

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.

Dass man diese Geschäfte in Ansehung der menschlichen Erkenntniss 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 Anlass gegeben, welche sonst alle Theorien so ekelhaft machen. Es ist daher zu hoffen, dass 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 unfreer 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 Grundfätze, 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 Erkenntnisvermögen 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 Erkenntnis 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.

Beschaffenheit. 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 Erkenntnisvermögen. 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 Erkenntnisvermögen, 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 Erkenntnisvermögen 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 Association.

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 Ausdrucke 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 Raisonnement 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 gemeinlich 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 gemeinlich den besten Aufschluß über die Möglichkeit, wie ein solcher Irrthum entstehen konnte, erhalte.

Indem ich nun diese Grundsätze 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 Erkenntnißvermögen 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 Erkenntniß 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 Erkenntnißvermögens, 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 Erkenntniß 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, einzieht.

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 auslagen, 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 heist 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 blos 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 dauren, 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 Manigfaltige 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 sind, so sind sie auch gleichförmig. 3) Dafs sie ins Unendliche theilbar sind. Die unendliche Theilbarkeit der Zeit und des Raums hat nach unsrer Theorie gar keine Schwierigkeiten. Denn es ist hier gar nicht von einer physischen Theilung, d. i. von einer wirklichen Trennung und Scheidung in diskrete Gröfsen die Rede, sondern blos von einer metaphysischen 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 Nebeneinanderseyn, diese aber ein Nacheinanderseyn 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 seyn ins Unendliche theilbar, so sagen wir nicht, sie seyn aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt, sondern nur, dafs uns vermöge unsrer Natur kein Raum und keine Zeit vorkommen könne, in welchem sich nicht wiederum Räume und Zeiten unterscheiden ließen. Raum und Zeit sind uns nicht als Dinge an sich, sondern nur als nothwendige Bedingungen aller sinnlichen 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 Abfur-dum 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

sey etwas ins Unendliche theilbar, so will man zu verstehen geben, daß ein nothwendiges Hinderniß im Wege stehe, ja, daß es ganz unmöglich sey in irgend einer Zeit auf die absolut letzten Bedingungen zu stoßen. So haben wir mit dem Satze, daß Zeit und Raum die letzten Bedingungen sind, unter welchen wir Gegenstände erkennen können, auch zugleich eingeräumt, daß 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, daß 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, daß ihre Theilung in keiner Zeit vollendet werden könne, d. h., daß sie ins Unendliche theilbar seyen. 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 seyn glaube.

So fallen also alle Widersprüche, die Hume in dem Begriffe der unendlichen Theilbarkeit anzutreffen vermeinte, weg, und sie treffen nur diejenigen, welche behaupten, daß 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 Grundsatz, 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 heisst; 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. s. 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 Erkenntniß, 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 Erkenntniß 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 Erkenntniß 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 unfreer Erkenntniß diejenigen Eigenschaften haben müssen, welche unfer Anschauungsvermögen und unfer 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 vollkommnes 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 sämtlich 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.
