

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

Vierter Abschnitt

über

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

her es kommt, daß wir überall ein Erkenntnißvermögen haben. Wir erkennen mit vollkommner Gewisheit, daß die Natur unfres Anschauungsvermögens so beschaffen sey, daß wir uns vermittelt des äußern Sinnes nichts vorstellen können, wenn es nicht im Raume ist, und, daß wir vermittelt des innern Sinnes uns nichts vorstellen können, wenn es nicht in der Zeit ist. Wir erkennen also den Raum und die Zeit, als die nothwendigen Bedingungen unfres Anschauungsvermögens und können daher mit vollkommner Gewisheit 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, auſer 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 bloſen Betrachtung dieſer nothwendigen Bedingungen aller ſinnlichen realen Vorſtellungen, 1) daß ſie nicht für ſich ſubſiſtirende reale Dinge ſind, ſondern die bloſe Art und Weiſe, wie die Dinge geordnet ſeyn müſſen, wenn ſie Gegenstände unſrer Sinne werden ſollen; alſo werden ſie als bloſe nothwendige Formen der realen Gegenstände gedacht, ſo fern letztere ſinnlich ſollen angeſchaut werden; 2) daß ſie unendlich ſeyn müſſen. Denn unendlich heißt nichts anders, als was in keiner beſtimmten Zeit und in keinem beſtimmten Raume als vollendet vorgestellt werden kann. Wenn nun Raum und Zeit ſelbſt die letzten Bedingungen und die abſoluten Formen aller unſrer Vorſtellungen und realen Gegenstände ſind; ſo kann unmöglich eine neue Form gedacht werden, in welcher der Raum und die Zeit wären, denn ſonſt würden Raum und Zeit nicht die letzten Bedingungen für uns ſeyn. Der Begriff unendlich bezeichnet alſo

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

alle Theile der Zeit Zeiten und alle Theile des Raums Räume, folglich von einerlei Natur 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 Abfurdum hin, und setzt voraus, daß ein Ganzes mit allen seinen Bedingungen zugleich gegeben und doch auch nicht gegeben sey, gegeben, weil es ganz ist; nicht gegeben, weil das Unendliche in keiner Zeit gegeben werden kann. Aber wenn man sagt, es
sey

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

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

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

ches, das immer zum Grunde gelegt werden muß; und wenn gleich ganz andre Empfindungen eine Zeit erfüllen könnten, so müssen sie doch eine Zeit erfüllen, wenn sie Vorstellungen werden sollen. Daher ist es auch begreiflich, weshalb wir mit Gewisheit 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 Erkenntnißvermögen besteht, so wie jedes Vorstellungsvermögen überhaupt,

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

schließen, daß die Dinge, welche Objekte unsrer Beurtheilung werden sollen, so beschaffen seyn müssen, daß es auch möglich ist, Urtheile über sie zu fällen. Nun erkennen wir gewisse Gesetze im Verstande, nach denen er nothwendig verknüpft, und mit deren Aufhebung die ganze Natur unsres Verstandes zu Grunde gehen würde. Diesen Gesetzen müssen also auch alle Gegenstände der menschlichen Beurtheilung gemäß seyn, und es ist daher möglich, daß wir diese Eigenschaften der Objekte *a priori* von der Erfahrung ganz unabhängig wissen können. So kann ich mit vollkommener Gewissheit wissen, daß mir nie ein von mir und meinen eignen Veränderungen verschiedenes Ding vorkommen kann, das nicht im Raume existirte, in welchem nichts Mannigfaltiges angetroffen würde, welches nicht zu einer Einheit zusammenstimmt, in welchem nicht etwas Beharrliches wäre u. 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 unfre Wissenschaft auf dergleichen Urtheile a priori zuletzt gründen, und der Grund, weshalb man diese Gültigkeit der Urtheile a priori verwarf, war kein anderer, als weil man sie für unmöglich hielt. Nun haben wir in dem Vorigen ihre Möglichkeit dargethan, folglich fällt dieser Grund ganz weg. Ja es kann überdem auf keine andre Art die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori eingesehen werden, wie in dem

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

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

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

Form besteht, und das nur aus der Vereinigung beider, Erkenntnifs entstehen könne; so ist immer noch möglich, das die Form dasjenige enthalte, was in der Erkenntnifs 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 vollkommenes Recht sie zu verwerfen. Man liefs sich hierdurch leicht verführen, weil dieser Begriff der Erkenntnisse a priori absurd war, diese Art der Erkenntnisse selbst zu verwerfen, und also zu der, wie es schien, nur noch einzig möglichen Quelle überzugehen, d. h. sie sämtlich aus der Erfahrung abzuleiten. Allein der Begriff der Erkenntnisse a priori hat, wie wir gezeigt haben, einen

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

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

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

Sinne

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

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

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

Denn

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

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

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

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

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