

Kritische Versuche
über
David Hume's
erstes Buch der Abhandlung
über
die menschliche Natur
von
Ludwig Heinrich Jakob
Professor der Philosophie
in Halle.

Kritische Verträge

David Home's

erster Buch der Abhandlung

die menschliche Natur

Ludwig Heinrich Jakob

Prosektor der Philosophie

in Halle

I n h a l t.

Erster Versuch. Worinne der Gesichtspunkt angegeben wird, aus welchem die Humische Abhandlung über den Verstand betrachtet werden soll.

Zweiter Versuch. Beschreibung der verschiedenen Arten der Erkenntnisse.

Dritter Versuch. Ueber den Ursprung oder die Möglichkeit der Erkenntnisse.

Erster Abschnitt. Einleitung.

Zweiter Abschnitt. Von den Elementen der Vorstellungen.

Dritter Abschnitt. Von der Möglichkeit der verschiedenen Arten der Vorstellungen und insbesondere der Verstandesbegriffe.

Vierter Abschnitt. Ueber den Ursprung und die Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori* und *a posteriori*.

Vierter Versuch. Von den verschiedenen Arten der Erkenntnisse ihrem Inhalte nach, und der Gewissheit derselben.

Fünfter Versuch. Ueber die objektive Nothwendigkeit der Erkenntniß oder über die nothwendige Verknüpfung der Objekte.

Sechster Versuch. Ueber das Humische Princip der Gewohnheit.

Siebenter Versuch. Ueber den Skepticismus in Ansehung des Verstandes und der Sinne.

Achter Versuch. Endurtheil über den Humischen Skepticismus in Ansehung der Erfahrungsgegenstände.

Neunter Versuch. Kritische Entscheidung über Humes' Skepticismus in Ansehung der Dinge an sich.

Zehnter Versuch. Kritische Prüfung aller möglichen Gründe des Skepticismus überhaupt.

Kritische Verfuche
über
David Hume's
erstes Buch der Abhandlung
über
die menschliche Natur.

Erster Versuch

worin

der Gesichtspunkt angegeben wird,
aus welchem die Humische Abhandlung
über den Verstand
betrachtet werden soll.

Wenn man das Humische System mit Unpartheilichkeit untersucht hat, so kann man ihm, ohne ungerecht zu seyn, die harmonische Schönheit eines systematischen Gebäudes nicht absprechen. Wird einmal sein oberstes Principium als zugestanden angenommen, so hängen alle übrige Theile seines Lehrgebäudes auf das genaueste zusammen. Seinen Grundfätzen nie ungetreu, folgert er alles das, was nach den nothwendigen Gesetzen des Denkens unvermeidlich folgt. Die Schlußregeln haben bei ihm stets die Oberhand, und wenn er zuletzt glaubt, durch

durch seine Schlufsreihe die Vernunft durch sich selbst vernichtet zu haben; so muß man wenigstens gestehen, daß er regelmäsig zu Werke gegangen ist. Keine Neigung, keine Furcht vor gefährlichen Konsequenzen, kein Interesse macht ihn von der strengen Befolgung der logischen Principien abwendig, und wenn Wahrheitsliebe eine starke Neigung ist, nichts einzuräumen, was den obersten für wahr gehaltenen Grundfätzen widerspricht, und alles ohne Scheu zu folgern, was mit ihnen auf eine notwendige Art zusammenhängt, sich durch keine Gewohnheit, durch kein Ansehn und selbst nicht durch das heiligste und angelegentlichste Interesse der Menschheit bestimmen zu lassen, etwas für wahr zu halten, was mit den obersten für wahr gehaltenen Grundfätzen, im Widerspruche steht; wenn alle diese Eigenschaften Zeichen einer ächten Wahrheitsliebe sind, so ist sie, wie mich dünkt, bei dem Verfasser des zu prüfenden Werks in einem sehr hohen Grade anzutreffen. Wenn Hume Unrecht hatte, so täufchte er sich selbst; es war seine Absicht nicht, Andre durch Sophismen irre zu führen. Ich finde in dem ganzen Werke nichts, woraus sich mit Sicherheit schliessen ließe, daß ihn blos die Liebe zum Sonderbaren getrieben, daß er allein Ruhm und nicht Belehrung gesucht habe. Ich finde nicht, daß die Gegner, deren Schriften ihm zu Gesicht kamen, so geschrieben haben, daß ihn ihre Vernunftgründe hätten von dem Gegentheile überzeugen können. Auch haben alle Philosophen,

von

von welchen das Humische System einer Kritik gewürdigt ist, alle bisherigen Widerlegungen unzureichend gefunden *), und gestehen dadurch die Schärfe seiner Argumente ein. Seine Bemühung, sich verständlicher zu machen, dem Mißverstände auszuweichen, und seiner Gegner Aufmerksamkeit nur allein auf die Hauptpunkte hinzuleiten, ist in seinen *Essays*, so wie auch in den Berichtigungen, welche er dem dritten Theile der Abhandlung anhing, und die in unsrer Uebersetzung mit eingeschaltet sind, sichtbar genug. Seine Schlüsse sind meiner Meinung nach für die unpartheiische Vernunft schlagend, sobald sie einmal seinen obersten Grundsatz als gültig eingeräumt hat; und wenn die-
jeni-

*) Herr Plattner, ein Schriftsteller, dem gewiß die Gründe der Philosophen gegen den Skepticismus nicht unbekannt sind, behauptet sogar, es gäbe gar keine Gründe gegen den Skepticismus (Siehe dessen Gespräch über Atheismus hinter der Uebersetzung von Hume's Gesprächen über die nat. Rel. S. 262.) und will den Skepticismus für eine bloße Laune oder Affekt erklären, worinne er auch wohl recht hat, wenn der praktische Skepticismus gemeint ist. Denn schiefe Spekulationen können höchstens nur Launen erzeugen. Allein diese Laune ist nicht die Ursache, sondern die Wirkung des skeptischen Raisonnements; letzteres ist daher ganz theoretisch, und muß schlechterdings durch Gründe gehoben werden können.

jenigen, die mit ihm von gleichen Gründen ausgehen, dennoch von seinen Folgefätzen nicht überzeugt werden, so scheint mir der Grund davon nicht in einem größern Scharffsinne, sondern in einem treibenden Interesse, in der starken Liebe zu gewissen Meinungen zu liegen, deren Wichtigkeit so einleuchtend ist, und so stark wirkt, daß sie die Stärke der schließenden Vernunft niederdrückt, und den denkenden Kopf bestimmt, lieber inkonsequent zu seyn oder die Inkonsequenz nicht zu bemerken, als die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens aufzugeben. Gegen diese Anhänglichkeit an die erhabensten Zwecke des Menschen, wird niemand, auch Hume selbst nichts einzuwenden haben. Aber darin bewies er, meiner Meinung nach, eine vorzügliche Stärke seines Verstandes, daß er sich von der Neigung zu solchen Meinungen, von welchen offenbar die größte Würde und die vollendetste Glückseligkeit des Menschen abhängt, nicht verleiten ließ, den strengen Schlüssen der Vernunft etwas zu vergeben, sondern daß ihm seine Vernunft rieth, sogar eher jenes höchste Interesse aufzugeben, als es auf eine Art durch die Vernunft zu vertheidigen, wobei sie sich offenbar selbst widersprechen würde.

Hume hatte auch keine so hohen Begriffe von dem Ruhme und der Ehre, die einem Verfasser solcher spekulativen Theorien zu Theil werden, als daß diese ihn hätten anspornen können, so mühsame und weitläufige Untersuchungen zu unternehmen

men

men *), wenn nicht die reine Wahrheitsliebe, das innere Treiben seines selbstdenkenden Verstandes ihn zu einer Unternehmung aufgemuntert hätten, die keine unedle Leidenschaft ausführen kann. Nur allein die Grundfätze der damals herrschenden Philosophie waren es, welche Hume auf den spitzigen Felsen des Skepticismus trieben, wo ihn gegen die von allen Seiten drohenden Gefahren, die ihm der Vernunft den unvermeidlichen Untergang zu bringen schienen, nur die innere treibende Nothwendigkeit der Natur, seiner Meinung nach, retten konnte. Soll der Verstand seinen Gesetzen gemäß denken, so muß er das für wahr gelten lassen, was nach den nothwendigen und allgemeingültigen Schlussregeln aus den für wahr angenommenen Principien folgt, wenn auch die Folgen den anderweitigen Meinungen geradezu widersprechen sollten. Es sind dem Verstande hierbei nur zwei mögliche Fälle übrig gelassen. Entweder er muß die Grundfätze für falsch erklären, oder er muß alle Folgen zulassen. Hume erwählte das letztere; Andre haben mit ihm gleiche Principien, und leugnen die nothwendigen Folgen, weil sie mit ihren übrigen evidenten Meinungen zu streiten scheinen. In diesem Stücke beweisen sie keine sonderliche Stärke des Verstandes.

Wenn

*) Man vergleiche nur, was er in der Einleitung S. 4. u. f. w. sagt.

Wenn der allgemeine Skepticismus nicht vor dem Philosophiren vorhergeht, sondern, wie Hume will, Resultat aller Philosophie ist, so hebt er offenbar allen Vernunftgebrauch und alles Urtheilen auf, so ferne letzteres nicht eine bloße Association der Vorstellungen, sondern ein auf die Einsicht gewisser objektiven Gesetze gegründetes Verfahren seyn soll. Dieser Folgerung geht Hume so wenig aus dem Wege, daß er sie vielmehr als den letzten und einzigen wahren Schlusssatz, zu welchen uns unsere Einsicht bringen könne, allenthalben angiebt. Hume würde es also so wenig als einen beschimpfenden Vorwurf aufgenommen haben, wenn man ihm gesagt hätte, seine Philosophie vernichte die Vernunft, daß er sich vielmehr würde gefreuet haben, daß seine Absicht so vollkommen verstanden worden sey. Denn daß die Vernunft nicht nur überall nichts vermöge, sondern daß sie auch an sich selbst nichts als ein bloßes Hirngespinnst sey, und daß wenigstens alles das, was wir von ihr erkennen, nichts als Unfinn enthalte, und daß also auch alle ächte Philosophie nothwendigerweise, so bald sie behauptend ist, auf Unfinn führen müsse, ja daß auch selbst sein eignes Lehrgebäude, gleich nach seiner Errichtung, wieder in nichts zusammenfalle, war gerade das, was er behauptete *), und wovon er zu beweisen bemüht ist, daß es eine unvermeidliche Folge der ihm von dem

*) Man sehe nur 361. 370.

dem größten Theile der Philosophen zugestandenen Principien sey. So wenig ich nun geneigt bin diesen ausschweifenden Folgerungen des allgemeinen Scepticismus beizustimmen, so sehr glaube ich doch überzeugt zu seyn, daß die unpartheiische Vernunft aus seinen Principien keine andre Schlüsse ziehen kann, und daß folglich alle diejenigen Philosophen, welche mit ihm von gleichen Principien ausgingen, auch auf gleiche Schlusssätze hätten stoßen müssen, wenn sie den strengen Gesetzen der allgemeinen Vernunft hätten folgen wollen.

Man begreift leicht, daß eben kein großer Scharffinn dazu erfordert werde, die Widersprüche der Behauptungen dieses Systems mit den gemeinen Meinungen zu zeigen, und da die gemeinen Meinungen immer viel Anhänger haben, so wird es einem solchen Bestreiter nie an dem Zuklatschen der Menge fehlen. Aber auf den Beifall des philosophischen Forschers darf er nicht rechnen. Denn so viel Wahres in den mehresten Fällen in den gemeinen Meinungen steckt, besonders wenn sie die tägliche Erfahrung bewährt, und so nützlich und gerecht der Argwohn ist, den der gemeine Mann gegen Sätze hegt, die wider seine, durch Erfahrung bewährten Sätze streiten, so können sie doch selbst nicht allgemeine Grundsätze seyn, sondern müssen erst durch Vernunftinsicht dazu erhoben werden; noch weniger können sie Behauptungen, die nach sichern Vernunftgesetzen folgen, umwerfen. In England zeigten daher Oswald und seine Anhänger

ger keine vorzügliche Einsicht in die Natur des Streits, als sie den sogenannten Gemeinfinn oder common sense, welcher im Grunde nichts anders, als der Inbegriff der gemeinsten Meinungen ist, zum obersten Schiedsrichter in der Philosophie erwählen wollten, und mit dieser Auktorität auch gegen Hume stritten. Sie konnten aber in der That nichts, als gegen ihn schwätzen. Denn dieser common sense verwickelt sich natürlicherweise oft in die seltsamsten Widersprüche. So stimmt z. E. der Satz: „Alle Begriffe entspringen aus der Empfindung“, mit dem common sense des Oswald, Beattie, Priestley u. s. w. zusammen, aber der Satz: „Wir erkennen einen objektiven nothwendigen Zusammenhang unter den Dingen“, stimmt ebenfalls mit ihrem common sense überein. Nun zeigt Hume, nach richtigen Gesetzen der Vernunft, daß zwischen diesen beiden Sätzen ein realer Widerspruch sey; der common sense billigt also zwei widersprechende Sätze, und widerstreitet geradezu der Vernunft, welches absurd ist. Der common sense allein kann nie urtheilen, ob sich zwei gemeine Meinungen widerstreiten, oder nicht; dieses muß er jederzeit von der Vernunft erwarten. Wenn daher zwei Meinungen da sind, die beide dem common sense gefallen; die Vernunft sieht aber ein, daß sie beide widersprechend sind; so muß ihre Wahrheit von der Vernunft untersucht werden; und wenn diese findet, daß die eine wahr sey; so ist die andre

unver-

unvermeidlich falsch, sie mag dem common sense noch so sehr gefallen, und noch so sehr mit ihm verwebt seyn.

Lasset uns zwei Sätze annehmen: „Ich nehme Körper außer mir wahr“, und „die Körper sind von meinen objektiven Vorstellungen ganz verschiedene Dinge“. Ich zweifle nicht, daß beide Sätze dem common sense Vieler gemäß seyn werden. Demohgeachtet könnte es doch möglich seyn, daß die Vernunft zwischen diesen beiden Sätzen einen offenkundigen Widerspruch entdeckte, wie er denn nach meiner Meinung wirklich darinnen liegt. Wenn aber dieses ist, so muß der common sense einen von beiden aufopfern, nachdem die Vernunft die Wahrheit des einen entdeckt hat. Wenn also sonst Hume's Grundsatz wahr ist; und er dabei richtig geschlossen hat, so müssen wir die Folgen zugeben, unser common sense mag sie billigen, oder nicht. Die allgemeine Formel lautet allemal: „Wenn der Grund wahr ist, so sind auch alle seine Folgen wahr“, und wenn daher euer Gemeininn die Sätze C D E u. s. w. verwirft, und einen andern Satz A, der ihr allgemeiner Grund ist, billiget, so begeht euer Gemeininn einen wahren Widerspruch; ihr könnt ihn also nicht anders retten, als vermittelt einer scharfen und gelehrten Prüfung.

Eben so wenig wird ein System widerlegt, wenn man bloß den Unwillen Anderer gegen die Lehrsätze desselben zu erregen sucht, und es als für Religion und Sittenlehre gefährlich vorstellt, wenn

man

man sich erlaubt, gewisse Männer und ihre Systeme mit gewissen Beiwörtern zu brandmarken, welche das Schrecken oder den Abſcheu ausdrücken*), den der Leser dabei gefühlt hat, oder den er bei Andern hervorbringen will. Dieses Verfahren ist, das mindeste gesagt, unphilosophisch. Denn, nicht zu gedenken, daß sich die mehresten dieser Beinamen nur auf Verdrehungen und Konsequenzen stützen, welche die Erbauer der Systeme gar nicht zugeben, und die auch gar nicht aus ihren Lehrrätzen fließen; so weiß man, daß der Einfluss der irrigen, ja auch oft der wahren spekulativen Meinungen, selbst bei solchen, die ihnen ernstlich zugethan sind, nur einen sehr geringen und fast unmerklichen Einfluss auf das Handeln hat**); ja daß dergleichen gefährliche Männer sehr oft nur κατ' ἀνθρώπου streiten, und den trägen Schlummer unterbrechen wollen, bei welchem man sich bloß den hergebrachten gemeinherrschenden Meinungen überläßt, indem sie zeigen, daß gewisse Sätze, vor denen man (vielleicht ebenfalls aus bloßer Gewohnheit) zurückbebt, mit jenen allgemein angenommenen Sätzen,

wie

*) Z. B. der frevelhafte Hume, der gotteslästernde Spinoza, der irreligiöse Machiavel u. s. w.

***) Sie können nur Launen und vorübergehende Gemüthsbewegungen hervorbringen, und auch diese verschwinden, so bald man das Studierzimmer verläßt.

wie Folgen und Gründe zusammenhängen. Auf diese Art hat Bayle den Verstand der Theologen und Philosophen erweckt, und ihn auf viele leichte Sätze, die als Principien galten, aufmerksam gemacht. Und Hume giebt es selbst deutlich zu verstehen, daß er zufrieden seyn wolle, wenn er nur durch sein Werk eine neue und schärfere Untersuchung der Principien veranlasse. Ob jemand eine Lehre selbst für wahr halte, oder nicht, und ob sie von Vielen angenommen werde, oder in praktischer Rücksicht angenommen zu werden verdiene, darauf kömmt es, meiner Meinung nach, bei der philosophischen Beurtheilung derselben gar nicht an. Die Frage ist immer nur, ob richtig geschlossen, und ob die Principien wahr seyen. Folgen, die mit meinen übrigen für wahr gehaltenen Sätzen im Widerspruch stehen, machen mich argwöhnisch gegen die Gründe dieser Folgen, und machen, daß ich meine ganze Nachforschungskraft auf diese verwende. Die egoistischen und idealistischen Sätze stehen mit vielen andern Sätzen, die ich für wahr halte, im Widerspruch; aber ich sehe doch ein, daß sie unvermeidliche Folgen aus dem Satze sind, daß wir die Welt als ein Ding an sich erkennen. Ich schöpfe daher Argwohn gegen diesen letztern Satz, und unterwerfe ihn einer strengern Prüfung. Fände ich, daß er wahr wäre, so würde ich mich durch die Vernunft gezwungen sehen, jene Folgen zuzugeben, und die Wahrheit aller Sätze, die mit ihnen streiten, zu läugnen. Der totale Scepticismus zerrüttet meine
Ver-

Vernunft ganz und gar, und verbietet mir ihren Gebrauch gänzlich. Aber ich sehe doch ein, daß er eine nothwendige Folge des Satzes ist, daß alle Erkenntnisse durch Empfindung entspringen, und in dieser Rücksicht bewundere ich doch Hume's Stärke der Vernunft mehr, als die seiner Gegner, welche jenes Princip für wahr hielten, und den Zusammenhang der daraus fließenden Folgen nicht einzusehen vermochten. Wenn ich Hume's Folgen nicht annehmungswürdig finde, so muß ich sein Principium angreifen. Und wenn einem so wahrheitsliebenden Manne, wie Hume war, die Falschheit seines Grundsatzes aus Vernunftgründen hinreichend wäre erwiesen worden; so würde er der erste gewesen seyn, der die Folgen aufgegeben hätte, da er gar kein andres Interesse für sie haben konnte, als das Interesse der spekulativen Vernunft, d. h. die mit der wirkenden Vernunft verknüpfte Neigung, alle Urtheile nach Vernunftordnung, wie Gründe und Folgen zusammenhängen zu sehen.

Ein System läßt sich überhaupt nur auf zweierlei Art zerstören. Entweder man muß zeigen, daß die Zusammenfügung seiner Theile den logischen Gesetzen widerstreite, daß die Schlusssätze mit den Principien nicht zusammenhängen, daß die Form des Gebäudes falsch sey; oder man muß darthun, daß das Principium, wovon alle Theile des Systems einzig und allein abhängen, unerwiesen und falsch

falsch sey, als wodurch das ganze Gebäude durch einen einzigen Schlag einstürzt.

Die erste Art der Widerlegung ist jederzeit mißlich. Denn da selbst ein mittelmäßiger Kopf nicht leicht die richtige Form verfehlt, sobald die Sätze selbst, welche die Materie ausmachen, leicht und verständlich sind, so findet der Gegner die Fehler der Form gemeiniglich in der Verbindung zweideutiger, dunkler und schwerer Sätze, und hier wird es dem Erbauer des Systems niemals an Erläuterungen fehlen, wodurch er zeigt, daß seine Sätze mißverstanden, und folglich der Angriff gänzlich verfehlt sey. Der Streit wird sich sogleich auf die Materialien wenden, und weil man sich sodann bald auf diesen bald auf jenen Theil einlassen muß, so werden die gegenseitigen Erklärungen, Erörterungen und Definitionen immer wieder neue nach sich ziehen; die Widerlegung wird eine ekelhafte Weitläufigkeit erhalten, und es werden gar bald allerlei Affekten und Leidenschaften die Stelle der Gründe vertreten, die durch das endlose und ermüdende Wortgezänk, das bei solchen Gelegenheiten allemal das Spiel verdirbt, gar zu leicht regemacht werden. Die besten Stützen, auf welchen hier die Triumphbogen noch errichtet werden, sind willkührliche Wortbedeutungen, die der Andre mit eben so leichter Mühe wieder zerztört, als sie erbaut sind. Und so ereignet es sich nicht selten, daß ein Streit, der von beiden Seiten mit Wahrheitsliebe angefangen ward, nach und nach in ein

Hah-

Hahnengefecht ausartet, das die eine oder die andre oder gar beide Partheien der Verachtung oder dem Gelächter der Zuschauer aussetzt. Ueberdem werden nach dieser Methode gemeiniglich nur einzelne Theile angegriffen; man stößt zu leicht auf Nebensachen, und die Hauptsache bleibt immer unentschieden. Und endlich besteht der größte Sieg, den ein geschickter Gegner davon tragen kann, darinne, daß er seine Ueberlegenheit über einen andern weniger geschickten und weniger scharfsinnigen Gegner bewiesen hat. Ob aber die Sache selbst verlohren sey, und ob nicht ein besserer Vertheidiger jenen geschickten Angriffen ausweichen, und ein solches Gebäude errichten könne, das von den bisher gerügten Fehlern frei ist, bleibt dennoch unausgemacht, und daher bringt denn auch der scharfsinnigste Gegner nicht sowol die Wahrheit, als vielmehr die Schwäche eines oder mehrerer Vertheidiger eines Systems ans Licht.

Dagegen ist die andre Methode, wo die Falschheit des Grundsatzes dargethan und eben dadurch das ganze System widerlegt wird, nicht nur weit faßlicher und kürzer, sondern nutzt auch offenbar der Erforschung der Wahrheit vielmehr. Die Untersuchungen nehmen auch auf diesem Wege einen weit ruhigern und gesetztern Gang, und es ist den Leidenschaften fast alle Gelegenheit, sich ins Spiel zu mischen, abgeschnitten. Es ist hier nicht erlaubt weder den Andern durch gehäßige Konsequenzen zu erbittern, noch seine Geschicklichkeit im

Schliessen direkte anzugreifen. Es ist nicht nöthig, die kleinen Fehler des Andern, die ihm in der Darstellung entgangen seyn mögen, zu benutzen *), um ihn zu weitläufigen Erklärungen zu verführen, und den Streit in die Länge zu ziehen. Man hat es nur mit einem einzigen Satze, nämlich mit dem obersten Principio zu thun. Ein System ist widerlegt und gänzlich ruinirt, so bald erwiesen worden ist, dafs die Idee, wodurch alle Theile des Gebäudes bestimmt werden d. h. der oberste Grundsatz desselben, grundlos und falsch sey.

Noch nützlicher für die Erforschung der Wahrheit ist aber eine Kritik der Systeme, die es nicht sowol auf eine Widerlegung als auf eine genaue Prüfung anlegt. Diese fängt allerdings ebenfalls bei den Grundsätzen an, aber wenn sie auch schon dieselben falsch befunden hat, so hält sie dennoch ihr Geschäft nicht für vollendet. Sie zeigt auch, in wie fern alle einzelne Behauptungen des Systems ganz oder zum Theil von diesem obersten falschen Princip abhängen, und was mit jenem falle. Sie versucht die Falschheit des Grundsatzes durch die deutliche Darstellung des entgegengesetzten

*) Uebrigens misbilligt der Verf. die Rüge auch der kleinsten Fehler eines Schriftstellers nicht. Es muß dieses das Geschäft der Kritik eines Schriftstellers (den sie jederzeit vollkommener machen kann) nicht aber der Kritik eines Systems seyn.

ten wahren Principis recht einleuchtend zu machen, und setzt sich auf diese Art in den Stand, das Wahre von dem Falschen genau zu scheiden, und den Sätzen des Systems die strengste Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Sie wird kein Interesse dabei finden, den Urhebern der Systeme kleine Fehler aufzumutzen, die sie im Schliessen und Folgern begangen haben, um daraus die Unrichtigkeit des Systems darzuthun; vielmehr wird sie sich bemühen, diese Fehler der Darstellung zu verbessern, und alle nur mögliche Folgen des Systems im größten Glanze und mit der größten Stärke aufzuführen. Sie wird daher geneigt seyn, den Urhebern der Systeme eher mehr Kraft zu leihen, als ihnen etwas davon zu entziehen, weil es unter ihrer Würde ist, sich um die Schwäche dieses oder jenes einzelnen zu bekümmern, oder sich gar daran zu belustigen. Ihr ist daran gelegen, daß ein jeder im vollen Glanze und mit seiner ganzen Macht auftrete. Daher liebt sie auch an falschen und irrigen Systemen das Regelmäßige, Zusammenhängende und Harmonische. Denn je sichtbarer dieser Zusammenhang ist, desto mehr wird der wahre Werth aller Folgen durch den Werth ihres gemeinschaftlichen Grundes bestimmt.

Die mehresten Angriffe auf Hume sind nach der ersten Manier geschehen. Seine Gegner haben ihn logischer Fehler bezüchtigen wollen; man hat ihm bekannte Sätze erörtert, und ihm über Dinge Belehrung gegeben, die er weit besser verstand; man

hat einzelne Sätze angegriffen, und verschiedene Nachlässigkeiten in der Darstellung aufgedeckt, und sich dabei oft genug eingebildet das Humische System widerlegt zu haben, dahingegen der Baumeister durch eine geringe Verbesserung allen Vorwürfen entging, und sein Gebäude nach und nach so befestigte, daß alle Angriffe dieser Art vereitelt, und nur eingebildete Siege davon getragen wurden. Aber in der That konnten auch selbst die verständigsten und scharfsinnigsten Gegner dieses System auf keine andre Art angreifen. Denn die meisten von ihnen waren mit den Principien des Systems einig, und wichen blos in Ansehung der Folgen ab, da denn Hume nichts nöthig hatte, als den richtigen Zusammenhang seiner Gründe und Folgen zu zeigen, welches er auch meisterhaft gethan hat. Wenn man ferner erwägt, daß so verschiedene Gegner auch oft in den Grundätzen uneinig waren, aus welchen sie die einzelnen Behauptungen dieses berühmten Skeptikers zu widerlegen suchten; so wird es begreiflich, wie Keiner mit der Widerlegung des Andern, wenn er ihm auch übrigens noch so viel Scharfsinn zugestand, zufrieden seyn konnte; wie Jeder eine neue Widerlegung versuchte, die wiederum, wie alle vorhergehenden das Schicksal hatte, von dem folgenden Prüfer als unzureichend, oder gar als falsch verworfen zu werden. So lange man über die Gründe uneinig ist, aus welchen das Humische System bestritten werden muß, kann nie eine allgemein befriedigende Widerlegung erwartet

tet werden. Alle bisherige Gegner gleichen nur den leichten Truppen im Felde, die zwar hie und da eine Eroberung machen, manche Beute davon tragen und manche Pässe besetzen, aber nie eine gänzliche Niederlage anrichten können.

Es ist meines Wissens noch nie eine vollständige Widerlegung der zweiten Art an dem Humifchen Systeme versucht worden, und noch weniger hat man an eine kritische Prüfung desselben gedacht. Man wird aus dem Vorigen leicht urtheilen, daß dem Verfasser dieser Versuche keine Prüfung irgend eines Systems befriedigen könne, wenn sie nicht bei den Grundsätzen anfängt, und kritisch ist, und er gesteht es daher gern, daß die folgenden Abhandlungen seiner Absicht nach jene Lücke in Ansehung des Humifchen Systems, wenn auch nicht ausfüllen, doch wenigstens bezeichnen und bemerklich machen sollten. Der Verfasser wird zufrieden seyn, wenn ihm von Sachverständigen wenigstens zugestanden wird, daß die Methode, deren er sich bei dieser kritischen Beurtheilung bedient hat, die einzige sey, nach welcher der brittische Zweifler widerlegt werden muß, wenn überall sein Skepticismus auf eine gründliche und für die Vernunft befriedigende Weise gehoben werden kann.

Soll also das Humifche System mit glücklichem Erfolge angegriffen werden, so muß man den Grund untergraben, auf welchem ein so furchtbares Gebäude errichtet ist. Dieser Grund ist aber kein andrer,

als

als der Satz, daß alle Erkenntniß lediglich und allein von der Erfahrung oder von der Empfindung abstamme. Von diesem Satze ist, wie mich dünkt, der totale Skepticismus eine zwar verkannte, aber ganz nothwendige und unvermeidliche Folge, wenn die Vernunft in ihren Schlüssen mit sich selber übereinstimmend bleiben will.

Diese Behauptung hat sich in unsern Tagen schwerlich einen allgemeinen Beifall zu versprechen. Denn der obige Grundsatz wird von so Vielen unsrer guten Köpfe in Schutz genommen, von welchen zugleich die Folgen, welche der englische Philosoph zog, als vernunftwidrig verworfen werden, daß man diese Auktorität als einen sehr wichtigen Grund gegen mich brauchen wird. Wie, wird man sagen, sollte der Verstand eines Aristoteles und Locke, sollte der größte Theil unsrer neuern Philosophen nicht ebenfalls diese Verbindung eingesehen haben? sollten nicht die vielen scharfsinnigen Gegner des Hume, ihm wenigstens die Gerechtigkeit haben widerfahren lassen, ihm die Bündigkeit seiner Schlüsse zuzugestehen? sollte man ihnen nicht einmal so viel Beurtheilungskraft zutrauen, daß sie im Stande gewesen wären, einzusehen, ob Hume nach den strengen Regeln der Logik geschlossen oder nicht?

Dergleichen Fragen setzen in große Verlegenheit, nicht als ob sie unbeantwortlich wären und Gründe der Widerlegung enthielten, sondern weil
man

man sie nicht beantworten kann, ohne den, der sie aufwirft, zu beschämen, und sich dadurch einer Unhöflichkeit schuldig zu machen, welche gemeinlich den Grund zu einer Erbitterung legt, welche eine ernsthafte nützliche Unterfuchung gar zu leicht in eine choleriche Balgerei verwandelt. Anstatt das ich hier nur die Fragen mit Verwechfelung des Namens zurückschieben könnte, laffet uns lieber gegenseitig auf alle Argumente *καθ' ἀνθρώπων* Verzicht thun, und immer nur direkte mit objektiven Gründen unfre Absichten ausführen; vielleicht ergibt sich eine befriedigende Antwort auf jene Fragen beim Fortgange der Unterfuchung. Die Beispiele sind ja nicht selten, das auch grofse Köpfe den Streitpunkt verfehlen, das sie sich bei Gründen beruhigen, die vor dem Richterstuhle der Vernunft bei weiten noch nicht die letzten sind, das unter ihren Behauptungen Sätze mit unterlaufen, die, wenn sie in ihrer Ausdehnung erwogen würden, ihre liebsten Meinungen aufheben müßten, und das sie oft den Sinn ihrer eignen Meinungen erst durch die Folgen recht fassen lernten, welche Andere daraus zogen.

Um den Leser in den Stand zu setzen, die folgenden Versuche desto leichter beurtheilen zu können, will ich mich bemühen die Haupttheile des Humischen Systems, so wie sie in seinem Werke dargestellt sind, in ihrer Verbindung mit dem obersten Principio kurz und deutlich vor die Augen zu legen.

Unter

Unter allen Fragen in der spekulativen Philosophie ist unstreitig die, welche den Ursprung der menschlichen Erkenntnis betrifft, die allerwichtigste, indem wir alle unsere Urtheile erst durch die Ableitung ihres Ursprungs vollkommen rechtfertigen können. Denn wenn eine Meinung, die uns auch noch so lieb und noch so wichtig zu seyn scheint, in der Einbildung ihren Grund hätte, wenn sie blos auf einer Erdichtung beruhete, und nicht erwiesen werden könnte, daß unserer Vorstellung in der Sache irgend etwas entspräche, so würden wir sie nach der Vernunft dennoch für nichtig und schimärisch erklären müssen, wenn auch übrigens Erziehung, Gewohnheit und andre Umstände dem Glauben an diese Meinung eine noch so große Festigkeit ertheilt hätte. Aus diesem Grunde ist die Frage über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis von keinem Metaphysiker übersehen worden. Hume fand zwei Antworten auf diese Frage vor sich, in welche sich die Philosophen seit den ältesten Zeiten getheilt haben. Einige behaupteten mit Plato, es gäbe gewisse angebohrne Erkenntnisse oder Erkenntnisse a priori; Andre aber waren mit dem Aristoteles der Meinung, daß alle Erkenntnisse schlechterdings aus der Erfahrung oder a posteriori entstehen müßten. Der erstern Meinung hatte kurz vor unserm Philosophen Johann Locke einen solchen Stofs versetzt, daß in England kaum irgend einer noch Muth genug hatte, sich ihrer anzunehmen, und

und die Verachtung der angebohrnen Begriffe verbreitete sich durch die ganze philosophische und unphilosophische Welt so schnell, und wurde durch Frankreichs Kurrantphilosophie so gemein, daß selbst Leibnitzens Stimme nicht stark genug war, sie wieder in Ansehn zu bringen, und daß es kaum hie und da ein Philosoph wagte, eine neue Prüfung dieser Behauptung vorzunehmen, als welche sie wenigstens, nach so wichtigen Gegengründen dieses großen deutschen Weltweisen zu verdienen schien, da sie es wenigstens wahrscheinlich machten, daß ihnen ein noch verfehlter Sinn zum Grunde liegen müsse. Hume hielt die Partei derer, welche einen Ursprung der Erkenntnis a priori behaupteten, die seiner Meinung nach nichts anders, als ein Inbegriff solcher Begriffe hätte seyn müssen, vor denen keine Empfindung oder Impression vorhergeht, durch die Erfahrung selbst für gänzlich widerlegt, ja er glaubte sogar, daß die angebohrnen Begriffe in dem Sinne, in welchem sie Locke und ihre Bestreiter dargestellt hatten, in keines Menschen Gehirn gekommen wäre, worin er vielleicht nicht so Unrecht haben mochte. Daher achtet er es kaum der Mühe werth, ihrer in einer Anmerkung *) zu gedenken, in welcher

*) Locke dehnte den Ausdruck Idee oder Begriff so weit aus, daß er eine jede Vorstellung überhaupt, oder alles was wahrgenommen wird, darunter verstand. Hume bemerkte daher

cher er auch die feste Ueberzeugung blicken läßt, daß die Sache auf einen bessern Wortstreit hinauslaufe, der auf Misverstand beruhe und ganz unnütz sey, und daß die Vernunft gar keine andre Meinung zulassen könne, als diejenige, nach welcher alle Erkenntnis als aus der Empfindung entsprungen angesehen wird, worinne ihm auch die mehresten unsrer deutschen Philosophen beigetreten sind, von denen man sagen kann, daß sie ebenfalls den alten Streit mehr auf eine nachgiebige und höfliche Art beigelegt, als auf eine gründliche Weise ent-

daher sehr richtig, daß unter den Vorstellungen eine Ungleichartigkeit statt finde, die nothwendig mit verschiedenen Wörtern bezeichnet werden müsse. Die Frage: ob es angebohrne Ideen gebe, schien ihm mit der, ob es ursprüngliche Ideen gebe, einerlei zu seyn, und er bildete sich ein den Streit vollkommen dadurch entschieden zu haben, daß er die ursprünglichen Vorstellungen Impressionen, die abgeleiteten aber Ideen oder Begriffe nannte. Sonach wäre es freilich entschieden gewesen, daß es keine angebohrnen d. i. ursprünglichen Begriffe gebe, dahingegen alle Impressionen ursprünglich oder angebohren wären, womit gewiß Leibnitz sehr unzufrieden gewesen seyn würde. „Die Frage“, so redet er in der ersten Abhandlung, als er sie zum erstenmale drucken ließ, „ob unsre Impressionen oder unsre Begriffe eher sind, ist im Grunde keine andre als diejenige, welche nur in andern Ausdrücken so viel Lermen gemacht hat,

entschieden haben. Es ist also ein von Hume angenommener und von den mehresten seiner Zeitgenossen ihm als allgemein gültig zugestandener Grundsatz:

Alle Erkenntnisse entspringen aus der Erfahrung, oder wie sich Hume selbst *) ausdrückt: Alle unfre Begriffe oder schwächern Vorstellungen sind Kopien unfreer Impressionen d. i. unfreer stärkern Vorstellungen.

Auf

„hat, da man sich nemlich stritt, ob es angebohrne Begriffe gebe, oder ob alle Begriffe von der Empfindung und der Reflexion abstammen. Wenn nun die Philosophen beweisen wollen, daß die Begriffe der Extension und der Farbe nicht angebohren sind, so zeigen sie bloß, daß sie uns durch die Sinne zugeführt werden; und wenn sie beweisen wollen, daß die Begriffe der Leidenschaft und der Begierde nicht angebohren sind, so bemerken sie, daß wir eine vorhergehende Erfahrung von diesen Veränderungen in uns haben. Sehen wir also ihre Beweise genau an, so wird dadurch nichts mehr bewiesen, als daß andere lebhaftere Vorstellungen vor den Begriffen vorhergehen, von welchen sie abgeleitet sind, und welche sie vorstellen.“ Ob Hume durch eine solche Wortbestimmung den Streit, wie er sich einbildet, entschieden habe, wird sich vielleicht in der Folge ergeben.

*) S. 25.

Auf dieses Principium bauet nun unser Philosoph folgende Behauptungen, welche die Haupttheile seines Systems ausmachen:

1. „Wir erkennen schlechterdings nichts als „unfre Vorstellungen, und diese sind sämmtlich stärkere oder schwächere, innere oder äuffere Wahrnehmungen, wovon die stärkern Impressio- nen, die schwächern Begriffe heissen, und „letztere erhalten ihre Realität allein von den erstern, indem sie blos Abdrücke derselben, folglich ohne ihre Originale nichts sind *). „Denn da vermöge des obersten Grundsatzes alle Erkenntnisse durch Erfahrung entspringen, wir aber schlechterdings nichts unmittelbar erfahren können, als unfre unmittelbaren Vorstellungen oder Impressio- nen, so können wir auch von nichts eine Erkenntnis haben, als was entweder mittelbar oder unmittelbar in uns vorgestellt wird, d. h. was entweder Begriff oder Impression ist. Da also das letzte, worauf sich alle unfre Erkenntnisse nothwendigerweise beziehen müssen, nichts als eine Impression seyn kann, diese aber nichts als eine lebhaftere Vorstellung ist, so kann keine Erkenntnis, sie mag nun Anschauung oder Begriff oder Urtheil oder Schluß heissen, uns über die Impressionen hinausbringen. Denn alle diese müssen doch zuletzt selbst nur Kopien gewisser Impressionen seyn.

2. „Wir können also nichts von Gegenständen wissen, so fern sie etwas von unsern Vorstellungen

*) S. 23.

„stellungen oder Impressionen Verschiedenes seyn
 „sollen, sondern der ganze Begriff eines von unsern
 „Vorstellungen verschiedenen Objectes ist schi-
 „märisch, und hat allein in der Einbildung sei-
 „nen Grund *).“

Hume weicht hier in sofern von den Idea-
 listen ab, als er die Ursache der Vorstellungen
 ganz unbestimmt läßt, und z. B. zwar die Idee ei-
 nes äußern Objectes als Ursache der äußern Impres-
 sionen überhaupt zuläßt **), aber nur die reale
 Erkennbarkeit oder die objektive Be-
 stimmbarkeit derselben leugnet, dahingegen
 diese sich einbilden, die letzten Gründe der äußern
 Impressionen in den Ideen oder in einem vor-
 stellenden Wesen zu finden, und also zu bestimmen,
 wie sie sich zur unmittelbaren Anschauung verhalten
 müssen. Letztere zeigen sich also als Dogmatiker,
 dahingegen Hume die Sache unentschieden läßt,
 wie es sich für den ächten Geist des Skepticismus
 schickt. Dafs übrigens der aufgestellte Satz aus dem
 Vorigen richtig folgt, bedarf, wie ich glaube, kei-
 nes Beweises.

3. „Keine Verknüpfung, in so fern diese
 „eine nothwendige und beständige Verbindung zwi-
 „schen zwei verschiedenen Gegenständen oder
 „Merkmalen bedeutet, die durch die Gegenstände
 „selbst bestimmt wird, kann als in den Objek-
 „ten

*) S. Th. 4. Abschn. 2. S. 379.

**) S. Th. 2. Abschn. 6. am Ende u. S. 174.

„ten gegründet erkannt werden, man mag
 „nun unter den Objekten die bloßen Impressionen
 „und Vorstellungen, oder von den Vorstellungen
 „verschiedene Dinge verstehen', oder, welches eben
 „so viel heißt, wir können keine objektive Ver-
 „knüpfung unter den Gegenständen erkennen*)." „
 Denn die Verknüpfung selbst ist keine äußere Im-
 pression, denn sie ist etwas Allgemeines, und kann
 daher auch nicht als in denselben gegründet erkannt
 werden. Jede Verknüpfung ist also eine subjektive
 Verbindung; der Verknüpfung entspricht bloß eine
 innere Impression, die ein Resultat der Wiederho-
 lung derselben beisammengewesenen Impressionen
 oder der Gewohnheit ist. Es kann uns hier nichts
 an der Art und Weise liegen, wie Hume die
 Idee der nothwendigen Verknüpfung erklärt, de-
 ren Daseyn er keinesweges leugnet, und auch nicht
 leugnen kann. Es ist bloß von der Realität dieses
 Begriffs, oder von dem ihm entsprechenden Grunde
 die Rede, und da fließt allerdings aus Humens
 Grundsätze, daß wenigstens so viel gewiß sey, daß
 die objektive Realität der nothwendigen Verknü-
 pfung nicht erkennbar sey, wenn auch übrigens
 die Idee davon nicht von uns erklärt werden könn-
 te und folglich auch die Humische Erklärung
 selbst, nach welcher sie aus der Gewohnheit herge-
 leitet wird, falsch oder grundlos seyn sollte.

4. „Al-

*) S. Th. 3. Abschn. 14. und *Essays and Treatises on several subjects. Vol. II. Sect. VII.*

4. „Alle Begriffe, in denen das Merkmal der Nothwendigkeit steckt, sind, so fern letzteres auf „Objekte gezogen wird, (chimärisch *).“ Denn in den äußerlichen Impressionen läßt sich durch die Zerlegung in ihre einfachen Theile nichts entdecken, das in der Empfindung dem Begriffe der Nothwendigkeit entspräche, und folglich ist ein solches Merkmal an Gegenständen schlechterdings nicht erkennbar. Hume glaubte dieses Merkmal der Nothwendigkeit bloß in den Begriffen der Ursache und Wirkung, die er mit Kraft, Vermögen, Wirklichkeit, Thätigkeit, Verknüpfung, hervorbringende Eigenschaft und andern ähnlichen Begriffen, die mit jenen zusammenhängen, für gleichbedeutend hielt. Aber es giebt deren in der That noch mehrere, wie: Substanz und Accidenz, Gemeinschaft, Größe, Realität, Identität, u. s. w., in denen genau erwogen das Prädikat der Nothwendigkeit ebenfalls angetroffen wird. Hume hat auch wirklich in seinem Werke die objektive Realität der mehresten dieser Begriffe verworfen oder wenigstens für unerkennbar erklärt, wiewohl nicht aus diesem Grunde. Denn da ihm ein Objekt überhaupt keine von der Vorstellung desselben verschiedene Realität zu haben schien, so mußten ihm jene Begriffe freilich schon um deswillen nichtig vorkommen, in sofern sie auf Objekte oder auch nur auf einzelne äußere Impressionen bezogen wurden.

*) S. Th. 3. Abschn. 14.

den. Hätte er die objektive Nothwendigkeit, welche diesen Begriffen anhanget, erforscht, so würde dieses ein eben so wichtiger Grund für ihn gewesen seyn, nach seinem System sie sämmtlich für spuriös zu erklären. Dafs übrigens seine Behauptung aus seinem Grundsätze wirklich fliesse, scheint mir gar keinem Zweifel unterworfen zu seyn. Denn da der Probierstein, woran er die Realität aller Begriffe versuchte, die Impressionen, oder die unmittelbaren Vorstellungen waren, wovon ihnen nach seiner Meinung zuletzt doch irgend eine entsprechen mußte; so konnte er freilich keine äußere Impression für den einfachen Begriff der Nothwendigkeit antreffen, und wenn er daher irgend etwas seyn sollte, so mußte die Impression, auf welche er sich beziehen konnte, durch Begriffe selbst entstanden d. h. es mußte seine Impression eine innere seyn. In sofern also durch obige Worte eine objektive d. h. in den Dingen selbst gegründete Nothwendigkeit ausgedrückt werden soll, haben sie gar keine Bedeutung. Wir bezeichnen dadurch bloße Angewöhnungen und Fertigkeiten in uns. Sie haben also zwar eine Bedeutung, aber nicht die gewöhnliche. Dafs letztere im gemeinen Leben beibehalten wird, rührt bloß daher, weil die Natur die natürliche Täuschung wirklich unterstützt. Die Wiederholungen wirken auf den innern Sinn, und verursachen gewisse Impressionen, auf welche sich diese Begriffe beziehen. Hume konnte die Erscheinung, dafs sie von den Menschen gewöhnlich auf die Objekte selbst bezogen wer-

werden, nur aus einer sehr natürlichen Illusion erklären, wornach die Menschen sehr oft das, was ihrem Subjekte durch Erziehung und Gewohnheit natürlich geworden ist, in die Objekte selbst versetzen. Man könne, meinte er, diese Illusion vermittelt der Vernunft einsehen, aber sie nicht ganz wegschaffen, ob wir gleich ihren schädlichen Einfluss auf unser Urtheilen durch jene Einsicht verhüten könnten *).

5. „Wir

*) Ob Humes Erklärung befriedigend sey, kömmt hier nicht in Anschlag, und das Unrichtige in der Erklärung trägt nichts zum Umsturz des Humischen Systems bei. Die mehresten Gegner Humes haben ihre Einwürfe immer gegen seine Erklärungen der Phänomene und die Deduktionen der Begriffe gerichtet. Dadurch wird aber ein Kampfplatz zu Feinden geöffnet, wo unaufhörlich eine die andere gebiert, und deren Natur keine Entscheidung zuläßt. Denn erstlich kann die Humische Deduktion dieser Begriffe nicht anders widerlegt werden, als daß man entweder zeigt, sie sey ganz unmöglich und in sich selbst widersprechend, welches wol kein Kenner unternehmen möchte; oder daß man beweiset, die Deduktion stimme gar nicht mit der Erfahrung überein. Dagegen aber ist Hume sehr gewaffnet, und hat sich so gestellt, daß jeder Pfeil, der von dieser Seite auf ihn abgeschossen wird, vorbeifliegen muß; oder endlich man versucht eine neue Deduktion, welche die Humische umwirft, und deren Wahrheit ganz evident ist. Ist nun dieses eine Deduktion a priori, so muß

5. „Wir können mit unsern Begriffen nie über
 „das, was uns Erfahrung lehrt, hinaus gehen, oder
 „alle unfre Begriffe können wir auf nichts weiter,
 „als auf Impressionen beziehen, und die Wahrheit
 „unfrer Begriffe ist allein dadurch erkennbar, daß
 „sie sich in Impressionen anschauen lassen; unfre Er-
 „kenntniß kann sich also nie weiter erstrecken, als
 „auf

man zuerst die Möglichkeit der Begriffe a priori gegen ihn darthun, d. h. man muß seinen Grundsatz widerlegen; wo denn freilich sich die ganze Manier zu streiten ändert; ist sie aber, wie es bisher größtentheils geschehen ist, a posteriori, so ist es, wie in der Folge gezeigt werden soll, unmöglich, irgend eine solche aufzustellen, gegen welche sich nicht die Humische ins Unendliche vertheidigen ließe. Aber gesetzt auch zweitens man bewiese ganz evident, daß Humens Deduktion unbefriedigend und falsch wäre; so würde das Humische System dadurch nicht im mindesten erschüttert werden. Denn Hume kann, ohne sich etwas zu vergeben, eingestehen, daß er den Ursprung dieser Begriffe nicht erklären könne, aber er wird wenigstens nach dem ihm zugestandenem Grundsatz so viel mit Gewißheit behaupten können, daß schlechterdings kein Grund in der Vernunft anzutreffen sey, weshalb man ihnen objektive Realität zugestehen müsse. Es wird einem Hume ein sehr leichtes Spiel seyn, alle empirische Deduktionen der objektiven Realität dieser Begriffe aus dem Felde zu schlagen. Und auf diese Weise kann also zwar Hume bestritten, aber ganz gewiß nicht widerlegt werden.

„auf Impreffionen“. Diefes Satz hängt mit dem Principio des Humifchen Syftems ganz genau zufammen, und daher auch alle feine Folgen. Denn aus demfelben fließt unmittelbar, daß wir weder von der Materie, noch von Geift, Gott, Seele, Subftanzen u. f. w. das Geringfte erkennen können, und daß alles, was wir uns von diefen Gegenftänden zu wiffen rühmen, leere Einbildungen und phantafifche Grillen feyn müffen. Denn alle diefe Gegenftände können mit den Sinnen nicht empfunden werden, und da man von dem, was nie eine Impreffion gewesen ift, auch nicht einmal einen Begriff haben kann, fo bedeuten auch felbft diefe Begriffe nichts. Es find leere Worte, mit denen kein Menfch einen realen Sinn verbindet, deren Grund und Veranlaffung lediglich in der Einbildung anzutreffen ift, als welche oft Impreffionen erzeugt, die von der Urtheilskraft fälfchlich für Objekte gehalten werden. Alle diefe Begriffe hängen alfo von einer Täufchung ab, die nur durch den oberften Grundfatz diefes Syftems zu entdecken ift, und deren befondere Urfachen in der Natur der menfchlichen Subjekte aufgefucht werden muß.

6. „Wenn man daher unter der Vernunft ein Vermögen verfteht, die Dinge felbft nach den Gefetzen, nach welchen fie wirklich unter einander verbunden find, zu verknüpfen, oder ein Vermögen, die Verbindung der Dinge einzufehen, und alfo a priori zu wiffen, wie fie nothwendigerweife verknüpft feyn müffen; fo ift die Ver-

„nunft die allergrößte Schimäre. Denn ein folches
„Ding ist in der menschlichen Natur selbst nicht
„möglich, indem eine folche Vernunft Dinge müß-
„te zusammen verbinden können, die in der Vor-
„stellung nicht nur noch nie beisammen gewesen
„sind, sondern die auch dem menschlichen Er-
„kenntnißvermögen nie als Impressionen gegeben
„werden können, welches dem obersten Grundsa-
„tze des Systems offenbar widerspricht. Alle Ver-
„bindungen, welche daher dasjenige Vermögen
„vornimmt, welches wir Vernunft nennen, er-
„strecken sich schlechterdings nicht weiter, als auf
„Impressionen, und von dem Grunde, nach wel-
„chem die den Impressionen etwa entsprechenden
„Objekte verbunden seyn mögen, kann sie schlech-
„terdings nichts wissen. Aber auch unter diesen
„Impressionen sieht sie die Natur und das Wesen die-
„ser Verknüpfungen nicht ein, sondern das, was
„wir Vernunft nennen, ist nur ein bewunderungs-
„würdiger Instinkt, eine Geschicklichkeit, die
„Impressionen, welche ehemals beisammen oder
„sich ähnlich gewesen sind, zu wiederholen, und
„bei der Erscheinung der einen den Begriff von
„den übrigen, die mit ihr ehemals in dem Bewußt-
„seyn verbunden waren, herbeizuschaffen, die
„denn nach dem Grade der ihnen anhängenden
„Lebhaftigkeit entweder für wirklich oder für nicht
„wirklich gehalten werden.„ Wie der Verfasser
der Abhandlung über die menschliche
Natur die Wirkungen einer solchen dem Schei-

die nach objektiven Erkenntniskraft erklärt, muß in dem Werke selbst *) nachgelesen werden. Kurz, es ergibt sich aus seinem Grundsätze, das alle objektive Principien, dergleichen wir bei allen Vernunfturtheilen und Wissenschaften zum Voraus setzen, unmöglich, und also selbst die Idee derselben eingebildet sey. Die wahre Bedeutung und der reale Sinn des Begriffs der Vernunft ist also kein anderer, als daß sie ein starker von der Natur uns eingepflanzter Instinkt sey, Vorstellungen, die oft bei einander gewesen sind, uns wieder zusammen vorzustellen. Dieser Instinkt hat seine Grundregeln, die wir durch Beobachtung lernen, und welche sodann den Namen der vernünftigen Grundsätze erhalten. Will man die Vernunft als ein objektives Vermögen gebrauchen, so verlieren ihre Gründe immer mehr und mehr an Gewisheit, je länger sie ihre Untersuchungen fortsetzt, und sie verschwindet zuletzt in ein völliges Nichts; ja wenn die Ueberzeugung von dieser Vernunft abhängig wäre, so würde sie gänzlich aufhören oder wenigstens unaufhörlich wie ein Pendul in diesem Augenblicke dem einen und in dem folgenden dem entgegengesetzten Satze zufallen. Einer solchen Absurdität aber glaubte Hume, sey die Natur durch ihre eigne Einrichtung zuvorgekommen, da sie die Ueberzeugung gar nicht an dergleichen Vernunftgründe gebunden, sondern sie durch ganz andre Mittel hervorzubringen wisse.

7. „Da

*) Th. 4. Abschn. 1.

7. „Da nun auch die Sinne uns keine objektive
„Gewissheit von Gegenständen verschaffen können *),
„weil sie theils selbst nichts von den Impressionen Ver-
„schiedenes darstellen, theils sowohl an sich, als auch
„in jedem Subjekte insbesondere, so vielen Schwä-
„chen und Einschränkungen unterworfen sind, so
„muß der Schluss und das Resultat aller ächten Phi-
„losophie seyn, daß man sich durch die richtige Er-
„kenntniß von den menschlichen Erkenntnißkräf-
„ten überzeugt, daß uns weder Vernunft noch Sin-
„ne mit der wahren Natur der Gegenstände bekannt
„machen können, und daß alles, was wir uns davon
„zu wissen einbilden, die größte Täuschung sey.
„Durch die Philosophie lernen wir nur einsehen,
„daß wir über Gegenstände gar nicht urtheilen kön-
„nen, und daß weder Vernunft, noch Urtheilsver-
„mögen, noch Sinne objektive Erkenntnißkräf-
„te sind, daß also keines dieser Vermögen, weder
„allein, noch sie alle zusammengenommen, uns ir-
„gend etwas von den Dingen lehren könne, daß
„Urtheilen und Schliessen nichts sey, als eine be-
„sondere Art von Association der Vorstellungen,
„und daß also die ächte Philosophie für den Men-
„schen, so viel die Vernunft einseht, darin beste-
„he, daß er schlechterdings gar nicht urtheile und
„schliesse, sondern alles in Zweifel lasse. Dieses
„würde wenigstens die Vernunft nach dem obersten
„Grundsätze fodern. Die Natur aber hat dem Men-
sehen

*) Th. 4. Abschn. 2.

„schen ein ganz andres Principium eingeprägt, wel-
„ches diese Grundfätze der Vernunft ihrer Wirkfam-
„keit nach größtentheils vernichtet, und wodurch
„sie selbst in ihrer Eitelkeit deutlich genug darge-
„stellt wird. Dieses ist nemlich die Gewohn-
„heit — ein blindes Principium, das wir weiter
„nicht verstehen, wodurch aber die Natur alle ihre
„Zwecke erreicht. Aus derselben läßt sich erklä-
„ren, weshalb der Mensch nie das thut, was er
„nach den reinen Grundfätzen der Vernunft thun
„müßte, weshalb er glaubt, wo er nach der Ver-
„nunft nicht glauben dürfte, weshalb er im Leben
„und Handeln gar nicht, oder höchst selten zweifelt,
„da er nach der Vernunft stets zweifeln müßte.
„Der Mensch wird nach Naturgesetzen, gerade wie
„ein andres Thier, gegen alle Vernunftprincipien ge-
„leitet, und dieses Faktum kann man als den sicher-
„sten Beweis ansehen, daß die Vernunft, als ein
„objektives Erkenntnißvermögen betrachtet, eine
„leere Schimäre sey. Erfahrung ist daher nicht
„etwa eine Verknüpfung objektiver Vorstellungen
„nach nothwendigen Gesetzen, sondern eine Reihe
„innerer und äußerer Impressionen, das heißt, ein
„Spiel in unserm Gemüthe, wovon sich kein
„Grund *) angeben läßt.“

Wenn diese Folgerungen etwas Frappantes ha-
ben, wenn sie oft den gemeinen Vorstellungen wi-
dersprechen, die ein jeder sich durch innere Erfah-
rung

*) S. 31.

nung von der Vernunft und ihren Wirkungen erworben zu haben glaubt, wenn der sogenannte *common sense* ganz dagegen ist; so ist doch wenigstens so viel gewiss, daß man sie nicht um deswillen verwerfen kann, weil sie nicht mit dem obersten Grundsatz des Systems zusammenstimmen, und daß der Widerstreit einer Behauptung mit den gemeinen Meinungen kein hinreichender Grund ist, sie für falsch zu erklären. Wenn aber die *Humischen* Sätze wirklich so viel Empörendes in sich schliessen, wenn die Vernunft in denselben auf ihre eigne Vernichtung losarbeitet, so ist dieses allerdings ein großer Sporn für alle diejenigen, welche ihren höchsten Werth und die ganze Würde der Menschheit in eine solche objektive Vernunft setzen, den Ungrund dieser Meinungen durch die Vernunft selbst darzuthun. Wenn aber demohnerachtet alle Folgen, welche unser Skeptiker zieht, nach logischen Gesetzen nothwendig mit dem obersten Principio, das er festgesetzt, zusammenhängen; so ist kein anderer möglicher Weg, sich von jenen lästigen Folgen zu befreien, als die Falschheit des Grundsatzes darzuthun. Denn die Falschheit der Folgen kann schlechterdings nicht anders erwiesen werden, als daß man entweder zeigt, daß die Folgen keine Folgen sind und mit dem Grunde gar nicht zusammenhängen, oder daß der Grundsatz falsch ist. Nun glaube ich überzeugt zu seyn, daß niemand im Stande sey zu beweisen, daß die Haupttheile des *Humischen* Systems nicht nothwendige Fol-

Folgen seines Grundfatzes wären, und ich kann hier wenigstens so viel für mich anführen, daß nach dem Eingeständniß aller Weltweisen von einigem Gewicht *), ein solches Unternehmen noch Niemanden bisher gelungen sey. Und daher schliesse ich, daß, wenn Humens Behauptungen wirklich falsch sind, schlechterdings der oberste Grundfatz des Systems falsch seyn müßte.

Man muß wohl erwägen, daß wenn von Hebung des Humischen Skepticismus die Rede ist, es nicht bloß darauf ankomme, den schädlichen Einfluß seiner Folgen auf das gemeine Leben und Handeln zu verhüten. Denn wenn von dieser Seite ja etwas von ihm zu besorgen wäre (woran ich doch sehr zweifle) so würde die schreiende Berufung auf den gemeinen Verstand und auf die sonnenklare Erfahrung allerdings mehr ausrichten, als die tiefsten Untersuchungen, welche der gemeine Verstand überhört, weil er sie nicht fassen kann. Es ist hier aber allein auf eine solche Zerstörung des Systems angelegt, wobei die Vernunft einsehen soll, es seyen keine andern Waffen gebraucht worden, als diejenigen, welche sie selbst in ihrer Vorrathskammer hat. Man thut also auf alle Kunstgriffe, auf alles Verschreien des Systems und seiner Folgen Verzicht, und sucht bloß darzuthun, daß das Gebäude um seines

*) Ich darf hier nur den tiefdenkenden Tetens, den gelehrten Plattner und den wahrheitsliebenden Feder nennen.

nes Grundes willen nothwendig fallen müße. Um deswillen kann sich auch eine solche Prüfung nicht auf die kleinen Blößen einlassen, welche etwan Hume selbst in seinem Werke gegeben hat. Denn die Siege, welche man auf diese Art davon trüge, würden doch nur über Hume erfochten seyn, und man würde dadurch einen künftigen Vertheidiger des Skepticismus nur gelehrt haben, sein Werk geschickter anzulegen; so wie auch Humens Schrift ihre Vollkommenheit grosentheils den vorhergehenden Bestreibern des Skepticismus verdankt. Den schlechten Zusammenhang der Theile untereinander und mit ihrem obersten Principio zu zeigen, scheint mir nach den im Vorigen angeführten Gründen, wo nicht etwas Unmögliches, doch etwas außerordentlich Schweres zu seyn. Denn es würde nicht nur sehr mühsam und ermüdend weiterschweifig seyn, zu beweisen, daß nicht ein einziger skeptischer Satz mit demjenigen zusammenhänge, den Hume als obersten Grundsatz aufstellt, sondern der Erfolg würde auch ganz gewiß bei der allerbesten Ausführung fehlschlagen, indem dieses doch in den mehren Fällen nicht ganz deutlich und evident dargethan werden könnte. Blicke aber dieses auch nur bei einer einzigen Folge zweifelhaft, oder könnte Hume nur von einem Kardinalsatze des Skepticismus beweisen, daß er aus seinem Principio fliese, und dieses würde ihm doch wohl nicht fehlschlagen; so müßte die ganze Arbeit des Widerlegens von vorne beginnen.

Der einzige Weg also, den Humischen Skepticismus von Grund auszurotten, ist, wenn irgend einer möglich ist, der, daß man ihn bei der Wurzel angreife. Denn da Hume sich bei allen seinen Behauptungen auf seinen obersten Grundsatz beruft, und diesen also selbst für das Fundament seines Gebäudes erklärt, so fällt mit diesem Satze sein ganzes System, da alle Behauptungen desselben nur allein durch ihn ihre Haltung erhalten. Um also den Grund dieser skeptischen Burg zu untersuchen, müssen wir die Frage über den Ursprung unserer Erkenntnis, welche Hume als schon entschieden ansah, von neuen vornehmen, und zusehen, ob nicht vielleicht bei der Beantwortung derselben etwas übersehen worden sey, was den daraus fließenden Untersuchungen eine ganz andre Richtung giebt. Wir wollen hierbei das Ziel unserer Nachforschungen nie aus dem Auge verlieren, ob wir ihnen gleich die allergrößte Allgemeinheit zu geben uns bemühen wollen. Denn wenn wir es auch dahin bringen sollten, daß die Vernunft eingestehen müßte, Humens Grundsatz sey irrig und sein System könne also nicht bestehen, so wollen wir uns doch hierbei nicht begnügen, sondern wollen ferner noch zu erforschen suchen, ob es nicht etwa möglich sey, daß dennoch die Vernunft irgend einen andern Grund dem Skepticismus unterlegen, und darauf das Gebäude desto fester bauen könne. Wir wollen hierbei ganz unpartheiisch zu Werke gehen, wollen auf alles Interesse und auf alle gutmüthigen

thigen Wünsche Verzicht thun, und schlechterdings nichts verhehlen, was in der Vernunft zur Grundlage oder Stütze eines solchen Kunstwerks dienen könnte; ja wir wollen sie in allen ihren Winkeln recht geflissentlich in dieser Absicht durchsuchen. Sollte es uns nun gelingen, die Vernunft durch diese Untersuchung deutlich zu überzeugen, daß kein Skepticismus auf einem andern Boden ruhen könne, als auf demjenigen, worauf ihn Hume angelegt hat, und hätten wir zugleich aus andern Gründen dargethan, daß dieser Grund kein Grund sey; so wären wir in der That zur Befriedigung der Vernunft so glücklich gewesen, alle mögliche künftige Angriffe eines so gefährlichen Feindes durch einen einzigen Streich zu vereiteln!

Zweiter Versuch.

Beschreibung der verschiedenen Arten
der Erkenntnisse.

Alles Philosophiren muß sich zuletzt auf That-
sachen gründen, und Thatfachen erklären, wenn
man nicht ein leeres Spiel des Witzes mit der wahren,
ächten Philosophie verwechseln will. Daher
kann auch die Anatomie und Erklärung der Erkennt-
nisse nicht eher vorgenommen werden, als bis
man von der Wirklichkeit dieser Erkenntnisse über-
zeugt ist. So gewiß wir nun auch die Erkenntnis über-

überhaupt als ein unleugbares Faktum voraussetzen können; so scheint es doch nöthig zu seyn, die verschiedenen und mannichfaltigen Arten derselben, welche unsern Besitz ausmachen, aufzustellen, und ihr Daseyn durch innere Erfahrung zu beweisen.

Wir wissen, das man allgemein unter dem Ausdruck Erkennen eine Handlung des Gemüths versteht, wodurch wir unsre Vorstellungen, auf bestimmte Gegenstände, die von diesen Vorstellungen selbst verschieden sind, beziehen. Wir erkennen Bäume, Häuser, Sterne, Geister, Gott u. f. w. wenn wir gewisse Vorstellungen in uns, auf gewisse von diesen Vorstellungen verschiedenen Gegenstände beziehen, d. h. sie als in ihnen enthalten vorstellen. Wir bemerken, das mit dem Erkennen eine Gemüthsveränderung, oder ein Bewusstseyn eines bestimmten Gemüthszustandes verknüpft ist, welcher von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand als einer Handlung der Seele sehr unterschieden ist, denn wir finden, das dieses Bewusstseyn eines bestimmten Gemüthszustandes oft ganz allein da ist, ohne das eine Vorstellung dadurch auf einen Gegenstand bezogen wird. Diese Wahrnehmung des Gemüthszustandes, wird Empfindung genannt, und ist zwar mit der Erkenntniß verknüpft, sie selbst aber ist nicht Erkenntniß, ob sie gleich ein Objekt einer Erkenntniß werden kann. In sehr vielen Fällen ist die Aufmerksamkeit auf den Gemüthszustand gar nicht gerichtet, sondern allein auf das Objekt, wiewohl eine Gemüthsveränderung
bei

bei jedem Erkennen vorgeht. Indem wir die Höhe eines Thurms ausmessen, oder den Einfluß der Leidenschaften erwägen, oder den Ursachen der elektrischen Erscheinungen nachspüren, sind wir nur wenig oder gar nicht mit dem Gemüthszustande beschäftigt, der mit den Vorstellungen dieser Gegenstände verknüpft ist. Ia die Beobachtung lehrt, daß das Bewußtseyn des Gemüthszustandes dem Bewußtseyn des Gegenstandes Abbruch thut, und die Pfyologen gründen hierauf das Gesetz: Je mehr Erkennen, desto weniger Empfinden; je mehr Empfinden desto weniger Erkennen. Jemehr wir durch einen Sinn Empfindung erhalten, desto weniger Erkenntniß verschafft er uns. Geruch und Geschmack erweitern unsre Erkenntniß der Objekte nur wenig; da hingegen Augen und Ohren den grössten Antheil an derselben haben. Mit den Vernunftkenntnissen sind nur sehr schwache Gemüthsveränderungen verknüpft, und wenn das Gemüth auf irgend eine Art stark bewegt ist, so werden die Vernunftwirkungen gehemmt.

Aber unter den Erkenntnissen selbst bemerken wir doch mancherlei Unterschiede, die bei der Untersuchung über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse nicht dürfen übersehen werden. Wir bemerken nemlich viele Vorstellungen bei uns, die sich unmittelbar auf einen bestimmten Gegenstand beziehen, wo der Gegenstand ganz unabhängig von unsrer Willkühr die Vorstellung bestimmt, und wo wir ge-

gezwungen werden, uns das Objekt der Vorstellung als wirklich vorzustellen. Hume nennt diese Art der Vorstellungen Impressionen; der Name der Anschauungen, der bei uns schon längst die unmittelbaren Erkenntnisse bezeichnet hat, scheint mir aber schicklicher zu seyn, und wir wollen daher alle unmittelbaren Erkenntnisse Anschauungen *)

nen-

*) Das Wort 'Anschauungen' wird man doch wol nicht so fest mit dem Gesichtsinne verbunden haben, daß man nicht die Erkenntnisart aller übrigen Sinne auch sollte daran knüpfen können. Wenigstens hat es die Analogie für sich, indem das lateinische *videre*, so wie das griechische *ιδειν* nach der Bemerkung des Sprachkundigen Perizonius von allen sowol äußern als innern Sinnen gebraucht wird, aber auch zugleich in allen Sprachen von dem Empfinden mit einer auffallenden Deutlichkeit unterschieden wird. Hume begreift unter dem Ausdrucke Impressionen nicht blos unmittelbare Erkenntnisse, sondern auch Empfindungen, und bringt daher gleich vom Anfange, wie so viele Andre, die beide Arten der Vorstellungen nicht unterscheiden, eine große Verwirrung in die Schlussfolgen, indem sehr Vieles, was von den Erkenntnissen gilt, auf die Empfindungen gar nicht paßt, und umgekehrt. Hume führt die Leidenschaften als ein Beispiel innerer Impressionen an; welche doch offenbar keine innern Erkenntnisse, sondern innere Empfindungen sind. Wenn man sich die Leidenschaften als Objekte vorstellt, alsdenn ist die Vorstellung davon eine Erkenntnis; die Leidenschaft-

nennen. So bald unfre Organe auf eine gewisse Weise verändert werden, und das Gemüth afficirt*) wird, so entsteht eine Vorstellung, die wir, ohne das Wie weiter erklären zu können, auf ein Etwas beziehen, welches von der Affektion des Gemüths

schaften selbst aber sind nur Gemüthszustände. Empfindungen gehen nie auf Objekte, die von den Vorstellungen selbst verschieden wären; Erkenntnisse allemal. Die Materie der Empfindung hat nie eine extensive, sondern blos eine intensive Gröfse; die Materie der Erkenntnis muß allemal etwas Extensives an sich haben. Denn selbst wenn eine Empfindung ein Objekt der Erkenntnis werden soll, so muß man sich wenigstens als eine Zeitlang dauernd d. h. extensiv vorstellen können. Selbst den Verstand, die Vernunft, die Einbildungskraft u. s. w. können wir nicht anders erkennen, als daß wir uns ihre Wirkungen in der Zeit und sie selbst als den beharrlichen Grund davon vorstellen.

*) Das Wort afficiren gehört auch unter die Wörter, woran man einen Anstoß gefunden hat. Ich nehme es gerade in der Bedeutung, wie es Herr Adjunkt Schmid in seinem Wörterbuche (N. Ausg.) erklärt. Es heißt so viel als eine Veränderung im Gemüthe oder im Bewußtseyn hervorbringen, machen, daß etwas darinne entsteht, was vorher nicht drinnen war. Meines Wissens hat *afficere animum* bei den Alten und Neuern nie etwas anders bedeutet. Uebrigens aber läßt sich die konkrete Affektion selbst durch nichts noch deutlicher machen, als daß man einen Versuch macht, und sich afficiren läßt.

müths deutlich unterschiede, und von allen Menschen Gegenstand oder Objekt genennt wird, und die Vorstellung dieses Gegenstandes ist eine Anschauung. Wir bemerken aber ferner, daß wir nicht nur die von unserm Gemüthe verschiedenen Objekte vermittelst unserer äuffern Sinne anschauen können, sondern daß wir auch ein Vermögen haben, die Veränderungen und Affektionen in uns anzuschauen. Wir nennen die erstern äufsere, die letztern innere Anschauungen. Ich gehe an einen von Schiffen und Menschen wimmelnden Hafen. Der weite Ocean, die Bewegung der Schiffe, das Hin- und Herlaufen der Menschen, die herausgeschafften Waaren, das grofse Getümmel des Volks, das Schreien und Lärmen und eine Menge andrer Dinge afficiren mein Gesicht, Gehör und so weiter — ich erhalte äufsere Anschauungen. Ich lese eine Geschichte des Sklavenhandels, und diese Reihe von Vorstellungen erzeugt eine Menge von Affekten in mir. Mitleiden und Verachtung, Abscheu und Bewunderung wechseln in mir. Aber während daß diese Bewegungen in meinem Gemüthe vorkommen, kann ich oft noch auf dieselben selbst meine Aufmerksamkeit insbesondere richten und sie unmittelbar zum Objekte meiner Vorstellungen machen. Oft nehme ich mir vor, mein Gemüth zu belauschen, wenn es von dergleichen Bewegungen überfallen wird, und wenn diese Empfindungen nicht so stark sind; daß sie das Erkenntnißvermögen unfähig machen, so gelingt mir es mein Gemüth selbst

zu beschauen, und seine Zustände nicht blos zu empfinden, sondern sie auch unmittelbar zu erkennen. So kann ich auch auf mein Denken, Erkennen, Empfinden u. s. w. acht geben, und mir diese Handlungen unmittelbar vorstellen. Ich habe innre Anschauungen davon. Zu beiden Arten der Anschauungen gehört immer die unmittelbare Gegenwart des Gegenstandes, es sei derselbe nun eine Gemüthsbeschaffenheit, oder ein von der Gemüthsbeschaffenheit verschiedenes Ding. Also kann ich von dem Zorne auf keine andre Art eine Anschauung haben, als wenn ich so eben seine Wirkungen empfinde und diese Empfindung einen solchen Grund hat, das mein Anschauungsvermögen durch dieselbe gereizt wird, und sich denselben als ein Objekt vorstellet, und die Stadt Paris kann ich nicht anders anschauen, als wenn ich mit ihr in ein solches Verhältniß gesetzt werde, das sie meine Sinne wirklich afficirt. Anschauungen sind daher auch jedesmal individuell, sie beziehen sich nur auf einen Gegenstand, der so groß seyn, und so viel Mannichfaltigkeit enthalten kann, als das Anschauungsvermögen Fähigkeit hat, zu fassen. Jedoch sind es immer einzelne Gegenstände, auf welche sich die Anschauungen beziehen.

Aber wir haben auch Vorstellungen von den Gegenständen in ihrer Abwesenheit, wir haben Vorstellungen von Merkmalen, die mehrern Gegenständen gemein sind, und welche wir auf die Gegenstände der Anschauungen beziehen, ja wir haben Vorstellungen von Merkmalen, die wir auf Gegenstände

de beziehen, die wir nie durch Anschauung erkannt haben, und nie erkennen werden. Da nun alle diese Arten der Vorstellungen sich auf bestimmte Gegenstände beziehen, so sind sie Erkenntnisse; da aber durch sie die Gegenstände nicht unmittelbar vorgestellt sind, sondern sich vermittelt der Anschauungen auf dieselben beziehen, so sind sie mittelbare Erkenntnisse. Dergleichen pflegt man gemeinlich mit dem Namen der Begriffe (*conceptus*) zu bezeichnen. Sie haben alle das mit einander gemein, daß sie Vorstellungen von Merkmalen sind, die sich auf Gegenstände beziehen, oder deren Wirklichkeit man sich in Gegenständen vorstellte. Aber wir bemerken doch unter ihnen einen wesentlichen Unterschied. Einige sind bloße Wiederholungen der Anschauungen durch die Einbildungskraft. Es schwebt uns innerlich eine Nachahmung von dem angeschaueten Gegenstande vor, und wir sind uns bewußt, daß dieses ein Nachbild eines wirklichen Gegenstandes ist, oder daß sie sich nach allen ihren Theilen auf ein gewisses Objekt bezieht, oder sie bestimmen doch ein Individuum und machen ein individuelles Bild aus. Wenn diese Begriffe heißen sollen, so müssen sie wenigstens Begriffe der Einbildungskraft genannt werden, sie sind sämtlich individuelle Vorstellungen und eigentlich Anschauungen der Einbildung. Ich besehe eine Bibliothek, ein Naturalienkabinet, ich höre ein Konzert, ich befühle eine ebene Fläche, und ich kann in meinem Zimmer, auf meinen Spa-

tziergängen, diese Gegenstände nachbilden. Ich stelle mir den Bibliothekarius, die Ordnung in der Stellung der Bücher oder der Naturalien gerade so vor, wie ich sie mir in ihrer Gegenwart wirklich vorgestellt habe; ich kann mir genau vorstellen, wie eine ebne Fläche, eine Kugel, ein Würfel auf meine Hand wirkten, die Melodien, die ich im Concert gehört habe, wiederholen sich mir sehr deutlich. Aber ich weiß, daß die Gegenstände dieser Vorstellungen jetzt nicht unmittelbar auf mich wirken, daß es also keine Anschauungen der Sinne sind, sondern, daß sie sich nur auf Anschauungen und vermittelt dieser auf wirkliche Gegenstände beziehen. Von dieser Natur meint Hume mit einigen Andern, wären alle Begriffe; Nachbilder der Anschauungen; welche die Einbildungskraft auf verschiedene Art trennen und zusammensetzen könnte, und die sich blos durch verschiedene Grade der Stärke unterscheiden. Aber ohne uns hier schon auf die Prüfung dieser besondern Meinung, die mehr den Ursprung und die Erklärungsart der Begriffe, als ihr Daseyn betrifft, wollen wir uns zuerst durch innere Erfahrung belehren lassen. Wir bemerken nemlich auch eine große Menge allgemeiner abstrakter Begriffe in uns, das sind solche Vorstellungen, die nicht auf Ein, sondern auf mehrere Individua, auf mehrere Vorstellungen in der Phantasie und auf allgemeine Begriffe sich beziehen. Vorstellungen, die von den Nachbildungen der Anschauungen specifisch verschieden sind, und denen

wir

wir in der Folge nur allein den Namen der Begriffe (sensu eminenti) beilegen wollen, weil jene bloß durch die Einbildungskraft, diese aber durch den Verstand erzeugt werden. In denselben werden bloß gewisse Merkmale gedacht, die mehreren Gegenständen gemein sind, und deswegen heißen sie allgemeine, und in sofern diese Merkmale zuerst von den Gegenständen abgefondert sind, werden sie abstrakte Begriffe genennt. Es würde überflüssig seyn Beispiele hiervon zu geben, da ein jeder Begriffe von Gattungen und Arten kennt. Der Begriff eines Dreiecks enthält schlechterdings nichts weiter, als daß es eine Figur sey, welche durch drei Seiten eingeschlossen ist. Ich kann diese Merkmale so abgefondert denken, daß sich schlechterdings kein Bild irgend eines konkreten Dreiecks damit verknüpft, sondern ich besitze die Geschicklichkeit, gesetzt ich hätte auch vorher noch nie ein konkretes Dreieck angeschauet, vermittelt dieses Begriffs, jedes mir etwa vorkommende Dreieck wirklich zu erkennen, die Identität derer im Begriffe liegenden Merkmale, mit jeder mir vorkommenden Anschauung eines Dreiecks wahrzunehmen. Allgemeine Begriffe sind nichts anders, als solche Merkmale, wodurch wir auch Gegenstände erkennen können, die wir noch gar nicht angeschauet haben, und wir haben also vermittelt dieser Begriffe schon allemal eine gewisse Vorstellung von den Dingen, wenn auch das Daseyn der letztern uns ganz unbekannt, oder ihr Nicht-

Nichtseyn gar gewis ist. Das Daseyn dieser Begriffe bestätigt die Erfahrung auf das deutlichste. Ich habe keine Anschauung von einem sechsten Sinne, aber demohnerachtet habe ich einen ganz deutlichen Begriff davon, wiewol ich nicht einmal weis, ob ein solcher Sinn, im Reiche der Wirklichkeit auch nur möglich ist. Ich weis aber, das ein sechster Sinn eine solche Fähigkeit des Gemüths seyn müste, wodurch ich von den Gegenständen auf eine ganz neue, mir und allen übrigen Menschen unbekante Art, Vorstellungen erhielt, oder wodurch ich Gegenstände oder doch Beziehungen der Gegenstände anschauete, die vermittelt meiner übrigen Sinne gar nicht angeschauet werden könnten. Nun kann ich zwar einen solchen Sinn in Konkreto nicht bestimmen, aber sobald er sich wirklich in mir äufferte, so würde ich ihn vermittelt dieses Begriffs wirklich erkennen, und sagen können: dieses ist ein sechster Sinn. Das ich also einige Vorstellung von der Sache haben müsse, ist offenbar. Denn ich kann keinen Namen und keinen Begriff auf einen Gegenstand in der Anschauung beziehen, wenn ich nicht Identität der Merkmale in ihm anschauete. Aber wir wollen unfre Behauptung durch noch einen Fall bestätigen, der vielleicht noch einleuchtender ist. Ich setze nämlich immer zum Voraus, das man mir zugiebt, derjenige müsse einen Begriff von einer Sache haben, der, wenn er auch schon noch niemals eine Anschauung oder Impression davon gehabt hat, den-

dennoch im Stande ist, die Sache zu erkennen, so bald ihm die dem Begriffe entsprechende Anschauung wirklich gegeben wird. Nun können in der That Blind- und Taubgebohrne Begriffe von Licht und Tönen erhalten, ob sie gleich nie Anschauungen davon gehabt haben, noch haben können d. h. sie können mit solchen Vorstellungen bekannt werden, wodurch es ihnen möglich ist, das Licht und die Töne, wenn es ihnen möglich würde Anschauungen davon zu erhalten, sogleich zu benennen, und zu erkennen, daß dieses Anschauungen der Art wären, wovon sie schon vorher Begriffe gehabt haben. Man weiß, daß der so gut als blindgebohrne Professor *Saunderson* Vorlesungen über die Optik gehalten hat. Er mußte also schlechterdings Begriffe vom Sehen haben, ob ihm gleich die Fähigkeit selbst zu sehen d. h. die Anschauungen des Sehens fehlten. Er konnte wissen, daß das Auge auf eine eigenthümliche, ihm aber unbekannt Art, von einer gewissen, für ihn nicht empfindbaren Eigenschaft der Materie afficirt würde; er konnte alle Gesetze wissen, nach welchen dieses geschieht, und konnte mithin die ganze Theorie des Sehens vortragen, ohne je selbst gesehen zu haben. Lasset uns den Fall setzen, *Saunderson* habe auf einmal sein Gesicht erhalten, so frage ich, ob man wol glaubt, daß dieser Mann ganz allein und bloß seinem eignen Nachdenken überlassen, würde erkannt haben, daß die neue Veränderung, die wir in ihm angenommen

haben

haben, dasjenige Sehen sey, wovon er vorher einen Begriff gehabt, und das er also seinen vorher ganz leeren Begriff des Sehens auf diese ihm ganz neue Erscheinung würde bezogen haben? Ich wenigstens sehe keinen Grund, weswegen man zweifeln sollte, das dieses wirklich würde geschehen seyn. Denn er konnte wissen, das das Sehen eine Fähigkeit sey, von den Gegenständen vermittelt der Augen, ganz eigenthümliche, von den Vorstellungen der übrigen Sinne ganz verschiedene Vorstellungen zu erhalten, und wenn er also nur gefunden Menschenverstand hatte, und subsumiren konnte, so mußte er auch seinen bisher ganz leeren Begriff des Sehens auf diese neue Art der Anschauung, in welcher sich jene Kriterien finden, beziehen; ja ich behaupte ferner, das er auch vermittelt der Begriffe, die er in seinem blinden Zustande von dem Hellen, der Dämmerung, der Finsterniß u. s. w. erhalten, die Gegenstände dieser Begriffe von selbst würde aufgefunden, und sie gerade so würde angewendet haben, wie alle andere von ihrer Geburt an sehende Menschen, das er bei dem Anblicke der Nacht die Finsterniß, und bei dem Anblicke des Tages das Licht würde erkannt haben. Denn wenn er wußte, das das Licht die Unterscheidung mehrerer Gegenstände durch das Auge möglich macht, und das die Finsterniß diese Möglichkeit aufhebt, und eine Beraubung des Lichts ist, so mußte er die Bedeutung seiner ihm bisher unverständlich gewesenen Begriffe finden, sobald die Gegenstände seinen Augen wirklich

lich

lich vorkamen. Ein Blinder kann also in der That sehr deutliche Begriffe von dem Lichte und dessen Modifikationen haben, ob er gleich keine Anschauungen davon hat. Hieraus ist, wie mich dünkt, hinreichend klar, daß Hume's Kardinalatz, nach welchem er behauptete, daß alle Begriffe bloße Abdrücke und Kopien gewisser Impressionen wären, wenigstens so schwankend und unbestimmt ist, daß er unmöglich den Grundsatz eines Systems abgeben kann. In der Folge hoffen wir das Wahre und Falsche in demselben ganz deutlich vor Augen zu legen.

Aber wir müssen jetzt noch einen andern Unterschied unfreer Erkenntnisse bemerken, der seinen Folgen nach sehr wichtig ist, und den wir ebenfalls durch einleuchtende Beispiele aus der Erfahrung vollkommen deutlich beweisen können. Es sind nemlich einige Erkenntnisse sowol Anschauungen, als Begriffe, von der Beschaffenheit, daß die Vorstellung ihre Merkmale erst durch gewisse Empfindungen möglich werden, und daß man sie nur vermittelt dieser Empfindungen auf Gegenstände beziehen kann, obgleich die Erkenntnis jederzeit von der damit verknüpften Empfindung sehr unterschieden ist. Eine elfenbeinerne Billiardkugel erregt in meinen Augen, und in meinem Gefühl gewisse Veränderungen, und diese Veränderungen machen zugleich, daß ich mir einen Gegenstand von weißer Farbe, runder Gestalt, u. s. w. vorstelle. Denn ich lege alle diese Eigenschaften gar nicht meiner

Ge-

Gemüthsveränderung bei, sondern beziehe sie unmittelbar auf die Ursache dieser Gemüthsveränderung, d. h. auf das Objekt, und ich kann von gewissen Merkmalen die Empfindungen angeben, durch welche ich die Vorstellungen auf das Objekt beziehe, oder sie als in demselben enthalten, vorstelle. Das Wachslicht, welches vor mir steht und mir leuchtet, giebt mir eine Vorstellung dieser Art. Ich unterscheide die weiße Farbe daran, von welcher ich dadurch eine Vorstellung erhalte, daß dieser Gegenstand mein Auge auf eine gewisse bestimmte Weise afficirt; und sobald diese Art der Empfindung da ist, so stelle ich mir die weiße Farbe in einem Gegenstande vor. Wenn ich es mit meinen Fingern befühle, so werde ich auf eine andre Art afficirt, und diese Empfindung macht, daß ich dem Gegenstande Härte oder Weiche beilege, daß ich ihn glatt oder rauh, rund oder spitzig, warm oder kalt u. s. w. nenne. Alle diese Merkmale lerne ich durch Empfindung kennen; aber es ist nicht blos Empfindung im Gemüthe, sondern ich verlege diese Merkmale sämmtlich in den Gegenstand, als etwas Reales, das nicht die Empfindung ist, sondern die Empfindung verursacht, oder ihr entspricht. Dergleichen Erkenntnisse, die sich vermittelt der Empfindung auf Gegenstände beziehen, oder zu denen man nicht anders gelangen kann, als durch Empfindung, heißen empirisch. Es giebt daher empirische Anschauungen, und empirische Begriffe. Beispiele der erstern Art sind alle äußere

fere Anschauungen der Objekte der Sinnenwelt, die wir durch unfre fünf Sinne erlangen, und alle innere Anschauungen, die wir von unsern Gemüths-
bewegungen, Leidenschaften, Lust und Unlust und allen Seelenwirkungen haben. Zu den letztern gehören alle diejenigen Begriffe, welche solche Merkmale enthalten, zu deren Erkenntniß wir nicht anders, als durch Empfindung gelangen konnten, wie die Begriffe von Lust und Unlust, Thier, Körper und unzählig andre, deren Merkmale größtentheils so beschaffen sind, daß ihnen etwas korrespondirt, wovon man nur dadurch, daß das Gemüth auf eine gewisse Weise afficirt wurde, eine Vorstellung erhalten konnte.

Aber es giebt noch andre Erkenntnisse, die solche Merkmale haben, von denen schlechterdings keine Empfindung angegeben werden kann, durch welche sie sich auf die Gegenstände bezögen, und diese nennen wir reine Erkenntnisse. Wir haben ebenfalls reine Anschauungen und reine Begriffe. Als Beispiele reiner Anschauungen führe ich die Vorstellungen der geometrischen Linien und Figuren, imgleichen der Zahlen an, wo niemand glauben wird, daß einem Cirkel, oder einer geraden Linie, wie Hume ebenfalls bemerkt hat, ein Gegenstand entspreche, der empfunden werden könnte. Eben so wird niemand einen Sinn angeben können, wodurch er die Zahl Drey oder irgend eine andre erhielt. Denn das Zahlzeichen kann ich wol sehen, den Ton der Glocke kann ich
wohl

wol hören, aber die Zahl kann ich weder sehen noch hören, noch fühlen, und dennoch werden sowohl Figuren als Zahlen wie Gegenstände vorgestellt, und ich habe unmittelbare Vorstellungen von diesen Gegenständen, also sind es Anschauungen und zwar reine Anschauungen. Der reinen Begriffe treffen wir eine große Menge in uns an. Die Begriffe des leeren Raums, Substanz, Möglichkeit, Ursache, Nothwendigkeit u. f. w. Den letztern Begriff erkennt Hume selbst für einen solchen, denn er erinnert ganz richtig, daß diesem Begriffe weder eine innere noch äußere Impression entspreche. Daß wir diese Begriffe wirklich haben, daran ist kein Zweifel, ob und wie sie aber Realität haben, soll die Folge lehren. Hier stellen wir sie blos so auf, wie wir sie in uns durch innere Erfahrung finden *).

Eini-

*) Ich habe nicht selten den Einwurf gehört, daß doch alle diese Vorstellungen im innern Sinne vorgestellt würden, und folglich so gut wie alle übrigen empirisch wären. Allein diesen Einwurf wird man sich selbst leicht heben können, wenn man nur einige Aufmerksamkeit auf die Erklärungen richtet. Der Aktus, wodurch das Gemüth die Vorstellung denkt, afficirt jederzeit den innern Sinn und wird also freilich allemal empirisch wahrgenommen, daher wir auch hier diese Begriffe alle empirisch wahrnehmen und sie so anführen, wie sie uns eben beifallen, aber dieses ist nicht gemeint, wenn von den empirischen und reinen Erkenntnissen die Rede ist, sondern ob die in den Erkenntnissen enthaltenen Merkmale, die man auf

Ge-

Einige dieser reinen Begriffe sind von der Art, daß wir sie auf die Gegenstände in der Sinnenwelt, die wir durch Erfahrung erkennen, beziehen, wie der Begriff der Substanz, der Ursach u. f. w. und diese sollen reine Verstandesbegriffe oder Notionen heißen; andre hingegen sind so beschaffen, daß wir, vermittelt unsrer Anschauung, gar keinen Gegenstand für sie entdecken können, wie der Begriff von Gott, dem Unbedingten, der Seele, dem Einfachen u. f. w. dergleichen wollen wir reine Vernunftbegriffe oder Ideen nennen *).

Der

Gegenstände bezieht, die von jenem Aktus ganz verschieden sind, durch Empfindungen, die von den Gegenständen verursacht werden, erkannt sind. So bedeutet z. E. der Begriff der Ursache ein solches Verhältniß des einen Dinges zu dem andern, daß es sein Daseyn jedesmal nothwendigerweise bestimmt. Einer solchen objektiven Verknüpfung aber kann, wie Hume wohl eingesehen hat, nichts in der Empfindung entsprechen. Wenn ich nun sage: das Feuer ist die Ursache des Schmelzens des Bleies, so hab ich zwar durch Empfindung eine Vorstellung von den Objekten Feuer und dem geschmolzenen Blei, aber daß zwischen beiden Erscheinungen ein solches Verhältniß sey, daß die erstere die letztere hervorbringen müsse, weiß ich nicht durch Empfindung. Daher ist dieser Begriff der Ursache rein.

*) Leibnitz und Wolf haben sich um die Bestimmung der verschiedenen Grade der logischen Klarheit der Vorstellungen verdient gemacht:
aber

Der allgemeine Titel, unter welchem alle bisher genannten Wirkungen des Gemüths stehen, ist der Name der Vorstellungen, der überhaupt, die allen thierischen Wesen eigenthümliche Eigenschaft andeutet, sich gewisser Gegenstände bewusst zu werden oder die Veränderungen seines Subjekts auf ein Objekt zu beziehen. Das Vorstellen selbst
aber

aber den objektiven Unterschied der Vorstellungen anzudeuten, ist der Reichthum der Sprachen noch wenig benutzt worden, obgleich ein jeder, der Untersuchungen dieser Art anstellt, das dringende Bedürfnis passender Ausdrücke gar sehr empfindet. Es ist daher zu wünschen, daß die Pfyologen die vielen für synonym gehaltenen Ausdrücke, womit man die Produkte des Erkenntnisvermögens zu bezeichnen pflegt, nach den Winken, welche der Sprachgebrauch schon giebt, unter die verschiedenen Arten der Erkenntnisse vertheilen, und für jede derselben einen eignen Ausdruck bestimmen. Man wird nicht in Abrede seyn, daß der anerkannte große Denker Kant ein Recht habe, die wegen ihres synonymen Gebrauchs bisher unnütz gewesene Wörter zu bestimmen, und ich finde seine Wortbestimmung so richtig und der Analogie und den Sachen so gemäß, daß ich sie allen meinen Untersuchungen zum Grunde gelegt habe. Es ist mindestens sehr unphilosophisch, so viele Synonima in einer Sprache zu lassen. Indessen ist die bisherige Unbestimmtheit in den Ausdrücken ein sicheres Zeichen, daß die Sachen noch wenig bearbeitet sind. Andre Sprachen sind hierinne nicht weiter, und viel-

aber ist etwas Gegebenes, und es läßt sich so wenig ein allgemeiner Grund davon angeben, als von dem Bewegen; es läßt sich bloß wahrnehmen, daß diejenigen Wirkungen, welche man Vorstellungen nennt, von denen, welche Bewegungen heißen, in unsrer Vorstellung ganz ungleichartig sind.

Da

vielleicht nicht einmal so weit, als die unsrige gekommen. Es ist ängstlich anzusehen, wie sich die französischen und englischen Weltweisen quälen, wenn sie über ähnliche Gegenstände etwas sagen wollen, und wie sie die Unbestimmtheit ihrer Sprache verführt, zweideutige und nur halb wahre Behauptungen hinzuwerfen. Man wird in Hume mehr als eine Klage darüber gefunden haben. Er mußte sich selbst ein Wort bestimmen (*impreffion*), um nur die unmittelbare Vorstellung ausdrücken zu können, und dennoch verführt ihn dieser Ausdruck, den realen Unterschied zwischen subjektiven und objektiven, unmittelbaren Vorstellungen, zwischen Empfindungen und Anschauungen zu verwechseln. Die englischen Wörter *perception*, *conception*, *impreffion*, *notion*, *idea*, *thought* u. s. w. werden mit einer unverzeihlichen Nachlässigkeit auch von den besten Schriftstellern als gleichbedeutend gebraucht, und auch der um die philosophische Sprache der Engländer so sehr verdiente Locke konnte zur Bestimmung derer Ausdrücke, welche auf den Inhalt gehn, sehr wenig thun, weil er auf die Untersuchung der Sachen selbst, welche den Unterschied der Ausdrücke fodern, gar nicht verfiel.

Da man nun gewohnt ist, die unbekanntten Gründe des Handelns und Leidens Vermögen und Fähigkeiten zu nennen, so werden so viele verschiedene Vermögen und Fähigkeiten entstehen, als die Wirkungen verschieden sind, welche wir in uns wahrnehmen. So unterscheidet man also ein Vorstellungsvermögen, und dieses ist wiederum entweder eine Fähigkeit zu empfinden (Receptivität) oder ein Erkenntnisvermögen, und dieses entweder ein Vermögen der Anschauungen (Sinnlichkeit) oder ein Vermögen der Begriffe (Verstand) oder der Ideen (Vernunft). Alle diese Fähigkeiten und Vermögen können jedoch ganz allein durch ihre Wirkungen bestimmt werden, und sind uns übrigens ganz unbekannt.

Dritter Versuch

über

den Ursprung oder die Möglichkeit
der menschlichen Erkenntnis.

Erster Abschnitt.

E i n l e i t u n g.

Die Frage über den Ursprung der Erkenntnis kann, so wie die über den Ursprung der Körper einen geographischen, einen historischen und einen chymischen Sinn haben. Oft will man

man nur wissen, wenn man frägt, wie diese oder jene Pflanze erzeugt werde, was sie für ein Klima und Boden erfordere, wie sie nach und nach an einen fremden Himmelsstrich gewöhnt werden könne, oder in welcher Zeitfolge sich ihr Geschlecht über den Erdboden ausgebreitet habe. Ein andermal verlangt man zu erfahren, was sie als Saamenkorn, als Keim, als Stamm, als Baum und so weiter für eine Gestalt habe, und wie sie aus einer Form in die andere übergehe. Endlich kann auch die Frage die Grundstoffe angehen, und eine Scheidung der letzten gegebenen Principien der Körper verlangen. In Ansehung der Körper sind diese Geschäfte gänzlich von einander getheilt. Das erste gehört für den geographischen Beschreiber der Körper; das zweite ist eine Arbeit für die Naturgeschichte, und die Auflösung und Trennung der Materie in ihre letzten Bestandtheile, und die Art und Weise ihrer Konstruktion lehrt die Chymie.

Dafs man diese Geschäfte in Ansehung der menschlichen Erkenntnifs noch nicht so sorgfältig getrennt hat, scheint mir ein Beweis von den geringen Fortschritten in der Wissenschaft über dieselbe zu seyn, und die Verwechslung des verschiedenen Sinnes der Frage über den Ursprung der Vorstellungen hat vielleicht einzig und allein zu den quälenden Misverständnissen, und unfruchtbaren Streitigkeiten Anlafs gegeben, welche sonst alle Theorien so ekelhaft machen. Es ist daher zu hoffen, dafs viele derselben werden können verhütet

werden, wenn man den verschiedenen Sinn dieser Frage mehr auseinander setzt, und die oft entgegengesetzten Methoden angiebt, nach welchen die Auflöfung dieser so verschiedenen Probleme versucht werden muß. Wer nach einem chymischen Verfahren bestimmen wollte, welche Veränderungen eine Pflanze in ihrem kontinuierlichen Wachstume erfahren hätte, würde eben so wenig seinen Zweck erreichen können, als ein anderer, der aus den Beobachtungen der Naturgeschichte dieser Pflanze diejenigen Bestandtheile angeben wollte, die nur eine chymische Zerlegung entdecken kann. Man kann sagen, daß mit der richtigen Methode die Hälfte der Wissenschaft schon gefunden sey, denn die Fälle sind im Reiche der Gelehrsamkeit nicht selten, daß die Unwissenheit der Behandlungsart eine Wissenschaft viele Jahrhunderte in ihrer Kindheit aufgehalten hat. Lasset uns daher zuvor das Geschäft, welches wir zu unternehmen gedenken, genau bestimmen, und den Weg vorzeichnen, auf welchen es nach unftrer Meinung allein zu beenden ist. Vielleicht gelingt es uns, auf diese Art den Grund zu einem Gebäude zu legen, von welchem die Ausichten der Menschen eben so sicher als erfreulich sind, vielleicht sind wir so glücklich, andre Philosophen dahin zu vermögen, daß sie aus Ueberzeugung einen Theil ihrer Behauptungen, welche den Mißverstand beförderten, aufgeben, und gemeinschaftlich mit uns auf einem Boden bauen, welcher seinem Umfange und seiner unendlichen

chen Fruchtbarkeit nach, keinen Anbauer, so viel ihrer auch seyn mögen, unbefriediget läßt.

Wenn ich nun die Frage über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß erwäge, so kann sie in der oben angegebenen dreifachen Rückficht also ausgedrückt werden: 1) Wie haben sich die mannigfaltigen Erkenntnisse auf der Erde unter dem Menschengeschlechte nach und nach ausgebreitet, und bei welchen Gelegenheiten, Veranlassungen und Zufällen sind sie entstanden? Dieses muß aus der Geschichte der Kultur des menschlichen Geistes beantwortet werden, und die vorhandenen Schriften über diesen Gegenstand enthalten vortreffliche Beiträge zur Entwicklung dieser Materie. Die Frage ist geographisch. 2) Durch welche Kräfte ist der Mensch zu seinen gegenwärtigen Kenntnissen gelangt, und in welcher Ordnung und Maasse entwickeln sich dieselben in der menschlichen Natur? Diese Frage ist psychologisch. Um sie zu beantworten, muß zuerst eine Naturbeschreibung des menschlichen Erkenntnisvermögens und derer Bedingungen, unter welchen es sich in uns wirksam beweisen kann, geliefert werden, so wie uns die Erfahrung mit demselben bekannt gemacht hat. Sodann muß gezeigt werden, wie der Stoff der Erkenntniß ursprünglich gegeben, wie er von den verschiedenen Erkenntnis Kräften bearbeitet und, wie dadurch neuer Stoff erzeugt werde, und wie mannigfaltig er unter dieser Bearbeitung erscheine, wie anfangs sinnliche Er-

kenntniß entstehe, wie Begriffe abgefondert, allgemeine Regeln gebildet werden und so weiter. Die Philosophen der neuern Zeiten haben sich vornehmlich um diese Aufgabe verdient gemacht. Des Cartes, Locke's, Hume's, Condillac's, Bonnets, Wolf's und vieler noch lebender Gelehrten Schriften sind voll treffender Bemerkungen über diesen Gegenstand. Endlich aber können auch 3) die letzten Bestandtheile der menschlichen Erkenntniß gemeint seyn, und die Frage kann so viel bedeuten, als welche Stücke müssen sich nothwendigerweise in alle dem finden, was Erkenntniß heißt, oder welches sind gleichsam die Elemente aller Erkenntniß; wie ist Erkenntniß überhaupt möglich? Diese Frage ist allein metaphysisch, und ihre Auflösung muß auf einem ganz andern Wege gesucht werden, als die Auflösung der beiden erstern. Bisher ist in Absicht ihrer noch sehr wenig geschehen, weil man sich entweder eingebildet hat, sie mit der zweiten zugleich aufgelöst zu haben, oder weil man sie nicht für wichtig genug hielt, um sich in so tiefsinnige Erörterungen, als ihre Beantwortung erheischt, einzulassen, oder endlich, weil man es für unmöglich hielt, eine befriedigende Antwort derselben zu geben. Demohnerachtet muß eine richtige und allgemeingültige Auflösung dieser Frage nothwendig vorhergehen, ehe man daran denken kann, die Grenzen der menschlichen Erkenntniß genau und gewiß zu bestimmen, als wovon doch die
Ent-

Entscheidung der allerwichtigsten Aufgaben in der Philosophie abhängt. Die Vernachlässigung oder die falsche Auflösung dieser Frage muß daher allemal unrichtige Grenzbestimmungen nach sich ziehen, die bald zu weit, bald zu eng gesetzt, bald ganz unbestimmt gelassen werden, woraus fruchtlose Bemühungen und große Verwirrungen in dem Reiche der Wissenschaften und besonders in dem Gebiete der Weltweisheit entspringen. Ja man kann sagen, daß keine einzige Frage in der Metaphysik vorkomme, deren Entscheidung nicht fast ganz allein von der Aufklärung der von uns vorgelegten Aufgabe abhänge, so daß also in der ganzen Metaphysik nothwendig deräsonnirt werden muß, so lange man die Untersuchung über den Ursprung oder die Möglichkeit der Erkenntniß nicht zur allgemeinen Befriedigung der Vernunft vollendet hat. Bis dahin müssen also alle metaphysischen Entscheidungen ohne Ausnahme verschoben werden. Der gegenwärtige Versuch hat allein eine solche Trennung der Theile der menschlichen Erkenntniß in ihre letzten Elemente zur Absicht, und Hume konnte bei seiner Abhandlung über den Ursprung der Begriffe nichts anders im Sinne haben, da er sein ganzes System auf diesen Theil seines Werks gründet.

Die Wichtigkeit der Entdeckung der letzten Erkenntnißgründe scheint mir übrigens sehr einleuchtend zu seyn. Denn so wie, wenn man einmal die letzten Grundstoffe der Materie erkannt hat,

so-

sogleich zu entscheiden ist, ob ein Gegenstand als Materie möglich sey, oder nicht; so muß sich auch aus den Elementen der menschlichen Erkenntniß urtheilen lassen, ob ein Gegenstand für uns erkennbar sey, oder nicht. So viel sich entdecken läßt, sind die Philosophen von jeher in der Untersuchung über den Urstoff der menschlichen Erkenntniß in zwei große Partheien zerfallen, deren jede wiederum mancherlei Abweichungen erlitten hat. Einige glaubten, die letzten Elemente aller Erkenntniß wären in der Empfindung, oder in dem, was der Empfindung entspricht, anzutreffen; Andre urtheilten, es läge ein Theil dieser Elemente (das Allgemeine und Absolutnothwendige derselben) in der Natur des Gemüths. Leibnitz vertheidigte die letztere Meinung unter den Neuern am glücklichsten; Locke, Hume und fast alle französische und englische Weltweise neuerer Zeit schlugen sich auf die Seite der erstern. Vielleicht wichen sie nur deswegen von einander ab, weil sie der Mangel deutlicher Erörterungen hinderte, sich selbst gehörig zu verstehen. Es ist in der Philosophie ein sehr gewöhnlicher Fall, daß sich die Meinungen nur zu widersprechen scheinen, und daß sie genau besehen, alles scheinbaren und wirklichen Widerstreites ungeachtet, dennoch sämtlich etwas Wahres enthalten, so, daß sie sich oft durch geringe Einschränkungen vereinigen lassen. Der Haupteinwurf, der Leibnitz entgegensteht, ist: Wenn das Allgemeine und Nothwendige der Erkenntnisse im
Ge-

Gemüthe liegt, wie können wir uns überzeugen, daß es auch in den Dingen gegründet sey, welches doch zur Wahrheit der Erkenntnisse gehört? — Ein Einwurf, den dieser große Mann selbst mit allen seinen scharffinnigen Nachfolgern nur durch Hypothesen zu heben wußte, welche, wenn es auf Rechtfertigung des Nothwendigen und Allgemeinen ankömmt, nie befriedigend seyn können. Locken aber drückte auf der andern Seite eine nicht minder große Schwierigkeit. Wenn zuletzt alles in den sinnlichen Eindrücken gegründet ist, konnte man ihm entgegensetzen; was haben wir alsdann für ein Recht, unsern Erkenntnissen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zuzuschreiben? Die Reflexion, zu welcher Locke seine Zuflucht nahm, kann ihn doch nie über das Gebiet der wirklichen Erfahrung hinaus bringen, und ihm also nicht einmal einen Begriff von den Bedingungen einer möglichen Erfahrung zuführen, da sie selbst nichts als Empfindungsvorstellungen zum Objekte haben kann. Beide aber konnten ohne große Schwierigkeiten keinen Grund für die Realität der Erkenntniß überfinnlicher Gegenstände finden. Zwar erdachte Leibnitz ein System, wodurch er nicht nur zu überfinnlichen Gegenständen gelangte, sondern das ihm auch selbst in dem Sinnlichen das Ueberfinnliche zu entdecken schien; aber das Willkührliche, welches ihm zur Grundlage diente, konnte ihm weder

der einen ausgebreiteten und daurenden, noch gründlichen und festen Beifall verschaffen. Locke aber fiel, indem er die systematische Form floh, in den Fehler der Inkonsequenz, und seinen Principien ungetreu, stellte er Sätze auf, in deren Beweisen ihm die gute Meinung sehr zu Hülfe kam, die man sowol von den Behauptungen selbst, als von seinem Scharffsinne hatte. Hume nahm die Lockischen Grundsätze, in Absicht auf den Ursprung der Erkenntnisse, als wahr an, und glaubte den Beweis dazu, so wie jener in der Erfahrung anzutreffen. Aber er überlies sich ungescheut allen Folgen, die mit diesen Principien zusammenhängen. Er griff vermittelt dieser Principien nicht nur die Realität aller übersinnlichen Erkenntniß an; sondern suchte auch die Nichtigkeit der Gründe für die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Erkenntnissen darzuthun. Ist ihm aber dieses einmal eingestanden, so wird die Vernunft durch sich selbst in die schwindelnden Höhen des trostlosen Scepticismus getrieben, wo sie unvermeidlich scheitert, und dem ungewissen Steuer der taumelnden Phantasie überlassen, der blinden Gewohnheit ewig folgen muß.

Vielleicht war es blos der Mangel der Methode, welcher die Entdeckung der letzten Bestandtheile der menschlichen Erkenntniß verhinderte, indem man bisher fast nur Data suchte und sie beschrieb, und also durch eine Naturbeschreibung der Seele die letzten Quellen der Erkenntniß zu finden hoffte, da
man

man hingegen eine sorgfältige Zergliederung dieser gefundenen Theile nur rhapsodistisch betrieben, und keine sonderliche Mühe darauf verwendet hat. Wir wollen daher mit den menschlichen Erkenntnißvermögen chymisch verfahren, und es wird blos darauf ankommen, ob wir die rechten Scheidungsmittel ausfindig gemacht haben, um die allgemeinen Grundbestandtheile aller Erkenntnisse dem Auge des Verstandes so darzulegen, daß er sie leicht als solche erkennen kann.

Allein es möchten vielleicht Einige glauben, daß diese Methode auf die Wirkungen des menschlichen Gemüths gar nicht anzuwenden sey, und daher unsre ganze Unternehmung schon zum voraus als fruchtlos und unausführbar verwerfen. Daher müssen wir uns zuerst ausführlicher über die Art und Weise, wie wir die Erkenntniß zu zergliedern gedenken, erklären, und dadurch die Möglichkeit eines solchen Verfahrens darthun, und sodann gewisse Gesetze entwerfen, die uns in unsern Nachforschungen leiten, damit wir die Gegenstände, welche zu unsrer Absicht brauchbar sind, nach vorausbestimmten Kennzeichen auffinden können.

Es ist nämlich ein Faktum, wovon sich jedermann, alle Augenblicke, wo er seiner Sinne und seines Verstandes mächtig ist, überzeugen kann, daß wir die Erkenntnisse von den Objekten, die erkannt werden, unterscheiden, und daß die Erkenntnisse selbst wiederum Objekte der Erkenntnisse werden können, und so wie wir Körper auf-

lösen und wieder zusammensetzen können, so können wir auch Vorstellungen trennen und verbinden, und ihre wesentlichen und zufälligen Theile unterscheiden. Der Mensch kann sich selbst zum Gegenstande seines Nachdenkens machen, er kann sich seiner eignen Handlungen, Begriffe u. s. w. bewusst werden, kann sie ihren Merkmalen und Bestandtheilen nach zergliedern, sie aufs neue verbinden, er kann urtheilen, welche Merkmale und Bestandtheile die Erkenntniß aufheben und zerrütten, und welche zu ihrer Möglichkeit gehören. Dieses ist in keinem Falle so gewiß, als bei unsern Erkenntnissen. Denn da dieses Gegenstände sind, die sich ihrer Natur nach ganz und gar im Bewußtseyn befinden müssen, so kann dasjenige, was gar nicht im Bewußtseyn ist und seyn kann, nie ein Bestandtheil der Erkenntniß seyn, und die Hoffnung, die Elemente der Erkenntnisse aufzufinden, muß daher wo nicht größer, doch gewiß der Hoffnung, derjenigen gleich seyn, welche die Elemente der Körper auffuchen. Wenn wir anders eine Geschicklichkeit haben, das was im Bewußtseyn ist, zu trennen und zu zergliedern, und das Vermögen zu beurtheilen, welche Theile eine Erkenntniß bestimmen, so müssen wir auch im Stande seyn, die Grundbestandtheile der Erkenntniß aufzufinden. Denn wir suchen ja nicht die Urfachen zu entdecken und zu bestimmen, wodurch Erkenntnisse gewirkt werden, sondern nur die Bestandtheile, in welche Erkenntnisse überhaupt sich auflösen. Im ersten

sten Falle müßten wir die Natur des Subjekts, dem das Erkenntnißvermögen inhärrt, und der Objekte, wodurch auf das Subjekt gewirkt, und Erkenntnisse erzeugt werden, untersuchen, ein schweres und vielleicht mit unsern Kräften nie zu vollendendes Geschäft, welches die empirische Psychologie bisher (freilich nur sehr stümperhaft) betrieben hat; da hingegen unsere gegenwärtige Unternehmung sehr eingeschränkt ist, indem wir uns gar nicht um die von der Erkenntniß selbst gar sehr verschiedenen Ursachen der Erkenntniß, und um die Art und Weise ihrer Hervorbringung, sondern allein um ihre Bestandtheile und um das, was mit diesen Bestandtheilen nothwendigerweise zusammenhängt, bekümmern, welches alles lediglich in den Erkenntnissen selbst, folglich in dem was man weiß, und was im Bewusstseyn Klarheit hat, anzutreffen seyn muß, demnach wird man wol die Möglichkeit der Unternehmung nicht mehr bezweifeln können. Die Ausbeute wird freilich hier, wo wir uns blos in den engen Raum eines Begriffs einschließen, nicht so reichlich ausfallen, als wo wir uns dem unendlichen Gebiete der Erfahrung überlassen, das unser Bewusstseyn unaufhörlich mit neuen Gegenständen versehen kann. Aber dafür können wir auch dort auf eine gänzliche Vollendung des Geschäfts hoffen, an welche hier nie zu denken ist. Was nun zweitens die Kriterien der Elemente der Erkenntnisse selbst anbetrifft; so werden, wie ich glaube, folgende Punkte hinreichend seyn, sowol

uns selbst in der Nachforschung, als auch die Leser in der Beurtheilung zu leiten:

1. Diejenigen Theile der Erkenntnifs sind die Elemente derselben, durch dessen Aufhebung die Erkenntnifs selbst aufgehoben wird.

2. Die Elemente unsrer Erkenntnisse müssen schlechterdings in den Erkenntnissen selbst anzutreffen seyn, und zwar so fern es die allgemeinen Elemente sind, in allen Erkenntnissen. Denn so wie die Elemente der Materie in der Materie selbst sind, so müssen auch die Elemente der Erkenntnisse in den Erkenntnissen seyn.

3. Die Ursache dieser Elemente, die kein Bestandtheil der Erkenntnifs ist, ist kein Element, und wenn sie also auch gleich nicht zu erkennen und zu bestimmen ist, so können doch die Elemente erkannt werden. Wir können das Feuer erkennen, welches durch Phosphorus verursacht ist, ohne die geringste Vorstellung von dem Phosphorus, als der Ursache dieses Feuers zu haben, und so wenig überhaupt jede Ursach ein Bestandtheil ihrer Wirkung ist, so wenig kann die Ursache der Elemente der Erkenntnisse selbst ein Element seyn.

4. Da alle Erkenntnisse im Bewusstseyn sind, und in demselben zergliedert werden können, so können auch die Elemente unsrer Erkenntnisse schlechterdings nirgends, als im Bewusstseyn anzutreffen seyn, obgleich die Ursachen, wodurch diese Elemente ihre Wirklichkeit erhalten, ausser dem Bewusstseyn vorhanden seyn können.

5. Die

5. Die Elemente selbst sind keine Erkenntnisse, sondern aus ihrer Verbindung entstehen erst Erkenntnisse. Aber sie können Objekte der Erkenntnisse werden. Denn Objekte der Erkenntnisse sind nicht Erkenntnisse selbst, sondern die Vorstellungen bestimmter Objekte sind Erkenntnisse.

Nach dieser Vorbereitung werfe ich zuerst einen Blick auf das Humische System, und zwar auf den Kardinalsatz desselben, nach welchem er behauptet, daß alle Erkenntnisse sich zuletzt in Impressionen endigten. Wenn Hume aus diesem Satze diejenigen Schlüsse ziehen will, die er wirklich daraus zieht; so kann er keinen andern Sinn haben, als daß die Impressionen wirklich die letzten Bestandtheile oder die Elemente aller Erkenntnisse wären, so weit wir dieselbigen erkennen könnten. Ich werfe also hier nur vorläufig die Frage auf: Sind Hume's Impressionen wirkliche Elemente der Erkenntnisse? Ich finde aber gar bald, daß kein einziges der oben angegebenen Kriterien der Elemente darauf passe. Denn Hume versteht unter Impressionen empirische Anschauungen, folglich selbst Erkenntnisse, welche niemals Elemente der Erkenntnisse seyn können; eine weitere Zergliederung hielt er für unmöglich. Sodann habe ich schon oben wirkliche Beispiele von solchen Begriffen gegeben, denen schlechterdings nichts in der Empfindung entspricht, und also eine Thatfache gerade, so wie es Hume selbst fodert, seiner
allge-

allgemeinen Behauptung entgegen gestellt. Wenn es mir daher um das Streiten zu thun wäre, so hätte ich schon Grund genug, das ganze Humische System zu verwerfen, und alle einzelne Zweige desselben für kraftlose Auswüchse zu erklären, die von selbst zerfallen müßten, weil sie ohne Wurzel sind, wie die Blüthen einer Blume, die im Wasserglase genährt werden. Ich hätte zu diesem Zwecke schon genug gethan, wenn ich auch nur das Grundprincip wankend gemacht, und nicht aufzulösende Zweifel dagegen erregt hätte. Es sollte mir auf diese Art gewiß nicht fehlen, den Streit wenigstens in eine ewige Länge zu ziehen. Ich dürfte nur fodern die Impressionen anzuführen, die allen denen Begriffen entsprechen, denen das Prädikat der Nothwendigkeit anhängt, und deren es weit mehr giebt, als der brittische Philosoph ahndete, ich dürfte ihm nur eine Deduktion der mathematischen Sätze abfodern, und mich in Ansehung seiner Beweise und seiner schon geführten Deduktionen auf das non liquet berufen; ich dürfte nur eine neue Deduktion des Begriffs der objektiven Nothwendigkeit fodern, denn dieser Begriff ist doch wenigstens da, weil sonst gar nicht darüber disputirt werden könnte, und wenn auch diese objektive Nothwendigkeit nur in der Einbildung ist; so entsteht doch wiederum die Frage, wie der Begriff davon in die Einbildung kommen kann, da so etwas gar nicht wirklich seyn soll. Aber ich thue auf alle diese Vortheile Verzicht, da ich wohl einsehe, daß
alles

alles dieses nur den Streit vermehren und zu keiner Entscheidung bringen würde. Der gegenwärtige Versuch geht vielmehr dahin, in *facto* zu beweisen, 1) daß die Elemente der Erkenntniß wirklich erkennbar sind, denn sie sollen selbst dargestellt werden; 2) daß einige dieser Elemente so beschaffen sind, daß ihnen schlechterdings nichts in der Empfindung entsprechen kann. Wenn diese beiden Sätze vollständig erwiesen sind, so stürzt das Humische Princip von selbst. Wir werden hierbei Gelegenheit nehmen das Wahre in dem Humischen Grundsätze aufzudecken, und den Grund zu zeigen, wie ein so scharfer und unpartheiischer Denker so leicht seinem in gewisser Rücksicht wahren Satze einen falschen Sinn unterlegen konnte.

Zweiter Abschnitt.

Von den Elementen der Vorstellungen.

Das Vorstellen ist eine Handlung, die wir unmittelbar bei allen Empfindungen und Erkenntnissen, es mögen nun Anschauungen oder Begriffe seyn, wahrnehmen können; sie ist allenthalben einerlei, und der Begriff davon läßt sich also von jeder Handlung des Vorstellungsvermögens abziehen, und was daher von einer Vorstellung überhaupt gilt, muß von allen wirklichen und möglichen Vorstellungen gelten, denn wenn diejenigen Merkmale

le

le nicht in denselben angetroffen würden, die der Vorstellung überhaupt zukommen, so würden es keine Vorstellungen seyn. Nun nehmen wir wahr, daß die Vorstellung überhaupt eine Handlung des Gemüths sey, die durch das Vorstellende, welches Subjekt heist, und das Vorgestellte oder das Objekt, gewirkt wird. Bei jeder Vorstellung können und müssen wir, wenn wir sie zum Gegenstande der Reflexion machen, das Vorstellende und das Vorgestellte unterscheiden. Eine Vorstellung, bei welcher sich dieses durch keinen Verstand unterscheiden liesse, würde gar keine Vorstellung seyn. Ich empfinde Schmerzen. Hier unterscheide ich das Subjekt, mein Ich, welches empfindet, und das Objekt, die besondere Art der Modifikation meines Ichs. Ich erkenne, daß die Ursache dieser Schmerzen ein Stein in der Blase sey. In dieser Erkenntniß unterscheide ich ebenfalls das Subjekt, welches erkennt — mein Selbst, und das Vorgestellte oder hier das erkannte Objekt, den Stein, und so ins Unendliche. Von dem Subjekte kenne ich aber nichts, als eine Wirkung, daß es vorstellt, und von dem Objekte ebenfalls nichts, als eine Wirkung, daß es vorgestellt wird. Was sie übrigens ohne Rücksicht auf diese Wirkung seyn mögen, ob sie in ihrem mir unbekanntem Grunde, ohne Beziehung auf meine Vorstellung einerlei oder verschieden sind, davon weiß ich nichts. Ich weiß nur soviel ganz gewiß, daß ich durch den Verstand gezwungen bin, in meiner Vor-

stel-

ftellung der Vorftellung (aber nicht allemal in der Vorftellung) das Vorftellende von dem Vorgeftellten, das Subjekt von dem Objekte zu unterfcheiden. Indeffen ift weder das Subjekt, noch das Objekt, noch beide zufammen genommen die Vorftellung, fondern die Vorftellung ift ein Verhältnifs*)
zwei-

*) Ich muß hier ein für allemal die Anmerkung machen, daß Verhältniffe auch wirkliche Dinge feyn können, und daß ein jedes Ding, welches nur allein durch die Konkurrenz zweier wirkenden Urfachen beftehen kann, allemal ein Verhältniß ift. Reale Verhältniffe find alfo nichts anders, als eine Art von Wirkungen, welche nur allein durch zwei oder mehrere Urfachen als möglich gedacht werden können. So ift die Vorftellung des Lichts die Vorftellung eines Verhältniffes, welches nur durch eine gewiffe Art von Materie und eine gewiffe subjektive Befchaffenheit des äußern Sinnes hervorgebracht wird, die Vorftellung der Einbildungen die Vorftellung eines Verhältniffes, das durch die Einwirkung einer gewiffen befondern Eigenschaft unfres Gemüths auf die durch Eindrücke empfangenen Vorftellungen entfteht u. f. w. Wer auch gleich keine Erkenntniß von der Urfache des Lichts und dem Subjekte hätte, welches die Lichteindrücke empfängt, könnte doch eine deutliche Vorftellung des Lichts haben. Wir haben Vorftellungen von der Bewegung, von magnetifchen und elektrifchen Erfcheinungen und von unzählig vielen andern Dingen, deren Gründe uns ganz unbekannt find, ob wir

zwischen dem Subjekte und Objekte, so wie die Bewegung ein Verhältniß zwischen dem Bewegenden und Bewegten ist. Dieses Verhältniß kann man genau zergliedern und vollständig bestimmen, d. h. die Bestandtheile und Arten des allgemeinen Begriffs der Vorstellung auffuchen, ohne das Subjekt und Objekt näher zu bestimmen, als sie selbst durch ihre Wirkungen in den Vorstellungen bestimmt werden.

Wenn also die Vorstellung als eine Wirkung des Subjekts und des Objekts angesehen werden muß, so frage ich, welches ist in derselben im Allgemeinen und allemal Wirkung des Subjekts, und was gehört dem Objekte zu? Nun finde ich, daß das Vorstellen allemal eine Handlung des Subjekts sey, wodurch Etwas im Bewußtseyn aufgenommen, und vereinigt oder verbunden wird.*) Ich sehe also, daß

gleich von ihrer Wirklichkeit fest überzeugt sind, und sie mit Namen bezeichnen, die eigentlich nichts, als ihre Wirkungen bedeuten, und nur im Allgemeinen auf etwas Unbekanntes und Problematisches hinweisen, welches als Grund gedacht werden soll. Die vielen Arten der Kräfte können eine große Anzahl Beispiele hierzu geben. Dieses hat auch Lambert bemerkt.

*) Man glaube ja nicht, daß hier Definitionen gegeben werden sollen. Denn diese halten wir in Ansehung solcher einfachen Wirkungen, wie das Vorstellen, Wollen, Bewegen u. s. w. ist,

dafs dem Subjekte die Handlung des Aufnehmens, des Verbindens oder des Vorstellens selbst, dem Objekte aber das Etwas, welches im Bewusstseyn aufgenommen und verbunden wird, zugehört. Der unbekante Grund des Vorstellens, der im Subjekte gedacht wird, heifst das Vorstellungsvermögen. Dasjenige, was im Bewusstseyn vorgestellt, aber nicht durch die Handlung des Vorstellens selbst hervorgebracht wird, heifst das Gegebene. Das Etwas in der Vorstellung ist also allemal dem Subjekte gegeben, und wird dem Objekte beigemessen, die Einheit in diesem Etwas ist aber allemal hervorgebracht, und gehört ihrem Grunde nach, dem Subjekte zu. Hieraus fließt also, dafs sich in jeder Vorstellung zwei Stücke müssen unterscheiden lassen, welche die Elemente derselben ausmachen, und ohne welche keine Vorstellung als möglich gedacht werden kann. Diese sind 1. das Gegebene und 2. die Einheit, oder die Verbindung im Bewusstseyn. Es ist auch leicht, dieses bei allen Empfindungen, Anschauungen, Begriffen und Urtheilen zu unterscheiden. Denn in jeder Empfindung ist das Gegebene die Modifikation des Subjekts und die Einheit die Wahrnehmung dieser besondern

Q q 2

Be-

für unthunlich und ganz unmöglich. Unser Zweck ist blos die Merkmale von den Sachen anzugeben, deren Wahrheit ein jeder, der einigermaßen über sich selbst reflektiren kann, in seinen eignen Vorstellungen antreffen muß.

Befchaffenheit. Fehlte eins von beiden, so wäre keine Empfindung möglich; beide machen nur durch ihre Vereinigung Empfindung aus. In der Anschauung ist das Mannigfaltige, was aufer und neben einander ist, das Gegebene, die Art ihrer Verbindung aber, die Einheit in demselben. In den Begriffen sind die Merkmale das Gegebene, und die Art ihrer Verbindung die Einheit u. s. w. Man kann nach der Analogie das Gegebene die Materie, die nothwendigen Bedingungen aber, unter welchen dieses Gegebene vorgestellt werden kann, die Form der Vorstellungen nennen. Materie und Form sind also wesentliche Grundbestandtheile, d. h. Elemente aller Vorstellungen. Durch die bloße Vergleichung dieser Begriffe läßt sich schon eine nähere Bestimmung des Gegebenen erkennen. Das Gegebene soll nemlich verbunden werden. Nun läßt sich aber nichts verbinden, was nicht Vieles, und zur Verbindung geschickt, d. h. ein gleichartiges Mannigfaltige ist. Daher muß das Gegebene oder die Materie jederzeit ein gleichartiges Mannigfaltige seyn; daß also das Gegebene ein Mannigfaltiges sey, ist die Form der Materie, daß dieses Mannigfaltige zur Einheit verbunden sey, ist die Form der Objekte. Die Verbindung muß in dieses Mannigfaltige Einheit bringen. Die Materie ist also das gegebene Mannigfaltige. In jeder Vorstellung ist Materie und Form, aber weder Materie allein, noch Form allein ist Vorstellung.

Aus diesen Betrachtungen läßt sich nun auch der allgemeine Grund des Vorstellens oder das Vorstellungsvermögen, das als eine Eigenschaft des vorstellenden Subjekts gedacht werden muß, näher bestimmen. Es muß nemlich dem Vorstellenden im Bewußtseyn etwas gegeben werden, und es muß daher möglich seyn, daß ihm etwas gegeben werden kann, und das Mannigfaltige muß im Bewußtseyn verbunden werden, folglich muß es möglich seyn, daß es verbunden werden kann. Die Möglichkeit in dem Vorstellungsvermögen das Mannigfaltige aufzunehmen, heißt die Receptivität; die Möglichkeit das aufgenommene Mannigfaltige zu verbinden, ist die Spontaneität. Receptivität und Spontaneität sind also die zwei wesentlichen Bestandtheile eines jeden Vorstellungsvermögens. Jener empfängt das Mannigfaltige, dieser macht es zu einer Vorstellung, thut dasjenige noch hinzu, was dazu gehört, es zur Vorstellung zu machen, er verbindet das Mannigfaltige. Die erstere ist der leidende, letztere der thätige Theil des Vorstellungsvermögens.

Erkenntnisse sind Vorstellungen, welche, es sey nun mittelbar oder unmittelbar, auf bestimmte Objekte bezogen werden, und es werden in jeder Erkenntniß Prädikate von Objekten vorgestellt. Da nun eine jede Vorstellung in ein Mannigfaltiges und in eine Einheit oder in Materie und Form zerfällt; so muß sich auch jede Erkenntniß in diese zwei Bestandtheile auflösen lassen, und jedes Objekt

jekt muß nothwendig auch aus diesen beiden Elementen bestehen, weil es sich sonst gar nicht vorstellen ließe. Das Erkenntnißvermögen muß daher ebenfalls aus einer bestimmten Receptivität, und aus einer bestimmten Spontaneität bestehen. Denn dieses sind die nothwendigen Gründe des Aufnehmens und des Verbindens. Aber wenn ein Mannigfaltiges aufgenommen werden soll, so muß nicht nur die Einheit durch das Erkenntnißvermögen bestimmt seyn, sondern auch die Ordnung des Mannigfaltigen selbst, in der es seyn muß, wenn die Receptivität der Aufnahme fähig seyn soll.

Nun nehmen wir bei der Betrachtung unfres Erkenntnißvermögens wahr, daß unfre Receptivität für Gegenstände von der Beschaffenheit ist, daß sie keine andern aufnehmen kann, als solche, die den Bedingungen der Zeit und des Raums unterworfen sind. Diese beiden Gesetze sind also die nothwendigen Bedingungen aller objektiven sinnlichen Vorstellungen, und machen also nothwendige Bestandtheile aller sinnlichen Erkenntniß aus. Diejenige Art der Spontaneität aber, welche wir Verstand nennen, besteht darinne, daß er die Gegenstände auf gewisse Arten verknüpft. Diese Arten der Verknüpfung aber sind durch seine Natur auf gewisse bestimmte Methoden und Formen eingeschränkt. Die Erkenntniß der Gegenstände muß also durch diese Gesetze ebenfalls eingeschränkt seyn, also auch die Gegenstände selbst, sofern sie durch den Verstand erkennbar sind. Diese bestimmten

Gesetze des Verstandes werden also auch als bestimmte Gesetze der Gegenstände können angesehen werden, und sie werden denselben gemäß verbunden seyn müssen, wenn sie erkennbar seyn sollen. Diese Gesetze sind aber keine andern, als die von Kant aufgestellten Kategorien oder die möglichen Verbindungsarten des Verstandes. Die Kategorien werden also Elemente aller menschlichen vernünftigen Erkenntnis seyn. Ich beziehe mich hier auf die Kantischen Schriften, welche diese Elemente vollständig enthalten. Es sind also wirklich ganz andre Elemente der Erkenntnis da, als die Humischen Impressionen. Denn in den letztern sind viele von jenen mit enthalten und sie sind sämtlich von der Art, daß sie gar keine Empfindung verursachen können, ob sie gleich mit dem Empfindung Verursachenden verknüpft sind. Was eine Empfindung verursachen soll, muß allemal eine gewisse bestimmte Qualität enthalten. Eine bloße Art und Weise des Beisammenseyns und der Verbindung aber, kann nie empfunden werden. Nun drücken aber Raum und Zeit bloße Methoden des Daseyns eines sinnlichen Mannigfaltigen, und die Kategorien Methoden, dieses Mannigfaltige zu verknüpfen, aus. Folglich können sie nie empfunden werden. Und dennoch sind beide wirkliche Grundbestandtheile der Erkenntnisse, denn 1. mit ihnen wird alle unsre reale Erkenntnis selbst aufgehoben. 2. Es ist das eine oder das andere in allen Erkenntnissen anzutreffen. 3. Sie lassen sich im Bewusstseyn ab-

ge-

gefondert darstellen, obgleich ihre Urfachen nicht mit vorgestellt sind. 4. Sie sind an sich selbst keine Erkenntnisse, aber durch ihre Verbindung mit der gegebenen Materie entstehen Erkenntnisse.

Das Element der Materie oder desjenigen, was unsern Sinnen gegeben werden soll, ist also, daß das Mannigfaltige im Raume und Zeit geordnet erscheine; die Elemente aller Verbindungen oder aller Begriffe sind die Kategorien, oder alle objektiven Verbindungen müssen den Kategorien gemäß seyn. Die Nothwendigkeit dieser Elementarvorstellungen gründet sich auf die Möglichkeit der Vorstellungen und der Erkenntnisse überhaupt.

Dritter Abschnitt.

Von der Möglichkeit der verschiedenen
Arten der Vorstellungen
und
insbesondere der Verstandesbegriffe.

Das Vorstellungsvermögen ist entweder ein Empfindungsvermögen oder ein Erkenntnisvermögen, und letzteres entweder ein Vermögen der Anschauungen oder der Begriffe. Das Empfindungsvermögen ist bloß ein Vermögen durch das Afficirtwerden, Vorstellungen von den Veränderungen des Subjekts zu erhalten.

ten. Es ist daher größtentheils leidend, und die Spontaneität in demselben besteht, wie die Psychologen schon längst bemerkt haben, in einer bloßen Reaktion, und äußert sich bloß durch die Handlung der Apprehension. Das, was auf das Vorstellungsvermögen wirkt, bestimmt die Empfindungen ihrer Qualität nach, ob es gleich nicht selbst im Bewusstseyn vorgestellt wird, so wie dieses mit den mehresten Ursachen der Fall ist, deren Wirkungen wahrgenommen werden.

In dem Erkenntnisvermögen ist die Spontaneität weit größer. Denn wir beziehen hier Vorstellungen, die als solche bloße Modifikationen des Subjekts sind, auf Objekte als die bestimmten Ursachen derselben. Wir werden vermittelt desselben durch eine unerklärbare, obgleich unwiderstehliche Nothwendigkeit gezwungen, das Objekt von dem Subjekte und dessen Modifikation zu unterscheiden, und ersteres als die Ursache der möglichen oder wirklichen Modifikation des Subjekts anzusehen. Was zuerst das Vermögen der Anschauungen anbetrißt, so ist die Receptivität in demselben dadurch bestimmt, daß das verschiedene Mannigfaltige außer einander vorgestellt wird, entweder bloß als in uns nach einander (in der Zeit) oder auch zugleich als außer uns, als von den Modifikationen unsres Selbst verschieden, nach einander und neben einander (im Raume und in der Zeit); die Spontaneität in dem Anschauungsvermögen faßt dieses Mannigfaltige in eine Einheit zusammen, und stellt

stellt es als ein Objekt vor, oder bezieht die Veränderung in uns auf ein bestimmtes Etwas, welches als unmittelbar gegeben vorgestellt wird. Die auf diese Art bestimmte Receptivität und Spontaneität heisst zusammengenommen das Anschauungsvermögen, und dieses ist also, je nachdem es auf Objekte in oder ausser uns gerichtet ist, ein inneres oder äusseres Anschauungsvermögen. Man pflegt es auch die Sinnlichkeit in engerer Bedeutung oder vielmehr den Sinn zu nennen, der also ebenfalls entweder ein innerer oder äusserer ist *).

Neben

*) Mit dem Ausdrücke Sinnlichkeit bezeichnet man bald das Empfindungsvermögen, bald das Anschauungsvermögen, bald einen Theil des Begehrungsvermögens, bald alle drei zusammengenommen. Diese Unbestimmtheit der Ausdrücke muss nothwendig zu Missverständ Anlaß geben. Denn diese Geschäfte sind sehr unterschieden. Der Ausdruck Sinn bezeichnet noch eher ein Erkenntnisvermögen. Ein jeder Psycholog, der eigene Untersuchungen angestellt hat, wird die Hindernisse gefühlt haben, welche ihm bei der Entwickelung der Funktionen der Erkenntnisvermögen die Sprache entgegenstellt. Wenn daher sonst die unterschiedenen Wirkungen deutlich bezeichnet sind, so kann es kein Fehler seyn, dieselben nebst ihren Gründen mit Namen zu bezeichnen, die in den gemeinen Sprachen, einen vagen und unbestimmten Sinn haben. Denn nur dadurch ist es möglich, jene Wörter für die Philosophie brauchbar zu machen.

Neben dem Anschauungsvermögen treffen wir noch eine andre Kraft in dem Menschen an, welche unmittelbar mit demselben verbunden ist, und wahrscheinlicherweise nur eine besondere Aeufserung der Spontaneität desselben ausmacht. Dieses ist das, was man gemeinhin die Einbildungskraft nennt, und welche ein Vermögen ist, Anschauungen in Abwesenheit ihrer Gegenstände zu wiederholen, sie im Bewusstseyn nach gewissen Gesetzen zu associiren, und durch neue Verknüpfungen ihrer Theile neue zu erzeugen. Dieses Vermögen gehört als ein wesentliches Stück zu dem sinnlichen Erkenntnißvermögen. Aber mit dem Anschauungsvermögen und der Einbildungskraft steht in der menschlichen Natur noch ein Verstand in Verbindung d. i. ein solches Vermögen, wodurch die Verbindungen unter den Objekten ihre Verhältnisse gegen einander und gegen die menschliche Natur eingesehen, und ihre objektiven Gründe erforscht werden können. Unser Verstand ist allein genommen kein Erkenntnißvermögen, weil er ein bloßes Vermögen ist, die Verbindung unter den Objekten einzusehen, diese aber nie eingesehen werden kann, wenn nicht die Objekte selbst erst unmittelbar erkannt werden, als wozu jederzeit ein Anschauungsvermögen erfordert wird. Hingegen kann ein Anschauungsvermögen in Verbindung mit der Einbildungskraft gar wohl ein Erkenntnißvermögen ausmachen, und wir treffen dieses bei den Thieren auch wirklich an. Jedermann sagt, das

Hun-

Hunde, Pferde u. s. w. Erkenntnisse haben. Sie stellen sich Objekte vor, sowol wenn Gegenstände auf sie wirken, als wenn sie abwesend sind; es associiren sich eine große Menge von Vorstellungen in ihrer Einbildungskraft, und sie gewöhnen sich durch die öftern Wiederholungen derselben objektiven Vorstellungen an die Erwartung einer gewissen Folge der Dinge, der die Natur selbst so günstig ist, daß sie sich nur selten täuschen. In dem Menschen treffen wir einen großen Theil dieses Erkenntnisvermögens an; denn durch dasselbe verschafft er sich die ersten Erfahrungserkenntnisse, durch welche er in den gemeinsten Handlungen regiert wird. Die Humische Abhandlung ist zur Erklärung dieses Theils des menschlichen Erkenntnisvermögens vortreflich zu gebrauchen. Aber daß er meinte, es sey dieses Vermögen mit dem Verstande und der Vernunft einerlei, und die letztern wären nur besondere Aeußerungen der Einbildungskraft, ist eine Voraussetzung, welche nach meiner Ueberzeugung durch keine Gründe gerechtfertigt werden kann. Es ist uns hier nicht um Namen, sondern um Sachen zu thun. Specifisch verschiedene Wirkungen müssen wir mit verschiedenen Namen belegen, und durch dieselben auch ihre Ursachen unterscheiden. Wenn also die Wirkungen dessen, was man Verstand nennt, von den Wirkungen der Einbildungskraft specifisch verschieden sind; so wird ein vernünftiger Grund da seyn, beide als ganz verschiedene Kräfte zu betrachten. Daß aber die Vorstellungen

gen

gen der Einbildungskraft von den Vorstellungen des Verstandes wesentlich verschieden sind, soll jetzt ausführlich erwiesen werden.

1. Die Einbildungskraft kann keine andern, als individuelle Vorstellungen hervorbringen. Sie ist das eigentliche Vermögen der Bilder, die jederzeit etwas Einzelnes sind, und in Abwesenheit der Gegenstände die Stelle derselben vertreten. Sie kann aber nichts thun, als die durch die Sinne eingegangenen Vorstellungen wiederholen und aus ihrem Stoffe neue Bilder zusammensetzen. Sie kann an sich nicht erkennen, sondern äffet nur dasjenige nach, was ihr die wirklichen Erkenntnißkräfte durch die Sinne zuführen, und giebt ihnen nach den Gesetzen der Association Veranlassung, sich der realen Gegenstände wieder bewußt zu werden. Ihre Vorstellungen sind also immer nur Abdrücke oder Kopien wirklicher individueller Gegenstände, wo nicht dem Ganzen, doch gewiß den einzelnen Bestandtheilen nach. Hume meinte, alle Begriffe wären von dieser Natur, und er konnte freilich nicht anders raisonniren, wenn er einmal den Verstand für eine gewisse bestimmte Aeufserung der Einbildungskraft erklären wollte, und aus diesem Grunde ist es auch nur begreiflich, wie er die Natur der abstrakten und allgemeinen Begriffe *), ingleichen den Unterschied der Begriffe, Urtheile und Schlüsse **) gänzlich leugnen konnte.

*) S. 51.

**) S. 197.

te. Denn er erklärte alle diese Erscheinungen aus der beliebten Affociation.

2. Aber die Begriffe des Verstandes sind wirklich ihrer Natur nach von den Vorstellungen der Einbildungskraft ganz verschieden. Denn erstlich ist es ganz gewiß, daß wir Regeln denken, und daß wir diese ganz abgefondert von den einzelnen Gegenständen denken können, die ihnen gemäfs sind, oder gemäfs seyn sollen, daß sich hierbei in unsre Vorstellung schlechterdings nichts Individuelles mischt, das wesentlich zur Vorstellung der Regel gehörte, und daß wir diese so isoliren und absondern können, daß sie blos ein allgemeiner Ausdruck ist, und einen für sich bestehenden Sinn hat, ohne einen individuellen Gegenstand geradezu anzudeuten. So denke ich die allgemeinen Sätze: Wer den Vernunftgesetzen gemäfs handelt, ist weise; Wer denkt, muß dem Satze des Widerspruchs gemäfs denken u. f. w. ohne alle individuelle Beispiele, oder wenn mir auch Beispiele einfallen, so ist doch die Vorstellung derselben von der Vorstellung der Regeln ganz verschieden. Diese gehören dem Verstande allein; jene der Einbildungskraft. Die Regeln enthalten blos die Möglichkeit Gegenstände dadurch zu erkennen, aber noch nicht die wirkliche Erkenntniß dieser Gegenstände. Sie enthalten blos abgefonderte Merkmale, und der Verstand hat die Geschicklichkeit, so bald dem Erkenntnißvermögen dergleichen Gegenstände mit diesen Merkmalen vorkommen, die Identität der

derselben in den Anschauungen zu erkennen, und sie also auf Gegenstände zu beziehen. Aber es sind auch zweitens alle Begriffe, so fern sie ihren Ursprung im Verstande haben, dergleichen allgemeine Regeln, und stellen allgemeine Methoden vor, wie Gegenstände erkannt und verbunden werden sollen, die aber wesentlich von den Vorstellungen und Objekten selbst, welche sie verbinden, verschieden sind. So ist der Begriff des Sehens nichts, als die Vorstellung einer gewissen Methode, wie man vermittelt der Augen durch die Lichtstralen eine eigenthümliche Erkenntnis von Objekten erlangen kann. Der Begriff des Sehens ist aber von dem wirklichen Sehen oder auch von der Einbildung desselben gar sehr verschieden, und kann sogar vor dem wirklichen Sehen vorhergehen, so wie wir einen Begriff von mehreren Sinnen, von der Gottheit, dem Einfachen u. s. w. haben, ohne diese Objekte anschauen zu können. Unsere Begriffe Thier, Maschine, König und alle Begriffe überhaupt existiren allein im Gemüthe und werden von vielen Prädikaten ihrer Gegenstände ganz frei gedacht, sie sind nichts als Methoden Gegenstände, in welchen die in den Begriffen gedachten Prädikate wirklich sind, zu erkennen d. h. die Identität der im Begriffe enthaltenen Prädikate mit einigen, die im Gegenstande enthalten sind, einzusehen. Der Begriff eines Thieres ist nichts als eine bestimmte Möglichkeit Anschauungen, in welchen die Prädikate, welche den Begriff

des

des Thieres ausmachen, wirklich sind, zu erkennen, und die Identität dieses Begriffs mit einem Theile dieser Anschauungen einzusehen, und sie auf diese Art unter einander zu verbinden. Dafs sich bei jedem Begriffe, den wir denken, sogleich Vorstellungen in der Einbildung associiren, in welchen dieser Begriff enthalten, ist eine ganz vortrefliche Einrichtung der Natur, beweist aber nicht, wie Hume will, dafs diese associirten Vorstellungen die Begriffe selbst sind, sondern diese sind und bleiben immer nur Gegenstände der Begriffe, die von den Begriffen selbst, die allemal nur einige Merkmale dieser Gegenstände enthalten, genau unterschieden werden müssen. Es hat nemlich hiermit folgende Bewandnis: Ein Begriff ist nichts als ein Inbegriff von Merkmalen, die auf Gegenstände, in welchen diese Merkmale enthalten sind, bezogen werden können, sobald diese Merkmale in den Gegenständen angeschauet werden. Nun habe ich den Begriff entweder schon oft auf Gegenstände bezogen, der Begriff ist schon oft mit den Gegenständen in Verbindung vorgestellt worden, oder er ist noch wenig oder gar nicht auf die Gegenstände bezogen worden, sondern wird nur überhaupt als ein Merkmal von einem Gegenstande gedacht, der noch gar nicht ist angeschauet worden, auch wol gar nicht angeschauet werden kann. Im ersten Falle wird die Einbildungskraft nach den Affociationsgesetzen eine Menge anderer Begriffe und Anschauungen herbeiführen, in welchen der Begriff enthalten ist.

Die-

Dieses geschieht vermittelt des Gesetzes der Aehnlichkeit. Aber alle durch die Einbildungskraft herbeigerufene Vorstellungen sind dennoch von dem Begriffe, der die gelegentliche Ursache ihrer Erweckung ist, sehr verschieden. Sind aber die Begriffe von einer solchen Beschaffenheit, daß nie eine Anschauung damit verbunden gewesen ist, sondern daß er eine bloße mögliche Methode vorstellt, im Falle Gegenstände mit diesen Merkmalen gegeben werden sollten, dieselben durch diese Begriffe zu erkennen, so kann die Einbildungskraft nie einen Gegenstand verschaffen, der jenen Begriffen entspräche. So ist es sehr natürlich, daß mir meine Einbildung bei dem Begriffe Thier eine Menge Bilder von konkreten Thieren, die mir oft in der Anschauung vorgekommen sind, herbeiführt. Bei dem Begriffe Metall fällt mir Gold, Silber, Blei, Zinn u. s. w. leicht ein. Hingegen nehme man einmal den Begriff des Allervollkommensten, des Absoluteinfachen, der absoluten Freiheit u. s. w., so wird, wenn anders die Begriffe recht gefaßt sind, keine menschliche Einbildungskraft im Stande seyn, eine Anschauung oder einen Gegenstand in concreto für dieselben herbeizuführen. Man würde sehr irren, wenn man sagen wollte, daß dieses um deswillen keine Begriffe seyn könnten, weil sie ohne Gegenstände in der Einbildung wären. Denn daß ein jeder Begriff eine unmittelbare Vorstellung des Gegenstandes d. h. eine individuelle Vorstellung sey, ist ein *πρωτον Ψευδος*, das durch die angeführten

Fakta geradezu umgestossen wird, und das allein auf einer willkürlichen Definition eines Begriffs beruht, daß er nemlich allemal die Kopie einer Impression seyn und also die Natur eines Bildes, das jederzeit individuell ist, haben müsse. Daß jene Begriffe wirklich mehr als nichts, und also positive Wirkungen des Gemüths sind, kann man schon daraus erkennen, daß sie uns vermögen, alle vorgeschlagene Beispiele aus der Sinnenwelt auszuschlagen und zu behaupten, daß dieses keine Gegenstände für unsre Begriffe sind, welches ein sicherer Beweis ist, daß wir doch etwas dabei denken müssen, denn sonst würden wir nie sagen können, ob eine Vorstellung darunter passe oder nicht. Aber ich kann noch weiter gehen, und behaupten, daß wir vermittelt dieser Begriffe im Stande seyn würden, die Gegenstände derselben wirklich zu erkennen, sobald sie uns gegeben würden. Gesetzt, wir erhielten auf einmal einen solchen Sinn, oder eine solche Anschauungskraft, wodurch wir das Freie, das Einfache u. s. w. anschauen könnten; so würden wir augenblicklich unsre Begriffe darauf beziehen, und in diesen gegebenen Gegenständen die Realität derselben erkennen, gerade so wie ein Blind- oder Taubgebohrner, der vorher bloße Begriffe vom Sehen oder Hören hat, die Anschauungen davon, sobald er sie erhält, vermittelt dieses von der Anschauung gehaltenen Begriffs unterscheiden kann.

Es ist also eine grundfalsche Vorstellung, welche sich Hume und Andre von der Natur der Begriffe

griffe gemacht haben, indem sie sie für bloße Kopien der Anschauungen und Empfindungen hielten. Denn die Verstandesbegriffe sind zwar Veranlassungen, wodurch eine bestimmte Art von konkreten Vorstellungen und wenn man will, eine Reihe von Begriffen der Einbildungskraft und des Gedächtnisses erweckt und herbeigerufen werden, sie selbst aber sind jederzeit durch eine eigenthümliche Art der Spontaneität (Verstand) erzeugte Regeln, worunter eine Menge anderer Vorstellungen gebracht werden können *). So ist der Begriff der

R r 2

Eltern

*) Das erste bei dem Begriffe ist der Aktus des Verstandes; dieser Aktus afficirt den innern Sinn; als eine Vorstellung des innern Sinnes bewahrt und wiederholt ihn die Einbildungskraft; in derselben aber erweckt er nach dem Gesetze der Aehnlichkeit eine Reihe von Vorstellungen, die schon sonst den Sinnen vorgekommen und von der Einbildungskraft vorgestellt sind. Denn alle vorhandenen Erkenntnißkräfte greifen in ihren Wirkungen in einander. Aus dieser Vorstellungsart wird es auch sehr begreiflich, weshalb die Phantasie so leicht auch alsdenn konkrete Vorstellungen herbeiführt, wenn gleich der Verstand gebietet, daß sein Begriff auf keine der für die Sinnlichkeit möglichen Anschauungen bezogen werden soll. Man nehme den Begriff des Allervollkommensten, des Absoluteinfachen und andre dieser Art; so weiß ein jeder, daß der Verstand alle Bilder und alle konkreten Vorstellungen, welche uns unsre Erfahrung geben kann, für diese Begriffe ausschlägt. Aber wir können doch nicht ver-
hin-

Eltern kein Bild von diesen oder jenen wirklichen Personen, sondern eine bloße allgemeine Regel, die allein durch den Verstand erzeugt ist; unter welcher alle diejenigen Personen stehen sollen, in denen die Zeugung anderer Menschen gegründet ist. Dafs der Ausdruck dieser Regel, und der mit dem Ausdrücke verknüpfte Begriff, sogleich eine Menge konkreter Vorstellungen, in denen der Begriff enthalten ist, herbeiführt, ist eine nothwendige

hindern, dafs sie, so wie alles, was von uns erwogen werden soll, im innern Sinne und in der Phantasie vorgestellt werden; und hier wird sich die Phantasie ihr Recht nicht nehmen lassen; sie wird nach ihren Gesetzen Vorstellungen herbeilocken, die einige Aehnlichkeit mit ihnen haben, sollte diese auch nur in den Namen zu finden seyn. Bei der Idee des Allervollkommensten, wird sie also solche Vorstellungen herbeiführen, die in der Einbildung als vollkommne Gegenstände behalten sind, wenn gleich der Begriff des Allervollkommensten so angelegt ist, dafs er auf keinen dieser Gegenstände paßt. Bei der Idee des Aboluteinfachen, wird sie das kleinste, was ihr je vorgekommen ist, herbeiführen u. s. w. Man würde Unrecht thun, wenn man diese afficirten Vorstellungen, für die wirklichen Objekte der Begriffe, oder gar für die Begriffe selbst, wie Humme zu wollen scheint, ansehen wollte. Denn so häufig auch diese Illusion seyn mag, so ist es doch möglich, sich dagegen zu verwahren, sobald man durch eine aufmerksamere Betrachtung die Natur dieser Begriffe kennen lernt.

dige Einrichtung der Natur, wenn anders dieser Begriff zu Erkenntnissen realer Objekte dienen sollte. Denn das Allgemeine muß jederzeit in dem Besondern angeschauet werden können, wenn dessen Realität erwiesen worden d. h. wenn man überzeugt seyn soll, daß der Begriff nicht bloß als ein Merkmal überhaupt gedacht werde, sondern daß er auch in einem Gegenstande außer der Vorstellung wirklich sey. Aber das allgemeine Merkmal kann doch ganz allein, von dem Konkreten abgefondert gedacht werden, und ein Begriff kann vollständig seyn, wenn auch die mögliche Anschauung dazu ganz fehlt, obgleich in diesem Falle der Begriff nur gedacht, und nichts Objektives dadurch erkannt wird. Begriffe sind also nur isolirte gedachte Merkmale, Formen und Methoden, wodurch Gegenstände erkannt werden können, die aber so lange leer bleiben, bis in den Sinnen oder der Phantasie Anschauungen vorkommen, die das in dem Begriffe Gedachte enthalten. Der wesentliche Unterschied zwischen Verstandesbegriffen und Begriffen der Einbildungskraft ist also, daß jene vor den Gegenständen, welche durch sie erkannt werden sollen, vorhergehen können; diese aber allemal auf die Gegenstände selbst erst folgen, und ihre Form entweder durch die Anschauung oder durch einen Verstandesbegriff erhalten. Denn beide können die Einbildungskraft veranlassen, sich Bilder vorzustellen.

Ueberhaupt ist zu merken, daß wol keine schlechtere und unglücklichere Metapher für die Begriffe erdacht werden konnte, als die der Bilder ihrer Gegenstände. Denn sie hat der ganzen Untersuchung über die Natur der Begriffe eine schiefe Richtung gegeben, und hat, wie es den bildlichen Redensarten, besonders wenn sie auf äußerliche Gegenstände angewandt werden, eigen ist, die irrigsten Behauptungen mit einem Scheine von Wahrheit überzogen, dessen Nichtigkeit nur durch die völlige Vernichtung dieser Metapher gezeigt werden kann. Verstandesbegriffe sind nie Bilder der Dinge, und können mit ihnen auch gar nicht verglichen werden. Die Vorstellung eines Individuums in seiner Abwesenheit, kann allenfalls mit einem Bilde verglichen werden, aber diese ist kein Verstandesbegriff, sie ist ein bloßes Produkt der Einbildungskraft, einer Spontaneität, deren Wirkungen gänzlich von den Wirkungen des Verstandes verschieden sind. Denn die Einbildungskraft hat es so wie die Sinne, jederzeit mit individuellen Gegenständen zu thun. Hume hielt alle Begriffe für bloße Produkte der Einbildungskraft, und wenn alle Begriffe Bilder sind, so hat er Recht. Der Verstand war nach ihm bloß eine besondere Modifikation der Einbildungskraft. Daher mußte er nothwendig alle allgemeine und abstrakte Begriffe für eine besondere Art individueller Vorstellungen erklären, mit denen andre auf eine leichte Art verbunden wären. Regeln machen, ist aber eine ganz andre

andre Wirkung, als Bilder oder individuelle Vorstellungen formiren, und es kann unmöglich ein Geschäft von dem andern abgeleitet werden, und da wir nur heterogene Wirkungen auch mit verschiedenen Namen bezeichnen, so darf den allgemeinen und den individuellen Vorstellungen so wenig, als den Vermögen dieser beiden Arten der Vorstellungen einerlei Benennung beigelegt werden, wenn es nöthig ist, besondere Betrachtungen über beide anzustellen. Es wäre daher zu wünschen, daß unser Sprachgebrauch günstiger wäre, und daß er zwei so ungleichartige Vorstellungen nicht mit einerlei Namen belegt hätte. Wenn Jemand einen gezeichneten Kreis siehet, so behält er eine Vorstellung von diesem Kreise, wenn auch das Bild selbst nicht mehr auf seine Sinne wirkt. Diese Vorstellung pflegt der gemeine Sprachgebrauch auch einen Begriff zu nennen. Es ist wenigstens nur ein Begriff der Einbildungskraft. Wenn ich aber zu Jemanden, der noch nie das Bild eines Kreises gesehen hat, sage, er sey eine Figur, welche durch die Bewegung einer und eben derselben Linie um einen Punkt entstehe, so ist es möglich, daß er gar kein Bild von einem Kreise habe, aber er hat dennoch einen Begriff, d. h. er ist in dem Besitze einer Regel, wodurch er jeden Kreis, der ihm etwa in der Zukunft wirklich vorkommen möchte, erkennen kann. Diese letztere Art der Begriffe ist von den erstern wesentlich verschieden, und von weit vollkommenerer Natur, ja sie macht den ganzen Unterschied zwischen

schen den Menschen und Thieren aus, und müssen deshalb Verstandesbegriffe heißen. Denn einige Thiere haben zwar individuelle Begriffe durch die Einbildungskraft, aber keines hat allgemeine durch den Verstand. Wir werden uns daher auch die Freiheit nehmen, so wie dieses schon von vielen Philosophen geschehen, unter dem Namen der Begriffe, wenn wir diesen Ausdruck ohne Zusatz gebrauchen, nur Verstandesbegriffe zu verstehen. Es ist auch leicht sichtbar, daß Hume durch seinen Grundsatz gezwungen, die allgemeinen Begriffe mehr leugnet, als sie erklärt, und er scheint die Schwäche, die dem Abschnitte von den abstrakten Begriffen anhängt, und sein Unvermögen, diesem so nothwendigen Theile seines Systems mehr Stärke zu geben, so sehr gefühlt zu haben, daß er sie in seinen Versuchen lieber weggelassen hat. Wir haben also allgemeine Begriffe, die lediglich durch den Verstand möglich sind, und nicht alle Begriffe sind Kopien unsrer Impressionen. So viel haben wir jetzt gegen Hume gewonnen, wenn unser Raonnement Wahrheit enthält, und dieses ist in der That sehr viel. Denn es wird dadurch das ganze Humische Gebäude in seinem Innersten erschüttert, indem ihm die Grundveste entrissen worden ist. Das Uebrige, worauf die einzelnen Theile noch ruhen, sind nur Stützen, die es nicht lange erhalten können, und welche ihm zu entziehen uns weit weniger Mühe kosten wird.

Die

Die Steine trennen sich bald aus einander, die Balken zerbrechen in ihren Fugen, und das ganze schöne Gebäude sinkt in Trümmern dahin, wenn der Grund so lange unterminirt wird, bis er einsinkt. Da kann kein Gips die Theile zusammenhalten; die stärksten Riegel können den Fall nicht hindern. Nur einzelne Zimmer und Felder sieht man in dem verfallenen Grunde, die dennoch eine ganz andre Form annehmen müssen, wenn sie Theile eines neuen Gebäudes werden sollen.

Meine Meinung ist, daß ein scharffinniger Kopf niemals etwas behaupte, wovon nicht irgend ein realer Grund in der Natur der Sache angetroffen werde, und daß gemeiniglich nur die allzugroße Ausdehnung seiner Behauptung, oder die unrichtige Anwendung derselben, auf unschickliche Objekte den Irrthum derselben ausmache, und ich bemühe mich daher jederzeit, das Wahre und Reale, was den Behauptungen meines Gegners zum Grunde liegt, zu erforschen, und ans Licht zu bringen, wodurch ich gemeiniglich den besten Aufschluß über die Möglichkeit, wie ein solcher Irrthum entstehen konnte, erhalte.

Indem ich nun diese Grundfätze auf Hume's Behauptung anwende, und darüber nachdenke, wie ein so scharffinniger Kopf meinen konnte, daß alle Begriffe nur individuell, und bloße Kopien sinnlicher Anschauungen und Empfindungen wären, da doch die Erfahrung selbst offenbar das Gegentheil zu lehren scheint; so finde ich vornemlich zwei

Grün-

Gründe, welche einen Kopf, der alles, was bisher über die Natur der abstrakten Begriffe gesagt war, für unbefriedigend hielt, leicht verleiten konnte, diese Meinung zu setzen.

Es ist nemlich erstlich in einem gewissen Sinne allerdings wahr, daß eine jede Vorstellung individuell und durchgängig bestimmt ist, sobald man nemlich diese Prädikate nicht auf die der Vorstellung entsprechenden Gegenstände, sondern auf die Vorstellungen selbst, als Handlungen des Gemüths bezieht. Denn jede Handlung des Gemüths ist allemal ein Faktum, und als ein solches jederzeit individuell. Wenn man daher die abgezogensten und allgemeinsten Begriffe zu Gegenständen der Betrachtung macht, und blos auf das sieht, was sie selbst in sich enthalten, so sind sie als dergleichen Gemüthshandlungen allemal individuell. Aber in so fern die Vorstellungen in Beziehung auf ihre Gegenstände betrachtet werden, sind sie nicht alle individuell. Denn in diesem Sinne heißen individuelle Vorstellungen solche, die nur in einem einzigen Objekte enthalten sind, oder mit denen die Vorstellung eines einzigen Objekts unmittelbar verbunden ist. Daß es aber Vorstellungen giebt, die nicht in einem, sondern in vielen Objekten enthalten sind, lehren alle abstrakte Begriffe, und daß es sogar Vorstellungen giebt, die ohne alle Gegenstände, und nur allein als Merkmale möglicher Gegenstände, gedacht werden, lehren alle Begriffe von Dingen, die nie Gegenstände unfreer Anschauung gewesen sind,

sind, oder es nie seyn können. Alle Begriffe sind also zwar, so wie alle wirkliche Vorstellungen, individuelle Dinge, aber nicht individuelle Vorstellungen. Ein jedes für uns wirkliche Ding, d. h. ein solches, das den Sinn afficirt, oder afficiren kann, muß durchgängig bestimmt d. h. ein Individuum seyn. Nun ist ein jeder Begriff eine ganz bestimmte Handlung des Verstandes, die den innern Sinn afficirt und ihm als ein Objekt vorgestellt wird, und als ein solches Objekt des innern Sinnes ist jeder Begriff ein individuelles Ding. Aber wenn man nun die Natur dieses Dinges in Erwägung zieht, und bedenkt, daß sie darinne besteht, daß es als eine Vorstellung ein Objekt haben müsse; so findet man leicht, daß nicht alle Vorstellungen auf ein, sondern mehrere derselben auf viele Objekte bezogen werden können, daß also in dieser Rücksicht nicht alle Vorstellungen individuell, sondern viele derselben allgemein sind. Daß Hume und sein Vorgänger Berkeley diesen so sichtbaren Unterschied übersehen, kam wol daher, weil beide in ihren Untersuchungen eine ganz falsche Vorstellung von der Natur eines Objekts, die ebenfalls die Fehler ihrer Vorgänger veranlafte, zum Grunde gelegt hatten. Beide hielten nemlich die Objekte oder die Dinge mit den Vorstellungen selbst für einerlei, und ließen sich dadurch verleiten es für einerlei zu halten, ob man sagte, die Vorstellung sei individuell, oder das Ding sey individuell, und in dieser Meinung findet sich wiederum

derum theils etwas Wahres, theils etwas Falsches. Das Wahre ist, daß wir allerdings alle Objekte nur durch unsre Vorstellungen erkennen; das Falsche ist, daß sie (wenigstens Berkeley) mit Gewißheit behaupteten, die Vorstellung der Objekte hätte im Subjekte seinen Grund, oder deutlicher die Materie der Vorstellungen werde vom Subjekte eben sowol erzeugt, als ihre Form. Allein ohne uns hier schon auf den streitigen Punkt einzulassen, wie wir zur Vorstellung der Objekte gelangen, muß man doch allgemein so viel zugeben, daß wir unsre Vorstellungen von den Objekten derselben unterscheiden können, und wirklich unterscheiden. Diese Objekte mögen nun Wirkungen des Gemüths, oder einer einfließenden dritten Kraft, oder der Dinge an sich seyn, so ist doch so viel gewiß, daß wir sie ganz genau von der Vorstellung, mit welcher wir sie uns vorstellen, unterscheiden, und daß z. E. die Wirklichkeit eines Pferdes von ganz andern Dingen abhängt, als meine Vorstellung von diesem Thiere. In dieser Rücksicht muß man also doch Objekt und Vorstellung jederzeit unterscheiden, wenn nicht die schädlichste Sprachverwirrung entstehen soll. Denn angenommen (nicht zugestanden) die Objekte würden durch das Subjekt gewirkt, und die Vorstellungen ebenfalls; so würden es doch wenigstens ganz verschiedene Wirkungen seyn, die verschiedene Namen verdienten, weil sie sich wenigstens in unsrer Vorstellung (und das ist hier alles) wesentlich unterscheiden. Es würde eine ganz willkühr-

kürliche Sprachbestimmung feyn, wenn man alle Wirkungen des Subjekts Vorstellungen nennen wollte, gerade als wenn man alle Wirkungen des Feuers Wärme nennen wollte. Denn zwischen den Wirkungen eines und eben desselben Dinges kann allerdings ein wesentlicher Unterschied statt finden. Und so wäre es wenigstens denkbar (obgleich schimärisch und grundlos), daß die Objekte durch eben dasselbige Ding gewirkt würden, als die Vorstellungen. Aber auch in diesem Falle würden die Objekte von den Vorstellungen doch ganz und gar unterschieden werden müssen, und es könnte mithin auch in diesem Falle allgemeine, besondere und einzelne Vorstellungen geben. Alle Beweise, sowol des Bischoffs Berkeley, als unsers Hume, wodurch sie darthun wollen, daß alle Begriffe individuell sind, beweisen nur, daß sie, als Objekte betrachtet, einzelne Dinge sind, und der Begriff eines allgemeinen Dinges ist allerdings ein Ueberrest der scholastischen Philosophie, der leicht durch eine strenge Auslegung für absurd erklärt werden konnte. Aber daß es unter individuellen Gemäthshandlungen, welche Gegenstände des innern Sinnes sind, Vorstellungen giebt, welche abgefonderte Prädikate mehrerer Objekte d. h. allgemeine Begriffe, und oft bloße Denkweisen sind, ist so wenig etwas Abfurdes, daß es vielmehr die Erfahrung in jedem Augenblicke bestätigen kann.

Aber der zweite weit wichtigere Grund liegt gewiß darinne, weil sie die allgemeinen Begriffe als

ob-

objektive Vorstellungen nach der Voraussetzung der Gewisheit ihres obersten Grundsatzes, für unmöglich hielten, und daher freilich eher alles ergriffen, als eine Meinung zugeben wollten, die bei allem Anschein, die ihr die Erfahrung giebt, doch eine Absurdität zu enthalten schien. Es ist nemlich ein jeder allgemeine Begriff (er sey nun selbst ein empirischer oder reiner Begriff) eine Art von Erkenntniss a priori, indem durch denselben allemal gewisse Merkmale von Objekten ausgesagt werden, welche den Sinnen nicht unmittelbar gegenwärtig sind. Es wird also bei jedem Begriffe vorausgesetzt, das die Objekte kontinuierlich existiren, das sie ihre Natur behalten, das sie etwas von den Impressionen Verschiedenes sind u. f. w. Nun war es Hume ganz unbegreiflich, wie sich irgend etwas von einem Objekte in seiner Abwesenheit wissen lasse. Denn er mochte nun annehmen, entweder das die Objekte mit den Impressionen oder sinnlichen Anschauungen einerlei, oder das sie gänzlich von ihnen verschieden wären; so war es jederzeit unbegreiflich, wie sich von denselben etwas a priori wissen liesse. Denn, sind sie Impressionen, so sind sie alle einzeln, wir müssen sie also abwarten, und können nie mit Sicherheit wissen, ob die folgenden, wie die vergangenen seyn werden. Sind sie von den Impressionen verschieden; so können wir sie doch nicht anders kennen lernen, als durch Impressionen, und sie sind also doch für uns mit diesen einerlei. Wie können wir also wissen,

fen,

fen, daß ihnen gewisse Merkmale beständig zukommen? Daher waren ihm allgemeine Begriffe nichts anders, als Zeichen, bei deren Vorstellung sich ähnliche, ehemals gehabte Impressionen in der Einbildung associiren. Daß diese aber in der Erfahrung wirklich so brauchbar sind, rührt, nach ihm, von der zufälligen Uebereinstimmung der Impressionen mit den Associationsgesetzen her. Eine ganz richtige Censur, wenn es wahr wäre, daß es kein Drittes zwischen den zwei angenommenen Sätzen gäbe, und die von uns erkannten Objekte entweder bloße Vorstellungen, oder von den Vorstellungen ganz verschiedene Dinge seyn müßten. Aber es giebt hier ein Drittes, welches Hume ganz überfah, und welches mit einemale alle Schwierigkeiten hebt. Dieses Dritte ist, daß die Vorstellung der Objekte eine gewisse Beziehung uns ganz unbekannter Dinge auf unser Subjekt ist, und daß die Möglichkeit dieser Beziehungen der Objekte auf unser Erkenntnisvermögen allein gewisse Beschaffenheiten von den Objekten fodert, die wir nicht erst durch ihre Impression auf uns, sondern aus der bloßen Betrachtung unfres Subjekts erkennen. Hierdurch kann der Widerspruch zwischen der gemeinen Erfahrung und den Forderungen der spekulativen Vernunft gehoben werden, und die Meinung ist also die wahre. Denn, so sagt Hume selbst*): „Wenn etwas das „einzigste Mittel ist, wodurch ich Widersprüche ver-
„eini-

*) S. 392.

„einigen kann, so erlangt dieses die größte Gewissheit.“ Alle Begriffe setzen voraus, daß die Gegenstände etwas Gemeinschaftliches, Zusammenstimmendes und Beharrliches haben. Wenn ich nun gleich nicht aus bloßer Erfahrung erkennen könnte, daß dieses wirklich so sey, es folgte aber aus dem Begriffe der bloßen Möglichkeit einer Beziehung der Gegenstände auf mein Erkenntnißvermögen, so würde ich dadurch von jenen Eigenschaften, und also auch von der Zuverlässigkeit der Begriffe eben so gewiß seyn können, als ob es mich Erfahrung unmittelbar gelehrt hätte. Die Untersuchung über die Erkenntniß a priori wird uns hierüber einen größern Aufschluß geben.

Vierter Abschnitt

über

den Ursprung und die Möglichkeit
der Erkenntnisse
a priori und a posteriori.

Wir haben oben erkannt, daß eine jede Vorstellung, folglich auch eine jede Erkenntniß aus zwei Elementen zusammengesetzt sey, nemlich aus der Materie (dem Mannigfaltigen) und der Form (der Einheit). Nun unterscheidet sich die Erkenntniß von der Empfindung dadurch, daß sie sich auf ein von der Vorstellung selbst verschiedenes Etwas, welches Objekt heißt, und der Vorstellung entspricht,

fpricht, bezieht. Wenn nun aber die Vorstellung dieses Objekts möglich seyn soll, so muß es selbst aus dem Mannigfaltigen und der Einheit zusammengesetzt seyn. Denn da dieses die einzigen Bedingungen der Vorstellung sind, so müssen die Objekte, welche vorgestellt werden sollen, diesen Bedingungen ebenfalls unterworfen seyn, weil sie sonst gar nicht vorgestellt werden könnten, und ein Objekt kann also für uns nichts seyn, als ein gewisses Mannigfaltige, das zu einer Einheit zusammenstimmt.

Hier ist nun der Ort, wo es begreiflich gemacht werden kann, wie gewisse Prädikate von den Objekten allgemein und nothwendig vorhergewußt werden können, wenn man auch gleich von diesen Objekten selbst noch keine Erfahrung gehabt hat. Wir haben nemlich ein Erkenntnisvermögen; dieses kann nur unter gewissen Bedingungen Objekte erkennen, oder es erkennt nach gewissen Gesetzen, die so lange dauern als das Erkenntnisvermögen selbst. Wenn nun die Dinge in Beziehung auf dieses Erkenntnisvermögen erwogen werden, so daß sie als mögliche Objekte des Erkenntnisvermögens gedacht werden; so können sie selbst schlechterdings nicht anders beschaffen seyn, als so, daß sie die Möglichkeit enthalten, ohne welche sie gar keine Objekte der Vorstellungen dieses Vermögens werden können. Wenn man daher das Erkenntnisvermögen zum Objekte

der Betrachtung macht, und es in Beziehung auf die Vorstellung der Objekte überhaupt erwägt; so ergiebt sich der Grund, warum gewisse Prädikate von den Gegenständen a priori ausgesagt werden können. So erkennen wir z. E. daß wir uns nichts vorstellen können, worin nicht etwas Mannigfaltiges mit Einheit verbunden ist. Wir schließen also hieraus mit vollkommener Gewissheit, daß in allen Dingen, die Objekte unsrer Vorstellungen werden sollen, etwas Mannigfaltiges mit Einheit verbunden angetroffen werden müsse. Die einzige Einschränkung, welche mit der Erkenntnis dieser Prädikate a priori von den Objekten verbunden werden muß, ist, daß diese Prädikate nur allein auf solche Gegenstände bezogen werden können, welche Objekte eines solchen Erkenntnisvermögens, als das unfrige ist, werden sollen. Auf alle Dinge überhaupt können wir also diese Prädikate nicht beziehen, sondern nur auf Dinge, die für uns Objekte der Erkenntnis werden können.

Aber laßet uns nun einmal untersuchen, von welcher Beschaffenheit wol diejenigen Prädikate seyn können, welche wir auf diese Art von den Gegenständen a priori erkennen! Hier ist nun sehr sichtlich, daß diese Prädikate das Mannigfaltige selbst dem Inhalte nach nicht bestimmen können, denn dieses kann nur dadurch näher erkannt werden, daß es dem Vorstellungsvermögen gegeben wird; aber das Mannigfaltige überhaupt,
oder

oder die Art und Weise, wie das Gegebne vorgestellt werden kann, muß dennoch durch die Natur der Receptivität bestimmt seyn, und da das Erkenntnißvermögen zugleich ein Verbindungsvermögen enthält; so müssen die Gegenstände denen Gesetzen unterworfen seyn, ohne welche unser Verbindungsvermögen gar nicht verbinden kann, und aus diesen Verbindungsgesetzen müssen sich also gewisse Merkmale a priori von den Gegenständen ergeben. Diese Prädikate werden aber nichts anders seyn können, als Verbindungsweisen. Da aber die Art, wie das Mannigfaltige geordnet ist, die Form genannt wird; so werden alle Prädikate a priori nicht die Materie, sondern die Form der Objekte betreffen. Diese Betrachtungen lasset uns nun näher auf das menschliche Erkenntnißvermögen anwenden, und lasset uns dem Wege näher nachspüren, auf welchem diese Erkenntnisse a priori gefunden werden können.

Wir haben gefunden, daß das menschliche Erkenntnißvermögen aus zwei Haupttheilen besteht, die gar nicht von einander getrennt werden können, wenn sein Wesen nicht zerstört werden soll. Diese sind das Anschauungsvermögen und der Verstand. Beide sind in der menschlichen Natur so vereinigt, daß sie sich fast bei jeder Erkenntniß beide wirksam beweisen. Das Geschäft der Anschauungskraft besteht nun darinne, daß das Mannigfaltige dadurch dem Bewußtseyn vorgestellt oder daß es angeschauet wird, und das Geschäft

des Verstandes, daß er die Anschauungen beurtheilt, d. h. daß er die Verbindungen in dem Mannigfaltigen, das dem Anschauungsvermögen gegeben ist, einseht.

Dem Anschauungsvermögen muß das Mannigfaltige jederzeit gegeben werden, und daher rührt das bestimmte Mannigfaltige allemal von dem Objekte her. Denn das Objekt ist dasjenige, welches die Vorstellung unabhängig vom Vorstellungsvermögen bestimmt. Es wird aber das Mannigfaltige dadurch als gegeben vorgestellt, daß im Gemüthe eine Veränderung erzeugt wird, die Empfindung heißt, welche sich auf das Mannigfaltige im Objekte bezieht, und ihm entspricht. Dieses durch die Empfindung vorgestellte Mannigfaltige ist daher jederzeit *a posteriori* gegeben, und alle Erkenntnis, in welcher das Objekt durch die Empfindung vorgestellt wird, ist empirisch, und eine Erkenntnis *a posteriori*, weil davon nichts gewußt werden kann, bevor der Inhalt derselben nicht durch Empfindung gegeben ist. Aber dieses Mannigfaltige kann doch in dem Anschauungsvermögen schlechterdings nicht vorgestellt werden, wenn es nicht so geordnet ist, wie es seine Natur erfordert. Nun ist aber unser Anschauungsvermögen von der Beschaffenheit, daß es alle Vorstellungen in der Zeit, und alle von den Modifikationen des Gemüths verschiedene Objekte auch zugleich im Raume anschauen muß. [Folglich müssen dieser Ordnung alle Gegenstände, die Objekte für sie werden
fol-

sollen, unterworfen seyn. Raum und Zeit aber sind nicht Qualitäten, welche durch Empfindung gegeben würden, sondern sie bedeuten nur bestimmte Möglichkeiten, wie das reale Mannigfaltige durch Empfindung gegeben wird; sie sind Bedingungen, ohne welche unsre sinnliche Erkenntniß gar nicht gedacht werden kann, die wir unmittelbar erkennen, sobald wir die bloße Receptivität unsres Erkenntnißvermögens zum Gegenstande machen, welche mit der Vorstellung dieser Receptivität so genau verbunden sind, daß ohne sie die Vorstellung davon ganz vernichtet werden würde. Aber Raum und Zeit sind nicht ein materielles Mannigfaltige, sondern nur die Art und Weise, wie die Vorstellung dieses materiellen Mannigfaltigen möglich ist. Also enthält die Vorstellung davon zwar ein Mannigfaltiges, aber es ist ohne alle Qualität. Der Raum ist bloß eine bestimmte Art des Aufeinanderseyns, und die Zeit eine bestimmte Art des Nacheinanderseyns, aber diese Art und Weise läßt sich nicht durch Begriffe deutlich machen; sie ist uns bloß durch die Natur unsrer Receptivität gegeben, und wir erkennen sie unmittelbar, wenn wir diese betrachten, d. h. wir schauen sie an, und unsre Vorstellungen von Raum und Zeit sind Anschauungen, und zwar reine Anschauungen, weil das Mannigfaltige in denselben nicht durch Empfindung in uns vorgestellt wird. Woher es aber komme, daß gerade Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen aller unsrer Anschauungen sind, ist uns so wenig bekannt, als woher

her es kommt, daß wir überall ein Erkenntnißvermögen haben. Wir erkennen mit vollkommner Gewisheit, daß die Natur unfres Anschauungsvermögens so beschaffen sey, daß wir uns vermittelt des äußern Sinnes nichts vorstellen können, wenn es nicht im Raume ist, und, daß wir vermittelt des innern Sinnes uns nichts vorstellen können, wenn es nicht in der Zeit ist. Wir erkennen also den Raum und die Zeit, als die nothwendigen Bedingungen unfres Anschauungsvermögens und können daher mit vollkommner Gewisheit ausfagen, daß alle Gegenstände, die von uns unmittelbar erkannt werden sollen, diesen Bedingungen gemäß seyn müssen, und es sind also Raum und Zeit Vorstellungen *a priori* d. h. sie werden schon zum Voraus von allen Gegenständen unfres Anschauungsvermögens als nothwendige Bedingungen prädicirt, weil ohne sie gar keine sinnliche Vorstellung als möglich gedacht werden kann.

Aus dieser Theorie erhellet nun, daß alle die großen Schwierigkeiten, welche Hume bei der Lehre von Raum und Zeit antrifft, auf seiner falschen und grundlosen Deduktion dieser Vorstellungen beruhen. Sein Grundsatz verführte ihn anzunehmen, daß auch der Zeit und dem Raume Impressionen entsprechen müßten, und er giebt daher Dinge, die im Raume und in der Zeit sind, für Merkmale dieser Vorstellungen selbst aus. Hätte er bedacht, daß die Formen, worinne die Gegenstände der Sinne geordnet sind, sich auch insbesondere

vorstellen lassen, und das man wenigstens die Prädikate dieser formellen Bedingungen unabhängig von den Dingen, welche der Form gemäß geordnet sind, betrachten könne, das es gewisse Bedingungen giebt, ohne welche unser Erkenntnisvermögen gar nicht Gegenstände erkennen kann, und das eben um deswillen a priori bestimmt werden kann, das alle erkennbare Gegenstände diesen Bedingungen gemäß seyn müssen, das diese Bedingungen selbst Gegenstände unsers Erkenntnisvermögens werden können u. s. w.; so würden jene Schwierigkeiten sich alle von selbst gehoben haben. Denn es ist zwar wahr, das sich gewöhnlich zu der Vorstellung des Raums und der Zeit irgend ein Bild gesellet; aber wir wissen auch, das wir von der Qualität dieses Bildes, das heist im Grunde so viel als von dem Bilde selbst, so fern es ein Bild ist, gänzlich abstrahiren müssen, und das das Bild ein bloßer Behelf unsrer Einbildungskraft ist, um in demselben die reinen Raum- und Zeitverhältnisse desto besser anschauen zu können. Denn wir haben schon oben die Eigenschaft unsers Erkenntnisvermögens bemerkt, das die Einbildungskraft sogleich geschäftig ist, zu den abstrakten Vorstellungen Bilder herbeizuführen, um die Realität derselben sogleich in Concreto vorzustellen. Aber die Qualitäten dieser Bilder selbst gehören nicht zu den Merkmalen dieser abstrakten Vorstellungen. Es darf sich daher niemand wundern, das er den Raum und die Zeit nicht als wirkliche Gegenstände anschauen kann,
ohne

ohne zu gleicher Zeit durch irgend einen Sinn gegebene Gegenstände mit anzuschauen; denn die Natur dieser Gegenstände besteht eben darin, daß sie nie als wirklich vorgestellt werden können, außer wenn sie etwas Reales erfüllt; aber eben, weil sie die nothwendigen Bedingungen sind, unter welchen wir uns etwas Reales vorstellen können, so können sie als solche allein betrachtet werden, und es ergeben sich aus ihrer Natur gewisse Merkmale, die ganz unabhängig von allen denen Kräften, welche Raum und Zeit erfüllen, erkannt werden können. So erkennen wir aus der bloßen Betrachtung dieser nothwendigen Bedingungen aller sinnlichen realen Vorstellungen, 1) daß sie nicht für sich subsistirende reale Dinge sind, sondern die bloße Art und Weise, wie die Dinge geordnet seyn müssen, wenn sie Gegenstände unsrer Sinne werden sollen; also werden sie als bloße nothwendige Formen der realen Gegenstände gedacht, so fern letztere sinnlich sollen angeschauet werden; 2) daß sie unendlich seyn müssen. Denn unendlich heißt nichts anders, als was in keiner bestimmten Zeit und in keinem bestimmten Raume als vollendet vorgestellt werden kann. Wenn nun Raum und Zeit selbst die letzten Bedingungen und die absoluten Formen aller unsrer Vorstellungen und realen Gegenstände sind; so kann unmöglich eine neue Form gedacht werden, in welcher der Raum und die Zeit wären, denn sonst würden Raum und Zeit nicht die letzten Bedingungen für uns seyn. Der Begriff unendlich bezeichnet also

so

so gar kein reales durch Empfindung gegebenes Prädikat, sondern ist bloß ein regulativer und problematischer Begriff, der so wie das Wort ewig gebraucht wird. So sagt man, die Gesetze des Verstandes, der Natur u. s. w. sind ewig, d. h. so lange diese Gegenstände dauern, müssen auch diese Gesetze beobachtet werden. Und so heißt auch Raum und Zeit sind unendlich, nichts anders, als Raum und Zeit sind die ewigen Bedingungen, unter welchen unsre Sinnlichkeit Gegenstände erkennen kann, und wir mögen also die Erkenntnis der Gegenstände so sehr erweitern, als wir immer wollen und können, so können wir doch niemals vermittelt unsres Anschauungsvermögens auf einen Gegenstand stoßen, der nicht an eine oder beide Bedingungen gebunden wäre. Jede bestimmte Zeit, wenn sie auch noch so groß wäre, müssen wir nothwendig wiederum in der Zeit, und jeden bestimmten Raum müssen wir wiederum in dem Raume denken, d. h. Raum und Zeit sind ihrer Ausdehnung nach unendlich, 2) daß sie kontinuierlich und gleichförmig sind. Denn das Kontinuierliche besteht darinne, daß nichts Fremdartiges das Manifoldige unterbricht. Nun sind Raum und Zeit die Formen aller sinnlichen Gegenstände, folglich ist es unmöglich, daß irgend ein sinnlicher Gegenstand sollte angetroffen werden, der nicht im Raume und in der Zeit wäre. Zeit und Raum sind also allenthalben und sie können durch nichts unterbrochen werden, d. h. sie sind kontinuierlich, und da
alle

alle Theile der Zeit Zeiten und alle Theile des Raums Räume, folglich von einerlei Natur find, so find sie auch gleichförmig. 3) Dafs sie ins Unendliche theilbar find. Die unendliche Theilbarkeit der Zeit und des Raums hat nach unfreer Theorie gar keine Schwierigkeiten. Denn es ist hier gar nicht von einer phyfischen Theilung, d. i. von einer wirklichen Trennung und Scheidung in diskrete Gröfsen die Rede, sondern blos von einer metaphyfischen Theilbarkeit, und man will damit nur so viel sagen, als: es läfst sich kein Raum denken, oder angeben, in welchem nicht noch Räume und keine Zeit, in welcher nicht noch Zeiten gedacht werden könnten. Denn dieses fließt aus der Natur des Raums und der Zeit, weil jener ein Aufser- und Nebeneinanderfeyn, diese aber ein Nacheinanderfeyn ist. Wenn man also einen Raum oder eine Zeit setzen wollte, in welchen keine Theile mehr anzutreffen wären, so würde dieses der Natur der Zeit und des Raums widersprechen, und daher ist beides absurd und unmöglich. Wenn wir aber sagen, Raum und Zeit feyn ins Unendliche theilbar, so sagen wir nicht, sie feyn aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt, sondern nur, dafs uns vermöge unfreer Natur kein Raum und keine Zeit vorkommen könne, in welchem sich nicht wiederum Räume und Zeiten unterscheiden ließen. Raum und Zeit find uns nicht als Dinge an sich, sondern nur als nothwendige Bedingungen aller finnlichen Anschauungen, mithin
als

als Vorstellungen a priori gegeben. Von solchen Vorstellungen aber können wir nicht sagen, daß sie sich nothwendig bei dem Einfachen endigen müßten, wenn sie etwas Zusammengesetztes vorstellten. Denn es kann gar wohl der Fall seyn, wie er es hier wirklich ist, daß gerade die Natur und das Wesen dieser Vorstellungen in dem Zusammengesetzten bestehe, und daß daher das Einfache geradezu als Bestandtheil ausgeschlossen wird; so wie dieses z. E. wirklich bei allen Gegenständen, des äußern Sinnes der Fall ist, als welche unter keiner Bedingung etwas Absoluteinfaches vorstellen können, und für die also alle Gegenstände nothwendigerweise theilbar seyn müssen. Raum und Zeit werden von uns gar nicht als Dinge erkannt, die an und für sich existirten, sondern als bloße Bedingungen, denen alle sinnliche Gegenstände überhaupt gemäß seyn müssen. Ob der Grund dieser Bedingungen in dem Einfachen zu suchen sey, und worinne dieser Grund bestehe, wissen wir nicht; wir wissen nur so viel mit Gewisheit, daß die Bedingungen selbst jederzeit ein Mannigfaltiges, folglich ein Zusammengesetztes enthalten. Was ins Unendliche theilbar ist, besteht darum nicht aus unendlich vielen Theilen, denn das letztere führt auf ein Abfurdum hin, und setzt voraus, daß ein Ganzes mit allen seinen Bedingungen zugleich gegeben und doch auch nicht gegeben sey, gegeben, weil es ganz ist; nicht gegeben, weil das Unendliche in keiner Zeit gegeben werden kann. Aber wenn man sagt, es
sey

fey etwas ins Unendliche theilbar, so will man zu verstehen geben, das ein nothwendiges Hinderniß im Wege stehe, ja, das es ganz unmöglich sey in irgend einer Zeit auf die absolut letzten Bedingungen zu stoßen. So haben wir mit dem Satze, das Zeit und Raum die letzten Bedingungen sind, unter welchen wir Gegenstände erkennen können, auch zugleich eingeräumt, das wir nie Gründe davon entdecken können, die noch über diese Bedingungen hinaus reichen, und da nun das Wesen und die Natur dieser Vorstellungen darinne besteht, das sie ein Mannigfaltiges enthalten; so können wir vermöge dieser nothwendigen Einschränkung unfres Anschauungsvermögens vermittelt desselben nie über das Zusammengesetzte hinaus, und also mit allem Rechte sagen, das ihre Theilung in keiner Zeit vollendet werden könne, d. h., das sie ins Unendliche theilbar feyen. Wollte ich die Frage untersuchen, welches denn nun die letzten und absoluten Gründe der Vorstellungen von Raum und Zeit wären; so fürchte ich, ich möchte mich in dem Labyrinth der metaphysischen Hirngespinnste verirren, da die Frage mit der: wie ist die Sinnlichkeit und ihre Vorstellungsart möglich? einerlei ist, und da ich von der Unmöglichkeit diese Frage zu beantworten, überzeugt zu feyn glaube.

So fallen also alle Widersprüche, die Hume in dem Begriffe der unendlichen Theilbarkeit anzutreffen vermeinte, weg, und sie treffen nur diejenigen, welche behaupten, das Raum und Zeit wirkliche

liche, für sich bestehende, aus einer unendlichen Anzahl (die schon an und für sich ein Widerspruch ist) von Theilen zusammengesetzte Dinge sind. Hume mußte bei der Theorie des Raums und der Zeit, durch seinen Grundsatz, der eine empirische Ableitung erforderte, nothwendig irre geführt werden. Durch ihn wurde er verleitet, die mathematischen Demonstrationen für Sophistereien zu erklären, ja seinem Grundsätze, meinte er, müßten alle Erfahrungen selbst das Ansehen der ganzen Mathematik, und aller übrigen Wissenschaften aufgeopfert werden. Ihm gefiel das Laviren nicht, womit diejenigen, die sich eben diesem Winde überließen, ihr Haab und Gut zu retten suchten. Er war kühn genug, sich dem Sturme seines Grundsatzes ganz und gar zu überliefern, und die Wirkungen desselben Jedermann sehen zu lassen; ja er fürchtete sich nicht, das Reich der Wissenschaften durch seinen Angriff selbst zu verwüsten, sollten auch seine eignen Besitzungen selbst mit zu Grunde gehen. Aber wir haben nun gesehen, daß Hume's Grundsatz, als ob alle Vorstellungen von einzelnen Gegenständen der Erfahrung abgezogen, mithin a posteriori wären, falsch ist; wir haben ihm ein Faktum entgegen gestellt, welches seinen Grundsatz geradezu umwirft, nemlich die Erkenntniß von Raum und Zeit, da wir a priori wissen, daß alle sinnliche Gegenstände nothwendigerweise diesen Bedingungen unterworfen seyn müssen, und wir haben zugleich die Art und Weise erklärt, wie diese

diese Erkenntniß a priori möglich sey, nemlich dadurch, daß wir diese Vorstellungen nur auf Gegenstände unfres Anschauungsvermögens beziehen. Unser Beweis ruhet auf folgenden Momenten: Wenn unser Anschauungsvermögen Vorstellungen von Gegenständen erhalten soll, so müssen diese Gegenstände so beschaffen seyn, daß sie, dasselbe afficiren, und in ihm vorgestellt werden können; nun ist aber unser Anschauungsvermögen von der Beschaffenheit, daß dem äußern Sinne nichts vorgestellt werden kann, als was im Raume ist, und dem innern Sinne nichts, als was in der Zeit ist; folglich müssen alle Gegenstände des innern Sinnes in der Zeit und alle Gegenstände des äußern Sinnes im Raume und (weil diese auch allemal Gegenstände des innern Sinnes werden müssen) in der Zeit seyn. Da nun der Raum die allgemeine Bedingung aller äußern, und die Zeit die allgemeine Bedingung aller sinnlichen Gegenstände überhaupt ist, so müssen auch beide Vorstellungen in den Gegenständen (der Sinne anzutreffen seyn, (ob sie gleich mit den Sinnen selbst nicht zu empfinden sind) und die Vorstellungen davon müssen sich von ihnen abziehen lassen. Denn wenn man von allem Mannigfaltigen abstrahirt, was der Empfindung entspricht, so bleibt doch noch die Vorstellung des Neben- und Nacheinanderseyns übrig, und wird als die nothwendige Bedingung aller sinnlichen Anschauungen gedacht. Obgleich alle Eigenschaften der Körper andre Eigenschaften seyn könnten, so ist doch der Raum etwas Unveränderliches

ches, das immer zum Grunde gelegt werden muß; und wenn gleich ganz andre Empfindungen eine Zeit erfüllen könnten, so müssen sie doch eine Zeit erfüllen, wenn sie Vorstellungen werden sollen. Daher ist es auch begreiflich, weshalb wir mit Gewissheit wissen können, daß der Raum nicht mehr und nicht weniger als drei, und die Zeit nicht mehr als eine Dimension haben. Denn hätten sie davon mehr, so müßten dieselben, da sie nothwendige Bedingungen jeder Anschauung sind, auch in jeder Anschauung angetroffen werden. Aus allem diesem also, daß wir diese Vorstellungen so genau und vollständig kennen, daß es unmöglich ist, daß wir sie durch Empfindung haben können, (weil sie gar nichts Reales enthalten) daß sie endlich allgemein und nothwendig sind, wissen wir mit Zuverlässigkeit, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit Vorstellungen a priori, und zwar weil sie unmittelbar ein Mannigfaltiges, das dennoch an sich keine Realität hat, und keiner Empfindung entspricht, vorstellen, reine Anschauungen a priori sind.

Hiedurch ist nun denen, welche auf dem Schiffe des Scepticismus einen neuen Anfall auf das Land der Wahrheit nach Humischer Weise thun wollten, ein starker Felsen entgegen gestellt, der leicht eine Ursache werden kann, daß sie anstatt das Land zu erschüttern, ihren eignen Nachen zertrümmern.

Allein die Erkenntnisse a priori sind noch nicht erschöpft. Denn unser Erkenntnisvermögen besteht, so wie jedes Vorstellungsvermögen überhaupt,

haupt, nicht blos aus einer Receptivität, fondern hat auch eine bestimmte Spontaneität, oder ein gewisses Verbindungsvermögen. Nun kann man auf dieselbige Weise, wie man aus der Beschaffenheit der Receptivität auf gewisse bestimmte Eigenschaften in denjenigen Objecten schliessen konnte, welche die Receptivität afficiren sollen; so kann man auch aus der bloßen Betrachtung der reinen Spontaneität auf die Beschaffenheiten in den Objecten schliessen, ohne welche sie gar nicht durch die Spontaneität vorgestellt werden können, ohne durch Erfahrung diese Eigenschaften von allen einzelnen Objecten erkannt zu haben. So kann ich aus der bloßen Betrachtung der Natur des thierischen Erkenntnisvermögens von allen Objecten, welche von ihnen sollen vorgestellt werden, mit Gewisheit a priori wissen, daß in ihnen sämmtlich Mannigfaltigkeit und Einheit angetroffen werden müssen. Denn ohne im Raume und in der Zeit zu seyn, können sie nicht von der Receptivität, und ohne Einheit zu haben, können sie nicht von der Spontaneität vorgestellt werden. Also muß beides in allen sinnlichen Objecten jederzeit vereiniget vorgestellt werden. Nehmen wir nun die besondere Spontaneität in der menschlichen Natur, welche Verstand heist; so ist diese ebenfalls ein Vermögen, welche nichts ist, so bald man nicht annimmt, daß es gewisse Gegenstände giebt, die von ihm verbunden werden, oder über welche der Verstand urtheilt. Und es läßt sich daher mit vollkommner Sicherheit schlie-

schließen, daß die Dinge, welche Objekte unsrer Beurtheilung werden sollen, so beschaffen seyn müssen, daß es auch möglich ist, Urtheile über sie zu fällen. Nun erkennen wir gewisse Gesetze im Verstande, nach denen er nothwendig verknüpft, und mit deren Aufhebung die ganze Natur unsres Verstandes zu Grunde gehen würde. Diesen Gesetzen müssen also auch alle Gegenstände der menschlichen Beurtheilung gemäß seyn, und es ist daher möglich, daß wir diese Eigenschaften der Objekte *a priori* von der Erfahrung ganz unabhängig wissen können. So kann ich mit vollkommener Gewissheit wissen, daß mir nie ein von mir und meinen eignen Veränderungen verschiedenes Ding vorkommen kann, das nicht im Raume existirte, in welchem nichts Mannigfaltiges angetroffen würde, welches nicht zu einer Einheit zusammenstimmt, in welchem nicht etwas Beharrliches wäre u. f. w. Alles dieses weiß ich *a priori*, ohne von allen diesen Gegenständen irgend etwas erfahren zu haben. Freilich sind alle diese Merkmale *a priori*, welche mir die Natur des Verstandes anbietet, keine durch das Gegebene bestimmten Qualitäten, sie haben keinen Inhalt, sondern sie betreffen nur die Art und Weise, wie die Gegenstände verknüpft seyn müssen. Daß mir irgend ein Gegenstand grün erscheinen, daß er Blätter, Zweige, Nahrungsaft haben, etwas Brennbares und so weiter enthalten müsse, kann ich nicht *a priori* wissen, daß aber ein solcher Gegenstand, wenn er mir durch

meine äuffere Sinne gegeben, und durch meinen Verstand erkannt werden soll, das er alsdenn im Raume seyn, das er ein gewisses Mannigfaltige, das zu Einem zusammenstimmt (eine Größe) eine oder mehrere Kräfte, die auf die Sinne wirken (Realitäten) u. s. w. enthalten müsse, kann ich mit vollkommner Gewisheit a priori wissen. Es würde hier zu weitläufig seyn, diese Erkenntnisse a priori vollständig auseinanderzusetzen oder auch nur aufzählen zu wollen, besonders da dieses schon von Kant mit so unerreichbarem Tieffinn geschehen ist, und mehrere Versuche da sind, worinne man sich bemühet hat, die Deduktion dieser Erkenntnisse a priori deutlich zu machen. Hier ist es schon genug ihre Möglichkeit und Wirklichkeit bewiesen zu haben. Denn wenn nur ein einziges Urtheil a priori erwiesen ist, so fällt schon der Humische Grundsatz und mit ihm das ganze System. Nun haben wir die Art und Weise, wie eine solche Erkenntnis a priori von den Gegenständen möglich ist, sehr deutlich gezeigt; es ist ferner gewis, das wir alle unsre Wissenschaft auf dergleichen Urtheile a priori zuletzt gründen, und der Grund, weshalb man diese Gültigkeit der Urtheile a priori verwarf, war kein anderer, als weil man sie für unmöglich hielt. Nun haben wir in dem Vorigen ihre Möglichkeit dargethan, folglich fällt dieser Grund ganz weg. Ja es kann überdem auf keine andre Art die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori eingesehen werden, wie in dem

dem Folgenden noch erhellen wird, und daher schliessen wir, dafs, wenn sie wirklich find, sie nur auf diese Art wirklich seyn können.

Aber lafst uns nun, unserm Vorsatze gemäfs, untersuchen, woher es kömmt, dafs die Stimme für den empirischen Ursprung aller Erkenntnisse so gemein geworden ist. Hier bemerke ich nun 1. dafs man sein Augenmerk bei der Untersuchung über den Ursprung der Erkenntnis nur immer auf den Inhalt oder die Materie derselben gerichtet, dafs man aber auf die Form oder auf die blofse Verbindung der Materie gar wenig Rücksicht genommen hat, indem beide Theile, wenn man sie ja unterschied, doch für völlig gleichartig anseh. Nun ist es aber ganz richtig, dafs alle Materie der Erkenntnis a posteriori gegeben werden mufs, und also der Ursprung der Erkenntnis ihrem bestimmten Inhalte nach jederzeit empirisch ist. So lange man also über den Ursprung des Inhalts unsrer Erkenntnis stritt, hatten diejenigen Recht, welche behaupteten, dafs wir nur a posteriori, durch Empfindung reale Objekte kennen lernten. Diese Meinung ist überdem so leicht begreiflich zu machen, sie ist der Natur der Sache so gemäfs, dafs man wohl einseht, wie diese Meinung so leicht Eingang und Beifall gefunden hat. Die Menschen geben überdem mehr auf dasjenige Acht, was aufser ihnen vorgeht, als was in ihnen selbst liegt, und sind zufrieden, wenn sie nur die Möglichkeit einiger Bestandtheile einsehen. Denn dieses macht sie

geneigt, die übrigen schon a priori für Dinge von gleicher Natur zu halten, und so schlossen sie nach einer sehr gewöhnlichen Analogie: Weil viele Bestandtheile unsrer Erkenntnisse ihren Ursprung a posteriori haben, so werden sie auch alle aus dieser Quelle kommen. Allein es ergiebt sich bald, daß dieses nicht möglich ist, sobald man eine Deduktion aller Bestandtheile unsrer Erkenntnisse versucht. Denn da findet sich, daß einige Theile als absolutnothwendig und allgemein gedacht werden, welche Merkmale schlechterdings keine Ableitung a posteriori zulassen, weil Erfahrung niemals einer Erkenntnis, Nothwendigkeit und Allgemeinheit ertheilen kann, indem es gar keine Merkmale sind, die einer Empfindung entsprechen können. Da man nun den Grundsatz als ausgemacht ansah, daß die Erkenntnis ganz aus der Erfahrung abstammen müßte, so leugnete man entweder die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnisse, oder welches eben so viel ist, man fand den Grund dieser Vorstellungen in gewissen subjektiven Gemüthsbeschaffenheiten und äusseren Umständen der Gewohnheit, Erziehung u. s. w., wodurch denn diese Eigenschaften nicht objektive Beschaffenheiten unsrer Gegenstände, sondern bloße Einbildungen seyn, folglich gar nicht zu den Erkenntnissen gerechnet werden durften. Denn Erkenntnisse müssen allemal Merkmale der Objekte enthalten. Da aber in dem Vorigen gezeigt worden ist, daß jede Erkenntnis aus Materie und
Form

Form besteht, und das nur aus der Vereinigung beider, Erkenntniß entstehen könne; so ist immer noch möglich, das die Form dasjenige enthalte, was in der Erkenntniß a priori ist, d. h. das Nothwendige und Allgemeine. Alle berühmte Vertheidiger der Erkenntniße a priori (und es hat niemals an solchen gefehlt) haben auch immer nur auf die formellen Sätze gezielt, wiewol es Niemanden gelungen ist, sie vollständig anzugeben, und ihre Quelle und Gültigkeit befriedigend darzuthun, wenn man Kants Versuche diesen Vorzug nicht einräumen will. Plato schien keine andere Auskunft zu wissen, als ihnen durch einen Mythos einen Ursprung anzudichten, und sie durch die Wiedererinnerung aus einem bessern Zustande, oder gar durch die Einflüsse der Gottheit in die menschliche Seele zu bringen. Es war nicht viel besser, wenn Kartesius behauptete, das uns gewisse Grundwahrheiten angebohren würden; und wenn gleich Leibnitz vermittelst seiner Hypothese der vorherbestimmten Harmonie eine scharffinnigere Erklärung gab, so scheint sie doch weder befriedigender, noch gründlicher zu seyn, als die seiner Vorgänger. Durch diese vergeblichen Unternehmungen so großer Männer hielt sich Hume um so mehr berechtigt, alle Erkenntniße a priori zu verwerfen. Denn wenn wir jene allgemeinen Sätze auf eine so unbekante Art erhalten, wie können wir überzeugt werden, das sie auch von den Objekten gelten, da wir die Objekte selbst blos durch Erfahrung

fahrung erkennen, die einzeln und nach und nach geschieht, und unaufhörlich neue Prädikate der Objekte lehrt? Dieser Haupteinwurf gegen die Erkenntnisse a priori ist nun von uns dadurch, wie es scheint, gänzlich gehoben, daß man gezeigt hat, die Form müsse nothwendigerweise aus der Natur desjenigen Erkenntnißvermögens, für welches die Dinge Objekte sind, erkannt werden können, weil die Dinge vorgestellt werden, folglich auch die Form haben müssen, ohne welche sie gar nicht vorgestellt werden können. Daher konnten wir mit Sicherheit schliessen, daß alle Objekte unsrer Erkenntniß diejenigen Eigenschaften haben müssen, welche unser Anschauungsvermögen und unser Verstand von ihnen fordert.

2. Hat man oft eine unrichtige Vorstellung von den Erkenntnissen a priori gehabt, indem man Erkenntnisse darunter verstand, die gar nicht durch Nachdenken erworben, sondern die auch in der rohesten Menschennatur liegen, und von ihr erkannt werden müßten. Gegen das Daseyn solcher Erkenntnisse mußte man sich freilich sträuben, und man hatte ein vollkommenes Recht sie zu verwerfen. Man liefs sich hierdurch leicht verführen, weil dieser Begriff der Erkenntnisse a priori absurd war, diese Art der Erkenntnisse selbst zu verwerfen, und also zu der, wie es schien, nur noch einzig möglichen Quelle überzugehen, d. h. sie sämtlich aus der Erfahrung abzuleiten. Allein der Begriff der Erkenntnisse a priori hat, wie wir gezeigt haben, einen

einen noch andern und wahren Sinn, und deutet bloß solche Erkenntnisse an, welche Prädikate von Dingen ausfagen, ohne daß wir diese Dinge selbst durch Erfahrung erkannt haben, wir mögen übrigens zur Erkenntniß derselben gelangen wenn und wie wir wollen. Daß aber dieses ein realer Begriff sey, ist in dem Vorigen hinlänglich gezeigt worden.

3. Man hat die Erkenntnisse a priori im wahren Sinne selbst für unmöglich gehalten, weil man nicht begreifen konnte, wie man Prädikate von Dingen wissen könnte, wenn man schlechterdings auf keine Art Erfahrung von denselben gehabt hätte, und daher erklärte man lieber dergleichen Erkenntnisse für Einbildungen und leitete sie sämmtlich a posteriori ab. So lange man nun dergleichen Prädikate auf alle Objekte überhaupt bezog, hatte dieses seine Richtigkeit; sobald man aber die Objekte bloß in Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen erwägt; so begreift man leicht, wie Merkmale a priori von dieser bestimmten Gattung von Objekten gewußt werden können.

4. Man hat bisweilen geglaubt, man wolle unter reinen Erkenntnissen a priori solche verstehen, wozu gar keine Beobachtung erfordert werde, und die ganz ohne die Sinne vorgestellt werden, und alle Erkenntnisse, die in den Sinnen vorgestellt und durch Absonderung erkannt sind, hat man Erkenntnisse a posteriori genannt. In diesem

Sinne

Sinne müssen freilich alle Erkenntnisse a posteriori seyn, und es würde absurd seyn, wenn man dergleichen Erkenntnisse vertheidigen wollte. Allein da nun der Begriff derselben bestimmter ist, so wird man keine Schwierigkeit mehr finden, sie zuzulassen. Rein heißen nemlich die Erkenntnisse nur dann, wenn ihr Inhalt keine sinnliche Empfindung verursachen kann. Von dieser Art sind alle Vorstellungen, wodurch die bloße Form, d. i. die bloße Art der Verbindung von etwas Unbestimmten gedacht wird. So enthält der Begriff der Ursache, die Vorstellung der Zeit und viele andre schlechterdings nichts, was einer Empfindung entspräche, und sie heißen deshalb rein. Die Vorstellung dieser Erkenntnisse selbst aber, und die Beziehung derselben auf Objekte überhaupt, ist eine Handlung, wodurch mein innerer Sinn afficirt und die Bedeutung meiner Vorstellungen vor mein Bewußtseyn gebracht wird. Allein diese Handlung ist ja nicht der Inhalt der Vorstellungen. Dieser ist durch die Natur meines Erkenntnisvermögens, das sich abgefondert, in Begriffen betrachtet, habe, bestimmt gegeben. Sodann ist auch zu merken, daß wir alle diese Erkenntnisse durch die Beobachtung des menschlichen Erkenntnisvermögens erlangen, und daß uns dieses freilich, wie jeder Gegenstand der Natur, gegeben ist. Aber indem wir dieses Erkenntnisvermögen mit dem bloßen Begriffe von Gegenständen für dasselbige im Verhältniß denken, so ergeben sich eine Menge Prädikate von diesen Gegen-

genständen, die wir unabhängig von der empirischen Einwirkung der Gegenstände erkennen, und die bloß die Art und Weise betreffen, wie diese Gegenstände geordnet seyn müssen, wenn sie von uns erkannt werden sollen. Diese Prädikate heißen sodann rein, weil ihrem Inhalte nichts in der Empfindung entspricht, (ob sie gleich als Handlungen des Gemüths im innern Sinne vorgestellt sind) und a priori, weil sie mit Gewisheit auf Gegenstände bezogen werden, die wir nie erfahren haben, auch wohl nie erfahren werden. Also sehen wir, daß das Empirische und das Reine nur immer auf den Inhalt der Vorstellungen geht, und daß sie übrigens als Gemüthshandlungen alle im innern Sinne vorgestellt werden. Einige aber enthalten einen Stoff, der bloß aus der Natur des Erkenntnißvermögens genommen ist, eine Verbindungsweise, die aber auf Objekte bezogen wird, weshalb sie auch Erkenntniß heißt; der Stoff anderer Vorstellungen aber ist durch Einwirkungen auf die Sinne bestimmt; und deshalb heißen letztere empirisch und a posteriori, erstere aber rein und a priori.

Wenn man die Beispiele der Vorstellungen erwägt, welche Hume anführt, um darin zu zeigen, daß sie a posteriori entsprungen seyn, so wird man finden, daß er nur solche Vorstellungen gewählt hat, die einen bestimmten Inhalt haben, und ein reales individuelles Objekt bezeichnen, daß er also immer nur Vorstellungen, nie die Elemente oder letzten Grundbestandtheile der Vorstellungen erwog.

Denn

Denn wenn wir uns gleich alles vermittelt der Vorstellungen vorstellen müssen, so sind doch nicht alle Objekte der Vorstellungen wiederum Vorstellungen; denn Körper, und die in uns wirkenden Kräfte sind keine Vorstellungen, sondern reale Objekte derselben. Und so können auch die Elemente der Erkenntniß geschieden, und besonders zum Objekte der Vorstellungen gemacht werden. Sobald man nun die bloße Form als einen nothwendigen Bestandtheil aller Vorstellungen zum Objekte macht, so ergeben sich aus derselben gewisse Prädikate a priori, die zwar nie an und für sich selbst existiren, die aber doch als reale Bestandtheile aller wirklichen objektiven Erkenntniße auch in den Gegenständen unsrer Erkenntniße angetroffen werden müssen.

Das was aber a priori erkannt wird, wird nicht gerade von allen, sondern von den wenigsten erkannt. Dafs aber dennoch alle Menschen diesen Gesetzen a priori gemäß erkennen, ist sehr begreiflich, wenn man bedenkt, dafs es diejenigen Gesetze sind, ohne welche das Erkenntnißvermögen gar nichts erkennt, und dafs sie also dasselbige nöthigen und zwingen, ihnen gemäß alle Erkenntniße zu ordnen. Daher erkennen alle sinnliche Wesen im Raume und in der Zeit, ob sie gleich diese Formen sich nicht abgefordert als nothwendig vorstellen; alle Menschen raisonniren nach dem Gesetze der Urfachen und Wirkungen, ob sie gleich dieses Gesetz in seiner Allgemeinheit weder denken
noch

noch seine Gültigkeit erweisen können. Diese Formen und Gesetze wirken freilich, wie Instinkte in der menschlichen Natur. Aber die Vernunft soll einen Grund von der Gültigkeit dieser Gesetze angeben, und ihre Anwendung zu ihrer eignen Befriedigung rechtfertigen. Nun ist es zwar wahr, daß, wenn gleich die Vernunft einen falschen Grund von diesen Gesetzen angiebt, ihre Wirkungen dennoch erfolgen. Aber es giebt gewisse Ideen von Gegenständen, deren Realität und Beschaffenheit nur allein durch die Einsicht in die Natur dieser Grundsätze ausgemacht werden kann, und um dieser willen ist es nöthig, ihre Gültigkeit durch Vernunftgründe zu beweisen. Falsche Gründe werden also die Wirksamkeit dieser Gesetze zwar nicht aufheben; indem wir doch alle reale Erkenntniß durch sie erlangen, aber wir werden die Gründe dieser realen Erkenntnisse nicht verstehen, und über die Natur unsrer Erkenntnisse, über die wir doch einmal urtheilen, falsch urtheilen. Mithin liegt hierin eine Quelle zu Irrthümern, die nur dadurch verstopft werden kann, daß der Umfang dieser Gesetze, und die Art ihrer Anwendung genau bestimmt wird.

Hieraus siehet man nun, daß es zwar seine Richtigkeit hat, was Hume an mehrern Orten sagt, daß die Wirksamkeit dieser Gesetze nicht allein von der vernünftigen Erkenntniß derselben abhängt. Denn auch der Vernunft sind gewisse Gesetze gegeben, nach der sie erkennen muß,

so bald sie schließt oder denkt, wenn sie gleich noch nicht einen so hohen Grad der Vollkommenheit erreicht hat, daß sie ihre eignen Gesetze sich selbst vorstellen und ihre Gültigkeit durch Gründe beweisen kann. Aber es giebt gewisse andere Erkenntnisse, die von der Einsicht dieser Gesetze und ihrer Gründe abhängen, und deren Wahrheit, ohne die richtige Vorstellung der letztern schlechterdings nicht erforscht werden kann. Dergleichen sind alle metaphysische Fragen: ob ein Gott und eine Vorsehung, eine Unsterblichkeit u. s. w. sey. Diese Gegenstände sind uns wichtig, und so wichtig uns diese sind, so wichtig müssen uns auch die Untersuchungen über die Natur der Erkenntnisse *a priori* seyn. Denn ohne diese genau erforscht zu haben, läßt sich schlechterdings nicht mit Gewißheit bestimmen, ob jene Gegenstände blos in der Einbildung ihren Grund haben, oder ob vernünftige Gründe für ihre Realität angetroffen werden.

Vierter Versuch.

V o n

den verschiedenen Arten der Erkenntnisse ihrem Inhalte nach und der Gewissheit derselben.

Wir haben bisher den Ursprung der Erkenntnis erwogen, und im Allgemeinen sowol die Elemente aufgesucht, woraus alle Erkenntnisse zusammengesetzt sind, als auch die Quellen des Inhalts unsrer Erkenntnis angegeben, nach welchen sie entweder a priori oder a posteriori war, je nachdem die Prädikate, welche auf Objekte bezogen werden, entweder vor der empirischen Anschauung des Objekts, oder erst durch dieselbe erkannt werden. Jetzt wollen wir unsre Aufmerksamkeit auf den verschiedenen Inhalt der Erkenntnisse und auf die Art und Weise richten, wie wir dazu gelangen. Vielleicht lassen sich aus dieser Betrachtung Bemerkungen ziehen, welche die verschiedenen Arten der Gewissheit und die mannigfaltigen Grade des Beifalls erklären.

Wir haben oben gesehen, daß der wesentliche Charakter der Erkenntnis darinne bestehet, daß die Vorstellung auf ein bestimmtes Objekt bezogen wird, d. h. daß sowol die Form als die Materie der Vorstellung als in einem von der Vorstellung selbst

ver-

verschiedenem Objekte enthalten, oder mit den realen Merkmalen desselben identisch gedacht wird. Wenn wir sagen, wir haben gewisse Erkenntnisse von dem Körper, dem Menschen, der Seele, der Gottheit u. s. w., so wollen wir nichts anders sagen, als wir stellen uns gewisse Merkmale vor, die mit gewissen realen Merkmalen in den Gegenständen einerlei sind. Diese Objekte mögen nun selbst wiederum Vorstellungen seyn oder nicht, so sind sie doch von denen Vorstellungen, wodurch sie vorgestellt werden, verschieden, und eine Erkenntnis muß also, wenn sie möglich seyn soll, jederzeit ein Objekt haben. Bisher haben wir die Erkenntnisse bloß als Handlungen des Gemüths erwogen, und haben gesehen, daß vermöge der Natur des Erkenntnisvermögens ein gewisses Mannigfaltiges und eine Einheit dazu erfordert wird, um Erkenntnis möglich zu machen. Allein beides ist nichts als eine allgemeine Forderung, die aus der Natur des Vorstellungsvermögens fließt; soll nun eine konkrete Erkenntnis zu Stande kommen, so muß dieses Mannigfaltige und diese Einheit in der Vorstellung durch das Objekt bestimmt, und durch die Einwirkung des Objekts auf das Erkenntnisvermögen eine wirkliche Erkenntnis erzeugt werden. Denn in aller Erkenntnis müssen die Vorstellungen von ihren Objekten bestimmt seyn, letztere mögen übrigens ihren Grund haben, wo man will. Nun kann man zwar im Allgemeinen einige Prädikate, die zur Möglichkeit der Vorstellung der Objekte

jekte gehören, aus der Natur des Erkenntnißvermögens erkennen, aber diese betreffen doch nur die Art und Weise ihres Daseyns überhaupt, welche ebenfalls durch das Objekt selbst, obgleich jenen allgemeinen Gesetzen gemäß, bestimmt wird. So wissen wir zwar a priori, daß ein Gegenstand unsrer äußern Sinne und unsers Verstandes im Raume seyn müsse, daß er ein Mannigfaltiges, das zur Einheit zusammenstimmt, enthalten, daß dieses Mannigfaltige mit einer Qualität versehen seyn müsse u. f. w. Aber wie groß der Raum sey, den das Objekt erfüllen werde, wie viele Theile sich in demselben unterscheiden lassen, auf welche besondern Sinne und mit welchem bestimmten Grade von Kraft seine Qualitäten wirken werden, was es für Ursachen und Wirkungen begleiten u. f. w., von alledem läßt sich nichts a priori wissen, sondern es werden alle diese Umstände durch das Objekt selbst a posteriori bestimmt. Also nicht nur die materiellen Beschaffenheiten, sondern auch die formellen, in so fern sie erst durch jene bestimmt werden müssen, können nur a posteriori erkannt werden. Ich kann so wenig a priori wissen, ob die Erde die Gestalt einer Kugel habe, wie groß ihr Flächen- und Kubikinhalte sey, als ich es wissen kann, welche Metalle, Steine, Gewässer u. f. w. sie in sich enthalte. Beides muß ich erst durch Erfahrung lernen. Daß aber die Erde, wenn es ein solches Ding giebt, überhaupt im Raume seyn, daß sie eine Größe, Realität u. f. w. haben müsse,

kann

kann ich, ohne von ihr selbst Erfahrung zu haben, a priori aus der Natur meines Erkenntnißvermögens wissen. Denn dieses giebt mir die Bedingungen an, unter welchen ich von Gegenständen Erfahrung haben kann. Wir erkennen also a priori nichts, als die allgemeinen nothwendigen Bedingungen, unter welchen die Gegenstände für unser Erkenntnißvermögen Gegenstände seyn können. Wie gelangen wir aber nun zur realen Erkenntniß dieser Objekte? Wie können wir überzeugt werden, daß die Objekte unfre Erkenntniß Wirklichkeit und Realität haben, und wie vielerlei Art sind die Objekte, auf welche wir unfre Vorstellungen beziehen? Um diese Frage zu beantworten, bemerke ich:

1. Daß uns unfre Sinne allein eine unmittelbare Vorstellung von Gegenständen gewähren. Es afficirt Etwas unfre Sinnlichkeit, und wir erhalten eine Vorstellung, die wir unmittelbar auf das von ihr verschiedene Ding als ihr Objekt beziehen, weil unfre Vorstellung nur durch dasselbe bestimmt wird. Wir schauen auf diese Art äußere und innere Objekte an. Die erstern machen den Inbegriff der Körperwelt aus, die letztern sind die Veränderungen und Handlungen unfres Gemüths. Unser äußerer und innerer Sinn schauet also stets Gegenstände an; beide haben Vorstellungen, die auf etwas von den Vorstellungen Verschiedenes, auf Objekte bezogen werden, die selbst als unmittelbar gegeben, und durchgängig bestimmt, d. i. als Individua vorgestellt werden.

den. Dieses sind sinnliche Gegenstände, Erscheinungen oder Phänomene, innere und äußere.

2. Unser Verstand sondert Merkmale, die mehreren dieser sinnlichen Gegenstände gemein sind, ab; er beobachtet, nach welchen Gesetzen sie verbunden sind, und wie sie wirken. Er bildet Begriffe und Urtheile, und bezieht dieselben auf die sinnlichen Gegenstände. Bis hierher hat es also der Verstand nur mit sinnlichen Gegenständen zu thun. Seine Begriffe und seine Urtheile sind wirkliche Erkenntnisse, denn sie beziehen sich auf Gegenstände, und obgleich diese Gegenstände durch den Verstand selbst nicht vorgestellt werden, und also auch durch ihn nicht bestimmt sind, so können sie doch wenigstens möglicherweise durch das Anschauungsvermögen bestimmt gegeben werden. Eine Erkenntnis der Phänomene durch das bloße Anschauungsvermögen und die Einbildungskraft ist eine bloß sinnliche Erfahrungserkenntnis; eine Erkenntnis der Phänomene durch Sinne und Verstand ist eine vernünftige Erfahrungserkenntnis. Erstere trifft man auch bei den Thieren an.

3. Allein öfters bildet sich unsere Vernunft auch Begriffe, welche sie auf überfinnliche Gegenstände bezieht. Sie gesteht, daß der Mensch von diesen Gegenständen keine sinnlichen Anschauungen, ja überall keine Anschauungen haben könne, daß die Vernunft bloß einige allgemeine Merkmale

von ihnen erkenne, daß sie aber doch von dem Daseyn dieser Gegenstände überzeugt werden, und ihre Begriffe auf dieselben beziehen könne. Gott, Seele, der letzte Grund der Materie u. s. w. sind von jeher Gegenstände dieser Art der überfinnlichen Erkenntnisse gewesen. Man kann diesen Begriffen den Namen der Erkenntnisse nicht abprechen. Denn Erkenntnisse heißen alle Vorstellungen, so ferne sie auf bestimmte Gegenstände bezogen werden. Nun sind zwar die überfinnlichen Gegenstände nicht gegeben, werden also zwar nicht als bestimmt vorgestellt, aber doch als nothwendig und an sich bestimmt vorausgesetzt. Es heißt aber nicht bloß diejenige Vorstellung eine Erkenntnis, die sich auf eine für uns mögliche oder schon gegebene Anschauung bezieht, sondern wenn sie nur auf irgend einen wirklichen Gegenstand geht, es mag dieser von unserm Subjekte angeschauet werden können oder nicht. Ob übrigens die Idee mit falschen Prädikaten ausgeschmückt, und der Gegenstand durch sie unrichtig bestimmt worden, d. h. ob es eine falsche Erkenntnis sey und ob ihr überall ein solcher Gegenstand entsprechen könne, wie er gedacht wird u. s. w., sind andre Fragen, deren Entscheidung nicht hierher gehört.

Unter der Masse der wirklichen vorhandenen Vorstellungen treffen wir nun Erkenntnisse von allen drei Arten an. Wir haben bloß finnliche Erfahrungen, wir verknüpfen diese empirischen Anschauungen nach Naturgesetzen und erwerben uns dadurch

durch eine vernünftige Erfahrungserkenntnis, wie die Physik, Pfyhologie, Chemie, Politik und viele andre Wissenschaften beweisen. Die Menschen glauben endlich eine Erkenntnis von dem Ueberfinnlichen zu haben; sie raisonniren über die letzten Gründe der Körperwelt, über die Natur der Seele, sie glauben die Gottheit zu erkennen und viele andre Gegenstände, von denen sie selbst eingestehen, daß sie ihnen nie in der Erfahrung durch sinnliche Wahrnehmung vorkommen können. Wenn wir also die Erkenntnisse ihren Objekten nach einteilen wollen, so haben einige sinnliche, andre überfinnliche Gegenstände. Die sinnlichen sind entweder Objekte des äuffern oder Objekte des innern Sinnes, und von beiden haben wir entweder blos sinnliche oder vernünftige Erfahrungserkenntnis oder wir wissen gar von ihnen schon etwas a priori. Die überfinnlichen beziehen sich entweder auf Dinge überhaupt, und sind Begriffe, die allen Gegenständen zukommen, oder sie beziehen sich auf ein bestimmtes überfinnliches Ding, wie die Seele, Gott u. s. w. Man siehet leicht ein, daß die letztere Art der Erkenntnis jederzeit eine Erkenntnis a priori seyn müffe, da wir die unmittelbare Wahrnehmung dieser Gegenstände für unfre Natur selbst für unmöglich halten.

Es entsteht nun die grose und wichtige Frage, auf welche Art werden wir überzeugt, daß unfre Erkenntnis Wahrheit enthalte, oder daß sie wirklich mit ihren Objekten übereinstimme?

Wir finden, daß die Ueberzeugung oder der Glaube, daß unser Urtheil wahr sey, nicht immer, wie Hume ganz richtig bemerkt hat, von der Einsicht hinreichender vernünftiger Gründe abhängt, sondern daß Gewohnheit, Neigung, Leidenschaft, Ueberredung, Erziehung und alle die subjektiven Gründe, welche Hume aufzählt, sehr oft den Glauben hervorbringen. Wir bemerken ferner, daß aus dieser Einrichtung kein sonderlicher Nachtheil für das gemeine Leben entsteht. Es ist den Folgen nach einerlei, ob jemand das Gute aus der vollkommenen Einsicht dessen was gut ist, thut, oder ob er es thut, weil er dazu gewöhnt oder erzogen worden, ob jemand eine Auferstehung glaubt, weil ihn Vernunftgründe bestimmen, oder weil es ihm der Priester gesagt hat. Die Natur hat gewisse Zwecke, zu deren Erreichung sie mancherlei Anstalten getroffen hat, und da sich die Vernunft erst spät entwickelt, so hat sie in die menschliche Natur solche Principien gelegt, wodurch alle diejenigen Zwecke erreicht werden konnten, welche sie von der Vernunft unabhängig erreichen wollte. Daher glaubt der Mensch das Daseyn der Körperwelt, seiner Empfindungen, selbst überfinnlicher Gegenstände u. s. w. ohne vollkommene Einsicht der Vernunftgründe, und mißt ihre Wahrheit nur instinktmäßig nach seinen Empfindungen, und nach ihrer Brauchbarkeit zu seinen Zwecken und Bedürfnissen. Oder eigentlich zu reden, müßte man sagen, diese subjektiven Gründe wirken die
Ab-

Abfichten der Natur durch Vorstellungen, ohne daß eigentlich dasjenige Gefühl da ist, welches man vernünftige Ueberzeugung nennen kann. Denn eine solche Ueberzeugung ist ein Gefühl, welches nur durch eine Ursache hervorgebracht werden kann, nemlich durch gedachte Gründe. Daher kann man auch Ueberzeugung nur solchen Wesen zuschreiben, denen Vernunft zukömmt, und Thiere können das Gefühl der Ueberzeugung nie haben, wenn sie nicht Gründe denken können. Ob die Gründe, welche gedacht werden, wahr oder falsch, zureichend oder unzureichend sind, kömmt hier nicht in Anschlag. Kurz, nur alsdenn, wenn die Vernunft des Subjekts gewisse Gründe für wahr und zureichend hält, erfolgt Ueberzeugung. Die Ueberzeugung ist ein Gefühl, und ich kann es daher seiner Natur nach, so wenig wie irgend ein anderes bestimmen, was es an und für sich selbst sey, aber ich kann es seiner Kauffalität nach bestimmen und sagen, daß es jederzeit nur durch vorgestellte und gedachte Gründe hervorgebracht werden könne. Kein Mensch, wenn er von Ueberzeugung redet, beruft sich auf Gewohnheit, Erziehung, Leidenschaft u. s. w. sondern jeder rechtfertiget sie mit einem Grunde, wenn er auch noch so schlecht und noch so schwach seyn sollte. Gewohnheit, Erziehung u. s. w. sind nur Hindernisse, welche machen, daß seine Urtheilskraft einen unzureichenden oder falschen Grund für wahr und zureichend hält, und da blos das Fürwahrhalten die Ueberzeugung hervorbringt,

bringt, so kann freilich auch ein unrichtiges Fürwahrhalten Ueberzeugung hervorbringen, und jene subjektiven Gründe können, so fern sie auf die Urtheilskraft einfließen, und diese in ihrer Wirksamkeit aufhalten, allerdings Einfluss auf die Ueberzeugung haben, indem sie machen, daß da ein Fürwahrhalten entsteht, wo nach vernünftigen Principien keines erfolgen würde. In der thierischen Natur vertritt ein gewisses Gefühl, das durch die Gründe verursacht wird, die Hume so schön auseinandergesetzt hat, die Stelle der Ueberzeugung, indem es gleiche Wirkungen hervorbringt, ist aber selbst nicht Ueberzeugung, indem die Ursache nemlich das Bewusstseyn eines hinreichenden Grundes dazu ganz fehlt. Es ist aber weder eine befremdende noch seltene Erscheinung, daß einerlei Wirkungen durch ganz verschiedene und heterogene Ursachen hervorgebracht werden. Wahre Ueberzeugung können also nur solche Gründe hervorbringen, die von der Vernunft für wahre Gründe erkannt werden, und eine feste unerschütterliche Ueberzeugung kann durch nichts entstehen, als durch eine vollständige Einsicht des Zusammenhangs des Satzes, wovon wir überzeugt sind, mit den obersten Gesetzen der Wahrheit. Es ist falsch und widerspricht aller Erfahrung, wenn Hume glaubt, die Ueberzeugung sey nichts, als eine lebhafte Vorstellung der Sache, denn es giebt Ueberzeugungen von äußerst schwachen Vorstellungen, und es giebt sehr lebhafte Vorstellungen, von denen man gar nicht überzeugt ist.

Die

Die Ueberzeugung hängt allein von dem Bewusstseyn gewisser Gründe ab, die für wahre Gründe der Sachen gehalten werden, oder es auch wirklich sind. Ich gebe gern den Humischen Satz zu, daß die lebhaften Vorstellungen, und insbesondere das Gefühl die Handlungen bestimmen, aber ich leugne, daß dieses Gefühl, welches zum Handeln bestimmt, jedesmal Ueberzeugung sey; vielmehr ist unter der Menge von Gefühlen, die uns zu Handlungen bestimmen, auch eins, welches Ueberzeugung heißt, das aber einen großen Grund von Stärke haben muß, damit es die übrigen Gefühle, welche die Handlungen des Menschen dirigiren, unterdrücken, und den Neigungen widerstehen kann. Denn wir wissen ja, daß Menschen wirklich einen Satz für wahr halten, und doch gerade das Gegentheil thun können. Also ist es nicht immer die Ueberzeugung, welche uns zu Handlungen treibt, sondern oft bloße, gegen die Ueberzeugung laufende Gewohnheit oder etwas ähnliches. Ich gebe indeffen zu, daß sich die Ueberzeugung leicht mit dem, was Gewohnheit und Neigung rath, verbindet, weil diese Dinge leicht die Urtheilskraft so schwach machen, daß sie die Vernunftgesetze entweder nicht erforschen kann, oder sie vergißt, und daher irret. Ein Irrthum aber, der für ein wahres Urtheil gehalten wird, bringt in dem Gemüthe mit der Wahrheit einerlei Wirkungen hervor. Daher ist es sehr gut, daß unsre Handlungen nicht immer von der Ueberzeugung regiert werden. Denn in diesem Falle würden die mehresten

unfrer Irrthümer weit schädlicher werden. Es giebt Menschen, die überzeugt sind (aus falschen Gründen, wie ich weiß) daß kein Gott und keine Unsterblichkeit sey, und die dennoch so handeln, als ob ein Gott und eine Unsterblichkeit wäre. Die Ueberzeugung, welche mit spekulativen Lehrrätzen verknüpft ist, wirkt gewöhnlich sehr schwach gegen Neigungen, die sich durch Natur und Gewohnheit festgesetzt haben, und die mit Urtheilen zusammenhängen, deren gute Wirkungen oft sind empfunden worden. Man strebt sodann immerfort den guten Wirkungen nach, und sucht andre Gründe für sie, sollten es auch falsche seyn.

Es mögen indessen die Handlungen der Menschen abhängen, wovon man will, so ist doch wenigstens so viel gewiß, daß Ueberzeugung nicht möglich ist, so bald ein Grund in der Vernunft dem Urtheile, mit dem sie verknüpft ist, entgegen steht, und daß also Ueberzeugung nicht anders bestehen könne, als wenn das Urtheil, wovon man überzeugt seyn soll, mit allen übrigen wahren Urtheilen der Vernunft übereinstimmt. Aber die Uebereinstimmung mit allen wahren Urtheilen ist doch noch nicht hinreichend, es muß auch die Verknüpfung des Grundes mit dem Urtheile, wovon man überzeugt seyn soll, und mit seinem obersten Grunde eingesehen werden. Wenn wir daher unsern Erkenntnissen vernünftigen Glauben beimesen sollen; so müssen wir den Zusammenhang ihrer Gründe sowol mit den Erkenntnissen selbst, als auch mit den obersten

sten Gründen des Erkennens einsehen. Es entstehen also folgende drei Fragen: 1) Worauf beruht die Ueberzeugung der bloßen finnlichen Erfahrungserkenntniß; 2) worauf beruht die Ueberzeugung der vernünftigen Erfahrungserkenntniß, und 3) worauf beruht die Ueberzeugung der überfinnlichen Erkenntniß?

Was die erste Frage betrifft, so kann man entweder auf die Wahrheit der Empfindungen oder auf die Wahrheit der Anschauungen sehen. Da die erstern nichts als bloße Vorstellungen sind, so ist es unmöglich, daß sie etwas Falsches enthalten können, denn sie beziehen sich auf kein Objekt. Was aber die Wahrheit der Anschauungen betrifft, so unterscheide ich hier etwas, welches mein Vorstellungsvermögen nöthiget und zwingt, die Vorstellung so und nicht anders zu formiren. Den vor mir liegenden Kubus kann ich nicht als eine Kugel fühlen, meinen Spiegel kann ich nicht als eine Statue anschauen. Dieses, was mich bestimmt und nöthiget, die Vorstellung so und nicht anders zu bilden, ist es, was man Objekt nennt, und meine Vorstellung stimmt mit diesem Objekte überein, wenn sie ganz eine Wirkung des Objekts ist; sie ist aber eine Wirkung desselben, wenn dasselbige Objekt nach einer Regel, d. h. allemal eine solche Vorstellung hervorbringt, sobald es nur mit dem Subjekte auf die gehörige Art in Verhältniß gebracht wird. Die Vorstellung stimmt mit dem Objekte überein, kann nicht heißen, das Objekt ist mit der Vorstellung ein-

ner-

nerlei, sondern nur die Prädikate, welche ich mir von dem Objekte vorstelle (durch Anschauungen oder Begriffe), sind auf eine solche Art in dem Objekte gegründet, daß, wenn dasselbe auf ein Vorstellungsvermögen, wie das unfrige ist, wirkt, es jederzeit eine solche Vorstellung in ihm verursachen muß. Was die Objekte der Anschauungen, so ferne sie gar nicht von uns angeschauet werden können, d. h. an und für sich selbst sind, wissen wir nicht, aber was sie sind, so ferne sie auf unser Vorstellungsvermögen wirken, wissen wir ganz gewiß. Denn hier sind unsere Vorstellungen, so ferne ihr Inhalt durch die Objekte bewirkt wird, das richtige Kennzeichen der Wahrheit. Wir dürfen daher nur dasjenige von einer sinnlichen Anschauung absondern, was von der Einbildungskraft oder dem subjektiven irregulären Zustande der Organe herrühren und sich etwa mit den objektiven Merkmalen vermischt haben könnte; so muß das Uebrige nothwendig dem Objekte gehören, und mit ihm übereinstimmen. In der thierischen bloß sinnlichen Natur, wo kein allgemeines Urtheilen ist, sondern die Vorstellungen bloß nach gewissen Gesetzen affociirt werden, sind der Täuschungen wenige, und können von geringem Erfolg seyn; daher haben sie ihre Wirkungen, ohne daß eine Ueberzeugung aus Vernunftgründen nöthig wäre. Es ist etwas da, was uns nöthigt, die Objekte von den Vorstellungen dieser Objekte, die äußern Objekte von den innern zu unterscheiden; wir werden gezwungen die äußern Objekte für

für etwas zu halten, das von der Wirkung unfres Ichs d. h. der Kräfte desselben, so weit sie uns durch Erfahrung bekannt sind, verschieden ist, und wir werden gezwungen die innern Objekte für Veränderungen unfres eignen Gemüths zu halten. Dieser regelmässige Zwang ist 1) der mechanische Grund, weshalb wir die Objekte uns so und nicht anders vorstellen und 2) ist er, sobald wir ihn erkennen, auch der vernünftige Erkenntnisgrund, wodurch wir überzeugt werden, daß wir durch die sinnliche Anschauung reale und wahre Vorstellungen erhalten. Denn dasjenige, was uns nöthiget, ist eben das Objekt; dieses kann aber nicht anders nöthigen, als mit den Kräften, die es wirklich besitzt; folglich muß es jederzeit eine mit sich selbst übereinstimmende d. h. eine wahre Vorstellung erzeugen. Alle Objekte also, welche wir anschauen, sind wahre und reale Objekte, und einerlei Subjekte müssen einerlei Objekte auch auf einerlei Art anschauen, weil die Anschauung der Objekte gar nicht anders gedacht werden kann, als wie eine Wirkung, die aus der Einwirkung der Objekte auf die Subjekte entsteht, und einerlei Ursachen nur immer einerlei Wirkungen erzeugen können. So ferne also die Subjekte einerlei Gesetzen und Regeln unterworfen sind, so fern sie einerlei Eigenschaften, einerlei Erkenntnisvermögen haben, müssen sie auch von einerlei Dingen auf einerlei Art afficirt werden, und gleiche Vorstellungen von ihnen erhalten. Da nun das Daseyn der Dinge weiter nichts für uns ist, als
die

die mittelbare oder unmittelbare Einwirkung derselben auf unser Vorstellungsvermögen, so haben wir auch hinreichende vernünftige Gründe, sowol für das Daseyn unfres eignen Ichs und dessen Veränderungen, als auch für das Daseyn der materiellen Welt. Wollte man aber unser Ich, und die Sinnenwelt, so wie wir sie erkennen, für etwas von den Wirkungen, wodurch sie vorgestellt werden, Verschiedenes halten, so würde es uns freilich an allen Gründen fehlen, wodurch wir von ihrem Daseyn überzeugt werden könnten.

Bei derjenigen vernünftigen Erkenntnis, die auf Anschauungen Beziehung hat, ihnen Gesetze vorschreibt und sie verknüpft, hängt die Gewissheit von gewissen obersten Grundfätzen ab. Denn die Vernunftgründe bringen eher keine Ueberzeugung hervor, als bis ihr Zusammenhang mit diesen obersten Principien eingesehen wird. Daher muß man sich zu allererst von der Gewissheit dieser obersten Principien, welche alle Erkenntnis begründen sollen, zu überzeugen suchen. Denn die vernünftige Ueberzeugung ist ohne die Erkenntnis der Rechtmäßigkeit dieser Gründe nicht möglich, obgleich ein blinder Glaube mit ihnen verknüpft seyn kann. Denn ein blinder Glaube ist ein solcher, der zwar durch Gründe, aber nicht durch vernünftige Einsicht der Wahrheit der Gründe hervorgebracht wird. Es fragt sich also, wodurch die Vernunft bestimmt wird, die Sätze, worauf sich die Erfahrungswissenschaften gründen, für wahr zu halten. Nach Hu-

me beruhet die Gewifsheit dieser Principien gar nicht auf Vernunftgründen, sondern allein auf der Gewohnheit, nicht auf der Einsicht ihrer Wahrheit, sondern auf dem mit denselben verknüpften Gefühl. Nun kann man zwar nicht leugnen, daß der Glaube an diese Principien oft durch jene Gründe hervor gebracht werde, aber wenn Hume weiter geht, und behauptet, daß die Vernunft gar keine Gründe entdecken könne, wodurch eine vernünftige Ueberzeugung bewirkt werde; so beruhet diese Behauptung auf seinem falschen Grundsätze, von dem er ausging. Denn wenn es wahr ist, daß alle Sätze aus Erfahrung entspringen, so ist freilich kein vernünftiger Grund für irgend einen nothwendigen und allgemeinen Satz zu hoffen, und die vernünftigen Untersuchungen müssen, gerade wie es Hume wollte, die Gewifsheit derselben, so viel sie nur können, schwächen, und würden sie, wenn sie allein wirkten, gänzlich vernichten. Allein da wir oben schon im Allgemeinen die Falschheit dieses Grundsatzes erwiesen, und die Wirklichkeit der Erkenntnisse a priori dargethan haben, so fällt wenigstens dieser von Hume gebrauchte Grund weg, und wenn wir die vernünftigen Gründe der Gewifsheit derjenigen Erkenntnisse werden gezeigt haben, worauf sich unsre vernünftige Ueberzeugung stützt; so werden wir zugleich erwiesen haben, daß die Vernunft nicht nur den Glauben nicht zerrütte, sondern ihm vielmehr die allergrößte Festigkeit ertheile, wenn er mit solchen Sätzen verknüpft ist, für welche Vernunft-

nunftgründe da sind, daß sie aber jeden Glauben zerstöre, der nicht mit solchen Sätzen verknüpft ist, die nach Vernunftgründen für wahr gehalten werden müssen, so wie auch Hume diese Eigenschaft der Vernunftgründe ganz richtig bemerkt hat.

Alle Vernunftgewisheit stützt sich zuletzt auf allgemeine und nothwendige Sätze. Nun bemerken wir aber insbesondere zweierlei Arten von Sätzen, denen eine solche Nothwendigkeit anhängt; nemlich mathematische und philosophische. Alle mathematische Urtheile haben das gemein, daß die Allgemeinheit und Nothwendigkeit eine unnachlässliche Bedingung derselben ist, und eben so hängt den Principien der Philosophie, wie dem Satze des Widerspruchs, des zureichenden Grundes, der Kausalität und vielen andern, auf welche man in Schlüssen zuletzt, wie auf letzte Principien stößt, diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit an. Worauf gründet sich also diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit sowol der mathematischen Sätze, als der philosophischen Principien?

Wenn ich nun zuerst die philosophischen Principien in Erwägung ziehe, so finde ich, daß die Sätze, denen man eine solche Nothwendigkeit und Allgemeinheit zuschreibt, von doppelter Natur sind. Einige sind Sätze, die bloß aus der Entwicklung eines Begriffs entsprungen sind, und von diesen ist der Satz des Widerspruchs der oberste, auf welchen sich alle Sätze dieser Art stützen. Wenn nemlich die Vernunft sich selbst betrachtet, so findet sie, daß

es ihr ganz unmöglich ist, Merkmale, die sich selbst aufheben, in einer und eben derselben Vorstellung zu verbinden. Dieses ist der Satz des Widerspruchs, welcher ein Gesetz ist, das so nothwendig mit der Vorstellung des Verstandes und selbst des Vorstellungsvermögens überhaupt verbunden ist, daß ohne dasselbe alles Denken und alles Vorstellen überhaupt vernichtet werden würde. Da nun alle Dinge, welche vorgestellt werden sollen, nothwendig sich müssen vorstellen lassen, so folgt, daß der Satz des Widerspruchs ein allgemeines Gesetz für alle denkende Wesen seye, und daß ihm gemäß Alles müsse vorgestellt werden. Wenn man daher einen Begriff hat, von dessen Wahrheit man schon anderweitig überzeugt ist, und man will sich nur dessen Merkmale ausführlich durch Urtheile entwickeln, so darf man nur darauf Acht haben, ob das Entwickelte mit den Merkmalen des schon gedachten identisch dasselbe sey, und mit ihnen übereinstimme. Die Urtheile sind sodann dem Satze des Widerspruchs gemäß und so wahr, als die zu entwickelnde Vorstellung selbst ist, und unter der Voraussetzung der Wahrheit der letztern, sind alle daraus entwickelten Merkmale ebenfalls nothwendig wahr. Diese Art der Urtheile sind analytische oder erläuternde und Hume erkennt dieselbigen selbst für solche, die unmittelbar Nothwendigkeit bei sich führen und keine Zweifel zu lassen *). Man sieht leicht, daß ihre Gewis-

heit

*) Man sehe S. 145. u. f. w.

heit davon abhängt, weil ihre Objekte bloße Vorstellungen sind, und diese sich also nothwendig nach den Gesetzen des Vorstellungsvermögens richten und ihnen gemäß seyn müssen.

Indessen ist doch der Satz des Widerspruchs nicht zureichend, die Wahrheit selbst, so ferne sie in der Uebereinstimmung der Objekte mit ihren Vorstellungen besteht, zu entdecken. In der Vorstellung, welche entwickelt werden soll, sind schon eine gewisse Menge von Merkmalen vereinigt worden, von deren Verbindung mir der Satz des Widerspruchs keinen Grund angiebt, und diese Verbindung muß daher, so wie jede Verbindung, die nicht eine bloße Entwicklung schon verbundener Vorstellungen ist, auf einem andern Grunde beruhen. Dieses sind die synthetischen oder erweiternden Urtheile, wo wir mit Vorstellungen Prädikate, mit Dingen Dinge verbinden, die gar nicht in einander enthalten sind, sondern deren Vorstellung ganz von einander verschieden ist. Von dieser Art ist der Satz: Jedes Ding hat seine Ursache, jedem Dinge liegt etwas Substantielles zum Grunde, die Gegenstände in der Welt stehen in durchgängiger Gemeinschaft, u. s. w. Mit Recht erinnert Hume, daß diese Sätze ganz anderer Natur wären, obgleich fast alle seine Gegner ihn mißverstanden, welches bei seinen so deutlichen Erklärungen fast unbegreiflich seyn würde, wenn es nicht bekannt wäre, wie sehr leicht die Gewohnheit, einen Satz und seinen Beweis für ausgemacht zu halten, die gelehrtesten Männer verfüh-

führen kann, blos die Gründe ihrer Ueberzeugung zu wiederholen. Mit Recht dringt Hume darauf, daß man ihm einen Vernunftgrund angeben möchte, der uns zwänge mit dem Begriffe eines Dinges den Begriff der Ursache zu verbinden. In dem Begriffe des Dinges liegt der Begriff der Ursache nicht. Der Satz des Widerspruchs kann also dieser vernünftige Grund nicht seyn. Weswegen halten wir es also dennoch für nothwendig, daß jedes Ding seine Ursache, und daß jedes Ding Ursache seyn und wieder eine Wirkung haben müsse? Der Satz: jede Ursache hat ihre Wirkung, ist zwar ein analytischer Satz, aber nicht der Satz: jedes Ding hat seine Ursache. Was berechtigt uns also vorauszusetzen, daß jedes Ding, das uns vorkömmt, Ursache und Wirkung sey, und was haben wir für ein Recht diese Begriffe auf Gegenstände in der Natur zu beziehen? Antwortet ihr: die Erfahrung lehrt uns, daß eine solche Verknüpfung unter den Dingen statt finde; so antwortet Hume mit allem Rechte: Es ist unmöglich, daß euch dieses Erfahrung lehren könne. Denn 1) kann euch die Erfahrung nur lehren, was geschehen ist, nicht was noch geschehen wird 2) könnt ihr dann höchstens euren Grundsatz auf Gegenstände der Erfahrung anwenden, und 3) habt ihr keinen vernünftigen Grund weder das Prädikat der Nothwendigkeit noch der Allgemeinheit zu rechtfertigen. Euer Grundsatz ist also als ein Satz, der sich auf Vernunftgründe stützen soll, sehr wankend, und da ihr eure ganze Naturwissenschaft auf demsel-

ben stützt, so ist diese eben so ungewiss. Diejenigen, welche einen Beweis a priori für diesen Satz gegen Hume aufstellen, modeln entweder den Begriff eines Dinges so, daß sie das Verhältniß des Grundes und der Ursache schon mit hinein denken, und alsdann hatten sie wieder von neuem die Realität ihres Begriffs zu beweisen; welches unmöglich ist, oder sie geben ihn für angebohren aus, wo denn wieder von neuem ein Streit nicht nur über die wahren Kriterien der angebohrnen Erkenntnisse, sondern auch über ihre Gültigkeit in Beziehung auf Objekte entsteht, denn was habe ich für ein Recht zu schliessen, daß die Dinge von meinen angebohrnen Erkenntnissen abhängig und gerade so beschaffen seyn werden, wie die mir angebohrnen Gesetze es fordern?

Bei diesen unbefriedigenden Antworten hielt sich Hume für berechtigt, zu glauben, daß sich die Vernunft in ihren Gründen erschöpft habe, und daß es, weil diese nicht befriedigend waren, für sie unmöglich seyn müsse, jene Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die dennoch da ist, und sich bei aller Schwäche der Vernunft auch erhält, zu rechtfertigen, und er sahe daher keinen andern Weg vor sich als sie aus subjektiven Gründen, nemlich aus der Gewohnheit zu erklären, und diese anstatt der Vernunft als das oberste Princip der menschlichen Erkenntnisse aufzustellen, wodurch, wenn es wahr wäre, aller Vernunftgebrauch gänzlich zerrüttet würde. Zum Glücke aber können wir uns dennoch
gegen

gegen diesen Humifchen Zweifel retten, indem wir wirklich in dem Befitze eines Beweifes a priori find, nicht nur für diesen, fondern auch für alle nothwendige und allgemeine Grundfätze und Begriffe in der Philofophie, deren es weit mehrere giebt, als Hume ahndete, und welchen fowol Hume als feine Gegner überfah, der aber, wie uns dünkt, das einzige Mittel ift, fich zwischen dem Felfen des Skepticismus, an welchem der englifche Weltweife fcheiterte, und zwischen den Sandbänken eines auf Erfahrung oder unbefriedigende Vernunft-einficht pochenden Dogmatismus hindurchzuwinden. Diefen Beweis will ich jetzt vortragen.

Alle kommen darinne überein, daß die Objekte von uns nicht anders vorgeftellt werden können, als es die Natur unfres Subjekts und infonderheit unfres Erkenntnißvermögens zuläßt, und man nennt die Objekte, fo ferne fie von uns angefehauet werden oder doch angefehauet werden können, Erfcheinungen, anzudeuten, daß ihnen etwas zum Grunde liege, das von uns nach dem Gefändniße aller nicht angefehauet werden kann, welches das Innere der Dinge, das Ding an fich oder wie man fonft will, heißt. Die Dinge an fich heißen alfo in einer gewissen Beziehung, nemlich, fo ferne fie von uns angefehauet werden können, Erfcheinungen. Wenn man nun unter der Sinnenwelt den Inbegriff dererjenigen Gegenstände verfteht, die vermittelt des äuffern und innern Sinnes angefehauet werden können, fo ift die Sinnenwelt ein

Inbegriff von Erscheinungen, welche also sämlich Objekte einer möglichen Erfahrung für uns seyn müssen. Wenn wir nun die Gegenstände in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen erwägen, so lassen sich gewisse objektive Prädikate a priori von ihnen ausfagen, die ihnen sämlich aus dem Grunde beigelegt werden müssen, weil sie sonst nicht erkennbar, mithin für uns keine Gegenstände seyn würden, wie doch vorausgesetzt ist. Wir können bei unserm Erkenntnisvermögen keinen andern Zweck denken als das es erkenne, und bei Gegenständen, die durch dasselbe vorgestellt werden, keinen andern, als das sie erkannt werden sollen. Und wenn Dinge erkannt werden sollen, oder erkannt werden können; so müssen sie nothwendig den Bedingungen des Erkennens gemäß seyn. Wenn daher von Objekten eine vernünftige Erfahrungserkenntnis möglich seyn soll; so müssen sie 1) den nothwendigen Bedingungen unfres Anschauungsvermögens und 2) den nothwendigen Bedingungen unfres Verstandes unterworfen seyn. Denn sonst könnten sie nicht angeschauet und nicht nach Gesetzen verbunden werden, welches beides zu einer vernünftigen Erfahrungserkenntnis gehört.

Die Natur unfres Anschauungsvermögens erfordert aber, das alle Gegenstände des äußern Sinnes im Raume und in der Zeit, alle Gegenstände des innern Sinnes aber in der Zeit vorgestellt werden müssen. Folglich können wir aus dieser Beschaf-

ſchaffenheit der Natur unfres Anſchauungsvermögens mit Gewiſſheit ſchließen, daß auch alle Erſcheinungen in der Zeit und in dem Raume ſeyn müſſen. Hieraus iſt aber auch zugleich die objektive Gültigkeit der mathematiſchen Sätze begreiflich, in ſo ferne ſie auf Erſcheinungen angewendet werden. Denn 1) iſt oben ſchon erwieſen, daß Raum und Zeit als Bedingungen und Formen aller finnlichen Gegenſtände und als einzelne unmittelbare Vorſtellungen mit der Vorſtellung eines Theils unfres Erkenntniſsvermögens, nemlich des finnlichen Erkenntniſsvermögens, gegeben ſind. Hieraus läßt ſich ſodann erklären, wie man ſowol alle geometriſchen als arithmetiſchen Sätze, (denn beide drücken nur Verhältniſſe in Raum und Zeit aus, und vergleichen nur Räume und Zeiten) a priori, d. i. aus der bloßen Vorſtellung dieſer beiden Formen beweifen könne. Denn wir erkennen die Identität oder Diverſität der Figuren und Zahlen durch Anſchauung. Aber 2) ſehen wir auch, wie die abſtrakten Sätze, welche wir durch Konſtruktionen verſchiedener nach unſern bloßen Begriffen eingerichteter Figuren und Zahlen auf die Gegenſtände der Erfahrung in der Sinnenwelt anwenden können. Denn wenn Raum und Zeit Bedingungen ſind, denen alle Erſcheinungen unterworfen ſind, ſo müſſen auch alle Erſcheinungen im Raume und in der Zeit ſeyn; und wenn alſo erfüllte Räume und Zeiten wirklich wahrgenommen werden, und mit reinen Figuren zuſammenfallen oder einerlei ſind, ſo müſſen

sen sie auch dieselbigen Eigenschaften haben. Die Verhältnisse, welche in bestimmten Vorstellungen des reinen Raums und der reinen Zeit statt finden, müssen auch da seyn, wenn dieser Raum empirisch wahrgenommen wird. Daher ist der Geometer überzeugt, daß seine Demonstrationen nicht bloß von seinen Figuren in der Einbildung, sondern von allen Figuren dieser Art, wo sie nur immer mögen angetroffen werden, gelten müssen. Die geometrischen Sätze hängen gar nicht von den empirischen Anschauungen in der Körperwelt ab. Denn wenn wir auch vermittelt unfreer Sinne keine einzige Figur entdecken könnten, die mit den reinen Vorstellungen der Figuren, die bloß in uns ist, kongruirte, so würden die geometrischen Sätze dennoch ihre Gewisheit behalten, und man würde dennoch mit Zuverlässigkeit behaupten können, daß, im Falle man dergleichen Figuren und Verhältnisse irgendwo antreffen sollte, von diesen auch alles gelten müsse, was von jenen erwiesen ist. Der Satz, den Hume als Beispiel gebraucht, daß zwei gerade Linien, die sich schneiden, kein gemeinschaftliches Segment haben können, beruhet allein auf dem Satze, daß sie sich nur in einem Punkte schneiden können, der durch eine Anschauung a priori klar ist. Denn da eine Linie eine einfache Ausdehnung in die Länge ist, so läßt sich keine mögliche Anschauung zweier Linien denken, die sich, wenn sie sich schneiden, in mehr als einem Punkte schneiden können, weil sie, sobald

es anders wäre, eine und nicht zwei Linien ausmachen würden; man mag übrigens ihre Länge noch so groß, und ihre Entfernung und Annäherung noch so klein annehmen. Denn wenn ich setze, daß zwei Linien in A einen Zoll von einander abstehen, und daß ihre Neigung gegeneinander so allmählig geschieht, daß sie erst, nachdem sie von ihrem Anfange Millionen Meilen weit entfernt sind, zusammenfallen; so werden sie sich doch nur in einem Punkte schneiden, und es wird kein Theil von der einen Linie angegeben werden können, der zugleich ein Theil von der andern wäre. Denn der Punkt ist kein Theil. Wer, wie Hume das gefärbte Ausgedehnte für den Raum, und also auch die Linien für materielle Gegenstände hält, muß dergleichen mathematische Sätze freilich für grillenhaft und das, was er vermöge der Grobheit seiner Organe nicht unterscheiden kann, für einerlei halten. Wer aber weiß, daß es z. E. bei Linien bloß auf die Richtung der Ausdehnung ankömmt, wird ganz anders hiervon denken. So ist freilich leicht einzusehen, daß zwei noch so feine Federstriche, wodurch man gerade Linien darstellen will, und welche man sich ganz allmählig nähern läßt, leicht so zusammenfließen werden, daß es scheint, als machten sie einen Raum hindurch nur einen Federstrich aus, wie es auch wirklich der Fall ist. Aber wer wird diese Federstriche, so ferne sie Materie sind, für Linien halten? Man will ja bloß die Richtung einer Ausdehnung in ihnen anschauen, und
soll

soll dabei von aller Ausdehnung in die Breite abstrahiren? Wer kann aber daran zweifeln, daß in dem feinsten Federstriche immer noch zwei verschiedene Richtungen zweier oder mehrerer Linien möglich sind, und wie kann man sich hier auf das Urtheil des Auges berufen, um etwas zu beweisen, worüber weder das Auge noch irgend ein anderer besonderer Sinn, sondern allein das auf die bloße Vorstellung zweier reiner gerader Linien gerichtete Anschauungsvermögen, Richter seyn kann? Es kann allerdings geschehen, daß unsre Urtheilskraft durch die Grobheit unsrer Sinne verleitet wird, einen falschen Gegenstand unter jene Vorstellungen zu bringen, und dadurch zu irren, aber unter der Voraussetzung, daß es wirkliche gerade Linien, Cirkel u. s. w. giebt, muß auch alles das von ihnen gelten, was von jenen a priori erwiesen ist, daß aber überhaupt dergleichen Verhältnisse in der wirklichen Sinnenwelt statt finden, wissen wir daher, weil sie wirklich im Raume, folglich auch den Verhältnissen des Raums unterworfen sind. Ob wir aber die uns vorkommenden Gegenstände richtig subsumiret haben und wie weit wir die Untersuchung über die Richtigkeit unsrer Subsumtion fortsetzen müssen, dazu haben wir hinreichende Kriterien und Regeln, die wir aber hier, als zu unserm Zwecke nicht gehörig, übergehen. Wenn man daher gleich keine gerade Linie mit dem Cirkel genau fassen, keinen vollkommenen Cirkel in der Erfahrung darstellen kann, so haben wir doch solche

Mit-

Mittel, wodurch wir urtheilen, wie nahe oder wie fern das empirische Bild der reinen Anschauung in Vergleichung mit einem andern vollkommneren oder unvollkommneren ist, und wenn diese Betrachtung mit in Erwägung gezogen wird, so kann nie ein Irrthum entstehen, indem alle unfre Demonstrationen auch nur in dem Falle vollkommen ihre Gültigkeit haben, wenn die in der Sinnenwelt gegebenen Gegenstände, den Gröſsen in der reinen Anschauung vollkommen gleich sind. Dafs es aber vollkommen gleiche Verhältnisse in der Sinnenwelt wirklich gebe, wissen wir a priori, weil wir wissen, dafs sie im Raume ist, und dasselbige gilt auch von den Zeitverhältnissen. Ob aber unfre Sinne diese Verhältnisse in allen Fällen an den gegebenen Gegenständen richtig entdecken können, und in wie weit die subjektive Unvollkommenheit unfre Sinne mit in Rechnung gebracht werden müsse, ist eine Frage, die hierher nicht gehört. Genug dafs wir wissen, dafs die in der reinen Mathematik gedachten Gröſsen, und Verhältnisse nicht bloſe Einbildungen sind, sondern dafs sie auch wirkliche Realität in der Erfahrung haben.

Hume verkannte die Natur der mathematischen Erkenntniſs noch dadurch, dafs er meinte, sie sey eine Erkenntniſs aus Begriffen, also bloſ analytiſcher oder erläuternder Natur. Wir bemerken in der Natur mehrere Dreiecke, wir machen uns einen Begriff davon, diesen Begriff vergleichen wir mit dem Begriffe des rechten Winkels, der Pa-

Parallellinien, des Cirkels u. f. w. und entwickeln aus dieser Vergleichung alle Sätze, welche die Geometrie von der Natur des Dreiecks lehrt. So lange nun unfre Begriffe dieselbigen bleiben, müssen freilich auch die Sätze, welche wir daraus ziehen, wahr seyn. Ob aber diese Begriffe, so wie wir sie uns denken, auch in der Natur wirklich angetroffen werden, sey, meinte unser Philosoph, eine Frage, die bei aller Erkenntnis dieser Art zweideutig bliebe, und aus diesem Grunde glaubte er selbst die strenge Gewissheit der Mathematik in ihrer Anwendung, besonders der Geometrie bezweifeln zu müssen; die mehresten Philosophen und Mathematiker sind der Humischen Meinung in Ansehung der Natur der mathematischen Erkenntnis und ihrer Gewissheit zugethan, denn sie halten sie für bloße analytische Erkenntnisse, die aus der Entwicklung eines Begriffs entspringen, und da dergleichen Erkenntnisse sämtlich die strengste Gewissheit haben, so bald nur der zum Grunde gelegte Begriff wahr ist, so glaubten sie auch die Natur der mathematischen Gewissheit einzusehen. Allein bei genauerer Betrachtung finden wir, daß kein mathematisches Axiom und kein mathematischer Satz, welcher es auch sey, bloß analytischer Natur sey, indem im Begriffe des Subjekts das Prädikat niemals enthalten ist, und folglich auch niemals bloß analytisch gefolgert werden kann. Nehmet mathematische Grundsätze, welche ihr wollet, als: Zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein, zwei gerade Linien können
sich

sich nur in einem Punkte schneiden; alle rechte Winkel sind gleich u. s. w. so liegt das Prädikat nie im Begriffe des Subjekts, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man nur die Definition dieser Begriffe durchdenkt, oder sie in einem guten mathematischen Lehrbuche z. B. dem Kästnerschen nachschlägt. Eine ganz andre Bewandnis hat es mit den philosophischen Sätzen: Alle Theile zusammen genommen, sind mit dem Ganzen einerlei, ein Grund hat seine Folge, eine Wirkung hat eine Ursache u. s. w. Denn hier liegen die Prädikate offenbar in den Definitionen der Subjekte, und die Negation derselben würde den Begriffen widersprechen. Hingegen widerspricht es dem Begriffe zweier geraden Linien gar nicht, wenn man sagt, daß sie einen Raum einschließen, oder daß sie, wenn sie sich schneiden, einen gemeinschaftlichen Theil haben, und dem Begriffe mehrerer rechten Winkel widerspricht das Prädikat der Ungleichheit ganz und gar nicht, man müßte denn ein Prädikat in die Definition des rechten Winkels aufnehmen, das erst von ihm durch Demonstration erwiesen worden wäre. Ich werde vielmehr von allen diesen Axiomen dadurch überzeugt, daß ich durch die reine Anschauung des Raums die Nothwendigkeit der Verbindung des Subjekts mit dem Prädikate einsehe. Ich weiß aus dieser unmittelbaren Vorstellung des Raums, zu der mir kein Begriff verhelfen kann, daß er drei Abmessungen hat, und dieser Vorstellung des Raums widerspricht es allerdings,

dings, daß er durch zwei Abmessungen, die durch zwei gerade Linien, wie ich ebenfalls durch Anschauung erkenne, nur möglich sind, sollte können eingeschlossen werden. Ich habe durch Anschauung eine Vorstellung von Richtung, und sehe durch dieselbe unmittelbar ein, daß sich nur gerade Linien von verschiedener Richtung schneiden können, und daß, weil diese in geraden Linien in allen Punkten einerlei ist, zwei Linien von verschiedener Richtung unmöglich mehr, als einen Punkt gemein haben können, weil, wenn sie eine Linie oder einen Theil gemein hätten, mehrere Punkte einerlei und doch auch verschiedene Richtungen haben müßten, welches sich widerspricht. Eben so erkenne ich das zuletzt genannte Axiom bloß durch Anschauung. Diese allein belehrt mich von der Unmöglichkeit, zwei rechte Winkel zu konstruiren, die nicht gleich groß wären, indem die einschließenden Seiten immer einerlei Lage gegen einander behalten, und die Winkel sich also decken, welches sämtlich Begriffe sind, die nur durch die Anschauung des Raums einen Sinn erhalten. Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, das Axiom: Alle rechte Winkel sind sich gleich, aus dem philosophischen analytischen Satze: Jedes Ding ist mit sich selbst einerlei, beweisen zu können. Denn aus demselben fließt zwar, daß der Begriff des rechten Winkels mit dem Begriffe des rechten Winkels immer einerlei sey, daß aber die Gegenstände dieses Begriffs, die mannigfaltig und an verschiedenen Orten seyn können,
alle

alle von einerlei Gröſſe feyn müſſen, folgt aus dem Begriffe des rechten Winkels ſo wenig, als aus dem Begriffe eines ſpitzigen Winkels oder eines Cirkels, daß alle ſpitzige Winkel und alle Cirkel gleich groß feyn müßten. Das Principium alſo, welches der Mathematik ihre Gewißheit verſchaft, iſt die Anſchauung des Raums und der Zeit *a priori*. Denn weil uns dieſe Gegenſtände ganz gegeben ſind, ſo muß auch der Verſtand die Verhältniſſe in demſelben vergleichen und beſtimmen können, und er braucht ſeine Begriffe der Einerleiheit und der Verſchiedenheit nur auf die unmittelbaren Anſchauungen anzuwenden. Die Begriffe der Gleichheit und Ungleichheit, der Kontiguität, Kontinuirlichkeit, Kongruenz u. ſ. w. haben ſämtlich keinen deutlichen Sinn, wenn ſie nicht durch Anſchauungen erläutert und verſtändlich gemacht werden. Ob etwas gleich und ungleich ſey, muß freilich, nachdem die Gegenſtände der Anſchauung gegeben ſind, der Verſtand beurtheilen, aber er darf hier nie ſeine Begriffe, ſondern nur die Anſchauungen, welche jederzeit Vorſtellungen individueller Gegenſtände ſind, vergleichen. Wenn ich beweifen ſoll, daß die drei Winkel in jedem Dreieck zwei rechten Winkeln gleich ſind; ſo befrage ich hierum weder meinen Begriff vom Winkel, noch den vom Dreieck, noch irgend einen andern, ſondern ich konstruire mir ſo fort zwei rechte Winkel, und vergleiche dieſe durch Anſchauung mit den Winkeln im Dreieck ſo lange, bis ich auf ſolche ſtoße, die mich

von

von der Gleichheit der beiden rechten Winkel mit denen im Dreieck vollkommen überzeugen. Durch Entwickelung der Begriffe würde ich diese Gleichheit nimmermehr beweisen können. Die Gleichheit und Ungleichheit läßt sich nur durch Anschauung erkennen, deren Grund der Verstand nicht weiter entwickeln kann. Die Gewisheit der mathematischen Sätze und ihrer Anwendung beruhet demnach auf folgenden Stücken, 1) weil uns Raum und Zeit, unabhängig von allen Gegenständen der Erfahrung, als nothwendige und reine Formen unserer Sinnlichkeit gegeben sind, deren Natur und Eigenschaften wir anschauen. 2) weil wir allen Verstandesbegriffen, die eine Größe andeuten, sogleich durch diese Formen Gegenstände verschaffen können, indem die Begriffe nur die Art und Weise ausfagen dürfen, um durch Anschauung zu erkennen, ob ein solcher Gegenstand durch Anschauung möglich sey, oder nicht. 3) Weil wir mittelst des Verstandes diese, durch die Begriffe bestimmten Anschauungen untereinander vergleichen, und durch die Anschauung selbst ihre Gleichheit oder Ungleichheit, welches eine besondere (nur durch Anschauung gegebene) Art der Identität und Diversität ist, erkennen können, und 4) weil wir *a priori* überzeugt sind, daß die mathematischen Verhältnisse, auch Verhältnisse der für uns möglichen Anschauungen, d. i. der Erscheinungen, seyn müssen, da Raum und Zeit als die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen aller unserer anschaulichen

chen

chen Objekte erkannt werden. Diefes find die vernünftigen Gründe, welche die mathematische Gewifsheit, wo nicht bewirken, doch beftätigen und rechtfertigen. Hume fahe, fo wie viele andre, den Unterschied des Anschauungsvermögens und des diskursiven Verftandes nicht deutlich genug ein, und daher ift diefer Unterschied in den ältern Verſuchen niemals zur deutlichen Auseinanderſetzung des Unterschieds der mathematischen und philoſophiſchen Erkenntniſs benutzt worden, ob er gleich hier und da beiläufig erwähnt wird, und aus jenen Verſuchen die Reſultate, welche hier geliefert worden find, hervorchimmern. So ſagt zwar Hume öfters, daß die Gewifsheit dieſer Sätze auf der Anſchauung und Demonſtration beruhen, daß ſie durch die bloſſe Wirkung der Denkkraft entdeckt werden könnten u. ſ. w. Aber man ſieht doch gar bald aus dem folgenden Raiſonnement und den erläuternden Beiſpielen, daß er dieſe Gründe nicht in ihrer vollen Deutlichkeit dachte, und daher verſchiedene Dinge mit einander verwechſelte. Mathematiſche Sätze werden freilich durch reine Anſchauung und unabhängig von der Erfahrung erkannt, aber ſie werden doch nicht durch das bloſſe Denken, wie Hume meinte, ſondern durch das Denken und Anſchauen zugleich entdeckt. Da Hume jede Vorſtellung, die nicht Impreſſion war, Begriff nannte, ſo paſſte ſein Ausdruck Begriff auch auf die Vorſtellungen der Figuren und Zahlen, und da nach ihm alle Vorſtellungen individuell waren,

fo

so konnte er keinen realen Unterschied der individuellen und allgemeinen Vorstellungen zulassen. Da wir aber oben gezeigt haben, daß einige Vorstellungen nur Methoden vorstellen, wie Gegenstände gedacht werden, andre hingegen den Gegenstand selbst unmittelbar vorstellen; so wird niemand den realen Unterschied dieser Vorstellungen verkennen und es nicht misbilligen können, wenn wir jene mit dem Namen der Begriffe, diese mit dem Namen der Anschauungen bezeichnen, und wenn wir nach diesen so verschiedenen Wirkungen auch die Vermögen unterscheiden, in welche wir ihre Kauffalität verlegen. Die Realität und Wahrheit dieser Eintheilung bestätigt sich auch durch den Erfolg, da wir vermittelt derselben einen deutlichen Grund für die mathematische Gewisheit gefunden haben, so sehr, daß sie schon um deswillen nicht nur nicht unnütz, sondern sogar nöthig zu seyn scheint.

Allein auch der Verstand hat gewisse Gesetze, ohne welche er die Gegenstände nicht verbinden kann. Da nun aber eine vernünftige Erfahrungserkenntnis eine solche ist, in welcher die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände durch den Verstand verbunden sind; so folgt hieraus unmittelbar, daß wenn eine vernünftige Erfahrungserkenntnis möglich seyn soll, die Gegenstände in der Erfahrung auch so beschaffen, und so untereinander und mit unserm Erkenntnisvermögen verknüpft seyn müssen, daß sie durch den Verstand vorgestellt werden können. Denn wo nichts verknüpft ist, da kann
der

der Verstand sich nichts als verknüpft vorstellen, weil es sein Gesetz ist, nichts zu verknüpfen, was nicht objektive verknüpft ist. Nun fließt schon aus dem Begriffe des Verknüpfens, indem dadurch etwas Mannigfaltiges zur Einheit verbunden wird, daß die Gegenstände, die verknüpft werden sollen, ein Mannigfaltiges enthalten müssen, das gleichartig ist, und man mag nun einen oder mehrere Gegenstände als Gegenstände des Verstandes denken; so müsse sie nothwendig ein Mannigfaltiges enthalten, in dem Einheit angetroffen wird. Wenn man daher einen Gegenstand in Beziehung auf die Spontaneität überhaupt, oder diejenige besondere Art derselben, die Verstand heißt, betrachtet; so ist ein Gegenstand nichts anders als ein Mannigfaltiges, welches zu einer Einheit verbunden ist, und wenn diese Gegenstände wiederum unter einander sollen verbunden werden; so sind die Gegenstände das Mannigfaltige, und diese müssen sodann wiederum auf irgend eine Art zur Einheit verbunden seyn.

Diese Beschaffenheit der Gegenstände kann also aus der bloßen Natur des Verstandes, ohne einige Erfahrung derselben a priori erkannt werden. Wir entdecken auch in dem Verstande gewisse durch seine eigne Natur bestimmte Arten und Weisen, nach denen er allein verbinden kann, und wir können daher mit Gewisheit sagen, daß auch die Objekte, über welche der Verstand urtheilen soll, nach dieser Art und Weise verbunden seyn müssen, und wir können diese Methoden der Verbindung

So dann a priori von allen unsern Gegenständen wissen. So muß z. E. ein Gegenstand, der durch Spontaneität gedacht werden soll 1) wirklich Etwas seyn, und 2) er muß ein gleichartiges Mannigfaltige enthalten, das zur Einheit verbunden ist, d. h. ein jeder Gegenstand muß eine gewisse Qualität und eine gewisse Größe haben. Denn wäre das erste nicht, so wäre das Mannigfaltige, welches der Verstand verbände, nichts, und wäre das zweite nicht, so könnte er vom Verstande gar nicht als Gegenstand gedacht werden, welches beides dem Begriffe eines Verstandesgegenstandes widerspricht und also absurd ist. Beides sind daher Begriffe a priori. Sollen nun durch die Anschauung vorgestellte Gegenstände durch den Verstand vorgestellt werden, so muß sich in ihnen ebenfalls eine Qualität und eine Quantität wahrnehmen lassen, und aus der Natur des Anschauungsvermögens läßt sich nun vermittelt des Verstandes leicht erkennen, wie sowohl die sinnliche Qualität als Quantität beschaffen seyn werde. Da nemlich nur dasjenige für die Sinne etwas ist, was sie afficirt, das Mannigfaltige der Sinne aber nicht anders, als in der Zeit vorgestellt werden kann; so wird hieraus folgen, daß in jeder Erscheinung allemal eine solche Qualität enthalten seyn müsse, wodurch die Sinne afficirt werden können, und diese Qualität muß als eine extensive Größe wahrgenommen werden. Dieses fließt aus der Natur des Verstandes und des Anschauungsvermögens zugleich. Soll der Verstand die wirklichen
Din-

Dinge unter sich verknüpfen, so muß er 1) ein wirkliches Objekt denken. Dieses geschieht dadurch, daß er das Mannigfaltige (Accidenzien) in einem Subjekte (der Substanz) vereiniget denkt; 2) daß er die von einander verschiedenen Substanzen verknüpft. Es lassen sich aber durch den Verstand zwei Gegenstände nicht anders verknüpfen, als daß beide der eine von dem andern abhängig ist, der eine als Ursache und der andere als Wirkung, oder jede als Ursache und jede als Wirkung von der andern gedacht wird. Denn unter zwei von einander verschiedenen Gegenständen kann der Verstand keine andere Verbindung vornehmen. Hieraus wird also folgen, daß alle Gegenstände des Verstandes Substanzen seyn, in denen Accidenzien sind, und daß diese Substanzen von einander ihrer Existenz nach abhängen müssen. Sollen also die sinnlichen Gegenstände durch den Verstand bearbeitet werden, d. h. soll von ihnen vernünftige Erfahrung möglich seyn, so müssen sie 1) Substanzen seyn, in welchen Accidenzien inhäriren, und 2) müssen diese Substanzen in einfacher oder wechselseitiger Abhängigkeit stehen. Da ferner alle sinnlichen Gegenstände in Raum und Zeit sind; so werden sich auch in diesen Formen sowol von den Substanzen, als von den Ursachen Kriterien finden. Da nemlich die Zeit nicht wahrgenommen werden kann, ohne daß sich etwas in derselben wirksam beweist, oder etwas Reales sie erfüllet; so ist das Reale, was zu aller Zeit oder beharrlich ist, die Substanz; was aber wechselt, ist

in der Substanz d. h. die Accidenzien. Denn es wäre nicht möglich, die Zeit und folglich auch den Wechsel wahrzunehmen, wenn sie nicht von irgend etwas kontinuierlich erfüllt würde. Nun können wir aber ohne Wahrnehmung der Zeit gar keine Erfahrung haben; folglich muß in allen Gegenständen derselben etwas seyn, das bleibt, während verschiedene Bestimmungen wechseln können. Sollen aber die Erfahrungsgegenstände durch den Verstand unter einander verknüpft werden, so muß der eine den Grund von der Wirklichkeit des andern enthalten, d. h. es muß eine urfachliche Verknüpfung unter den Gegenständen der Erfahrung angetroffen werden, und da nun alle Erscheinungen in der Zeit sind; in der Zeit aber der nachfolgende Theil nur durch den vorhergehenden möglich ist, so werden die vorhergehenden Erscheinungen allemal den Grund der folgenden enthalten müssen. Da aber mehrere Erscheinungen zugleich sind, so werden die Ursachen nur dadurch gefunden werden können, daß eine gewisse Erscheinung auf eine andere nach einer Regel d. h. allemal folgt, und diejenige Erscheinung, welche jedesmal vor der andern vorhergeht, wird also die Ursache der andern seyn. Den Grund dieser Verknüpfung sehen wir weiter nicht ein. Aber wir wissen im Allgemeinen aus der Natur des Verstandes und des Anschauungsvermögens, daß wenn der Verstand sinnliche Gegenstände untereinander verknüpfen und vernünftige Erfahrung möglich seyn soll, eine solche Verknü-

knüpfung unter den sinnlichen Gegenständen statt finden müsse.

Wir wollen hier die Auseinandersetzung derjenigen Begriffe und Gesetze, die zur Möglichkeit der Erfahrung gehören, nicht weiter verfolgen, da dieses an mehreren Orten weit ausführlicher und vollständiger geschehen ist, als es hier geschehen darf. Hier haben wir unsern Zweck erreicht, wenn wir gezeigt haben, wie gewisse Begriffe und Gesetze in Beziehung auf eine gewisse Klasse von Gegenständen, nemlich der Erscheinungen, nothwendig objektive Gültigkeit haben müssen, und dieses ist dadurch geschehen, daß wir annahmen, die Welt sey ein Inbegriff von für uns wirklich erkennbarer individueller Gegenstände, und wir konnten daher mit Recht in der Betrachtung diejenigen Gesetze und Bedingungen, ohne welche Verstand und Sinne gar nicht erkennen können, für objektive Gesetze dieser Gegenstände ansehen, und sie bei unsrer Nachforschung in der Natur allenthalben voraussetzen. Hierdurch hätten wir also den vernünftigen Grund aufgefunden, worauf die Ueberzeugung der reinen Erkenntnisse, die auf Gegenstände der Erfahrung gehen, beruhet, nemlich auf der Möglichkeit der Erfahrungserkenntniss. Ich kann zwar ohne Widerspruch sagen: Ein Ding hat keine extensive Gröfse, wirkt nicht auf Empfindung, enthält nichts Substantielles, enthält nicht die Ursache eines andern u. f. w. aber ich kann dieses nicht ohne Widerspruch von Erfahrungsgegenständen sagen.

gen. Denn diese sind als solche ohne jene Gesetze schlechterdings nicht vorstellbar, und da sie die Erkennbarkeit involviren, so würde es ihnen widersprechen, wenn man ihnen die einzigen Bedingungen der Erkennbarkeit abprechen wollte.

Da nun die Naturwissenschaft eine Erkenntniß der Phänomene aus Principien ist, so ist begreiflich, wie Naturwissenschaft möglich sey, wenn man die Natur dieser Grundsätze eingesehen hat, worauf alle Naturwissenschaft beruhet. Ist man nemlich einmal überzeugt, daß z. B. alle Erscheinungen eine Ursache haben, oder daß vor allen Erscheinungen eine andre vorhergeht, die sie als ihre Ursache bestimmt; so wird es keine Schwierigkeit machen, eine Menge von Ursachen in der Natur wirklich aufzufinden und zu bestimmen, und alle die Regeln, welche in den gewöhnlichen Lehrbüchern der Logik zu finden sind, werden nun vollkommne Gültigkeit haben. Denn da ich schon a priori überzeugt bin, daß bei jeder Erscheinung eine Ursache da ist, so kömmt es nur darauf an, unter mehreren Erscheinungen, die sie begleiten, oder vor ihr vorhergehen, diejenige herauszufinden, welche sie immer begleitet. Sobald wir nun eine Reihe von Erscheinungen isoliren können, so bestimmt die unmittelbare Folge derselben, welches die Ursache und welches die Wirkung sey. Denn wenn nur eine Erscheinung vor der andern vorhergeht, so kann auch nur diese eine die Ursache derselben seyn. Die Physik und Chemie enthält unzählige Beispiele dieser Verfahrensart, und unfre
bis-

bisherige Betrachtung enthält eine Rechtfertigung derselben, und beweist, daß sie sich auf vernünftige Gründe stütze.

Hierdurch haben wir nun zwar erwiesen, daß unsere Begriffe Realität erhalten, wenn wir sie auf sinnliche Gegenstände der Erfahrung beziehen. Aber wir beziehen sie auch öfters auf überfinnliche Gegenstände, und es fragt sich nun, worauf sich unsere überfinnliche Erkenntniß gründe? Diese Frage theile ich in folgende zwei: 1) wie kommen wir nun zu dem Begriffe eines überfinnlichen Gegenstandes und 2) wie können wir zu einer objektiven Erkenntniß dieser Gegenstände gelangen? Was nun die erste Frage betrifft, so wird dieselbe aus der Betrachtung der Natur der Erscheinungen leicht beantwortet. Denn wenn ein Ding als wirklich gesetzt wird, so wird auch alles dasjenige gesetzt, wodurch das Ding wirklich ist, d. h. alle seine Bedingungen. Nun sind Erscheinungen wirklich, folglich müssen auch alle Bedingungen der Erscheinungen wirklich seyn. Allein da die Erscheinungen niemals mit allen ihren Bedingungen vorgestellt werden können, so muß es unter ihren Bedingungen einige geben, die nicht Erscheinungen sind, die also nicht sinnlich vorgestellt werden können. Die Vernunft stößt also deshalb auf das Ueberfinnliche, weil der Begriff davon mit dem Begriffe einer Erscheinung, wie Grund und Folge verknüpft ist, und wenn daher die Erscheinung gesetzt wird, so muß auch Etwas, das nicht Erscheinung ist, d. h. ein
Ding

Ding an sich, ein *οὐτως οὖν* als Grund davon gedacht werden. Wir begreifen also nun, wie ein jeder, der Vernunft und vernünftige Erfahrung hat, nothwendigerweise auf die Idee überfinnlicher Dinge stoßen müsse. Aber wie ist es nun möglich, eine reale Erkenntniß von diesen Gegenständen zu erhalten? Wie überzeugen wir uns von ihrem Daseyn, wie erkennen wir ihre Beschaffenheiten? Erstlich sieht ein jeder leicht ein, daß dieses vermittelt unsers Anschauungsvermögens nicht geschehen könne. Anschauungen, individuelle Vorstellungen derselben sind für uns gar nicht möglich. Nun erkennen wir die Wirklichkeit der Erscheinungen 1) durch Anschauungen des Gegenstandes und 2) durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Auf keine dieser beiden Arten können wir die Wirklichkeit des Ueberfinnlichen erkennen. Denn die Unmöglichkeit der ersten Art ist für sich klar. Der zweite Weg aber weist uns immer nur wiederum auf Ursachen hin, die Erscheinungen sind. Da indessen eine unendliche, wirklich existirende Reihe von Ursachen undenkbar ist, so ist die Vernunft durch sich selbst genöthiget, irgend eine absolute und letzte Bedingung zuzulassen, die zur Denkbarkeit aller Erscheinungen nothwendig ist. Unfre Schlüsse bringen uns also so weit, daß wir zugeben müssen, es hänge mit den Erscheinungen etwas zusammen, das nicht Erscheinung ist, das von uns nicht vorgestellt werden kann, sondern als Ding an sich, ohne Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen gedacht werden

den

den muß. Das Daseyn dieser Dinge ist so gewiß, als das Daseyn der Erscheinungen und der Vernunft selbst, denn es hängt mit den Erscheinungen nach den Gesetzen der Vernunft nothwendig zusammen, obgleich der Begriff der Existenz hier ganz unbestimmt bleibt, und nichts bedeutet, als eine reale Verknüpfung mit Erscheinungen überhaupt. Aber wodurch wollen wir nun die Beschaffenheiten dieser Gegenstände erkennen. Wir können wol die sinnlichen Prädikate von ihnen verneinen, aber da doch ein jeder Gegenstand etwas Reales und Positives seyn muß, so ist die Frage, wie wollen wir die Realitäten dieser Dinge erkennen? Nun ist es aber bekannt, daß wir auf keine andre Art von den Gegenständen bestimmte Realitäten erkennen lernen, als durch sinnliche Anschauung entweder des äußern oder des innern Sinnes, und daß sich keine einzige bestimmte individuelle Realität durch den bloßen Verstand und die Vernunft erfinden läßt, denn sie müssen uns alle durch die Sinne gegeben werden. Daher können wir gar keine Realität, die den Dingen an sich zukäme, erkennen, sondern wir können bloß im Allgemeinen wissen, daß die Erscheinungen bloße Beziehungen eines gewissen andern Etwas sey, das wir aber nicht anders erkennen können, als so fern es sich nach unserm Erkenntnißvermögen bequemt, oder uns erscheint. Wir haben also zwar eine allgemeine Erkenntniß der Dinge an sich, d. h. eine Idee, die wir auf diese an und für sich selbst bestimmten Gegenstände beziehen können;
aber

aber diese Erkenntniß ist leer, und ihr Objekt kann nie in unsrer Vorstellung bestimmt werden. Denn dieses geschieht nur allein, wenn das Objekt durch Anschauung als Erscheinung gegeben wird. Ich kann daher die Dinge an sich zwar im Allgemeinen als den Grund dessen ansehen, was ich wahrnehme oder was mir erscheint; wie aber dieser Grund an und für sich beschaffen seyn möge, weiß ich nicht. So kann ich ohne Irrthum sagen, die Naturgesetze, die Sinnenwelt selbst mit allem, was darauf wahrgenommen wird, sind in einem Etwas gegründet, das weder diese Gesetze, noch die Sinnenwelt, noch irgend etwas von dem ist, was wahrgenommen wird, in dem Dinge an sich. Wie aber dieses Ding an sich beschaffen sey, kann ich a priori nicht wissen, indem meine Natur so eingerichtet ist, daß ich alle reale Eigenschaften durch Erfahrung erkennen muß, und mir es in keinem Falle, auch in der Sinnenwelt nicht, erlaubt ist, von einer Wirkung auf die Beschaffenheit der Ursache zu schliessen, ohne von letzterer Erfahrung zu haben, als an welcher mir es bei übersinnlichen Gegenständen jederzeit fehlen muß. Indessen ist es uns nach allen Gesetzen der Vernunft sehr wohl gestattet, wenn uns sonst etwas auffordert, uns diese übersinnlichen Gegenstände vorzustellen, sie nach den reinen Verstandesbegriffen als Gegenstände und als den Grund dessen, was wir durch Erfahrung wirklich erkennen, zu denken. So denken wir z. B. den absoluten Grund aller Erscheinungen —

Gott

Gott, als den Grund von der Weisheit, Güte, Macht, die wir in der Welt bemerken, als den Grund alles Seyns, alles Denkens und Lebens u. f. w. und hierinne können wir nie irren. Denn wenn dieses alles richtig bemerkte Wirkungen sind, so müssen sie auch ganz gewiß eine Ursache haben, in welcher alle jene Wirkungen vollkommen gegründet sind. Nun ist das, was wir anschaulich erkennen, wie oben gezeigt ist, allemal Wirkung, und es ist daher nie an einem ihrer angemessenen absoluten Grunde zu zweifeln, ob wir diesen gleich blos durch die Wirkung, nie aber an sich bestimmen können. Alle unfre reinen Verstandesbegriffe sind bloße Methoden zu verbinden, wodurch nie ein Gegenstand selbst bestimmt werden kann. Soll dieses geschehen, so muß dem Verstande etwas Mannigfaltiges durch Anschauung gegeben werden, und ohne das letztere ist die Erkenntniß nie real, sondern immer nur formal. Letztere kann zwar auf Gegenstände überhaupt hindeuten, und wenn anderswoher das Daseyn derselben ausgemacht ist, ihre Form ausfagen, unter der sie vorgestellt werden müssen, aber die materialen Beschaffenheiten der Gegenstände selbst können dadurch nie erkannt werden.

Lasset uns nun einmal sehen, wie weit die Humischen Sätze mit den unfrigen bestehen können, und in wie weit wir ihnen Wahrheit zugestehen müssen!

1. Hume behauptet, alle Merkmale unfreer Erkenntnisse entstünden erst durch die Einwirkung
der

der Gegenstände (Impressionen), oder alle Begriffe wären durch Erfahrung erzeugt; wir hingegen behaupten, daß es zwar richtig sey, daß alle Begriffe im Sinne vorgestellt werden müssen (und dieses scheint Hume n wie so viele andere zu ihrer Behauptung verleitet zu haben) aber daß nicht allen Merkmalen etwas in der Empfindung entspricht, sondern daß einige derselben die nothwendigen Formen ausdrücken, ohne welche gar keine Erkenntnis möglich ist, welche also Bestandtheile aller Erkenntnisse seyn müssen, und daher von den Gegenständen a priori ausgesagt werden können. Denn Vorstellungen a priori sind nicht solche, die angebohren und also nicht erworben sind, sondern solche, mit denen das Bewußtseyn verbunden ist, daß ohne sie gar keine Vorstellung eines Gegenstandes möglich wäre. Die Quelle dieser Vorstellungen finden wir aber in der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens selbst. Denn da ohne dasselbe von uns nichts vorgestellt werden kann; so folgt auch, daß diese Merkmale a priori von allen Gegenständen des menschlichen Erkennens müssen ausgesagt werden können.

2. Hume behauptet, die Mathematik sey eine bloße Vergleichung willkürlicher Begriffe, und erhalte dadurch ihre Gewisheit; wir behaupten, daß die Mathematik nicht aus bloßen Begriffen beweise, sondern daß sie ein wirklich gegebenes Manigfaltige, Raum und Zeit enthalte, und daß sie in denselben allerdings nach willkürlichen Begriffen

Grö-

Größen konstruiren, und durch Anschauung die Gleichheit und Ungleichheit dieser Größen durch Hülfe des Verstandes vergleiche. Da dieses Mannigfaltige durch die Sinnlichkeit ganz gegeben ist, und da sinnliche Gegenstände so geordnet seyn müssen, wie es diese Formen erfordern, so leuchtet die Gewissheit der Mathematik daraus ein.

3. Hume behauptet, der Glaube und die Ueberzeugung sey nichts als die Lebhaftigkeit eines Begriffs, und er beruhe nicht auf Vernunftgründen, sondern auf Gewohnheit, Erziehung, Leidenschaft und Erfahrung; wir haben gezeigt, daß sich von jeder Ueberzeugung ein Vernunftgrund müßte angeben lassen, und daß jene Umstände nur um deswillen Glauben erzeugen können, weil sie so oft vernünftige Gründe der Ueberzeugung enthalten, daß sie aber nur unter solchen Umständen mit Recht Glaube erzeugen, wenn sie die Prüfung der Vernunft aushalten.

4. Hume behauptet, alle philosophische Gewissheit beruhe nur auf einer Analysis der Begriffe nach dem Satze des Widerspruchs; alles Uebrige sey grössere oder kleinere Wahrscheinlichkeit. Wir haben gezeigt, daß es noch eine Art der Gewissheit gebe, die mit denjenigen Gesetzen verbunden ist, ohne welche keine Erfahrung als möglich gedacht werden kann, und daß der Satz der Kauffalität, bei welchen Hume so grosse Schwierigkeiten fand, nebst noch vielen andern, die eben diese Schwierigkeiten bei sich führen, ob sie
gleich

gleich von Hume nicht bemerkt wurden, dahin gehören.

5. Hume behauptet, daß uns der Satz der Kauffalität nie über die Erfahrung hinausbringen könne. Wir geben dieses Hume zu und haben gezeigt, daß dieses nicht nur von diesen, sondern von allen Grundsätzen gelte. Die Ursachen können nur durch Erfahrung bestimmt werden, und wenn wir den Begriff der Ursache auch auf dasjenige beziehen, was kein Gegenstand der Erfahrung ist, so erfahren wir doch dadurch keine reale Eigenschaft des Dinges, und da wir auch bei einer solchen Anwendung selbst von denen Kriterien abstrahiren müssen, welche uns die Zeit an die Hand giebt, und die Analogie gänzlich fehlt; so bleibt nichts als der logische Begriff des Grundes der Wirklichkeit überhaupt übrig, den wir auf das Ueberfinnliche beziehen können, der aber weder zur Erklärung bestimmter Erscheinungen noch zur Erkennung realer Eigenschaften des Dinges brauchbar ist. Es ist keine anschauliche Erkenntnis von überfinnlichen Gegenständen möglich, und da wir unsern Begriffen nur durch Anschauungen einen realen Inhalt verschaffen können, so können unfre Begriffe, die auf überfinnliche Gegenstände bezogen werden, eher keinen bestimmten Inhalt erhalten, als bis uns ein intellektuales Anschauungsvermögen gegeben wird. Denn ob wir gleich das Ueberfinnliche als den letzten Grund alles dessen, was wir in der Sinnenwelt wahrnehmen, denken müß-

müssen, so wissen wir doch, daß Grund und Folge ganz heterogener Natur sind, und daß sich von der Beschaffenheit des einen auf die Beschaffenheit des andern ohne Erfahrung niemals schliessen läßt. Wir haben also zwar eine Erkenntniß dieses letzten Grundes, aber sie ist leer, sie weist uns nur auf das Ueberfinnliche überhaupt hin, und die Vernunft fordert, daß der Idee des Ueberfinnlichen ein Gegenstand entspreche, ob sie gleich zu gleicher Zeit die Unmöglichkeit erkennt, ihn seinen materialen Prädikaten nach bestimmen zu können, das Ueberfinnliche selbst ist also gerade für uns so gewiß als die Vernunft. Wir müssen das Daseyn desselben um der Vernunft willen zugeben, ob wir gleich gestehen müssen, daß wir für diesen Begriff keine Anschauung haben, und wenn wir ihren Gegenstand bestimmen wollen, so können wir ihn nur durch seine Wirkungen bestimmen. Hierin weicht auch kein Philosoph von dem andern ab. Daß der Sinnenwelt noch etwas zum Grunde liegen müsse, das von dem, was wir erkennen, verschieden sey, daß die Ordnung, Weisheit und alles, was wir in derselben wahrnehmen, in diesem Unbekannten gegründet sey u. s. w. ist niemals geleugnet worden. Ob dieses aber die absolute Nothwendigkeit, oder ein vernünftiges Wesen u. s. w. sey, d. h. in den Bestimmungen dieses Grundes als eines Dinges an und für sich, sind die Philosophen von jeher unter sich uneins gewesen. Und dieses kann nicht anders seyn. Denn wo den Verstand nicht Anschauungen
lei-

leiten, und wo also die Menschen nicht durch die Objekte selbst gezwungen werden, da bestimmt die Objekte nur ihr eignes Interesse, welches immer und ewig verschieden bleiben wird. Es ist also gewiss, daß die überfinnlichen Objekte selbst durch ihre Einwirkung auf unser Erkenntnißvermögen unsre Begriffe nicht bestimmen können, und daß wir in Ansehung ihrer objektiven Beschaffenheiten in Unwissenheit bleiben müssen. Denn es giebt nur zwei Wege zur Erkenntniß der Objekte zu gelangen, a posteriori durch die empirische Anschauung und a priori durch die Vorstellung der nothwendigen Bedingungen der Erfahrung. Keiner von beiden führt zur Erkenntniß materialer Prädikate der überfinnlichen Objekte. Denn zur Erweiterung der Erfahrung gehört nur die Idee überfinnlicher Objekte, aber nicht die Anschauung oder die reale Erkenntniß derselben.

Fünfter Versuch
über
die objektive Nothwendigkeit in der
Erkenntnifs,
oder
über die nothwendige Verknüpfung
der O b j e k t e.

Den Ursprung des Begriffs der Nothwendigkeit zu erklären, und seine Rechtmäßigkeit und Realität darzuthun, ist von jeher für ein sehr schweres Unternehmen in der Philosophie gehalten worden. Ja man sieht insbesondere aus den Streitigkeiten, welche über Hume's Zweifel in England und Deutschland entstanden sind, daß es sogar einem so lichtvollen Skribenten, als Hume war, nicht einmal gelingen wollte, die Frage über diesen Punkt so vorzulegen, daß der Sinn derselben von allen Philosophen ganz genau gefaßt würde. So begehrte Hume zu wissen, „was uns denn eigentlich „bestimmte, es als ganz unbezweifelt und ganz gewiß anzunehmen, daß unter den Dingen ein solches Verhältniß wäre, wodurch sie unter einander „wie Ursache und Wirkung d. h. so verknüpft wären, daß das eine allemal als der Grund von der „Wirklichkeit des andern betrachtet würde.“ Er wundert sich in mehr als einer Stelle darüber, daß sowohl die alten als neuen Weltweisen die Wichtig-

keit dieser Frage so wenig eingesehen, und daß man nicht einmal einige Versuche, dieselbe aufzulösen, bei ihnen antreffe. Er bemerkte mit Recht, daß sich die mehresten Erkenntnisse der Menschen auf die Voraussetzung einer allgemeinen urfachlichen Verknüpfung in der Welt gründeten. Wer auf einer wüsten Insel eine Uhr oder andre Maschinen und Gebäude findet, schließt mit der vollkommensten Gewißheit, daß Menschen daselbst gewesen sind. Eine deutliche Stimme, eine vernünftige Rede in der Finsterniß überzeugt uns von dem Daseyn eines Menschen u. f. w. Er bemerkte ferner, daß wir die bestimmten Ursachen und Wirkungen sämmtlich durch Erfahrung kennen lernen. Kein Mensch, und wenn er auch die allergrößten Talente von der Natur empfangen hätte, aber dabei ohne Erfahrung wäre, würde aus dem bloßen Anblicke des Wassers schliessen können, daß es einen Menschen ersticken, oder aus dem Anblicke des Getraides, daß aus demselben Mehl und Brodt zubereitet werden, und daß ihm solches zur Nahrung dienen könnte u. f. w. Aber worauf gründet sich unsere Ueberzeugung, daß dieselbigen Gegenstände, wenn sie wieder erscheinen; dieselbigen Gegenstände nach sich und vor sich haben werden, daß alle Dinge in der Welt jederzeit Ursachen und jederzeit Wirkungen sind, und daß dieselbigen Ursachen auch immer dieselbigen Wirkungen hervorbringen werden? Hume zeigt mit der größten Evidenz 1) daß der Satz des Widerspruchs nicht der Grund

Grund dieser nothwendigen Verknüpfung der Objekte feyn könne. Der Satz des Widerspruchs betrifft bloß das Denken, und der Satz des Widerspruchs allein kann mich niemals lehren, ob eine Rakete, die in die Höhe steigt, auch wieder herabfallen werde oder nicht. Die beiden Sätze: die Rakete steigt, und die Rakete fällt, sind nicht von der Art, daß der letztere aus dem erstern durch bloße Analyse erkannt werden könnte. Das Steigen und das Fallen sind von einander ganz verschiedene Begebenheiten, und es kann niemand aus dem deutlichsten Begriffe des Steigens allein erkennen, daß ein Fallen damit verknüpft sey 2) daß die nothwendige Verknüpfung der Objekte nicht aus der Erfahrung erkannt werden könne. Alle Regeln, die wir aus Erfahrung abstrahiren, alle analogische Schlüsse, ja alle unvollständige Induktionen setzen eine gewisse Gleichförmigkeit und eine durchgehends gleichmäßige Gesetzmäßigkeit in der Natur zum voraus. Wir setzen voraus, daß dieselbigen sinnlichen Eigenschaften immer mit denselbigen Wirkungen nothwendig verknüpft sey, daß die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen durchgehends in der ganzen Natur herrsche u. s. w. Worauf gründet sich nun diese nothwendige Verknüpfung, woher kommt es, daß wir sie so allgemein und mit so fester Ueberzeugung allenthalben als gewiß voraussetzen? Dieses ist die Frage, welche Hume so unaufhörlich wiederholt, und auf welche er nirgends eine befriedigende Antwort finden konnte. Kein Lesen,

kein Nachforschen war vermögend, seine Schwierigkeiten zu heben. Hume verlangte einen vernünftigen Grund von dieser allgemein angenommenen Nothwendigkeit zu wissen, und alle Antworten, die man ihm gab, setzten diese Nothwendigkeit schon zum voraus, wovon er den Grund wissen wollte. Er zweifelte keinesweges daran, daß alle vernünftige Handlungen durch diesen Grundsatz dirigirt werden, vielmehr kannte er selbst kein anderes, nach welchem man handeln müsse. „Als ein zum Handeln geschaffenes Wesen,“ sagt er selbst in seinen Versuchen, bin ich in diesem Stücke völlig beruhiget, aber als spekulativer Philosoph, der von allem gern die hinreichenden Gründe erkennen will, möchte ich auch gern die Gründe wissen, welche mich bestimmen, eine solche Beschaffenheit in der Natur als gewiß und nothwendig anzunehmen.“ Da nun Hume alle Elemente der Erkenntnis in der Erfahrung anzutreffen vermeinte, und keine Möglichkeit da ist, zu begreifen, wie aus der Erfahrung eine solche objektive nothwendige Verknüpfung erkannt werden kann; so hielt er sich für berechtigt, zu schliessen, daß diese objektive Nothwendigkeit nicht auf Einsicht der Natur der Objekte beruhe, sondern, daß uns ein Principium unsrer eignen Natur, nemlich die Gewohnheit, zwingt, alle unsre Erkenntnisse und Handlungen diesem Princip gemäß einzurichten. Wir erfahren, daß mehrere Dinge in der Sinnenwelt verbunden sind; die verbundenen Dinge affo-

affociiren sich; wir werden an das Affociiren der Dinge so gewöhnt, das Affociiren ist zu allem Erkennen so nothwendig und kömmt so oft vor, das wir uns endlich daran gewöhnen, nichts zu denken, womit wir nicht irgend etwas verbinden, und was das mehrestemal damit in der Natur verbunden gewesen ist, das affociiren wir am leichtesten. Zum Glück trifft es sich auch, das in der Sinnenwelt alles so erfolgt, das wir wenig irren, und durch diesen glücklichen Erfolg bestätigt sich unser Grundfatz immer mehr und mehr. Es geht nur die gewöhnliche Täuschung vor, das wir das, was in uns lebhaft vorgestellt ist, für wirklich halten. In uns ist es ein Gesetz, alles zu affociiren; hierzu ist eine subjektive Nothwendigkeit da, unfre Natur erfordert es und wir können nicht anders. Nach einer sehr natürlichen Illusion verletzen wir diese Nothwendigkeit, die unserm Subjekte anhängt, in die Objekte selbst, und diese Täuschung wird so stark, das sie selbst bei den Philosophen die Oberhand behält. Denn diese, deren Pflicht es ist, Vernunftgründe für jedes ihrer Urtheile aufzubringen, bringen zwar auch Gründe für die objektive Nothwendigkeit dar, aber diese erhalten blos von ihrer einmal vorgefassten Meinung ihr Gewicht; die subjektive Nothwendigkeit verhindert sie einzusehen, das ihre Gründe für die objektive Nothwendigkeit nicht hinreichend sind, eine feste Ueberzeugung von derselben hervorzubringen. Denn weder angebohrne Begriffe, noch Beweise aus der Erfahrung können die Vernunft von
einer

einer solchen nothwendigen Verknüpfung der Objekte überzeugen. Daher muß die Ueberzeugung nicht aus der Vernunft, sondern aus der Neigung, aus der subjektiven Gemüthsbeschaffenheit, die Gewohnheit heißt, entspringen, und die Vernunft würde, wenn sie für sich Gewalt genug hätte, jene Ueberzeugung gänzlich aufheben, allein ihre Kraft ist gegen die Macht der Gewohnheit fast Null. Daher haben alle Zweifel, welche die Vernunft erregt, keinen sonderlichen Erfolg. Wenn diese gleich vollkommen hinreichende Gründe hat, zu glauben, daß unfre Voraussetzung, daß dieselbigen Erscheinungen immer gleiche Erfolge haben werden, grundlos ist, so bleibt die letztere Meinung doch, und selbst Hume, so sehr er durch die Vernunft vom Gegentheile überzeugt ist, urtheilt, schließt und handelt darnach, gerade als ob jene objektive Verknüpfung ihre vollkommene Richtigkeit hätte, denn die Gewohnheit ist auch in seiner Natur weit mächtiger als die Einsicht der Vernunft, und wenn auch seine Zweifel selbst ganz allgemein würden, so würden sie doch keinen Schaden anrichten. Die Einsicht der Vernunft ist viel zu schwach, als daß sie gegen das mächtige Gesetz der Affociation in der menschlichen Natur etwas ausrichten sollte.

Dieses ist Hume's Meinung von der Verknüpfung der Dinge, welche bei aller menschlichen Erkenntniß vorausgesetzt wird, und zugleich der ganze Grund des Skepticismus der Vernunft. Denn wenn die Vernunft keine hinreichenden Gründe
fin-

findet, eine objektive Verknüpfung unter den Dingen zuzulassen, so kann sie durch sich allein nie überzeugt werden, daß ein Ding in der Folge wiederum mit demjenigen Dinge verknüpft seyn werde, mit welchem es ehemals nach der Erfahrung verbunden gewesen ist. Denn daß ein Ding auf das andre bisher gefolgt ist, ist für die Vernunft kein Grund, daß es auch künftig so seyn werde, wenn sie nicht schon als ausgemacht annehmen kann, daß eine solche Verknüpfung in den Objekten der Natur nothwendig sey. Da sich nun zu der letzteren Voraussetzung unmöglich ein Grund in der Erfahrung finden kann, und auf keinem andern Wege nach den Vernunftgesetzen eine objektive Vernunftkenntniß nach Hume's Grundsätze, möglich, so ist es gar keine objektive Nothwendigkeit, welche dem Satze der Kauffalität anhängt, sondern nur eine subjektive; unfre Natur vermag es einmal nicht anders, und wenn sie gleich nicht im Stande ist, die vernünftigen Gründe davon zu entdecken, so vertritt doch die Gewohnheit die Stelle der Vernunftgründe, und macht, daß die menschlichen Entdeckungen gerade eben so dreuht, ja noch weit kühner ihren Fortgang nehmen, als wenn die Vernunft durch Einsicht in die Natur der Dinge von dieser objektiven Ordnung überzeugt wäre.

Es ist mir vor Kant niemand bekannt, dem das philosophische Gewicht dieser von Hume vorgelegten Fragen und Schwierigkeiten, so sehr eingeleuch-

geleuchtet, und der ihre Auflösung mit so vielem Ernst und mit so vielem Scharffinne unternommen hätte, als der berühmte und würdige Herr Te-
tens *). Ohne mich nun hier auf eine genaue Untersuchung einzulassen, in wie weit die Auflösung jenes vortreflichen Mannes, mit derjenigen, welche ich hier zu geben gesonnen bin, übereinstimmt; so glaube ich doch, das seiner ziemlich schwer zu fassenden Auflösung keine andre Meinung, als die unfrige zum Grunde liegen könne. Die Philosophen mögen es beurtheilen, ob die Frage und Antwort hier mit derjenigen Deutlichkeit dargelegt ist, die von philosophischen Erörterungen dieser Art gefordert werden kann. Der Verfasser könnte sich um so weniger etwas darauf einbilden, wenn es ihm auch zugestanden würde, das es ihm gelungen wäre, die skeptischen Einwürfe des Engländer durch Vernunftgründe gehoben zu haben, da ihm die Mittel, sie zu heben, durch die Kritik der reinen Vernunft in die Hände gegeben wurden, und sein ganzes Verdienst würde seyn, ihre Rechtmä-

*) Man sehe dessen philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig. 1777. ein Werk, das von jedem Beobachter des menschlichen Geistes, wenn er ihm seine verborgensten Grundthätigkeiten ablernen will, sehr sorgfältig studiert zu werden verdient, und das nicht oft genug empfohlen werden kann, da es, wie so mancher andere tieffinnige Versuch, so wenig gelesen wird.

mäßigkeit erwiesen, und sie gehörig gebraucht zu haben. Unfre vorigen Betrachtungen dienen dazu, das wir bei der gegenwärtigen Auflösung ganz kurz seyn können.

Hume fand diesen Begriff einer objektiven Nothwendigkeit nur allein in dem Begriffe der ursachlichen Verknüpfung. Kant, welchem die Humischen Einwürfe vornemlich zum Nachdenken über die bisherige Philosophie brachten, entdeckte, das diese Nothwendigkeit nicht allein dem Begriffe der Ursache, sondern einer grossen Menge andrer Begriffe anhangt, mit denen sie zu verbinden, uns die Erfahrung eben so wenig berechtige. Das jedes von uns verschiedene Ding eine Grösse, eine Realität haben, das in jedem Dinge etwas Substantielles, unter den gleichzeitigen Dingen ein wechselseitiger Einfluss seyn müsse, das nichts absolut Leeres in der Welt wahrgenommen werden könne u. s. w., sind Sätze, die in aller Naturwissenschaft eben sowol, als der einer ursachlichen Verknüpfung zum Grunde gelegt werden, und deren Nothwendigkeit eben so wenig aus der Erfahrung, als aus dem blossen Satze des Widerspruchs erkannt werden kann. Sein erstes Bemühen war daher, sich zuerst nach einem Principio umzusehen, durch welches er die Begriffe, denen die objektive Nothwendigkeit anhängt, vollständig auffinden könnte, und nachdem ihm dieses geglückt war, so suchte er einen Grund für die objektive Nothwendigkeit, welcher diesen Begriffen

fen sämmtlich eigen ist, *) und welchen man aus den vorhergehenden Abhandlungen schon mit ziemlicher Deutlichkeit wird erkennen können.

Wenn man nemlich die Gegenstände ohne Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen betrachtet; so ist es ganz unmöglich, von ihnen etwas a priori zu wissen. Betrachtet man aber die Gegenstände bloß, so fern sie von uns vorgestellt und erkannt werden können, so lassen sich diejenigen Bedingungen oder Beschaffenheiten a priori von ihnen erkennen, ohne welche sie gar nicht vorgestellt und erkannt werden könnten, und dergleichen Beschaffenheiten sind nothwendige objektive Prädikate der Objekte. Die objektive Nothwendigkeit aller allgemeinen und nothwendigen Begriffe und Grundsätze beruht auf der Möglichkeit der Erfahrung. Dieses ist also der vernünftige Grund, durch welchen der Glaube an eine objektive Nothwendigkeit vollkommen gerechtfertiget wird. Ein jedes Ding in der Sinnenwelt hat seine Ursache. Von diesem Satze ist die Vernunft fest überzeugt, nicht weil der Begriff eines Dinges in der Welt den Begriff einer Ursache mit in sich schließt, oder weil die Erfahrung uns einen

*) Man kann hier das Verzeichniß jener Begriffe und Grundsätze nicht erwarten. Wer noch nicht ausführlich darüber belehrt ist, muß solche in den Schriften Kants und Reinholds und in meinem Lehrbuche der Metaphysik u. s. w. suchen.

nen solchen beständigen Zusammenhang aller vergangenen und künftigen Begebenheiten gelehrt hat, sondern weil wir, vermittelt der Vernunft, einsehen, daß, im Falle keine ursächliche Verknüpfung unter den Gegenständen der Sinnenwelt statt fände, gar keine Erfahrungserkenntnis derselben möglich wäre. Daß alle Gegenstände des Sinnes eine extensive und intensive Größe haben müssen, erkennen wir weder aus dem Begriffe eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, noch aus der Erfahrung aller Gegenstände, sondern daraus, weil es uns, wenn das Gegentheil statt fände, gar nicht möglich wäre, sinnliche Anschauungen von Gegenständen zu haben, und so verfährt die Vernunft in Ansehung aller Sätze, welche objektive Nothwendigkeit ausagen. Denn dasjenige, ohne welches das andre gar nicht als möglich gedacht werden kann, ist nothwendig; nun kann aber gar keine Erfahrungserkenntnis von Gegenständen als möglich gedacht werden, wenn nicht eine solche durchgängige Verknüpfung der Gegenstände zugelassen wird; folglich ist diese objektive Verknüpfung nothwendig. Daß aber Erfahrungserkenntnis möglich sey, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen. Das Erkenntnisvermögen würde auch selbst nichts seyn, wenn ihm die Erkenntnis (sowol der Sinne, als des Verstandes) unmöglich gemacht wäre. Die Wirklichkeit der Erfahrungserkenntnis beweist also ihre Möglichkeit. Giebt man aber die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Sache zu; so ist man auch genöthigt, die Be-

din-

dingungen zuzugeben, ohne welche die Sache weder möglich noch wirklich seyn könnte, und die Bedingungen sind sodann nothwendig. Nun ist aber eine objektive Verknüpfung unter Gegenständen der Erfahrung nach den nothwendigen Gesetzen des Erkenntnißvermögens die einzige Bedingung, unter welcher Erfahrung möglich und wirklich seyn kann; folglich ist eine solche objektive Verknüpfung unter den Erfahrungsgegenständen nothwendig.

Hieraus erhellet 1) das eine solche Verknüpfung, und folglich die Gültigkeit der allgemeinen Gesetze nur von solchen Gegenständen a priori erkannt werden könne, die für uns erkennbar sind. Wenn also jemand sagen wollte, es könnte doch Gegenstände geben, die diesen Gesetzen nicht unterworfen wären; so können wir die Möglichkeit derselben weder behaupten noch läugnen; aber so viel können wir mit Gewißheit wissen, das sie für uns keine Gegenstände, nicht erkennbar, und also (in Beziehung auf uns) so gut als nichts sind. 2) das die reinen Verstandesbegriffe, wenn sie auf das Mannigfaltige des Raums oder der Zeit bezogen worden sind, und auf diese Art einen Inhalt erhalten haben, in dieser Verbindung a priori nicht auf Gegenstände bezogen werden können, die gar nicht als Gegenstände der Sinnlichkeit gedacht werden. So weiß ich z. B., das eine sinnliche Ursache der Zeitordnung nach eher seyn muß, als ihre Wirkung. Wenn ich aber den Begriff der Ursache
auf

auf ein überfinnliches Ding, z. E. die Gottheit, beziehen wollte, so könnte ich bloß sagen: sie müßte als der Grund der Wirklichkeit von etwas anderm gedacht werden. Dafs aber die Gottheit eher sey als ihre Wirkung, ist eine völlig sinnleere Redensart, indem die Gottheit gar nicht als in der Zeit existierend gedacht werden darf. 3) Dafs wir die reinen Verstandesbegriffe, wenn wir sonst auf irgend eine Art überzeugt werden können, dafs es nichtfinnliche Objekte giebt, die dennoch für den Verstand gehören, auf diese Objekte a priori beziehen, und wenigstens dadurch bestimmen können, dafs sie der Form des Verstandes gemäß seyn müssen, ob wir gleich dadurch das Mannigfaltige selbst in ihnen nicht erkennen, denn zur Erkenntnis des Mannigfaltigen wird jederzeit ein Anschauungsvermögen erfordert. Durch eine solche Handlung erweitern wir aber unsre Erkenntnisse von überfinnlichen Gegenständen nicht, sondern entwickeln bloß den Begriff der überfinnlichen Gegenstände, in so fern sie als mögliche Gegenstände des Verstandes gedacht werden.

Sechster Versuch

über

das Humische Princip der Gewohnheit,

Eine gänzliche Ungewissheit des Geistes müßte ein so peinlicher und unausstehlicher Zustand seyn, daß man sich in der That kaum ein größeres Unglück für ein vernünftiges Wesen denken kann, als ein Gemüth, indem alles schwankt, wo alle Theile in beständiger Bewegung ohne alle Hoffnung der Ruhe sind, wo die Sinne nicht wissen, ob sie anschauen und empfinden, und wo der Verstand nicht weiß, ob er denkt und urtheilt, das die Furcht zu irren allenthalben begleitet, und das sich nichts zu bejahen und nichts zu verneinen getrauet. Einen solchen unglücklichen Zustand hat die gütige Mutter Natur durch ihre weise Vorforge in dem Menschen selbst unmöglich gemacht. Diese Bemerkung konnte dem scharfsinnigen Verfasser der Abhandlung über die menschliche Natur nicht entgangen seyn. Er bemerkte sehr wohl, daß ihn immer etwas zur Ueberzeugung hinzog und nöthigte, daß alle seine Handlungen, alles Denken und Forschen, den Glauben an irgend etwas Gewisses voraussetzte. Aber nur die Vernunft schien ihm viel zu schwach zu seyn, eine Gewissheit dieser Art zu begründen. Er zweifelte nicht daran, daß die Menschen in allen Zeiten jene allgemeinen Grundsätze, die er be-

stritt,

stritt, annehmen und glauben, ja dafs er selbst stets darnach handeln würde. Er behauptete nur, dafs der Grund von einer solchen Gewifsheit nicht in der Vernunft zu finden sey, oder dafs keine hinreichenden Gründe da seyen, wodurch die Vernunft ohne den Einflufs aller übrigen Umstände überzeugt werden könnte, dafs eine so allgemeine Verknüpfung der Gegenstände statt habe. Wenn sich also die Vernunft selbst überlassen bliebe, meinte er, so müfste sie in einem ewigen Skepticismus schweben, und so lange man daher vernünftigen Spekulationen allein nachhängt, kann durch sie zuletzt nichts anders, als ein allgemeiner Skepticismus hervorgebracht werden, indem für sie kein Grund ausgefunden werden kann, der hinreichend wäre, sie von der Realität und Gewifsheit dessen, was sie sich vorstellt, zu überzeugen. Denn es sind, nach Hume's Meinung, keine andern Vernunftgründe möglich, als diejenigen, welche schon von allen Philosophen entdeckt und gebraucht, und die entweder aus der Erfahrung oder aus der Vernunft selbst genommen sind, und nach denen man sich entweder auf Empfindung oder auf angebohrne Grundfätze bezieht. Beide aber erklärt die Vernunft selbst, welche Ueberzeugung sucht, für unzulänglich. Es ist also eine Ueberzeugung durch die Vernunft unmöglich. Wenn nun, so schlofs Hume weiter, demohnerachtet diese Ueberzeugung da ist, so muß sie eine andere Ursache haben, und wenn man dieselbe suchen soll, so kann man sie nirgends anders, als in dem Subjekte selbst suchen. Es
muß

mufs diese Idee der Nothwendigkeit durch irgend eine Begebenheit in der Seele hervorgebracht werden. Er meinte daher, dafs sie nichts weiter, als der Begriff von einem gewissen Gefühl sey, das durch öftere Wiederholung einer und eben derselben Verbindung der Dinge, welche uns die Erfahrung zuführe, entstehe. Denn durch die öftere Wiederholung gewisser Vorstellungen werden wir an eine solche Reihe gewöhnt, und vermöge des Gesetzes der Association, reproducirt die Einbildungskraft diejenigen Vorstellungen leicht, die mit einer andern schon ehemals im Bewusstseyn durch Zeit und Raum verbunden gewesen sind. Es ist also bloss die Gewohnheit oder die im Gemüthe selbst begründete Fertigkeit, worauf sich diese Verknüpfung unsrer Vorstellung stützt; ob sie in den Dingen selbst sey, wissen wir nicht, und wenn wir es zu wissen glauben, so ist dieses eine Einbildung, indem kein vernünftiger Grund dazu da ist, eine solche allgemeine objektive Verknüpfung unter den Gegenständen zum Voraus zu wissen. Wenn man in einigen Fällen gefunden hat, dafs zwei Gegenstände, wie Flamme und Hitze, Schnee und Kälte allemal mit einander verbunden gewesen sind; und wenn sich sodann Flamme und Schnee wieder von neuem darstellt, so bringt die Gewohnheit sogleich auch die damit verbunden gewesenen Vorstellungen wieder hervor und macht, dafs wir jene Erscheinungen ebenfalls wieder erwarten, und ihre Existenz festiglich glauben. Denn der Glaube an die Wirklichkeit einer künftigen Erscheinung ist nichts
als

als die Lebhaftigkeit der Vorstellung, welche sie von der Stärke der vorhergehenden erhält.

Hume's Gegner sind nirgends lebhafter, und ihre Angriffe sind auch nirgends glücklicher, als da, wo sie die Gewohnheit, als ein Princip, aus welchem die Nothwendigkeit erklärt werden soll, bestreiten. Ich kann mich daher so eher überheben, um die Nichtigkeit dieses Principis als eines Erklärungsgrundes der objektiven allgemeinen Erkenntniss darzuthun, da dieses meine Vorgänger befriedigend dargethan haben. Ich bemerke nur, daß Hume selbst durch den evidentsten Beweis, daß Gewohnheit kein Grund sey, woraus eine objektive allgemeine Erkenntniss erklärt werden könnte, doch nicht für widerlegt gehalten werden kann. Denn Hume leugnete auch alle objektive Erkenntniss a priori, und meinte, daß sich die Vorstellungen bloß aus Gewohnheit associirten, und daß die gleichen Verbindungen in der Natur bloß zufällig einträfen. So associirt sich mit der Vorstellung der wirklichen Sonne die Vorstellung von der Wirklichkeit des Tages; daß sich diese beiden Vorstellungen associiren, ist nothwendig: daß aber der Tag auch wirklich ist, sobald die Sonne wahrgenommen wird, kann auch nur zufällig seyn. Und wenn wir wahrnehmen, daß die Verbindung der Dinge oft mit unsern verbundenen Vorstellungen übereinstimmt, so ist dieses ein glücklicher Zufall, der freilich nothwendig ist, wenn wir noch einiges Zutrauen zu unsrer Erkenntniss behalten sollen, aber dadurch

sehen wir doch die Nothwendigkeit dieser Verbindung nicht ein. Was aber meines Bedünkens dem Humischen Princip auch als einem Erklärungsgrunde dessen, was er erklären wollte, entgegenstand, war 1) daß sich schlechterdings kein Kennzeichen angeben läßt, wodurch diejenige Gewohnheit, welche (obgleich in der bloßen Einbildung) gewisse Erkenntnisse gründet, von derjenigen, welche ungewisse erzeugt, unterschieden werden kann, 2) daß nicht begriffen werden kann, wie oft ein Urtheil, das eine tausendjährige Gewohnheit begründet hat, in einem einzigen Augenblicke durch einen ganz neuen bloßen Vernunftgrund, für irrig erklärt werden kann. Kopernikus legte in einer kurzen Zeit ein Vorurtheil ab, das sich durch Gewohnheit viele hundert Jahre erhalten hatte. 3) Wenn die Gewohnheit das letzte Principium wäre, so würde sie nie durch Vernunft oder irgend etwas anders besiegt werden können, und es müßte möglich seyn, einem Menschen alles anzugewöhnen, was man nur wollte, welches aller Erfahrung widerspricht.

Doch laffet uns von dieser Ausschweifung zurückkehren, und vielmehr das eigne Geständniß unfers Philosophen erwägen, daß er nur in einer Art von philosophischer Verzweiflung seine Zuflucht zu diesem Erklärungsprincip der Gewohnheit nahm. Nachdem er nemlich überzeugt zu seyn glaubte, daß es schlechterdings nicht möglich sey, einen vernünftigen Grund von einer objektiven Ver-

Verknüpfung anzugeben; so hielte er sich für berechtigt, die objektive Verknüpfung für eingebildet zu erklären und anzunehmen, daß die Verbindung bloß subjektiv wäre, und daß er, um die subjektive Verbindung zu erklären auf die Gewohnheit und die damit zusammenhängenden Principien, wie Erziehung u. s. w. verfiel, wird ihm wol niemand übel nehmen können. Man hätte ihm also aus andern Gründen beweisen müssen, daß wirklich ein Vernunftgrund uns zwänge eine solche objektive Verbindung anzunehmen und allenthalben zum Voraus zu setzen. Ein solcher Beweis würde ihn bewogen haben, seinen subjektiven Erklärungsgrund von selbst wieder zurückzunehmen. Nun haben wir wenigstens einen Vernunftgrund für eine solche objektive Verknüpfung angegeben, der sowohl von Hume als von seinen Gegnern entweder gänzlich übersehen, oder doch nicht in einem solchen Lichte dargestellt ist, daß er leicht entdeckt werden könnte, und welcher nach unsrer Meinung vollkommen hinreichend ist, die Vernunft zu überzeugen, daß eine solche objektive Verknüpfung unter den Objecten nothwendigerweise statt finden müsse. Und bei diesem Beweise haben wir uns keines erschlichenen Satzes bedient, sondern haben nur das vorausgesetzt, was alle Philosophen, und auch Hume allenthalben gelten lassen.

Der Kunstgriff, dessen wir uns bedienten, eine so verwickelte Sache aufzuklären, bestand darinne, daß wir es versuchten, den Begriff durch Sinne und

Verstand erkennbarer realer Objekte mit der Natur unsers Erkenntnisvermögens zu vergleichen, und aus dieser Vergleichung gewisse Prädikate der Objekte zu erforschen, wovon der Erkenntnisgrund lediglich in dem Erkenntnisvermögen selbst anzutreffen war. Dies gelang, und der Vernunftgrund für die reale Verknüpfung der Objekte war gefunden. Es kömmt nemlich hierbei alles darauf an, daß man die Objekte bloß in so fern erkennen will, als sie von uns vorgestellt werden, und wir können voraussetzen, daß kein Philosoph eine weitere Betrachtung über die Objekte verlangen wird, als in so fern sie von uns können vorgestellt werden, und wir nennen in dieser Rücksicht, so wie schon längst alle Naturphilosophen gethan haben, die Objekte Erscheinungen *). Nun folgt aber aus dem Begriffe der Erscheinungen nothwendig, daß sie erkennbar seyn müssen. Sollen sie aber erkennbar

*) Es kann auch hier gar kein Streit über die Wirklichkeit der Objekte seyn. Denn wer Vorstellungen und Erkenntnisse zugiebt, muß auch Objekte zugeben, und so fern er zugiebt, daß reale Vorstellungen durch die Objekte bestimmt werden, so giebt er auch reale Objekte zu. Und ob er gleich über die Natur dieser Objekte, so fern sie nicht von uns vorgestellt werden können, oder über ihre innere Natur verschiedener Meinung seyn kann, so ist er doch mit allen darinnen einig, daß es Objekte, also von der subjektiven Vorstellung verschiedene Dinge sind.

bar seyn, so müssen sie diejenigen Beschaffenheiten haben, ohne welche sie unser Erkenntnißvermögen gar nicht erkennen kann. Nun kann aber unser Anschauungsvermögen die Dinge nicht erkennen, wenn sie nicht im Raum und Zeit sind, und auf die Sinne wirken können; folglich müssen sie auch im Raum und Zeit seyn, und auf die Sinne wirken können, wenn es Gegenstände für uns d. i. Erscheinungen seyn sollen. Ferner kann unser Verstand die Dinge nicht verbinden, wenn sie nicht wirklich nach denen Gesetzen verbunden sind, nach welchen er allein verbinden kann. Es gehört aber das Gesetz der Kauffalität unter diejenigen Gesetze, ohne welche der Verstand gar nicht verbinden kann; folglich müssen die Gegenstände, welche vom Verstande erkannt werden sollen, auch nach diesem Gesetze, so wie nach mehreren, die der Natur des Verstandes eigen sind, verbunden seyn. Da nun Erfahrung eine Verknüpfung sinnlicher Objekte durch den Verstand ist, so ist ohne eine solche reale Verknüpfung gar keine Erfahrung möglich. Unter den Erscheinungen erkenne ich also a priori eine wirkliche objektive Verknüpfung, ob ich gleich die Art und Weise, wie eine solche objektive Verknüpfung möglich sey, nicht einsehe.

Hier ist also das, was H u m e forderte, ein vernünftiger Grund für die objektive, nothwendige Verknüpfung. Zwar gründet er sich nicht auf Einsicht in die Natur der Dinge an sich, ohne welche, wie H u m e meinte, kein solcher Grund auf-
ge-

gefunden werden könnte, aber er gründet sich auf die nothwendige Verknüpfung der Gegenstände mit unserm Erkenntnißvermögen, also darauf, daß die Gegenstände nur als Erscheinungen, d. i. als Gegenstände in Beziehung auf uns erwogen werden, also auf die Erkenntniß der Natur der Erscheinungen. Alle Einwürfe, welche gegen dieses Raisonnement gemacht werden können, müssen auf folgende zwei hinaus laufen:

1. Was berechtigt euch vorauszusetzen, daß alle Objekte, welche wir erkennen, bloße Erscheinungen sind, und daß alle Erscheinungen der Sinne auch nach Verstandesgesetzen verknüpft seyn müssen? Können nicht Objekte der Sinne möglich seyn, die vom Verstande gar nicht verknüpft werden können, die bloß sinnliche Objekte, und den Verstandesgesetzen gar nicht unterworfen sind, von welchen also gar keine verständige, obgleich eine sinnliche Erkenntniß möglich ist? und

2. Wie kann die nothwendige Verknüpfung auf diesem Grunde beruhen, da dieselbe lange vorher von dem Menschen geglaubt wird, ehe dieser Grund von der Vernunft entdeckt ist? Eine Ursache kann doch nicht eher wirken, als bis sie da ist. Wenn nun der Glaube an eine objektive Verknüpfung auf den bisherigen Schlüssen beruhete, so könnte ja die Ueberzeugung von derselben nicht eher eintreten, als bis jene Schlüsse gemacht würden; welches aber offenbar aller Erfahrung entgegen ist, indem viele und die mehresten Menschen

an

an eine wirkliche objektive Verknüpfung der Dinge glauben, ohne jemals dergleichen Gründe erkannt zu haben?

Die erste Frage beantworte ich folgendergestalt:

1) Alle individuelle Objekte können nur durch unsre Sinne angeschauet werden, und wir können sie uns nicht anders vorstellen, als so wie sie unsre Vorstellungen selbst den subjektiven Bedingungen der Sinne gemäß, bestimmen. Nun heißen alle Objekte, in so fern sie auf eine bestimmte Sinnesart wirken, Erscheinungen, folglich ist es ganz unmöglich, reale Objekte anders anzuschauen, als es diese bestimmte Sinnesart zuläßt. Was die Objekte aufser der Beziehung auf diese bestimmte Sinnesart seyn mögen, bekümmert uns nicht, und es ist kein vernünftiger Grund da, zu glauben, daß gar keine weitere Beziehung derselben möglich oder wirklich wäre. Wir können daher gar nicht behaupten, daß unsre Erkenntnißart die einzige sey, und daß folglich alle Prädikate, welche die Natur unsres Erkenntnißvermögens von den Objekten fordert, auch von allen Objekten überhaupt gelten müssen. Was aber 2) die allgemeine Verknüpfung der Erscheinungen nach Verstandesgesetzen betrifft, so gründet sich die Behauptung derselben lediglich auf die Vorstellung von dem Zwecke eines Erkenntnißvermögens, welcher hier ganz evident und ohne Zweideutigkeit ist, und auf die Vereinigung des Verstandes und der Sinne zu Einem Erkenntnißvermögen. Denn das menschliche Erkenntnißvermögen

folll

soll erkennen, denn sonst wär' es nichts. Nun kann es aber nicht erkennen, wenn es sich nicht an Gegenständen wirksam beweisen, oder wenn es keine Gegenstände erkennen kann. Da nun dasselbe aus einem sinnlichen Anschauungsvermögen und einem Verstande besteht, so müssen die Gegenstände, wenn sich beide Vermögen an ihnen wirksam beweisen sollen, auch so beschaffen seyn, das sie durch beide Vermögen erkannt werden können. Dieses könnten sie aber nicht, wenn nicht a) die Gegenstände den Sinnen gegeben, und b) durch den Verstand verknüpft werden könnten. Letzteres ist aber nicht möglich, wenn sie nicht auch wirklich nach Gesetzen, nach welchen der Verstand allein verbinden kann, verbunden sind. Man kann auch so schließen: Erfahrung ist wirklich, folglich ist sie auch möglich. Nun könnte sie aber nicht möglich seyn, wenn nicht die Gegenstände der Erfahrung so verknüpft wären, das sie durch den Verstand verbunden werden könnten. Folglich müssen alle Gegenstände der Erfahrung den nothwendigen Verstandesgesetzen gemäß, nach denen er allein Objekte verbinden kann, auch wirklich verbunden seyn. Das aber Erfahrung d. h. eine Erkenntnis der Erscheinungen nach Gesetzen durch den Verstand, wirklich sey, ist durch die Erfahrung selbst klar, von der ein jeder, auch Hume selbst, ausgeht, und sein Skepticismus an derselben entsteht nur daraus, das er keine Vernunftgründe für dieselbe ausmachen, oder die Gründe ihrer Möglichkeit nicht ent-

entdecken kann, und das er sich einbildet, entdeckt zu haben, das überall keine Vernunftgründe da wären. Nun haben wir aber die Bedingungen der Erfahrung durch die Vernunft aufgefunden, folglich ist kein Grund mehr da, sie zu bezweifeln. Gegenstände, die nicht nach den nothwendigen Gesetzen verknüpft sind, nach welchen der Verstand alle Objekte verknüpfen muß, sind keine Gegenstände der Erfahrung, und können folglich nie Objekte unsrer Erkenntnis werden.

Was die zweite Schwierigkeit anbetrißt; so ist es gewis, das die Menschen eine objektive Verknüpfung glauben, ohne die geringste Erkenntnis von dem Grunde dieser Verknüpfung zu haben, und hieraus fließt allerdings, das die Vorstellung der objektiven Verknüpfung der Erscheinungen nicht von der Vorstellung des Grundes dieser Verbindung herrühren könne. Ich will den Streit nicht in die Länge ziehen, denn sonst dürfte ich nur Humen die verfängliche Frage vorlegen, woher wir denn zum Begriffe einer objektiven Verknüpfung gelangten. Denn eine Wiederholung derselben Vorstellungen kann zwar ein eigenthümliches Gefühl erzeugen, aber dieses Gefühl ist doch keine objektive Verknüpfung, und wie also durch die Gewohnheit und durch das dadurch erzeugte Gefühl eine Idee der objektiven Verknüpfung entstehen könne, ist ganz unbegreiflich. Denn wollte Humen, wie er thun muß, einwenden, das der Begriff einer objektiven Verknüpfung nur eingebildet sey,

so

so strafe ich ihn mit seiner eignen und gewifs wahren Behauptung, dafs die Einbildung nichts erzeugen könne, was ihr nicht die Sinne zuführen. Wenn also die objektive Verknüpfung nichts ist; wie gelangen wir zur Idee derselben? — Doch ich habe schon darauf Verzicht gethan, aus den Schwächen meines Gegners Vorthail für mich zu ziehen, und ich eile daher sogleich jenes Phänomen zu erklären und zu zeigen, dafs es unsrer Meinung, nach welcher die objektive Verknüpfung durch Vernunftgründe gerechtfertiget werden kann, gar nicht im Wege stehe.

Man musz nie vergessen, dafs die Gegenstände nur in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen, oder in so fern sie vorgestellt werden können, betrachtet werden dürfen. Denn was die Gegenstände ohne Beziehung auf das Erkenntnisvermögen, d. h. an und für sich selbst seyn mögen, kann kein Mensch wissen. Dieses vorausgesetzt, müssen diejenigen Eigenschaften, ohne welche die Objekte von unserm Erkenntnisvermögen gar nicht angetroffen werden können, d. h. die nothwendigen Prädikate in jedem Objekte realiter angetroffen werden, ob sie gleich nicht sogleich unter dem Titel des Nothwendigen gedacht werden. Denn dieses ist eine spätere Entdeckung der Vernunft. Ein jeder Gegenstand wird also ein Mannigfaltiges enthalten, das zur Einheit vereinigt ist, die Sinne werden sich nicht anders wirksam beweisen können, als dafs sie das Mannigfaltige des Objekts

jekts anschauen, und der Verstand wird dieses Mannigfaltige verbinden, so wie es in den Gegenständen selbst verbunden ist. Denn diese Verbindung ist eben das Objekt des Verstandes. Wo also eine wirkliche Verknüpfung ist, da muß sie der Verstand unter gewissen Einschränkungen eben so wahrnehmen können, als die Sinne das gegebene Mannigfaltige wahrnehmen. Der Verstand bestimmt die reale Verknüpfung so wenig, als die Sinne das reale Mannigfaltige bestimmen; vielmehr werden sowol Sinne als Verstand durch die realen Objekte bestimmt, und das letztere den nothwendigen Gesetzen der Sinne und des Verstandes gemäß seyn müssen, ist eine Erkenntnis, die einen Theil der spekulativen Vernunftkenntnis ausmacht, und also ihrer Natur nach sehr spät erworben werden muß. Indessen erkennen alle unfre Erkenntnisvermögen beständig nach ihren Gesetzen, ob wir gleich anfänglich eben so wenig eine Vorstellung von diesen Gesetzen haben, als das Thier von den Regeln, nach welchen seine Vermögen wirken. Ein Verstand kann aber schlechterdings nichts verbinden, wo nichts zu verbinden ist. Hätten die Gegenstände nichts Beharrliches, wäre alles bloßer Wechsel, so hätten die Sinne ein Spiel, aber der Verstand könnte nie eine Vorstellung von einem bestimmten beharrlichen Gegenstande erhalten, und der Begriff der Substanz könnte nie auf ein reales Objekt bezogen werden. Wäre keine Regel in der Folge der Dinge, und folgte nicht das eine allemal
auf

auf das andere, so wäre unser Verstand in Beziehung auf eine bloße Succession der Dinge, ohne daß das eine die Existenz des andern bestimmte, völlig unbrauchbar, und eben so könnte auch gar kein Verstand angewendet werden, wenn die Dinge von einander isolirt wären, und nicht mit einander in wechselseitiger Gemeinschaft ständen. Wenn daher dem Verstande Gegenstände durch die Sinne gegeben werden, so sucht er ihre Verknüpfung nach den Kriterien, welche ihm die sinnlichen Bedingungen geben, auf. Sobald er Beschaffenheiten wahrnimmt, so ist es dem Verstande ganz unmöglich, dieselben anders als in einem Subjekte zu denken, und ob daher die Sinne gleich dem Verstande nur lauter Accidenzien vorhalten, so muß der Verstand doch nothwendig diese als in der Substanz inhärend gedenken, wenn er sich ein Objekt vorstellen soll. Sobald der Verstand wahrnimmt, daß Objekte immer auf einander folgen, so beweist er sich an denselben thätig und verknüpft sie. Diese Neigung des Verstandes zu verknüpfen, wirkt anfänglich instinktmäßig, und äußert sich natürlicherweise nur an denjenigen Gegenständen in der Erfahrung, die am häufigsten als verbunden vorkommen, wobei er denn auch natürlicherweise am wenigsten irren kann, weil wirklich dergleichen Gegenstände verknüpft sind. Um die Sache durch einen besondern Begriff zu erläutern, so wollen wir den Begriff der Ursache hierzu erwählen, als welcher eigentlich das Objekt des Humischen

Zwei-

Zweifels ist, und sich also am besten zu unfrer Absicht schicken. Dafs gewisse Gegenstände in der Zeitfolge immer verbunden sind, ist eine Bemerkung, welche die Menschen sehr früh machen mußten. Dafs auf das Essen die Sättigung, auf den Stofs die Bewegung eines leichtern Körpers folge, dafs die Sonne den Tag, der Regen die Fruchtbarkeit nach sich ziehet, und eine Menge anderer Begebenheiten, die sich täglich und stündlich in der Welt ereignen, konnten der menschlichen Aufmerksamkeit unmöglich entgehen. Sobald nun der Verstand eine solche Verbindung in der Zeit wahrnimmt, so verknüpft er diese Gegenstände nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen instinktmässig, und setzt vermöge seiner natürlichen Neigung voraus, dafs das eine das andere hervorbringen werde. Der Verstand hat nemlich eine Neigung zu verknüpfen; diese kann sich aber nicht eher äußern, als bis ihm irgend etwas Gelegenheit dazu giebt. Dieses ist nun hier die Folge der Gegenstände und ihre bisher bemerkte Verbindung in der Zeit. Nun kann der Verstand zwei successive Dinge sich nicht anders als verknüpft vorstellen, als dafs er das eine als Grund von der Wirklichkeit des andern denkt; er verknüpft sie also auch wirklich so, und erwartet von der Erfahrung die Bestätigung seiner Verknüpfung, ohne sich um die Gründe zu bekümmern, die ihn zu einer solchen Verknüpfung berechtigen. Nach und nach bei wachsender Reflexion bemerkt er, dafs er sich in seinen Vorstellungen oft täuscht, und dafs
die

die bloße Succession die Dinge nicht verknüpft; er erfindet Regeln, die ihn vor solchen Uebereilungen verwahren. Ist der Mensch nun einmal gewohnt, seinen Verstand auf die Objekte anzuwenden; so kann er ihn gar nicht anwenden, als er muß allenthalben nach Ursachen und Wirkungen, nach einseitiger und wechselseitiger Abhängigkeit forschen. Die Erfahrung bestätigt auch das Verfahren seines Verstandes, wenn es besonders mit Vorsicht geschieht, so sehr, und die Fortschritte in der Naturforschung werden auf diesem Wege so groß, und alles stimmt so vollkommen mit den bisher angewendeten Grundfätzen überein, Gewohnheit befestiget es endlich so, daß ihn nichts bewegen wird, ein solches Verfahren zu verlassen, und daß er das Princip der ursachlichen Verknüpfung allenthalben anwendet, und voraussetzt, so weit sich nur immer sein Gebiet erstreckt. Hier wirkt also noch immer die treibende Natur des Verstandes, und es ist keine Erkenntniß der Gründe eines solchen Verfahrens da. Aber nun erwacht die Vernunft; sie ist mit dem glücklichen Erfolge der Verstandesarbeiten nicht zufrieden, sie will auch die Gründe seines Verfahrens wissen. Sie findet, daß mit dem Begriffe der Ursache eine Nothwendigkeit verknüpft wird, und daß dieser Begriff ohne Unterschied auf alle Gegenstände bezogen wird, daß man von allen Dingen Ursachen voraussetzt, und alle Dinge selbst für Ursachen hält, daß man zwar in den mehresten Fällen die Bestimmungen dieser Wirkungen und Ursachen

fachen von der Erfahrung erwartet, in einigen aber diese Gegenstände sogar a priori, ohne alle Erfahrung bestimmen will. Die Vernunft sucht eine Rechtfertigung dieses Verfahrens. Anfänglich glaubt sie, die Erfahrung selbst berechtige sie zu dieser Voraussetzung; aber sie wird gar bald überzeugt, daß ihr diese keine Nothwendigkeit zuführen könne, daß, wenn sie auch der Voraussetzung des Verstandes noch so gemäß ist, ihn dieses doch nie berechtige, eine solche Verknüpfung auch künftig vorauszusetzen, und sie auf alle Gegenstände überhaupt zu beziehen: sie sucht endlich in dem Begriffe der Ursache Schutz, aber auch dieser kann ihr keine Befriedigung schaffen. Sie zweifelt, ob überall vernünftige Gründe ihres Verfahrens da sind, und da sie nichts ohne vernünftige Gründe für wahr halten darf, so ist sie geneigt, alle objektive Verknüpfung für schimärisch zu erklären. Endlich entdeckt sie doch noch einen Weg, auf welchem der Glaube an eine objektive Verknüpfung gerettet werden kann. Sie erwägt nemlich, daß die Sinnenwelt schlechterdings nur als eine Beziehung der Objekte an sich auf unser Erkenntnißvermögen betrachtet werden kann, daß also alles in derselben nothwendigerweise von dem Verstande muß bearbeitet werden können. Sie erkennt ferner, daß der Verstand gar keine Objekte in der Zeitfolge verknüpfen kann, wenn sie sich nicht wie Ursachen und Wirkungen verhalten, und entdeckt, daß in seiner Natur ein Principium liegt, nach welcher er alle Objekte als

ver-

verknüpft ansehen muß, wenn er über sie nachdenken will. Hieraus schließt sie denn mit Recht, daß die Objekte des Verstandes auch also verknüpft seyn müssen, und erkennt zugleich, daß dieser Grundsatz nur auf solche Gegenstände eingeschränkt sey, die dem Verstande gegeben werden können, und da nun unserm Verstande bloß sinnliche Objekte gegeben werden können, so können wir diesen Grundsatz auch nicht weiter, als auf sinnliche Objekte anwenden.

Aus der letztern Erklärung ist nun begreiflich:

1. Warum sich der Begriff der Ursache so früh, in der Anwendung bei uns findet. Weil sich nemlich die Dinge in der Sinnenwelt wirklich wie Ursache und Wirkung verhalten, und durch dieses so häufige Verhältniß den Verstand zur Wirksamkeit reitzen.

2. Warum man mit dem Begriffe der Ursache die Nothwendigkeit verknüpft. Denn der Grund davon liegt in unsrer eignen Natur, wodurch der Verstand genöthiget wird, alle Dinge in dem Verhältnisse der Kauffalität zu denken und diesen Begriff auf alle Gegenstände zu beziehen, die er unter sich verknüpfen will.

3. Warum alle Versuche bisher mißlungen sind, die nothwendige objektive Verknüpfung zu erklären, und warum man sich dabei allemal in den Subtilitäten über Kraft, Hervorbringung u. s. w. verlor. Weil man nemlich den Erklärungsgrund in den Dingen an sich suchte, und die Art und Weise der Verknü-

knüpfung, die Kraft als ein Ding u. s. w. bestimmen wollte, welches ganz unmöglich ist.

4. Weswegen alle Zweifel und Spekulationen gegen die Zuverlässigkeit der objektiven Verknüpfung in der Naturforschung keine Stockung verursachen können. Weil die Natur hier durch sich selber wirkt, die nur sehr wenig von der richtigen Erkenntniß abhängt, welche das erkennende Wesen von seiner eignen Natur hat, aber dennoch darf die Vernunft nie die Möglichkeit aufgeben, eine richtige Erkenntniß der Gründe gewisser Thatfachen zu erlangen. Der Zweifel darf sie nur so lange beherrschen, als sie diese Gründe nicht aufgefunden hat, aber er darf nie als das letzte Ziel alles Philosophirens angesehen werden.

Die Gewohnheit würde selbst nicht statt finden, wenn nicht die häufigen objektiven Verknüpfungen in der Erfahrung sie verursachten, und sie kann daher unmöglich den letzten Grund der Vorstellung der objektiven Verknüpfung enthalten. Sie kann nur um deswillen in sehr vielen Fällen, richtig wirken, ohne den Verstand zu befragen, weil die Natur so regelmäsig eingerichtet ist; aber sie selbst kann für sich ein Urtheil niemals rechtfertigen. Sobald die Erfahrung abweicht, so wird der Verstand gar bald die objektiven Gründe ausfindig machen können, und er wird oft durch ein Urtheil, das ihm einen Augenblick gekostet hat, eine Gewohnheit, die viele tausend Jahre geherrscht hat, zerstören

ren können. Die Stärke des Verstandes geht über alle Macht der Gewohnheit.

Wir haben also um deswillen so früh Begriffe von objektiven nothwendigen Verknüpfungen, weil diese wirklich in den Gegenständen sind, und weil sie zwar nicht auf unsre Sinne, aber doch auf unsern Verstand wirken, der alle Anschauungen nur eben dadurch zu Gegenständen des Verstandes macht, dafs er das Mannigfaltige in ihnen und sie selbst untereinander verknüpft; und er wird durch seine eigne Natur gezwungen, diese nothwendigen Begriffe auf alle seine Objekte auszudehnen, weil er ohne dieselben gar keine Objekte erkennen kann. Wenn daher die Objekte des Verstandes wirkliche Objekte sind, so müssen auch diese Merkmale in ihnen statt finden. Ob aber alle Dinge überhaupt an und für sich selbst, ohne Beziehung auf unsern Verstand nach diesen Gesetzen verknüpft seyn müssen, kann kein menschlicher Verstand wissen. Die Nothwendigkeit ist also kein Prädikat, welche wir aus der Natur der Dinge selbst, und ihren Kräften erkennen, sondern blos aus der Vorstellung eines Objekts unserer möglichen Erfahrung. Diejenigen Merkmale, ohne welche dieser Begriff gar nicht gedacht werden kann, sind in den Objekten der Erfahrung selbst nothwendig. Dieses gilt aber nicht nur von dem Begriffe der Ursache, sondern auch noch von dem Begriffe der Realität, Substanz und mehreren andern. Denn um Erfahrungen zu machen, wird nicht

nicht blos die Wirkfamkeit der Sinne, sondern auch die Wirkfamkeit des Verstandes erfordert, als welcher, ohne dafs jene Merkmale allgemein als wirklich objektiv vorausgesetzt werden, gänzlich unnütz wäre.

Siebenter Versuch.

Ueber den Skepticismus in Ansehung des Verstandes und der Sinne.

Alle Zweifel betreffen entweder das Daseyn der Objekte selbst und ihrer Beschaffenheiten, oder die Verknüpfung derselben; und alle gründen sich entweder auf die nothwendige Unzulänglichkeit unsers Erkenntnißvermögens, allgemeine und nothwendige Beschaffenheiten der Objekte zu erkennen, oder auf die zufälligen subjektiven Einschränkungen derselben, so dafs alle Urtheile des Skepticismus unter folgenden Formeln enthalten sind: 1) Man kann nicht wissen, ob von uns und unsern Modifikationen verschiedene Objekte wirklich sind, und ob sie in einer solchen Verknüpfung stehen, als wir uns dieselbe vorstellen, weil es ganz unmöglich ist, dafs Verstand oder Sinne, oder beide zugleich uns darüber belehren können; 2) Man kann nicht wissen, ob die Gegenstände so beschaffen und so verbunden sind, wie wir sie uns vorstellen, weil unsre Erkenntnißvermögen (Sinne und Verstand) nach der Er-

fahrung ganz unzuverlässig find, und das Vermögen, welches das andere berichtigen foll, immer felbft wieder einer Berichtigung bis ins Unendliche nöthig hat, wobei also nie ein vollkommner Grad der Gewifsheit möglich ift.

Der Skepticismus der erftern Art ift ein reines dogmatisches Gebäude. Er fucht aus dem Begriffe des Erkenntnißvermögens felbft die Unmöglichkeit einer Erkenntniß der Objekte darzuthun, und wird also auf Grundfätze a priori gebauet. Die zweite Art ift anfänglich ganz empirifch. Häufige Beobachtungen über die Schwäche und Trüglichkeit der Erkenntnißkräfte einzelner Subjekte reizen zur Bedachtfamkeit und Behutfamkeit im Urtheilen. Diefes macht, daß man fich nach allgemeinen Principien und Kriterien der Wahrheit umfiehet, und wenn man folche nach vielem Bemühen nicht finden kann, fo entftehen Zweifel, ob die Erkenntnißkräfte des Menschen überall zureichen, fie zu finden, und nachdem man alle feiner Einficht nach mögliche Wege, fie zu erforschen umfonft verfucht hat; fo kömmt man endlich dahin, zu behaupten, daß das menfchliche Erkenntnißvermögen fie gar nicht ausfindig machen, also auch gar nicht mit gänzlicher Gewifsheit über Objekte urtheilen könne. Beide kommen also auf verfchiedenen Wegen zu einem Ziele, obgleich der letztere nie fo weit kommen könnte, wenn er fich nicht mit dem erftern zuletzt darinne vereinigte, daß es unmöglich wäre, daß unfer Erkenntnißvermögen mit Gewifsheit Objekte

erkennen könnte. Dieses aber ist eine transcendente Behauptung und kann daher nicht anders, als a priori aus der Natur des Erkenntnisvermögens erwiesen werden. Denn wenn man auch noch so viele Schwächen an den Erkenntnisvermögen in der Erfahrung bemerkte, so könnte man doch daraus nie auf die gänzliche Unmöglichkeit einer gewissen Erkenntnis der Objekte schließen. Daher beruhet im Grunde aller Skepticismus auf der Behauptung, daß für unser Erkenntnisvermögen alle objektive Erkenntnis unmöglich sey, und die häufigen Irrthümer und Täuschungen, die sich als Fakta anbieten, braucht man nur als Zeugnisse, das Raisonnement a priori zu bestätigen, denn wenn sie auch zum Beweise nicht tauglich sind, so leisten sie doch bei der Ueberredung vortrefliche Dienste.

Da nun unser Erkenntnisvermögen, so ferne es uns mit Objekten und deren Verknüpfung bekannt macht, entweder Sinn oder Verstand ist, so suchen die Skeptiker aus der Natur beider Erkenntniskräfte darzuthun, daß sie uns unmöglich mit Objekten bekannt machen können. Ihr alleiniger Grund beruhet nun darauf, daß alle Erkenntnisvermögen es nur mit Vorstellungen zu thun haben, daß Vorstellungen nie die Objekte selbst sind, und daß kein vernünftiger Grund da sey, von den Vorstellungen auf die Beschaffenheit der von den Vorstellungen ganz verschiedenen Objekte zu schließen, und gar vorauszusetzen, daß die Objekte an sich,

sich, gerade so beschaffen wären, wie unfre Vorstellungen von denselben beschaffen sind.

Das was nun die Gründe der Skeptiker wirklich bisher ganz unüberwindlich machte, war die fast allgemein obgleich grundlos angenommene Voraussetzung, daß wir Objekte an und für sich oder so erkennen, wie sie auch ohne Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen beschaffen wären. Denn da wir nichts anders als Vorstellungen erkennen können, so war die erste verwirrende Folge, daß die Objekte an sich auch nichts anders, als Vorstellungen seyn können. Da nun aber Vorstellungen ohne alles Bewußtseyn nichts sind, so war die zweite Folge, daß den Dingen an sich keine abgefonderte und kontinuierliche Existenz beigelegt werden konnte, indem Vorstellungen nichts als Veränderungen sind, deren Natur das Bleibende und Beharrliche ganz widerspricht. Ist dies, so geht die objektive Realität der Begriffe, Substanz, Identität u. s. w. ganz verloren, und der Unterschied zwischen Vorstellung und Objekt ist schimärisch. Iene Begriffe und jener Unterschied, so gemein er auch ist, muß auf einer bloßen Illusion beruhen. Denn die Vernunft kann nicht anders, als aus einem einmal für wahr erkantten Satze die Folgen ziehen, welche nach ihren eignen Gesetzen daraus fließen.

Da nun diese Folgen nicht nur den gemeinen Urtheilen widerstreiten, sondern auch alle Wissenschaft selbst zerrütten, und das Erkenntnißvermögen antaften; so müssen wir den Satz schärfer beleuch-

leuchten, aus welchem so wichtige und den gemeinen Verstand so empörende Folgen fließen, und da entdeckt sich denn, daß der Satz, aus welchem Hume alle jene Folgen zieht, eine ganz grundlose, aller Vernunft und aller Erfahrung widerstrebende Voraussetzung sey. Diese besteht nemlich darinne, daß er annimmt, wir müßten durch unfre Vorstellungen die Dinge so erkennen, wie sie an sich, ihrer innern Natur nach, beschaffen wären. Nach dieser Voraussetzung wird die Möglichkeit untersucht, wie wir durch unfre Vorstellungen Objekte an sich erkennen können, und da muß sich denn freilich aus der Betrachtung der Sinne und des Verstandes ergeben, daß uns diese nie über Vorstellungen hinausbringen, und daß es ganz unmöglich sey, durch sie von Objekten Unterricht zu erhalten, die gar keine Vorstellungen sind, und daß also die Dinge an sich mit den Vorstellungen einerlei sind. Da nun Sinne und Verstand anfänglich etwas ganz anderes vorgaben, und alle Folgen aus dem angenommenen Satze den gemeinen Belehrungen der Sinne und des Verstandes widerstreiten, so kann dieses nichts anders, als Mißtrauen gegen den Verstand und gegen die Sinne selbst erzeugen, und die Vernunft muß also die Zeugen, denen sie anfangs alles zutrauete, nachdem sie von ihnen etwas zu wissen verlangte, was alle ihre Kräfte überstieg, nothwendig bei jeder neuen Frage untauglicher finden, und sie zuletzt als schwache und wirklich ganz unsinnige Wesen verwerfen. Denn die Antworten können

da

da nicht anders, als ungereimt ausfallen, wo der Frager etwas zu wissen verlangt, welches weder derjenige, der frägt, noch derjenige, welcher antworten soll, gehörig versteht. Der Skeptiker hat im Anfange gegen sein Erkenntnißvermögen kein Mißtrauen, es wird ihm nur erst verdächtig, nachdem er durch dasselbe eine alberne Antwort, auf eine, seiner Meinung nach, sehr kluge Frage erhalten hat. Wenn also sonst das Erkenntnißvermögen sich in seiner Würde zu erhalten weiß, so wird es auch der Skeptiker ehren müssen. Lasset uns nur die Anforderungen der Skeptiker genauer prüfen. Eine dreuste Anfrage macht oft den Klienten bestürzt, und bringt ihn dahin, einen unwürdigen Vergleich einzugehen, da ein kluger Anwalt durch eine einzige Gegenfrage die Ansprüche hätte abweisen können.

Wir finden nemlich bei einigem Nachdenken, daß die so klug scheinende Frage des Scepticismus eben so thöricht und ungereimt ist, als jede Antwort, die man darauf geben kann, und so trifft das Sprichwort recht eigentlich hier ein, daß einer den Bock melkt, und der andere das Sieb unterhält. Denn die Frage: Wie können wir durch unfre Erkenntnißvermögen Dinge an sich erkennen? ist ohngefähr mit denen einerlei: Wie können wir mit den Ohren sehen und mit den Augen hören? Wer dieses will, mag es beantworten. Wir, die wir dieses nicht wollen, weil wir es für unmöglich halten, können den Frager füglich ohne alle Antwort ab-

abweisen, oder ihn erfuchen, zuvor dem Sinne feiner Frage mehr nachzuforschen. Der Satz: Wir erkennen Objekte, die von unserm Erkenntnißvermögen ganz unabhängig diejenigen Eigenschaften an sich haben, welche wir uns von ihnen vorstellen, von welchem der Skeptiker ausging, ist ganz ungereimt, und kann daher freilich auch nur ungereimte Folgen haben. Denn ein Objekt an sich, das von unsern Vorstellungen ganz verschieden, und dennoch als vorgestellt gedacht wird, ist ein gerader Widerspruch.

Jener Widerspruch wird aber dadurch völlig gehoben, daß man einräumt, es sey völlig unmöglich die Dinge an sich zu erkennen, und daß man behaupte, wir erkennen blos ihre Einwirkungen und Beziehungen auf unsre Erkenntnißvermögen. Was also die Objekte an und für sich ohne in Beziehung auf uns sind, wissen wir ganz und gar nicht; was sie aber in Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen seyn müssen, können wir sehr wohl wissen. Alle Objekte, welche wir unmittelbar erkennen, sind also nichts, als gewisse bestimmte Beziehungen uns an und für sich ganz unbekannter Gegenstände. Diese Beziehungen können natürlicherweise nicht eher eintreten, als bis ein Erkenntnißvermögen da ist, auf welches die Dinge an sich wirken können, und so hängen zwar die Vorstellungen der Objekte oder die Beziehungen der Dinge an sich auf das Erkenntnißvermögen von dem Daseyn des Erkenntnißvermögens und des Bewußtseyns ab, aber
das

das Bewußtseyn muß doch von etwas anderm bestimmt werden. Die Vorstellung der Objekte ist ein Resultat von zwei Dingen von dem Erkenntnisvermögen, und den Dingen, welche mit demselben in ein Verhältniß gebracht werden können, und wir können daher von den Dingen an sich oder von den Dingen, welche die Vorstellungen bestimmen, mit Recht alle diejenigen Prädikate ausagen, ohne welche gar keine Vorstellung der Objekte und also gar keine Wirksamkeit des Erkenntnisvermögens möglich wäre. Denn wir betrachten dieselben nur, so ferne sie eine Beziehung auf uns haben, d. h. so ferne sie Erscheinungen sind. Sobald wir aber die Objekte bloß als Erscheinungen betrachten, so ist es sehr begreiflich, wie Prädikate dieser Objekte mit ihrer Vorstellung verknüpft seyn können, die gar nicht durch unmittelbare Empfindung vorgestellt und dennoch auf die Objekte bezogen werden. Denn Dinge an sich können gar wohl, so ferne sie mit unserm Erkenntnisvermögen auf eine gewisse Weise verknüpft sind, Objekte für uns seyn, und wenn auch gleich unser Erkenntnisvermögen sich eine Zeitlang nicht wirksam bewiese, so würden die Wirkungen der Dinge doch fortgehen; und wenn daher letzteres wieder in Thätigkeit gesetzt würde, so könnte es den Zusammenhang der Objekte nicht anders fassen, als daß es sich vorstellte, in welchem Verhältnisse die Objekte die ganze Zeit hindurch zu einem möglichen oder wirklichen kontinuierlich wirk-

wirkfamen Erkenntnißvermögen feiner Art geftanden hätten.

Es ift überhaupt zu merken, daß die Sinne allein fich nie rechtfertigen können. Denn der Beweis für die Rechtmäßigkeit und Wahrheit der Vorftellungen eines Erkenntnißvermögens muß jederzeit von der Vernunft geführt werden. Die Sinne fchauen nach gewissen Gefetzen an, ohne fich um die Gründe der Wahrheit diefer Anfchauungen zu bekümmern. Die Wahrheit der finnlichen Vorftellungen kann alfo nicht anders, als durch die Vernunft gerechtfertiget werden. Wir find uns aber zweierlei finnlicher Anfchauungen bewußt, innerlicher und äußerlicher; beide werden auf Objekte bezogen; die erftern auf Veränderungen und Gemüthszuftände in uns, die blos in der Zeit find; die andern auf Dinge außer uns, die nicht blos in der Zeit, fondern auch im Raume find. Man gefteht zu, daß die Objekte in uns nichts als bloße Vorftellungen find; daß aber die Objekte im Raume etwas von den im Bewußtfeyn vorhandenen Vorftellungen Verſchiedenes find, und daß ihnen ein beharrliches Dafeyn zum Grunde liegen müffe, beweife ich daraus, weil fonft die innern Vorftellungen felbft unmöglich feyn würden. Ich bin mir nemlich gewiffer Vorftellungen in der Zeit bewußt; diefe Vorftellungen find auch nach Hume's *) und aller Skeptiker Geftändniß, unbezweifelt gewifs und.

*) S. 143. 419.

und wirklich, und ich nehme also die Zeit durch diesen Wechsel der Vorstellungen wahr. Nun ist aber die Wahrnehmung der Zeit nicht anders möglich, als wenn sie etwas Beharrliches oder Kontinuirliches erfüllt, ein von Kant *) erwiesener, und von Hume so gut als zugestandener Satz **); folglich ist das Beharrliche eben so gewiß wirklich, als ich mit meinen Vorstellungen. Dieses Beharrliche sind aber nicht die Vorstellungen in uns, weder äußere noch innere, denn diese wechseln, auch nicht das Vorstellende, oder das Ich, denn dieses ist, auch nach Hume, erst durch die Vorstellungen bestimmt, und selbst nichts, als eine Vorstellung; folglich muß dasjenige, was die Zeit kontinuierlich erfüllt, etwas von mir und dem, was in meinem Bewußtseyn ist, Verschiedenes, d. h. ein äußeres wirkliches Ding seyn, und ich bin mir eben so unmittelbar des Beharrlichen oder der Dinge außer mir bewußt, als ich mir meiner Vorstellungen bewußt bin. Denn das Bewußtseyn in der Zeit ist mit dem Bewußtseyn der Möglichkeit der Wahrnehmung der Zeit nothwendig verbunden, und mein Bewußtseyn kann in der Zeit gar nicht anders durch Vorstellungen bestimmt werden, als durch das Beharrliche außer

*) Den Beweis davon s. in Kants Kritik der reinen Vernunft. neue Ausg. S. 224.

***) S. 82 u. f. wo bewiesen wird, daß Zeit in einer steten Veränderung bestehe; welche aber ohne ein kontinuierliches Daseyn unmöglich ist.

fer mir, d. h. durch Substanzen im Raume, oder durch eine äußere Sinnenwelt. Die Sinnenwelt ist also eben so gewiß wirklich, als ich selbst und meine Vorstellungen, weil ich ohne dieselbe nicht einmal Vorstellungen, weder innere noch äußere haben könnte. Es ist also so wenig wahr, daß ein äußerer Sinn etwas Eingebildetes sey, daß vielmehr die Einbildung äußerer Gegenstände, ohne wirkliche äußere Gegenstände gar nicht einmal möglich wäre.

Hierdurch ist die von unsern Vorstellungen verschiedene und kontinuierliche Existenz der äußern Gegenstände erwiesen, und wir haben uns zu diesem Beweise keiner willkürlichen, sondern nur zweier, von Hume selbst zugestandenen Grundsätze bedient, wovon der eine ist: Wir sind von der Wirklichkeit unserer Vorstellungen gewiß; und der andere: Was mit unsern Vorstellungen nach dem Satze des Widerspruchs verbunden ist, oder dasjenige, ohne welches die Möglichkeit der Vorstellungen gar nicht gedacht werden kann, ist eben so gewiß *). Der Fehler, welcher

*) S. 143. 419. 146. Beide Sätze geben alle Skeptiker zu, so bald sie anfangen zu raisonniren; nur am Ende, nachdem das Resultat ihrer Untersuchungen dahin ausgefallen ist, daß man gar nicht urtheilen könne, müssen auch selbst jene Principien wankend werden.

cher Humen nothwendig irre führen mußte, war, daß er eine Antwort von den Sinnen verlangte, die ihm bloß die Vernunft geben konnte. Beharrliche und verschiedene Existenz, sind Begriffe, welche bloß der Verstand denken kann, und wozu, ganz vergeblich, ihnen entsprechende Impressionen aufgefucht werden. Wer von der Voraussetzung ausgeht, daß alle Begriffe nur Bilder und Kopien gewisser Empfindungen oder Impressionen sind, muß nothwendig nichts, als Widersprüche und Ungereimtheiten in ihnen antreffen. Sobald alle Vorstellungen bloß durch die Empfindung entspringen, so ist es freilich unbegreiflich, wie man sich Objekte als wirklich vorstellen könne, wenn sie nicht selbst Empfindungen sind, und wie etwas von der Empfindung Verschiedenes vorgestellt werden könne. Hier entdeckt sich also der Scepticismus ebenfalls als eine nothwendige Folge des Humischen obersten Principis. Läßt man aber diese ungegründete Voraussetzung fahren, und bedenkt, daß der Verstand an und für sich eine Quelle objektiver Vorstellungen sey, so sind jene Schwierigkeiten auf einmal gehoben. Dieses letztere aber muß ebenfalls so lange unbegreiflich scheinen, als man noch annimmt, man könne mit unserm Erkenntnißvermögen Dinge erkennen, so wie sie an und für sich selbst unabgesehen auf unser Erkenntnißvermögen sind. Denn wie kann unser Verstand von diesen Gegenständen objektive Prädikate ohne Belehrung der Anschauung wissen? Räumt man hingegen
ein,

ein, daß die Dinge an sich in einem gewissen Kauf-
falverhältnisse mit unserm Erkenntnißvermögen ste-
hen, und daß sie nur in sofern unfre Objekte hei-
ßen können, als sie den Inhalt unfrer Vorstellungen
bestimmen, daß sie also für uns ein Inbegriff
von Phänomenen sind, so müssen auch alle die Prä-
dikate objektive von ihnen gelten, welche die Mög-
lichkeit der Erfahrungserkenntniß aus der Natur
der Sinne und des Verstandes fodert. Unfre äußern
Gegenstände haben also eine kontinuierliche und von
uns verschiedene Existenz, nicht, weil dieses unfre
Sinne unmittelbar wahrnehmen, (denn dieses ist un-
möglich) sondern weil nicht nur die äußere, son-
dern auch die innere Erfahrung, und sogar alles
Vorstellen unmöglich wäre, und weil der Verstand
einsieht, daß nicht bloß dasjenige wirklich ist, was
unmittelbar den Sinnen gegenwärtig ist, sondern
auch dasjenige, was mit demselben nach Verstan-
desgesetzen nothwendig zusammenhängt.

Das einzige, was hiergegen einzuwenden wäre,
ist, daß man sagen könnte, daß doch viele Men-
schen die kontinuierliche und verschiedene Existenz
glauben, ohne sich dieser Gründe bewußt zu seyn,
und es wäre also die Frage doch nicht aufgelöst,
woher der so gemeine Glaube an die beharrliche und
verschiedene Wirklichkeit der Dinge komme. Hier-
auf antworte ich 1) daß es eine sehr gemeine Er-
scheinung ist, daß Wirkungen in dem Menschen her-
vorgebracht werden, deren Ursachen er oft spät,
und oft gar nicht erkennen lernt, und daß diese
ver-

versteckten Ursachen eben so oft in dem Verstande und der Vernunft, als in der Einbildungskraft, den Sinnen und dem Körper liegen. Wir sind in dem Besitze von sehr vielen Begriffen, über deren Deduktion der gemeine Mann gar nicht, und selbst nur sehr wenige Gelehrte nachdenken, und welche die Menschen, sich selbst überlassen, erfinden. Man darf nur an die Sprache selbst und ihre mannigfaltigen Beugungen denken. Diejenigen Begriffe aber, ohne welche der Verstand Gegenstände der Erfahrung gar nicht denken kann, muß er instinktmäßig zu allererst erfinden, und sie müssen ihm nur alsdann verdächtig werden, wenn er sie durch die Sinne rechtfertigen will, oder überhaupt ihre Deduktion versucht und sie nicht finden kann. Dafür bleiben sie aber, so lange er denkt, immer im Gebrauch, ob sie gleich nicht in der Absonderung erwogen werden. 2) Thiere haben gar keine Verstandesbegriffe, wissen also auch nichts von der kontinuierlichen und abgeforderten Existenz, als nur so weit sie ihre Sinne und Einbildungskraft davon belehrt, so wie es Hume erklärt. Da wir durch den Verstand einsehen, daß die sinnlichen Gegenstände auch wirklich so sind, daß sich Sinne und Einbildungskraft an ihnen wirksam beweisen können; so ist es zugleich begreiflich, wie die thierische Erkenntniß möglich ist. Denn wenn im Raume nichts Beharrliches wäre, so würde auch bei den Thieren weder Sinn noch Einbildungskraft sich wirksam beweisen können. 3) Sobald der Mensch anfängt zu erkennen, so beweisen sich

sich zugleich alle seine Erkenntnißkräfte in einem gewissen Grade wirksam. Da es nun die Natur der Erkenntnißkräfte erfordert, daß sie alle Prädikate den Objekten zuschreiben, so ist es nicht zu verwundern, daß auch alle Verstandesbegriffe als in den Objekten enthalten vorgestellt werden. Die Natur des wirkenden Verstandes besteht aber darinne, daß er die Gründe der Vorstellungen denkt, und daß er die Objekte verknüpft. Daher muß er nothwendig immer diejenigen Prädikate zum Voraus setzen, ohne welche er sich gar nicht wirksam beweisen könnte, und sie müssen ihm bei seinem Denken allenthalben aufstossen. Da diese Begriffe nothwendig sind, so wird es ihnen auch im Gebrauche nichts schaden, ob er ihren Ursprung den Sinnen oder der Einbildungskraft oder dem Verstande zuschreibt, und er wird nur irre werden, wenn er ihren Ursprung gründlich untersuchen will. Denn da er gewohnt ist, alle Materie durch die Sinne zu empfangen, und diese Begriffe zwar objektiv sind, aber doch nicht von den Sinnen abgeleitet werden können, so wird er sich genöthiget sehen, sie für Einbildungen zu erklären, bis ihn endlich ein guter Genius auf den Gedanken bringt, daß jene Begriffe wirklich im Verstande, als seine nothwendigen Gesetze gegründet sind, und daß sie wegen der Relation der Objekte auf das Erkenntnißvermögen ihre Realität, unabhängig von den Sinnen behaupten.

Ietzt muß ich mich noch über die Eigenschaften der Körper und deren Eintheilung in ursprüng-

liche und abgeleitete Eigenschaften erklären. Die letztere Eintheilung hat insbesondere seit Locke's Zeiten die Philosophen oft in Verwirrung gesetzt, und dem Idealismus und Skepticismus einen grossen Vorschub gethan, wie auch aus der Humischen Abhandlung deutlich abzunehmen ist. Nach unsrer Theorie sind alle Eigenschaften, welche uns Sinne und Verstand von den Körpern entdecken, objektive Eigenschaften derselben, und es ist keine einzige derselben von dem Erkenntnisvermögen allein abhängig. Denn wir rühmen uns nicht die Gegenstände an und für sich ohne in Beziehung auf uns zu erkennen, sondern nur nach dem, was sie für uns seyn können. In so fern daher 1) das Erkenntnisvermögen in verschiedenen Subjekten gleichen Gesetzen unterworfen ist, und 2) die sinnlichen Organe in gleichem Verhältnisse und Zustande sind, müssen die Objekte immer gleiche Vorstellungen verursachen; und wenn wir sagen, die Prädikate kommen den Objekten zu, so soll und kann dieses keine andere Bedeutung haben, als: Wenn die Objekte mit einem Erkenntnisvermögen unsrer Art in gleiche Verbindung gesetzt werden, so erzeugen sie von sich auch gleiche Vorstellungen. Wollte man von allen besondern und allgemeinen Beschaffenheiten unsres Erkenntnisvermögens abstrahiren, so würden wir gar nicht wissen, was die Dinge an sich wären; was sie aber seyn müssen, so bald ein Erkenntnisvermögen unsrer Art gesetzt wird, können wir theils aus unsern Erfahrungen, theils

theils aus Einsicht a priori allerdings mit Gewissheit wissen. Der Unterschied zwischen Grundeigenschaften und abgeleiteten Beschaffenheiten ist daher nichtig, sobald er das Objektive selbst betreffen soll. Farben, Gerüche und Geschmack sind eben so reale und ursprüngliche Beziehungen der Gegenstände, als Undurchdringlichkeit, Solidität, Theilbarkeit, Ausdehnung u. s. w. Der Unterschied beruhet bloß auf den verschiedenen Arten der Erkenntnißkräfte, wodurch diese objektiven Merkmale vorgestellt werden. So ist das einzige entscheidende Merkmal eines äußern Sinnes, daß er die Empfindung unmittelbar auf ein von seinem subjektiven Zustande verschiedenes Objekt bezieht. Denn ein Sinn ist ein Erkenntniß- nicht bloß ein Empfindungsvermögen. Nun ist zwar in einigen Sinnen, wie im Geschmacke und im Geruche, weit mehr Empfindung als Erkenntniß, aber niemand legt auch die Empfindung selbst dem Objekte bei, sondern man stellt sich durch die Empfindung nur eine äußere Ursache derselben vor, und bezieht also die Empfindung auf ein Objekt, als Ursache derselben; und so wie es jedesmal erlaubt ist, eine ihren innern Prädikaten nach unbekannte Ursache mit dem Namen ihrer Wirkung zu bezeichnen; so muß es uns auch verstattet seyn, die unbekannteten Gegenstände mit dem Namen der Wirkung zu belegen, welche sie jederzeit in den Sinnen hervorbringen. Wenn wir daher sagen: die Rose riecht, der Apfel schmeckt, so wollen wir nichts anders sa-

gen, als: Es ist in diesen Gegenständen ein objektiver Grund der Empfindung des Geruchs und des Geschmacks enthalten, oder eine Eigenschaft, die wenn sie auf den Geruch und Geschmack wirkt, jederzeit eine gewisse bestimmte Empfindung hervorbringt. Diese Eigenschaft ist also nicht minder objektiv als das Harte und Weiche, obgleich die erstere bloß durch ihre Wirkungen im Subjekte bezeichnet wird, da hingegen von den letztern auch Wirkungen in den Objekten selbst (nicht bloß in der Empfindung) wahrgenommen werden. Ich fühle eine elfenbeinerne Kugel an, und erhalte dadurch einen Druck, den ich als eine Wirkung der Kugel ansehe; zu gleicher Zeit aber bemerke ich auch, daß weder meine Hand noch ein andrer Körper den Raum einnehmen kann, welchen die Kugel erfüllt. Ich finde, daß die Empfindung des Drucks jederzeit erfolgt, wenn ich mich bestrebe, daß die Kugel einen Raum einnehmen soll, den ich mit meinem Körper erfülle, oder umgekehrt, wenn ein Theil meines Körpers sich bestrebt den Raum der Kugel einzunehmen. Ich finde also, daß eine und ebendieselbige Eigenschaft verschiedene Wirkungen äuffert, je nachdem sie entweder mit einem Empfindungsvermögen oder mit einem Körper in Verhältniß gesetzt wird. Man sagt daher, daß man die Solidität oder die Undurchdringlichkeit empfinde, man empfindet aber nur die Wirkungen dieser Eigenschaften, welche an und für sich durch ganz andre Erfahrungen erkannt werden. Das Resultat ist also:

also: Unfre Sinne nehmen eine doppelte Beziehung der Objekte wahr, einmal eine Wirkung derselben auf das Empfindungsvermögen, wie Gerüche, Geschmacksarten, und alle Empfindungen, die durch das Betaften oder der Einwirkung der Objekte auf das Gefühl entstehen; und dann, ihre Beziehungen untereinander im Raume, und in der Zeit, wie ihre Bewegung, Undurchdringlichkeit, bestimmte Figur, Härte, Weiche u. s. w. Diese Vorstellungen beziehen wir lediglich auf das Reale im Raume, welches offenbar eine Wirkung ist, die von der, welche die Objekte auf unser Empfindungsvermögen haben, ganz unterschieden werden muß. Man nennt gemeinlich blos die anerkannten Beziehungen im Raume und in der Zeit objektive reale und ursprüngliche Eigenschaften der Objekte; allein da sie ebenfalls nur Wirkungen eines uns ganz unbekanntes Dinges sind, so sind sie eben so wenig ursprünglich als jene, wenn ursprünglich so viel heißen soll als eine Eigenschaft, die den Dingen an und für sich selbst, ohne in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen zukömmt. Sollen aber jene Eigenschaften deswegen ursprünglich heißen, weil sie nicht in unserm Selbst gegründet sind, so müssen beide Arten der Wirkungen diesen Namen mit gleichem Rechte verdienen. Wenn ein Ding als bestimmt gedacht wird, so werden auch jedesmal alle seine möglichen Beziehungen als nothwendig mit gedacht, obgleich viele dieser Beziehungen nicht immer stattfinden, wenn die Gegenstände nicht da sind, welche

che

che ihre Korrelata ausmachen müßten. So ist es z. E. nothwendig, daß, wenn einmal das Feuer gesetzt wird, das Wachs schmelze, welches mit ihm in Verbindung gebracht wird, und wenn das Feuer bleibt, so wird jederzeit diese Wirkung auf das Wachs erfolgen, sobald es mit demselben in Verbindung gebracht wird. Gerade so ist es auch mit einer Sinnenwelt. Hier ist ein Etwas da, ein Ding an sich, welches wir Menschen nicht kennen. Dieses mag den Grund von unendlich vielen mir unbekanntem Wirkungen enthalten. Unter andern aber hat es eine, welche mir genau bekannt ist, und wodurch es mir allein bekannt wird. Sobald nemlich ein Erkenntnißvermögen meiner Art gesetzt ist, so bringt es in demselben die Vorstellung einer Sinnenwelt hervor. Es macht, daß wir uns einen erfüllten Raum und vielerlei Kräfte in demselben vorstellen müssen, und erzeugt zu gleicher Zeit auch macherlei subjektive Empfindungen in uns. Da die Ursachen immer fortdauern, so bleiben natürlicherweise auch die Wirkungen, wenn sie gleich nicht vorgestellt werden, und sobald ein Vorstellungsvermögen unsrer Art mit den Wirkungen wieder in Verbindung gebracht wird, so muß die Reihe der Vorstellungen wieder erfolgen, wovon das Unbekannte den Grund enthält und sobald ich eine verflossene Zeit denke, muß ich die Wirkungen des Beharrlichen in ihr denken. Wir erkennen also vermittelt unsrer Sinne wirkliche von den Veränderungen in uns verschiedene Objekte, jedoch
nur

nur solche, die im Raume angeschauet werden können, und jemehr wir Relationen im Raume und in der Zeit entdecken, desto mehr objektive Erkenntnis erwerben wir uns. So gewährt uns anfänglich Schall und Ton bloße Empfindung. Nachdem man aber bemerkt hat, daß die Verschiedenheit der Empfindung von den verschiedenen Erschütterungen der Luft abhängt, so rühmt man sich auch einer Erkenntnis der Töne. Mit der Theorie der Farben ist es nicht anders; und wenn man ein Gesetz entdecken könnte, nach welchem sich die Theilchen auflösen, oder im Raume nähern oder entfernen müßten, um Geruch oder Geschmack zu verursachen; so könnte man hoffen, daß auch Geruch und Geschmack mehr objektive Erkenntnis verschaffen würden, da sie uns jetzt bloß auf äußere Objekte überhaupt hinweisen, ohne irgend ein bestimmtes Verhältniß im Raume zu entdecken.

Wir haben also keinen Grund auf unsre äußern Sinne ein Mistrauen zu setzen, wenn wir dieses nur darauf gründen, daß sie uns mit objektiven Prädikaten täuschen, die sie uns nicht geben können. Denn jene Erkenntnisse, welche wir den Sinnen zuschreiben, sind nicht sinnliche, sondern intellektuelle Erkenntnisse. Was die Sinne liefern, geben sie treu und ehrlich, aber wenn wir Urtheile, und Gründe der Möglichkeit ihrer Wirkungen durch sie erkennen wollen, so müssen sie uns freilich irre führen. So kann der innere Sinn uns nie mit etwas andern, als den Modi-

fika.

fikationen des Ichs bekannt machen; das Ich selbst aber, oder dasjenige, was allen Vorstellungen zum Grunde liegt, den letzten Grund der Möglichkeit der Vorstellungen in uns, können wir nie mit dem Sinne anschauen. Daher kann der innere Sinn weder dem Begriffe der Seele noch der Identität einen Inhalt verschaffen, und wenn diese Begriffe gerechtfertiget werden können, so kann es nur allein durch Vernunft geschehen.

Kein Begriff hat den Philosophen von jeher mehr zu schaffen gemacht, als der unfres Selbst, oder der persönlichen Identität. Hume selbst scheint keiner widersprechender und anstößiger zu seyn, als dieser: „Wenn ich,“ sagt er selbst in den Berichtigungen des ersten Bandes, „das ansehe, „was ich über die persönliche Identität „geschrieben habe, so finde ich mich in ein schreckliches Labyrinth verwickelt; und dennoch, ich „mufs es bekennen, sehe ich keine Möglichkeit, „wie ich meine vorigen Meinungen verbessern, oder „ihnen mehr Festigkeit und Konsistenz geben soll. „Wenn dieses kein guter allgemeiner Grund „für den Skepticismus ist, so ist er wenigstens hinreichend für mich (wenn mich auch nicht sonst „schon viele Dinge dazu aufforderten) ein Misstrauen gegen alle meine Entscheidungen zu unterhalten, und bescheiden in denselben zu seyn.“

Es kann nicht überflüssig seyn, seine Gründe und Gegen Gründe, so wie er sie dort zusammen drängt, hier nochmals zu lesen: „Wenn wir von „dem

„dem Selbst oder von der Substanz reden,
„sagt er, so müssen wir doch schlechterdings einen
„Begriff mit diesen Ausdrücken verbinden, denn
„sonst würden sie ganz unverständlich seyn. Nun
„ist aber jeder Begriff von einer Impression abgelei-
„tet; und wir haben keine Impression von dem
„Selbst oder der Substanz, als einem einfachen und
„individuellen Dinge. Folglich haben wir gar kei-
„nen Begriff von ihnen in diesem Sinne.“

„Was verschieden ist, läßt sich auch unterschei-
„den; und was sich unterscheiden läßt, läßt sich auch
„in Gedanken oder in der Einbildung von einander
„trennen. Alle Vorstellungen sind unterschieden.
„Sie lassen sich also von einander absondern, und
„sind trennbar, und können ohne einigen Wider-
„spruch oder Ungereimtheit als besonders existirend
„gedacht werden, und jedes kann auch insbeson-
„dere wirklich seyn.“

„Wenn ich diesen Tisch und dieses Kamin vor
„mir ansehe, so ist mir nichts gegenwärtig, als ge-
„wisse besondere Vorstellungen, welche mit allen
„andern Vorstellungen von gleicher Natur sind.
„Dieses ist die Lehre der Philosophen. Aber dieser
„Tisch, welcher zugegen ist, und dieses Kamin kann
„auch besonders existiren, und existirt wirklich,
„unabhängig von meiner Vorstellung. Dieses ist
„die Meinung des gemeinen Mannes, und sie ent-
„hält keinen Widerspruch. Folglich ist auch kein
„Widerspruch da, wenn man dieselbige Meinung
„auf alle Vorstellungen ausdehnt.“

„Im

„Im Allgemeinen scheint folgendes Raifonnement hinreichend zu feyn. Alle Begriffe find von vorhergehenden Vorstellungen entlehnt. Unfre Begriffe von Objekten rühren also auch aus diefer Quelle her. Folglich kann kein Satz verftändlich feyn, oder auf die Objekte paffen, welcher nicht auch auf die Vorstellungen eben fo angewandt werden kann. Nun ift es aber verftändlich und ohne Widerspruch, dafs Objekte abfondert und unabhängig exiftiren, ohne eine gemeinfchaftliche einfache Subftanz, oder ein Subjekt, in welchem fie inhäriren. Diefes Satz kann also in Anfehung der Vorstellungen nicht ungereimt feyn“.

„Wenn ich meinen Blick auf mein Selbst richte, fo kann ich diefes Selbst nie ohne einige oder mehrere Vorstellungen wahrnehmen; auch kann ich nie etwas anders, als nur Vorstellungen wahrnehmen. Es ift also dasjenige, was das Selbst ausmacht, etwas, was aus diefen Vorstellungen zufammengesetzt ift“.

„Wir können uns ein denkendes Wefen entweder mit vielen oder mit wenigen Vorstellungen denken. Man fetze: feine Seele fey noch unter der Seele einer Auffer, und nehme an, dafs fie nur eine einzige Vorstellung habe, zum Exempel Durft oder Hunger. In diefer Lage nun betrachtet fie. Könnt ihr wohl hier noch etwas anders, als diefe bloffe Vorstellung entdecken? Habt ihr noch irgend einen Begriff von dem Selbst oder
„der

„der Substanz? Ist dieses nicht, so kann kein
„Hinzukommen anderer Vorstellungen euch diesen
„Begriff jemals verschaffen“.

„Die Vernichtung, welche einige als einen Er-
„folg nach dem Tode annehmen, und welche die-
„ses Selbst gänzlich zerstört, ist nichts, als eine
„Verlöschung aller einzelnen Vorstellungen, von
„Liebe und Haß, Schmerz und Vergnügen, Gedan-
„ken und Empfindungen. Diese müssen also mit
„dem Selbst einerlei seyn; weil das Eine ohne das
„Andere schlechterdings nicht seyn kann“.

„Ist das Selbst mit der Substanz einerlei?
„Wenn dieses ist, wie kann diese Erage in Anse-
„hung der Subsistenz des Selbst bei einer Verände-
„rung der Substanz statt finden? Sind sie verschie-
„den, worin besteht ihr Unterschied? Was mich
„anbetrifft, ich habe weder von dem Einen, noch
„von dem Andern einen Begriff, wenn ich mir die-
„se Dinge als von den einzelnen Vorstellungen ver-
„schieden denken soll“.

„Die Philosophen fangen an, sich mit dem
„Grundsätze auszuföhnen, daß wir keinen
„Begriff von einer äußern Substanz ha-
„ben, der von den Begriffen ihrer be-
„sondern Eigenschaften verschieden
„wäre. Dieses muß den Weg zu einem gleichen
„Grundsätze in Betreff der Seele bahnen, daß
„wir von derselben keinen Begriff ha-
„ben, der von der einzelnen Vorstel-
„lung verschieden wäre“.

Bis

„Bis hieher scheint meine Sätze eine hinrei-
„chende Evidenz zu begleiten. Allein da ich nun
„auf diese Art alle einzelne Vorstellungen aufgege-
„ben habe, und zu der Erklärung des vereinigen-
„den Principis komme *), welches die Vorstellung
„zusammenbindet und macht, daß wir ihnen eine
„reale Einfachheit und Identität beilegen; so werde
„ich inne, daß meine Erklärung sehr mangelhaft
„ist, und daß mich bloß die anschauende Evidenz
„des vorhergehenden Raifonnements hat bewegen
„können, sie anzunehmen.“

„Wenn Vorstellungen unterschiedene wirkli-
„che Dinge sind, so machen sie nur durch ihre Ver-
„knüpfung ein Ganzes aus. Nun können aber Ver-
„knüpfungen verschiedener wirklicher Dinge von
„dem menschlichen Verstande nie entdeckt werden.
„Wir fühlen bloß eine Verknüpfung, oder eine
„Bestimmung des Denkvermögens, von einem Ob-
„jekte zum andern überzugehen. Hieraus folgt al-
„so, daß der Verstand die persönliche Identität nur
„alsdann antrifft, wenn er an die Folge vergange-
„ner Vorstellungen, aus denen die Seele zusammen-
„gesetzt ist, denkt, und fühlt, wie die Begriffe
„derselben unter einander verknüpft sind, und sich
„nach einer natürlichen Ordnung wechselsweise er-
„zeugen. So außerordentlich diese Behauptung
„auch scheinen mag, so darf sie uns doch nicht be-
„fremden. Die mehresten Weltweisen scheinen ge-
neigt

*) S. 503. u. f. w.

„neigt zu glauben, daß die persönliche Identität
„aus dem Bewußtseyn entspringe; und Bewußtseyn
„ist nichts als ein durch Reflexion erzeugter Ge-
„danke, oder eine Vorstellung. Die gegenwärtige
„Philosophie hat also in so weit ein ziemlich befrie-
„digendes Ansehen. Aber alle meine Hoffnungen
„verschwinden, wenn ich nun die Principien er-
„klären soll, welche unsre successiven Vorstellungen
„in unserm Bewußtseyn vereinigen. Da kann ich
„keine Theorie entdecken, welche mich nur einiger-
„maßen über diesen Punkt befriedigen könnte.“

„Um alles kurz zu sagen, so giebt es zwei
„Principien, die ich schlechterdings nicht mit ein-
„ander vereinigen kann; und dennoch ist es nicht
„in meiner Gewalt, auf eins von beiden Verzicht zu
„thun, nemlich daß alle unsre verschiede-
„nen Vorstellungen verschiedene wirk-
„liche Dinge sind, und daß die Seele
„keine reale Verknüpfung zwischen
„verschiedenen wirklichen Dingen
„wahrnehmen kann. Wären unsre Vorstel-
„lungen in einem einfachen und individuellen Et-
„was wirklich, oder nähmen wir eine reale Ver-
„knüpfung unter ihnen wahr, so wäre keine
„Schwierigkeit da. Was mich anbetrifft, so muß
„ich das Privilegium eines Skeptikers benutzen und
„bekennen, daß diese Schwierigkeit für meinen Ver-
„stand unauflöslich sey. Ich will mir indessen nicht
„anmaßen, sie für absolut unauflöslich zu erklä-
„ren. Andere oder vielleicht auch ich selbst, bei
rei-

„reiferem Nachdenken, mögen immer eine Hypothese ausfindig machen, welche diese Widersprüche vereiniget.“

Wenn ich diese Schwierigkeiten, welche Humanen so unüberwindlich schienen, überdenke, so finde ich, daß sie wiederum alle an dem Hauptprincip seines Systems hangen, daß sich nemlich zu jedem Begriffe eine Impression in den Sinnen finden müsse. Sucht man für den Begriff der Identität einen sinnlichen Eindruck, der diesem Begriffe entspricht, und will man die Realität desselben darauf bauen; so ist es richtig, daß nicht nur die Identität der äußern Dinge, sondern auch das Selbst eine bloße Schimäre ist. Allein wir haben oben hinlänglich bewiesen, daß der Begriff der Substanz in Ansehung der Materie in den äußern Sinnen gar keinen bestimmten Gegenstand habe, sondern daß er ein bloßer objektiver Verstandesbegriff sey, der die einzig mögliche objektive Form ausdrückt, unter welcher allein Gegenstände von unsern äußern Sinnen wahrgenommen werden können, deren Gegenstand also deshalb für wirklich zu halten ist, weil er zur Möglichkeit der successiven Wahrnehmungen gehört.

Mit der Identität des Gegenstandes des innern Sinnes ist es ein ähnlicher, obgleich nicht ganz gleicher Fall. Der innere Sinn macht uns nur mit Vorstellungen bekannt, die jederzeit wechseln; wenn man nun mit demselben das bleibende Ich, das Selbst, oder die Substanz suchen will, so wird man die-

dieselbe niemals finden können, und, endlich, wenn man dabei beharret, daß der Sinn diesem Begriffe Inhalt verschaffen müsse, auf den Gedanken gerathen, daß er überall eine Schimäre sey. Die verfehlte Hoffnung erzeugt hier Verzweiflung, und die Verzweiflung gebiehet jederzeit im Entschlusse und im Urtheile Uebereilung. Wir, die wir diese Hoffnung gar nicht ernährt haben, durch den innern Sinn das Selbst zu entdecken, können auch nicht unwillig auf ihn werden. Er kann uns seiner Natur nach mit nichts als wechselnden Vorstellungen bekannt machen, und da ihn auch die ausschweifendsten Skeptiker in dieser Funktion unangetastet lassen, so haben wir keine Ursache, ein Mißtrauen auf ihn zu setzen. Was aber den Begriff der Identität des Selbst oder unsrer eignen Substanz anbetriefft, so ist dieses ein Begriff, von dem den Sinnen schlechterdings ganz und gar nichts gehört, sondern der ein reines Produkt des Verstandes ist. Aus diesem müssen wir also allein erkennen, was es mit dem Begriffe unsres Selbst für eine Bewandniß habe. Hier finden wir nun, das es ein nothwendiges Gesetz unsres Verstandes sey, daß er alle Prädikate in irgend einem Etwas, das als der Grund der Möglichkeit der nebeneinanderseyenden und wechselnden Bestimmungen gedacht wird, denken muß. Dieses Etwas heißt Substanz, und der Verstand kann also, ohne ein solches verknüpfendes Ding vorauszusetzen, das alle Prädikate in Einem vereiniget, schlechterdings kein Objekt denken. Nun ist der

Ver-

Verstand eine erkennende Kraft, d. h. eine solche, welche alle ihre Vorstellungen auf Objekte, die von ihren eignen Vorstellungen verschieden sind, bezieht. Er kann aber diese Objekte nicht denken, wenn sie nicht so eingerichtet sind, daß er sie nach seinen Gesetzen denken kann. Dieses aber ist unmöglich, wenn nicht selbst ein verknüpfendes Etwas in ihnen wirklich ist. Wenn nun dem Verstande wirklich Objekte zur Verknüpfung gegeben werden, so setzt er jene Verknüpfung, als die absolute Bedingung aller für ihn möglichen Gegenstände zum voraus. Denn was wirklich ist, davon muß auch der Grund seiner Möglichkeit wirklich seyn. Nun ist der Grund der Möglichkeit der Verstandesobjekte das verknüpfende Principium, oder die Substanz, folglich ist diese so gewiß wirklich, als die gegebenen Objekte selbst. Nun sind unserm Verstande wirklich zweierlei Objekte zur Verknüpfung gegeben, einmal Anschauungen im Raume oder äussere Objekte vermittelt des äusseren Sinnes, und dann Anschauungen in der blossen Zeit, oder der Wechsel der innerlichen Vorstellungen. In Ansehung der erstern können wir das Verbindende oder die Substanz durch ein reales Prädikat, das als der Grund der Möglichkeit alles Daseyns in der Zeit gedacht werden muß, wirklich bestimmen, indem das beharrliche Daseyn im Raume ein sicheres und entscheidendes Merkmal der äussern Substanz ist, als welches eben dasjenige ist, ohne welche schlechterdings gar keine Wahrnehmung, weder eine innere
noch

noch äußere als möglich gedacht werden kann, und der Begriff hat also unabhängig von den Sinnen Realität und seinen wirklichen Gegenstand. Aber bei den Gegenständen des innern Sinnes ist gar kein materiales Prädikat von dem ausfindig zu machen, was die Vorstellungen bindet, und sie im Bewusstseyn verknüpft. Im Raume kann es nichts seyn, denn sonst müßten seine Bestimmungen mit den äußern Sinnen können wahrgenommen werden, welches absurd ist, da eine Vorstellung blos in der Zeit ist. Da indessen die Vorstellungen dennoch durch den innern Sinn gegeben werden, so muß sie der Verstand nach seiner Natur nothwendig uns verknüpft denken, ob er gleich die Art und Weise dieser Verknüpfung, oder das Ding, welches verknüpft, für sich allein ohne Hülfe eines Anschauungsvermögens schlechterdings nicht erkennen kann. Nun entdeckt unser innerer Sinn nichts als Wechsel, und nichts Beharrliches, das einer Empfindung entspräche. Er kömmt also dem Verstande nicht einmal so zu Hülfe, wie der äußere Sinn in Ansehung seiner Objekte. Die Idee des Verstandes von dem verknüpfenden Princip der innern Vorstellung bleibt daher zwar nothwendig, aber leer. Er muß vermöge seiner Natur ein Etwas denken, welches der Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Vorstellungen in Einem Bewusstseyn ist, und dieses ist das Selbst. Was dieses an und für sich sey, kann die Vernunft durch ihre bloße Idee nicht bestimmen. Um ihr Objekt seinen

realen Prädikaten und seinem Inhalte nach zu erkennen, müßte es ihm durch Anschauung gegeben werden. Aber so viel kann die Vernunft doch erkennen, daß dieses Etwas eben so gewiß wirklich sey, als die wechselnden Vorstellungen selbst, weil sie erkennt, daß diese ohne jenes Etwas unmöglich wären. Ob übrigens dieses Etwas, oder dieses Selbst in der Anschauung, wenn es gegeben würde, einfach, identisch u. s. w. sey, können wir ohne Erfahrung, (die hier unmöglich ist) nicht wissen. Die Vorstellung von diesem Etwas oder der Vernunftbegriff davon, ist wol einfach, identisch u. s. w., aber ob auch sein Objekt diese Beschaffenheiten an sich habe, ist eine, für uns, unauflöbliche Aufgabe.*) Denn die Merkmale eines allgemeinen Begriffs, die in ihm angetroffen werden, sind wol in seinem Gegenstande enthalten, aber nicht dessen Beschaffenheiten, so fern er eine Vorstellung ist. Die Vorstellung des Ichs kann daher immer einfach u. s. w. seyn, aber aus diesen Eigenschaften der Vorstellung läßt sich nie auf die Eigenschaften des Objekts schließen. Die Idee des Selbst ist also wirklich gegründet, aber nicht in den Sinnen, wo sie Hume suchte, sondern in der Vernunft, und so gewiß also diese ist, so gewiß ist auch das, worauf dieser Begriff hinweist. In dem Begriffe des Selbst steckt aber nicht, daß das ihm Entsprechende, oder die

Seele

*) Das übrige Hierhergehörige kann man in meiner Metaphysik nachlesen.

Seele etwas Beharrliches, Identisches, Einfaches u. f. w. sey. Dieses sind von der bloßen Vorstellung entlehnte, und in Ansehung des Objekts erdichtete Merkmale, die auf einer bloßen Illusion beruhen. Wir können es bloß als den letzten und absoluten Grund überhaupt denken, daß Vorstellungen in uns seyn können. Jede Bestimmung des Wie? ist eine Berückung der Phantasie, die eine Zeitlang angenehm und tröstlich seyn kann, aber bei jeder scharfen Untersuchung wieder in das Schattenreich zurück muß.

Nun wird sich das Humische Raisonnement vollkommen richten lassen. Denn

1. ist es begreiflich, wie Hume keine Impression für das Selbst finden könnte, weil dieser Begriff gar keinen sinnlichen Gegenstand hat.

2. Sieht man, daß Hume's Schluß falsch ist, nachdem er dieses in eine bloße kollektive Einheit verwandeln will. Denn der Gegenstand dieses Begriffs ist so beschaffen, daß er über alle Erfahrung hinausliegt, und also gar nicht materialiter bestimmt werden kann.

3. Daß Hume ihn für eine bloße Erdichtung der Phantasie ansahe, beruhet auf seiner falschen Voraussetzung, daß alle Begriffe nur Kopien von Impressionen wären, und also einen Inhalt haben müßten, der einer Empfindung entspräche. Da erwiesen worden ist, daß Verstand und Vernunft eigenthümliche, bloß formelle, obgleich nicht min-

der objektive Merkmale bei sich führen, so ist das Grundlose der Behauptung offenbar.

4. Ist es aus dem Vorhergehenden begreiflich, wie Hume die Verknüpfung unauflöslich finden, und wie er sich selbst dabei in mancherlei Widersprüche verwickeln mußte, wie er erst es ganz leugnen konnte, daß sie mit den Sinnen empfunden werden könnte, und kurz nachher doch wieder behauptete, daß man sie bloß fühle, und gar mit dem Verstande fühle. Wer etwas mit den Sinnen sucht, was nicht für sie ist, muß auf dergleichen Inkonsequenzen stoßen. Dieses hätte Hume billig dahin bringen sollen, seinen Grundfatz aufzuopfern.

5. Endlich läßt sich hieraus der vermeinte Widerstreit seiner Principien leichtlich heben. Der letztere Satz enthält nemlich eine gemachte Schwierigkeit, die darauf beruht, daß alles durch die Sinne wahrgenommen werden müsse, und daß alle Verknüpfung nichts sey, wenn sie nicht durch die Sinne empfunden werde. Da aber unser Verstand uns objektive Verknüpfungen a priori entdeckt, so ist die Schwierigkeit gehoben. Denn wenn wir auch die Objekte, welche verknüpfen, nicht wahrnehmen können (denn dieses müßte durch Sinne geschehen) so kann uns unser Verstand dennoch die Verknüpfungen selbst entdecken, indem auf ihnen die Möglichkeit sinnlicher Erfahrungen und der Verstandesvorstellungen überhaupt beruht. Der Verstand lehrt uns also die Verknüpfungen allein,
und

und die Sinne überzeugen uns nur von der Wirklichkeit derselben, nicht als ob wir sie durch dieselben empfänden, sondern weil wir etwas durch sie empfinden, welches ohne jene verknüpfenden Principien nicht möglich wäre.

Was nun endlich den Skepticismus in Ansehung des Verstandes anbetrifft, so ist er dadurch völlig gehoben, daß seine Gesetze nicht, wie Hume meinte, auf der Gewohnheit beruhen, sondern durch die Einsicht gerechtfertiget werden, daß Objekte und Verstand in wechselseitiger Beziehung stehen, und daß diese Beziehung der Objekte unmöglich wäre, wenn ihnen nicht diejenigen Eigenschaften wirklich zukämen, welche der Verstand von ihnen fordert. Denn nur hierdurch wird es begreiflich, wie der Verstand a priori materiale Prädikate von allen für ihn möglichen Objekten ausfagen kann, und nur hierdurch ist es möglich, diejenigen Begriffe durch den Verstand zu rechtfertigen, die ihren Sitz ganz allein in den Sinnen zu haben scheinen.

Auf diese Art ist der Grund des Skepticismus sowol in Ansehung der Sinne als des Verstandes gehoben. Denn er bestand darinn, daß man es für unmöglich hielt, daß uns Verstand und Sinne objektive Vorstellungen verschaffen könnten. Diese Unmöglichkeit findet aber nur unter der Voraussetzung statt, daß wir uns die Objekte als Dinge an sich vorstellen sollen. Es ist hingegen die Möglichkeit einer objektiven Belehrung durch Verstand und

Sinne

Sinne fogleich begreiflich, wenn man die Objekte bloß in Beziehung auf unfre Erkenntnißart erwägt, denn niemand kann den Unterschied zwischen dem Vorstellenden (Subjekte) und dem Vorgestellten (Objekte) leugnen. Niemand kann ferner leugnen, daß das Vorgestellte von etwas bestimmt wird, das von den Vorstellungen in uns verschieden ist, und wenn also dasjenige, welches die Vorstellungen außer dem Vorstellenden (so weit wir dasselbe erkennen können) bestimmt, das reale Objekt genannt wird, so kann Jemand an dem Daseyn der realen Objekte so wenig zweifeln, als an dem Daseyn seiner Vorstellungen. Denn Daseyn heißt so viel als wirken. Wir müssen also in Beziehung auf uns allen Dingen ein Daseyn zuschreiben, die auf unser Bewußtseyn, sobald es mit ihnen beliebig in Verbindung gesetzt wird, wirken, oder dasselbe zu Vorstellungen bestimmen können. Den Gegenständen des äußern Sinnes legen wir daher ein äußeres Daseyn bei, weil wir durch sie bestimmt werden, unfre Vorstellungen auf ein von dem Subjekte verschiedenes Ding im Raume zu beziehen; den Gegenständen des innern Sinnes geben wir ein inneres Daseyn, weil sie sich sämtlich auf das Vorstellende selbst, als Veränderungen desselben beziehen. Wollte Jemand wissen, was diese Objekte, welche unfre Vorstellungen bestimmen, an und für sich seyn, ob dasjenige, was dem Vorstellenden zum Grunde liegt, mit dem, was den Körpern zum Grunde liegen mag, an und für sich, ohne in Beziehung auf uns betrachtet

tet, seiner innern Natur nach einerlei sey, ob diese Objekte Ideen (wie die Idealisten wollen) oder einfache Vorstellkräfte, Monaden (nach Leibnitz) oder sonst dergleichen seyen? so halten wir diese Fragen für menschliche Erkenntniskräfte ganz unbeantwortlich, und wenn die Menschen hierüber eine Belehrung von ihren Sinnen oder ihrem Verstande erwarten; so wird der Skepticismus in Ansehung beider Erkenntnisvermögen sehr gerecht seyn. Denn alles was sie hierüber lehren, sind nichts als Einbildungen. Jede Frage, welche den letzten innern und absoluten Grund der Erscheinungen betrifft, ist für uns Menschen schlechterdings unbeantwortlich, das aber die äußern Gegenstände beharrlich, und von den Empfindungen in uns verschieden seyn müssen, lehrt uns der Verstand mit unbezweifelter Gewisheit, indem er einseht, das sonst selbst die Empfindungen unmöglich seyn würden.

Was nun zuletzt den empirischen Skepticismus anbetrifft, ich meine denjenigen, der sich auf die in der Erfahrung wahrgenommene Unzuverlässigkeit der Erkenntniskräfte gründet, und auf die subjektiven Einschränkungen der Sinne und des Verstandes gebauet ist; so läßt er sich leicht heben, wenn einmal der transcendente Skepticismus, der die allgemeinen und nothwendigen Prädikate der Dinge antastet, weggeschafft ist. Denn da er nur mit Gründen aus der Erfahrung streiten kann, und daher bloß einzelne Sätze angreift, so muß er eben-

falls

falls dergleichen empirischen Gegengründen Gehör geben. Nun können wir durch Beobachtung die Gesetze ausfindig machen, nach welchen unfre Sinne uns die Objekte richtig vorstellen, und unter welchen Bedingungen unser Verstand am richtigsten subsumiren, und am besten Regeln machen kann, und wir können von der Wahrheit unfrer Vorstellungen überzeugt seyn, wenn wir sie nach allen Gesetzen, denen unser Verstand und unfre Sinne, unterworfen sind, geprüft haben. Wenn der Rechenmeister weiß, daß er in seinen Rechnungen irren kann, wenn er zu schnell rechnet, oder die Reihen zu lang sind; so weiß er doch Mittel, diese Irthümer zu verhüten; wenn der Mathematikus überzeugt ist, daß er seine Figuren nie seinen reinen Anschauungen in der Einbildung vollkommen adaequat verzeichnen kann; so irret er nicht; er sucht nur den Irrthum so klein einzurichten, daß er keinen Einfluß auf seine Resultate oder auf die Geschäfte des Lebens hat. Wenn mir bekannt ist, daß mein Auge für sich allein nicht hinreicht, mich von der wahren Beschaffenheit der Dinge zu unterrichten, wenn ich die Entfernungen kenne, in welchen es mir die Gegenstände richtig darstellt, kurz, wenn mir alle die Illusionen der Sinne und der Einbildungskraft und zugleich die Mittel dagegen bekannt sind; so sehe ich wenigstens für meinen Skepticismus ein Ziel. Er wird sich nemlich immer mehr und mehr vermindern, jemehr ich mir bewußt bin, daß alle Regeln der Behutsamkeit und

Vorsicht bei Erfahrungen angewendet sind. Es ist gut und nützlich, alle Untersuchungen skeptisch anzufangen. Denn diese Methode macht, daß man vorsichtig und behutsam zu Werke geht, und nichts ohne hinreichende Gründe zuläßt. Aber wenn wirkliche Gründe da sind, so kann sich ein skeptischer Anfang nicht in einen Skepticismus, sondern in einen wirklichen Dogmatismus endigen. Das Ende der Vernunftuntersuchungen, so weit man dieses immer hinaussetzen mag, muß allemal ein Dogmatismus seyn. Einen Dogmatismus, der ohne genaue Prüfung aller einzelnen Theile schon als vollendet angesehen wird, welcher auf eingebildeten Gründen beruht, und welchen Interesse und Gewohnheit allein befestiget hat, einen solchen Dogmatismus anzugreifen, und den Schlummer der Vernunft zu unterbrechen, ist ein großes Verdienst, und dieses Verdienst muß Hume im höchsten Grade eingeräumt werden. Daß er aber sich selbst bisweilen vergaß und einen andern Dogmatismus und zwar den Skepticismus als letzten Dogmatismus der Vernunft aufstellen wollte, und daß er schloß, weil bisher keine befriedigenden Gründe für allgemeine Sätze und objektive Behauptungen aufgestellt waren, daß deshalb überall keine möglich wären, und daß er also abermals zu früh einen neuen Dogmatismus errichtete, war ein Fehler, der der Philosophie nur dadurch nützlich werden kann, daß die menschliche Vernunft aufgefordert wird, dieses natürliche Gebäude ein-

zu-

zureißen, und auf seinen Trümmern ein festeres und dauerhafteres zu errichten.

Es wäre übrigens unnütz, hier den empirischen Skepticismus ausführlich zu bestreiten, da die Waffen, wodurch er besiegt werden kann, in allen guten Lehrbüchern der Erfahrungsseelenlehre, und insbesondere der Logik *) anzutreffen sind, und da, wenn jener höhere transcendente Skepticismus, der von ganz anderer Natur ist, als der letztere, und von welchem eigentlich dieser seine Hauptstärke gewinnt, erst gehoben ist, die Gründe jener berühmten Männer so deutlich und evident sind, daß sich ihnen die Vernunft eines jeden leicht ergeben wird.

Achter Versuch.

Endurtheil über den Humischen Skepticismus in Ansehung der Erfahrungsgegenstände.

Je mehr ich den Streit über den Ursprung der Erkenntniß a priori und a posteriori erwege, desto mehr werde ich überzeugt, daß er auf einer Dunkelheit der zum Grunde liegenden Begriffe beruhe,

*) Wie in Lamberts, Reimarus, Feders, Plattners und mehrern andern vortreflichen logischen und psychologischen Schriften.

ruhe, und da die Entzweiung von so wichtigen Folgen in metaphysischen Untersuchungen ist, so halte ich es für die Pflicht eines jeden, der über dergleichen Gegenstände denkt und schreibt, daß er seinen Scharffinn anwende, jene Dunkelheiten aufzuhellen. Es ist meiner Meinung nach ein sehr unrechter Weg, wenn man die Meinungen anderer Denker dadurch niederzuschlagen gedenkt, daß man Widersprüche in ihren Grundsätzen und Systemen auffucht. Denn gemeiniglich sind die Widersprüche blos in dem Kopfe des Prüfers, der die Meinungen anderer mit seinen eignen vergleicht, mit denen sich freilich vieles nicht reimen läßt, so wahr es an sich seyn mag. Ich glaube, man würde weit größere Fortschritte in dem Reiche der Wahrheit gemacht haben, wenn man sich jederzeit bemüht hätte, das Wahre, welches in jedem Systeme einer angesehenen Parthei liegt, zu entdecken und in seiner Reinigkeit darzustellen. Denn dadurch würde es weit besser gelungen seyn, die übereilten und irrigen Folgerungen darzuthun, und die Denker selbst auf ihre Schritte aufmerksam zu machen, als durch die grobe Beschuldigung der Widersprüche und der Abfurditäten, die gemeiniglich nur Verachtung und gegenseitige Erbitterung erzeugen.

Wenn ich nun diesen Grundsätzen gemäß darüber nachdenke, was Hume vermocht hat, den Satz: daß alle Erkenntniß durch Empfindung entspringt, zu einem allgemeinen Grundsätze zu erheben; so scheint mir kein anderer Grund ihm be-

stimmt

stimmt zu haben, als die wahre Bemerkung, daß alles, was in unserm Bewußtseyn vorgestellt werden soll, den Sinn afficiren muß. Hieraus schloß er, daß alle Begriffe bloße Kopien sinnlicher Vorstellungen oder Impressionen wären, und da alle sinnliche Vorstellungen nothwendig einzelne Vorstellungen seyn müssen, daß auch alle Begriffe im Grunde individuelle, obgleich schwache sinnliche Vorstellungen sind, daß sie sich folglich nie über Gegenstände der Erfahrung hinaus erstrecken könnten, und daß diejenigen Vorstellungen, die nicht sinnlich zu seyn scheinen, wie die Begriffe der Nothwendigkeit, Ursache, Kraft, Substanz u. s. w. doch auch Impressionen seyn müssen, weil sie nach der obersten Voraussetzung sonst keine andere Quelle haben können, also ganz sinnlos und widersprechend seyn würden.

Der Fehler, welcher bei dieser Schlußfolge begangen ist, rührt nun, wie mich dünkt, daher, daß über dasjenige, was den Sinn afficirt, gar keine weitere Nachforschung angestellt wird, sondern daß Hume dieses als gänzlich unerforschlich liegen läßt, daß er sich einbildete, er habe etwas über den Ursprung der Erkenntnisse durch seinen allgemeinen Satz schon ausgemacht, da er doch dadurch bloß eine allgemeine unbezweifelte Bedingung ausdrückte, unter welcher etwas vor unser Bewußtseyn gebracht werden kann, das aber selbst wiederum entweder unter sich so ungleichartig seyn, oder doch aus so ungleichartigen Theilen bestehen kann,

daß

dafs dadurch alle Humische Folgerungen aufgehoben werden. Es liegt auch darinn wiederum etwas Wahres, das Hume behauptete, es lasse sich der Grund von dem, was Impressionen in uns verursacht, nicht weiter entdecken, indem man freilich nie erklären kann, wie es an sich möglich ist, dafs eine Sinnenwelt und vorstellende Wesen wirklich sind. Aber es war doch möglich, diese wahrgenommenen Vorstellungen zu anatomiren, und aus den ungleichartigen Bestandtheilen derselben eine nähere Abkunft derselben zu beurkunden, und auf diesem Wege den eigentlichen Ursprung dieser Vorstellungen zu entdecken. Denn wir treffen eine Menge solcher Vorstellungen in unserm Bewusstseyn an, deren Inhalt schlechterdings nicht durch Empfindung entsprungen seyn kann, weil nichts in denselben angetroffen wird, was irgend einer Empfindung entspräche, oder nach Humischer Art zu reden, weil schlechterdings keine Impression für sie gefunden werden kann. Von dieser Art sind alle Begriffe, welche eine allgemeine und nothwendige Verknüpfung ausdrücken, und alle Vorstellungen überhaupt, welche die blofse allgemeine Form betreffen. Hier afficirt nun zwar auch die Handlung des Verstandes, wodurch eine solche Vorstellung gedacht wird, den innern Sinn, als die einzige Bedingung, unter welcher wir uns Vorstellungen bewußt werden können; aber diese Handlung ist nicht der Inhalt der Vorstellung; denn dieser ist gar nicht so etwas,
wel-

welches den Sinn afficiren kann, sondern drückt eine bloße Art und Weise aus, wie ein Mannigfaltiges geordnet oder verbunden seyn muß, um von uns vorgestellt zu werden, und das Mannigfaltige selbst wird durch die Sinne erwartet. Diesen formellen Begriffen hängt etwas Nothwendiges und Allgemeines an, welches nicht subjektiv ist, sondern schlechterdings auf die Objekte selbst geht, und von der Wahrheit dieser objektiven Allgemeinheit und Nothwendigkeit hängt die ganze Begreiflichkeit der Realität unsrer Erkenntniß ab. Da nun Hume keinen Weg sahe, wie diese objektive Allgemeinheit und Nothwendigkeit gerettet werden könnte, so glaubte er ein Recht zu haben, sie ganz und gar zu leugnen, und sie für eine Täuschung auszugeben. Wir haben die Humischen Forderungen befriediget, indem wir zeigten, daß die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Vorstellungen, weil sie Gesetze unsres eignen Erkenntnißvermögens sind, ohne welche Objekte für dasselbe unmöglich sind, und weil alle Objekte nur in Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen gedacht werden können, und unser Vorstellungsvermögen sich nothwendigerweise stets nach seinen eignen Gesetzen wirksam beweisen muß. Lasset uns alle Humische Schwierigkeiten an einigen besondern Fällen darstellen und auflösen.

Die Menschen nehmen vermittelt ihrer Sinne äußere Gegenstände wahr. Unter vielen sinnlichen Prädikaten bemerken sie auch das Aufeinanderseyn

seyen ihrer Theile, oder den Raum, welchen das Ding einnimmt, ein Merkmal, das sich eben so wenig, als die Farbe und andre bloß sinnliche Eigenschaften durch Begriffe deutlich machen läßt. Nachdem sie über die verschiedenen entdeckten Merkmale reflektirt haben, so finden sie, daß sie einige derselben für nothwendig halten, und daß man sie von allen Objekten a priori voraussetzen könne. Man kann bald gewahr werden, daß sich bei dem Begriffe eines äußern Objekts von vielen, ja von allen materialen Eigenschaften abstrahiren lasse, aber daß mit der Vorstellung des Raums auch zugleich der Begriff der Möglichkeit eines äußern für uns anschaulichen Objekts verschwinde. Man hält dieses nicht etwa für ein bloßes Spiel der Phantasie, sondern man setzt mit der größten Zuversichtlichkeit voraus, daß alle äußere Objekte, die uns je vorkommen können, wirklich im Raume seyn werden. Nun entsteht die Frage: Woher entsteht die Erkenntniß von der Allgemeinheit und objektiven Nothwendigkeit dieser Bedingung. Nach langem vergeblichen Suchen, und nach mancherlei unbefriedigenden Antworten finden wir die Beantwortung darin, daß es ein nothwendiges Gesetz unsrer Sinnlichkeit sey, alles Außere im Raume zu erkennen, und daß die Begreiflichkeit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Gesetzes sich darauf gründe, daß die Gegenstände in einer gewissen Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen stehen, und daß sie sich nicht anders als vermittelt des Raums auf un-

fern

fern äußern Sinn beziehen können. Unser Sinn kann keine andere Ordnung wahrnehmen, und so ferne sie also nicht in dieser Ordnung erscheinen können, sind sie nicht Objekte für uns. Hieraus ist also begreiflich: 1) warum alle Menschen wirklich im Raume anschauen, 2) warum er sich ihnen allen als eine nothwendige objektive Vorstellung aufdringt, sobald sie darüber reflektiren, ohnerachtet sie sich der Gründe dieser Nothwendigkeit nicht bewußt sind. 3) Warum keine Spekulation je im Stande gewesen ist, noch jemals im Stande seyn wird, den Glauben an die objektive Realität des Raums in der Sinnenwelt wankend zu machen. Der Glaube wird in den nothwendigsten Fällen von der Natur selbst gewirkt, und es bleibt der entwickelten Vernunft überlassen, die Gründe davon aufzufuchen, und zu machen, daß er nicht bloß natürlich wirke, sondern auch eingesehen werde. Den Fehlgriffen, welche hier die Vernunft thut, hat die Natur selbst ihre Macht genommen, ihr bewirkter Glaube bleibt fest, und diese Unerfchütterlichkeit soll ein Antrieb für die Vernunft seyn, so lange zu suchen, bis sie die vollen Gründe davon einseheth, und nach ihren Gesetzen die Uebereinstimmung desselbigen mit der ganzen menschlichen Natur begreift.

Eben so ist es in Ansehung derer Begriffe, welche ihren Grund in der Natur des Verstandes haben. Die Menschen bemerken sehr leicht, daß eine gewisse Einförmigkeit in der Folge der Begebenheiten ist. Die Sonne erscheint und es ist Tag; sie sinkt

sinkt ins Meer, und Finsterniß bedeckt die Erde. Auf die Kälte erfolgt das Gefrieren des Wassers; auf das Essen die Sättigung u. s. w. Wo nun ein Verstand ist, der wird sich bei so vielen Gelegenheiten bald äußern, er wird die Objekte nach seinen Gesetzen verbinden; denn die beständigen regelmässigen Erfolge in der Erfahrung reitzen ihn, sich wirksam zu beweisen. Wären diese nicht da, so würde unser Verstand ewig todt und unwirksam bleiben müssen. Anfänglich ist es blos die Einbildungskraft, welche auf einanderfolgende Erscheinungen wieder in derselbigen Ordnung reproducirt, wie Hume ganz richtig bemerkt hat; und bei Thieren ist es nie etwas anders, als die vergangene Erfahrung, welche ihre Einbildung erfüllt, und sie künftige Begebenheiten erwarten lehrt. Indessen äußert sich in der menschlichen Natur gar bald ein ganz anderes Vermögen. Es ist eine instinktartige Neigung in ihr, die Objekte wie Grund und Folge zu verknüpfen, und den Grund dieser Verknüpfung nicht in ihrer Einbildung, sondern in den Dingen selbst zu suchen. Diese Neigung findet auch in der Natur selbst, allenthalben solche Befriedigung, daß es nicht nöthig scheint, ihr Einhalt zu thun. Zwar verknüpfen wir anfänglich oft Objekte als Ursache und Wirkung, wovon uns der Erfolg lehrt, daß wir irrten; aber die Irrungen können uns zwar vorsichtiger und bedachtsamer machen, aber nie werden sie bewirken, daß wir nicht nach dem Grundgesetze des Verstandes über die Gegenstände nachdenken soll-

ten. Denken wir daher über die Gegenstände, so suchen wir auch einen Zusammenhang der Gründe und Folgen, der Ursachen und Wirkungen unter ihnen. Sobald der Verstand nur einigermaßen anfängt, über Gesetze nachzudenken, so ist gewiss das erste, welches er findet, das Gesetz der Ursachen und Wirkungen. Er setzt gar bald ganz allgemein voraus, daß nicht nur ein Ding immer ein und eben dieselbigen Wirkungen habe, sondern daß auch alle Objekte in der Welt Ursachen von gewissen Wirkungen, und Wirkungen von gewissen Ursachen sind. Das einzige Bemühen der Naturphilosophen, die ihr Geschäft mit so vielem Eifer und Nutzen betreiben, ist nur, die Ursachen und Wirkungen durch Versuche und Beobachtungen zu bestimmen; an einer ursachlichen Verknüpfung überhaupt zu zweifeln, kömmt ihnen gar nicht in den Sinn. Alle Geschichtsforschung, Moral, Pädagogik, Politik, Medicin, kurz alle Wissenschaft, und ein jeder vernünftige Diskurs, jede Unterredung, in welcher nur ein weil oder ein denn vorkömmt, setzt zum Voraus, daß wirklich ein solcher Zusammenhang von Gründen und Folgen, von Ursachen und Wirkungen in allen Objekten, worüber wir raisonniren, anzutreffen sey. Alle diese Anwendungen jenes Principis können da seyn, und dennoch ist es möglich, daß der Grund von diesem Princip selbst noch nicht eingesehen werde. Es ist hier offenbar eine Erkenntniß a priori, ein Principium, wodurch von allen Objekten, ehe wir noch irgend etwas von ihnen

ihnen

ihnen erfahren haben, schon ein gewisses Verhältniß ausgefagt wird, nemlich, daß sie in urfachlicher Verknüpfung stehen. Nun entsteht die Frage, worauf gründet sich die Erkenntniß dieses Gesetzes, und woher entsteht das Recht, dasselbe auf alle mögliche Gegenstände auszudehnen? Hier ist eine Wirkung, diese will erklärt seyn. Wer die Wirkung leugnen wollte, weil er keinen Erklärungsgrund finden kann, würde nicht regelmäffig dabei zu Werke gehen. Hume verwirft die Erfahrung, als einen falschen, für die Vernunft unbefriedigenden Erklärungsgrund, und darin hat er Recht; aber wenn er nun gar die objektive Gültigkeit des Satzes leugnet, und dem Satze einen, den Satz selbst vernichtenden Sinn unterschiebt, um seine eigne Erdichtung nur erklären zu können, so thut er Unrecht. Wir haben gesehen, daß allerdings für die Vernunft ein hinreichender Grund da ist, die objektive Gültigkeit dieses Grundsatzes gelten zu lassen, und dieser besteht darinne: daß die Sinnenwelt bloß als ein Inbegriff von Gegenständen betrachtet wird, welche von einem Erkenntnißvermögen unsrer Art erkannt werden sollen. Soll nun dieses möglich seyn, so müssen sie auch so beschaffen seyn, daß sie von den Kräften dieses Erkenntnißvermögens erkannt werden können. Da nun unser Erkenntnißvermögen einen Verstand besitzt, der keinen Zweck in sich hat, als daß er Objekte verknüpft, und der Objekte in der Erkenntniß gar nicht anders verknüpfen kann, als nach dem Gesetze der Kauffalität,

wie Hume selbst einräumt *); so müssen alle Objekte des Verstandes auch wirklich also verknüpft seyn, und unter allen, für uns möglichen Objekten, findet also auch wirklich dieses Verhältniß statt. Hieraus erhellet, 1) warum wir, ohne die Natur und das Wesen der ursächlichen Verknüpfung einzusehen, dennoch dieselbe allenthalben mit Recht voraussetzen. Das innere Wesen, wodurch eine solche Verknüpfung möglich seyn mag, sehen wir nicht ein, aber unsre eigne Natur zwingt uns, dieselbe anzunehmen. Wir haben reale Merkmale, wodurch wir im Stande sind, jene Begriffe, die nichts als Verhältnisse ausdrücken, genau zu bestimmen. So heist Ursache nichts, als diejenige Erscheinung, welche allemal, d. h. nach einer Regel vor einer andern in der Zeitordnung vorhergeht, und die Begriffe, Kraft, Wirkfamkeit, Hervorbringung u. f. w. werden durch ähnliche Kennzeichen bestimmt. Wer aber wissen wollte, wie diese Verhältnisse ihren innern Principien nach möglich sind, und ihren Grund also in den Objekten selbst durch Erfahrung erforschen, d. i. sie anschauen wollte, würde auf immer vergeblich suchen, und der Gefahr in die scholastischen Grillen zu fallen, beständig ausgesetzt bleiben. Man verkennt den Gebrauch der Begriffe Substanz, Ursache, Existenz, Nothwendigkeit, u. f. w., wenn man

*) S. 442. wo er sagt, daß die ganze menschliche Natur ohne dieses Gesetz zernichtet werden würde.

man ihre Natur durch die Betrachtung der Objekte selbst erforschen will; denn sie sind ganz allein Begriffe, welche die Form ausdrücken, welche der Verstand von Dingen, die von ihm als Objekte erkannt werden sollen, fordert. 2) Warum es keinem Philosophen gelungen ist, eine befriedigende, empirische Deduktion dieses Begriffs zu Stande zu bringen. 3) Warum aber dieser Begriff, so wie die übrigen obenangeführten, aller skeptischen Angriffe und aller misslungenen Versuche, ihre objektive Gültigkeit a priori zu beweisen, ungeachtet, sich in beständigen Ansehen erhalten haben. Der Verstand äußert sich seinen Gesetzen gemäß, sobald ihm Gegenstände vorgehalten werden, und verlegt sogleich a priori eine Gesetzmäßigkeit überhaupt in alle Gegenstände, indem er allenthalben so zu Werke geht, als ob jene gesetzliche Verknüpfung unter den Gegenständen wirklich wäre. Anfangs wird an keinen Beweis für eine solche objektive Verknüpfung gedacht. Bei der ersten Nachfrage hohlt man die Antwort aus der Erfahrung, und hält die Zuverlässigkeit derselben für eine Wirkung der Induktion und Analogie. Man kann auch gar nicht leugnen, daß die Erfahrung Gründe genug zur Befestigung dieser Grundsätze enthält. Dennoch aber merkt die Vernunft bei weiterer Nachforschung, daß die Erfahrung als Erkenntnisgrund die Allgemeinheit und Nothwendigkeit einzusehen, nicht hinreichend sey. Dieses spornt sie an, von neuem Untersuchungen über die Natur dieser sich aufdringenden

den

den Nothwendigkeit anzustellen, bis sie endlich nach vielen getäuschten Hoffnungen und fehlgeschlagenen Auflösungen entdeckt, daß der Erkenntnißgrund dieser objektiven Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewisser Begriffe und Grundsätze, in dem Verhältnisse zu suchen sey, in welchem die Objekte der Erfahrung zu unserm Verstande überhaupt gedacht werden. Denn hierdurch sieht die Vernunft ein, daß ein Erkenntnißvermögen sich nothwendigerweise auf Objekte beziehen muß, und daß es sich auf keine anderen beziehen kann, als auf solche, die so objektive beschaffen sind, daß es sich auf dieselben beziehen kann.

Durch diese Betrachtungen muß nun die Natur der reinen objektiven Vorstellungen a priori immer deutlicher und verständlicher werden. Man sieht, warum wir in allen Erfahrungsgegenständen diese Merkmale antreffen, und warum wir alle für uns möglichen Objekte unter diesen Bedingungen denken, warum sie sich so frühzeitig in uns wirksam beweisen, ohnerachtet ihre Natur so spät entdeckt wird, und warum Erfahrung allein, d. i. einen Gesetzen a priori gemäße Wahrnehmung der Objekte doch kein hinreichender Grund für ihre Gültigkeit seyn kann. Nur allein dadurch, daß wir die Natur des Erkenntnißvermögens erforschen, und die mögliche Vorstellung der Objekte durch dasselbe erwägen, läßt sich der Grund dieser allgemeinen Forderungen von den Objekten a priori einsehen. Das Erkenntnißvermögen selbst lernen wir

wir freilich auch nicht anders kennen, als durch innere Beobachtung und Erfahrung seiner Wirkungen, als welche uns allein auf den Begriff unsers Erkenntnisvermögens bringen können. Wenn wir aber durch den bloßen Begriff dieses Erkenntnisvermögens und die Vergleichung desselben mit dem Begriffe der für dasselbe möglichen Objekte, wirkliche Prädikate dieser Objekte entdecken, so muß dieses durch das bloße reine Denken geschehen, und diese Prädikate sind wirkliche Vorstellungen *a priori*; denn Vorstellungen *a posteriori* wären sie nur dann, wenn sie durch die Einwirkung der Objekte selbst auf das Empfindungsvermögen erzeugt wären, welche aber, wie bekannt, nie dergleichen allgemeine Vorstellungen erzeugen kann. Das Erkenntnisvermögen beweist sich ursprünglich nach diesen Gesetzen wirksam, ohne daß es selbst eine deutliche und abgefonderte Vorstellung derselben hat, denn sie liegen in desselben eigener Natur, und so lange wir bloß diejenigen Gegenstände erkennen wollen, die uns durch die Sinne gegeben werden, können wir niemals in ihrer allgemeinen Anwendung irren.

Indessen könnten wir doch aus dem bloßen Begriffe unsres Erkenntnisvermögens nimmer mehr wissen, ob es wirkliche Objekte für dasselbe gäbe, ob es gleich gewiß ist, daß, wenn es dergleichen giebt, sie so beschaffen seyn müssen, wie es die Natur des Erkenntnisvermögens fodert. Die Realität der Objekte können wir daher doch ganz allein durch die wirkliche Erfahrung oder durch die den

Sin-

Sinnen gegebenen Objekte erkennen. Ferner ist es auch gar nicht möglich durch diese Vorstellungen a priori, welche in der Natur des Erkenntnißvermögens liegen, materiale Beschaffenheiten von den Objekten zu erkennen. Die Natur unfreer Sinnlichkeit entdeckt uns nur die allgemeine Form der Materie oder die bestimmte Art und Weise, wie das Mannigfaltige, das unsere Sinne wahrnehmen sollen, geordnet seyn muß, und der Verstand enthält bloß die verschiedenen Arten, wie die Gegenstände überhaupt verbunden seyn müssen, wenn sie von dem Verstande erkannt werden sollen. Soll der Verstand seine Begriffe anwenden, so muß ihm das Mannigfaltige selbst schlechterdings gegeben werden. Die Anwendung unfreer Begriffe geht also nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung reicht.

Ohnerachtet sich Hume an mehr als einer Stelle durch ein inneres sich ihm unwillkürlich aufdringendes Princip gezwungen fühlt, die Gültigkeit des Begriffs der Urfach bei Erfahrungsobjekten einzuräumen; so schwankt er doch mehr als einmal, weil er sich in seinen Behauptungen nur nach Vernunftgründen bestimmen wollte, und doch nichts entdecken konnte, was seine Vernunft vollkommen befriedigte. Hätte er eingesehen, daß die Zeit die allgemeine notwendige Bedingung aller Erscheinungen ist, und daß diese ein Mannigfaltiges enthält, wodurch der Begriff der Ursache a priori synthetisch bestimmt werden kann, und wäre es ihm eingefallen dem Gedanken mehr nachzugehen, daß die Sinnenwelt eine bloße Bezie-

Beziehung gewisser Objekte auf uns ist; so hätte ihm kein Zweifel über diesen Begriff in Ansehung der Sinnenwelt mehr übrig bleiben können.

Das einzige, was unserm Beweise für die objektive Gültigkeit der Vorstellungen a priori entgegengesetzt werden könnte, ist folgendes: „Es scheint,“ könnte man sagen, „auf einer bloßen Voraussetzung zu beruhen, daß ihr annehmt, die Sinnenwelt sey eine bloße Beziehung auf euer Erkenntnisvermögen. Ihr nehmt dieses als eine bloße Hypothese an, weil ihr anders die objektive Gültigkeit der Vorstellungen a priori nicht erweisen könnt, und weil ihr dadurch gewissen metaphysischen Einwürfen, welche den Raum und die Zeit und andre Vorstellungen betreffen, aus dem Wege geht“. Hierauf antworte ich: 1) Angenommen, daß jene Behauptung wirklich nur eine Hypothese wäre, so würde man doch zugeben müssen, daß alle übrigen Meinungen in Ansehung der Objekte ebenfalls Hypothesen sind, und dann würde doch immer unsere Hypothese den Vorrang behaupten können, da dieselbe nicht nur vollkommen mit der Erfahrung übereinstimmt, sondern auch alle metaphysische Streitigkeiten vermittelt derselben beigelegt werden können, und alle Widersprüche durch sie verschwinden. Aber 2) es ist ganz falsch, daß die Behauptung, „die Sinnenwelt sey bloß eine Beziehung uns an sich ganz unbekannter Objekte auf unser Vorstellungsvermögen“, eine Hypothese sey; sie hat vielmehr die evident-

dentsten Gründe für sich, mit welcher eine Wahrheit nur immer unterstützt werden kann. Denn ich will nicht einmal erwähnen, daß selbst alle philosophischen Partheien, die sonst in so wenigen Stücken einig sind, doch darinne einstimmig denken, daß sie sämmtlich einräumen, daß wir das Wesen der Dinge nicht einsehen können, daß wir dieselben bloß so erkennen können, wie sie vermittelt der Sinne auf uns wirken, und daß, wenn wir die Gründe der sinnlichen Phänomene auch denken, dieselben dennoch niemals anschauen können. Ohne mich der Allgemeinheit dieser Behauptung als eines Grundes zu bedienen, ist es auch an sich deutlich, daß in einem Erkenntnißvermögen kein anderer Zweck gedacht werden kann, als der des Erkennens, und daß durch die Natur desselben seine Objekte selbst bestimmt seyn, und die Objekte mit ihm in wechselseitiger Beziehung stehen müssen. Ein erkennendes Wesen, das sich nicht zugleich einer Kraft bewußt ist, wodurch es alle Objekte schafft, sondern welchem die Objekte gegeben werden müssen, kann sich dieselben nur so vorstellen, wie sie vermöge seiner subjektiven Natur auf das Vorstellungsvermögen wirken können, und in wiefern sie erkennbar sind. Was sie ihrer innern Natur nach an und für sich selbst, ohne Beziehung auf unsre besondere Vorstellungsart und in Beziehung auf alle mögliche Vorstellungsarten seyn mögen, ist für uns ganz unerforschlich. Zu behaupten, daß unsre Vorstellungsart nur die allereinzige sey,

sey, daß alle übrige eben so, oder auch nur die Hauptzüge mit ihm gemein haben müßten, daß auch das Innre der Natur d. h. das, was gar nicht Erscheinung ist, von einem Vorstellungsvermögen unsrer Art erkannt werden könnte, und daß wir es sogar selbst erkannten. — Alles dieses führt auf so grobe und abgeschmackte Ungereimtheiten, daß es noch keinem Philosophen eingefallen ist, irgend einen dieser Sätze mit Bedacht und ausführlich zu vertheidigen.

So weit wären wir also gekommen. Die Naturwissenschaft, die Mathematik und alle Erkenntnisse, welche sich auf Erfahrung beziehen, und durch Gegenstände der Erfahrung nach richtigen Gesetzen erzeugt werden, haben wir durch Vernunftgründe gegen Hume's Angriffe gerettet. Unfre Philosophie führt uns noch einen Schritt weiter. Die Gegenstände der Erfahrung sind Beziehungen von irgend einem Etwas, das uns bloß diesen Beziehungen oder seinen Wirkungen nach bekannt ist, nur nach dem, wie es in uns vorgestellt wird. Hier stoßen wir also ganz unvermeidlich auf die Idee eines Etwas, das nicht Beziehung, nicht Erscheinung ist, und nicht mehr als Objekt vorgestellt werden kann. Diese Idee ist nothwendig, sie ist mit dem Begriffe einer Erscheinung unzertrennlich verknüpft. Wir werden durch die Natur unfres Verstandes gezwungen, sie auf irgend ein Objekt zu beziehen. Und hierrinne liegt der Grund zu dem unwiderstehlichen Hange nach übersinnlicher Erkenntniß, der in jedem Menschen erwacht, sobald die ersten Bedürf-

dürfnisse seiner sinnlichen Natur gestillt sind, und der Verstand sich zum Denken anschickt. Aber wie ist nun dieser Hang zu befriedigen? wo sind die Objekte zu finden, welche den Gegenstand jener Idee ausmachen? Die Sinne sind ein für allemal als untaugliche Werkzeuge uns mit diesem Etwas näher bekannt zu machen verworfen, denn durch dieses Etwas wird ein Inbegriff von Gegenständen bezeichnet, die den letzten vollständigen Grund, das Unbedingte der Erscheinungen enthalten, und der eben deswegen ganz unmöglich sinnlich vorgestellt werden kann. Sobald nun Hume's Angriffe gegen die angebliche Erkenntniß dieser überfinnlichen Objekte gerichtet sind, so scheint unsre Art, die Streitigkeiten beizulegen und die Macht der Zweifel zu schwächen, alle Anwendung zu verlihren. Lasset uns diese Untersuchung zum Objekte des folgenden Versuchs machen.

Neunter Versuch.

Kritische Entscheidung
über Hume's Skepticismus
in Ansehung
der Erkenntniß der Dinge an sich.

Wir haben oben gesehen, daß unsre Erkenntnisse doppelter Art sind, entweder solche, welche uns die Objekte unmittelbar vorstellen — An-
schau-

schauungen, oder solche, die sich erst vermittelt der Anschauungen auf Objekte beziehen — Begriffe. Die Begriffe können auf keine andre Art einen realen Inhalt erhalten, als dadurch, daß sie auf Anschauungen bezogen werden, und wenn man von allen, was die Anschauung giebt, abstrahirt; so sind es leere Begriffe, bloße Methoden Gegenstände zu erkennen, im Falle sie durch irgend eine Anschauung gegeben würden. Wenn wir also Begriffe auf Gegenstände überhaupt beziehen, die unserm Anschauungsvermögen gar nicht gegeben werden können; so müssen diese Begriffe für uns so lange leer bleiben, bis uns ein Anschauungsvermögen solcher Art gegeben wird, welches die unmittelbare Vorstellung solcher Objekte möglich macht. Hume hat also ein volles Recht an der Realität dieser überfinnlichen Erkenntnis zu zweifeln, so ferne die Objekte an sich a priori unabhängig von irgend einem Anschauungsvermögen bestimmt werden sollen. So kann der letzte Grund des Denkens und Wollens so wenig an sich bestimmt werden, als der letzte Grund der Körper und aller Phänomene überhaupt, so wohl ihrer innern Natur, als ihrer gesetzmäßigen Verknüpfung nach, und die realen Bestimmungen in einer menschlichen Erkenntnis dieses absolut Unbedingten können daher nirgends anders als in der Phantasie ihren Grund haben. Daher müssen wir Hume's Beurtheilung des Materialismus und Immaterialismus billigen, und wenn er in seinen Gesprächen über die natürliche

liche Religion keinen weitem Zweck hat, als nur darzuthun, daß sich von dem letzten Grund der Dinge keine objektiven materialen Bestimmungen erkennen lassen; so verdient er für ein solches Unternehmen, sollten auch seine Mittel zu scharf gewählt seyn, eher Dank als Unwillen. Die Begriffe der realen Verknüpfungen, der Kräfte, der Vermögen aller Arten, zielen jederzeit auf Dinge an sich, und drücken bloß gewisse Relationen derselben aus, und so fern sie sich nicht durch ihre Einwirkungen auf den Sinn offenbaren, bleiben sie für unsern Verstand ein Problem.

Wenn aber gleich die Ausfüllung dieser Begriffe erdichtet ist, wenn es gleich wahr ist, daß man schlechterdings nicht wissen kann, ob die Seele an sich einfach, identisch, substantiell u. s. w. sey, ob das Unbedingte der Körper Monaden, der Grund der Welt ein einfaches, geistiges, vernünftiges Wesen an sich sey, oder nicht, weil dieses alles materiale Prädikate sind, die ohne ein eigenthümliches intellektuelles Anschauungsvermögen schlechterdings nicht erkennbar sind; so hat doch die Idee des Unbedingten selbst seinen guten Grund. Und hier müssen wir abermals eine Ausschweifung des englischen Philosophen bemerken, wozu ihn allein seine grundlose Theorie von den Begriffen trieb. Ist es nemlich wahr, daß alle Begriffe bloße Kopien gewisser Impressionen sind, so müssen freilich die Begriffe Substanz, Kraft, Ursache, Nothwendigkeit, Wirklichkeit, Persönlichkeit und alle reinen formel-

mellen Begriffe überhaupt, entweder gar keinen Sinn haben, sie müssen bloße Worte seyn, oder sie müssen innere Impressionen bezeichnen, und ihre Beziehung auf äussere Objekte muß bloße Einbildung und Schimäre seyn, und das letztere ist im Grunde nicht mehr, als das erste. Denn ein Begriff, dessen Gebrauch die Vernunft nur allein darin setzt, daß man durch denselben Objekte erkennen kann, verliert seinen ganzen Werth, sobald er dazu unbrauchbar ist. Ist aber, wie oben erwiesen ist, Verstand und Vernunft selbst die erste und eigentliche Ursache alles Formellen in dem Begriffe; sind die Begriffe Substanz, Ursache, Grösse u. s. w. nichts, als allgemeine Ausdrücke, wodurch die Art der Verbindung des Mannigfaltigen überhaupt bezeichnet wird, wenn es von dem Verstande erkannt werden soll, und haben diese Begriffe allein in der Natur des Erkenntnißvermögens selbst ihren Sitz; so ist es begreiflich 1) wie man ihnen freilich eher keine Realität beilegen kann, als bis das zu verbindende Mannigfaltige selbst, als Gegenstand der Erfahrung wirklich gegeben wird, indem sie bis dahin als bloße Formen und Denkgesetze des Verstandes überhaupt betrachtet werden müssen, wie sie aber doch 2) auf alle für den Verstand auf in aller Zeit mögliche und wirkliche Gegenstände bezogen werden können, und also stets dazu dienen, irgend etwas von den Objekten nemlich die Art der Verbindung des Mannigfaltigen a priori zu wissen, obgleich 3) die Begriffe allein nicht berech-

rechtigen das Mannigfaltige selbst als wirklich oder auch nur als realiter möglich vorauszusetzen, oder dasselbe gar materialiter zu bestimmen. Wenn daher die Welt uns nicht vermittelt der Sinne wirklich gegeben wäre, so würden wir, gesetzt wir behielten auch das Bewusstseyn dieser Beschaffenheiten und Gesetze des Verstandes, doch nie aus diesen Begriffen allein beweisen können, dass ihnen etwas Wirkliches entspreche. Hume hatte bei seinem Gesetze nur das Materielle der Vorstellungen vor sich, und dieses kann freilich nur durch Empfindung gegeben werden; es hat jederzeit einen bestimmten Grad der Quantität und Qualität, ist individuell u. s. w. aber da bei allen Vorstellungen auch etwas Formelles zum Grunde liegt, und um die Form eines Dinges vorzustellen ganz eigenthümliche Eigenschaften im Erkenntnisvermögen erfordert werden; so kann selbst aus diesen Eigenschaften auf die Form der Objekte a priori geschlossen werden, obgleich im Erkenntnisvermögen selbst nichts liegen kann, als die allgemeinen Bedingungen, unter welchen Gegenstände überhaupt von ihm vorgestellt werden können, welche aber Hume gänzlich übersah.

Diese Betrachtungen geben uns nun einen Aufschluss in Ansehung jenes Begriffs des Unbedingten, des Ueberfinnlichen, der Dinge an sich, u. s. w. Unfre Vernunft wird nemlich ganz unvermeidlich durch ihre Schlüsse auf das Ueberfinnliche geleitet,
und

und erzeugt die Idee davon durch die eigenthümliche Einrichtung seiner Natur. Indessen ist dieses ein Begriff, der seinen Gegenstand nicht bei sich führt, der also zwar eine Möglichkeit ausdrückt, ihn auf etwas zu beziehen, aber aus welchem das Daseyn dieses Etwas weder gefolgert noch bestimmt werden kann. Es ist ein völlig leerer Begriff, dem wir auf keine andere Art ein Objekt verschaffen können, als wenn uns ein nichtfinnliches Anschauungsvermögen gegeben wird. Indessen ist doch diese Idee für uns mehr als nichts; so wie für einen Blindgebohrnen die Idee des Sehens doch mehr als nichts ist. Denn so wie dieser wissen kann, dafs es eine eigenthümliche, von allen ihm bisher bekannten eigenthümliche Art der Anschauung seyn müsse, und er dadurch wenigstens das Fühlen, Schmecken, Riechen und Hören nie für ein Sehen halten wird; so kann uns die Idee des Ueberfinnlichen wenigstens abhalten, nichts Sinnliches für das Ueberfinnliche zu halten, und wenn wir daher sonst von dem Daseyn des Ueberfinnlichen überzeugt werden könnten; so könnten wir es wenigstens negative bestimmen, und ihm alle finnliche Prädikate absprechen, um dadurch zu verhüten, dafs wir die Idee des Ueberfinnlichen nicht auf ein finnliches Objekt beziehen. Allein das Ueberfinnliche selbst seinem materiellen und positiven Inhalte nach, zu bestimmen, wird uns niemals gelingen, da wir keinen Weg kennen, Dinge unmittelbar zu erkennen, als unsre Sinne, und alle mittelbare Erkenntniß (Be-

griffe) keinen realen Inhalt hat, wenn sie ihn nicht von der unmittelbaren erhält.

Man weiß indessen, daß die Metaphysiker von jeher bemüht gewesen sind, dieses Ueberfinnliche zu bestimmen; man hat es zuerst nach den verschiedenen Wirkungen in der Sinnenwelt bezeichnet, und hat die außerfinnliche Ursache des Vorstellens in uns Seele, die außerfinnlichen Ursachen der Körper, Monaden, Atomen oder wer weiß, wie genannt, und endlich die außerfinnliche Ursache der ganzen Natur ist von jeher unter dem Namen der Gottheit bekannt. Die sich widersprechenden Meinungen der Metaphysiker über diese Gegenstände, die von jeher gewesen sind, und immer noch fort dauern, sind bekannt. Wir sehen den Grund dieses Widerstreits ein; er kann nicht beigelegt werden, so lange man über die Objekte an sich selbst etwas bestimmen will, weil er Objekte betrifft, die anzuschauen, allen Partheien unmöglich ist, und weil sich ohne mögliche Anschauung nichts objektive über die materiellen Beschaffenheiten Gegenstände ausmachen läßt. Ich berufe mich hierüber auf das, was in meiner Metaphysik ausführlich gesagt ist. Hier aber will ich einen Versuch machen, eine Meinung ausführlicher auseinander zu setzen, die vielleicht im Stande ist, die streitenden Partheien mit sich einig zu machen.

Es ist nemlich augenscheinlich gewiß, und alle philosophischen Partheien sind darinne einig, daß die Schranken unfres Erkenntnißvermögens es unmög-

möglich machen, auch nur eine einzige Erscheinung ihrer innern Natur und der Totalität ihrer Bedingungen nach, vollständig zu kennen, das wir daher ganz richtig verfahren, wenn wir alle Wirkungen in der Sinnenwelt von einer oder mehreren Ursachen ableiten, deren Anschauung an sich zwar unmöglich ist, aber die demohnerachtet ihren Wirkungen nach, sich hinlänglich offenbart. Man stößt daher bei keiner einzigen philosophischen Parthei an, so lange man behutsam zu Werke geht, und z. E. die letzten Gründe der Erscheinungen, welche wir wahrnehmen, in ein unbekanntes Etwas verlegt. Jedermann gesteht ein, das er weder das Daseyn der Sinnenwelt selbst noch der sie bewohnenden Geschöpfe, noch der Gesetzmäßigkeit und Anordnung der Phänomene vollständig begreift, und jedermann verlegt daher den letzten Grund in ein ihm unbekanntes Etwas, das für uns in ein beständiges Dunkel eingeschlossen bleibt. Indessen sieht ein jeder ein, das kein Irrthum vorkommen kann, wenn man den letzten Grund der in dem Weltbau sich offenbarenden Macht, Größe, Güte und Weisheit, und aller in derselben wirklichen Kräfte, wie der Bewegung, des Lebens, Empfindens, Denkens, Wollens u. s. w. in dieses Unbekannte verlegt. Demohnerachtet würde es die strengste Behutsamkeit nicht verstatten, dieses Unbekannte an sich selbst zu bestimmen, weil dieses nur durch Erfahrung möglich ist, die aber hier gänzlich fehlt. Sobald man daher sagen wollte: dieses Unbekannte ist selbst ei-

ne verständige Substanz, oder die absolute Nothwendigkeit, oder ein blinder Zufall, oder sonst Etwas; so würde der Streit unvermeidlich seyn. Denn es läßt sich aus einer oder mehrern Wirkungen die Ursache schlechterdings nicht an sich bestimmen, als blos durch Erfahrung, und wo, wie hier, alle Bedingungen der Erfahrung ausgeschlossen werden, da kann es noch eine unendliche Sphäre von Dingen geben, die unter keinen meiner Begriffe passen. So gehört z. B. freilich das unbekannte Aufserfinnliche zu meinem Begriffe einer Erscheinung absolut nothwendig, aber ob dasselbe seiner innern Natur nach absolut nothwendig sey, oder nicht, und worinne diese Nothwendigkeit bestehe, kann doch niemand wissen. Denn es kann sogar der Begriff einer Erscheinung absolut nothwendig mit einer andern verknüpft seyn, ohnerachtet die letztere an sich betrachtet, wieder zufällig ist. Hierzu kömmt noch, dafs wir, in Ansehung der Dinge an sich, keine realen, sich widersprechenden Merkmale kennen, indem das Gegentheil von dem, was Erscheinung ist, jederzeit einen unendlichen Begriff ausmacht, der eine unabsehbare Menge uns ganz unbekannter Prädikate unter sich begreifen kann.

Es scheint auch völlig zu unsern religiösen und sittlichen Zwecken hinreichend zu seyn, wenn man uns nur so viel eingestehen muß, dafs in diesem Unbekannten die ganze Natur mit ihren Anordnungen und Einrichtungen gegründet sey. Denn gesetzt, man wäre auch ungewiß, ob man diesem Wesen selbst

selbst Vernunft beilegen könnte; weil diese selbst nur etwas Eingeschränktes und also für ein solches Urwesen kein vollkommnes Prädikat ist; so müßte man doch annehmen, daß die Vernunft selbst und das Vernünftige in ihm gegründet wäre, und es würden daher alle Schlüsse, die wir aus den Zwecken und Bestimmungen der Dinge ziehen, ihre vollkommne Gültigkeit behalten, indem der Grund der Vernunft noch höher und vollkommner gedacht werden muß, als die Vernunft selbst. Doch wir wollen die Abgründe vermeiden, auf welche wir hier stoßen, und nur noch einen Punkt zur Beilegung dieser Streitigkeiten in Erwägung ziehen.

Man hat in Ansehung des Ueberfinnlichen überhaupt, insonderheit auf zwei Stücke zu sehen, und für deren Beweis besorgt zu seyn. Das erste betrifft ihre Existenz und das zweite ihre Bestimmung. Hume hielt den erstern Begriff für eine bloße Impression, für eine bloße Art von lebhaften Gefühl, und er hatte, wie in seiner ganzen Theorie von den Begriffen theils Recht, theils Unrecht. Recht, in sofern allerdings dem Begriffe Existenz ohne eine Impression kein Inhalt verschafft werden kann: Unrecht, weil er die bloße Form des Verstandes, die nichts als das Verhältniß im Allgemeinen ausdrückt, überseh. Ein Ding existirt heißt für uns nichts: als es ist ein solches Verhältniß desselben gegen das Bewußtseyn da, daß es entweder unmittelbar oder mittelbar (durch seine Wirkungen) verursachen kann, daß wir uns dassel-

be als ein bestimmtes Objekt vorstellen müssen. Die Existenz ist also lediglich ein bestimmtes Verhältniß gegen uns; was sie aber ihrer innern Natur und Möglichkeit nach sey, ist uns gänzlich unbekannt, und wir können dieses Verhältniß in Konkreto uns nicht anders vorstellen, als wenn es uns wirklich vermittelt der Sinne gegeben wird. Daher ist es richtig, wir können dem Begriffe der Existenz auf keine andre Art einen Inhalt verschaffen, als durch Erfahrung, und die Existenz ist an und für sich seinem innern Wesen nach aufer dem Felde der möglichen Erfahrung nothwendig ganz anders bestimmt. Da indessen zugestanden werden muß, daß Erscheinungen ohne etwas, das da erscheint, nicht möglich sind, so kann auf die Existenz dieses Etwas, in so fern es ganz unbestimmt, bloß als der Grund der Erscheinungen gedacht wird, allerdings geschlossen werden. Da ferner dieses Etwas als überfinnlich gedacht werden muß, so ist das Daseyn der überfinnlichen Gegenstände durch das Daseyn der Erscheinungen selbst erwiesen. Denn wir selbst und die Sinnenwelt (sie sey an sich betrachtet, was sie wolle) sind gewiß. Es ist ferner gewiß, daß beide von uns nicht vollständig erkannt werden, und daß ihnen etwas zum Grunde liegt, was nicht sinnlich ist, das also zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar durch seine Erscheinung in uns vorgestellt wird, oder sich auf unser Bewußtseyn bezieht, und dem wir daher nothwendig die Existenz beilegen müssen. Ihre Existenz hängt an der Existenz der
Erschei-

Erscheinungen, und ob wir schon nicht bestimmen können, was diese Existenz an und für sich sey, so erkennen wir sie doch in einer mittelbaren Beziehung auf uns. Denn alles dasjenige, ohne welches ein wirkliches Ding nicht möglich ist, ist nothwendig und wirklich; nun ist eine Beziehung oder eine Erscheinung ohne ein Ding, das sich bezieht, oder das da erscheint, nicht möglich, und dasjenige, was sich auf uns bezieht, ist nicht das Ding an und für sich, oder seine innere Natur, sondern nur eine Art der Vorstellung derselben. Die innere Natur des Dinges, oder das Ding an sich kann durch die Sinne nicht erkannt werden. Folglich ist es überfinnlich, und das Ueberfinnliche ist eben so gewiß wirklich, als das Sinnliche. Die Gewisheit der Existenz des Ueberfinnlichen beruhet aber dennoch allein auf der Gewisheit und Wahrheit unseres Erkenntnißvermögens. Wir entdecken hier auf einmal eine ganz eigenthümliche Art der Gewisheit, die von derjenigen, welche durch Anschauung der Objekte erzeugt wird, ganz verschieden ist. Dieses ist die Gewisheit, welche durch die Einsicht eines nothwendigen Zusammenhangs mit andern gewissen Vorstellungen erzeugt wird. Diese stützt sich aber allein auf die Vernunft, welche diesen Zusammenhang einsieht, und so wahr die Vernunft ist, so wahr ist auch das, was durch die Vernunft als wahr erkannt wird. Nun hängt das Sinnliche mit dem Ueberfinnlichen nach der Vernunft nothwendig zusammen, und zwar verlangt die Vernunft, das das
Ueber-

Ueberfinnliche nicht etwa bloß die Idee des Ueberfinnlichen sey, sondern daß dieser Idee wirklich etwas von ihr Verschiedenes, (ob sie gleich solches nicht weiter bestimmen kann) entspreche. Das Ueberfinnliche wird also von der Vernunft gerade für so gewiß gehalten werden müssen, als sie sich selbst achtet. Denn die Idee desselben gehört nothwendig zu ihrer Natur. Eine Idee aber geht jederzeit auf ein Objekt, es mag nun können gegeben werden oder nicht, und wenn das Objekt dieser Idee als nothwendig mit einem andern wirklichen Dinge zusammenhängend gedacht wird, so muß dessen Existenz von der Vernunft für so gewiß erklärt werden, als die Existenz desjenigen ist, mit dem es als verknüpft gedacht wird. Die Gewißheit des Daseyns der überfinnlichen Dinge hat für die Menschen überhaupt eben den Grund, den die Gewißheit des Daseyns der Farben für den Blindgebohrnen hat. Dieser kann nur durch das Zeugniß der Sehenden von dem Daseyn der Farben überzeugt werden, und so groß sein Zutrauen zu diesen ist, so groß ist sein Glaube an das Daseyn der Farben. Das Daseyn der überfinnlichen Dinge glauben wir nur auf das Ansehen der Vernunft. Diese giebt dieselbe (nicht bloß die Idee desselben, denn sonst müßte diese das Sinnliche begründen) für nothwendig aus, und bestimmt uns also dasselbe anzunehmen. Unser Glaube an dasselbe kann nicht stärker seyn, als das Vertrauen, welches wir auf die Vernunft setzen.

Die Existenz des Ueberfinnlichen wäre also durch die Vernunft erwiesen. Aber wo sollen wir nun Prädikate hernehmen, dasselbe zu bestimmen? Das Ueberfinnliche wird als der Grund der Wirklichkeit der Erscheinungen überhaupt gedacht; folglich ist ein Verhältniß der Ursache und der Wirkung zwischen beiden. Die obige Frage kann also auch so ausgedrückt werden: Wie können die Bestimmungen der Ursache einer Wirkung a priori erkannt werden? Nun giebt es nur drei mögliche Arten, die Ursache einer gegebenen Wirkung zu bestimmen: 1) aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, 2) aus der Erfahrung selbst und 3) aus der Analogie der Erfahrung. Die erste Bestimmung ist rein a priori. Wenn es möglich seyn soll, eine Ursache zu erfahren, so muß sie in der Zeit seyn, und vor einer andern Begebenheit allemal vorhergehen. Nur diese zwei formalen Bestimmungen lassen sich a priori unabhängig von der Erfahrung selbst erkennen. Die Erfahrung selbst bestimmt die innern Prädikate der Ursachen. Sie belehrt uns, welche Dinge die Ursache des Tages und der Nacht, des Gewitters, der Erdbeben, des Luxus, der Wollust und unzähliger anderer Begebenheiten (in der Sinnenwelt seyn. Kein Mensch kann a priori wissen, daß die Sättigung durch das Essen, das Eis durch die Kälte, der Essig durch Früchte, die Bewegung der Glieder durch Vorstellungen u. f. w. könne hervorgebracht werden. Endlich werden die Ursachen

chen durch Analogie gewissermaßen a priori bestimmt. Es gründet sich nemlich die Analogie auf die Voraussetzung, welche in der Metaphysik erwiesen wird, daß in der Natur eine gewisse Gleichförmigkeit herrsche, und daß ähnliche Wirkungen auch ähnliche Ursachen haben. Diese Analogie setzt immer voraus, daß schon viele Erfahrungen von Ursachen gemacht worden sind.

Bei einiger Ueberlegung finden wir bald, daß sich das Ueberfinnliche durch keine dieser drei Methoden bestimmen lasse, denn wir sind nicht damit zufrieden zu sagen, in dem Ueberfinnlichen ist alles, was in der Sinnenwelt angetroffen wird, zuletzt gegründet (weil dieses gar nicht bestritten wird) sondern man will wissen, was diesen Objekten an sich selbst für innere Prädikate zukommen. So würde man z. E. das Problem, welches sind die Ursachen der Kultur des Menschengeschlechts, schlecht lösen, wenn man sagen wollte: diejenigen sind die Ursachen, worinne die Ausbildung der Sprache, die Erfindung der Künste, die Kultur des Verstandes und des Herzens, die ordentlichen Regierungsformen u. s. w. — gegründet sind. Man will, es sollen Gegenstände und Begebenheiten nahhaft gemacht und bestimmt aufgeführt werden, die von diesen Wirkungen ganz verschieden sind. Dieses aber ist in Ansehung der überfinnlichen Gegenstände nach allen drei Methoden unmöglich. Denn 1) lassen sich die überfinnlichen Ursachen nicht durch die Bedingungen einer möglichen Erfahrung bestimmen, weil

weil sie ihrer Natur nach gar nicht Gegenstände der Erfahrung seyn können. Das Ueberfinnliche ist gar nicht in der Zeit. Denn sonst müßte es ja durch den innern Sinn vorgestellt werden können. Es ist also auch kein Vor und kein Nach, kein Eher oder Später in demselben, und es gehen uns daher alle reale Kriterien einer Ursache a priori verlohren. Wir können blos im Allgemeinen sagen: das, was den letzten Grund der Wirklichkeit der Erscheinungen enthält, ist überfinnlich. Noch weniger kann aber das Ueberfinnliche 2) durch Erfahrung und eben so wenig 3) durch Analogie bestimmt werden. Denn die Analogie kann sich nie bis auf Gegenstände erstrecken, die gar keine möglichen Gegenstände der Erfahrung sind, indem zwar ein hinreichender Grund da ist, die Gleichförmigkeit der Ursachen in der Sinnenwelt anzunehmen, aber dafs die überfinnlichen Gegenstände wieder mit den sinnlichen gleichförmig seyn sollten; dieses zu behaupten ist nicht der geringste Grund vorhanden, da die Vernunft vielmehr verlangt, denselben alle sinnlichen Prädikate abzuspochen, und wir, wie Hume ganz richtig bemerkt hat, nichts Reales erkennen, als was entweder den innern oder den äuffern Sinn afficirt, und welches jederzeit, wie er ebenfalls richtig beobachtet hat, etwas Individuelles ist. Denn auch der allgemeinste Begriff, sofern er im innern Sinne vorgestellt wird, und wir zum Bewustseyn desselben gelangen, ist als eine Handlung des Verstandes betrachtet (nicht als eine
Regel,

Regel, unter welche Gegenstände subsumirt werden sollen) ein Individuum, das für sich betrachtet völlig bestimmt ist. Denn eine jede wirkliche Vorstellung ist, sofern sie nicht auf ihren Gegenstand bezogen, sondern an und für sich betrachtet wird, ein Individuum.

Indessen ist doch schon etwas gewonnen, daß uns die Vernunft durch ihre eigne Natur auf das Ueberfinnliche führt und daß sie uns nöthiget, dasselbe nicht für eine bloße Idee, sondern für etwas Wirkliches von dem, was wir sowol von uns als von der Sinnenwelt erkennen, Verschiedenes anzusehen, ob sie gleich übrigens ihr Unvermögen eingestehen muß, irgend eine reale Bestimmung des Ueberfinnlichen an und für sich zu erkennen, indem sie selbst hierzu ein intellektuelles Anschauungsvermögen bedürfte, welches ihr aber gänzlich fehlt. Da sie aber dieses Ueberfinnliche doch für ein Objekt der Vernunft halten muß, weil sie sonst auch nicht einmal eine Idee davon haben könnte, so wird sie sich auch das Recht zugestehen müssen, dasselbe wenigstens, so weit es durch die bloße Idee und durch die Gegenstände der Erfahrung als seine Wirkungen mittelbar bestimmt ist, zu bestimmen, d. h. sie wird jenes Ueberfinnliche durch die nothwendigen Verstandesbegriffe denken (obgleich nicht anschauen) können. Denn so lange sie blos die reinen Verstandesbegriffe, unvermischt mit dem, was die Sinnlichkeit hergiebt, um sie zu bestimmen, auf das Ueberfinnliche anwendet, kann sie in keinen

Irrthum fallen. Sie wird also nach dem Unterschied der sinnlichen Gegenstände, das Ueberfinnliche selbst bezeichnen, und je nachdem sie es als den Grund der Gegenstände des innern oder der Gegenstände des äuffern Sinnes oder gar beider betrachtet, mit verschiedenen Namen (Seele, Principien der Materie, Gott, das absolut nothwendige Wesen u. f. w.) belegen können, und sie wird ohne allen Fehler sagen können: das Denken, Empfinden, Wollen u. f. w. ist in der Seele; das Undurchdringliche, Bewegung, Anziehung u. f. w. in den Urprincipien der Materie; alles aber ist in der Gottheit gegründet, ob sie gleich hierdurch diese Gründe an sich gar nicht bestimmt, und also auch nichts erklärt, sondern sich gleichsam nur darauf gefasst macht, auf jene Gegenstände aufmerksam zu seyn, wenn ihr Erkenntnißvermögen irgend einmal einen unvermutheten Zuwachs von einem neuen Anschauungsvermögen erhalten sollte.

Die Vernunft würde sich aber um das Ueberfinnliche wenig bekümmern, da ihr so wenig Hoffnung gemacht wird, dasselbe jemals zu erreichen, wenn nicht in ihrer eignen Natur gewisse Foderungen lägen, die sie unaufhörlich antreiben, dieses Ueberfinnliche, wo nicht an und für sich, doch wenigstens in Beziehung auf sich selbst und ihre Anforderungen zu bestimmen. Sie hat aber an keiner Idee ein größeres Interesse, als an der Idee des letzten Grundes der Welt überhaupt, oder der Idee der Gottheit. Diese zu bestimmen wird sie von
allen

allen Seiten angetrieben. Kein Grund fordert sie aber stärker auf, als ihre eigne moralische Natur. Die Vernunft legt nemlich durch ihre eigne Natur dem Menschen gewisse Gesetze auf, zu deren Beobachtung sie sich als nothwendig verbunden erkennt, und ohne deren Befolgung die ganze Würde der menschlichen Natur vernichtet wird. Dieses sind die moralischen Gesetze. Zu gleicher Zeit aber kann die Vernunft sich nicht entschliessen, die Befolgung jener Gesetze zu billigen, als bis sie überzeugt ist, das auch alles wirklich nach vernünftigen Gesetzen eingerichtet ist, und das die Beobachtung der moralischen Gesetze, solche Erfolge hat, die mit der Vernunft völlig übereinstimmen. Dieses ist aber nicht anders möglich, als wenn sich der überfinnliche Grund der Welt so zu ihrer Einrichtung verhält, wie sich ein vernünftiges Wesen zu seinen Wirkungen verhält, und wenn Materie und Form von einer solchen vernünftigen Einrichtung abhängen. Hier entdeckt also die Vernunft einen Weg, wie sie das überfinnliche Grundwesen in Beziehung auf sich bestimmen kann. Sie muss nemlich mit sich selbst in Widerspruch gerathen, wenn sie nicht annimmt, das sich das Urwesen zur Welt, wie die höchste Intelligenz verhalte, und so gewiss es ist, das sie sich nicht selbst widersprechen kann, so gewiss ist es auch, das ein solches Verhältniß des überfinnlichen Grundwesens zur Welt statt finden muss. Die Vernunft kann daher keinen Fehler begehen, wenn sie dieses Urwesen als die
höch-

höchste Intelligenz, als den Weltchöpfer, und als den Weltregierer bestimmt, und wenn sie dasselbe zugleich als dasjenige Wesen betrachtet, welches alle nothwendigen Vernunftzwecke ausführen kann und ausführen wird. Alles dieses sind zwar immer nur noch Beziehungen des Urwesens auf eine seiner Wirkungen, nemlich unsre Vernunft, aber diese sind doch zu unsern Absichten vollkommen hinreichend, und eben so gewiß als die Vernunft selbst. Diese Voraussetzungen bestätigt die Erfahrung in vielen Stücken, und wo wir die Bestätigung derselben nicht wahrnehmen, da ist kein Widerspruch, sondern es fehlt uns nur die Einsicht in den Zusammenhang, der nur durch die Einsicht in das Ueberfinnliche selbst vollständig erkannt werden kann.

Es ist hier nicht der Ort, diese Betrachtungen weiter auszuführen, und die übrigen Bestimmungen der Dinge an sich zu würdigen. Es war uns blos um das Resultat zu thun, und dieses ist, wie mich dünkt, deutlich genug dargestellt. Es ist folgendes: „Das Ueberfinnliche läßt sich nicht, an und
 „für sich, seinen realen Prädikaten nach, die ihm
 „als einem überfinnlichen Objekte zukommen, be-
 „stimmen, weil hierzu ein Anschauungsvermögen
 „anderer Art vonnöthen wäre, als das unsrige.
 „Aber es läßt sich auf das Daseyn desselben aus
 „dem Daseyn der Erscheinungen überhaupt mit Ge-
 „wifsheit schliessen. Es ist da, heißt aber weiter
 „nichts, als das Ueberfinnliche enthält den Grund
 „des Sinnlichen, und ist von allen, was wir uns

„un-

„unmittelbar vorstellen können, verschieden. Ob
„wir nun gleich dasselbe an sich nicht bestimmen
„können, so können wir es doch seinen Beziehun-
„gen nach, welche es auf uns hat, bestimmen. Das,
„was uns hiezu auffodert, ist 1) die Körperwelt und
„2) unser Ich. Und in diesen beiden Wesen ist es
„insbesondere die Vernunft, welche uns durch ihre
„moralischen Gesetze nöthiget, anzunehmen, daß der
„letzte Grund in dem Ueberfinnlichen sich wie ein
„allmächtiges, vernünftiges, moralisches Wesen zur
„Sinnenwelt verhalte; und von der Richtigkeit die-
„ses Verhältnisses können wir so gewiß seyn, als
„von der Richtigkeit der moralischen Gesetze und
„der Vernunft selbst. Die übrigen Wirkungen in
„der Sinnenwelt dienen mehr, diese vernünftigen
„Behauptungen zu bekräftigen, als daß sie für sich
„selbst hinreichen sie zu beweisen, und wenn man
„sie daher allein betrachtet, so sind sie immer
„zu unsern moralischen Zwecken unzureichend.
„Wir erkennen also das Ueberfinnliche, zwar nicht
„durch Anschauung unmittelbar, aber doch dessen
„Beziehungen und richtige Verhältnisse zu uns, und
„es findet also in Ansehung dieser kein Skepticif-
„mus statt“. Uebrigens aber lassen wir das Ueber-
„finnliche, von unsrer Ohnmacht überzeugt, lieber
„ganz unbestimmt, als daß wir unsre Ideen daran
„mit unverständlichen und unnützen Prädikaten aus-
„zieren sollten. Nur in moralischer Rücksicht bestim-
„men wir dasselbe. Ob es also eine Substanz, eine
„substanzielle Form, einfach oder zusammengesetzt,
„end-

endlich oder unendlich an sich nothwendig, absolut u. f. w. sey; darüber streiten wir nicht, weil wir diese Ausdrücke auf Dinge an sich angewandt, nicht verstehen, und wir stimmen Hume vollkommen bei, wenn er diese Worte für leere Zeichen erklärt, wodurch wir um keinen Schritt weiter in der Nachforschung über die Natur der Dinge kommen. Zugleich sehen wir aber doch auch ein, daß diese Worte einen realen Grund haben, indem sich durch dieselben die Formen des Verstandes äußern, der Gegenstände, die er denkt, wenigstens formaliter nach den Kategorien als Vorstellungen für sich bestimmt. Denn jenen scholastischen Begriffen liegen allemal die Kategorien zum Grunde, und eine Geschichte derselben, welche Hume wünscht, und die allerdings sehr nützlich wäre, würde uns bloß die verschiedenen Bestrebungen der Phantasie entdecken jene Urbegriffe mit ihren Dichtungen zu erfüllen. Unbekannt mit dem wahren Gebrauch jener Verstandesgesetze, die sich allemal finden mußten, so bald man den Verstand betrachtete, suchte man unaufhörlich da Gegenstände für sie, wo keine zu finden waren, und gelangte bloß durch unzählige Irrwege zum Ziele, deren Geschichte nie lehrreicher abgefasset werden kann, als wenn erst der wahre Weg gefunden ist.

Zehnter Verfuch.

K r i t i s c h e P r ü f u n g
a l l e r m ö g l i c h e n G r ü n d e
d e s S k e p t i c i s m u s
ü b e r h a u p t.

Es verräth Unkunde, fowol der menschlichen Natur, als des Skepticismus, wenn man glaubt, ein Skeptiker müffe ftets in Ungewifsheit leben, er müffe bei feinen Urtheilen ftets zagen, und könne nie zu einem feften Glauben gelangen. Die Skeptiker find nicht fo thöricht, die fich ihnen aufdringende Ueberzeugung der Sinne leugnen zu wollen, fie leugnen nicht, dafs fie die Sinnenwelt und ihre Empfindungen und Begriffe eben fo gut wahrnehmen, als wir; aber dafs fich unfre Ueberzeugungen durch die Vernunft rechtfertigen lassen, das leugnen fie nur. Sie leiten diesen Glauben, jene feste Ueberzeugung von der Gewohnheit, oder von der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit, oder von andern Dingen her; und es hat nicht wenig sehr eifrige Theologen gegeben, welche eine mächtige Stütze des Glaubens in dem Skepticismus zu finden vermeinten, und fich einbildeten, dafs kein philosophisches System mit der christlichen Theologie besser harmonire, als der Skepticismus, da durch denselben

selben die Schwäche der Vernunft so einleuchtend dargethan werde.*)

Aller Skepticismus gründet sich zuletzt auf die Behauptung, daß sich die allgemeinen Principien nicht durch Vernunftgründe erweisen lassen. Denn die Vernunft kann keine Ueberzeugung hervorbringen, als nur dadurch, daß sie den Zusammenhang eines Urtheils mit einem unbezweifelten Principio einfieht. Nun leugnet aber der Skepticismus die Vernunft - Gewisheit der allgemeinen Grundfätze, folglich auch aller Sätze, die von ihnen abhängen, d. h. aller Urtheile überhaupt. Die Gewisheit also, welche wir mit unsern Urtheilen verknüpfen, stammt niemals von der Vernunft ab. Das ganze skeptische System läßt sich, seinen Hauptmomenten nach, in folgendem Vernunftschlusse vorstellen:

„Wo vernünftige Ueberzeugung statt finden soll, da muß eine Erkenntniß aus festen Principien vorhergehen. Nun giebt es für die Vernunft keine gewissen, allgemeinen Grundfätze; folglich ist auch keine Ueberzeugung aus Vernunftgründen von irgend einem Urtheile möglich“.

Mehrentheils schränkt sich der Skepticismus nur auf die Wahrheit der synthetischen Urtheile ein, und greift also nur die Gewisheit der synthetischen Urtheile an, so wie dieses bei Humen der Fall ist.

Ggg 2

Aus

* Man darf nur an Ber kley und Huet denken und Baylens Dictionnaire im Artikel Pyrrho C. nachlesen.

Aus Vernunftgründen können wir nicht wissen, sagt der Skeptiker, ob es Körper und Geister giebt, ob unter denselben ein gesetzmässiger Zusammenhang sey, ob wir selbst wirklich existiren u. f. w., denn es giebt keine allgemeinen Principien, welche die Vernunft als nothwendig und gewiss erkennen müfste, aus welchen jene Behauptungen folgten. Der Beweis, wodurch der Skeptiker sein Gebäude befestigen muß, ist derjenige, durch welchen er darthut, dafs es wirklich keine allgemeine Vernunftprincipien gebe. Hat er dieses dargethan, so sind alle, dem gemeinen Verstande so widersinnig scheinende Zweifel, nach der Vernunft richtige Folgen. Die Hauptfrage ist also: Welcher Gründe kann sich der Skeptiker bedienen, um die Gültigkeit der allgemeinen Principien wankend zu machen, oder gänzlich umzustofsen? Nach den Gründen der allgemeinen objektiven Grundfätze zu fragen, und eher keinen Grundfatz als gültig zuzulassen, bis man seine Wahrheit aus Vernunftgründen eingesehen hat, ist eine allgemeine philosophische Pflicht, welche uns jede Logik auflegt. Der Skeptiker aber behauptet, dafs es nicht möglich sey, die allgemeinen Principien aus Vernunftgründen zu rechtfertigen, und dafs also alle Allgemeinheit der Sätze bloß eingebildet sey. Dafs es aber nicht möglich sey, beweist er auf folgende Art: Die Wahrheit eines allgemeinen objektiven Grundfatzes muß entweder a priori oder a posteriori eingesehen

wer-

werden. Nun ist es nicht möglich a priori. Denn allgemeine Sätze a priori müßten angebohrne Sätze seyn. Ob aber diese mit den Gegenständen übereinstimmten, könnte doch nicht a priori erkannt werden. Denn wie wollte man beweisen, daß sich die von uns verschiedenen Gegenstände nach den Gesetzen in uns richten müßten? Es ist aber noch weniger a posteriori oder durch Erfahrung möglich. Denn die Erfahrung kann einen allgemeinnothwendigen Satz weder erzeugen, noch durch den Erfolg bestätigen, weil eine noch so große Reihe einförmiger Erfahrungen niemals beweisen kann, daß es immer also nothwendig gewesen, und auch in aller Zukunft so seyn werde. Da nun diese beiden Wege die beiden einzigen sind, wie allgemeine Principien begründet werden können, keiner von beiden aber zu diesem Ziele führen kann; so kann die Vernunft gar keine allgemeinen Principien zulassen, und sie muß also alle Erkenntniß für höchst zweifelhaft und ungewiß erkennen. Der Skeptiker erlangt seine ganze Stärke dadurch, daß er die Möglichkeit aller objektiven Erkenntniß a priori leugnet, und seinen mächtigsten Grund für diese Behauptung findet er in dem Satze: „daß alle reale und objektive Erkenntniß zuletzt aus der Empfindung entspringt“. Mit diesem Grundsätze stehet und fällt der ganze Skepticismus. Denn mit ihm ist die Unmöglichkeit allgemeiner Grundsätze nothwendig verbunden, und nachdem, vermittelt desselben, alle

le

le Principien für ungültig und ungewiß erklärt sind, zerstört es sich zuletzt auch selbst, zum Beweise, daß gar nichts aus Vernunftgründen gewußt werden könne, als das einzige, daß man nichts wissen könne.

Es war unmöglich, daß der Skepticismus von denen durch Vernunftgründe konnte gehoben werden, welche seinem Hauptprincipio, daß alle Erkenntniß ursprünglich durch Empfindung entstehe, und daß alle Reflexion nur abgeleitete und empirische Vorstellung sey, beistimmen. Die einzige Art, ihn aus dem Grunde zu heben und zu beweisen, daß er nicht das letzte Resultat alles Philosophirens sey, ist nur, daß man die Möglichkeit synthetischer, und also objektiver Erkenntnisse a priori auf eine für die Vernunft befriedigende Art beweiset. Bloß der Mangel eines solchen Beweises hat bisher dem Skepticismus sein Ansehen verschafft.

Die bisherigen Beweise für die reinen allgemeinen synthetischen Erkenntnisse a priori haben die Skeptiker nicht befriedigen können; ihre Vernunft faßte sie vollkommen, aber sie wirkten keine Ueberzeugung, und die Gründe, mit welchen Hume, als der scharffinnigste unter allen Skeptikern, gegen jene Beweise foht, sind von der Art, daß sie nicht durch Leidenschaft erfunden, sondern durch die Vernunft selbst aufgeworfen sind. In den vorhergehenden Abhandlungen ist nun ein Versuch gemacht, einen Beweis für die synthetischen Sätze a priori zu geben, welchen alle bisher gebrauchte Gründe der Skeptiker nicht treffen, und um ihn

um-

umzustoßen, müssen sie wenigstens Waffen von ganz anderer Art suchen, und ihr System muß also wenigstens von der Vernunft so lange verworfen werden, bis sie darthun, daß die von uns gebrauchten Gründe für synthetische Sätze a priori nicht hinlänglich sind. Diese unsre neue Beweisart bestand in kurzen darin, daß wir die Objekte und das Erkenntnisvermögen in Beziehung auf einander erwogen, an welchem Verfahren keine philosophische Parthei, auch nicht die der Skeptiker etwas, zu tadeln finden kann. Denn alle, sie mögen nun noch so viel, oder noch so wenig zu erkennen vermaßen, räumen doch ein, daß wir alles nur durch Vorstellungen erkennen können, und daß wir also die Objekte nur erkennen können, so ferne sie vorstellbar sind. So viel also in den Objekten an sich betrachtet liegen mag, so können wir doch von ihnen nicht mehr erkennen, als sich vorstellen läßt, und was sich nicht vorstellen läßt, kann nie ein Objekt unsrer Erkenntnis werden. Wir können also die Objekte lediglich und allein in Beziehung auf unser Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen betrachten. Hier fand sich nun, daß sich aus der bloßen Betrachtung der Natur des Erkenntnisvermögens gewisse Prädikate ergaben, die a priori ganz allgemein von allen Objekten unseres Erkenntnisvermögens ausgesagt werden können, und die also Begriffe zu allgemeingültigen Urtheilen a priori sind. Die bloße Entwicklung des Erkenntnisvermögens, so wie wir es durch unbezwei-

felte

felte Erfahrung *) kennen lernen, entdeckt uns Prädikate, welche wir durch richtige Vernunftschlüsse genöthiget werden, auf alle Objekte unfre Erfahrung überhaupt zu beziehen. Wir entdeckten auf diesem Wege:

1) Die Vernunftgründe für die objektive Gültigkeit der mathematischen allgemeinen Sätze, und also ist in Ansehung dieser, kein Skepticismus möglich.

2) Die

*) Das Erkenntnisvermögen lernen wir natürlicherweise, so wie alle Kräfte, nur durch Erfahrung kennen, aber das in demselben Prädikate liegen, welche auf alle seine Gegenstände überhaupt bezogen werden müssen, wird nicht durch Erfahrung wahrgenommen, sondern aus der Beobachtung der Möglichkeit der Erfahrungsgegenstände überhaupt geschlossen. Das der Verstand nach dem Satze des zureichenden Grundes wirkt, ist Erfahrung; das aber alle Gegenstände demselben gemäß verknüpft seyn müssen, ist keine Erfahrung, sondern reine Vernunfterkentnis. Erfahrung würde es seyn, wenn ich es wahrgenommen hätte, das alle Gegenstände nach diesem Gesetze wirklich verknüpft wären; und dennoch könnte ich aus dieser Wahrnehmung allein nicht wissen, ob sie auch nothwendig so verknüpft seyn müssten. Wenn wir durch einen bloßen Schluss Prädikate von Objekten erkennen, die entweder noch nie durch unfre Sinne vorgestellt sind, oder die doch auch ganz unabhängig von der empirischen Vorstellung als nothwendig gedacht werden, so ist es jederzeit eine Erkenntnis a priori.

2) Die Vernunftgründe für die objektive Gültigkeit der Principien der Naturwissenschaft, welche Hume für ganz unmöglich hielt. Daher verliert der Skepticismus auch das Feld der Naturwissenschaft.

Nur für die überfinnlichen Gegenstände konnten wir keine allgemeinen synthetischen Principien entdecken, und hier erlauben wir dem Skepticismus nicht nur ein freies Spiel, sondern gehen auf der einen Seite selbst noch weiter, als er, und zeigen, daß man nicht nur an einer realen Erkenntnis der überfinnlichen Dinge zweifeln müsse, sondern beweisen sogar aus der Natur des Erkenntnisvermögens, daß sie unmöglich sey. Auf der andern Seite aber halten wir uns wieder einige Schritte hinter ihm, und behaupten, daß, ob wir gleich das Ueberfinnliche seinen eigenthümlichen inneren Prädikaten nach, nicht bestimmen können, sich dennoch gewisse Beziehungen und Verhältnisse desselben gegen unfre Natur angeben lassen, nemlich alle diejenigen, ohne welche unfre Natur sich selbst zerstören und mit sich im Widerspruch gerathen würde. Diese Verhältnisse lehren uns freilich nicht die Beschaffenheiten der Dinge an sich, welche sich verhalten *), aber sie leisten uns doch alle Vortheile im

*) So ist die Zahl 4 das Verhältniß von $\frac{24}{2}$ von $2 \times \frac{24}{2}$ u. s. w. Von einem und eben demselben Verhältnisse können also die Relata sehr verschieden seyn.

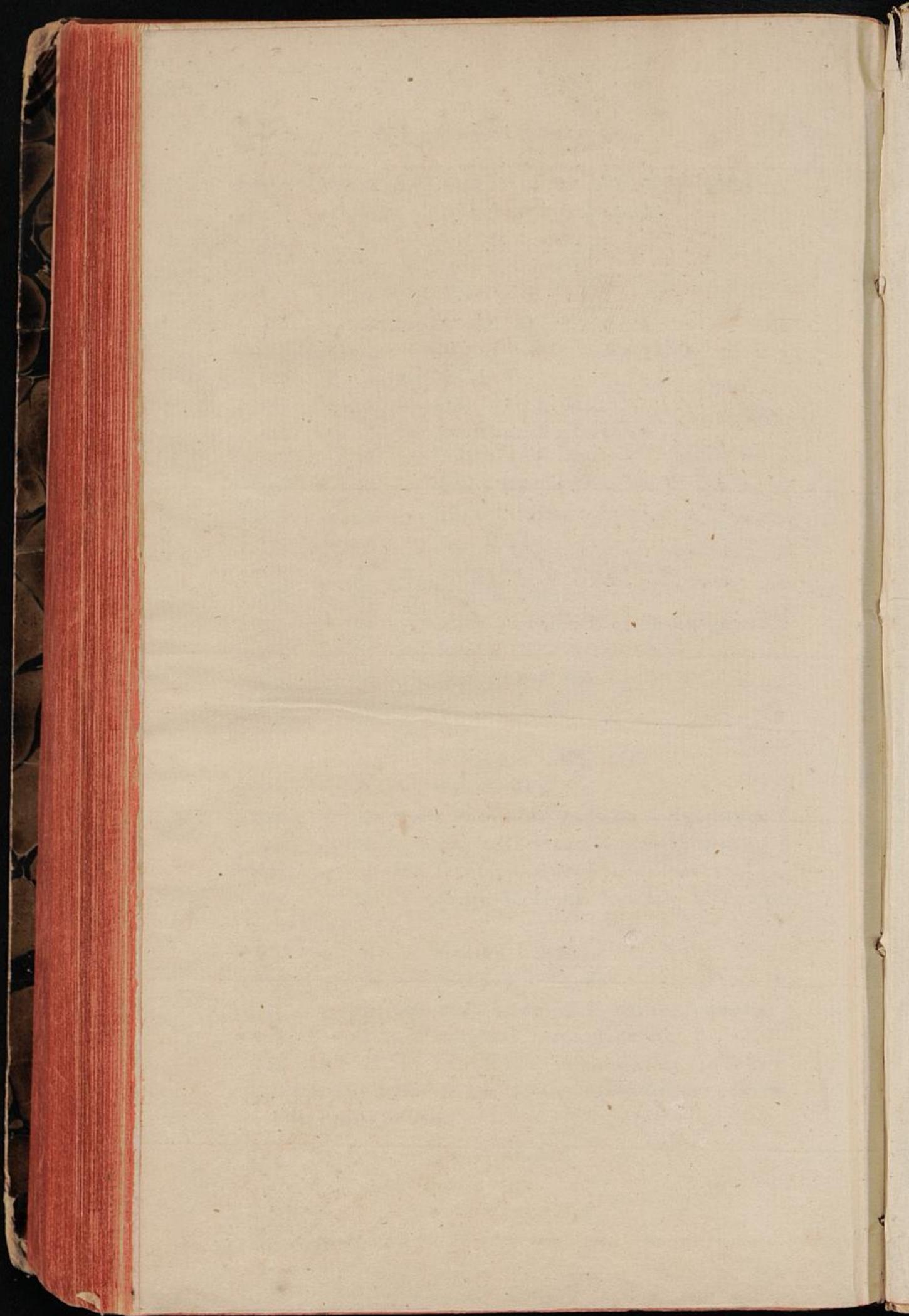
im Leben, welche uns eine Anschauung der Gegenstände selbst leisten würde. Die Gewissheit, welche wir mit der Erkenntniß dieser Verhältnisse verknüpfen, können wir auch ganz genau bestimmen. Sie ist dem Grade nach mit der mathematischen und wissenschaftlichen Gewissheit einerlei. Denn jene Verhältnisse werden im nothwendigen Zusammenhange mit nothwendigen Vernunftzwecken gedacht. Sie ist aber der Art nach verschieden. Denn sie entsteht weder durch Anschauung der Objekte, noch durch Beweise, die sich in allgemeinen objektiven Grundsätzen enden; sondern sie entsteht aus dem Vertrauen, welches wir auf die Vernunft und ihre Gesetze setzen, die sie unsern Handlungen vorschreibt. Diese Gesetze führen eine solche Evidenz und eine solche Nothwendigkeit bei sich, das Interesse an denselben ist so groß, daß sich keine wärmere und lebhaftere Ueberzeugung denken läßt, als eine solche, die mit demselben zusammenhängt. Wir erkennen also die überfinnlichen Objekte ihren realen innern Beschaffenheiten nach, gar nicht, also auch nicht die Art und Weise ihrer Existenz, aber die Verhältnisse derselben erkennen wir mit der größten Gewissheit.

Es ist also erwiesen, daß die Vernunft nicht in einem allgemeinen Skeptismus endigen kann. Denn es giebt allgemeine synthetische Grundsätze, die sich auf Gegenstände der Natur beziehen, und es ist also eine wirkliche Wissenschaft der Natur möglich. Was aber die Gegenstände über der Natur

betrifft, so ist gar keine objektive Wissenschaft derselben möglich, und da auch dieses aus Grundfätzen erwiesen werden kann, so findet auch hier kein Skepticismus statt. Und da aller Skepticismus nur allein auf der Behauptung beruht, daß Vernunftgründe für allgemeine Principien unmöglich wären, diese aber hier gegeben sind; so sinken alle wirklichen und möglichen Gründe des Skepticismus, und folglich auch das System selbst. Der Skepticismus ist also nicht das System, in welchem die Vernunft endet. Er ist nur da, die Vernunft aus einem dogmatischen Schlummer zu wecken, in welchem sie zu früh versinkt. Dogmatismus ist und bleibt ihr letztes und höchstes Ziel; aber die Bahn zu demselben ist lang und auf derselben sind viele Triumphbögen errichtet, die oft für das Ende selbst gehalten werden; aber es sind nur Ruhepunkte, wo die Vernunft eine Zeitlang verweilen soll, um neue Kräfte zu sammeln. Die Zweifel sind die Töne der Trompeten, welche die Illusion der Vernunft unterbrechen und sie zum neuen Wettlaufe antreiben sollen.

Verbefferungen.

Seite 5	Zeile 11	statt originirt lese man orientiert
- 6	- 3	- ficherer l. fichereres
- 109	- 20	- deffen l. deren
- 142	- 5	- lassen l. lasse
- 144	- 4	- die l. den
- 189	- 23	streiche mit aus
- 219	- 4	v. u. statt Gefalle l. Gefallen
- 222	- 1	statt fie l. es
- 228	- 8	v. u. statt der l. das
- 243	- 5	statt gleicher l. gleichem
- 295	- 18	- von l. vor
- 356	- 10	- die l. der
- 375	- 17	- ihre l. seine
- 389	- 6	- ab- l. be-
- 436	- 17	- vergehen l. vorgehen
- 438	- 12	- denen l. den
- 440	- 16	- auch gewisse l. auch an gewisse
- 454	- 6	- ihm l. ihr
- 472	- 4	v. u. statt dem l. der
- 482	- 3	- - - er l. es
- 510	- 8	statt ihn l. ihr
- 541	- 11	- Einfluss l. Glaube
- 549	- 11	- dem l. den
- 590	- 7	in der Anm. statt synonym l. synonym
- 628	- 8	v. u. statt afficirten l. affociirten
- 634	- 4	statt setzen l. durchzusetzen
- 689	- 10	- seine Ursache l. seine Ursache haben
- 690	- 6	- hatten l. haben
- 713	- 6	v. u. statt sey l. feyen
- 724	- 10	statt kein anderes l. keinen andern
- 727	- 16	- möglich l. möglich ist
- 737	- 7	- Ich kann mich daher so eher überheben um l. Ich kann mich daher um so eher überheben



Inches 1 2 3 4 5 6 7 8

Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

TIFFEN Color Control Patches

© The Tiffen Company, 2007

Blue	Cyan	Green	Yellow	Red	Magenta	White	3/Color	Black
[Blue patch]	[Cyan patch]	[Green patch]	[Yellow patch]	[Red patch]	[Magenta patch]	[White patch]	[3/Color patch]	[Black patch]

