessen setzen den Kraftbegriff direkt oder indirekt auch folgende Philosophen in Beziehung. — HERBART erklärt: „Vermittelst des Zusammen eines Wesens mit einem andern wird . . . auf jedes Akzidenz das Sein bezogen, welches außerdem unmöglich wäre. Aber das Zusammen verdankt jedes Wesen dem andern, mit ihm darin begriffenen. Insofern sind die Akzidenzen des einen zuzuschreiben dem andern, als einer Kraft“ (Hauptp. d. Met. S. 38). Ursprünglich, für sich, ist kein Wesen Kraft, es ist es erst im „Zusammen“ (s. d.) mit andern, in welchem die Wesen einander „stören“ und sich selbst „erhalten“, was in unserer „zufälligen Ansicht“ (s. d.) als Wirksamkeit sich darstellt. Ein Wesen kann auf unendlich vielerlei Art sich als Kraft äußern, „es hat aber gar keine Kraft, am wenigsten eine Mehrheit von Kräften“ (l. c. S. 43; Allgem. Met. II). BENEKE versteht unter Kraft „das Wirkende in dem Geschehen.“ Die wahrnehmbaren Ursachen sind durch latente zu ergänzen

(Syst. d. Met. S. 312). Alles innere Sein ist Kraft oder Vermögen (l. c. S. 315). Kraft und Materie sind an sich eins (l. c. S. 325 f.). Es gibt in der Seele ursprüngliche „Urkräfte“, auf deren Grundlage alle übrigen Kräfte erzeugt werden (Lehrb. d. Psychol.³, § 19). In den Dingen sind die Kräfte das Ursprüngliche, für die Erkenntnis ist es umgekehrt, denn wir müssen von der Erfahrung erst auf Kräfte schließen (l. c. § 20). In der Seele gibt es eine Vielheit von Urkräften, die aber in inniger Verbindung miteinander stehen (ib.), sie sind, vor ihrer „Erfüllung“, Strebungen (l. c. § 25; vgl. Seelenvermögen). Eine Eigenschaft der „*sinnlichen Urvermögen*“ ist die Kräftigkeit, d. h. die Vollkommenheit, mit der die Reize angeeignet worden sind (l. c. § 33; vgl. Syst. d. Met. S. 311 ff.). J. H. FICHTE erklärt: „*Das reale Wesen wird zur ‚Kraft‘ und zu ‚Kräften‘ erst durch die Verbindung mit anderen realen Wesen und die dabei eintretende Behauptung seiner Qualität der unterschiedenen Qualitäten des andern gegenüber*“ (Psychol. I, 6 f.). „*Potentielle*“ Kraft ist das Maß von Intensität, welches jedem Realwesen eignet. „*Lebendige*“ Kraft ist „*die, welche an der einzelnen Gegenwirkung in bestimmter, aber nicht veränderlicher Stärke hervortritt*“. Die potentielle Kraft ist „*das Gesamtkraftmaß eines realen Wesens, welches in einem gegebenen Zustande desselben unveränderlich und unüberschreitbar dasselbe bleibt*“ (l. c. I, 7). Nach ULRICI ist die „*Widerstandskraft*“ die „*erste fundamentale Bestimmung des Seienden als Seienden*“. Das Seiende als solches ist die „*Kraft des Bestehens*“, an welche alle andern Kräfte gebunden sind (Leib u. Seele S. 37). „*Kein Körper, keine Substanz, also auch kein Atom wirkt für sich allein, selbsttätig, unabhängig; keinem Stoffe kommt an und für sich eine Kraft oder Tätigkeit zu, die er unmittelbar und unbedingt ausübt*“ (Gott u. d. Nat. S. 59). Nach FORTLAGE sind die Substanzen „*ewige Produkte ewig wirkender Kräfte*“ (Beitr. z. Psych. S. 4). Die Kraft ist (mechanisch) ein ursprüngliches Quantum von Geschwindigkeit von Massen und Massenteilchen (l. c. S. 50 ff.). Nach M. CARRIERE ist die Kraft „*die Substanz der Dinge*“. Das All ist ein „*System von Kräften*“. Es gibt „*selbstlose*“ und „*selbstseiende*“ Kräfte (Sittl. Weltordn. S. 32, 69). In der Kraft gibt es „*das Vermögen, das ihr für sich zukommt*“, und die „*Energie, die sie übt, sobald die Bedingung dazu eintritt*“ (l. c. S. 133). Nach O. CASPARI sind die Kräfte das Dauernde, das Wesen der Dinge. Die Kraft ist etwas Relatives, bedingt einen Widerstand (Zusammenh. d. Dinge S. 5, 10, 14 ff., 17, 21). Caspari lehrt einen „*Kraft-Konstitutionalismus*“ (l. c. S. 22). E. V. HARTMANN nennt die Kraft ein „*spiritualistisches Prinzip*“ (Philos. d. Unbew.³, S. 464). Sie ist Streben (actus) und zugleich Ziel des Strebens (l. c. S. 484). Ihrem inneren Wesen nach ist sie Wille (l. c. S. 485). Die Atomkräfte sind „*individuelle Willensakte*“ (l. c. S. 486). „*So wenig der subjektiv ideale Stoff einen Widerstand leisten kann, ebensowenig kann das Ich als subjektiv ideale Erscheinung eine Kraft entfalten oder auf den Stoff einwirken. Wenn das Bewußtsein die Willensintensität selbst zu erfassen meint, so erfährt es in Wahrheit doch nur die Gefühlsintensität der durch das unbewußte, bewußtseins-transzendente Wollen ausgelösten Spannungsgefühle, also einen subjektiv idealen Widerschein der dynamisch-thelistischen Aktivität*“ (Kategorienlehre S. 346). Ähnlich DREWS und SCHNEHEN (Energet. Weltansch. S. 67). Nach H. SPENCER ist die unerkennbare Urkraft das Absolute, Gott (s. d.). Spencer spricht von der „*inseparable power manifested to us through all phenomena*“ (First princ. § 31). Raum, Zeit, Materie, Bewegung sind Kraftäußerungen (l. c. § 50).

MAINLÄNDER bemerkt: „Die Welt, die Gesamtheit der Dinge an sich, ist ein Ganzes von reinen Kräften, welche dem Subjekt zu Objekten werden“ (Philos. d. Erlös. S. 23). Alle Kräfte als solche sind entstanden (l. c. S. 44). Im Selbstbewußtsein erfassen wir die Kraft als „Willen zum Leben“ (l. c. S. 44). Es gibt ein Gesetz der „Schwächung der Kraft“ im Universum. Wille (s. d.) ist die Kraft an sich nach BAHNSEN, C. PETERS u. a. Nach WALLACE sind alle Kräfte wahrscheinlich Willenskräfte (Beitr. zur Theor. d. nat. Zuchtwahl 1870). Nach R. HAMERLING ist der Wille die allem Sein innewohnende Triebkraft (Atomist. d. Will. I, 263; II, 50). L. NOIRÉ erklärt: „Alles, was uns von außen als Kraft erscheint, ist innerlich Wille“ (Einl. u. Begr. ein. monist. Erk. S. 193; Monist. Ged. S. 280). Ähnlich AUERBACH (Grundbegr. d. Naturw.), WENZIG (Weltansch. S. 128 f.: Kraft = ein „Weltwillensvorgang“), J. A. FRÖHLICH (D. Will. z. höh. Einh. S. 5), PAULSEN, ADICKES, MARTINEAU, J. WARD u. a. Auch nach WUNDT liegen den Kräften Willenseinheiten (s. d.) zugrunde (s. unten). NIETZSCHE sieht das innere Wesen der Kraft als „Willen zur Macht“ (s. d.) an (WW. XV, 280, 296). Die Dinge sind „dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu allen anderen dynamischen Quanten“, sie bestehen aus Kraftzentren, „Herrschaftsgebilden“, „Willens-Punktionen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren“ (WW. XV, 297, 299 f.). Nach LACHELIER ist Kraft Tendenz nach einem Ziele, nach Realisation; die Welt besteht aus einfachen geistigen Kräften. Kraft ist eine „Tendenz, welche eine Bewegung zur Folge hat“. Jede Erscheinung ist die Entfaltung einer Kraft (Psych. u. Met. S. 67 ff.). In der Kraft verwirklicht sich die Finalität (l. c. S. 69). Ähnlich nach RENOUVIER (s. Monaden); vgl. BOUTROUX, BERGSON u. a. Nach FOULLÉE wirken in der Welt „idées-forces“ (s. d.). Nach DROSSBACH ist Kraft „das auf Realisierung des Ideals, auf Vollkommenheit der Verhältnisse, mithin auf ein Ziel gerichtete Streben“ (Üb. d. Obj. d. sinnl. Wahrnehm. S. 141). — Nach F. ERHARDT ist die Kraft (das Bewegliche im Raume, Wechselwirk. zwisch. Leib u. Seele S. 101 ff.) das Ding an sich der Materie (Met. I, 575, 577). Sie ist selbst die Substanz, bedarf keines Trägers (l. c. S. 580 f.). Nach L. DUMONT ist die Kraft die Menge der Kausalität, durch welche das Sein sich offenbart; von „innen“ ist sie bewußt (Vergn. u. Schm. S. 163 f.). R. WAHLE schreibt die wahre Kraft den „Urfaktoren“ zu. Die phänomenale Welt ist unkräftig (D. Ganz. d. Philos. S. 113 ff.; Erkl. d. Eth. Spinoz. S. 193). Nach REINKE ist Kraft „alles Wirkende, Wirksame in der Natur, alles, was aktuell und potentiell Änderungen im Bestehenden hervorruft“ (Phil. d. Bot. S. 37 f.). Kraft ist das, wodurch die Ursache wirkt (l. c. S. 38). Es gibt energetische und nichtenergetische (Richt-)Kräfte (l. c. S. 39 f.; vgl. Dominanten). Vgl. DRIESCH, Naturbegr. u. Natururt. S. 19 ff. — Nach UEBERWEG sind Kraft und Materie zweifache Auffassungen einer „untrennbaren Einheit“ (Log. S. 84). Nach E. HAECKEL sind sie „nur verschiedene unveräußerliche Erscheinungen eines einzigen Weltwescens, der Substanz“ (Der Monism. S. 14; Weltrüts.). Nach L. BÜCHNER bilden Kraft und Stoff eine Einheit. Die Kräfte sind Eigenschaften der Stoffe (Kr. u. St.¹⁵, S. 31). Die Kraft muß man betrachten „als einen Tätigkeitszustand oder als Bewegung des Stoffes oder der kleinsten Stoffteilchen oder auch als eine Fähigkeit hierzu, oder noch genauer als einen Ausdruck für die Ursache einer möglichen oder wirklichen Bewegung“ (l. c. S. 10). Nach HAGEMANN sind Kraft und Stoff für sich genommen nur Abstracta. „Betrachten wir nämlich die Körper in ihrem wirkungslosen Dasein

als das Raumerfüllende, Beharrliche, was aus sich nicht zur Bewegung oder zur Ruhe kommt, so nennen wir dieses Stoff oder Materie. Dasjenige hingegen, was den verschiedenen Eigenschaften und Wirkungsweisen der Körper zugrunde liegt, nennen wir die Kräfte derselben“ (Met. S. 65). — Nach der kinetisch-elektrischen Auffassung sind die Kräfte überall elektrische (vgl. BECHER, Philos. Vorauss. d. Nat. S. 223 f.). Nach LE BOY sind Kraft und Stoff „deux formes diverses d'une même chose“. Die Materie (s. d.) verwandelt sich beständig in Energie (L'évol. d. fore. p. 14 ff.). — Nach J. SCHLESINGER wird die Materie aus Kräften (Energien) konstituiert (Energism. 1901). Nach SPILLER ist der Äther (s. d.) die Urkraft (D. Weltäth. als kosm. Kraft, 1873).

R. MAYER faßt die Kraft im Sinne der Energie (s. d.), als Arbeitsleistung, auf und spricht den Gedanken der „Erhaltung der Kraft“ aus (vgl. Energie). Es gibt nur eine einzige Kraft. „In ewigem Wechsel kreist dieselbe in der toten wie in der lebenden Natur; dort und hier kein Vorgang ohne Formänderung der Kraft.“ Formen der Kraft sind Fallkraft, Bewegung, Wärme usw. Das Hypothetische im Kraftbegriffe wird eliminiert (Bemerk. üb. d. Kräfte d. unbelebt. Nat. 1842; Die organ. Beweg. 1845). Nach E. H. WEBER ist die Kraft „die unbekannte Ursache derjenigen Wechselswirkung der Körper, die sich durch Bewegung oder durch Druck äußert, die aber für uns kein Phänomen ist“. „Der einzige Fall, wo wir von dieser unbekanntem Ursache etwas mehr wissen, ist eben der, wo unser Wille die Ursache oder ein Teil der Ursache des Denkens ist, den wir fühlen“ (Tastsinn u. Gemeingef. S. 85). Nach REDTENBACHER besteht die Kraft „in der Fähigkeit der Körper, wechselseitig anziehend oder abstoßend einzuwirken und dadurch die Zustände ihres Seins verändern zu können“ (Das Dynamiden Syst. 1857, S. 11 ff.). Nach MAXWELL ist Kraft alles, was die Bewegung eines Körpers ändert oder zu ändern strebt (Theor. of Heat, p. 83; Subst. u. Bew. S. 29 ff., 92). Ähnlich RANKINE (Applied Mech., p. 15).

Nach LOTZE bezeichnet die Kraft „nichts weiter als die Fähigkeit und die Nötigung zu einer nach Art und Größe bestimmten zukünftigen Leistung, die allemal eintreten wird, sobald eine bestimmte Bedingung realisiert sein wird, und die solange nicht eintritt, als diese Bedingung nicht realisiert ist“ (Gr. d. Met. § 61). Nur in Beziehung zueinander haben die Körper Kräfte (ib.). Ähnlich WARTENBERG u. a., ferner CHAMBERLAIN (Die Kraft ist nicht, wird nur), KEYSERLING (Kraft = „Möglichkeit zu Bewegungen“, eine Potenz, kein Faktum, D. Gef. d. Welt, S. 128; Wesen der Kraft ist ihre Kontinuität). Nach O. LIEBMAN ist die Kraft „der in rerum natura liegende objektive Realgrund, daß das Gesetz gilt“. Die Kraft ist ein „Grenzbegriff“ (Anal. d. Wirkl., S. 285); sie ist das „Realprinzip“ des Geschehens (ib.). Nach VOLKELT ist sie „Betätigung der Ursache nach der Richtung hin“ (Erfahr. u. Denk. S. 234). Nach HEYMANS versteht man unter Kraft die „unbekannten Eigenschaften und Beziehungen des Wirklichen“ (G. u. E. d. w. D. S. 398). Die Kraft bezeichnet ein zu lösendes Problem (ib.). Die physikalische Kraft ist bleibend, unerschöpflich, unmeßbar, die mechanische Kraft ist veränderlich und meßbar (l. c. S. 400). Nach WUNDT ist Kraft „die an die Substanz gebundene Kausalität“. Physikalisch ist sie „die Beschleunigung, die an einer Masse von bestimmter Größe hervorgebracht wird“ (Log. I², S. 583 f., 614 ff., 625; II² 1, 327 ff.; Syst. d. Philos., S. 279 ff.). Die Materie (s. d.) ist das System der Ausgangs- und

Angriffspunkte der Kräfte (l. c. Log. II², 1, S. 327 ff.; Syst. d. Philos.², S. 284 ff.; Philos. Stud. X, 11 ff.; XII, 3. Artikel). Die Kraft einer Substanz ist die Eigenschaft, vermöge deren sie ihre Wirkung ausübt. Alle Kräfte in der Natur sind „*bewegende Kräfte und wirken zwischen räumlich getrennten Teilen der Materie*“. Sie sind alle „*Zentralkräfte*“, d. h. „*sie gehen von bestimmten Punkten des Raumes aus, an denen sich substantielle Träger der Kräfte (Kraftpunkte oder Kraftatome) befinden*“. Die vier allgemeinsten „*dynamischen Prinzipien*“ sind: 1) das Trägheitsprinzip, das den Charakter einer „*permanenten Hypothese*“ hat; 2) das „*Prinzip der Zentralkräfte*“: „*Jede Kraft wirkt in der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes, und ihre Wirkung besteht in einer Geschwindigkeitsänderung, die der Größe der Kraft direkt und der Masse, auf die sie wirkt, umgekehrt proportional ist*“; 3) das „*Prinzip der Gegengewirkung*“; 4) das „*Prinzip der Kräfteverbindung*“ (Syst. d. Philos.², S. 476 ff.; Log. I², S. 614 ff.; II², 1, 327 ff.). Die „*Kraftgleichungen*“ „*enthalten als Wirkungen die Beschleunigungen irgend welcher Massen, als Ursachen die Komponenten samt den mit ihnen verbundenen speziellen Bedingungen, unter denen die Komponenten stehen*“ (Log. II², 1, 327 ff.). Die psychische Kraft besteht in der „*Wirksamkeit des wollenden Ich in bezug auf die ihm gegebenen Vorstellungen*“, sie ist rein aktuell (s. d.), bedeutet im engeren Sinne „*die Wirkungsfähigkeit in bezug auf die aktive Apperzeption der Vorstellungen*“ (Log. I², S. 625 ff.).

Nach HELMHOLTZ ist die Kraft nur das Gesetz als objektive Macht (Vortr. u. Red. I⁴, 376, II⁴, 241). Nach FECHNER ist die physikalische Kraft nur „*ein Hilfsausdruck zur Darstellung der Gesetze des Gleichgewichts und der Bewegung*“. Die individuelle Kraft ist nur der Anteil, mit dem der Körper zur Erfüllung des Gesetzes beiträgt (Atomenlehre², S. 120 ff.). Nach COHEN ist die Kraft nur das objektivierte Gesetz (Eth. S. 28). Vgl. auch CORNELIUS, MACH u. a. (s. unten).

Den idealistischen Kraftbegriff, nach welchem Kraft nichts ist als Gesetzmäßigkeit (s. d.), Notwendigkeit empirischer Verknüpfungen, haben die Kantianer (s. d.), so LASSWITZ, LIEBMANN (Ged. u. Tats. I, 189 ff.), COHEN (Log. S. 289), CASSIRER u. a., und Immanenzphilosophen (s. d.). Nach SCHUPPE bedeuten die Begriffe: Kraft, Vermögen, Fähigkeit, Anlage nur „*Kausalbeziehungen*“, nicht Wahrnehmungsinhalte (Log. S. 72). Sie bedeuten nur die direkt zum Sein der Dinge gerechnete Notwendigkeit, nach welcher dem a ein b folgt. „*Um wessenwillen ein Ereignis möglich genannt wird, um dessen willen wird einem Dinge die Kraft, es zu bewirken, zugesprochen*“ (l. c. S. 73). Die psychischen Kräfte (Vermögen, Anlagen) sind „*das direkt zum psychischen Sein gehörige, es ausmachende Gesetz, daß unter bestimmten Umständen die und die Regungen oder Bestimmtheiten bewußt werden oder im Bewußtsein auftreten*“ (l. c. S. 73). SCHUBERT-SOLDERN versteht unter Kraft die gesetzmäßige Notwendigkeit des Eintretens bestimmter Veränderungen unter bestimmten Bedingungen (Gr. ein. Erk. S. 62), die Erwartung einer bestimmten Veränderung (l. c. S. 144).

Den (metaphysischen) Kraftbegriff will aus der Physik bereits D'ALEMBERT eliminieren (Traité de dynam., préf.). So auch COMTES Positivismus (s. d.). Ferner R. MAYER (s. oben), KIRCHHOFF (Vorles. üb. mathem. Phys. I, S. 5 ff.). CZOLBE betont: „*Das Verlangen, für die Bewegung als Ursachen nicht nur unbekannte, sondern auch undenkbbare Kräfte zu finden, beruht . . . nur auf der*

theologischen Neigung nach einer Welt des Unbegreiflichen, die hier ausgeschlossen ist. Der Begriff 'Kräfte' kann wohl aus Bequemlichkeitsrücksichten für die unsichtbaren, elementaren Bewegungen der Atome gebraucht werden, ihn aber für die tiefere Ursache derselben anzusehen, ist durchaus falsch und verirrrend. Derartige Kräfte gibt es nicht" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 82). Kraft ist nichts als der im Raume befindliche anschauliche Gegensatz (Neue Darstell. d. Sensual. S. 110). Nach DUBOIS-REYMOND sind Kraft und Materie Abstraktionen der Dinge, die vereinzelt keinen Bestand haben. Die Kraft ist nur „eine versteckte Ausgeburts unseres Hanges zur Personifikation“. In Wahrheit ist sie nichts als „das Maß, nicht die Ursache der Bewegung“ (Untersuch. üb. tier. Elektrizit. I, Vorw. S. XLI, XLII). Nach HERTZ ist die Kraft „das nur gedachte Mittelglied zwischen zwei Bewegungen“, der Einfluß eines Systems auf ein anderes (Prinz. d. Mech. 33 f., 455). Ähnlich A. BRASSEUR (La psych. de la force, 1907, p. 2 f.) u. a., auch STALLO (Begr. u. Theor. S. 168 f.: Kr. = ein „Umstand bei der Auffassung der gegenseitigen Abhängigkeit bewegter Massen“) u. a. E. MACH hält die Anwendung des Kraftbegriffs für „Fetischismus“ (Populärwiss. Vorles. S. 259). Es gibt nur „Abhängigkeiten“ (s. d.). Ähnlich R. AVENARIUS. Nach OSTWALD ist der physikalische Grundbegriff nicht die Kraft oder Materie (s. d.), sondern die Energie (s. d.). Kraft ist „das, was sich der Bewegung der Körper widersetzt“ (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 157). Masse ist nur „die besondere Eigenschaft, von der die Energie eines bewegten Körpers außer seiner Geschwindigkeit abhängt“ (l. c. S. 185), „Kapazität für Bewegungsenergie (l. c. S. 283 f.), „die Eigenschaft eines gegebenen Objektes unter dem Einfluß von Bewegungsursachen eine bestimmte Geschwindigkeit anzunehmen“ (Energet. S. 6 f., 13). Nach H. CORNELIUS bezeichnen „Massen“ und „Kräfte“ nichts anderes als „gesetzmäßige Zusammenhänge von Wahrnehmungen“. Der Wert dieser Begriffe „beruht nur darin, daß durch ihre Einführung die Beschreibung unserer Erfahrungen eine Vereinfachung erfährt“ (wie bei MACH; Einl. in d. Philos. S. 327). CLIFFORD erklärt: „Eine gewisse veränderliche Eigenschaft des Stoffes (der Grad der Veränderung seiner Bewegung) hat sich als beständig an seine relative Lage zu anderem Stoffe gebunden herausgestellt; betrachtet man sie beschrieben durch Ausdrücke, die sich auf diese Lage beziehen, so heißt sie Kraft. 'Kraft' ist somit eine Abstraktion, die sich auf objektive Tatsachen bezieht; sie ist eine der Arten der Ordnung meiner Empfindungen“ (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 34). Vgl. SECCHI, Die Einheit der Naturkräfte 1876; A. TURNER, D. Kraft u. Mat. im Räume², 1894; VARISCO, Forza ed energia, 1904; DIPPE, Naturph. S. 78 ff.; J. SCHULTZ, D. Bild. von d. Mat. 1905; E. DREHER, Üb. d. Begr. d. Kr. 1885; Kr. u. Mat. 1893; LIPPS, Leitf. d. Psych. S. 211 (Kraftgefühl = „Gefühl der Energie des ‚Wirkens‘“). — Vgl. Kausalität, Gesetz, Vermögen, Substanz, Objekt, Wirken, Energie, Ich, Seele, Seelenvermögen, Mechanik, Voluntarismus, Materie, Richtung.

Krafterhaltung s. Energie, Apokatastasis (NIETZSCHE).

Kraftgefühl ist das Bewußtsein der eigenen physischen und psychischen Kraft, der Aktivität, des ungehemmten Betätigens. Vgl. SCHILLING, Psychol. S. 86 f.; NAHLOWSKY, Das Gefühlsleb. S. 90 ff.; LIPPS, Gr. d. Seelenleb. S. 56 f.; TH. ZIEGLER, Das Gef.², S. 278. Vgl. Muskelsinn.

Kraft-Ideen s. Idee (FOUILLÉE).

Kräftigkeit s. Kraft (BENEKE).

Kraftmaß, kleinstes, s. Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Vgl. Energie, Kraft.

Kraftsinn s. Muskelsinn.

Kraftzentrum s. Kraft.

Kraniologie (Schädellehre) s. Phrenologie.

Kreatianismus s. Creatianismus.

Kreiserklärung s. Circulus, Zirkelbeweis.

Kreuzung (logische) ist das Verhältnis zweier Begriffe zueinander, welche einen Teil des Umfanges (s. d.) miteinander gemein haben (z. B. Mensch — alt).

Krieg s. Kampf. Für den „ewigen Frieden“ erklärt sich u. a. KANT (Z. ewig. Fried.). Zur Soziologie des Krieges vgl. STEINMETZ, D. Krieg. 1907 (daselbst Literatur), die Schriften von NOVICOW (D. Gerech. 1907) u. a.

Kriminologie s. Verbrechen.

Kriterium (κρίτηριον, von κρίνω, unterscheiden, urteilen, beurteilen): Kennzeichen, Merkzeichen, Prüfungsmittel, Prüfstein. Insbesondere spricht man philosophisch vom Kriterium der Wahrheit (s. Wahrheit). So zuerst bei den Stoikern: κριτήριόν ἐστι πράγματος διαγνωστικὴ κατανόησις (GALENI histor. philos. 12, 293; Dox. 606). Die Skeptiker bestreiten die Existenz eines solchen Kriteriums (οὐδὲν ὄρισαν κριτήριον, Sext. Empir. adv. Math. VII, 150 ff.). — Nach CLEMENS ALEXANDRINUS ist κριτήριον τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις (Strom. II, 4). — CHR. WOLF definiert: „*Criterion veritatis est propositioni intrinsicum, unde agnoscitur, eam esse veram*“ (Philos. rational. § 523). FRIES erklärt: „*Ein Grundsatz wird ein Kriterium, ein Unterscheidungsgrund der Wahrheit für gegebene Erkenntnisse, wenn ich aus ihm die Wahrheit dieser Erkenntnisse beurteilen kann*“ (Syst. d. Log. S. 182). Nach L. W. STERN bezieht sich die „*Kriterienlehre*“ darauf, welchen Erfahrungssymbolen der Wert einwandfreier Kriterien der Erkenntnis zukommt (Pers. u. Sache I, 120). Kriterium nennt S. „*einen solchen empirischen Tatbestand, aus dem wir im Einzelfalle das Wirklichwerden einer Denkforderung widerspruchlos erdeuten*“ (l. c. S. 126).

Kritik (κριτική, critica): Beurteilungskunst, Scheidung des Richtigen vom Falschen, Prüfung einer Idee, einer Lehre, eines Werkes auf seine Angemessenheit zu den Forderungen, Normen der Theorie, der Idee. Über Kritik des Erkennens s. Erkenntnistheorie. Früher bedeutete „*critica*“ die Urteilslehre (GOULEN, Lex. phil. p. 492). Vgl. Kritizismus, Criticism.

Kritik der reinen Vernunft s. Kritizismus.

Kritische Metaphysik s. Metaphysik.

Kritischer Empirismus s. Empirismus. Kritischer Idealismus s. Idealismus. Kritischer Realismus s. Realismus.

Kritizismus: der Standpunkt der Kritik, des kritisch-philosophischen, transzendentalen (s. d.), erkenntniskritischen (s. d.) Verfahrens als Methode, vor aller positiven Philosophie (Metaphysik usw.) die Möglichkeit, Gesetzmäßigkeit, den Ursprung, die Gültigkeit und die Grenzen der mensch-

lichen Erkenntnis einer systematischen Prüfung zu unterziehen, nichts dogmatisch (s. d.) hinzunehmen, sondern überall die Begriffe und Urteile zu analysieren, auf ihr „Fundament“ (s. d.) zurückzuführen und in ihrer logischen Berechtigung und Gültigkeit zu werten („kritische Methode“). Im engeren Sinne ist der Kritizismus die auf Grundlage der Kantschen Vernunftkritik weiterarbeitende Erkenntnislehre und Weltanschauung.

Ansätze zum Kritizismus finden sich bei PLATO, DESCARTES, LOCKE, LEIBNIZ, GEULINX, BURTHOGGE, BAYLE, HUME (s. Erkenntnistheorie). Durch letzteren wurde KANT, der Begründer des Kritizismus als System, aus seinem „dogmatischen Schlummer“ geweckt (Prolegomena. Einleit.). Schon in der Schrift „*De mundi sens. et intell. forma et principii*“ ist der kritizistische Standpunkt in manchem annähernd erreicht (vgl. Raum, Zeit). In der „*Kritik der reinen Vernunft*“ (1781; ursprünglicher Titel: „*Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*“, vgl. WW. VIII, 686) stellt Kant allem Dogmatismus (s. d.) und Skeptizismus (s. d.) die „*Kritik*“ gegenüber, die Prüfung des Intellektes auf seine Fähigkeit hin, apriorische (s. d.) Sätze, synthetische Urteile (s. d.) a priori aufstellen zu können, zu dürfen, sowie der Art und des Umfangs der Gültigkeit der allgemeinen Urteile und Begriffe, der Anschauungs- und Denkformen (s. d.). Die Gewißheit, Gültigkeit des Erkennens, nicht der psychologische Ursprung desselben, steht im Vordergrund der Untersuchung, die formal analysierend, deduzierend, normierend-wertend ist; sie stützt sich auf die Reflexion (s. d.) über die Tatsachen des Erkennens und sucht die formalen Prinzipien (s. d.) der Erkenntnis auf, um aus diesen die Möglichkeit des Erkennens, besonders des apriorischen, zu begreifen. Als System lehrt der Kritizismus Kants die Apriorität (s. d.) der reinen mathematisch-physikalischen Grundsätze (s. Axiome), der Anschauungs- und Denkformen (s. Kategorien), der Unendlichkeitsbegriffe (s. d.), ferner die transzendente Idealität (s. d.) unserer Erkenntnisse, die Phänomenalität (s. d.) der Erkenntnisinhalte, die Existenz eines unerkennbaren „*Ding an sich*“ (s. d.) usw. — Die „*Kritik der reinen Vernunft*“ ist eine Kritik „*des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien*“ (Krit. d. r. Vern. S. 5 f.). Auf das Stadium des Dogmatismus und Skeptizismus folgt die Kritik, die „*nur der gereiften und männlichen Urteilskraft zukommt, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat, nämlich nicht die Facta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst, nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori, der Schätzung zu unterwerfen*“ (l. c. S. 581). „*Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze*

Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuche, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ“ (t. c. S. 18). Der Grundsatz ist eben zu beachten, „*daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen*“ (l. c. S. 18). Im Versuche, „*das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiel der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst*“ (l. c. S. 21). Die menschliche Vernunft erkennt keinen anderen Richter an als die „*allgemeine Menschenvernunft*“. Kritisch ist das Verfahren „*durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntnis*“. Alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, liegen in der Vernunft und müssen sich daher beantworten lassen. Der Kritizismus zeigt, daß die Erfahrung und ihr Gegenstand ohne die Funktion und Gültigkeit eines A priori (s. d.) nicht möglich ist und daß wir nur Erscheinungen (s. d.) erkennen, nicht das „*Ding an sich*“ (s. d.). Die Kritik wendet sich einerseits gegen die dogmatische Spekulation (s. d.) der rationalistischen Metaphysik, andererseits gegen den Skeptizismus, der die Gewißheit der wissenschaftlichen Grundsätze und religiösen Glaubensmeinungen bezweifelt: „*Die Kritik beschneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände*“ und sie geht darauf aus, „*etwas Gewisses und Bestimmtes in Ansehung des Umfangs unserer Erkenntnis a priori festzusetzen*“. Ferner will sie „*die unvermeidliche Dialektik (s. d.), womit die allerwärts dogmatisch geführte reine Vernunft sich selbst versängt und verwickelt*“, auflösen (W. h. sich im Denk. orient. S. 135). „*Ich mußte . . . das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*“ (Krit. d. r. Vern. S. 26). — Schon in den „*Träumen eines Geisterschers*“ äußert Kant den Gedanken, „*daß die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze alles seien, was uns zu erkennen vergönnt ist, das Principium dieses Lebens aber . . . niemals positiv könne gedacht werden, weil keine Data hierzu in unseren gesamten Empfindungen anzutreffen sind*“ (1. T., 4. Hptst.; vgl. 2. u. 3. Hptst.).

KRUG bemerkt: „*Wer . . . richtig philosophieren will, darf weder alles bezweifeln, noch alles für wahr und gewiß halten, was den Schein der Wahrheit und Gewißheit an sich trägt. Er muß eben darum, mit steter Hinsicht auf die unmittelbaren Tatsachen seines Bewußtseins, die ursprünglichen Gesetze seiner gesamten Tätigkeit zu erforschen suchen, um so zu allgemeingültigen Prinzipien zu gelangen, mittelst welcher allein wahre und gewisse Lehrsätze nicht nur gefunden, sondern auch der Idee eines wissenschaftlichen Ganzen gemäß verbunden werden können. Dieses Verfahren kann man daher mit Recht synthetisch oder kritisch nennen.*“ Der „*Kantizismus*“ ist nur eine Art des Kritizismus (Handb. d. Philos. I, 99). Nach TENNEMANN geht das kritische Philosophieren „*von einer vollständigen und gründlichen Erforschung des Erkenntnisvermögens zur Erkenntnis der Objekte*“ (Gr. d. Gesch. d. Philos.², S. 32). — FRIES erklärt: „*Das Eigentümliche der Kritik der Vernunft ist das philosophische Aufsieben des Urteils bis nach Beendigung der Untersuchung*“ (Gr. d. Log. S. 132). Die Vernunftkritik bedient sich der psychologischen Methode, hat die „*psychische Anthropologie*“ zur Grundlage. Wir erkennen so, welche Erkenntnisse a priori die Vernunft besitzt und wie sie in ihr entspringen (Neue Krit. I, S. XIX, 29; vgl. S. 36: Theorie des inneren Lebens, innere Experimentalphysik). Psycho-

logisierend auch SCHOPENHAUER, BENEKE, J. B. MEYER, F. A. LANGE u. a., auch die neuere Fries-Schule. So L. NELSON, welcher aber den logischen Rechtsnachweis metaphysischer Urteile aus den Gründen ihrer Möglichkeit durch „*regressives*“ Verfahren (Rückgang zu den Prinzipien) voranstellt (D. krit. Meth. 1904, S. 3 ff.). Die unmittelbaren Erkenntnisse sind dann durch Deduktion als in der Vernunft wirkend aufzuweisen (l. c. S. 23). Die Kritik kann nur psychologisch verfahren, ist „*Wissenschaft aus innerer Erfahrung*“. „*Die Deduktion der metaphysischen Grundsätze ist also ein Geschäft der Psychologie*.“ Die Theorie der Vernunft enthält die „*Elemente zur Ableitung sämtlicher reiner Vernunftkenntnisse*.“ So wird das *quid juris* durch das *quid facti* der Vernunft entschieden, aber unabhängig von der Grundlegung des Systems der Grundsätze (l. c. S. 26). Das „*Selbstvertrauen*“ der Vernunft zur Wahrheit ihrer unmittelbaren Erkenntnis fungiert als Obersatz (l. c. S. 20). Vgl. ELSENHANS, Fries u. Kant. — J. G. FICHTE betont: „*Darin besteht nun das Wesen der kritischen [idealistischen] Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde*.“ „*Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich Gesetzte . . . ; der Kritizismus ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 41). Der Kritizismus muß allen allgemeinen Erkenntnisinhalt aus der Tätigkeit des Ich (s. d.) ableiten, er darf nichts als „*gegeben*“ voraussetzen (s. Wissenschaftslehre). Die kritische Methode hat einen teleologischen Charakter. Das betont auch WINDELBAND (Präluđ.³, S. 34). „*Die Voraussetzung der kritischen Methode ist . . . der Glaube an die allgemeingültigen Zwecke und an ihre Fähigkeit, in empirischen Bewußtsein erkannt zu werden*“ (l. c. S. 342). „*Von ihrer einzigen Voraussetzung her, daß es Vorstellungen, Willensentscheidungen und Gefühle geben soll, welche allgemein gebilligt werden dürfen, hat die kritische Methode alle diejenigen Bewegungsformen des psychischen Lebens sich zum Bewußtsein zu bringen, welche als unerläßliche Bedingungen für die Realisierung jener Aufgabe nachgewiesen werden können . . . Das allein kann gemeint sein, wenn man verlangt, daß der Nachweis der a priori geltenden Axiome und Normen selbst nicht empirischen Charakters sein dürfe*“ (vgl. S. 343 ff., 349 f.). Nach RICKERT ist kritisch „*das Verfahren, welches zwischen wertvollen und wertlosen Zielen der Erkenntnis scheidet und mit Rücksicht auf sie die Geltung der zu ihrer Erreichung notwendigen Erkenntnismittel begründet*“ (Grenz. d. nat. Begr. S. 674). Die Formen des wissenschaftlichen Erkennens lassen sich logisch-teleologisch deduzieren (l. c. S. 673). — Den Kritizismus vertritt in bezug auf das A priori des Erkennens FR. SCHULTZE (Philos. d. Naturwissensch. II, 21 ff.). RIEHL setzt die kritische Methode in die prinzipielle Trennung des ideellen Erkenntnisfaktors vom empirischen und die faktische Vereinigung beider (Philos. Kritiz. I, 221; vgl. I², 1908). Nach C. GÖRING ist es die Aufgabe der philosophischen Kritik, „*den festen Punkt aufzuzeigen, von welchem alles Erkennen und Wissen ausgeht*“ (Syst. d. krit. Philos., Vorw. S. VII). — Nach H. COHEN ist der Kritizismus „*Kritik der Erfahrung*“, Wissenschaft von den Methoden des Denkens als Grundlagen der Erkenntnis (s. Logik). Ähnlich NATORP. Nach ihm betont der Kritizismus, daß der „*Gegenstand der Erkenntnis*“ „*nur ein x, daß der Gegenstand stets Problem, nie Datum ist; ein Problem, dessen ganzer Sinn allein bestimmt sei in Beziehung auf die bekannten Größen der Gleichung, nämlich unsere fundamentalen Begriffe, die nur die Grundfunktionen der Erkenntnis selbst, die Gesetze des Verfahrens, in dem Er-*

kenntnis besteht, zum Inhalt haben“. „Der Gegenstand . . . ist nicht gegeben, sondern vielmehr aufgegeben; aller Begriff vom Gegenstand, der unserer Erkenntnis gelten soll, muß erst sich aufbauen aus den Grundfaktoren der Erkenntnis selbst, bis zurück zu den schlechthin fundamentalen. Also deckt sich die kritische Ansicht mit der genetischen“ (Plat. Ideenl. S. 367). Ähnlich W. KINKEL, P. STERN, CASSIRER (D. krit. Ideal. 1908, gegen Nelson), H. RENNER (Viertelj. f. w. Ph. 29. Bd., 1905, S. 131 ff.). Vgl. ferner VAHINGER, EWALD (Kants krit. Ideal. S. 99), VORLÄNDER, STAUDINGER, HUSSERL, M. ADLER, STAMMLER, COHN u. a. (s. Kantianismus). Einen „synthetisch psychologischen“ Kritizismus entwirft P. WEISENGRÜN (Neuer Kurs, S. 87; psychologischer Überbau der Erkenntnis-kritik). Vgl. SCHELER, D. transz. u. d. psychol. Methode, 1900 (Systemat. Ableitung aprior. Prinzipien für alle mögliche Erfahrung ist unmöglich, S. 181, 84; die Grundlage des Erkennens ist nichtintellektueller Art, S. 93; die „noologische“ Methode begreift das Erkennen aus den Betätigungen des Geisteslebens, S. 94 ff.; wie EUCKEN). — WUNDT betrachtet als Kritizismus das Verfahren des Nachweises der logischen Motive der wissenschaftlichen Erkenntnis in ihrer reinlichen Scheidung von den anderen Motiven (Philos. Stud. VII, 15). Kritisch ist die Philosophie, welche von vornherein Rechenschaft über ihre Voraussetzungen und Verfahrensweisen gibt (Log. II^a 2, 631; vgl. Philos. Stud. IV, 19; X, 82 f.; XIII, 321; Ess. 14; vgl. Erkenntnistheorie). Ähnlich KÜLPE (Einl. 4, S. 125 f.). — Kritizisten sind auch GREEN, RENOUVIER, LACHELIER u. a.

Vom „rationalistischen“ läßt sich ein „empiristischer“ und der Kritizismus schlechthin unterscheiden. — Der „Empiriokritizismus“ (s. d.) will die „reine Erfahrung“ (s. d.) von den subjektiven „Zutaten“ reinigen. Vgl. Erkenntnistheorie, Erfahrung, A priori, Transzendental, Wissenschaftslehre, Philosophie, Psychologismus, Empirismus, Rationalismus, Idealismus, Kantianismus, Criticism, Logik, Axiome, Erscheinung, Ding an sich, Objekt.

Krokodilschluß (*κροκοδείλιος*, crocodilina) ist der Name eines Trugschlusses oder trügerischen Dilemmas (s. d.) folgenden Inhalts: Ein Krokodil hat ein Kind geraubt. Es verspricht der Mutter des Kindes, ihr dieses wiederzugeben, wenn sie ihm darüber die Wahrheit sagte. Sie erklärt nun: Du gibst mir das Kind nicht wieder. Das Krokodil erwidert: Num erhältst du das Kind keinesfalls; wenn du die Wahrheit sagtest, auf Grund deines Ausspruches, sprichst du aber nicht wahr, unserem Vertrage gemäß. Die Frau aber sagt: Ich muß mein Kind unbedingt erhalten; entweder, weil ich die Wahrheit sprach, also auf Grund unseres Vertrages, oder, wenn ich unwahr sprach, gemäß meiner Aussage (vgl. PRANTL, G. d. L. I, 493). Dazu bemerkt SCHUPPE: „Die Unklarheit des verwendeten Begriffs ‚Wahrheit‘ zerschuldet den Unsinn.“ Es wird „die Wahrheit, d. i. die Übereinstimmung der Vorhersage mit der nachfolgenden Handlung, abhängig gemacht von der an sie geknüpften Folge und die Folge wird abhängig gemacht von der Übereinstimmung“ (Log. S. 180 f.).

Kultur: Ausbildung der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen in geistigen, sozialen Gebilden (Wissenschaft, Recht, Sittlichkeit usw.); Bändigung des ungezügelter Triebens durch den Willen; Verwertung und Bearbeitung alles „Natürlichen“ im Dienste höherer Bedürfnisse, des Menschheitswillens, im Sinne einer fortschreitenden Humanität. Kultur als Funktion ist also Ausbildung natürlicher Potenzen und Erhebung derselben zur Höhe des Geistes und seiner Ideale; Kultur als Werk ist der Inbegriff des geistig

verarbeiteten Seins und Lebens. Indem der Mensch die Natur außer sich kultiviert, kultiviert er sein eigenes Wesen. Erst die harmonische Verbindung beider Momente und die Harmonie zwischen den Partialkulturen (theoretische, technische, ästhetische, sittliche, soziale Kultur usw.) ergibt die Vollkultur, die Annäherung an die „richtige“ Kultur, das Kulturideal. Die von einer wahren Kultur Menschheit immer höher gestaltete reine Menschheitskultur ist das oberste Ziel des menschlich-sittlichen Handelns, welches nur in einer umfassenden sozialen Gemeinschaft zu erreichen ist (vgl. Sittlichkeit). Äußerliche Zivilisation ist von innerer Kultur wohl zu unterscheiden.

Die Kulturpsychologie hat es mit den geistigen Prozessen zu tun, welche Kultur zeitigen, die Kulturphilosophie ist die Theorie und Kritik der Kulturwerte.

Als „*cultura animi*“ tritt der Kulturbegriff (im engeren Sinne) zuerst auf (CICERO, HORAZ u. a.). Von der „*Geschichte der Kultur*“ ist im 18. Jahrhundert öfter die Rede, so bei HERDER (Ideen z. Ph. d. G. d. M. Vorr., vgl. 9. Buch; 13. B.: „*die Kultur eines Volkes ist die Blüte seines Daseins*“). Von der „*Kultur der Vernunft*“ spricht KANT (Gr. d. Met. d. Sitt. S. 25; Krit. d. r. Vern.). Kultur ist „*die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt*.“ Sie ist der letzte Zweck, den die Natur mit der menschlichen Gattung hegt (Krit. d. Urte. § 83). Dieser Zweck kann nur in der Gesellschaft erreicht werden. Nach FICHTE ist Kultur „*Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit*“ (WW. VI, 86 f.; S. 88: Kultur der Sinnlichkeit). Kultur ist Gestaltung und Beherrschung innerer und äußerer Natur. Sie ist der Endzweck des Menschen (Best. d. Gelehrt. 1. Vorl.). SCHELLING hält den „*Zustand der Kultur*“ für den ersten des Menschengeschlechts (Meth. d. ak. Stud. 8. Vorl.). Nach L. ZIEGLER ist die Kultur „*die Gesamtheit aller Beziehungen des Menschen zum objektiv daseienden, ewig bewußtlosen Welt-Geiste, der im Menschen zum Bewußtsein seines eigenen Willens gelangt und dessen Richtung der Selbst-Befreiungsprozeß des unbewußten göttlichen Wesens im menschlichen Bewußtsein und Dasein bedeutet*“ (D. Wes. d. Kult. S. 160, 15 ff.). Sie ist „*die gemeinsame Wirklichkeitsgestaltung dessen im Bewußtsein, was die Natur allenthalben unbewußt vollbringt: die Realisation des objektiven Gattungszweckes*“ (l. c. S. 160, 176). Zivilisation ist „*praktisches Verhalten, durch den bewußten Zweck der Glückseligkeit bestimmt*“, auf der Illusion beruhend (l. c. S. 38 f.; im Sinne der Philos. ED. v. HARTMANNs). Nach WUNDT ist die Kultur „*aktive Beeinflussung der Natur im Interesse menschlicher Lebenszwecke*“ (Eth.², S. 259 ff.). Nach UNOLD ist die Kultur eine Fortsetzung und Steigerung des Naturprozesses; es gibt eine „*kulturliche Anpassung*“ an die Kulturverhältnisse (D. Monism. S. 63 ff., 84; Org. u. soz. Lebensgef. 1906, S. 170 ff.; vgl. Gr. d. Eth. S. 261 f.; P. BERGEMANN, Eth. als Kulturph. S. 17 u. a.). Nach GOLDSCHIED ist Kultur „*jene Form des Geschehens, in der die richtigste und ökonomischste Umwandlung von äußerer Arbeit in innere Arbeit erfolgt*“ (Entwickl. S. 31). Nach L. STEIN ist Kultur „*das vom Menschengeschlecht zweckmäßig und planvoll Bearbeitete*“. „*Als Naturwesen sind wir gebunden, als Kulturwesen sind wir frei*“. Aufgabe der Kulturphilosophie ist es, die „*Kulturwerte in ihrem Entstehen zu schildern, in ihrem Werdegang zu verfolgen und in ihrer Wirksamkeit für die Gegenwart zu begreifen*“ (D. Anf. d. Kult. S. 2 ff., 10, 23; An d. Wend. d. Jahrh. 1899; D. Sinn d. Daseins, 1903). EUCKEN versteht unter Kultur „*alle den Menschen auszeichnende Leistung*“.

Sie muß dem Menschen eine selbständige Stellung in der Natur geben, eine neue Art des Seins, eine Erhöhung des eigenen Wesens, als echte Geisteskultur (Gr. ein. neu. Lebensansch. S. 160, 255 f.; Kampf um e. g. Lebensinh. S. 8 ff.). NIETZSCHE versteht unter Kultur vor allem „*Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes*“ (Unzeitg. Betr. I², 5). Nach WINDELBAND ist die Bestimmung jeder Gesellschaft die Schaffung ihres Kultursystems (Prael.³, S. 410).

Nach E. TYLOR ist Kultur der Inbegriff von Wissen, Glauben, Kunst, Moral usw. (D. Anf. d. Kult. I, 1 ff.). Wichtig sind die „*Überlebsel*“ (survivals) in der Kultur (l. c. S. 72; vgl. LUBBOCK, Entst. d. Zivilis. 1875). Nach RATZEL ist Kultur „*die Summe aller geistigen Errungenschaften einer Zeit*“ (Völkerkunde², S. 23). Es gibt auch eine „*Halbkultur*“ (l. c. S. 24). Nach H. SCHURZ ist Kultur „*die Erbschaft der Arbeit vorhergehender Generationen, soweit sie sich in den Anlagen, dem Bewußtsein der Arbeit und den Arbeitsergebnissen der jedesmal Lebenden verkörpert*“ (Urgesch. d. Kult. S. 5). Nach VIERKANDT besteht das Wesen der „*Vollkultur*“ im „*Überwiegen der willkürlichen vor den unwillkürlichen Willensakten*“ (Nat. u. Kulturvölk. S. 286 ff.). Ein „*ethelischer*“ und „*intellektueller*“ Typus der Vollkultur ist zu unterscheiden (l. c. S. 297). Eine Selbstbeschleunigung der Vollkultur besteht (l. c. S. 415; vgl. S. 444 ff.). Eine Reihe psychischer Faktoren bewirkt die Erhaltung der Kultur (Phil. Stud. XX, 407 ff.). Alle Kulturgüter sind überindividuell, Produkte des Gesamtgeistes (l. c. S. 408). Die Kultur besteht aus einem „*Inbegriff fester Formen*“, welche der Willkür der Einzelnen entzogen sind (D. Stetigk. i. Kulturwandel, S. 102). Soziale und sachliche Kräfte bedingen den Kulturwandel (l. c. S. 103 ff.). Bei den sachlichen Kräften sind die trivialen und die idealen Motive zu unterscheiden; zu den ersteren gehört der Einfluß des Angenehmen und des Nützlichen (l. c. S. 105 ff.). Die sozialen Motive sind viel stärker als die sachlichen (l. c. S. 110). Die Bedeutung des Trivialen und des Kleinen für die Kulturentwicklung ist sehr groß (l. c. S. 201). Der Kulturwandel ist „*Akkulturation*“, wenn er einer Entlehnung entspringt, sonst „*endogen*“. Es gibt stetigen und unstetigen Kulturwandel, wesentliche und unwesentliche Kulturgüter, bewußten und unbewußten Wandel (l. c. S. 112 ff.). Es gibt Voll- und Halbkultur, deren Träger als Kulturvölker von den Naturvölkern zu unterscheiden sind (Nat. u. Kult. S. 6 ff.). Von „*Kulturkreisen*“ spricht A. SUPAN. — Nach LASSWITZ ist Kultur „*Leben und Arbeit um der Würde der Menschheit willen*“ (Secl. u. Ziel., S. 218, 192 ff.). Nach MÜNSTERBERG ist Kultur „*ein Schaffen, das sich zielbewußt auf Werte richtet*“ (Phil. d. Werte, S. 298). Nach RICKERT ist Kultur der Name für alle Güter, welche allen Gliedern einer Gesellschaft am Herzen liegen sollten: „*Kulturwerte*“ sind die allgemeinen sozialen Werte; sie leiten die historische Darstellung und Begriffsbildung (Grenz. d. nat. Begr. S. 577 ff.). STAUDINGER nennt Kultur die Lebensgüter, sofern sie unser äußeres und inneres Gebrauchsgut sind (Wirtsch. Gr. d. Mor. S. 8). Nach BERNHEIM ist Kultur „*die Errungenschaften und Bestrebungen, welche die Dienstbarmachung der Natur für die Lebenszwecke der Menschen erzielen*“ (Lehrb.⁴, S. 54). Vgl. DUBOIS-REYMOND, Kulturgesch. u. Naturw. 1878; LIPPERT, Kulturgesch. 1886—87; EISLER, Allg. Kulturgesch. 1905; MUFF, Was ist K.?, E. MAYER, D. Lebensges. d. K. 1904, MÜLLER-LYER u. a.

Kulturwissenschaft s. Soziologie, Wissenschaft, Naturwissenschaft (RICKERT u. a.).

Kunst s. Aethetik.

Kunst, große (LULLSche) s. Ars.

Kymographion: Apparat zur Aufzeichnung der respiratorischen, vasomotorischen u. a. Kurven. Vgl. WUNDT, Grdz. II⁵, 275 f.

Kyniker s. Cyniker.

Kyrenaiker (Hedoniker) sind die Anhänger des ARISTIPPUS (von Kyrene), eines Schülers des Sokrates. Zu ihnen gehören: ARETE, ARISTIPPUS DER JÜNGERE, ANTIPATER, THEODORUS (*ἄθεος*), HEGESIAS (*ἡσιδάρως*) ANNIKERIS DER JÜNGERE, EUHEMERUS. Die Basis der kyrenaischen Philosophie ist der Hedonismus (s. d.) und Subjektivismus (s. d.).

Kyrieon (*κυριέων λόγος*) heißt ein Beweis des Megarikers DIODOR, daß nichts möglich (s. d.) ist, als das Wirkliche, denn aus einem Möglichen könne nichts Unmögliches folgen. „Ist von zwei sich ausschließenden Fällen der eine wirklich geworden, so ist der andere unmöglich; wäre er möglich gewesen, so wäre aus einem Möglichen ein Unmögliches geworden“ (UEBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, 138; vgl. ZELLER, Üb. d. *κυριέων* d. Megar. Diod., Sitzungsber. d. kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1882, S. 151 ff.; PRANTL, G. d. L. I, 40; vgl. CICERO, De fato 6 f.; EPIKTET, Dissert. II, 18 f.). Nach KLEANTHES hätte manches Geschehene ausbleiben können, es ist manches möglich, was nie wirklich wird. Nach CHRYSIPP kann etwas, was jetzt möglich ist, später unmöglich sein.

