



Ph. Sp.

707

Reinhold

<36625425700018

<36625425700018

Bayer. Staatsbibliothek

V e r s u c h
einer
n e u e n T h e o r i e
d e s
m e n s c h l i c h e n
V o r s t e l l u n g s v e r m ö g e n s

v o n
K a r l L e o n h a r d R e i n h o l d .



Z w e y t e A u f l a g e .

Mit Churfürstl. Sächf. gnädigstem Privilegio.

Prag und Jena,
bey C. Widemann und J. M. Mauke. 1795.

**BIBLIOTHECA
REGIA.
MONACENSIS.**

Seinen
väterlichen Freunden

Ignaz von Born

in Wien,

Immanuel Kant

in Königsberg,

und

Christoph Martin Wieland

in Weimar,

zum

Denkmal

seiner Dankbarkeit, Verehrung und Liebe

der

Verfasser.

V o r r e d e .

Ueber die

bisherigen Schicksale

der

kantischen Philosophie.

Da die Periode, welche in der Geschichte der teutlichen Philosophie unmittelbar auf die *Leibnitzisch-wolfsche* folgte, gegenwärtig noch nicht vorüber ist: so darf es um so weniger befremden, daß ihre Vorzüge sehr verschieden beurtheilt werden, und daß man eben so wenig darüber einig ist: ob man ihr den Namen der *Eklektischen* oder im Gegentheile der *Empirischen* beyzulegen; als ob man ihr bevorstehendes Ende zugleich auch für das Ende, oder vielmehr für den Anfang des goldenen Zeitalters der Wissenschaft anzusehen habe. Sonderbarer dürfte es bey dem ersten Anblicke scheinen, daß die Meynungen auch über die *vorhergegangene* nicht weniger

A

getheilt

getheilt find, und daß selbst dasjenige Verdienst ihres Stifters, wodurch derselbe den Grund zur *Gegenwärtigen* gelegt hatte, fogar von den Vertheidigern und Lobrednern der letzteren so oft und so sehr verkannt wird. *Wolf* hatte dadurch, daß er den Entdeckungen des großen *Leibnitz* wissenschaftliche Form gab, ein vollendetes System dogmatischer Metaphysik aufgestellt, dem kein Dogmatiker nach ihm etwas beträchtliches zu nehmen, oder hinzuzufügen gewußt hat, und von welchem die späteren Eklektiker nur dann erst abzuweichen anfiengen, als sie beym Vortrag der Metaphysik die wissenschaftliche Form für die rhapsodische aufgaben. Noch nie hat ein philosophisches System eine so schnelle und so allgemeine Aufnahme gefunden, als das Leibnitzische - wolfische. Es wurde nach einem heftigen aber nur sehr kurzdaurenden Widerstand von den besten Köpfen der Nation, und von den mittelmäßigsten angenommen, und der größere Theil der akademischen Lehrer wetteiferte mit dem besten, sich für eine Philosophie zu erklären, in welcher man die schwersten und wichtigsten Aufgaben der Spekulation mit noch nie gesehener Gründlichkeit und Klarheit aufgelöst, und das Interesse der Religion und der Moralität mit den kühnsten Ansprüchen der

Ver-

Vernunft vereinigt fand. Allein eben darum und fast eben so bald verloren die wesentlicheren Grundsätze dieser allgemein beliebten Philosophie den Reiz der Neuheit. Sie erhielten durch ihren vielfältigen Gebrauch die Popularität gemeiner und alltäglicher Maximen, und die Selbstdenker waren im Kurzen genöthiget, sich am Leitfaden derselben auf das Feld der Beobachtung hinauszuwagen, nachdem ihnen Wolf auf dem Felde der Speculation so wenig zu thun übrig gelassen hatte. Nichts war natürlicher, als daß der zergliedernde Scharfsinn seine Arbeit an den konkreten Erfahrungsbegriffen fortsetzte, nachdem sie an den abstrakten Notionen vollendet schien, und daß man zu beobachten anfieng, nachdem man zu definieren aufhören mußte. Einige neueren Schriftsteller haben das Verdienst der beobachtenden Philosophie dadurch in ein helleres Licht zu setzen geglaubt, daß sie dieselbe mit der herabgewürdigten Wolfischen in den schärfsten Contrast stellten, ohne zu bedenken, daß die Probleme, welche von der erstern der Natur vorgelegt wurden, größtentheils durch die so sehr verschrieenen *Definitionen* der letztern, entweder zuerst aufgeworfen, oder doch näher bestimmt worden sind; daß das Studium der Erfahrung keineswegs dem gemeinen auch

noch so gefunden Verstande, sondern nur der durch Principien geleiteten, und durch Speculation geübten Vernunft gelingen konnte, und daß die durch planloses Herumtappen aufgegriffenen, und durch bloße Zufälle erworbenen Sachkenntnisse ohne das wissenschaftliche Gepräge, das ihnen der systematische Geist aufdrückt, rohe und meistens unbrauchbare Schätze bleiben müßten. Die philosophische Welt ist durch die Schule der neuern Empiriker mit Compilatoren bevölkert; aber durch die Wolfische sind ihr die Stifter der eigentlichen *Psychologie* und *Aesthetik* gebildet worden, durch welche die glücklichsten Versuche der Engländer in diesen Fächern an Gründlichkeit und Vollständigkeit so weit übertroffen wurden. Aus der wolfischen Schule sind die Stifter der gereinigten Theologie und des geläuterten Geschmacks hervorgetreten, philosophische Theologen und philosophische schöne Geister, durch welche die Fackel der Philosophie in Gegenden gebracht wurde, wo sie in Teutschland bis dahin noch nie geleuchtet hatte — von dem geheimnißvollen Dunkel des Allerheiligsten bis in die Kabinete der Minister und Fürsten, und an die Putztische der Damen. Ein Zusammenfluß günstiger Umstände, deren Aufzählung nicht hieher gehört, schieden

den

den Einsturz der alten leidigen Scheidewand zwischen Welt und Schule vollendet zu haben, und die wolffischen Grundsätze wirkten ungehindert auf dem neueröffneten unermesslichen Felde fort, während die auf sie gebauten *metaphysischen Dogmen* der *Wolfianer* einerseits über die neuen und vielfältigen Anwendungen jener Grundsätze aufs empirische in Vergessenheit, andererseits aber durch die immer weiter um sich greifende Freyheit des Denkens in Verfall geriethen, und der streng systematische Vortrag in eben dem Verhältnisse sein voriges Ansehen einbüßte, als die Beyspiele fesselfreyer und geschmackvoller Einkleidung philosophischer Untersuchungen unter uns zahlreicher wurden. Es wurde nun über jede menschliche, bürgerliche, häusliche Angelegenheit von der größten bis zur kleinsten in Prosa und in Versen philosophirt. Um die neue Ausbeute aufzunehmen und nur einigermaßen in Ordnung zu bringen, wurden die neuen Fächer vervielfältiget; Anthropologie, Geschichte der Menschheit, Philosophie der Geschichte, der Sprache, der Erziehungskunst u. s. w. wurden in den Rang der Wissenschaften, und neuerobelter Provinzen der Philosophie eingesetzt,

Was würden *Leibnitz*, *Wolf*, *Baumgarten* von demjenigen gedacht haben, der ihnen vorhergefagt hätte, daß eine Zeit kommen würde, wo die *Metaphysik* in eben dem Verhältniffe verlieren, als die *Philosophie* gewinnen müßte? Diese Zeit ist wirklich dagewesen und sie ist noch lange nicht vorüber. Aber freylich hat sich die Bedeutung des Wortes *Philosophie* während derselben sehr verändert. Das eigentliche Gebieth dieser Wissenschaft wurde immer *unbestimmter*, je weiter die Philosophen ihre Eroberungen ausbreiteten. Das Ansehen und der Einfluß der ehemaligen Königin aller Wissenschaften sank um so tiefer, je weniger man *ihr* und je mehr man der *Erfahrung* zu verdanken anfang, welcher man endlich auch sogar die unentbehrlichsten Principien zueignete, je mehr diese nach und nach ihr wissenschaftliches gelehrtes Gepräg verloren, und den Namen der Aussprüche des gefunden Menschenverstandes angenommen hatten. Indessen daß die positive Theologie und die Volksreligion durch allmällige Reinigung der Mythologie an Sittlichkeit und Vernunftmäßigkeit zunahm, die Kenntniß unsres Planeten durch physische Geographie, Länder- und Völkerkunde außerordentliche Fortschritte that, und die empirische Seelenlehre von allen Seiten

ten

ten her mit den wichtigsten Aufschlüssen über die verborgensten Eigenheiten des menschlichen Geistes und Herzens bereichert wurde, wurden die *RATIONALE Theologie, Cosmologie* und *Psychologie* theils vernachlässiget theils gemißhandelt. Diese Theile der *Metaphysik*, die kurz vorher durch das was *DesCartes* und *Leibnitz* für den Inhalt, *Wolf* und *Baumgarten* aber für die Form derselben gethan hatten, auf den unerschütterlichen Grund einer allgemeingültigen *Ontologie* für die Ewigkeit gebaut, und die vollendete Schutzwehre der Religion und der Moral gegen Aberglauben und Unglauben auszumachen schienen, wurden nun auf einmal, selbst von Vertheidigern der Religion und Moral, als unhaltbar und entbehrlich aufgegeben. Es war dem grösseren Theile des philosophischen Publikums, der mit Auffammeln und Zusammenordnen von Thatfachen alle Hände beschäftigt hatte, um so weniger zu verdenken, daß er das heiligste Interesse der Menschheit durch sich selbst und den gesunden Menschenverstand eben so sehr gesichert, als durch die *Metaphysik* gefährdet glaubte, da die letztere unter den Händen der Wenigen, die ihr noch aus Beruf oder Neigung oblagen, das *Systematische* und *Allgemeingültige*, wodurch sie allein ihre vorigen Ansprüche zu

rechtfertigen vermocht hätte, immer mehr und mehr verlor. Auch die Metaphysik sollte auf Erfahrung gegründet, und *Leibnitz* durch *Locke* berichtigt, oder vielmehr die Theoricien von beyden sollten miteinander vereinigt werden. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der *ontologischen Principien* wurde in eben dem Verhältniß verdächtiger als der Versuch sie von der Erfahrung abzuleiten allgemeinern Beyfall fand. Aus den *Grundsätzen* waren nun *Meynungen* geworden, sie erschienen in jedem neuen philosophischen Werke in eine andere *Formel* eingekleidet, jeder denkende Kopf suchte sie nach seiner Weise zu bestimmen, baute sich ein eigenes System und benutzte dabey die Bruchstücke älterer einander entgegengesetzter Systeme, die ihm in das Seinige zu passen schienen.

☞ Man hatte nach und nach alle großen Geister, die sich eigene Bahnen gebrochen hatten, beschworen. Allein die Antwort eines jeden war von jedem seiner verschiedenen Beschwörer *anders verstanden* worden *), weil man über den Sinn der Fragpunkte nicht einig,

*) Man vergleiche zum Beyspiel was in der neuesten Zeit *Mendelsohn*, *Iacobi*, *Rehberg* und *Herder* über den Spinozismus geschrieben haben.

nig, und derselbe durch nichts allgemeingeltendes bestimmt war. Die auf diese Weise entstandenen philosophischen Versuche, von denen manche noch vor zwanzig Jahren das grösste Aufsehen gemacht haben würden, fanden itzt eben so wenige, und nur eben so kalte Tadler als Bewunderer. Die Widersprüche, mit welchen jedes der neuen Lehrgebäude behaftet war, konnten bey dem immer mehr überhand nehmenden Ekel an metaphysischen Untersuchungen, der Ungewohntheit über anschauungslose Vorstellungen zu philosophieren, und der Schwierigkeit sich aus den Labyrinthen so vieler entgegengesetzten, und mit gleichem Scharffinn unterstützten Meynungen herauszufinden, kaum dem kleinsten Theile der kleinen Anzahl von Lesern sichtbar werden, die noch an Schriften dieser Art einiges Interesse fanden. Auch die Scharffsichtigsten unter ihnen mußten nicht selten durch Genieschwünge und schimmernde Diktion, am öftesten aber durch die rhapsodische Form der Einkleidung geblendet werden, die eine nothwendige Folge unbestimmter Begriffe und unzusammenhangender Grundsätze ist, Schriftsteliern aber, denen sie Bequemlichkeit, und Lesern, denen sie Unterhaltung gewährt, die gesegnete Frucht des echten philosophischen

Geistes und des gebildeten Geschmacks heisst.

In den *Lehrbüchern* nahm die Philosophie in eben dem Verhältnisse die Form der *Geschichte* an, als sie sich von der Form der *strengen Wissenschaft* entfernte. In der *Logik* wurde überhaupt *Vorstellungen* haben mit *denken* verwechselt, größtentheils nur empirische Psychologie abgehandelt, und der eigentlichen Gesetze des Denkens gemeinlich nur im Vorbeygehen, nicht selten mit Mißbilligung unter der Rubrike verjährter *Spitzfindigkeiten*, erwähnt. Der Raum, welcher der *Metaphysik* bestimmt blieb, wurde gewöhnlich durch die Aufzählung der berühmtesten metaphysischen Lehrmeynungen, und die Beurtheilung derselben nach den sogenannten Aussprüchen des gesunden Verstandes ausgefüllt. Man fuhr freylich noch immer fort die Grundwahrheiten der Religion und der Moral zu demonstrieren, aber (mit Beweisen, denen kaum mehr der lächerlichste Kathederstolz selbst Allgemeingültigkeit zutraute. Der eine Verfasser stellt ein ganzes Heer von Argumenten auf, deren jedes er schon darum für unüberwindlich hält, weil die Wahrheit, von der die Rede ist, nicht bezweifelt werden darf. Ein anderer, überzeugt, daß nur ein einziger Beweis gelten könne

könne, widerlegt alle übrigen, und glaubt dadurch den Seinigen genug erhärtet zu haben, der aber leider von einem mißgünstigen Kollega als erschlichen und widersprechend befunden wird. Ein dritter endlich hilft sich aus der Verlegenheit, in welche ihn die Collision seines Skepticismus mit seiner Amtspflicht versetzt, dadurch, daß er alle bisher bekannt gewordenen Beweise *historisch* vorlegt ohne sich ausschließend für einen derselben oder zusammengenommen für alle zu erklären. Was Wunder, daß die breite Heerstraße der neuen *Schulphilosophie*, auf welcher sich die Anführer selbst unaufhörlich einander in den Weg treten, von Selbstdenkern, die durch keinen näheren Beruf auf dieselbe verflagt werden, immer mehr und mehr verlassen wird! Einige dieser letztern haben neuerlich mit *Spinoza* den entgegengesetzten, aber viel konsequenteren *Dogmatismus*, andere mit *Paskal* den *Supernaturalismus*, andere endlich mit *Hume* den *dogmatischen Skepticismus* vorgezogen: während der große Haufen von *Halbdenkern*, der gleichwohl nicht blödsinnig genug ist, um das immer zunehmende Schwanken der *erschütterten Metaphysik* nicht wahrzunehmen, zu allem, was sich nicht mit Händen greifen läßt, zu zweifeln anfängt, und auf seine unphilosophische Gleichgültigkeit,

keit, die alles, was nicht ohne Schwierigkeit zu erklären ist, dahingestellt feyn läßt, unter dem gemißbrauchten Namen des *kritischen Skepticismus* stolz thut.

Indessen dafs sich der Mangel allgemeingültiger Principien durch die angeführten Erscheinungen in der philosophischen Welt eben so laut ankündigte, als das Bedürfnis derselben bey der übrigens so hoch gestiegenen Cultur immer dringender wurde, erschien das berühmte Werk des königsbergischen Philosophen, welches nichts geringeres zum Zwecke hat, als jenem Mangel auf immer abzuhelfen, und welches, wie einige dafürhalten, diesen Zweck unmöglich verfehlen kann. Noch nie ist wohl ein Buch, ein einziges ausgenommen, so angestaunt, bewundert, gehafst, getadelt, verketzert, und — mißverstanden worden. Einige Jahre hindurch schien man kaum das Daseyn desselben bemerkt zu haben, und wenn es gegenwärtig die allgemeine Aufmerksamkeit des philosophischen Publikums beschäftigt, so ist ihm diese Ehre nur sehr allmählig und nicht so viel durch sich selbst als durch ausserordentlich anpreisende und verschreyende Berichte zu theil geworden. Bisher haben sich noch sehr wenige Schriftsteller von Bedeutung

tung für das *Kantische* System erklärt, das sich von allen bisherigen auch dadurch auszeichnet, daß es entweder durchgängig angenommen oder verworfen werden muß. Aber diese wenigen haben in demselben die vollendete, völlig befriedigende Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens, die einzig mögliche Quelle allgemeingültiger Grundsätze, und das in der Natur des menschlichen Geistes gegründete System aller Systeme gefunden. Nichts war natürlicher, als daß diese und ähnliche Urtheile, die von den Freunden der Kritik der Vernunft denjenigen, die das Werk selbst nicht gelesen, oder nicht verstanden hatten, auch nicht bewiesen werden konnten, von dem größten Theile als stolze Anmaßungen und lächerliche Uebertreibungen aufgenommen wurden. Es fehlte nicht an einigen unbärtigen und bärtigen Schriftstellerchen, die theils um etwas neues zu Markte zu bringen, theils um ihren Tieffinn bewundern zu lassen, sich zu Aposteln des *alleszermalmenden Kants* aufwarfen, und durch die Art wie sie sich dabey benahmen, den Unwillen und den Spott wirklich verdienten, gegen den die denkenden Verehrer des kantischen Verdienstes, durch alles was sie zur Bestätigung ihrer Urtheile vorbringen konnten, kaum gesichert

sichert waren. [Eine beträchtliche Anzahl philosophischer Köpfe, auf welche Teutschland mit Recht stolz ist, und unter diesen die Meisten der berühmtern akademischen Lehrer, haben sich entweder gegen das ganze neue System, oder welches in der That eben dasselbe ist, gegen wesentliche Theile desselben erklärt, und die Natur der Sache brachte es mit sich, daß diese Männer die Kritik der Vernunft durch ihre Einwürfe und Bedenklichkeiten um so tiefer herabsetzen mußten, je erhabener der Rang gewesen wäre, den sie ihr eingestanden haben würden, wenn sie ihre Prüfung ausgehalten hätte. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl aus dem Schriftstellertrusse ergriff auch bald bey der Behandlung des neuen Modeartikels lieber die Parthey gegen Kant: denn hier hatten sie ungleich berühmtere Namen auf ihrer Seite, und die gewisse Aussicht, nicht etwa zu den Nachbetern, sondern zu den Widerlegern und Belehrern des Mannes zu gehören, dem selbst seine angesehensten Gegner ihre Bewunderung nicht versagen konnten. Sie wiederholten daher die Angriffe ihrer hohen Allirten, oder ahmten dieselben vielmehr mit den von jenen abgeborgten Waffen nach, die das, was sie in solchen Händen an voriger *Schärfe* verloren, an dem *schweren* Nachdruck gewan-

gewannen, der dem bleyernen Witze eigen-
thümlich ist.

Die allgemeinste unter den vielen Klagen, die bisher über die Kritik der Vernunft vorgebracht worden sind, legt ihr *Unverständlichkeit* zur Last. Diese Klage wird auch sogar von denjenigen geführt, welche das kantische System widerlegt zu haben glauben, und die sich eben darum billig zutrauen sollten, daß sie es verstanden hätten. Gleichwohl ist noch keiner unter den zahlreichen Gegnern desselben aufgestanden, der behauptet hätte, er habe den Sinn davon durchgängig gefaßt; keiner, der nicht wenigstens sich selbst gestehen müßte, er habe an vielen Stellen unüberwindliche Dunkelheit gefunden. Die meisten halten diese Dunkelheit für eine natürliche Folge der offenbaren Widersprüche, die sie an den ihnen verständlichen Stellen gefunden zu haben meynen; während die Anhänger des neuen Systems die Quelle dieser Widersprüche in jener Dunkelheit entdeckt zu haben behaupten, die ihnen wenigstens nicht unüberwindlich gewesen seyn soll, so schwer sie auch ihrem Geständnisse nach zu überwinden war. Ihre Antworten auf alle bisherige Einwürfe, so wie die Erklärungen die Herr *Kant* selbst über einige derselben bekannt gemacht hat, haben keinen andern

Inhalt

Inhalt, als das sie die Gegner über den missverstandenen Sinn der Kr. d. V. zurechtweisen; wodurch sie aber auch gewiss den Vorwurf vielmehr eingestehen als ablehnen, das eine Schrift die von so vielen scharfsinnigen Köpfen und sonst so gang kompetenten Richtern missverstanden wird, *äußerst dunkel seyn müsse.*

Diese Hauptanklage gegen ein Werk, das wenigstens in Rücksicht auf das was von ihm verheissen wird, von so allgemein anerkannter Wichtigkeit ist, verdient um so mehr eine nähere Beleuchtung, je mehr es sich in der Folge zeigen wird, das sie mit dem von mir geschilderten Zustande der herrschenden, sogenannten eklektischen, Philosophie innigst zusammenhängt, das von ihren eigentlichen Gründen das ganze bisherige Schickfal der neuen Kantischen bestimmt worden ist, und das sich aus diesen Gründen alle übrige gegen Kant lautgewordenen Anklagen über Wiederherstellung scholastischer Spitzfindigkeiten, unnütze Sprachneuerungen, Einführung des trostlosen Scepticismus, Aufstellung eines neuen Idealismus, Umsturz der Grundwahrheiten der Religion und der Moral vollkommen befriedigend erkennen lassen.

Gesetzt,

Gesetzt, die Kritik der r. V. hätte das große Problem der Entdeckung allgemeingültiger Principien wirklich aufgelöst; sie enthielte bereits das durch die Natur unfres Erkenntnißvermögens bestimmte, und in seinen Gründen bis an die Gränzen alles begreiflichen zurückgeführte, einzig mögliche System aller speculativen Philosophie? —

„O! so müßte ja dieses System selbst von „allen Schwierigkeiten frey seyn, alle Irrwege „der Speculation vermeiden, nicht neue Un- „begreiflichkeiten an die Stelle der Alten „setzen; es müßte höchst faßlich seyn, und „durch eine über alle Sophismen spitzfindiger „Grübeleey siegende Analytik alle Einwürfe zu „Boden schlagen, und allen unfreywilligen „Täuschungen des wahrheitsuchenden For- „schers abhelfen. — Wie können wir an- „dern, die wir dasselbe kennen oder nicht ken- „nen, uns so große Dinge von einem dogma- „tischen Systeme versprechen, dessen Beweise „äußerst *abstrus* und den wenigsten Menschen „faßlich sind, und dessen Resultate sich von „den Principien der bekannten Metaphysik, „und den simplen Lehren der schlichten Men- „schenvernunft gleich weit entfernen!“^{*)}

Es

*) Was ich hier aus dem *Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele*, Berlin bey Nikolai 1788,

B

entlehnt

Es würde zu nichts nützen, wenn ich diesem beweislosen Tadel, die eben so beweislosen Lobsprüche derjenigen, die in der Kr. der Vernunft, alle die angeführten Forderungen wirklich erfüllt oder gar übertroffen glauben, entgegenstellen wollte. Ich bedarf aber auch, um meine Betrachtungen aller jener Einwendungen ungeachtet fortsetzen zu können, keines günstigen Vorurtheils für die Parthey zu der ich mich bekenne. Es ist genug, wenn mir meine Leser, wie ich wohl sicher annehmen darf, einräumen: Es finde keine *absolute Unmöglichkeit* statt, daß die Kritik der Vernunft eben sowohl von ihren Gegnern, als von ihren Vertheidigern mißverstanden sey; ungeachtet bisher die erstern sowohl an Zahl als an Celebrität den letztern überlegen waren. Es war nicht nur der grössere, sondern auch sogar der bessere Theil von *Newtons* gelehrten Zeitgenossen, der (zumal in den erstern Jahrzehnden nach der Bekanntmachung der neuen Entdeckungen desselben) in der nunmehr allgemeingeltenden Theorie dieses grossen Mannes Entfernung von

entlehnt habe, dürfte wohl von den meisten, wo nicht gar von allen Gegnern des kantischen Systems unterschrieben werden.

von allen bis dahin bekannten Principien der Physik sowohl als den simplen Lehren des schlichten Menschenverstandes, Widersprüche, Unbegreiflichkeiten, und vor allen Dingen unüberwindliche Dunkelheit in den Beweisen gefunden hat. Fast ein halbes Jahrhundert hindurch würde man in Frankreich über den *Newtonianer* gelächelt, und mit so viel Bitterkeit, aber nur mit etwas mehr Feinheit als unfre gegenwärtigen *POPULAR-philosophen* über die *Kritischen* gespottet haben, der seinen Zeitgenossen vorhergesagt hatte die *Attractionslehre* würde von ihren Nachkommen eben so allgemein angenommen und bewundert werden, als sie ein Menschenalter vorher verworfen und herabgesetzt wurde? Was würde man vollends in *Rom* über die Behauptung geurtheilt haben: *Newton* habe Mittel gefunden, die von der täglichen *Er-fahrung* widerlegte, der *heiligen Schrift* widersprechende, vom apostolischen Stuhle verdamnte Lehre von der *Bewegung der Erde* zu einer so unwidersprechlichen Gewissheit zu erheben, daß sie einige Jahrzehende nachher auf allen philosophischen Kathedern dieses Hauptsitzes der Rechtgläubigkeit mit Vorwissen (und) guter Bewilligung des obersten

Glaubensregenten selbst gelehrt, und vertheidiget werden würde? —

„Das Newtonsche System hat diesen „Triumph seiner *mathematischen Evidenz* zu „verdanken, auf welche doch wohl das *Kantische* keinen Anspruch zu machen hat.“

Gleichwohl hat selbst durch diese mathematische Evidenz die beynahe allgemeine Empörung der gleichzeitigen Philosophen gegen Newton, welche mit der gegenwärtigen gegen Kant eine so auffallende Aehnlichkeit hat, nicht verhindert werden können, Denn auch diese Evidenz hieng von Beweisen ab, die selbst für den größten Theil der damaligen Mathematiker unverständlich waren; oder wenigstens von ihnen dafür erklärt wurden. Wie? wenn nun die *kantischen* Beweise für die Wenigen, welche sie bisher verstanden haben, eine *Logische Evidenz* hätten, die in Rücksicht auf ihre überzeugende Kraft der *Mathematischen*, die anfangs auch nur von einigen wenigen an den Newtonschen wahrgenommen wurde, wirklich zur Seite stünde? — Welcher Philosoph ist nicht gegenwärtig von jeder falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, und der sechzehn Schlussformeln überzeugt? Allein
wer

wer erinnert sich nicht der Zeit, wo man die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit dieser logischen Spielwerke mit eben der logischen Evidenz einzusehen wähnte, mit der man gegenwärtig das Gegentheil wirklich einseht? Den vielen und berühmten Vertheidigern jener vier *sylogistischen Figuren* mußte die gegenwärtige Uebereinstimmung über die Nichtigkeit derselben eben so unmöglich vorkommen, als den heutigen Vertheidigern der *vier metaphysischen Systeme* (des Spiritualismus, Materialismus, dogmatischen Skepticismus, und Supernaturalismus) der unvermeidliche Umsturz dieser einander entgegengesetzter Systeme, und der dadurch erhaltene Frieden auf dem Gebiete der speculativen Philosophie, unbegreiflich und ungereimt scheinen muß.

Gesetzt nun, das in der Kritik der Vernunft vorhandene System der Principien der eigentlichen Philosophie, wäre wirklich *allgemeingültig*, es wäre so ganz in der Natur des menschlichen Geistes gegründet, das es von jedem, der dasselbe *durchgängig* verstanden hätte, als wahr befunden werden müßte; (eine Voraussetzung, von der ich hier nichts weiter behaupte, als das sie keine absolute Unmöglichkeit habe) so behaupte ich: „das er-

„stens in der Natur eines' solchen Systemes
 „zusammengenommen mit den gegenwärti-
 „gen Zustände der Philosophie, zweyten in
 „der Art wie dieses System in dem kantischen
 „Werke vorgetragen ist, und vorgetragen
 „werden *musste*,“ Gründe vorhanden sind, aus
 welchen sich vollkommen begreifen läßt,
 warum die Kritik der Vernunft nicht, nur
 von dem größten, sondern auch von dem bes-
 sern Theile gleichzeitiger Philosophen miss-
 verstanden werden *musste*; Gründe aus wel-
 chen sich, wie ich hoffen darf, das bisherige
 Schickfal der kantischen Philosophie auf eine
 Art erklären läßt, die eben so wenig etwas
 der Ehre ihres Stifters vergiebt, als dem Ruh-
 me ihrer verdienstvollen Gegner zu nahe
 tritt.

Sollten die neuen Principien wahrhaft *all-
 gemeingültig*, und ihrer Natur nach dazu ge-
 macht seyn *allgemeingeltend* zu werden, so
 müßten sie jeder bisherigen philosophischen
 Sekte volle Gerechtigkeit wiederfahren las-
 sen, mit der größten Bestimmtheit das *Wah-
 re*, das in den respektiven Grundsätzen jegli-
 chen Systems enthalten ist, in sich fassen, das
Falsche ausschließen, und dadurch ein Sy-
 stem aufstellen, welches jedem Selbstdenker
 das, was er aus seinem Gesichtspunkte rich-
 tig

tig gesehen hat, wieder finden liefse. Indem nun zu diesem Behufe bey der Entwicklung der neuen Principien manche der paradoxesten Behauptungen hervorgesucht und in Schutz genommen, manche der ausgemachtesten hingegen bezweifelt, und widerlegt werden müßten, so ist nichts natürlicher, als daß es der erste Versuch dieser Art, und wäre er auch noch so meisterhaft ausgefallen, so wohl mit denen, welche dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie seine Form gegeben, als auch mit den übrigen, welche von demselben die Form ihres Philosophierens erhalten haben, verderben müßte, oder welches eben so viel heißt, daß er sowohl von den unter sich einigen *Popular-philosophen*, als von den untereinander streitenden *Metaphysikern* mißverstanden und — *widerlegt* werden müßte.

Um zu seinem erhabenen Ziele zu gelangen, müßte der neue Versuch einen Weg einschlagen, der demjenigen gerade entgegengesetzt ist, auf welchem der große Haufen der Populärphilosophen bequem und unbesorgt fortzuschleudern gewohnt ist. Anstatt des leichten und unterhaltenden Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besondern, vom Abstracten zum Concreten, von ununter-

fuchten für ausgemachtangenommenen Grundfätzen zu Thatfachen, müßte er nicht nur das mühsamere und langweiligere Hinaufsteigen wählen, sondern, sollte anders etwas auf immer Entscheidendes bewirkt werden, daselbe bis zu einer Höhe fortsetzen, die noch von keinem der tiefsinnigsten Forscher erreicht wurde. Um seine aufzufindenden Principien mit dem *Wahren* an allen bisherigen Systemen zu vereinigen, müßte er von Behauptungen, welche von keiner Sekte bezweifelt werden können, ausgehen; das heißt, das *allgemeinste* was die bisherige Philosophie aufzuweisen hat, müßte ihm das *Besondere* werden, von dem er sich zu dem Allgemeinen bis an die *Gränze aller Begreiflichen* erheben müßte, von der er alsdann zu erweisen hätte, daß sie wirklich die *Gränze alles Begreiflichen* wäre. Wie sollte ihm der Populärphilosoph ohne Schwindel folgen können? —

Was sollte aber auch den Populärphilosophen bewegen können, die ungeheuren Schwierigkeiten zu überwinden, die eine Untersuchung dieser Art für ihn haben muß? Ihm kann es nicht einmal im Traume einfallen, daß es der Philosophie an unentbehrlichen Principien mangeln sollte. Die Seini-
ge

ge ist auf *Formeln* gebaut, die durch die für sich feststehenden praktischen Grundwahrheiten, zu deren Beweis sie auf allen Akademien gebraucht worden, geheiligt und bewährt, aus der Schule ins gemeine Leben übergegangen sind, und nun als Aussprüche des allgemeinen Menschenfinnes gestempelt aus dem gemeinen Leben wieder in die Schule aufgenommen werden; Formeln die man nicht bezweifeln darf, ohne nicht dadurch seinen Anspruch an den *sensus communis*, und mit demselben sein Recht an den Namen eines Philosophen einzubüßen. Wie abgeschmackt muß ihm nun jeder Versuch vorkommen, den Sinn jener Formeln zu prüfen, die er für *unerklärbar* hält, weil sie seiner Meynung nach, jeder Erklärung; für *unerweislich*, weil sie jedem Beweise zum Grunde liegen müßten? Trift er endlich gar auf Resultate, die sich mit diesen für ihn *ewigen Wahrheiten*, oder vielmehr mit dem Sinne, in welchem er die Formeln derselben genommen hat, nicht vereinigen lassen, o! so muß ihm schon dieser Umstand allein für die gründlichste Widerlegung des neuen Versuches gelten. Er muß es für die leichteste Sache von der Welt halten, solche ausgemachte und nur durch seine Sophisterey unterstützte Ungereimtheiten vor den Augen

des Publikums in ihrer ganzen Blöße darzustellen. Er hält dies für seine heiligste Pflicht, da er überzeugt ist, daß mit jenen Formeln zugleich die Fundamente der Religion und Moralität erschüttert, und durch die ungeheure Annahmung Verstand und Vernunft selbst zu *kritisiren*, eine bisher unerhörte Zweifelsucht eingeführt werden müsse. In dieser Meynung wird er gerade durch den Umstand bestärkt, der das vornehmste *Kriterium* für die Richtigkeit des neuen Versuches ist, „daß dieser nämlich das Wahre, das *jedem* „*Systeme eigen* ist, aufnimmt,“ und in dieser Rücksicht die eigenthümlichen Entdeckungen, die der dogmatische Skepticismus, der Materialismus, und der Supernaturalismus aus ihren einseitigen Gesichtspunkten gemacht haben, wieder aufstellt, und bestätigt. In den Augen des Popularphilosophen ist dieses das gewisseste Merkmal der Verwerflichkeit der neuen Principien. Er ist gewohnt jene drey Systeme für längst widerlegte Irrthümer, für unglückliche Folgen der leidigen Abweichung vom gesunden Menschensinne, und der Verirrung in das bodenlose Land der Schimären zu halten. Die neue Philosophie wird ihm nun für die ganze Summe der Ketzereyen und des Unheils verantwortlich,

wo-

wodurch ihm jedes jener einzelnen Systeme verabscheuungswürdig geworden ist.

Noch schlimmer, wo möglich, müßte die Aufnahme ausfallen, welche unfren allgemeingültigen Principien von den *Metaphysikern*, oder weil doch die meisten unter ihnen gegen diesen *Namen* protestieren dürften, von den selbstdenkenden Philosophen, die sich mit Auflösung speculativer Probleme beschäftigen, bevorstünde. Die bisherige *Ontologie*, welche den Materialisten wie den Spiritualisten, den Spinozisten wie den Theisten, den Fatalisten wie den Deterministen bisher mit ihren Grundsätzen versehen hat, und eben darum auf den Schutz von allen zusammengenommen sicher zählen kann, müßte durch den neuen Versuch von dem Range der Wissenschaft der ersten Erkenntnißgründe entsetzt und in ihren ausgemachtsten Grundsätzen als die Quelle eines gemeinschaftlichen Mißverständnisses der Vernunft angegeben, und überführt werden. Wie sollte dieses durch ein einziges Buch einem Manne begreiflich gemacht werden, der von den Principien seiner bisherigen Vorstellungsart um so lebendiger überzeugt ist, jemehr ihm die letztere Zeit und Mühe gekostet, und
je

je mehr er sie durch die Gründlichkeit und den Reichthum seines Talentes, zu unterstützen und auszufchmücken gewußt hat. Seine Grundätze haben ihm ihre Festigkeit schon dadurch genugsam bewährt, daß sie sein Lehrgebäude durch so lange Zeit getragen haben. Ihre Unumstößlichkeit kann ihm um so weniger verdächtig gemacht werden, je weniger sie ihm entweder bey dem Ueberblick des vollendeten Gebäudes selbst als die Grundfeste desselben sichtbar sind, oder auch jemehr er sich bewußt ist, daß sie bey der Grundlegung selbst durch seinen Scharfsinn und Fleiß *eigenthümliche* Bestimmungen erhalten haben, wodurch sie gegen die gewöhnlichen Einwürfe, welche sonst die Grundätze seiner Parthey treffen, gesichert wären.

Je mehr der geübte Denker für die Metaphysik, und je mehr sie für ihn gethan hat, desto unmöglicher wird es ihm werden, dieselbe neben dem neuen Versuche vor dem Richterstuhle seiner Vernunft als bloße Parthey auftreten zu lassen. Er hat diesen Richterstuhl seiner Metaphysik eingeräumt, das heißt, einem Richter, vor welchem nothwendigerweise jede Parthey, die sein richterliches Befugniss in Anspruch nimmt, vor aller

Unter-

Untersuchung verloren haben muß. Hierdurch wird unfrem Philosophen alle unpartheyische Prüfung der neuen Lehre unmöglich, und es ist im Grunde nicht viel mehr als eine leere Formalität, wenn er ihre Rechtfertigung über eine Behauptung, die seinen Grundsätzen widerspricht, vernimmt, und gegen alle Partheylichkeit protestiert. Denn er versteht diese Rechtfertigung nicht, und er lernt sie um so weniger verstehen, je mehr er überzeugt ist, daß dasjenige, was irgend einem Menschen verständlich ist, auch *Ihm* verständlich seyn müsse. Die Gründe seines Gegners müssen ihm ungereimt vorkommen, weil sie auf das, was er für ausgemacht hält, auf seine Principien, die er alle Augenblick auch dort, wo er von ihnen abstrahieren sollte und wollte, unvermerkt unterzieht, zurückgeführt, wirklich einen ganz andern Sinn erhalten müssen, als sie in der That haben, und weil er diesen Sinn nur dann rein und unverfälscht auffassen könnte, wenn er sein Urtheil über einzelne Theile so lange aufzuschieben vermöchte, bis er das Ganze, in welchem allein jeder Theil seine eigentliche Bedeutung und Bestimmung erhält, übersehen hätte. Diese Uebersicht wird aber in demselben Augenblicke unmöglich.

Wo

wo das Vorurtheil auch nur in einen einzigen der Hauptfätze einen fremden Sinn hineingetragen hat. Wer z. B. der Behauptung: „die Grundwahrheiten der Religion und der „Moral lassen sich nicht demonstrieren“ den Sinn unterlegt: *Es gäbe keine allgemeingültige Gründe für sie*; den Satz: „Raum und Zeit „rein vorgestellt sind bloße Formen der Anschauung“ für gleichlautend hält mit: *Raum und Zeit sind nichts als bloße Vorstellungen*; „die „Dinge außer uns können nur als Erscheinungen erkannt werden“ mit: *Die Dinge an sich selbst sind nichts als Erscheinungen*, u. d. m. der kann freylich ein System, das aus solchen Hauptfätzen besteht, nicht anders als höchst abgeschmackt, abentheuerlich, und wenn man will, auch fogar gefährlich finden.

Wenn der Beurtheiler einem wahrhaft zusammenhängenden Systeme auch nur einen einzigen ungereimten Bestandtheil auf diese Weise aufgebürdet hat, so mag er bey der darauf folgenden Prüfung noch so unpartheyisch, arglos, sorgfältig zu Werke gehen, das Verstehen des Ganzen wird ihm gleichwohl schlechterdings unmöglich bleiben.

Man vergesse nicht, daß sich die neuen allgemeingültigen Principien mit keiner Metaphysik,

taphysik, sie mag in ihrer eigenthümlichen Gestalt vorgetragen, oder durch eine poetische Imagination, in schöne Bilder eingehüllt werden, vertragen könne, dals aber auch durch sie jedes metaphysische System auf eine bisher unerhörte Art gewürdiget, und gegen die Angriffe von jeder metaphysischen Sekte geschützt werden müsse. Der neue Versuch wird also jeden offenbaren und maskirten Metaphysiker überzeugen müssen, dals seine Philosophie nur *halbwahr*, die Philosophie seiner Gegner aber nur *halbfalsch*, und folglich — um nichts besser als die Seinige wäre. Sey auch hier seine Vernunft über allen Einfluß empörter Selbstliebe erhaben; wird er auch mit dem besten Willen seiner langgewohnten mühsam erworbenen Vorstellungsart auf einmal entlägen können? So lange aber diese auf sein Studium des neuen Versuches einwirkt, so lange wird er dasjenige, was in demselben gegen das versteckte Falsche seiner Grundsätze vorgebracht wird, für eine Vertheidigung des offenbaren Falschen an den Grundsätzen seiner Gegner, und was zur Rechtfertigung des versteckten Wahren an den Grundsätzen seiner Gegner gesagt wird, für eine Bestreitung des Unstreitigen an den Seinigen halten müssen. Ist er daher
ein

ein *Dogmatiker*, so wird er die neue Philosophie für den Versuch eines *Skeptikers* halten, der die Gewissheit alles Wissens untergraben soll; ist er ein *Skeptiker* — für die stolze Annahmung auf den Trümmern der bisher einander entgegengesetzten dogmatischen Systeme einen neuen und alleinherrschenden Dogmatismus einzuführen; ist er ein *Supernaturalist* — für einen feinangelegten Kunstgriff die Unentbehrlichkeit historischer Urkunden der Religion zu verdrängen, und den Naturalismus ohne Polemik zu begründen; ist er ein *Naturalist* — für eine neue Stütze der sinkenden Glaubensphilosophie; ist er ein *Materialist* — für eine idealistische Widerlegung der Realität der Materie; ist er endlich ein *Spiritualist* — für eine unverantwortliche Beschränkung alles Wirklichen auf die unter dem Namen des Gebiethes der Erfahrung versteckte Körperwelt *). Und nun lasse man diese Beurtheiler ihre Berichte an das philosophische Publikum abtatten, so wird ein beträchtlicher Theil desselben in seinen Meynungen über das neue *sonderbare Werk* in eben

*) Lauter wirkliche über die Kritik der Vernunft von ihren berühmten Gegnern in öffentlichen Druckschriften gefällte Urtheile.

eben so viele Partheyen zerfallen, als dasselbe berühmte Gegner gefunden hat, in Partheyen, die theils durch das Urtheil ihrer Anführer abgehalten das Werk selbst zu lesen, theils durch dasselbe bestimmt werden, darin zu finden, was jene gefunden haben. Ein kleinerer Theil, dem das Widersprechende in den verschiedenen Aussprüchen gleich kompetenter Richter auffällt, hütet sich seine Zeit und seinen Verstand an ein Buch zu wagen, aus welchem selbst die Philosophen von Profession nicht klug werden können. Aber nur der allerkleinste Theil ist scharfsichtig und gerecht genug, um die Widersprüche in den beschuldigenden Ausagen der Zeugen als eine günstige Vorbedeutung für die Unschuld der angeklagten neuen Philosophie anzusehen.

Den heftigsten und hartnäckigsten Widerstand würde die Einführung allgemeingültiger Principien auf *Universitäten* erfahren müssen. Der größte Theil unsrer lebenden Zeitgenossen hat noch kein Beyspiel einer Reformation der Philosophie erlebt, die den ganzen *Lehrbegriff* betroffen hätte; sonst dürfte hier die Erinnerung wohl überflüssig seyn, daß auch die philosophische Innung eben so gut ihre Orthodoxie als die theologische, eben so

C

gut

gut ihren Schlendrian als die juristische, eben so gut ihren Empirismus als die medicinische habe, ein Uebel das jeder Reformation in eben dem Verhältnisse den Eingang erschwert, als es das Bedürfnis derselben herbeyführt. Wer die Geschichte der *cartesianischen*, und der *leibnitzisch - wolfischen* Revolution auch nur obenhin kennt, der wird nicht leicht eine gleichzeitige Universität angeben können, auf welcher nicht die neuen Lehren anfangs eben so unbedingt verworfen, als nachmals aufgenommen, und befördert worden wären. Die Namen Cartesius, Leibnitz, Wolf, welche in der Folge im Munde so manches akademischen Lehrers die Stelle der Beweise vertreten mußten, waren auf einem und eben demselben Katheder von seinem Vorfahrer nie ausgesprochen worden, als wenn es darum zu thun war, irgend eine Behauptung als eine grundlose und gefährliche Neuerung zu verschreyen. Wie weit das Mißverstehen und Mißhandeln von Lehrsätzen, deren Gründlichkeit gegenwärtig allgemein anerkannt ist, von den akademischen *Anticartesianern* und *Antiwolfianern* getrieben wurde, muß jedem unglaublich vorkommen, der nicht Gelegenheit und Musse hatte, sich durch den Augenschein an den zahllosen widerlegenden

Differ-

Differtationen, Diatriben, Disputationen u. s. w. zu überzeugen, die damals die philosophische Welt überschwemmt, gegenwärtig aber freylich nur noch in Winkeln öffentlicher Bibliotheken aufgeschichtet, in der Ausführung des leeren Raums, ihre letzte Bestimmung gefunden haben. Gleichwohl war durch die cartesianischen, leibnitzischen und wolfischen Bemühungen eigentlich mehr ein in der philosophischen Welt längst angelegtes System ausgeführt, und zur Vollkommenheit gebracht, als ein ganz Neues eingeführt. Die neuen Entdeckungen und Verbesserungen jener Reformatoren gereichten alle zum Vortheil derjenigen unter den philosophischen Sekten, die ihrer Natur nach dazu gemacht war auf Akademien zu herrschen, nicht nur darum, weil sie sich so entscheidend für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral erklärt, sondern weil sie für dieselben diejenige Form der Ueberzeugung aufstellt, welche die menschliche Wißbegierde am meisten zu befriedigen scheint, wenigstens dem menschlichen Stolze unter allen am Meisten schmeichelt; eine Sekte, welche von einem Professor der Philosophie, der den entgegengesetzten Dogmatismus der Materialisten und Spinozisten, den dogmatischen Skepticismus

und den Supernaturalismus so oft aus dem Gebiete seiner Wissenschaft förmlich und feyerlich verbannt hat, für das einzig echt philosophische Publikum, so wie ihr System für die einzig wahre unfehlbare Philosophie gehalten wird. Man denke sich nun eine Reformation, die dieser Sekte mit nichts geringern, als dem gänzlichen Untergange droht, die nicht anders als durch diesen Untergang durchgesetzt werden kann, und die dabey keineswegs auf den Beystand der übrigen Sekten zählen kann, weil sie jeder derselben ein gleiches Schicksal bereitet, eine Reformation, durch welche das von den Philosophen von Profession angenommene System zu den in ihren Augen so niedriger Rang einer bloßen Vorübung des menschlichen Geistes und eines einstweiligen Behelfes herabgewürdiget wird; eine Reformation endlich, welche dem Lehrer der Metaphysik sogar das Daseyn der alten Wissenschaft, durch welche er sich bisher Verdienste und Rühm erworben hat, streitig, und ihm das Studium einer Neuen, deren Möglichkeit ihm so gar unbegreiflich ist, zur Pflicht macht! — So sehr mich die bloße Idee einer *solchen* Reformation vor dem größten Theile meiner Leser lächerlich machen muß; so ist doch nichts gewisser, als
dass

dafs diese so abentheuerlich scheinende Idee aufhören müfste, eine blofse Idee zu seyn, wenn die speculative Philosophie Principien erhalten sollte, die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewährten, dafs sie wirklich *Allgemeingeltend* würden.

Man lasse hier die Leidenschaften des akademischen Lehrers ganz aus dem Spiele *); kein Ehrgeiz blende ihn durch die falsche Vorspiegelung, dafs sein wohlgegründeter Ruhm mit seinem bisherigen Systeme dahinstürzen müsse; kein heimlicher Neid erschwere es ihm, einer Erfindung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die nicht die Seinige ist; keine Eifersucht über einen jüngern Collegen, dem es natürlicherweise leichter werden mus, eine ganz neue Vorstellungsart anzunehmen, reize ihm an derselben nichts als schwache Seiten aufzufuchen; und gleichwohl wird das

C 3

Stu-

- *) in welchem sie doch immer keine unbeträchtliche Rolle zu haben scheinen; wenn z. B. eben derselbe berühmte Mann, der dadurch das Verdammungsurtheil über ein philosophisches Werk ausgesprochen zu haben glaubt, wenn er erklärt: er habe dasselbe nicht verstanden, unwillig darüber wird, wenn man ihm beweist, dafs er es *wirklich* nicht verstanden habe; wenn u. s. w.

Studium der neuen Philosophie noch immer Schwierigkeiten für ihn haben, die sich selbst auf seine unstreitigsten Verdienste gründen, und nur sehr wenigen in seiner Lage überwindlich seyn können. Je öfter und je besser er sein bisheriges System mündlich und schriftlich vorgetragen hat, desto einleuchtender, geläufiger, theurer hat ihm dasselbe werden müssen. Er besitzt eine grosse Fertigkeit, die Beweise für dasselbe zu erhärten, und die Einwürfe dagegen zu widerlegen: denn beydes ist das Hauptgeschäft seines Lebens gewesen; und da er sich bewußt ist, alles was von seinen Gegnern bis dahin eingewendet worden ist, abgefertiget zu haben: so ist er um so geneigter anzunehmen, daß auch überhaupt nichts dagegen eingewendet werden könne, was sich nicht auf ein Mißverständniß seines Systemes, das nur sehr wenige so genau wie er kennen, gelernt haben, zurückführen lasse. Je mehrere Felder der Philosophie er bearbeitet hat, desto mehr haben seine Principien ihre Fruchtbarkeit und Harmonie vor seinen Augen gerechtfertiget, desto inniger sind sie mit seiner gesammten Ideenmasse verwebt worden, desto mehr sind sie, wenn ich mich so ausdrücken darf, in die Natur seiner Vernunft übergegangen. Ich glaube

glaube daher eben nichts Paradoxes zu behaupten, wenn ich es für ausgemacht halte, daß das Studium, oder vielmehr das *Verstehen* des neuen kritischen Versuches nicht nur bey den meisten, sondern auch wohl bey *manchen* der verdienstvollsten akademischen Philosophen mehr Eifer, Anstrengung und Zeitaufwand voraussetze, als bey bloßen Liebhabern der Wissenschaft, ja auch nur bey manchem talentvollen jungen Anfänger. Woher sollte bey gewissen älteren Lehrern der Eifer kommen, sich in eine neue Untersuchung über ihr längstvollendetes bewährtes System einzulassen, und bey dieser Untersuchung einem Führer zu folgen, von dem sie gehört haben, daß er auch ihre gewissesten Ueberzeugungen verwerfe? Die Anstrengung so vieler Jüngeren gehört ihren überhäuftten Amtsgeschäften, zahlreichen Vorlesungen, und schriftstellerischen Arbeiten, die durch keine fremde Ideenreihe unterbrochen werden dürfen. Bey vielen endlich sind es aufs höchste einzelne abgerissene Stunden der Erholung, die sie mit eingenommenen Köpfe und zerstreuter Aufmerksamkeit einem Studium widmen, dem kaum der volle Aufwand eines geschäftsfreyen Jahres gewachsen wäre. Andere mögen endlich allen Eifer, alle Anstrengung,

gung, und alle die Zeit, die auch nur eine einzige tägliche Vorlesung übrig läßt, darauf verwenden, und sie werden wider ihren Willen genöthiget seyn, das in den Stunden der Meditation mühesam gefertigte Gewebe neuer Ueberzeugungen in der jedesmaligen Vorlesungstunde wieder aufzulösen. Das System, das sie vom Catheder herab erklären und beweisen müssen, steht im Widerspruche mit den neuen Principien, die nothwendig den kürzern ziehen müssen, sobald sie vor ihrer völligen Entwicklung und durchgängigen Bestimmung mit den bewährten Lehrsätzen eines längst angenommenen Systems verglichen werden; und so werden jedesmal die zarten Keime des künftigen Baumes allgemeingültiger Erkenntnisse, durch die schweren Grundsteine des alten Lehrgebäudes zerdrückt,

Wer die Betrachtungen, die ich hier mehr durch Winke veranlassen als ausführen konnte, mit kaltem Blute verfolgt, der dürfte sich wohl mit mir in dem Resultate vereinigen, daß der erste auch noch so wohlgelungene Versuch allgemeingültige Principien aller speculativen Philosophie aufzustellen nicht nur von dem grossen Haufen, sondern auch von
vielen

vielen des bessern Theiles des philosophischen Publicums eine geraume Zeit hindurch mißverstanden werden mußte. Dafs die *Kritik der reinen Vernunft* wirklich diese Principien enthalte, behaupte ich um so weniger, da ich es weder hier beweisen, noch weniger aber erwarten kann, dafs mir auf mein Wort geglaubt werde. Aber dafs die Kritik d. r. V. wirklich jenes Schicksal bisher erfahren habe, welches sie erfahren mußte, wenn sie zu erst, allgemeingültige Principien aufgestellt hätte, ist eine Thatfache, die dem ganzen philosophischen Publicum vor Augen liegt,

Wer den Mangel allgemeingültiger Principien in der speculativen Philosophie für ausgemacht oder auch nur für wahrscheinlich hält, dürfte mir wohl ohne vieles Bedenken beypflichten, dafs dieser Mangel mit einem allgemeinen allen Sekten gemeinschaftlichen Mißverständnisse zusammenhängen müsse, wodurch es auch den scharfsichtigsten und unpartheyischen Forschern unmöglich wurde, über die Prämissen, welche der Auflösung ihrer Probleme zum Grunde gelegt werden sollten, unter sich einig zu werden. Umsonst beruft sich der *Leibnitzianer* auf ein in der Vernunft jedes Menschen vorhandenes

nes System ewiger Wahrheiten; umsonst der *Lockianer* auf das unveränderlichen Gesetzen unterworfenen Zeugniß der Erfahrung. Bisher ist noch kein Orakel weder aus dem nur so wenigen zugänglichen Heiligthume der reinen Vernunft; noch aus dem allen Augen offenliegenden Buche der Erfahrung ausgegangen, das auch nur die wichtigsten, die gesammte Menschheit am meisten interessirenden Fragen allgemein verständlich, oder auch nur auf eine die geübtesten Denker befriedigende Weise beantwortet hätte. Die philosophische Welt hat sich über jede dieser Fragen in vier *Hauptpartheyen* getrennt, die sich um die Wahrheit herum in einem Vierecke gelagert haben, wo die einander gegenüberstehenden ihren Gegenstand aus gerade entgegengesetzten, die sich angränzenden aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachteten, die erstern untereinander in unaufhörlicher Fehde begriffen waren, die letztern bald auf der einen bald auf der andern Seite fochten. So erklärten sich die Theisten und Pantheisten für das *Wissen*, die Supernaturalisten aber und dogmatischen Skeptiker für das *Nichtwissen* einer Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes; die Theisten und Supernaturalisten hingegen für das Daseyn eines von der Natur ver-

verschiedenen Gottes; während die Pantheisten und dogmatischen Skeptiker die Grundlosigkeit dieser Erklärung einzusehen glaubten. Bald kämpfte der Supernaturalist mit dem ihm von der einen Seite angränzenden Theisten gegen den Pantheisten, und bald rief er gegen seinen alten Bundsgenossen den dogmatischen Skeptiker zu Hülfe; und so verewigte jede Parthey, so viel an ihr lag, den Streit, in dem sie bald *für* die Bundsgenossen ihrer Gegner, und bald *wider* ihre eigenen zu Felde zog. Wie? wenn diese Fehde, die bey der nur allmäligen Entwicklung des menschlichen Geistes eben so unvermeidlich als für dieselbe unentbehrlich war, im Grunde bloß von der Einseitigkeit des Gesichtspunktes abhinge, aus welchem jede Parthey den ihnen allen gemeinschaftlichen Gegenstand ansieht? Wenn von jeder Parthey Wahrheit; aber nur *eine* Seite derselben, gesehen wird; so zeigt sich diese Seite nur, in wie ferne sie mit einer gegenüberstehenden im Gegensatz, aber nicht wie sie mit derselben zugleich vereinbar, so gar nothwendig verknüpft ist. So lange nun jede Parthey die ihr in die Augen fallende Seite für *volle Wahrheit* ankündigt, muß sie von der ihr Gegenüberstehenden, die eine entgegengesetzte volle Wahrheit in Augen

gen hat, geradezu *widerlegt* werden. Das jeder Sekte einleuchtende zum Theil unstreitig Wa re enthält dann den Grund, warum keine von allen übrigen verdrängt werden, und das Einseitige im Gesichtspunkte einer jeden — warum keine auch unter den vortheilhaftesten äussern Umständen einen entscheidenden Sieg über die übrigen davon tragen konnte. Sollten sie nicht bisher durch irgend ein gemeinschaftliches Mißverständniß gehindert worden seyn, auf den gemeinschaftlichen Gesichtspunkte zusammenzutreffen, aus welchem sich alle besondern und einseitigen vereinigen ließen? Wie? wenn es dem Verfasser der Kritik der reinen Vernunft aufbehalten wäre, dieses Mißverständniß zu entdecken, und so viel dieses durch die Kräfte eines einzelnen Menschen möglich war, hinwegzuräumen?

So viel ist wenigstens unläugbar, daß Er, wenn er diesen großen Zweck wirklich vor Augen hatte, und, wenn es ihm gelingen sollte, denselben zu erreichen, gerade das thun mußte, was er wirklich gethan hat. Er mußte dann einen ganz neuen von jeder Sekte bisher verfehlten, aber die eigenthümlichen Pfade einer jeden durchkreuzenden Weg,
ein-

einschlagen; und daher, wie es wirklich geschehen ist, auch von jeder bald auf dem Ihrigen, bald auf dem ihrer Gegner angetroffen werden; er mußte jedes bisherige System für unhaltbar erklären, und gleichwohl auch jedes einzelne gegen alle übrigen in Schutz nehmen, vor allem aber mußte er die große Reformation der Philosophie durch eine bisher noch nie versuchte Zergliederung des Erkenntnißvermögens beginnen.

Da der Streit der Partheyen vorzüglich die *Erkennbarkeit* übersinnlicher Gegenstände betrifft: so mußte der Versuch gemacht werden, den Begriff der Erkennbarkeit überhaupt näher, genauer, vollständiger, als bisher geschehen ist, zu bestimmen. Bey dieser neuen Bestimmung durften weder *angeborene Wahrheiten* mit Leibnitzen, noch außer unserm Gemüth befindliche *Gegenstände* mit Locken, als *unstreitige Objecte des Erkennens* vorausgesetzt, und keineswegs, nach der bisherigen Gewohnheit, die Bedingungen oder Gesetze, der Erkennbarkeit, entweder von den einen, oder von den andern, (oder auch von beyden zugleich, ohne den Beytrag eines jeden ins besondere angeben zu können) abgeleitet werden. Die neue Bestimmung konnte nur
dann

dann besser als die vorigen gelingen, wenn sie nichts als *Unstreitige* Prämissen voraussetzte. In dieser Rücksicht durfte sie sich weder auf die Realität jener angeborenen über sinnlichen Wahrheiten, die von den dogmatischen Skeptikern, Materialisten u. s. w. noch auf die Wirklichkeit der Gegenstände der Erfahrung, die von den Idealisten, und unter gewissen Einschränkungen sogar von den Spiritualisten, geläugnet wird, berufen. Jeder Versuch, die Natur und die Gränzen der Erkennbarkeit neu zu bestimmen, bey welchem die in der philosophischen Welt zum Theil noch streitigen Gegenstände des Erkennens als unstreitig angenommen worden wären, hätte schon dadurch allein seinen Zweck verfehlen müssen; er würde vorausgesetzt haben, was zu erweisen war, und die Hoffnung eines künftigen Einverständnisses über Principien vielmehr weiter entfernt als näher herbeygeführt haben. Anstatt also die Natur und den Umfang des Erkenntnißvermögens durch erkannte Objekte zu bestimmen, mußte er vielmehr die Erkennbarkeit der Gegenstände selbst aus dem *bloßen Erkenntnißvermögen* zu bestimmen suchen.

Wirklich

Wirklich hat die Kritik der reinen Vernunft zuerst den Begriff des *bloßen* Erkenntnißvermögens aufgestellt und entwickelt, und das Erkenntnißvermögen erscheint durch diese Entwicklung in einer Gestalt, von der man sich bisher in der philosophischen Welt nicht einmal die Möglichkeit träumen ließ; nämlich: einerseits unabhängig sowohl von der Erfahrung als von angeborenen Grundwahrheiten, anderseits aber auf das Gebieth der Erfahrung in theoretischer Rücksicht eben so sehr eingeschränkt, als in praktischer über dasselbe erhaben. Lauter Räthsel, die so lange für unauflöslich gelten müssen, bis sie wirklich aufgelöset sind, und deren Sinn fogar vielen nur durch die wirkliche Auflösung begreiflich werden kann. Durch eine Zergliederung, die noch immer von manchem unfser scharffinnigsten Köpfe für unmöglich gehalten wird, sollte in diesem kühnen Versuche das, was beym Erkennen bloß dem Gemüthe, von dem was den Dingen aufser dem Gemüthe angehört, aufs genauste abgefondert, und dadurch das bloße Vermögen des Gemüthes von dem bey der äußern Empfindung wirksamen Vermögen der Auffendunge völlig unterschieden werden. Wer kann zweifeln, daß durch eine solche Zergliederung,

rung, wenn sie wirklich gelungen hat, an Tag
 kommen müßte: *wie* das bisher allen Systeme
 der speculativen Philosophie gemeinschaftliche
 Mißverständniß mit dem unbestimmten
 Begriffe des Erkenntnißvermögens zusammenhängt?
 Und welcher denkende Kopf kann es unbegreiflich finden, daß man,
 bevor es ansgemacht war, was bey dem Erkennen
 der bloßen Beschaffenheit des bloßen Gemüthes
 allein, und was dem Eindruck auf dasselbe von
 außen angehört, die ursprünglichen und beyden
 eigenthümlichen Prädicate verwechseln, und bald
 dasjenige, was theils nur durch, theils nicht ohne
 Eindruck von außen in unfrem Gemüth entstehen
 kann, und in so ferne den Außendingen angehört,
 mit *Leibnitzen* für ein ursprüngliches Eigenthum
 unfres Gemüths ansehen, bald aber das, was vor
 allem Eindruck im Gemüthe vorhanden seyn und
 das eigentliche Vermögen desselben ausmachen
 muß, mit *Locke* dem Eindrücke zueignen und für
 eine durch denselben bekanntgewordene Beschaffenheit,
 die den Dingen unabhängig von unfrem Vorstellungsvermögen
 zukäme, halten müßte? —

Hat es nun mit diesem Mißverständniße seine
 Richtigkeit: so ist durch dasselbe nicht
 nur

nur der alte immer fortdauernde Streit der Philosophen über die Gränzen des Erkenntnißvermögens, die Spaltung der Sekten über die großen, die Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden, Fragen, und der Mangel allgemeingeltender Principien in der speculativen Philosophie, sehr begreiflich; sondern auch selbst das leidige Schickſal der Kritik der Vernunft, auch so gar von vielen unſrer vorzüglichſten Denker mißverſtanden zu werden, ohne viele Mühe erklärbar. Ienes allgemeine Mißverſtändniß des Erkenntnißvermögens mußte nämlich auf den Sinn aller bisher aufgeſtellten Grundſätze, auf die Beſtimmung aller metaphyſiſchen Notionen, auf die Bedeutung aller Kunſtworte entſcheidenden Einfluß haben. Der Mann, der ſich zu erſt über daſſelbe erhoben hatte, und nun das Erkenntnißvermögen aus einem ganz neuen Geſichtspunkte anſehen und zeigen mußte, war dadurch genöthiget, vielen von den bisherigen Formeln und Ausdrücken einen ganz neuen Sinn unterzulegen, manche der gewöhnlichſten darunter als unbrauchbar zu verwerfen, und an ihrer Stelle ſich ganz neue zu ſchaffen. Er mochte ſich über dieſe nothwendigen Neuerungen noch ſo behutſam erklären, er mochte den Sinn ſeiner neuen

D

Kunſt.

Kunstworte noch so sorgfältig bestimmen, er mochte in seinen Erörterungen noch so ausführlich seyn; so konnte dieses alles gleichwohl nur durch Worte geschehen, die in der von dem alten Mißverständnisse afficierten Vorstellungsart seiner Leser einen ganz andern Sinn haben mußten, den sie nur nach gänzlich hinweggeräumten Mißverständniß verlieren konnten, und durch welchen auch die scharfsinnigsten Beurtheiler genöthiget wurden, in jenen Erörterungen bald auf schlechterdings unverständliche Stellen, bald auf offenbare Ungereimtheiten zu stoßen. Dieser neue Wortsinne, der in der Kritik der Vernunft weder vermieden, noch durch Erklärungen der einzelnen Worte bestimmt werden konnte, mußte dann freylich nur durch langwieriges, vielfältiges und mühsames *Vergleichen* der einzelnen Stücke des ganzen Werkes herausgebracht; mußte gewissermaßen errathen, und selbst gefunden werden; welches alles wohl nur durch einen ungemeinen Aufwand von Zeit und Mühe und über dieses vielleicht nur denjenigen allein möglich seyn dürfte, die entweder noch gar kein metaphysisches System angenommen haben, oder mit ihrem angenommenen unzufrieden sind.

Der

Der Verfasser sieht sich hier genöthiget, ein Paar Worte über seine eigene Erfahrungen zu sagen, durch welche er die Schwierigkeit, in den eigentlichen Sinn der Kritik der Vernunft einzudringen, und die Gefahr, denselben zu verfehlen, vielleicht näher als die meisten Leser dieses Werkes kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Er würde sich des unangenehmen Geschäftes, vor dem Publikum von sich selbst zu sprechen, gerne überhoben haben, wenn er nur einigermaßen hätte hoffen können, außerdem sich über das, was er noch von der Unverständlichkeit des kantischen Systems zu sagen hat, verständlich genug erklären zu können.

Er glaubt, die Vorkenntnisse, die bey einer metaphysischen Lektüre vorausgesetzt werden, besitzen zu haben, als er 1785 dieses System zu studieren anfieng. Zehn Jahre hindurch war speculative Philosophie sein Hauptstudium gewesen, dem er seine Verwendung auf Mathematik und schöne Wissenschaften mit einer Art von Gewissenhaftigkeit unterordnete. Drey Jahre hindurch hatte er philosophische Vorlesungen nach dem leibnitzischen Systeme gehalten, und die Schriften des großen Stifters desselben, so

wie seines würdigen Gegners *Locke*, wären ihm keineswegs nur aus den neuern philosophischen Produkten unsrer Landesleute bekannt. Zu dieser Vorbereitung des Kopfes, in Rücksicht auf welche er gleichwohl vor den wenigsten Lesern der kantischen Schriften etwas voraus haben mochte, kam bey ihm noch ein dringendes Bedürfniß hinzu, auf einem neuen Wege seinem Herzen die Ruhe wiederzufinden, die er auf dem Felde der Speculation verloren, und auf allen ihm bekannt gewordenen Wegen vergebens gesucht hatte. Durch seine Erziehung war ihm *Religion* nicht nur zur ersten, sondern gewissermaßen zur einzigen Angelegenheit seiner früheren Lebensjahre gemacht. *Ascetisch* zum *Asceten* gebildet trieb er das, was er das Werk seines Heils nannte, mit aller jugendlichen Lebhaftigkeit seines Temperaments; und so wurden Gefühle, die wohl keinem menschlichen Herzen ganz fremde sind, aber die von den äussern Umständen der Personen so ungleich begünstiget werden, in dem feinigsten zu festen und unvertilgbaren Neigungen. Die philosophische Kritik des Geschmacks, welcher er sehr frühzeitig zum Vortheil seiner Lieblingsneigung für Dichtkunst oblag, verleitete ihn unvermerkt auf das Gebieth
der

der speculativen Philosophie, und er hatte kaum einige Schritte auf derselben zurückgelegt, als er den Grund seiner bisherigen Glückseligkeit mit Schrecken erschüttert fühlte. Vergebens versuchte er sich hinter die Bollwerke der Ascetik zurückzuziehen und dem Kampfe mit den Zweifeln auszuweichen, die ihn drohend und einladend von allen Seiten bestürmten. Es war ihm unmöglich geworden, blind, wie vorher, zu glauben, und er sah sich bald genug gezwungen, sich auf Discretion den Feinden seiner Ruhe zu überlassen, die ihm mit Wucher wiederzugeben verhiessen, was sie ihm genommen hatten. Nun war Metaphysik die Hauptangelegenheit seines einsamen, sorge- und geschäftsfreyen Lebens geworden. Allein am Ende einer vieljährigen Periode, während welcher er alle vier Hauptssysteme der Reihe nach angenommen und aufgegeben hatte, war er nur darüber mit sich selbst einig geworden, daß ihm die Metaphysik zwar mehr als einen Plan, sich bald mit seinem Kopfe, bald mit seinem Herzen abzufinden, aber keinen einzigen vorzulegen hatte, der die ernsthaften Forderungen von beyden zugleich zu befriedigen vermochte. Der peinliche Gemüthszustand, der bey ihm eine sehr natürliche Folge dieser Ueber-

zeugung war, und die Begierde, desselben es koste auch was es wolle, los zu werden, waren die ersten und stärksten Triebfedern des Eifers und der Anstrengung, womit er sich dem Studium der *Kritik der reinen Vernunft* hingab, nachdem er an derselben unter andern auch den Versuch wahrzunehmen glaubte, die Erkenntnißgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral von aller Metaphysik unabhängig zu machen. Die vollkommene Muse, die ihm bey seinem Aufenthalt in Weimar zu Theil wurde, bestätigte ihn in dem Entschlusse, nicht eher nachzugeben, als bis er sich alle Räthsel, die ihm fast auf jeder Seite jenes tief sinnigen Werkes aufstießen, gelöst hätte. Je mehr er an die *ungeheuren* Schwierigkeiten zurückdenkt, die er bey dieser Arbeit zu bekämpfen hatte, und von denen er sich fast eben so oft niedergeschlagen als gereizt fühlte, desto mehr wird er überzeugt, daß er denselben ohne diese Muse und ohne jenes Bedürfniß seines Kopfes und Herzens durchaus nicht gewachsen gewesen wäre. Bey der ersten äusserst aufmerksamen Durchlesung sah er nichts als einzelne schwache Lichtfunken aus einem Dunkel hervorschimern, das sich kaum bey der *fünften* ganz verloren hatte. Ueber ein Jahr lang.

lang enthielt er sich fast aller andern Lektüre, zeichnete sich die Hauptsätze des Werkes, die er verstanden zu haben glaubte sowohl, als die er wirklich nicht verstanden hatte, besonders auf, und verfertigte mehr als einen misslungenen Auszug des Ganzen. Alles, was er auf diese Weise anfangs herausbrachte, waren Bruchstücke, die ihm theils aus andern Systemen entlehnt, theils schlechterdings unvereinbar schienen*). Allein so wie er rastlos fortfuhr, einerseits durch wiederholtes Lesen aus dem Werke selbst neuen Stoff auszuheben, andererseits aber das ausgehobene aneinander zu rücken: ergänzten sich die Bruchstücke allmählig zu aneinander passenden Theilen, verschwanden Dunkelheiten, die ihm vorher unüberwindlich, und Ungereimtheiten, die ihm ganz entschieden deuchten, und am Ende stand das Ganze im vollen Lichte einer Evidenz vor ihm da, die ihn um so mehr überraschte, je weniger er sie seinen vorigen Erfahrungen und Grundsätzen zufol-

D 4

ge

*) Ihm ist es daher sehr begreiflich, warum gewisse Gegner der Kr. d. V. dasjenige, was sie in derselben verstanden zu haben glauben, für *alt*, und was sie nicht verstanden zu haben fühlen, für *ungereimt* erklären.

ge in der speculativen Philosophie für möglich gehalten hatte.

Wenn er auch mit der gewissenhaftesten Unpartheylichkeit, durch die trockenste Erzählung, und in den eigenthümlichsten Ausdrücken angeben wollte, was er am Ende seiner Untersuchungen an dem kantischen Systeme und durch dasselbe gefunden habe; würde er gleichwohl für die meisten seiner Leser nichts als Redefiguren und panegyrische Deklamationen eines sanguinischen Schwärmers vorgebracht haben. Er begnügt sich also hier zu bekennen, daß ihm durch die neuerhaltenen Principien alle seine philosophischen Zweifel auf eine Kopf und Herz vollkommen befriedigende, für immer entscheidende, obwohl ganz unerwartete Weise beantwortet sind; und daß er für seine Person völlig überzeugt ist, durch die Kritik der V. müsse eine der allgemeinsten, merkwürdigsten und wohlthätigsten Revolutionen, die je unter den menschlichen Begriffen vorgegangen sind, bewirkt werden; eine Revolution, welche durch die zahlreichen und berühmten Gegner dieses Werkes nicht nur nicht aufgehalten, sondern weit nachdrücklicher als durch die Benühungen

gen

gen seiner bisherigen Freunde befördert und beschleuniget werden wird.

Seine eigenen Angelegenheiten waren ins reine gebracht, und es erwachte in ihm der Wunsch etwas beyzutragen, daß ein Gut, in dessen Besitze er sich so glücklich fühlte, auch von andern erkannt und benutzt würde. Er suchte in seinen *Briefen über die kantische Philosophie* auf die Kritik der Vernunft vorzüglich durch diejenigen *Resultate* aufmerksam zu machen, die sich aus derselben für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral ergeben. Er hatte bald genug eingesehen, daß diese *Resultate* aus den neuen Principien nur für diejenigen streng bewiesen werden konnten, welche das kantische Werk selbst studiert und durchgängig verstanden hätten. Da er nun dieses Studieren und Verstehen vielmehr erst zu befördern wünschte, als schon voraussetzen durfte, so blieb ihm nichts als der Versuch übrig, diese *Resultate* unabhängig von den kantischen Prämissen aufzustellen, sie an bereits vorhandene Ueberzeugungen anzuknüpfen, ihren Zusammenhang mit den wesentlichsten wissenschaftlichen und moralischen Bedürfnissen unsrer Zeit, ihren Einfluss auf die Beylegung alter und bisher unentschiedener

dener Zwiste in der philosophischen Welt, und ihre Uebereinstimmung mit dem was die grössten philosophischen Köpfe über die grossen Probleme der speculativen Philosophie gedacht haben, sichtbar zu machen. Er hatte dabey weder die Männer, von denen er gewohnt ist belehrt zu werden, noch diejenigen, die alles belehrt werden entwöhnt sind; — aber darum gleichwohl eine nicht weniger schätzbare als zahlreiche Classe des Publikums vor Augen, wie er sie unter den Lesern des *teutschen Merkurs* vermuthen konnte.

Er war mit dieser Arbeit kaum eine Strecke vorgerückt, als er sich durch seinen Ruf an die Universität zu Jena genöthiget sah, dieselbe auf eine Zeitlang zu unterbrechen, um über die Methode nachzudenken, die er für den Vortrag der Anfangsgründe der Philosophie nach den neuen Principien zu wählen hätte. Bey diesem Geschäfte, das dem ersten Studium des kantischen Werkes selbst an Schwierigkeit wenig nachgab, zog er nun die Schriften der ihm bis dahin bekannt gewordenen *Freunde* und *Gegner* der kantischen Philosophie zu Rathe. Er ist noch nicht mit sich selbst darüber einig geworden, *welchen* von beyden

beyden er mehrere und hellere Aufschlüsse über die Auflöfung seines schweren Problemes zu verdanken habe. Freylich fand er auch von den scharffsichtigsten Gegnern den Sinn der Kritik der Vernunft durchgängig mehr oder weniger verfehlt, fand auch keine einzige Einwendung, bey der ihm nicht das Mißverständniß, das ihr zum Grunde lag, eingeleuchtet hätte, keine Widerlegung, die es nicht mit Behauptungen zu thun gehabt hätte, an welche der Verfasser der Kr. d. r. V. nie im Ernste gedacht haben konnte; und es war ihm kein angenehmes Schauspiel, manchen ihm sehr verehrungswürdigen Veteranen mit voller Rüstung gegen einen Schatten kämpfen, oder mit bitterm Spotte eine Ungeheimtheit bestrafen zu sehen, die doch nur sein eigenes Werk war. Freylich sahe er auf der andern Seite die meisten Vertheidiger der Kr. d. r. V. mit Mafsregeln zu Werke gehen, die ihren Zweck nothwendig vielmehr vereiteln als befördern mußten, sah sie Behauptungen als ausgemacht vortragen oder voraussetzen, die von ihren Gegnern unmöglich zugegeben werden konnten, und ihre Erörterungen in eine Sprache einkleiden, die höchstens nur ihren Miteingeweihten verständlich seyn konnte; auch war es kein er-

bauli-

bauliches Schauspiel für ihn, wenn er hin und wieder auf einen Knaben stiefs, der mit der neuen ihm übelanpassenden Rüstung angethan gegen Männer zu Felde zog, oder auf einen unbedeutenden Vortheil, der ganz auf die Rechnung seiner erborgten Waffen gehörte, übermüthig stolz that. — Allein es war für die Absicht des Verfassers von äusserster Wichtigkeit, auf der einen Seite gleichsam durch die Stimme einiger der vornehmsten Repräsentanten des philosophischen Publikums auf die Punkte aufmerksam gemacht zu werden, welche an dem neuen Systeme am meisten einer Erörterung bedurften; auf der andern Seite aber durch so manches Beyspiel gewarnt zu seyn, eine Vorstellungsart, die einem nach vieler Mühe endlich geläufig geworden ist, nicht so fort auch für allgemeinleuchtend anzusehen, oder Principien als ausgemacht vorauszusetzen, die erst durch dasjenige, was durch sie bewiesen werden sollte, ausgemacht werden konnten. Je mehr er die Schriften der beyden Partheyen miteinander verglich, desto gewisser wurde er überzeugt, daß ihr Streit, so wie er bis itzt geführt wurde, eben so wenig jemals geendiget werden könnte, als der Streit zwischen den bisherigen dogmatischen Systemen

men selbst, und das derselbe immer verwickelter, und für die Zuschauer unverständlicher und unausstehlicher werden müsse; indem er mit ganz entgegengesetzten Grundbegriffen und Grundsätzen über Fragen geführt wurde, die ohne das vollkommenste Einverständniß über Principien und ohne die äusserste Nüchternheit der Speculation abgehandelt, nothwendig auf unnütze Subtilitäten und mehr als scholastische Spitzfindigkeiten hinauslaufen müssen. Es wurde ihm endlich aus unzähligen Beyspielen einleuchtend, das beyde Partheyen auch mit denjenigen Sätzen über welche sie selbst unter sich einig zu seyn glaubten, sehr verschiedene, oft auch entgegengesetzte, Bedeutungen verbanden, und das sowohl diese ihnen selbst verborgene Verschiedenheit der Vorstellungsart, als die erklärten Streitpunkte ihrer Fehde sich auf eben dasselbe alte und allgemeine Mißverständniß des Erkenntnißvermögens zurückführen ließen, welches dem Mangel allgemeingültiger Principien, und allen Spaltungen in der philosophischen Welt zum Grunde liegt, und das zwar durch die Kritik der r. V. zuerst und völlig aufgedeckt wurde; allein so wie es in derselben entwickelt worden ist, und werden konnte, auch noch auf die

die

die behutsamsten Leser dieses Werkes selbst seinen alten Einfluß behalten, und sowohl den Gegnern das Verstehen, als den Vertheidigern das Erklären desselben äußerst erschweren mußte.

Durch diese Bemerkungen hatte das Problem, dessen Auflösung seine ganze Geisteskraft beschäftigte, folgenden näherbestimmten Sinn erhalten: „Einen leichteren Weg ausfindig zu machen, das alte allgemeine Mißverständnis, welches zu erst nur auf dem beschwerlicheren Wege einer vollständigen Zergliederung des Erkenntnißvermögens entdeckt werden konnte, wenigstens in so fern hinwegzuräumen, als dasselbe dem Verstehen und Erklären der neuen Theorie des Erkenntnißvermögens im Wege stünde.“ — Die Natur jenes Mißverständnisses, welches seiner Ueberzeugung nach darin besteht, daß man bey der bisherigen Vorstellungsart vom *Erkennen* Prädicate, die der *bloßen Vorstellung* von Dingen angehören, auf Dinge selbst übertrug, veranlaßte ihn über den Unterschied zwischen dem in der Kr. d. V. aufgestellten Begriff der *Erkenntniß*, und dem in derselben bloß vorausgesetzten Begriff der *Vorstellung* nachzudenken. Er wurde äußerst

äußerst überrascht, als er an den auf diesem Wege gefundenen Resultaten gewisse bisher allgemein verkannte Merkmale fand, welche vollständig entwickelt und systematisch geordnet, einen Begriff von der Vorstellung überhaupt ausmachten, der durch seine Natur durchgängig gegen das bisherige Mißverständnis gesichert, und der kantischen Theorie des Erkenntnißvermögens zum Grunde gelegt, auch dieser eben dieselbe Sicherheit zu verschaffen schien. Er las die Kritik d. V. in dieser Rücksicht noch einmal durch und war vollkommen überzeugt, daß er sich des Begriffes von Vorstellung, den der berühmte Verfasser dieses Werkes vorausgesetzt hatte, wirklich bemächtigt habe. Allein er glaubte eben so deutlich einzusehen, daß gerade der Umstand, daß jener Begriff bey der ersten Darstellung der neuen Theorie des Erkenntnißvermögens *bloß vorausgesetzt* werden mußte, unter andern die Ursache sey, warum dieselbe bisher so wenig verstanden wurde. Er untersuchte von neuem unter den merkwürdigsten Einwendungen der Gegner diejenigen, von denen die Freunde des kantischen Systems am wenigsten begreifen konnten, wie der ihrer
Mey-

Meynung nach so bestimmt angegebene Sinn so ganz zu verfehlen möglich war, und er fand, daß es bloß der von *Kant* und seinen Prüfern verschieden gedachte *Begriff von Vorstellung* war, der in allen diesen Fällen das Mißverständniß unterhielt. In wie ferne nun eine vollständige über alles Mißverständniß erhabene Erörterung dieses Begriffes nur erst durch die Kritik der Vernunft selbst möglich war, in so ferne konnte wohl kein einziger Leser derselben bestimmt denken, was von diesem Begriffe im Werke selbst vorausgesetzt wurde, und es hieng bloß vom Zufalle ab, ob sich der eine Leser den Begriff der Vorstellung, der in demselben auf allen Seiten vorkömmt, bloß unbestimmt, und folglich weder mit eben denselben noch mit verschiedenen Merkmalen wie *Kant*, gedacht habe; (wo er dann durch das Studium des Ganzen unvermerkt dahin gebracht werden konnte, daß er mit *Kanten* ungefähr eben dasselbe voraussetzte) oder ob sich ein anderer jenen Begriff bestimmt, aber mit ganz ändern Bestimmungen als *Kant*, bey dem Lesen vorgestellt habe, in welchem Falle es ihm unmöglich werden mußte, vieles, was in der Kritik der Vernunft vom

vom

vom Erkennen gefagt wurde, nicht unverstän dlich oder gar ungereimt zu finden. Oder wie sollte es möglich seyn, über das *Erkennen* je gleich zu denken, so lange man nicht über das *Vorstellen*, wo nicht gerade eben dasselbe, doch wenigstens nicht schlechterdings verschieden denkt? Je mehr nun der Verfasser überzeugt war, daß das alte und allgemeine Mißverständniß aus dem Begriffe der Vorstellung hinweggeschafft werden müsse, wenn die Kritik der Vernunft selbst gegen die Folgen desselben gesichert werden sollte; desto mehr liefs er sich angelegen seyn, die von ihm gefundenen Merkmale dieses Begriffes mit aller ihm möglichen Sorgfalt und Behutsamkeit zu entwickeln.

Hieraus entstand ein *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, bey welchem es der Verfasser mit dem Begriffe der *bloßen Vorstellung* allein zu thun hatte, der sich der geringeren Anzahl seiner Merkmale wegen viel leichter erschöpfen liefs, als der viel komplicirtere Begriff der *Erkenntniß*, zu dessen völligen Erörterung in der kantischen Kritik Sinnlichkeit, Verstand

E

und

und Vernunft untersucht werden mußten; Der Grund, auf welchem die neue Theorie aufgeführt werden konnte und mußte, besteht allein aus dem bey allen Menschen nach einerley Grundgesetzen wirkenden **BEWUSTSEYN**, und dem, was unmittelbar aus demselben erfolgt und von allen Denkenden wirklich eingeräumt wird. Der Begriff der Vorstellung mußte völlig entwickelt werden, ohne daß dabey eine einzige Behauptung gebraucht werden durfte, die der Philosoph von was immer für einer Sekte, seinen bisherigen Grundsätzen zufolge, nicht unterschreiben könnte. In der ganzen Abhandlung durfte daher kein einziger in der Kritik der Vernunft aufgestellter Satz als erwiesen oder auch nur als wahrscheinlich angenommen werden, so wenig als irgend ein metaphysischer Lehrsatz unter was immer für einer Bedeutung. Mit einem Worte, der Verfasser mußte sich der Allgemeingültigkeit seiner Theorie dadurch zu versichern suchen, daß er durchaus nichts als allgemeingültig voraussetzte, was nicht wirklich *allgemeingeltend* ist.

Daß

Daß die eigentlichen *Prämiffen* einer Wissenschaft erst *nach* der Wissenschaft selbst gefunden werden, ist nichts neues, sondern eine nothwendige Folge des analytischen Ganges, der den Fortschritten des menschlichen Geistes durch die Natur desselben vorgeschrieben ist. Die Theorie des Vorstellungsvermögens, welche die Prämiffen zur Theorie des Erkenntnißvermögens liefern soll, sey es die des Verfassers oder eine andere, konnte nur *nach* der letztern gefunden werden; obwohl sie, wenn sie ihres Namens werth seyn soll, unabhängig von derselben feststehen, und auch denjenigen, welche die kantischen Schriften entweder nicht gelesen, oder nicht verstanden haben, durchaus verständlich seyn muß. Da sie bloß das Allgemeingeltende aus dem Schatten hervorhebt, in welchem dasselbe theils durch das Zwitterlicht metaphysischer Sophismen, theils durch die Staubwolken metaphysischer Kämpfe versetzt wurde, so muß sie sogar auch leicht zu verstehen seyn, und dem aufmerksamen Leser die Miene des längst Bekannten zu haben scheinen. Durch sie müssen endlich die wesentlichsten Resultate der Kritik der Vernunft unabhängig

von den tieffinnigen Betrachtungen, durch welche sie in kantischen Werke aufgestellt worden sind, ihre volle Bestätigung und einen Sinn erhalten, von welchem die Gegner der kantischen Philosophie vielleicht sich selbst gestehen dürften, daß sie ihn bey ihren Widerlegungen keineswegs vor Augen gehabt haben. Jena, den 5. April, 1789.

E R S T E S B U C H

ABHANDLUNG

ÜBER

DAS BEDÜRFNIS

EINER

NEUEN

UNTERSUCHUNG

DES

MENSCHLICHEN

VORSTELLUNGSVERMÖGENS.

It is ambition enough to be employed as an under - labourer in clearing the ground a little, and removing some of the rubbish, that lies in the way to knowledge,

*Locke's Essay on human understanding
Epist. to the Reader.*

E r s t e s B u c h .

Von dem
B e d ü r f n i s s e
einer
neuen **Untersuchung**
d e s
Vorstellungsvermögens.

§. I.

Die Philosophie hat bisher weder allgemeingeltende Erkenntnißgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, noch allgemeingeltende Erste Grundsätze der Moral und des Naturrechtes aufgestellt.

Das *allgemeingeltende* Princip in der Philosophie unterscheidet sich von dem *allgemeingültigen* dadurch, daß es nicht nur, wie dieses, von jedem der es versteht als wahr befunden, sondern auch von jedem gefunden und philosophirenden Kopfe wirklich verstanden wird. Eine Erkenntniß, die unter den Philosophen noch nicht allgemeingeltend ist,

kann freylich an sich allgemeingültig seyn. Diefs waren z. B. die Lehrlätze, womit *Newton* die Naturwissenschaft bereichert hat, von dem Augenblick ihrer Entdeckung an: jenes wurden sie erst, nachdem sie lange genug mißverstanden und betritten waren. Allein die allgemeingültige Erkenntniß muß doch wenigstens die Möglichkeit mit sich führen allgemeingeltend zu werden. Jeder Philosoph, der irgend ein Problem seiner Wissenschaft aufgelöset zu haben glaubt, jeder Urheber eines neuen, und jeder Verbesserer eines alten Systems hält die Prämissen, die er ausdrücklich oder stillschweigend zum Grund gelegt hat, für allgemeingültig, und sucht die Ursache, warum sie etwa noch nicht allgemeingeltend sind, sonst allenthalben nur nicht in den Prämissen selbst auf. Sollte er auch dabey den letztern zu viel zutrauen; so ist doch seine Voraussetzung unwidersprechlich; das der Grund, warum ein an sich richtiges, und richtig vorgetragenes Princip nicht verstanden wird, unmöglich in ihm selbst, sondern in gewissen äußern von dem Schriftsteller und seiner Kunst ganz unabhängigen Umständen liegen müsse. Hieher gehören z. B. die Vorurtheile; die durch die Regierungsformen und herrschenden Religionen bey allen cultivirten Nationen, selbst bey denjenigen, unter welchen am meisten philosophiret wird, unterhalten werden. Man hat die Hindernisse dieser Art, im Ganzen genommen, für so ganz unveränderlich, und ihren Einfluß auf die Philosophie für so überwiegend gehalten, daß man alle Hoffnung allgemeingeltender Principien für immer aufgeben zu müssen geglaubt hat; und der Vorzug des Allgemeingeltenden in der Philosophie ist dadurch bey dem größten Theile des philosophischen Publikums in eine sehr merkliche Geringschätzung gerathen.

then. Einige halten ihn für eine bloße Chimäre; andere aber für ein zweydeutiges Merkmal, daß sich eben so gut mit dem Irrthume als mit der Wahrheit verträge. Ich will hier nicht darauf bestehen, daß durch diese letzte Beschuldigung die erste widerlegt würde, und daß durch die angebliche oder ausgemachte Thatfache, daß es in der Philosophie allgemeingeltende Irrthümer gegeben habe, die äussere Möglichkeit des Allgemeingeltenden überhaupt erwiesen wäre. Ich berufe mich nur auf die in der philosophischen Welt allgemein bekannte *Thatfache*, daß es nicht nur in der *Mathematik* und der *Naturwissenschaft*; sondern auch in einer von allen anschaulichen Stoffe ganz entblößten Wissenschaft, in der *Logik*, allgemeingültige Principien gebe, die wirklich allgemeingeltend geworden sind. Wenn es also ausgemacht wäre, daß gewisse andere philosophische Wissenschaften, z. B. die *Metaphysik*, diesen Vorzug auf immer entbehren müßten; so könnte der zureichende Grund dieses Entbehrenmüssens unmöglich in den äussern Hindernissen allein, er müßte in den Wissenschaften und in ihren allgemeingültigen Principien selbst aufgesucht werden — oder es müßte diesen Wissenschaften bisher an solchen Principien gebrochen haben.

Jeder schreibende Philosoph setzt wenigstens bey der Klasse von Lesern, für die er schreibt, etwas allgemeingeltendes voraus: denn wie könnte er sonst hoffen, verstanden zu werden? Auch selbst dann, wenn er damit umgeht über eine gewisse Materie bisher noch nicht gefundene allgemeingültige Principien feldzusetzen, muß er von etwas ausgehen, das er für bereits allgemeingeltend hält; und

wenn er seinen Zweck verfehlt, so lag die Schuld wohl größtentheils darin, daß er sich in der letztern Meynung geirret hat. Der *dogmatische Skeptiker*, der über das Allgemeingeltende in der Philosophie spottet, widerlegt sich selbst, indem er seine Spottschrift drucken läßt, der *Supernaturalist*, der nur den geoffenbarten Wahrheiten den Vorzug des allgemeingültigen einräumt, und die Ursache, warum sie nicht allgemeingeltend sind, in dem erblichen Verderbnisse der menschlichen Natur aufsucht, muß, wöfern er die Gegner nicht etwa durch ein Wunder, oder durch Scheiterhaufen bekehren kann, zu Prämissen seine Zuflucht nehmen, worüber die Kinder der Finsterniß mit den Kindern des Lichtes einig sind. Wenn endlich *Dogmatiker* von noch so entgegengesetzten Grundätzen, Theisten und Atheisten, Spiritualisten und Materialisten, Fatalisten und Aequilibristen gegen einander zu Feld ziehen, so müssen sie sich wenigstens einbilden, ihre beyderseitigen Waffen wären aus dem unzerstörbaren Stahl des Allgemeingeltenden geschmiedet. Mit einem Worte das Allgemeingeltende ist die einzige Grundlage, auf welche der Philosoph die Ueberzeugung anderer von einem allgemeingültigen Satz gründen zu können hoffen kann.

Jch behaupte nichts allgemeingeltendes, obgleich etwas von einem sehr beträchtlichen und sehr ehrwürdigen Theil des philosophischen Publikums angenommenes, wenn ich behaupte: „*daß es der vornehmste Zweck der Philosophie sey, der Menschheit über die Gründe ihrer Pflichten und Rechte in diesem, und ihrer Erwartung für das zukünftige Leben allgemeingültige Aufschlüsse zu geben.*“ Dieser erhabene Zweck wird der Philo-

loso-

osophie von mehr als einer philosophischen Sekte streitig gemacht; er würde ihr aber von jedem denkenden Kopfe eingeräumt werden müssen, wenn es ihr bis itzt schon gelungen hätte, *allgemeingeltende Erkenntnisgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingeltende erste Grundsätze der Moral und des Naturrechtes aufzustellen.*

Ich kann mich keineswegs auf die Frage einlassen, ob die Philosophie der Menschheit diesen wichtigen Dienst jemals zu leisten vermöge; ich betrachte nur den bisherigen Mangel des allgemeingeltenden in Rücksicht auf die angeführten höchst-wichtigen Gegenstände als eine allgemein bekannte aber vielleicht eben darum nur um so weniger erwogene Thatfache. Es war von jeher die Erbfünde der spekulativen Philosophen, das sie die Erwägung desjenigen was sie gewis wußten, fahren ließen, um sich über das wovon sich nichts wissen läßt, zu zanken, und das sie das Ausgemachte als *etwas Altes* bey Seite setzten, um das *Neue* in dem Unbeantwortlichen, Unbegreiflichen, Nichtvorstellbaren aufzusuchen.

Es bedarf wohl kaum erinnert zu werden, das hier unter *Religion* und *Moralität* kein wissenschaftliches System der Theologie und der Moral, sondern die Inbegriffe gewisser Neigungen und Thätigkeiten des Willens verstanden werden, die man mit diesen Namen bezeichnet. Die Ueberzeugungen durch welche diese Neigungen und Thätigkeiten zunächst möglich werden, nenne ich *Grundwahrheiten*; und die zureichenden Gründe dieser Ueberzeugungen *Erkenntnisgründe* (nicht der Gegenstände

stände, sondern) der *Grundwahrheiten der Religion und der Moraliät.*

U e b e r
den Erkenntnißgrund
der
vornehmsten Grundwahrheit
der Religion.

Die große Frage: ob ein *Gott* sey, und was man sich unter diesem so viel gebrauchten und gemißbrauchten Namen zu denken habe? diese Frage, welche nach einer so uralten, so weit verbreiteten, und jeden Gutgesinnten von was immer für einer Sekte ehrwürdigen Meynung, mit dem allgemeinsten und heiligsten Interesse der Menschheit so innig zusammenhangt, und bis zu deren Entscheidung die Realität aller natürlichen und positiven Theologie schlechterdings unentschieden bleibt, diese Hauptfrage ist in der philosophischen Welt nicht nur nicht allgemeingeltend beantwortet, sondern die Philosophen sind nicht einmal über die Möglichkeit einer künftig zu entdeckenden allgemeingeltenden Antwort auf dieselbe, oder auch nur über den Weg einig, auf welchem selbst über diese Möglichkeit etwas allgemeingeltendes ausgemacht werden könnte.

Man hat es der *philosophirenden Vernunft* sehr oft und sehr hart zur Last gelegt, daß sie über diese Frage mit sich selbst nicht einig geworden sey, während

der *gemeine Menschenverstand* dieselbe durch die Stimme aller gesitteten Nationen mit einer sehr auffallenden Einhelligkeit *bejahend* beantwortet habe. Allein hat man auch wohl dabey bedacht, das die ganze Frage für den gemeinen Menschenverstand einen anderen Sinn habe, als für die philosophirende Vernunft? Für jenen heisst sie: giebt es einen Gott? für diese hingegen: giebt es einen *Erkenntnisgrund* für das Daseyn Gottes, der von jedem denkenden Kopfe verstanden werden kann, und von jedem, der ihn verstanden hat, als wahr befunden werden muss? Der gemeine Menschenverstand (der *Sensus communis*) ist sich keineswegs der eigentlichen Gründe bewusst, durch welche seine Aussprüche bestimmt werden, die nicht so viel Resultate der rāsonnirenden *Vernunft*, als durch gefühlte Bedürfnisse abgedrungene Voraussetzungen und Wirkungen in der Einrichtung des menschlichen Gemüthes vorhandener Triebfedern sind. Die Menschheit wäre übel geborgen gewesen, wenn sie ihre unentbehrlichsten Ueberzeugungen rāsonnirten Vernunftgründen hätte verdanken müssen. Welchen Schaden würden nicht manche spekulativen Philosophen sich und andern durch ihre Handlungen zugefügt haben, wenn sie nicht durch entgegengesetzte stärker wirkende Ueberzeugung des Gefühls genöthiget gewesen wären, den seltsamen Grundfärzen ihrer Spekulation zuwider zu handeln? Und was würden Religion und Moralität dem menschlichen Geschlecht genützt haben, wenn nicht ihre wohlthätigsten Folgen von der philosophischen Erkenntnis ihres Wesens eben so wenig abgehangen hätten, als die Wirkungen des Lichtes auf unsre Augen von unsern Meynungen über dessen ursprüngliche Beschaffenheit?

Die

Die gewöhnlich mehr warmen als hellen Köpfe die den gemeinen Menschenverstand auf Unkosten der philosophirenden Vernunft so gerne lobpreisen, vergessen aber auf der andern Seite fast immer, daß bey der unaufhaltsamen fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes, die klaren aber undeutlichen, und durch heterogene Merkmale zum Theil verfälschten Vorstellungen, nothwendig in mehr oder weniger deutliche Begriffe aufgelöst und geläutert werden müssen, und daß bey denjenigen Klassen von Menschen, bey denen einmal das Bedürfnis eingetreten ist, sich über irgend eine wichtige Ueberzeugung strenge, und auf deutliche Begriffe zurückgeführte Rechenschaft zu geben, eben diese Ueberzeugung unmöglich mehr bloße Wirkung unbekannter Triebfedern seyn könne und dürfe. Sie bedarf alsdann schlechterdings eines philosophischen *Erkenntnisgrundes*, von dessen Wahrheit oder Falschheit, Stärke oder Schwäche, Reinigkeit oder Unlauterkeit die Beschaffenheit der Ueberzeugung selbst abhängt, und der über kurz oder lang aus der philosophischen Welt, wo er eigentlich zu Hause ist, ins gemeine Leben hinübergehen muß.

Die philosophirende Vernunft hat über den Erkenntnisgrund für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes (und in wie ferne die philosophirende Vernunft ihre Ueberzeugung nur auf den Erkenntnisgrund gründen kann, über diese Ueberzeugung selbst) *bisher nichts entschieden*. „Nichts entschieden?“ höre ich hier manchen mir sehr verehrungswürdigen Lehrer der *Natürlichen Theologie* nicht ohne Befremden und Unwillen mir in die Rede fallen. „Nichts entschieden? Und was wären denn die

die scharfsinnigen vergebens angefochtenen *Beweise**) mit welchen die weisesten und besten Männer aus allen Zeiten und Völkern das Daseyn Gottes erwiesen haben, vom *Anaxagoras* herunter bis auf den unsterblichen *Moses Mendelssohn*?“ — Vergebliche Versuche der ihre Kräfte verkennenden Vernunft! antwortet nicht ein einzelner Philosoph — nicht der Verfasser dieses Buches — sondern eine Menge, die genau besehen, *drey Viertheile* des philosophischen Publikums ausmachen dürfte.

Wenn sich nämlich die *dogmatischen Theisten* nicht etwa eines ausschließenden Besitzes der philosophirenden Vernunft anmassen wollen: so müssen sie eingestehen, daß die Besitzer dieser Vernunft über die Frage: Giebt es einen Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes? in *zwey Hauptpartheyen* zerfallen, in eine *bejahende* und eine *verneinende*. Die letztere theilt sich freylich wieder in *zwey* entgegengesetzte Partheyen, wovon die *eine* jeden Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes verwirft, weil sie die ganze Frage über das Daseyn Gottes für unbeantwortlich hält; die andere aber, — weil sie diese Frage verneinend beantworten zu müssen glaubt; die *eine* den Begriff der Gottheit für *grundlos*, die *andere* aber für *widersprechend* erklärt, (*dogmatische Skeptiker*, und *Atheisten*).
Allein

*) Unter den Vernunftbeweisen, oder wie sie auch vielen ihrer Vertheidiger heißen, *Demonstrationen*, verstehe ich hier und im folgenden jeden von der spekulativen Vernunft gebrauchten Erkenntnißgrund der Grundwahrheit der Religion, der *mehr als blosses Glauben* des Daseyns Gottes bewirken soll.

Allein, leider, hat die bejahende Hauptparthey dießfalls nichts vor der verneinenden voraus: denn auch sie trennt sich in zwey eben so sehr entgegengesetzte Partheyen, wovon die *eine* den Erkenntnisgrund für das Daseyn Gottes *innerhalb*, die *andere* aber *ausserhalb* des natürlichen Gebietes der Vernunft gefündet zu haben vorgiebt, die eine denselben *Vernunftbeweis*, die andere aber *Offenbarung* nennt, die eine das *Glauben* der andern, die andere das *Wissen* der einen bestreitet (*dogmatische Theisten* und *Supernaturalisten*). Von dem Streite, den die beyden Hauptpartheyen (die Bejahende und die Verneinende) mit einander zu führen genöthiget sind, läßt sich ohne Vermittlung eines ganz partheylosen dritten (der sie etwa überzeugen dürfte, *dass sie sich beyderseits über den Begriff eines Erkenntnisgrundes missverstehen*) um so weniger ein Ende ablehen, da die erste Hälfte der *bejahenden* mit der zweyten Hälfte der *verneinenden*, und die erste Hälfte von dieser mit der zweyten von jener gegen ihre eigenen Hälften über gewisse Behauptungen gemeine Sache machen; der Theist nämlich mit dem Atheisten gegen den Supernaturalisten über die Behauptung, *„dass die Vernunft wirklich über die Frage vom Daseyn Gottes entscheiden könne und müsse,“* der Supernaturalist aber mit dem dogmatischen Skeptiker gegen den Theisten über die Behauptung: *„dass sich durch Vernunft schlechterdings nichts über jene Frage entscheiden lasse“* *).

In

*) Der *kritische Skepticismus*, von dem in der Folge die Rede seyn wird, allein kann einen denkenden Kopf der Nothwendigkeit überheben, sich zu einer dieser Partheyen zu halten, und es mit allen drey übrigen

In unsern Tagen sollte ich wohl kaum befürchten dürfen; von Philosophen über das Daseyn der
atheisti-

übrigen aufzunehmen. Er hebt die jeder Parthey eigenthümliche Behauptung aus, und vergleicht sie mit den Behauptungen der übrigen, wo es sich dann ergibt dafs:

a) Die den *dogm. Skeptikern* eigenthümliche Behauptung: „dafs die Frage vom Daseyn Gottes schlechterdings unbeantwortet bleiben müsse,“ von allen drey übrigen Partheyen einstimmig verworfen werde.

b) Diefs gilt eben so sehr von der den *Supernaturalisten* eigenthümlichen Behauptung: „dafs die Gründe der Beantwortung jener Frage ausserhalb des Gebietes der Vernunft lägen.“

c) Von der Behauptung der *dogmatischen Atheisten*: dafs sich das Nichtseyn Gottes beweisen lasse.“

d) Von der Behauptung der *dogmatischen Theisten*: dafs sich das Daseyn Gottes beweisen lasse.“

Die *Gegensätze* dieser Behauptungen, über deren jeglichen in der philosophischen Welt *drey Partheyen* gegen eine *Einzig*e einig sind, heissen nun:

a. „Die Frage über das Daseyn Gottes läfst sich befriedigend beantworten.“ Diefs wird gegen die *Skeptiker* von den drey übrigen Partheyen behauptet.

b. „Die Frage über das Daseyn Gottes läfst sich nicht durch Offenbarung beantworten.“ — gegen die *Supernaturalisten* von den drey übrigen.

c. „Die Frage über das Daseyn Gottes läfst sich nicht verneinend beantworten.“ — gegen die *Atheisten* von den drey übrigen.

d. „Die bejahende Antwort auf die Frage über das Daseyn Gottes läfst sich nicht demonstrieren.“ — gegen die *dogmatischen Theisten* von den drey übrigen.

F

Wenn

atheistischen Parthey chicanirt (man erlaube mir uels fremde Wort, dessen Bedeutung sich vielleicht zur Ehre unsers Vaterlandes mit keinem deutschen Worte geben läßt) zu werden. Es gab Zeiten, wo der theoretische Atheismus für ein des zeitlichen und ewigen Feuers würdiges moralisches und politisches Verbrechen gehalten wurde, und
 wo

Wenn diese meines Wissens von niemand bisher bemerkte, und bey der sonst so durchgängigen Uneinigkeit höchst auffallende Einhelligkeit von drey Partheyen gegen eine einzige über die angeführten wichtigen Hauptsätze jedem merkwürdig seyn muß, der je in seinem Leben über Religion selbst gedacht, und für Religion gefühlt hat: so muß ihm dieselbe noch viel merkwürdiger werden, wenn er bedenkt, daß diese Hauptsätze genau die Resultate sind, die sich aus der *Kantischen* Untersuchung des Erkenntnisvermögens ergeben, und die Bedingungen ausmachen, welche die Kritik der Vernunft für den einzig möglichen Erkenntnisgrund für das Daseyn Gottes fordert, Bedingungen, die nur in dem *Fundamente des moralischen Glaubens* vereinbar sind.

Dieses so leicht verständliche Resultat eines mühsamen Nachdenkens ist seitdem es No. 231 a. der Allgem. Literatur-Zeitung bekannt gemacht wurde, *mannigfaltig mißverstanden* worden. So gefiel es z. B. einem Professor der Philosophie (auf seinem *Kathedr*) darüber als über einen seynsolgenden neuen Beweis für das Daseyn Gottes; und einem andern (in einer *Antikritik*) als über einen lächerlichen Versuch philosophische Behauptungen durch Mehrheit der Stimmen zu erhärten — zu spotten. Es ist daher wohl nicht überflüssig (wie ich sonst wenigstens in Rücksicht auf die Philosophen von Profession und zumal die *scharfsinnigen* unter ihnen, vermuthet hätte), zu erklären, daß jenes historische Resultat weder das Eine noch das Andere seyn sollte.

wo es freylich unter die Gewissenspflichten eines christlichen Philosophen gehörte, an dem Daseyn, ja auch sogar an der bloßen Möglichkeit des Atheismus zu zweifeln. Ich glaube an der undankbaren Mühe, die sich noch vor kurzem einige berühmte Schriftsteller gegeben haben, den *Spinoza* gegen den Namen eines Atheisten zu verwahren, eben so sehr Spuren jenes unphilosophischen Zeitalters, als des Zwanges wahrzunehmen, den man in der *Periode der eklektischen Philosophie*, den Bedeutungen der Worte anzuthun genöthiget ist, um sich gegen die in die Augen springenden Folgen des Mangels allgemeingeltender, fester und mit sich selbst zusammenstimmender Principien zu sichern. — Doch heisse *Spinoza*, wie es jedem gefällt. Mir liegt gegenwärtig daran, über den Sinn, in welchem in meinem Buche die Worte *Theist* und *Atheist* genommen werden, mit meinen Lesern übereinzukommen. *Theist* heisst mir derjenige Philosoph, der eine von der Welt wesentlich verschiedene vernünftige und freye Ursache der Welt beweisen zu können glaubt; *Atheist* aber jeder, der Beweise des Nichtseyns, oder der entgegengesetzten Beschaffenheit einer solchen Ursache zu besitzen glaubt, er mag übrigens, wenn er vor einem Worte zu zittern Ursache hat, sich lieber an den Namen der besondern Sekte zu der er gehört, halten, und *Spinozist*, *Pantheist*, oder *Deist* heißen. Ich nehme hier das Wort *Atheist* in wie ferne es das Gegenteil des *Theisten* bedeutet; eine Bedeutung, welche diesem Worte sowohl im *gemeinen* als *philosophischen* Sprachgebrauche zukömmt. Ich weis, dass es im letztern noch mehr Bedeutungen hat; aber ich verdiene aufs wenigste Entschuldigung, wenn ich mich an die eigentlichste halte.

Der *dogmatische Theist*, welcher das Daseyn Gottes durch Vernunftbeweise vollkommen erwiesen glaubt, kann wenigstens die Thatfache nicht läugnen, das es nur für seine Parthey erwiesen ist, nicht für drey andere, welche diese Vernunftbeweise einhellig verwerfen. Mit einem Manne, der mir hierauf erwiedern könnte: „O! diese Skeptiker, Atheisten, und Supernaturalisten sind längst widerlegt; man sehe nur mein Compendium nach!“ kann ich mich freylich nicht weiter einlassen. Er würde sich manche vergebliche Unannehmlichkeit ersparen, wenn er mein Buch ungelesen liesse. Aber jeden andern, der den Sieg seiner Parthey über alle übrigen nicht in *eigner Person* erfochten zu haben glaubt, würde ich zu bedenken bitten, das jede der drey übrigen Partheyen eben so fest überzeugt ist, die Vernunftbeweise wären längst widerlegt, und ihr eigenes System habe durch jeden Angriff an Festigkeit und Evidenz gewonnen. Ich würde ihn zu bedenken bitten, das jede von Zeit zu Zeit ihr nur in den Augen der Gegner, eingestürztes System mit neuen Verzierungen aufstellt, und von Zeit zu Zeit neue wichtige Vertheidiger erhält; zu bedenken bitten: ob es nicht wenigstens möglich sey, das es den Vernunftbeweisen an Allgemeingültigkeit fehle, da sie nur für ein Viertel der philosophischen Welt gelten? an siegender Kraft der Ueberzeugung, da sie bisher drey Theile aus vieren nicht zu überzeugen vermocht haben? ob nicht durch das Daseyn und die Fortdauer der drey alle Vernunftbeweise verwerfenden Partheyen wenigstens soviel ausgemacht sey, das jene Vernunftbeweise keine unwiderstehlichen, jedem denkenden Kopfe verständlichen Demonstrationen sind? Durch alle Wendungen, Erörterungen und Verstärkungen welche

welche diese Beweise unter den Händen der Philosophen von Profession, des ganzen ehrwürdigen Standes der academischen Lehrer durch ganz Europa, erhalten haben, ist es mit ihnen nicht einmal so weit gebracht worden, daß sie auch nur den aufgeklärtesten und edelsten Forschern der Wahrheit allgemein eingeleuchtet hätten.

Ich weiß, daß man sich dieses Schicksal der Vernunftbeweise bald aus der Hartnäckigkeit bald aus der Unwissenheit der Gegner zu erklären gesucht hat. Allein ausserdem, daß die eine Erklärungsart eine abscheuliche Lieblosigkeit, die andere lächerlichen Eigendünkel verräth, sind auch beyde in Rücksicht auf Gründlichkeit so unphilosophisch, daß man denken sollte es wäre endlich die Zeit da, sie den Antipoden aller Philosophie zu überlassen. In dem kleinen Kreise meiner eigenen Erfahrung habe ich von *jeder* Parthey Männer kennengelernt, die mir nicht nur durch ihre Talente und Einsichten höchst schätzbar, sondern auch durch ihren moralischen Character eben so verehrungswürdig sind. In der That würden diese Partheyen längst aufgehört haben, wenn sie nicht durch Anführer, die einander gewachsen waren, emporgehalten und fortgepflanzt worden wären. Jede derselben hätte sonst entweder durch die übrigen aufgerieben, oder auch sogar für sich selbst eingehen müssen. Der Pöbel aus jeder philosophischen Zunft, der nur durch Ansehen und fremde Leitung zusammengehalten werden kann, würde sich selbst überlassen auseinander gegangen seyn, er würde sich unter die Zünfte vertheilt haben, an deren Spitze er die stärksten und berühmtesten Führer angetroffen hätte.

Seit ungefähr zwanzig Jahren her sind in unfrem Vaterlande große und kleine Schriftsteller mit allen Arten von Waffen gegen den *Supernaturalismus* zu Felde gezogen, es sind nicht unbeträchtliche Siege über ihn davongetragen worden, und er ist darüber nicht ganz unverdienter Weise zum Sport der übrigen Sekten geworden. Gleichwohl hat es ihm unter seinen Anhängern nie an Männern von wahrem Genie, und echtem philosophischem Geiste gefehlt; und noch erst seit kurzem sind *Jakobis* und *Schlossers* zu seiner Vertheidigung aufgetreten, und haben wenigstens unbefangene Zuschauer davon überzeugt, daß unter allen jenen Siegen kein einziger eine entscheidende Niederlage gewesen sey.

So haben auch der dogmatische Skepticismus und der Atheismus, weder durch das ihnen entgegenwirkende Interesse der Religion und der Moralität, noch durch die positiven Gesetze der Staaten, noch durch die Intoleranz der privilegierten Philosophen und Theologen, eben so wenig als durch die theistlichen Beweise, bis auf den heutigen Tag unterdrückt werden können.

Sollten, wie nicht anders zu vermuthen ist, die Vertheidiger der Vernunftbeweise für sich anführen wollen: „auf ihrer Seite befänden sich die bessern philosophischen Köpfe in einer so ungleich größeren Anzahl, daß vielmehr die von allen drey übrigen Partheyen zusammengenommen mit ihnen verglichen kaum den vierten Theil des philosophischen Publikums ausmachen dürften;“ so würde es vor allen Dingen darauf ankommen: ob sich diese größere Zahl nicht aus ganz anderen Gründen erklären ließe, als aus der Gründlichkeit jener Vernunftbeweise. Ein vom Staate vorzüglich zur Erörte-

örterung und Befestigung der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität bestellter und besoldeter Lehrer der Philosophie hatte schon darum keine andere Wahl, als sich für die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu erklären. Er mußte sich also zur bejahenden Parthey und zwar zu demjenigen Theile der bejahenden Parthey halten, der seine Ueberzeugung auf Vernunftgründe baut; wenn er nicht bey seinen Kollegen den Namen eines Philosophen verwirkt haben wollte. Weit entfernt daran zu zweifeln, ob sich das Daseyn Gottes überhaupt demonstrieren liesse, both er daher seinen ganzen Scharfsinn auf, um dasselbe wirklich zu demonstrieren, und es an Strenge und Evidenz seiner Demonstration, wo möglich, allen übrigen zuvorzuthun.

So allgemein aber auch die akademischen Lehrer den Weg der Demonstration eingeschlagen haben mögen, so uneinig sind sie über die Frage: welche denn die eigentliche und unumstößliche Demonstration wäre. Einige lassen mehr als Einen Beweis, ja! eine Menge, die eines immer größeren Zuwachses fähig seyn soll, gelten, während andere fest darauf bestehen, daß nur ein einziger mit Ausschluß aller übrigen der echte seyn könne; nur daß sie sich nicht darüber vergleichen können, welcher denn dieser Echte sey. Der eine stellt den *Ontologischen* als den einzig möglichen auf, den der andere, welcher den *physikotheologischen* verächtlich für ein bloßes Hirngespinnnt erklärt. Ein dritter endlich widerlegt die beyden vorigen und sucht den von ihnen angefochtenen *Kosmologischen* als den allgemeingiltigen zu erhärten. Ich berufe mich auf die seit dreßßig Jahren in Teutschland erschienenen Kompendien; indem ich zuversichtlich behaupte,

dafs es keinen einzigen Vernunftbeweis gebe, der nicht selbst von den Vertheidigern der Vernunftbeweise bestritten und verworfen worden wäre. Wem die stolzen Ansprüche der dogmatisch theistischen Parthey noch nicht verdächtig geworden sind, und wer die Mühe nicht scheut, eine auch nicht ganz vollständige Sammlung belagter Compendien zu durchgehn, und die in denselben aufgestellten Demonstrationen gegen einander zu halten; der wird bald gewahr werden, wie sich dieselben so rein unter einander aufheben, dafs auch nicht die Spur eines einzigen übrig bleibt. Auch dürfte man einen denkenden jungen Mann, um ihn gegen den Dogmatismus zu verwahren, oder davon zu heilen, nur mehrere Akademien bereisen lassen, um einige der berühmtesten Professoren das Daseyn Gottes beweisen zu hören.

Wenn man nun von der freylich sehr beträchtlichen Anzahl der akademischen Lehrer der Philosophie diejenigen aushebt, die über den echten Beweis vom Daseyn Gottes unter sich einig sind, diejenigen, welche nicht blofs darum beweisen, weil sie zum beweisen berufen zu seyn glauben, weil sie das Beweisen von ihren Lehrern gelernt haben, weil sie es einem Philosophen für schimpflich halten, nicht beweisen zu können; mit einem Worte, wenn man sich nicht an den grössern, sondern den bessern Theil, an die wenigen allein hält, die als wahre Selbstdenker, aus Antrieb ihres eigenen Genius beweisen: würde dann wohl die Zahl und das Gewicht dieser wenigen noch viel grösser seyn, als die Zahl und das Gewicht der Selbstdenker an der Spitze der drey übrigen Partheyen?

Und

Und was hätte denn also die philosophierende Vernunft über den Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes durch ihre vornehmsten Repräsentanten bisher entschieden?

Die nicht minder unstreitige Thatsache, daß die zweyte Grundwahrheit der Religion, nämlich die Ueberzeugung von einem zukünftigen Leben in der philosophischen Welt mit der Ersten gleiches Schickfal habe, bedarf hier um so weniger einer Erörterung, da alles bisher gefagte auch von ihr gilt. Destomehr aber scheint mir dasjenige, was ich unter der Grundwahrheit der Moralität, und dem Erkenntnißgrunde derselben verstehe, einer kurzen und genau bestimmten Erklärung zu bedürfen.

Ueber den
Erkenntnißgrund
der
Grundwahrheit
der
Moralität.

Moralität oder Sittlichkeit heisst die beabsichtigte Uebereinstimmung willkürlicher Handlungen mit den Gesetzen der Vernunft. Eben dieselbe Uebereinstimmung ohne die Rücksicht, ob sie beabsichtigt worden ist oder nicht, heisst *Legalität*, oder Gesetzmässigkeit überhaupt.

In wie ferne diese Uebereinstimmung von der Willkühr des Handelnden abhängen soll, muß

derselbe das Vermögen haben, die Gesetze der Vernunft gegen die denselben in so manchen Fällen entgegenstehenden Forderungen der Sinnlichkeit durchzusetzen. Dieses Vermögen heist *Freyheit*, in wie ferne der Handelnde bey der Ausübung desselben weder durch die Vernunftgesetze noch durch die Forderungen der Sinnlichkeit gezwungen handelt. Nicht gezwungen durch die Gesetze der Vernunft, kann er, wenn er will, der Sinnlichkeit — und nicht gezwungen durch Forderungen der Sinnlichkeit, kann er, wenn er will, der Vernunft den Vorzug geben. (Da ihm beydes gleich möglich ist, kömmt es bloß auf ihn an, woran er sich halten will.) Er hat freye Wahl, entweder seinen Entschluß durch seine Vernunft *selbst zu bestimmen*, oder ihn durch die Objecte der Sinnlichkeit *bestimmen zu lassen*.

In wieferne sich der Mensch dieses Vermögens zwischen zwey verschiedenen Gesetzen zu wählen, bewußt ist, (in wie ferne er weiß, daß er es in seiner Gewalt hat, gut oder böse zu handeln) in so ferne kann er durch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Vernunftgesetze keineswegs im Bewußtseyn jener Freyheit gestört werden. Denn diese Nothwendigkeit ist zwar der Vernunft, aber nicht ihm selbst, der nicht lauter Vernunft ist, unüberwindlich; so wie die Nothwendigkeit des Instinktes, zwar dem Instinkte selbst, aber nicht dem Wesen, das neben Instinkt auch noch Vernunft hat, unvermeidlich ist. Aus der Nothwendigkeit des Vernunftgesetzes folgt, daß der Mensch keine andere Wahl habe — als zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, daß er zwischen zweyen *wählen müsse*, aber keineswegs daß er *keine Wahl*, habe, nicht frey sey.

Ich

Ich will hier nicht untersuchen, ob eine noch so genaue Beobachtung der Vernunftgesetze, wenn sie gezwungen wäre, *moralisch* heißen könnte; ich behaupte nur, daß der Glaube; unser Wille handle auch selbst durch Vernunftgesetze *gezwungen*; unmöglich mit der Ueberzeugung von der durchgängigen Verbindlichkeit und Möglichkeit des Sittengesetzes bestehen kann. Denn dieser Glaube müßte nothwendig von dem Bewußtseyn begleitet seyn, daß es eine Menge Fälle gebe, wo der Zwang der Vernunft durch den Zwang der Sinnlichkeit vereitelt würde. Der Mensch könnte daher das Sittengesetz nur für jene Fälle für verpflichtend, (oder welches eins ist) seine Beobachtung nur für jene Fälle für möglich halten, in welchen der Zwang der Vernunft nicht durch den stärkern Zwang der Sinnlichkeit überwogen würde. Er würde also die Gesetzmäßigkeit seiner Handlungen auf die von seinem Willen und ihm selbst gleich unabhängige Stärke seiner Sinnlichkeit ankommen lassen müssen; sie würde nur in wenigen, von ihm selbst unabhängigen Fällen zufälliger Weise möglich seyn. Diefs ist die Ursache, warum ich die Ueberzeugung von der Freyheit, die *Grundwahrheit der Moralität* genannt habe,

Ich habe noch stärkere Gründe, die ich nur in der Folge, nachdem ich mit meinen Lesern über *allgemeingiltige Principien* einig seyn werde, das heißt nur nach der *Theorie des Vorstellungsvermögens* vortragen kann.

Wer nie über die Freyheit philosophiert hat, der ist von ihrer Wirklichkeit wie von seinem eignen Daseyn überzeugt. Sie ist ihm eine Thatsache, die er aus seiner inneren Erfahrung kennt, deren

er

er sich durch das Selbstgefühl bewußt ist, und wovon er sich selbst neue Proben zu geben jeden Augenblick in seiner Gewalt hat. Die Wirklichkeit der Freyheit ist ihm der vollgültigste Beweis von ihrer Möglichkeit. Dasjenige, was so manchem Philosophen in dieser Möglichkeit unbegreiflich ist, fällt ihm nicht auf, oder bekümmert ihn so wenig, als das Unbegreifliche bey tausend andern Fällen, wo er sich mit Recht durch die Evidenz des Daseyns alles Grübelns über die Möglichkeit überheben glaubt. Allein in der philosophischen Welt ist sogar die Wirklichkeit der Freyheit zum Probleme geworden, nachdem man es bisher vergebens versucht hat, über die Möglichkeit derselben einig zu werden. Ueber keinen andern Gegenstand haben auch die scharfsinnigsten Köpfe bey vielem Vortreflichen so viel Spitzfindiges, Unverständliches und Unlesbares geschrieben; und die Philosophie hat wohl keine andere Frage aufzuweisen die schwerer zu beantworten, und gleichwohl weniger abzuweisen wäre.

Neuere Schriftsteller, die sonst nichts weniger als Skeptiker sind, haben die Frage über die Möglichkeit der Freyheit für schlechterdings unbeantwortlich gehalten; und nur daraus läßt sich erklären, *wie* sie diese Frage in Rücksicht auf die Moralität für ganz entbehrlich und gleichgültig ansehen, und dreuß behaupten konnten: Alle Zweifel an der Möglichkeit der Freyheit, würden durch die Evidenz des Selbstgefühls, welches der Wirklichkeit der Freyheit ein unwidersprechliches Zeugniß gebe, vollkommen zum Schweigen gebracht.

Läßt sich aber dann auch das Daseyn von Philosophen läugnen, welche aus was immer für Gründen

den von der Unmöglichkeit der Freyheit überzeugt, das Zeugniß des Selbstgefühls für eine bloße Täuschung erklären?

Die Philosophie muß über den *Erkenntnißgrund* für die Ueberzeugung von der Freyheit des Willens Rechenschaft geben, er mag im Selbstgefühle oder sonst wo immer vorhanden seyn. Ist die Freyheit eine unbegreifliche Thatsache, so muß wenigstens diese Unbegreiflichkeit allgemeingültig erörtert werden, wenn sie nicht mit der Unmöglichkeit verwechselt; wenn aus ihr keine Unmöglichkeit gefolgert werden soll. Man muß darüber einig geworden seyn, daß nur die *erkennbare* nicht die *denkbare*, die *metaphysische*, nicht die *logische* Möglichkeit der Freyheit unbegreiflich seyn könne. Sey es dann daß sich (aus sehr begreiflichen Gründen) nicht begreifen lasse: *wie* die Freyheit möglich sey; so muß doch wenigstens vollkommen begriffen, allgemeingültig dargethan werden, daß sie nicht unmöglich sey, daß sie keinen Widerspruch in sich fasse, daß sie wenigstens unter die denkbaren Dinge gehöre. Nur durch einen allgemeingültigen Beweis dieser Nichtunmöglichkeit kann das Zeugniß des Selbstgefühls (auf welches sich zwar die Wirklichkeit der Freyheit annehmen, aber aus welchem sich keineswegs die Möglichkeit derselben begreifen läßt) gegen alle Grübeleien und Zweifel der Spekulation gesichert, und zum *philosophischen Erkenntnißgrunde* für die Grundwahrheit der Moralität erhoben werden. Der gemeine Menschenverstand kann und muß die Nichtunmöglichkeit der Freyheit ohne allen Beweis annehmen; ihm kann und muß das Zeugniß des Selbstgefühls unabhängig von Vernunftbeweisen ein vollgültiger Erkenntnißgrund seyn.

Allein

Allein die philosophirende Vernunft kann und muß sich Beweise der *Denkbarkeit* abfordern, bevor sie dem Zeugnisse eines *bloßen Gefühls* trauen kann, das ihr so lange verdächtig seyn muß, als sie nicht über die *Nichtunmöglichkeit* des Bezeugten mit sich selbst einig ist. Bis dahin giebt es keinen allgemeingeltenden Erkenntnißgrund für die Freyheit, und in wieferne die philosophische Ueberzeugung mit dem Erkenntnißgrunde steht oder fällt, ist es auch bis dahin in der philosophischen Welt nicht ausgemacht, ob es Freyheit überhaupt gebe oder nicht.

Die *dogmatischen Philosophen*, welche bisher das Zeugniß des Selbstgefühls für die Freyheit durch ihre Beweise gegen alle Einwürfe gerettet zu haben glauben, können sich unmöglich einfallen lassen, die *philosophirende Vernunft* habe durch *sie* die große Frage von der Freyheit des Willens befriedigend beantwortet, ohne nicht vorher *drey Partheyen* welche das *Gegentheil behaupten*, von der Ungiltigkeit ihrer Ansprüche auf philosophirende Vernunft überwiesen zu haben. Auch über die Frage: ob es überhaupt einen Erkenntnißgrund für die Freyheit gebe, zerfällt das philosophische Publikum in eine *verneinende* und in eine *bejahende* Hauptparthey, die sowohl durch ihren Streit gegeneinander, als durch ihre innern Spaltungen das Schauspiel der vier Hauptsekten, und des sonderbaren Kampfes derselben fortsetzen, das aus eben so vielen *Akten* besteht, als die spekulative Philosophie wichtige Probleme bisher aufzuweisen hatte.

Gegen allen Erkenntnißgrund für die Freyheit erklären sich die *Dogmatischen Skeptiker*, welche von der *Grundlosigkeit* des Begriffes der Freyheit überzeugt zu seyn glauben. Man hat läugnen wollen,

wollen; daß diese Ueberzeugung aus den Principien des dogmatischen Scepticismus nothwendig erfolge, indem dieser doch wenigstens subjektive Wahrheit zulasse, und folglich dem Zeugnisse des Selbstgefühls insoferne den Beyfall nicht versagen könne. Freylich giebt der dogmatische Sceptiker subjektive Wahrheit zu; das heist, Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande, *in wieferne derselbe gedacht wird*. Allein er erklärt diese subjektive Wahrheit so lange für eine mögliche Täuschung, als es nicht erwiesen ist, daß der Gegenstand so gedacht werden *müsse*, wie er in der Vorstellung vorkömmt. Diesen Beweis, und die von demselben abhängige Erkenntniß der *objektiven Wahrheit*, hält er für unmöglich. Wenn er daher auch nicht die *Vorstellung* der Freyheit läugnen kann, so kann er doch eben so wenig mit sich selbst einig werden, ob die Freyheit mehr als eine bloße Vorstellung, ob sie als etwas von der Vorstellung verschiedenes denkbar, ob sie mehr als eine bloße Einbildung sey. In wieferne er aber die Denkbarkeit der von der bloßen Vorstellung verschiedenen Freyheit als unerweislich ansieht, läugnet er doch wohl allen philosophischen Erkenntnißgrund für die Freyheit.

Der *Fatalist* geht noch weiter. Er findet den Begriff der Freyheit nicht nur grundlos, sondern sogar *widersprechend*; weil er sich keine Willenshandlung denken kann, die nicht durch unvermeidliche absolute Nothwendigkeit bestimmt würde. Hieher gehört z. B. der *Materialist* der alles Wirken und Leiden des Gemüthes den *Gesetzen der Bewegung*, und der *Pantheist* der alles Seyn und Handeln der hypostasirten Nothwendigkeit, die er

er für den Grundstoff aller Realität ansieht, unterwirft.

Die *bejahende* Hauptparthey wird kaum durch die unbestimmte Behauptung: daß es überhaupt einen Erkenntnisgrund für die Freyheit gebe, zusammengehalten; so sehr ist sie mit sich selbst über die Frage uneinig: ob dieser Erkenntnisgrund in der natürlichen Vernunft, oder in der übernatürlichen Offenbarung aufzufuchen sey?

Der *Supernaturalist* hält alle Vernunftgründe für die Denckbarkeit der Freyheit für Täuschungen des Eigendünkels der verkehrten Vernunft. Die *natürliche* Freyheit ist ihm gerade das Gegentheil von dem, was sie dem *dogmatischen Theisten* ist. Dieser hält sie für das Vermögen das *Beste*, jener für das Vermögen das *Schlimmste zu wählen* — ein Unvermögen der geschwächten, sich selbst, oder vielmehr der Sinnlichkeit hingegebenen Vernunft, die nur durch übernatürlichen Beystand, Erleuchtung von oben herab, theologische Gnade, in die Freyheit der Kinder Gottes wieder eingesetzt werden kann, seitdem sie Sklavinn der Sünde geworden ist. Diese Freyheit ist nur durch Offenbarung erreichbar, und wird den Gläubigen mit dem Lichte derselben zu Theil.

Vergebens ist diese Lehre von der *übernatürlichen Freyheit* durch die Vertheidiger der *natürlichen* als äußerst unphilosophisch erklärt worden. Die älteren Supernaturalisten haben den Namen eines Philosophen als einen Schimpfnamen von sich abgelehnt, und einige neueren glauben ihn dadurch in einen Ehrentitel umzuschaffen, daß sie sich denselben ausschließend bemächtigen. Der Umstand,
daß

dafs sie sich aller Untersuchung über die *Möglichkeit* der Freyheit, die ihnen *Glaubensartikel* ist, enthalten, verschafft ihnen den Vortheil, dafs sie über diese Möglichkeit *unter sich-einig* sind, während die guten Köpfe unter ihnen allen philosophischen Scharffinn aufbieten, um das Unphilosophische an den Blößen der Parthey sichtbar zu machen, welche die Freyheit durch Vernunftgründe zu erkennen vorgiebt.

Leider! sind die Vertheidiger der Freyheit durch Vernunftgründe, welche über diese Streitfrage die vierte Parthey ausmachen, eigentlich nur noch darüber nicht einverstanden: *was sie sich unter der Freyheit zu denken haben*. So findet z. B. der *Determinist* die Freyheit nur in der Abhängigkeit des Willens von Gesetzen, die durch Vernunft *erkannt* sind, und in so ferne denselben von der Sinnlichkeit unabhängig machen; der *Aequilibrist* hingegen in der gänzlichen Unabhängigkeit des Willens von der Vernunft sowohl als von der Sinnlichkeit. Beyde beschuldigen sich gegenseitig des Fatalismus, den dieser in der moralischen Nothwendigkeit, und dem nothwendigen Bestimmtwerden; jener aber in dem gänzlichen Gleichgewichte, und der blinden Willkühr zeigen zu können glaubt. So wird z. B. dem *Deterministen* vorgeworfen seine Freyheit sey ein leeres Wort, womit er sich und andere täusche; und seine moralische Nothwendigkeit nur ein milderer Name für den unüberwindlichen Zwang. Es sey ganz einerley, ob der Wille durch Sinnlichkeit oder durch Vernunft genöthiget würde, wenn er nur durch etwas was nicht er-selbst ist, bestimmt werde. In beyden Fällen sey dasjenige, wodurch

er bestimmt werde, das von ihm unabhängige Naturgesetz. Die Vernunft, oder *das Vermögen den nothwendigen Zusammenhang unter den Dingen an sich einzusehen*, hänge ganz von dem nothwendigen Zusammenhange der Dinge, und durch sie der Wille von eben demselben ab. Durch diesen nothwendigen Zusammenhang bestimmt werden, könne doch unmöglich *frey* handeln heißen. Durch Sinnlichkeit bestimmt werden wäre eben so viel als durch *einzelne* Eindrücke der Dinge; durch Vernunft bestimmt werden eben so viel als durch den *Zusammenhang* der Dinge genöthiget seyn. Warum soll der Zusammenhang der Dinge meinen Willen weniger Gewalt anthun, als der einzelne Eindruck? warum dieser meine Freyheit aufheben, jener aber sie sogar ausmachen helfen? u. s. w. Es dürfte freylich nicht den Deterministen an Antworten fehlen, ob sie aber auch allgemein befriedigend seyn würden, muß hier unentschieden bleiben. Keine der bisherigen wenigstens hat auch nur die übrigen dogmatischen Vertheidiger der natürlichen Freyheit, vielweniger aber die drey andern Partheyen überführt, deren Daseyn und Fortdauer laut genug zeuget, daß in der philosophischen Welt über die Grundwahrheit der Moralität so wenig als über die Grundwahrheit der Religion etwas allgemeingeltendes feststeht.

Ueber den
ersten Grundsatz
der Moral.

Wenn unter dem *Sittengesetz* die Richtschnur verstanden wird, welche von der Vernunft für gewisse menschliche die willkürlichen genannte Handlungen bestimmt (vorgeschrieben oder nur erkannt ??) wird; so sind die Philosophen ziemlich unter sich einig, daß es in dieser weiten Bedeutung des Wortes, die jeder nach seiner Weise näher erklärt, ein Sittengesetz gebe. Versteht man aber ein Gesetz darunter, das sich unter allen möglichen dadurch unterscheidet, daß es nur in so ferne beobachtet werden kann als es keinem andern Zwecke untergeordnet wird, ein Gesetz, welches nur in so ferne erfüllt werden kann, als es lediglich um seiner selbst willen erfüllt wird, ein Gesetz, das sich mit keiner Sanktion, bey der die Abhängigkeit des menschlichen Willens von Lust und Unlust zum Grunde liegt, verträgt: so wird man nur von sehr wenigen verstanden, von den meisten für einen grillenhaften Schwärmer angesehen, und fast alle werden darüber einig seyn, daß es in diesem Sinne kein Sittengesetz gebe*).

So verschieden man auch in der philosophischen Welt über das Wesen des Sittengesetzes, d. h. über den *Grund der Verbindlichkeit* desselben, gedacht hat, so sehr scheint man bisher darüber ein-

G 2

verstan-

*) Wenigstens alle mir bekannten Philosophen bis auf Kant, und alle mir bekannten Theologen bis auf — *Iesus Christus*.

verstanden gewesen zu seyn, daß jener *Grund* keineswegs unabhängig von Lust und Unlust gedacht werden, und daß dasjenige, was man bisher Sittengesetz genannt hat, entweder *nur durch* oder wenigstens *nicht ohne* die Sanktion von Lust und Unlust Gegenstand unsres Willens seyn könne. Allein eben diese Einhelligkeit dürfte wohl als ein gemeinschaftliches Mißverständniß verdächtig werden, wenn man den Streit der Philosophen über den Grund der sittlichen Verbindlichkeit, oder welches eben so viel heißt über die Frage, mit welcher das Sittengesetz steht oder fällt als unpartheyischer Zuschauer genau ins Auge faßt, und am Ende gewahr wird, daß eben jene Unentbehrlichkeit von Lust und Unlust zur Verbindlichkeit des Sittengesetzes, die Scheidewand ist, durch welche die philosophische Welt über den Grundbegriff der Sittlichkeit selbst in *zwey entgegengesetzte Partheyen* getrennt wird, die, so lange diese Scheidewand besteht, sich unmöglich vereinigen können.

Die eine dieser Partheyen glaubt den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes in der Empfänglichkeit des Gemüthes für Lust und Unlust gefunden zu haben. Sie hält die Vernunft bloß für die *Auslegerinn*, oder höchstens für die *Concipistinn* des Sittengesetzes, nicht für die *Gesetzgeberinn*, welchen Rang sie dem Triebe zum Vergnügen einräumt, der denselben nach der Meynung einiger dieser Parthey höchstens mit der Natur der *Dinge auffer uns* in so ferne theilt, als diese mehr oder weniger geschickt sind ihn zu befriedigen. Die andere Parthey sucht den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes in der Vernunft auf, und erkennt die Vernunft für die *Gesetzgebende*,

bende, den Trieb nach Vergnügen aber nur für die *ausübende Gewalt* im Regimente des menschlichen Geistes. Man kann es dieser Parthey nicht wohl verdenken, wenn sie die *theoretische Tugend* der erlern für bloße *Klugheit* erklärt, und den Namen der *Weisheit* ausschliessend für die Ihrige vorbehält. Allein eben so wenig dürften die Gründe ganz verwerflich seyn, mit welchen jene gegen alle Trennung der gesetzgebenden und ausübenden Gewalt bey den moralischen Bestimmungsgrunde des Willens protestieren. Wenigstens haben sich die vorzüglichsten Köpfe dieser Parthey bisher durch keine Antwort überzeugt gefunden, welche ihnen die Gegenparthey auf die Fragen gegeben hat: „Ob die Vernunft und ihre Gesetze ohne Dazwischenkunft vom Vergnügen und Mißvergnügen auch wohl das Vermögen hätte den Willen zu bestimmen? und wenn sie dasselbe erit durch den Trieb nach Vergnügen erhielten, ob nicht dann von demselben alle gesetzliche Kraft des Sittengesetzes abhänge?“ Ohne hier zwischen diesen Partheyen entscheiden zu können und wollen, müssen wir uns gegenwärtig begnügen, die innere Verfassung derselben und ihr Verhältniß gegeneinander historisch zu beleuchten.

Das moralische Gesetz ist durch den Grund seiner Verbindlichkeit, worin derselbe auch immer bestehen mag, sowohl *gegeben*, als vermittelt desselben allein *erkennbar*. Die Frage: „gibt es einen Erkenntnißgrund für das moralische Gesetz?“ müßte also eben so viel heißen, als: „gibt es einen Grund der Verbindlichkeit,“ oder auch sogar: „gibt es überhaupt ein moralisches Gesetz?“ Nichts kann meines Erachtens der Menschheit zur

grösseren Ehre gereichen, nichts die Heiligkeit des moralischen Gesetzes in ein auffallenderes Licht setzen, und den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische einleuchtender darthun, als der höchstmerkwürdige Umstand: das es in der philosophischen Welt nie die Frage war und seyn konnte: ob es ein moralisches Gesetz gebe, sondern das dasselbe immer als vorhanden vorausgesetzt wurde, das über die Frage: giebt es einen Erkenntnisgrund für das moralische Gesetz? keine verneinende Parthey aufgestanden ist, und das die wirklich streitige Frage über den Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, nie den Sinn hatte: ob es einen solchen Grund gebe? sondern nur *worin derselbe bestehe* *).

Die eine Hauptparthey, welche diesen Grund in der Empfänglichkeit für Lust und Unlust aufsucht, findet denselben entweder in einer ursprünglichen und natürlichen, oder aber in einer erworbenen und erkünstelten Einrichtung dieser Empfänglichkeit, und trennt sich hierüber in zwey sehr entgegengesetzte Partheyen.

Aeusserlich bestimmter subjektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Der Trieb nach Vergnügen, behauptet die eine dieser Partheyen, würde sich selbst und seiner ursprüng-

*) Von einzelnen frechen und aller Sittlichkeit offenbar Hohn sprechenden Schriftstellern kann unter der Rubrik einer besondern Parthey so wenig die Rede seyn, als von Missgeburten und Auswüchsen in der Klassifikation der Naturgattungen.

ursprünglichen Einrichtung überlassen, einzig und allein dem Gesetze der Sinnlichkeit folgen, wie dieses wirklich bey allen übrigen Thieren, und bey allen Völkern in eben dem Verhältnisse der Fall ist, in welchem sich dieselben dem ursprünglichen *Stande der Natur* nähern. Wenn also gegenwärtig der Trieb nach Vergnügen bey kultivirten Nationen auferdem noch einem andern und ihm so ganz fremden Gesetze, als das moralische sey, Sanktion gäbe; so müsse er diese ihm unnatürliche Richtung von *aussen her*, durch künstliche Bildung, oder Zwang erhalten haben, und der Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, so wie der durch ihn bestimmte Unterschied zwischen Tugend und Laster wäre der menschlichen Natur vielmehr aufgedrungen, als eigenthümlich und angebohren. Wirklich könne das Sittengesetz unmöglich Naturgesetz für den menschlichen Willen seyn: denn sonst müste es von allen befolgt, oder doch wenigstens von allen erkannt werden; es könnten unmöglich sogar unter den kultivirtesten Nationen Gewohnheiten und positive Gesetze eingeführt seyn, die dem Sittengesetze geradezu widersprechen; was bey einem Volke Laster ist, könnte nicht bey dem andern Tugend und umgekehrt heißen u. s. w.

Nur hierüber sind die Anhänger dieser Meynung noch nicht ganz unter sich einig geworden, ob sie ihren *künstlichen* Grund der moralischen Verbindlichkeit mehr in der Erziehung und Gewohnheit (wie z. B. *Montaigne*), oder mehr in der *bürgerlichen* Gesellschaft (wie z. B. *Mandeville*), oder in beyden zugleich auffuchen sollen. Die scharfsinnigsten halten sich gemeiniglich an das

letztere; doch so, daß sie dabey Erziehung und Gewohnheit der bürgerlichen Gesellschaft unterordnen. Sie halten die moralischen Gesetze für Einschränkungen des sinnlichen Triebes der einzelnen Menschen, durch eben dieselben sinnlichen Triebe der ganzen Gesellschaft; und glauben, daß die Gesellschaft durch ihr blosses Uebergewicht an physischer Stärke und Klugkeit über jedes einzelne Mitglied in Stand gesetzt sey, mit den Handlungen die zu ihrem Nachtheil gereichen, erkünstelte physische Uebel (Strafen) und mit den Handlungen die ihren Vortheil befördern, erkünstelte Vortheile (z. B. *Ehre*) zu verbinden, und auf diese Weise mit Beyhülfe von Erziehung und Gewohnheit eine künstliche Vorstellungsort hervorzubringen, die man für natürlich zu halten versucht würde, wenn nicht der unaufhörliche Widerspruch zwischen den Forderungen des Eigennutzes und der Gesellschaft, auch an dem kultivirtesten Menschen so auffallend unterscheiden liesse, was der Natur eigenthümlich angehöre, und was ihr durch äussere Umstände aufgedrungen wäre.

Gemeiniglich erklären sich die *dogmatischen Skeptiker* für diese Meynung, wenn sie sich über den Grund der moralischen Verbindlichkeit diejenige Auskunft geben wollen, die sie ihren Grundsätzen gemäß bloß unter den Bedingungen der subjektiven Wahrheit, *Gewohnheit, Erziehung, Erfahrung* u. s. w. aufsuchen können.

Uebrigens wird die Parthey, welche sich für den künstlichen Grund der moralischen Verbindlichkeit erklärt, von allen übrigen beschuldiget, daß sie allen eigentlichen Unterschied zwischen Tugend

gend und Laster aufhebe, und das Sittengesetz zwar den Namen nach behaupte, aber in der Sache selbst läugne. Am meisten wird es ihr von der zweyten Parthey, welche den Grund der moralischen Verbindlichkeit in dem *natürlichen* Triebe nach Vergnügen entdeckt zu haben glaubt, verdacht, daß sie die Sittlichkeit für einen unnatürlichen und gewaltsamen Zustand des Menschen erkläre, da doch der menschlichen Natur nur durch Unsitlichkeit Gewalt angethan würde, und der Mensch nach dem *Zeugnisse der Erfahrung* sich in eben dem Verhältnisse besser befände, als er moralischer geworden wäre. Allein sie stellen ihren Gegnern mit genau so vieler Zuversicht ebenfalls das Zeugniß der Erfahrung entgegen, durch welches sie erhärten zu können glauben, daß es unter allen kultivierten Nationen, zumal unter denjenigen, bey denen am meisten von Moralität gesprochen würde, weit mehr Laster als Tugend gebe: daß der *Weise* und seine Glückseligkeit ein bloßes Ideal wäre, der wirklich existierende Freund der Tugend aber, nicht nur meistens durch das schlimmste äussere Schicksal gedrückt, sondern auch durch zahllose innere Leiden, und den qualvollsten Kampf mit sich selbst um den Genuß seines Lebens gebracht würde, und daß endlich das Laster ein eben so sehr erkünstelter Zustand als die Tugend selbst, und die traurigen Folgen desselben dem Menschen in eben dem Verhältnisse fremde wären, als dieser, ohne etwas von einem moralischen Gesetze gehört zu haben, seiner Natur überlassen, von dem Zwange der ihm in der bürgerlichen Gesellschaft angethan würde, frey lebte u. s. w.

Ohne mich in den Streit dieser Partheyen mischen zu können, glaube ich hier nur anmerken zu dürfen, daß die *äußere Erfahrung* wohl von beyden mit ziemlich gleichem Rechte für ihre Behauptungen angeführt werden dürfte, die *innere* aber die sich nicht mittheilen, auch nicht auf Treu und Glauben annehmen läßt, nur jeden für sich zu überzeugen vermöge, ob ihm der Zustand der Moralität *natürlich* sey oder nicht.

Innerlich bestimmter subjektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Zerfällt doch aber auch selbst jene zweyte Parthey, welche die Sittlichkeit von einem auf die ursprüngliche Empfänglichkeit für Vergnügen und Mißvergnügen gegründeten Naturgesetze ableitet, in zwey andere entgegengesetzte Partheyen, wovon die eine den durch Vernunft geleiteten Trieb nach *Vergnügen überhaupt* so wenig für den echten Grund der moralischen Verbindlichkeit anerkennt, daß sie diesen Grund vielmehr durch einen besondern dem Menlichen eigenthümlichen *Sinn*, den sie den *moralischen* nennt, erklären zu müssen glaubt; während die andere diesen Sinn für schlechterdings überflüssig hält, und dem bekannten von seinen Gegnern vielleicht zu sehr herabgesetzten und von seinen Vertheidigern zu sehr erhobenen *Systeme des Epikurs* beypflichtet.

Da die neuen Epikuräer auf der einen Seite überzeugt sind, daß jedes Vergnügen, so geistig auch immer der Gegenstand davon seyn möge, nur durch *Sinnlichkeit* genossen werden könne; da sie auf der andern Seite die Sinnlichkeit entweder für eine bloße

bloße Eigenschaft der Organisation ansehen, oder doch wenigstens dieselbe nicht unabhängig von der Organisation zu denken vermögen; so ordnen sie alle *Arten* von Vergnügen dem *Physischen*, als der einzig möglichen *Gattung* unter, und erkennen den *Zustand des Körpers* für die einzige oder doch die erste und letzte Quelle aller Glückseligkeit und alles Elendes. Dieses vorausgesetzt erklären sie die im moralischen Gesetze bestimmte Weise zu handeln, oder die *Tugend*, für das einzige *Mittel* zu dem nothwendigen *Zwecke* des menschlichen Willens, nämlich der *Glückseligkeit*, oder der größten möglichen Summe angenehmer Empfindungen in dem höchsten Grade und der längsten Dauer. Da nun jedes Mittel nur durch den Zweck bestimmt und nothwendig gemacht würde, so wäre der Trieb nach Glückseligkeit der wahre und einzige in der menschlichen Natur vorhandne Grund der moralischen Verbindlichkeit, zumal da die Vernunft eigentlich nichts anders als eine Modifikation der Sinnlichkeit, das Vermögen den Zusammenhang der Dinge wahrzunehmen, sey.

Den Anhängern dieses Systems, zu welchem sich unter andern vorzüglich die *Materialisten* bekennen, wird von den Vertheidigern des *moralischen Sinnes* Schuld gegeben: ihre Theorie wäre nichts weiter als ein wohlberechnetes System des Eigennutzes und der verfeinerten Wollust. Die eigentliche Moral, die sich mit jener Theorie durchaus nicht vertrage, müsse zwar auch *Vergnügen* als Triebfeder des Willens annehmen, aber ein Vergnügen von ganz anderer Art, welches sich durchaus nicht auf das *Physische* zurückführen liesse. Es sey zwar nicht zu läugnen, daß selbst auch die For-
derun-

derungen des wohlverstandenen Eigennutzes durch die Beobachtung des moralischen Gesetzes erfüllt würden. Allein wenn der Eigennutz, als der Grund der moralischen Verbindlichkeit angenommen würde; so würde selbst die Beobachtung des Sittengesetzes in den meisten Fällen; wo nicht gar durchgängig, unmöglich seyn. Denn es würde, um aus den Folgen einer Handlung seine Pflicht zu erkennen, eine *Berechnung* erfordert werden, welcher auch der aufgeklärteste Verstand selten oder gar nie gewachsen seyn würde. Diese Berechnung könne nur durch ein natürliches Gefühl erspart werden, welches die Pflichtmäßigkeit einer Handlung durch Vergnügen, die Pflichtwidrigkeit aber durch Mißvergnügen ankündigte; und zwar durch ein Vergnügen, das sich von allem gröberem und feinerem *Sinnlichen* dadurch unterscheidet, das es kein Gefühl unsers *eigenen* verbesserten Zustandes, das heißt, das es ganz *uneigennützig* sey. Es müßten also im menschlichen Gemüthe zwey ganz verschiedene Grundtriebe angenommen werden, wovon der eine *eigenes* der andere aber *fremdes* Wohlbefinden zum Zwecke hätte; so wie die der menschlichen Natur angemessene Glückseligkeit nur in der Befriedigung dieser beyden Triebe bestehen könne, in einer Befriedigung die nur in so ferne möglich wäre, als der eigennützige Trieb dem uneigennützigem untergeordnet, mit demselben harmonisch zusammen wirke.

Dieser uneigennützige Trieb, erwiedert der Epikuräer, ist nichts anders als der eigennützige selbst, aber durch Vernunft modificiert. Alles Vergnügen ist Gefühl des eigenen verbesserten Zustandes,

des, und ich kann mich für den verbesserten Zustand eines andern nur in so ferne interessiren, als mir derselbe Vergnügen, das heist, Empfindung meines eigenen verbesserten Zustandes gewährt. Es lassen sich auch bestimmt genug die Wege angeben, auf welchen der eigennützig Trieb zu dieser Verfeinerung gelangt, durch die er keineswegs seine vorige Natur ablegt. Mit dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft hat der einzelne Mensch sein Wohl und Weh größtentheils in die Hände der Gesellschaft niedergelegt. Sein Bestes hängt von dem Besten der Gesellschaft ab. Er kann seinen Genuß nur in so ferne sicher stellen, als er den Genuß anderer ungestört läßt, und er kann für die Vervielfältigung seines Genusses nicht besser sorgen, als wenn er den Genuß anderer befördert. In eben dem Verhältnisse als er sich selbst zu vergessen scheint, wird er der ganzen Gesellschaft wichtiger, und erwirbt er sich Ansprüche auf Vortheile, die ihm nur die ganze Gesellschaft zu gewähren mächtig genug ist. Vortheile aus deren Wichtigkeit sich das Aufopfern mancher kleineren Güter, und das freywillige Aufnehmen größerer aber ungewisser Uebel sehr wohl erklären läßt. Geschieht es endlich, daß der Tugendhafte bey den zum Vortheil anderer Menschen unternommenen Handlungen aufhöre, sich alles eigennützig Zweckes bewußt zu seyn, und daß er die Tugend nicht mehr für ein bloßes Mittel, sondern für den Zweck selbst anzusehen anfängt: so verliert er nichts dabey, und er gelangt auf eben demselben Wege dazu, wie der Geitzige, der sein Geld allen Vortheilen vorzieht die ihm der Gebrauch desselben als eines bloßen Mittels verschaffen könnte.

Inner-

**Innerlich bestimmter objektiver Grund
der moralischen Verbindlichkeit.**

Diesen Streit glaubt eine dritte Parthey entschieden zu haben, die den Grund der moralischen Verbindlichkeit in der *Vernunft* entdeckt zu haben vorgiebt. Dieser Grund, meynt sie, kann weder in einem künstlichen noch in einem natürlichen Triebe, weder in dem physischen noch auch in dem moralischen Gefühle, sondern nur in demjenigen *Objekte* liegen, das dem Willen nicht durch die Sinnlichkeit, sondern einzig durch die Vernunft vorgehalten wird; und dieses Objekt heist *Vollkommenheit*. Die Vernunft kann ihrer Natur zufolge nichts anderes billigen als das Vollkommene. In wie ferne daher der Wille nach Vollkommenheit strebt, handelt er dem Naturgesetze der Vernunft, und nicht dem Instinkte gemäß, von keinem eigennützigen Triebe, sondern durch die uneigennützigte Schätzung des innern Werthes bestimmt. Schade nur dafs sich die Anhänger dieser Parthey über die Bedeutung des Begriffes von Vollkommenheit bisher so wenig vereinigen konnten!

Einige verstehen nichts anderes als diejenige Beschaffenheit der Dinge darunter, wodurch dieselben Gegenstände angenehmer Empfindungen werden, die *Einheit des Mannichfaltigen* im Objekte, wodurch dasselbe unser Vorstellungsvermögen zugleich *leicht* und *stark*, das heist, *angenehm* beschäftigt. Freylich hängt diese Beschaffenheit in wie ferne sie an den Dingen vorhanden seyn soll, nicht von unserer Sinnlichkeit, aber auch eben so wenig von unsrer Vernunft ab. Als blofse Vollkommenheit, ein Abstraktum, kann sie freylich nur durch

durch *Vernunft* vorgestellt, das heißt, *gedacht* werden; aber in wie ferne sie als Beschaffenheit eines Gegenstandes, als Concretum, Vergnügen erwecken soll, muß sie *empfunden*, durch *Sinnlichkeit* vorgestellt werden. Das Vermögen der Vollkommenheit uns zu gefallen, hängt also eben so sehr von dem *Empfindungsvermögen* als von der Vollkommenheit selbst ab. Das Streben nach Vollkommenheit würde also im Grunde eben so viel als der Trieb nach Vergnügen heißen und der Vertheidiger des Grundsatzes der Vollkommenheit würde bey seiner Fehde mit dem Epikuräer, mit dem er in der Sache selbst einverstanden wäre, über nichts als Worte zanken. Wirklich würde es ganz ungreiflich seyn, wie Philosophen, welche jedem Gegenstande, in wie ferne er Vergnügen gewähren kann, Vollkommenheit einräumen, und in ihren Schriften bey jeder Gelegenheit die *grob sinnliche Lust* undeutliche Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers nennen, (z. B. selbst der vortrefliche *Moses Mendelssohn*) gleichwohl die Vollkommenheit zu einem ausschließend der Vernunft angehörigen Objecte machen können; wenn man nicht durch tausend ähnliche Fälle gewohnt wäre, unsre neuern philosophischen Schriftsteller mit den Bedeutungen der Worte sehr willkührlich verfahren zu sehen.

Um dem Worte *Vollkommenheit* einen Sinn zu geben, in welchem es wenigstens bey der Frage über den Grund der moralischen Verbindlichkeit, etwas von der Vernunft allein abhängiges bedeuten soll, erklären andere die Vollkommenheit, welche dem moralischen Gesetze zum Grunde liegen soll: für Uebereinstimmung des Willens mit den Gesetzen der Vernunft. Sie nehmen also die *Folge*
der

der moralischen Verbindlichkeit für den *Grund* derselben an; und drehen sich unvermerkt im Cirkel herum.

Andere endlich glauben sich bequemer auszu- drücken, indem sie die Vollkommenheit für die Zusammenstimmung aller unserer Neigungen und Fähigkeiten sowohl unter einander selbst, als zu ihrem gemeinschaftlichen *Zweck* erklären, eine Zusammenstimmung, welche durch *Vernunft allein* möglich und nothwendig gemacht würde. Sie können zwar, wie sie sich ausdrücken, über den *Namen* nicht sowohl einig werden, den sie diesem Zwecke zu geben hätten; ob er ebenfalls wieder Vollkommenheit, ob er grösste mögliche Entwicklung unsrer Fähigkeiten, ob er grösste mögliche Wirksamkeit untrer Kräfte, ob er grösstes mögliches Wohl des menschlichen Geschlechtes u. d. m. heissen soll. Dafür aber sind sie unter sich (und ohne es selbst zu wissen mit ihren Gegnern) einverstanden, das alle diese Zwecke sich dem Willen nur durch das Vergnügen, das sie ihm verheissen, empfehlen, und *folglich für denselben weiter nichts als Mittel zu seinem obersten Zwecke — dem Vergnügen — seyn können.*

Aeufferlich bestimmter objektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Der philosophirende *Supernaturalist*, der zwar auch den Grund der moralischen Verbindlichkeit in der Vollkommenheit, aber in der Vollkommenheit als *Substanz* vorgestellt, d. h. in der Gottheit, aufsucht, lächelt mitleidig über diese vergeblichen Versuche der *blinden Heiden* sich eine
Moral

Moral ohne Gott, ein Gesetz ohne Gesetzgeber erkünsteln zu wollen, und findet in der Uneinigkeit der *Naturalisten* über den Grund des Sittengesetzes die nothwendige Folge der verkehrten Anschläge der sich selbst überlassenen Vernunft. Ihm ist es unbegreiflich, wie die Bestimmung eines Gesetzes, von dem die Glückseligkeit der Menschen, oder vielmehr die Verherrlichung der Gottheit abhängt, der *menschlichen* Vernunft, die erst durch Beobachtung dieses Gesetzes zum Gebrauch ihrer Kräfte gelangen sollte, überlassen könnte; der menschlichen Vernunft, die ihre gänzliche Untüchtigkeit zur moralischen Gesetzgebung schon dadurch genugsam bewiese, daß sie nicht einmal durch ihre vornehmsten und berühmtesten Repräsentanten über den Grund der moralischen Verbindlichkeit mit sich selbst einig werden könnte; und wenn sie endlich auch noch so sehr mit sich selbst darüber einig wäre, ob und was sie den Menschen vorzuschreiben hätte, dennoch erst von dem Triebe nach Vergnügen erwarten müßte, daß er ihre Vorschriften zu wirklichen Gesetzen erhebe. Dem Supernaturalisten ist daher der Wille der Gottheit die einzige Quelle der moralischen Gesetze, und die *Abhängigkeit des Menschen von Gott* der eigentliche Grund der Verbindlichkeit jener Gesetze. Ein Glück, wenn der Supernaturalist philosophisch genug denkt, um den Willen der Gottheit durch *eine Vernunft* bestimmen zu lassen, welche nur die Schranken abgerechnet, *menschlich* ist. Denn giebt er der *göttlichen Vernunft* eine ganz andere Natur, die theils unbegreiflich, theils das Gegentheil der menschlichen seyn soll, so ist er genöthiget, den göttlichen *Willen unfehlbare* Ausleger seiner unbegreiflichen Rathschlüsse aufzustellen,

H

Unter-

Unterdrückung der menschlichen Vernunft, Glauben an Widersprüche gebiethen, und an allem was der menschlichen Natur zuwider ist, Wohlgefallen finden zu lassen. Die Moral, die auf diesem Wege gefunden wird, ist noch heut zu Tag die sittliche Richtschnur von mehr als der einen Hälfte der christlichen Welt.

Aber auch der aufgeklärteste Supernaturalist muß den Knoten durch ein Wunder der übernatürlichen Gnade zerhauen lassen, wenn er den menschlichen Willen durch das, was er den Grund der moralischen Verbindlichkeit nennt, nämlich durch die Abhängigkeit von dem göttlichen, ohne Dazwischenkunft von Liebe, Hoffnung, Furcht, und also vom *Trieb nach Vergnügen* unabhängig bestimmen lassen will.

Bey aller Verschiedenheit der bisher angeführten Meynungen über den Grund der moralischen Verbindlichkeit, oder welches eben so viel ist, über das Wesen der Sittlichkeit, ist man gleichwohl in der philosophischen Welt ziemlich einig darüber, daß die Moral eine *Wissenschaft* im strengsten Sinne des Wortes sey, welche an Evidenz ihren Rang gleich nach der *Mathematik* einnehme. Da man es nun für ausgemacht annimmt, daß jede eigentliche Wissenschaft einen *ersten Grundsatz* haben müsse: so hat man auch für die Moral einen solchen Grundsatz aufgesucht, — und genau so viele von einander abweichende erste Grundsätze aufgefunden, als man Gründe der Verbindlichkeit entdeckt hat. Jede Parthey versichert von dem

dem Ihrigen, daß derselbe allen Bedingungen eines wissenschaftlichen ersten Grundsatzes entspreche, daß er *einzig, allgemein* und für sich selbst, ohne eines Beweises aus der Wissenschaft, die er begründen soll, zu bedürfen. *einleuchtend* sey, und widerlegt bis auf den heutigen Tag die ebenfalls einzigen, allgemeinen und einleuchtenden Grundsätze aller andern Partheyen.

Es ist begreiflich genug, *warum* sich die meisten akademischen Lehrer der Moralphilosophie über den Grundsatz vereinigt haben, der das moralische Gesetz (angeblich oder wirklich) durch Vernunft bestimmen läßt, dasselbe nicht offenbar dem Eigennutze unterwirft, und wie *Kant* sich irgendwo ausdrückt: „der Tugend die Ehre erweilt das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, um ihr nicht gleichsam ins Gesicht zu sagen, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur unser Vortheil sey, der uns an sie knüpfe.“ — „Die neuere Philosophie“ (schreibt einer unserer verdientvollsten akademischen Lehrer*) der hier nur noch hätte hinzusetzen sollen: die neuere Philosophie der *deutschen Professoren*) „hat das erste Principium der Sittenlehre so ausgedrückt: *Wir müssen uns so vollkommen machen als möglich.* Der kürzeste Weg sich von dieser Grundwahrheit zu überzeugen, ist der, den die meisten gewählt haben, nämlich es aus *der Natur des Willens* herzuleiten. Wir können nichts begehren, sagen sie, was uns nicht gefällt,

H 2

„oder

*) Herr *Eberhard* in der in seinen Neuesten vermischten Schriften, Halle 1-88. befindlichen Abhandlung, Ueber den moralischen Sinn. S. 208 und 209.

„oder was wir uns nicht anschauend, als gut; und
 „nichts verabscheuen, was uns nicht mißfällt, oder
 „was wir uns nicht anschauend als böse vorstellen.
 „Wenn also (?) *das* gut, ist, wodurch unsre Voll-
 „kommenheit vermehrt, oder unsre Unvollkom-
 „menheit vermindert wird, so müssen wir unsre
 „Vollkommenheit wollen, und unsre Unvollkom-
 „menheit nicht wollen. Die Sache hat ihre Rich-
 „tigkeit.“ — Sie hat freylich ihre Richtigkeit, in
 wie ferne keine der vier Partheyen, die über den
 Grund der moralischen Verbindlichkeit getrennt
 sind, Bedenken tragen kann, dieses ganze Räsou-
 nement zu unterschreiben, und es gleichwohl der
 einen unbenommen bleibt den innern Unter-
 schied zwischen Tugend und Laster, der an-
 dern — die Uneigennützigkeit der sittlichen Hand-
 lungen, und der dritten — den *natürlichen* Ur-
 sprung des Sittengesetzes zu läugnen. Denn es
 kömmt bey der angeführten Erörterung alles dar-
 auf an, was unter *Gut* und *Böse*, *Vollkommenheit*
 und *Unvollkommenheit* gedacht wird, d. h. gerade
 auf die Punkte, über welche sich die vier Partheyen
 bis auf diesen Augenblick nicht vereinigen konn-
 ten. Der berühmte Schriftsteller versteht unter
unsrer Vollkommenheit wie aus dem folgenden
 erhellt, *angemessene Thätigkeit unsrer Kräfte*, wel-
 ches, wenn der Zweck dieser Thätigkeit *moralisch*
 ist — denn dies soll wohl durch *angemessen* aus-
 gedrückt werden? — allerdings eine sehr edle Be-
 deutung des Wortes ist. Allein leider! kann er, so
 lange er mit den drey übrigen Partheyen, über
 den Begriff des *Angemessenen*, des mit der Natur
 unsres Willens Uebereinstimmenden, den er voraus-
 setzt, nicht einig geworden ist, nicht verhindern,
 daß die Formel: *mache dich selbst so vollkommen*
als

als möglich, nicht für die *eine* Parthey eben so viel heisse, als: verhalte dich so, daß dein eigennütziger Trieb durch den Zwang, den ihm die Gesellschaft anthut, so wenig als möglich beschränkt werde; für die *andere*: — mache dich so genussfähig, als du kannst; und für die *dritte*: — thue was der Wille der Gottheit durch seine unfehlbaren Ausleger, die *Bibel*, oder die *Kirche* von dir fordert. — Ohne mich hier für oder wider eine dieser vier Partheyen erklären zu können und zu wollen, vermag ich gleichwohl nicht das Geständniß zurück zu halten, daß mir jeder erste Grundsatz der Moral, der den Grund der sittlichen Verbindlichkeit nicht unabhängig vom Triebe nach Vergnügen festsetzt, nur durch eine *moralische* Erklärung seines Wortsinnes, derjenigen Bedeutung fähig scheint, die er begründen, nicht voraussetzen sollte.

Ueber den
ersten Grundsatz
des Naturrechts.

Noch grösser, wo möglich, ist die Uneinigkeit der Philosophen über den Grundbegriff des Naturrechts. Allein ich glaube mich der historischen Erörterungen darüber schon aus dem Grunde überheben zu können, weil sich die verschiedenen bisher aufgestellten ersten Grundsätze dieser Wissenschaft, mit denen der Moral in eine und ebendieselbe Haupttheilung zusammenfassen lassen. Wer indessen die sehr beträchtliche Anzahl derselben der Reihe nach kennen zu lernen wünscht, kann seine Neugierde aus neueren Schriften über das Natur-

recht befriedigen*). In einer derselben**) wird nach einer sehr treffenden Prüfung aller bisher bekannt gewordenen ersten Grundsätze, das Resultat aufgestellt, „dass das Naturrecht entweder gar nicht oder doch nicht in dem Umfang und in der Form die es izt habe zur Zahl der Wissenschaften gehöre.“ Ich glaube, fast jeder Leser der nicht selbst einen neuen ersten Grundsatz gefunden hat, dürfte durch die Gründe des Verfassers überzeugt werden.

Man ist nicht einmal über den Begriff von *Recht* überhaupt einig, verwechselt bald das Naturrecht mit der Moral, und hält es bald für ganz unabhängig von derselben, bald so genau mit ihr in einander fließend, dass man auf die genaue Bestimmung ihrer beyderseitigen Gränzen Verzicht thun zu müssen glaubt.

Am aller auffallendsten aber äussert sich der Mangel eines durchgängig bestimmten allgemeingeltenden ersten Grundsatzes an dem äusserst misslichen Zustande des Naturrechts; und dieter missliche Zustand an den noch ganz unentschiedenen höchst wichtigen Fragen über Leibeigenschaft, Todesstrafen, Fürstenrechte u. s. w. und an der noch immer fortdauernden Gleichgültigkeit und Verachtung, womit das Naturrecht von den meisten Rechtsgelehrten angesehen und behandelt wird; wofür

*) Ich würde hiezu den scharfsinnigen *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*. Leipzig bey Götschen 1785, von einem unsrer vorzüglichsten philosophischen Rechtsgelehrten Herrn Professor D. Hufeland vorschlagen.

**) In *Flatts* vermischten Versuchen Ideen zur Revision des Naturrechts.

wofür dasselbe schrecklich genug durch die Barbarey gerächt wird, in welcher die positive Jurisprudenz im ganzen genommen hinter den übrigen Fakultätswissenschaften zurückgeblieben ist, und aus welcher sie selbst nach dem einstimmigen Geständnisse unsrer wenigen philosophischen Rechtsgelehrten schlechterdings nur durch ein vollendetes und auf allgemeingültigen Principien feststehendes Naturrecht emporgehoben werden kann. Seitdem die *religiösen* Vorurtheile an Zahl und Einfluß verlohren haben, sind die *politischen*, wo nicht zahlreicher doch wenigstens viel bedenklicher geworden; und der *weltliche Despotismus* beginnt in eben dem Verhältnisse die Menschheit mit Skorpionen zu peitschen, in welchem der *geistliche* aufhört sie mit Ruthen zu züchtigen. Unsrer unphilosophischen Rechtslehrer scheinen dabey die alten Rollen der orthodoxen *Theologen* übernommen zu haben, indem sie mit ebendemselben Geiste die Urkunden des positiven Rechts, wie jene die Urkunden der positiven Theologie, verfechten. Sie glauben an den leidigen Buchstaben von Gesetzen, an deren Daseyn Unwissenheit und Übermacht wenigstens eben so viel Antheil hatten als das Streben der dämmernden Vernunft und das dunkle Gefühl des Rechtes in finsternen Zeitaltern, das Palladium der Menschheit aufzubewahren, während der *Despot* diese Gesetze nur in soferne gelten läßt, als er in ihnen Mittel zu seinem letzten Zwecke, der willkührlichen Gewalt antrifft; und wenn er die heiligsten Verträge der Nationen umstößt, die Güter seiner Unterthanen wie sein Eigenthum behandelt, und das Leben von Hunderttausenden seinem Ehrgeitze, seiner Ländersucht oder auch nur seinem Zeitvertreibe aufopfert — er bey allen die-

sem weder *Schande* noch *Widerstand* zu besorgen hat, so lange die natürlichen Rechte der Menschheit selbst unter dem Lehrstande noch unentschieden sind, und jene Hunderttausende vor den Thieren auf denen sie reiten, und die ihnen zur Speise dienen, nicht vielmehr voraushaben, als das leidige Bewusstseyn, daß sie dazu bestimmt sind zum Vortheil der Stärkern Lasten zu tragen, und sich bey Gelegenheit abschlachten zu lassen.

§. II.

Es läßt sich mit Grund vermuthen, daß diesem Mangel des allgemeingeltenden, Mangel des *Allgemeingültigen* zum Grund liege; und diese Vermuthung führt auf den *kritischen Zweifel*: ob die Philosophie solche allgemeingültige Erkenntnißgründe und Grundsätze aufzustellen vermöge.

Wenn gleich daraus, daß eine Erkenntniß in der philosophischen Welt nicht allgemeingeltend ist, keineswegs folgt, daß es ihr an sich an Allgemeingültigkeit gebrechen *müsse*; so wird es doch dadurch wenigstens denkbar, daß es ihr daran gebrechen *könne*. Im gegenwärtigen Falle wird dieses sogar zur begründeten Vermuthung. Denn hier ist nicht die Rede von *Entscheidungsgründen* über Fragen, welche entweder von bloßer Neugierde aufgeworfen, oder von müßigen Köpfen zum Zeitvertreib, oder von Scharfsinnigen zur Uebung ihres Talentes abgehandelt werden; nicht von *ersten Grundsätzen* solcher Wissenschaften, die nur von gewissen Klassen von Gelehrten, und nur für gewisse Berufsgeschäfte getrieben werden; nicht

nicht von bloßen *Nebenfragen* über sonst allgemein interessante Gegenstände, oder von *Folgesätzen*, die zwar in das Gebieth der unentbehrlichsten Wissenschaften gehören, aber von den ersten Elementen und Hauptgrundsätzen derselben sehr entfernt liegen, und nur wenigen schärfersehenden erreichbar sind. Man begreift in allen diesen Fällen sehr leicht, wie gewisse Sätze, die an sich von jedem, der sie versteht, als wahr befunden werden müssen, auch von manchen der redlichsten und eifrigsten Forschern nicht verstanden, und daher auch nicht als wahr befunden werden. Allein wenn diese Forscher über die unentbehrlichsten Bedingungen von Problemen unter sich uneinig sind, deren Auflösung kein Philosoph, der nicht entweder an seinem Kopfe oder an seinem Herzen oder an beyden zugleich gänzlich verwarloset ist, von sich abweisen kann, wenn sie untereinander sogar über die bloße Möglichkeit jener Bedingungen streiten: sollte es da nicht möglich, nicht wahrscheinlich seyn, daß jene Bedingungen noch in keiner der bisher angenommenen Formen, dem Gedanken sowohl als dem Ausdrücke nach, richtig (allgemeingültig) aufgefaßt wären? Wie sollte es zugehen, daß Erkenntnisgründe, von deren Gewisheit oder Ungewisheit, Gründlichkeit oder Falschheit die Erwartung eines künftigen Lebens abhängen soll, daß Sätze, mit welchen die wichtigsten und unentbehrlichsten aller Wissenschaften stehen oder fallen sollen, daß die ersten Grundsätze aller unserer Pflichten und Rechte, von drey Viertheilen des eigentlichsten philosophischen Publikums verworfen würden, wenn es nur darauf ankäme, sie zu verstehen um sie wahr zu finden, d. h. wenn sie wirklich allgemeingültig wären.

Man muß hier den, bereits oben angemerkten, Unterschied zwischen den philosophischen Erkenntnißgründen und Grundsätzen, und den im gemeinen Menschenverstande wirksamen Triebfedern der religiösen und moralischen Ueberzeugung nicht aus den Augen verlieren. Es ist hier keineswegs die Frage, ob nicht durch die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Gemüthes dafür gesorgt sey, daß sich die unentbehrliche Erkenntniß unsrer Rechte und Pflichten in diesem, und des Grundes unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben im Ganzen genommen, zumal unter gesitteten Nationen, immer erhalten und vervollkommen müsse. Sondern es ist die Frage: Ob es die philosophierende Vernunft bisher schon zu einem deutlich entwickelten Bewußtseyn jener Einrichtung des menschlichen Gemüthes gebracht habe, und über die *Gründe* jener Erkenntniß unsrer Rechte und Pflichten u. s. w. schon itzt mit sich selbst einig sey? Es ist die Frage: Ob diese Gründe bereits auf deutliche, durchgängig bestimmte, in ihren Merkmalen erschöpfte Begriffe zurückgeführt, und in Sätzen aufgestellt sey, deren Sinn von keinem denkenden Kopfe, der anders mit dem Sprachgebrauch bekannt ist, verfehlt werden könnte? Es ist die Frage: Ob die *eigentliche philosophische Form* jener höchst wichtigen Ueberzeugungen in bereits vorhandenen Erkenntnißgründen und Grundsätzen entdeckt und ins Reine gebracht sey?

„Es wäre denn also auch den Freunden der neuen Philosophie um *Formeln* zu thun“ höre ich hier einen unsrer Popularphilosophen mit spöttischem Lächeln mir in die Rede fallen. — Ja, mein Herr!

Herr! um Formeln wohl; aber wahrlich nicht um Formeln der Popularphilosophie, die von der Schule irgend einer herrschenden Parthey der Vorstellungsart der unangelehrten höheren Volksklassen aufgedrungen, und nachdem sie in derselben gäng und gebe geworden sind, von der später entstandenen Schule der *Empiriker* als (über allen Beweis erhabene) Aussprüche des gelunden Menschenverstandes aufgenommen werden, weil sie durch den Untergang der Schule, in welcher sie entstanden waren, um ihre vorige Erweislichkeit gekommen sind. — Um keine Formeln also, deren Wahrheit nur demjenigen einleuchtet, der darüber nachzudenken, oder, nach der Sprache der Popularphilosophie, zu grübeln, Verzicht gethan hat. Sondern es ist uns um Formeln zu thun, die der eigentlichsste Ausdruck eines durchgängig bestimmten, und an sich gegen alles Mißverständniß gesicherten Begriffes sind; um Formeln die nur eines einzigen Sinnes fähig, alle widersprechenden Bedeutungen durch den Sprachgebrauch ausschließen. Wie viel auf solche Formeln ankomme, kann freylich niemand besser wissen, als der Mathematiker. Allein wie sollte sich auch der Philosoph schmeicheln können, eine allgemeingültige Behauptung aufgestellt zu haben, so lange er für dieselbe keine solche Formel gefunden hat? Muß er nicht das Wahrbefundenwerden seiner Behauptung auf das Verstandenwerden, und dieses auf die Zeichen seiner Gedanken ankommen lassen?

Jeder Grund von was immer für einer Ueberzeugung, er mag noch so tief und innig in die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Gemüthes verwebt seyn, ist für die philosophierende
Ver-

Vernunft so lange problematisch, bis er nicht durch eine vollendete Zergliederung in seine letzten vorstellbaren Bestandtheile aufgelöst, und auf seine eigentliche Quelle zurückgeführt ist. Er geht nicht eher ins Eigenthum der Philosophie über, bis nicht ein deutlicher, das heißt, ein solcher Begriff aus ihm geworden ist, der sich jedem denkenden Kopfe mittheilen läßt, und die Philosophie kann sich dieses Eigenthums nur durch eine allgemeinverständliche Formel versichern. So lange eine Formel, ohne dem Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, mehr als *eine* Bedeutung zuläßt; so lange ist sie zuverlässig kein allgemeingültiger erster Grundsatz, so lange sind eine Reihe solcher Formeln zusammengenommen zuverlässig kein allgemeingültiger Erkenntnißgrund, so lange sind diese Formeln (zwar vielleicht die passendsten) Ausdrücke unentwickelter Begriffe, in welche entweder nicht hineingehörige Merkmale aufgenommen, oder wesentliche Merkmale weggelassen sind. — Sollten nun die bisher aufgestellten sogenannten ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechtes, sollten die demonstrativen Erkenntnißgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, nicht zu den Formeln dieser Art gehören, sollten sie nicht in was immer für einem Ausdruck, ohne daß dem Sprachgebrauch Gewalt geschehe, mehr als einer Bedeutung fähig seyn? — Ihre Vertheidiger läugnen es freylich. Aber da diese Vertheidiger unter sich selbst, uneinig sind, und jeder den Sprachgebrauch für *seine* Formel, und für *seine* Beweisart anführt, sollte derjenige, der zu keiner Parthey gehört, nicht vermuthen dürfen, daß in allen jenen Grundsätzen und Erkenntnißgründen noch unbestimmte, schwankende,

de, unentwickelte Begriffe enthalten wären, die durch keinen Sprachgebrauch festgehalten, durch keinen Ausdruck gegen Vieldeutigkeit gesichert werden können?

Den Grundsätzen aller andern Partheyen, der feinigsten ausgenommen, Allgemeingültigkeit absprechen, und seine Parthey für das einzig echtphilosophische Publikum ansehen, setzt wahrlich eben keinen Scharfsinn voraus. Wer sich von der unumstößlichen Wahrheit seiner Behauptung überzeugt hält, der braucht nur zu wissen, daß die Behauptung eines andern das Gegentheil der Seinigen ist, um dieselbe für falsch, und durch die Gründe seiner eigenen Behauptung für widerlegt zu halten. Iene Dame auf der Sternwarte, die sich mit dem Mönche über einen Flecken in der Mondscheibe stritt, bedurfte eben keines Kopfbrechens um sich zu überzeugen, daß sich ihr Gegner, der ein Paar Glockenthürme gesehen haben wollte, geirrt hätte: denn sie hatte auf eben derselben Stelle ein Paar Liebende bey einer Umarmung überrascht, welche eben darum keine Glockenthürme seyn konnten. Auch durfte jener Bewohner von *Bedlam*, der den Wahnsinn seines sich für *Gott Vater* haltenden Nachbars bedauerte, eben nicht gelünder als dieser seyn. Es war genug, daß er als *Gott Sohn* am besten wissen konnte, wie ungereimt und ungeheuer die Annahmung jenes armen Sterblichen wäre. Ich gestehe es, daß ich mich dieser wirklich unhöflichen Vergleichung kaum erwehren kann, wenn ich einen auch sonst noch so guten Kopf von was immer für einer Parthey in Kämpfe mit andern Partheyen gewahr werde, wie er über Stumpfheit oder Hartnäckigkeit

keit seiner Gegner klagt, es so ganz unbegreiflich findet, daß sich dieselben so einleuchtenden Gründen, als die Seinigen sind, nicht ergeben wollen, und mit triumphirender Miene das Feld behauptet zu haben pralt, wenn sie ihm das letzte Wort gelassen haben. Der echte philosophische Kopf respektiert seine Geistesverwandten unter was immer für einer Sekte; er weiß, daß kein denkender Kopf einen Irrthum behaupten könne, ohne nicht denselben auf eine zwar einseitig aber darum gleichwohl nicht ganz unrichtig gesehene Wahrheit zu stützen. So lange er nun nicht das *Wahre* ausfindig gemacht, auf welches die Hauptätze der übrigen Partheyen hindeuten, so lange er nicht den Punkt des gemeinschaftlichen Mißverständnisses entdeckt hat, welches die Partheyen hindert, das Gegründete das jeden eigenthümlich ist, gemeinschaftlich einzusehen; so lange vermuthet er, daß auch sein Hauptsatz, bey allem unstreitigen das er enthält, etwas Falsches mit sich führen könne, welches andere gute Köpfe hindert, seinen Hauptsatz anzunehmen; so lange sieht er sich selbst nur für bloße Parthey an, die, nicht durch eine Fehde, welche alle übrigen aufreiben soll, sondern durch Ausmittelung, welche allen Gerechtigkeit wiederfahren läßt, mit den übrigen ausgeglichen werden kann.

Wer seine Untersuchung über die großen Hauptfragen der spekulativen Philosophie noch nicht abgeschlossen und eintweilen nur dasjenige System angenommen hat, das er für das wahrscheinlichste, und in praktischer Rücksicht für das beste hält, dem kann es ohnehin nicht einfallen die Allgemeingültigkeit dieses seines einstweiligen Systems

Systems für ausgemacht zu halten. Wenn aber das endliche Resultat seiner vollendeten Untersuchung die Annahme eines der bisher (*vor* der Kritik der Vernunft) aufgestellten, die Erkenntnisgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden Systems, oder eines der bisher sogenannten *ersten Grundsätze* der Moral und des Naturrechts seyn soll: so wird er nöthwendig zu einer der vier Hauptpartheyen gehören, und seine Ueberzeugung (wenigstens für sich selbst) gegen die Einwürfe aller drey übrigen Partheyen rechtfertigen müssen. Er mag noch so feyerlich proteltieren, daß er keiner Parthey angehöre; er mag sein System von jedem bisher angenommenen noch so sorgfältig auszuzeichnen suchen; er mag seiner Ueberzeugung eine noch so eigenthümliche unsystematische Form geben, und die metaphysischen Grundlinien derselben durch Künste des Witzes und Zauberey der Phantasie noch so unkenntlich machen, so wird er gleichwohl seine Antwort z. B. über die Frage *vom Daseyn Gottes* auf das Fundament entweder des dogmatischen Theismus, oder des Atheismus, oder des Supernaturalismus, oder des dogmatischen Skepticismus gründen müssen. Denn entweder hat er jene Frage durch Vernunftgründe beantwortlich gefunden oder nicht. Im ersten Falle glaubt er entweder das Daseyn *eines*, oder *keines* von der Natur verschiedenen Gottes zu *wissen*, und ist dann entweder Theist, oder Atheist *). Im zweyten Falle

*) Oder seine Phantasie müßte eine Schöpfungskraft besitzen, die man bisher selbst der Gottheit absprach, nämlich das Vermögen das Widersprechende z. B. in dem Begriffe eines Gottes zu vereinbaren.

Falle nimmt er entweder Gründe für das Daseyn Gottes an, die auffer dem Gebiete der Vernunft liegen, oder schlechterdings gar keine, und ist folglich entweder Supernaturalist oder dogmatischer Skeptiker.

Ein denkender Kopf, der noch zur Zeit keine dieser Partheyen ergriffen hat, und folglich von der gänzlichen Niederlage aller, die einzige zu der er gehört, ausgenommen, noch nicht überzeugt ist, muß sich durch die Nothwendigkeit einer dieser vier Hauptpartheyen angehören zu müssen, in keine geringe Verlegenheit versetzt fühlen*). Denn für welche derselben er sich auch erklären mag, so hat er nicht etwa den grossen Hauffen des philosophischen Publikums, sondern drey Vierteltheile des hohen Rathes der Selbstdenker *gegen* sich, und er hat Sätze zu vertheidigen, die in der philosophischen Welt durch eine sehr auffallende völlig entschiedene Mehrheit unter gleich wichtigen Stimmen verworfen sind. Sey es, daß diese Mehrheit der Stimmen keine Widerlegung des von ihm angenommenen Systemes ist; so ist sie doch offenbar ein

baren, der zugleich *Natur* und *nicht-Natur* wäre. In diesem Falle würde aber dies Produkt der Phantasie in einer noch so schön gedichteten Rhapsodie sowohl die Philosophen von Profession, als auch Leser von einem bloß gefunden aber nicht ganz unkultivierten Menschen verkände wenigstens denjenigen Gegenstand vermischen lassen, für welchen der Sprachgebrauch die Benennung *Gott* festgesetzt hat.

*) Von der Aushülfe, welche die Popularphilosophie in dieser Verlegenheit anzubieten hat, wird ein Paar Seiten weiter unten die Rede seyn.

ein merkwürdiger höchst bedenklicher äusserer Grund gegen dasselbe, den er so lange gelten lassen muß, bis er nicht durch eine vollendete Untersuchung, bey welcher er aber jede Parthey abgehört haben müßte, überzeugt ist, daß sich die philosophierende Vernunft nur durch das *eine* Viertel ihrer Repräsentanten erklärt habe. Bis dahin muß er es als möglich annehmen, daß sie über jene großen Fragen zur Zeit noch gar nichts entschieden habe, indem sie sich unmöglich selbst widersprechen kann; oder daß sie sich nur durch dasjenige, worüber drey Partheyen gegen eine Einzige einig sind, habe vernehmen lassen. Es wird aber *jedes* der vier Hauptsysteme nur von *einer einzigen* Parthey behauptet, und von *dreyen* einstimmig verworfen. Es wäre also in so ferne durch einen Ausspruch der philosophierenden Vernunft selbst allen bisher aufgestellten Systemen Allgemeingültigkeit abgesprochen.

Wer sich noch nicht im unstreitigen Besitze allgemeingültiger Erkenntnisgründe und Grundsätze zu befinden glaubt, der kann wenigstens nicht von der *Wirklichkeit* solcher Erkenntnisgründe und Grundsätze auf die *Möglichkeit* derselben schließen. Wer hingegen diese Möglichkeit aus *inneren* Gründen so deutlich erkennt, daß er sich selbst und andern darüber Rechenschaft zu geben vermag, der muß eben darum und dadurch diese Erkenntnisgründe und Grundsätze gefunden haben. Denn indem sie *nothwendige* Sätze seyn würden, so müßte ihre Wirklichkeit durch ihre bloße Möglichkeit eingesehen werden. Sie müß-

ten in dem bestimmten Begriffe ihrer Möglichkeit, als Bestandtheile desselben selbst vorkommen, oder dieser Begriff würde unbestimmt, und folglich zu einer deutlichen Erkenntniß ganz untauglich seyn. Die Ueberzeugung von der Wirklichkeit, und der Möglichkeit allgemeingültiger Principien ist so ganz unzertrennlich, daß sich unmöglich die eine ohne die andere denken läßt. Wer also noch nicht von der Wirklichkeit allgemeingültiger Erkenntnißgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingültiger erster Grundätze der Moral und des Naturrechtes überzeugt ist, der kann auch nicht von der Möglichkeit derselben durch innere Gründe überzeugt seyn, sondern er muß sie, in wie ferne er vom Gegentheil eben so wenig überzeugt ist, *bezweifeln*.

Dieser Zweifel, welchen ich den *Kritischen* nenne, und der durch die nähere Betrachtung des bisherigen Zustandes der Philosophie gewiß in jedem partheylosen Gemüthe entsteht, kann sowohl nach seinem Wesen, als auch nach dem wohlthätigen Einflusse, den er auf eine bevorstehende Reformation der Philosophie haben muß nicht bestimmter erkannt werden, als wenn man ihn von zwey anderen Arten von Zweifeln, dem *Dogmatischen*, und dem *Unphilosophischen* genau unterscheidet, und mit beyden kontrastieren läßt.

Der *dogmatische Skepticismus* macht selbst eine der vier Hauptpartheyen der philosophischen Welt aus, die durch ihren Streit untereinander zu jenem wichtigen Zweifel des kritischen Skepticismus Veranlassung geben. Er führt den Namen des *dogmatischen*, weil er es zu demonstrieren
unter

unternimmt, daß man an der objektiven Wahrheit, das heißt, an der reellen Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den Gegenständen derselben ewig zweifeln müsse *). Die Unerweislichkeit der objektiven Wahrheit ist das *Dogma* dieser Sekte, welches, sobald es einmal angenommen ist, nur durch eine offenbare aber darum nicht weniger gewöhnliche Inkonsequenz mit philosophischen Ueberzeugungen bestehen kann, bey welchen Nothwendigkeit und Allgemeinheit vorausgesetzt wird. So ist z. B. die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Moralischen Gesetzes, und folglich das Moralische Gesetz selbst, ohne die Erweislichkeit seiner objektiven Wahrheit ebenfalls unerweislich. Der kritische Skepticismus bezweifelt, was der dogmatische für ausgemacht hält; er sucht Gründe für die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit auf, während dieser Gründe der Unerweislichkeit derselben zu besitzen glaubt; der eine führt und nöthiget zur Untersuchung, die der andere für vergeblich und überflüssig erklärt, und folglich so viel an ihm liegt, unmöglich macht.

So viel sich auch gegen den dogmatischen Skepticismus, sowohl in Rücksicht seiner Gründe, als seiner Folgen (die, wenn er je allgemein werden konnte, für alle Philosophie verderblich werden

I 2

den

*) Der konsequente dogmatische Skeptiker läugnet eigentlich nichts als die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit; und also in so ferne nicht einmal die objective Wahrheit selbst, wenn nicht etwa dieser Ausdruck für *Erkenntniß* der objectiven Wahrheit genommen wird. Die objective Wahrheit selbst wird von ihm bloß bezweifelt; aber mit einem seinem Grunde noch unauflöselichen Zweifel,

den müßten) mit Recht einwenden läßt: so wenig kann man ihm den Namen eines wirklich philosophischen Systemes absprechen; und der kritische Skeptiker ehrt an dem dogmatischen eine der vier Zünfte, in welche das eigentliche philosophische Publicum sich bisher theilen mußte, und die aus vier, theils entgegengesetzten, theils verschiedenen Gesichtspunkten diejenige Wahrheit erforscht und entdeckt haben, die der kritische Skeptiker nur so lange bezweifelt, bis er den gemeinschaftlichen alle vier Einseitigen vereinigenden Gesichtspunkt gefunden hat.

Von ganz anderer Beschaffenheit ist der Zweifel, den ich durch den Namen des *Unphilosophischen* bezeichne. Er hat mit dem *dogmatischen* nichts gemein, als daß er bisweilen die philosophische Erweislichkeit der objektiven Wahrheit läugnet, und mit dem *kritischen* nichts, als daß er die philosophischen Gründe der bisherigen Systeme bezweifelt. Er protestirt gegen jedes derselben, ungeachtet er sich wirklich mit jedem verträgt, indem er es eigentlich nicht so viel mit den Systemen selbst, als mit ihren Gründen zu thun hat, denen er keine Gründe, sondern das ihm selbst unerklärbare etwas, das ihm gesunder Menschenverstand heißt, entgegensetzt. Die sich selbst so nennenden Skeptiker dieser Art machen daher keine abgefonderte Parthey in der philosophischen Welt, aber doch eine besondere Klasse von jeder Parthey aus, die größtentheils aus dem Pöbel besteht. Sie beweisen den Theismus, Atheismus, Supernaturalismus, und dogmatischen Skepticismus durch Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, und sind nur darüber unter sich einig, daß die philosophierende

rende Vernunft, oder wie sie es nennen, die grübelnde Metaphysik, nichts aufzubringen vermöge, was nicht widerlegt, oder wenigstens bezweifelt werden könnte; während von dem gefunden Menschenverstande, der alles metaphysicieren entbehrlich machte, keine Appellation statt fände.

Es ist dieß der so sehr gerühmte und so eifrig gepredigte Skepticismus der *Popularphilosophie*, die, seit dem die Wolfische Schule zu herrlichen aufhörte, auf unfren Akademien so vielen Eingang gefunden hat, und von ihren Aposteln für den eigentlichen Vorzug ausgerufen wird, der unfrem Zeitalter den Ehrennamen des Philosophischen verschafft hatte. Die fortwährenden, mit jedem Fortschritt des menschlichen Geistes zunehmenden Streitigkeiten der Partheyen, die durch so viele schätzbare, von tief sinnigen Köpfen zum Vortheil ihrer Systeme geschriebene Werke, überhandgenommene Schwierigkeit diese Systeme zu verstehen, geschweige dann zu widerlegen; die Verzweiflung allgemeingeltende Principien je aufstellen zu können; das Bestreben bey der sich durch alle Stände verbreitenden Kultur von einem zahlreichen Publikum gelesen zu werden und in einem Zeitalter, wo *Sachkenntniß, Erfahrung, Beobachtung* die Lofungsworte dieses lehelustigen Publikums geworden sind, sich und seinen Lesern das *Denken* zu ersparen — haben mit noch einigen Umständen zusammengenommen den Skepticismus der Popularphilosophie erzeugt, und groß gezogen, der die Möglichkeit allgemeingeltender Grundätze der Philosophie geradezu läugnet, dafür aber an dem gefunden Menschenverstande ein untrügliches Orakel entdeckt zu haben glaubt, dessen Aussprüche

che sich eben durch ihre Unerklärbarkeit und Unerweislichkeit in seinen Augen als die echten Principien alles Erklärens und Erweisens rechtfertigen. Was er leicht verstehen zu können glaubt, ist ihm entweder selbst ein solcher Ausspruch, oder wenigstens ein aus demselben abgeleiteter Folgersatz; alles hingegen was mehr als gewöhnlichen Aufwand der Denkkraft zu fordern scheint, und wäre es auch selbst ein Beweis von einer seiner eigenen Behauptungen, ist für ihn Gegenstand seines Zweifels und wird von ihm als eine dem gefunden Menschenverstande widersprechende Grübeleiy abgewiesen. Daher kein Haß und keine Verachtung gegen die Metaphysik, in wie ferne dieselbe mehr als ein Catechismus seiner Popularphilosophie ist, und sich nicht bloß mit dem Gedächtnisse studieren läßt; daher kein ewiges Deklamieren gegen Spitzfindigkeit Spekulation und Systeme; wobey er aus sehr begreiflichen Ursachen den großen Haufen der Halbgelehrten und Halbwisser, die sich gerne die große Welt nennen hören, auf seiner Seite hat.

Man fühlt sich zwar zur Satyre gereizt, wenn man sich so manchen schuldgerechten *Metaphysiker* vortheilt, der sein Compendium unter dem Arme in seinen Horlaak, oder vor dem gelächerten Publikum mit einer Miene auftritt, die den wichtigen Einfluß ankündigen soll, den der Mann im Kabinette der Königin aller Wissenschaften zu besitzen glaubt. Mir fällt dann der kleine Nabob von Natches ein, der mit jeder Morgenrothe den Scepter in der Hand vor dem Thore seines Palattes erscheint, um in Kraft seiner Mächtvollkommenheit der Sonne den Prad vorzuzeichnen, den sie den
Tag

Tag über durchlaufen soll. Auch wünschte man wohl ein Juvenal zu seyn, wenn man das Schickfal der Metaphysik auf unsren zahllosen Marktplätzen der Wissenschaften, Universitäten genannt, bedenkt, wo sie von so manchem ihrer Verkäufer als der vornehmste Waarenartikel ausgerufen wird, vorausgesetzt, daß sie in der Bude desselben, wo sie allein *aufrechtig* zu haben ist, und nicht in der Bude seines Nachbarn gekauft wird. Die Metaphysik, die von solchen Männern in den Rang der Universalärzneyen erhoben wird, belohnt diese ihre Fabrikanten und Faktoren mit der Würde der Quacksalber. Allein eben so schwer wird es mir dieser Gemüthsstimmung zu widerstehen, wenn ich den regen Eifer betrachte, womit gewisse seynwollende *Sokrate* unsrer Zeit beschäftigt sind, die Metaphysik durch gefunden Menschenverstand aus der Philosophie zu verdrängen, alles Wissenschaftliche zu popularisieren, und was sich nicht popularisieren läßt, als ungereimt zu verspotten, oder als gefährlich zu verschreyen. Sie nöthigen freylich die Philosophie aus den höheren Gegenden der Spekulation herunter; indem sie ihr nichts weiter zu thun geben, als gewisse von Staat und Kirche *privilegierte Dogmen* unter dem Vorsitz des gefunden Menschenverstandes zu demonstrieren; wobey ihnen dann Muße genug übrig bleibt, um über die verschiedenen Einkleidungen nachzufinnen, unter welchen sie ihren Zögling, die popularisierte Philosophie, in die Kotterien der feinen Welt und in die Werkstätte der Handwerker, an die Putztische der Damen und in die Spinnstuben einzuführen hoffen. Umsonst würde man diese Reformatoren zu bedenken bitten: ob es denn nicht gleichwohl rathsam wäre, wenigstens eine gewisse Art

von Philosophie in den *höheren Gegenden* der Spekulation verweilen zu lassen, indem man von dort aus allein im Stand wäre, das ganze Gebieth des menschlichen Wissens zu übersehen, und allenfalls den Gesichtspunkt ausfindig zu machen, aus welchem sich alles richtige, was von den einzelnen Partheyen einseitig gefunden wurde, zusammenfassen ließe. Der Versuch den Streitigkeiten der Partheyen ein Ende zu machen, oder vielmehr das Mißverständniß der Vernunft, durch welches diese Streitigkeiten unterhalten wurden, zu heben, scheint diesen Welt- und Menschenkennern ein Vorhaben zu seyn, dem sie noch zu viel Ehre erwiesen, wenn sie es mit dem Projekte einer Vereinigung der im h. r. Reiche privilegierten Glaubensbekenntnisse in *eine* Classe setzten. Sie sehen jene Streitigkeiten als wirklich beendigt an, seitdem sie auf den glücklichen Einfall gerathen sind, die Entscheidung derselben dem von ihnen aufgestellten Gerichtshofe des gesunden Menschenverstandes zu übertragen, und seitdem dieser oberste Richter in Sachen der Vernunft und des Glaubens zum Vortheil ihrer Compendien entschieden hat; wie dies aus dem Stempel der Popularität zu ersehen wäre, der besagten Compendien zum Zeichen ihres ausschließenden Privilegiums so sichtbar aufgedrückt sey. Der Umstand, daß die drey übrigen Partheyen gegen diese Entscheidung protestiren, hat in den Augen der Popularphilosophen so viel als nichts zu bedeuten; indem durch den erwähnten Richterspruch des gesunden Menschenverstandes das gesammte Gebieth der eigentlichen Philosophie von den drey dissentierenden und als *unphilosophisch erklärten* Partheyen gereinigt, und den berühmten Stütern der Popularphilosophie sammt ihren Erben

Erben und Anhängern auf ewige Zeiten eingeräumt seyn soll.

So *populär* nun aber auch diese Gründe an sich selbst seyn mögen, so können sie gleichwohl nur diejenigen befriedigen, die nicht wissen, daß auch sogar *ebenderfelbe Weg der Appellation* an den gefunden Menschenverstand von jeder der drey übrigen Partheyen eingeschlagen ist, und daß jede derselben von diesem Richterstuhle eine für ihre Sache gleich vörtheilhafte Entscheidung aufweist. In der That kann der *Supernaturalismus* mit Grund auf den Besitz einer überwiegenden Mehrheit der Stimmen trotzen, die er dem gefunden Menschenverstande der sogenannten *Orthodoxen* von allen christlichen Sekten verdankt. Was aber dem *Atheismus*, und *dogmatischen Skepticismus* an der Zahl seiner Anhänger gebricht, das behaupten die Letztern durch das Gewicht der Stimmen zu ersetzen, womit sich der gesunde Menschenverstand der *feinen* und *großen Welt* für die Hauptlehren dieser Systeme erklärt, seitdem diese unter den Händen der französischen Starkgeister einen Grad von Popularität erhalten haben, durch welchen sie auch in diesem Punkte dem Theismus den Vorzug streitig machen dürften*). Wenn es nun mit diesen etwas bedenklichen Umständen seine vollé Richtigkeit hätte, so dürfte der popularisirte

I 5

Theis-

*) In der Hauptstadt der *feinen Welt* ist der popularisirte dogmatische Skepticismus, der vor dem Atheismus so manches an Bequemlichkeit und Sicherheit voraus hat, ungefähr zu gleicher Zeit, mit seinem Landesgenossen dem Redingot Mode geworden.

Theismus dadurch, daß er unsre Damen in Stand setzt, ohne alles Kopfbrechen das Daseyn Gottes zu demonstrieren, und durch alle Reitze, die er für den *gerechten Stolz* unsers philosophischen Zeitalters haben muß, gleichwohl nicht so ganz gesichert seyn, als unsre Demagogen zu glauben scheinen; — weil sich die *Schnellgläubigkeit*, die *Abneigung vor Demostratien* und aller Schulform, und der *Freiheitsfynn*, drey nicht weniger als jener *Stolz* entchiedene Vorrüge unsers Zeitalters, mit gleichem Nachdruck und Erfolg für die popularisirten Reitze des Supernaturalismus, des dogmatischen Skepticismus, und des Atheismus erklären müssen.

So sehr ich daher geneigt bin den gesunden Menschenverstand unsrer Popularphilosophen, der von allen Partheyen zu Hülfe gerufen jeder Parthey zu Hülfe kömmt, für die Seele derjenigen Philosophie zu halten, die wie man mit Recht von ihr anrühmt, alle Formen und Gestalt anzunehmen geschickt ist: so wenig kann ich mich überreden, daß er darum weil er sich mit jeder Sekte sowohl verträgt, den durch ihn erwarteten Frieden unter denselben herbeyzuführen vermöge. Er scheint vielmehr den Streit lebhafter und allgemeiner machen zu müssen, indem er die Gründe von jeder Parthey durch das Gewicht seines Ansehens, und die Zahl ihrer Anhänger durch seine Popularität verstärkt. Der Ton wenigstens, der in den Schriften der Popularphilosophen herrscht, ist in eben dem Verhältnisse als unsre Philosophie an Popularität geworden hat, bitterer, leidenschaftlicher, kriegerischer geworden. Man hat es nicht mehr, wie sonst, mit der *Metaphysik* seines Gegners, man hat

hat es mit dem Kopf desselben zu thun, und wenn gleich nicht zu läugnen ist, daß die populäre Art zu disputieren an Nachdruck und Kürze vieles vor der Metaphysischen voraus hat: so würde sie gleichwohl schon darum weniger geschickt seyn, den Streit seiner Entscheidung näher zu bringen, weil der grössere Theil der Kämpfer von jeder Seite (zumal bey dem gegenwärtigen hohen Ansehen des gefunden Menschenverstandes) geneigter seyn müßte, seine Metaphylik als — seinen gefunden Menschenverstand preis zu geben.

Man wird mir hoffentlich diese kleine Herzenserleichterung vergeben, zu welcher sich im Verfolg dieses Werkes nicht leicht eine schicklichere Gelegenheit finden dürfte. Es ist nicht meine Schuld, wenn sich der Popularphilosoph in dem Spiegel, den ich ihm hier vorgehalten habe, mißfällt. Wirklich ist der *Geist* seiner Philosophie kaum einer andern Darstellung fähig. Er hat kein Sytem, das zergliedert; keine Grundätze, die in irgend einer Ordnung aufgeführt, kein Ganzes, das aus was immer für einem Gesichtspunkte zusammengefaßt werden konnte. Das synkretistische überzuzammengestoppelte Aggregat unbestimmter vieldeutiger Sätze, mit dem er unter dem Namen *eklektischer* Weltweisheit prahlt, und das er durch seine ewigen Protestationen gegen Spitzfindigkeit und Grübeleiy vor aller Prüfung zu verwahren sucht, kann wohl von keinem, dem Philosophie am Herzen liegt, und der Spitzfindigkeit von Gründlichkeit, Grübeln von Denken zu unterscheiden weiß, ohne Spott, oder Unwillen beleuchtet werden.

Gleichwie nun der dieser Unphilosophie eigenthümliche Zweifel, an allem was Nachdenken kostet,

kostet, alle Untersuchung tödtet; der Zweifel des dogmatischen Skepticismus aber seinem Grunde zufolge ewig unauflöslich bleiben muß: so macht hingegen der kritische Zweifel, der durch eine philosophische Vergleichung der vier bisherigen Hauptsysteme entsteht, eine Untersuchung von ganz neuer Art unvermeidlich, und führt das dringendste Bedürfnis seiner Auflösung mit sich. Während der dogmatische Skeptiker sich nur für eine einzige Parthey erklärt, der unphilosophische aber alle vier zugleich bestreitet und vertheidiget; und folglich *beyde* alles bey dem Alten bewenden lassen; erhebt sich der Kritische über jede Parthey, nicht um eine derselben oder alle zu bestätigen, oder um drey derselben, oder alle zu widerlegen, sondern um von ihnen allen zu lernen, und durch die genaueste Vergleichung ihrer Vorstellungsarten das Uebereinstimmende sowohl als das Widersprechende in denselben hervorzuziehen. Ob dieses Uebereinstimmende durch nähere Bestimmung zu einer Evidenz gebracht werden könne, bey deren Lichte die scharfsichtigern von jeder Parthey das durch Einseitigkeit entstandene Widersprechende ihrer bisherigen Vorstellungsarten einzusehen, und hinwegzuräumen in Stand gesetzt würden; oder welches eben so viel heißt, ob sich die Streitfragen der Partheyen durch künftige zu entdeckende *allgemeingültige* Principien entscheiden lassen; kann der kritische Skeptiker *vor* jener Untersuchung weder bejahen noch verneinen; sondern er *bezweifelt* es; aber, wie gesagt, mit einem Zweifel, der so wenig der Untersuchung Hindernisse in den Weg legt, daß diese vielmehr ohne ihn ganz unmöglich seyn würde. Denn wer sucht, was er

weder

weder schon zu besitzen, oder niemals finden zu können glaubt?

§. III.

Das Interesse der Wissenschaften von unsern Pflichten und Rechten in diesem, und dem Grunde unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben, und folglich auch das höchste Interesse der Menschheit, schafft diesen kritischen Zweifel in die bestimmte Frage um: *Wie* sind jene allgemeingültigen Erkenntnisgründe und Grundsätze möglich?

Man hat den Verfasser der *Kritik der Vernunft*, und die Freunde seiner Philosophie, beschuldigt, daß sie die Glaubwürdigkeit der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität einzig auf das Interesse gründeten, welches die Menschheit an diesen Grundwahrheiten nehmen müßte. Ich kann mich hier keineswegs auf eine Erörterung der Frage einlassen, ob und in wie ferne diese Beschuldigung die kritischen Philosophen treffen könne. Ich erinnere hier nur, daß man das allgemeine und nothwendige Interesse der Menschheit in wie ferne dasselbe *Untersuchung* gebiethet, und wovon hier allein die Rede ist, von eben demselben Interesse, in wie ferne es irgend einen *Glauben* nothwendig machen soll, wohl unterscheiden mußte.

Ich habe gewiß den besseren Theil meiner philotophirenden Zeitgenossen auf meiner Seite, wenn ich das Interesse der Sittlichkeit (oder welches eben dasselbe ist, das Interesse der Menschheit, das nur in so ferne nicht mißverstanden werden kann,
als

als dasselbe durch Sittlichkeit bestimmt wird) für den Kompass halte, ohne welchen man sich nicht ungetraut auf den Ocean menschlicher Meynungen bey dem Studium der Philosophie wagen kann; und wenn ich behaupte, das Principien, die mit jenem Interesse der Menschheit streiten, weder allgemeingültig seyn, noch allgemeingeltend werden können. Noch viel gewisser aber werden mir alle Philosophischen Partheyen (die dogmatischen und unphilosophischen Sceptiker ausgenommen, deren Platz aber durch die kritischen sehr ehrenvoll ersetzt wird) beystimmen; wenn ich hier als ausgemacht annehme, das die Entdeckung allgemeingültiger Principien (die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewahrten, das sie wirklich allgemeingeltend würden) die Wissenschaften untrer Pflichten und Rechte u. t. w. in den Rang der eigentlichen Wissenschaften, den sie bisher nur den Namen nach besaßen, erheben, und denselben einen Einfluß und eine Würde verschaffen müßte, die auch ihre eifrigsten Sachwalter bis jetzt kaum für möglich gehalten haben — und das folglich diese Entdeckung vielleicht das wichtigste Geschenk seyn dürfte, das der Menschheit von einem Menschen gemacht werden kann.

Man vergeße nicht, das hier auch nur von *Principien* die Rede ist. Selbst diejenigen, welche den Frieden auf dem Gebiete der spekulativen Philosophie für eine Chimäre, und den Streit der Philosophen für notwendig endlos ansehen, gethenen doch wenigstens so viel ein, das unter den Streitenden selbst Einverständnis über Principien möglich und nothwendig sey*), wenn nicht der ganze

*) Wer unterschreibt nicht das alte Sprichwort: *Contra principia negantem non est disputandum?*

Streit zwecklos und ungereimt seyn, und durch die Fortdauer desselben, anstatt der ewigen Annäherung zur Wahrheit, vielmehr immer zunehmende Entfernung von derselben bewirkt werden soll. Jeder Streit, der nur durch den Mangel des Einverständnisses über Principien unterhalten wird, fällt mit diesem Mangel nach und nach von selbst weg, und er führt den Frieden von dem Zeitpunkte an herbey, wo er die glückliche Wendung gewonnen hat, durch welche die Streitenden auf den Punkt des Mißverständnisses aufmerksam gemacht und zum Einverständniß über Principien gelenkt werden. Man besorge übrigens nicht, daß das Ende der Streitigkeiten unter den vier Hauptpartheyen, oder vielmehr das Ende dieser Partheyen selbst, den Gang der Entwicklung des menschlichen Geistes, der durch diese Streitigkeiten bisher befördert wurde, hemmen dürfte. Diese Streitigkeiten waren nur so lange unentbehrlich und unvermeidlich, als sich der menschliche Geist noch nicht bis zum Erkenntnisse allgemeingültiger Principien emporgeschwungen hat. Sobald er aber über diese mit sich selbst einig ist, hat er sich durch diesen Besitz selbst seines künftigen Fortschreitens versichert. Er hat dann die Bestimmung seines Ganges in seiner eignen Gewalt, ohne die Beförderung desselben, wie sonst, von zufälligen Entdeckungen, und ungewissen Versuchen allein erwarten zu dürfen. Am Leitfaden seiner Principien durchwandert er dann das gränzen- aber nicht bodenlose Feld der Erfahrung, welches ihm eine seinen Kräften angemessene Beschäftigung für eine ganze Ewigkeit anzubieten hat, von der er sich um so größeren Erfolg versprechen kann, je weniger er durch unsicheres Heruntappen, und vergebliches Streiten auf dem Felde
der

der bloßen Spekulation Zeit und Kräfte versplittern wird.

Ob, und *was* die Moral und das Naturrecht durch allgemeingültige erste Grundsätze, Religion und Moralität durch allgemeingültige Erkenntnisgründe gewinnen würden, kann hier wohl keine Frage seyn; zumal keine Frage für diejenigen, welche mit mir überzeugt sind, daß alle untere bisherigen sogenannten Systeme der Moral und des Naturrechtes nichts weiter als bloße wissenschaftliche Versuche, systemartig geordnete Aggregate, mehr oder weniger bearbeitete Materialien für künftige Wissenschaften und nichts weniger als eigentliche Systeme, und bereits vorhandene Wissenschaften sind, die auf inneren Zusammenhang, unerschütterliche Festigkeit, und allgemeine Ueberzeugung Ansprüche machen könnten. — und daß endlich die Grundwahrheiten der Religion und der Moral aus Mangel allgemeingültiger Erkenntnisgründe bisher nur bloße Probleme und Streitfragen gewesen sind, bey welchen die Streitenden nicht einmal über den Begriff des Gegenstandes, worüber sie stritten, einig waren.

Ich darf also ohne weitere Erörterungen und Beweise die Behauptung aufstellen, daß das höchstwichtige, nothwendige, und eben darum ewig fortwirkende Interesse, welches die Menschheit an den Wissenschaften der Moral und des Naturrechtes und an den Grundwahrheiten der Religion und der Moralität nimmt, hier alle Gleichgültigkeit, alles dahingestellt seyn lassen, moralisch unmöglich mache, und den Zweifel ob auch allgemeingültige erste Grundsätze jener Wissenschaften, und allgemeingültige Erkenntnisgründe jener Grundwahrheiten

wahrheiten möglich sind, in die bestimmte Frage umschaffe: *Wie sind sie möglich?* Ich sage: so lange die Unmöglichkeit solcher Principien nicht allgemeingültig erwiesen ist, so lange macht es jenes höchste Interesse jedem denkenden Kopfe zur Pflicht, die Möglichkeit derselben zu *untersuchen* nicht *vor* aller Untersuchung als ausgemacht *anzunehmen*.

Da in der philosophischen Welt über die wirkliche Allgemeingültigkeit bisher gefundener erster Grundsätze und Erkenntnisgründe nichts ausgemacht ist; so läßt sich (wenigstens von jemand der keiner Parthey angehört) die Möglichkeit derselben keineswegs aus der Wirklichkeit schliessen, sondern sie muß an sich selbst untersucht, und erst gezeigt werden. Es fragt sich also nicht: sind solche Grundsätze und Erkenntnisgründe möglich? sondern: *Wie sind sie möglich?*

Und dieses Problem ist der Punkt, bey welchem die beyden schief entgegengesetzten Wege, welche die bisherigen philosophischen Untersuchungen über jene wichtigen Gegenstände genommen haben, sich *endigen* und gleichsam in einander verlieren, der eine, auf welchem man den *wirklichen Besitz* jener Erkenntnisgründe und Grundsätze, und der andere, auf welchem man ihre *Unmöglichkeit* erweisen zu können glaubte. Wer sich mit der Auflösung jenes großen Problems beschäftigen will, muß auf eine Zeitlang aufhören sowohl zur bejahenden, als verneinenden Parthey zu gehören; er muß weder Theist, noch Supernaturalist, weder dogmatischer Skeptiker noch Atheist seyn; er muß mit allen bisherigen Systemen brechen, ohne jedoch die Hoffnung aufzugeben, daß ein System

stem zu Stande kommen könne, welches alles Brauchbare und Wahre, das in den bisherigen enthalten ist, in sich vereinige. Indem er sich auf dem merkwürdigen, bisher von allen Philosophen (die kritischen Skeptiker ausgenommen) verfehlten Punkte befindet, von welchem jeder Schritt rückwärts auf einen der beyden Abwege führt, die sich immer weiter vom Ziele entfernen, und ins unendliche Leere verlieren: so nöthiget ihn das heiligste und wichtigste Interesse, das es für Menschen geben kann, den *vor* ihm liegenden noch nie betretenen Weg vorwärts anzutreten, oder welches eben so viel ist, den Versuch zu machen jenes Problem aufzulösen.

§. IV.

Um dieses Problem auflösen zu können, muß man vorher eine allgemeingültige Antwort auf die Frage: Was läßt sich überhaupt erkennen? oder: Welches sind die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens? gefunden haben.

Wer überzeugt ist, daß das Problem: *Wie sind allgemeingültige Erkenntnißgründe* u. s. w. durch das höchste Interesse der Menschheit in Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie aufgegeben sey, der muß auch annehmen, daß die Bedingungen (Data) die zur Auflösung derselben gehören, gegeben seyen, und gefunden werden können. Auch sogar derjenige, dem es an jener Ueberzeugung fehlt, muß, wenn anders sein Skepticismus kritisch ist, wenigstens die Nichtunmöglichkeit dieser Bedingungen zugeben.

Diese

Diese Bedingungen nun können keineswegs ausserhalb der Gränzen der Erkennbarkeit, im Gebiete des blinden Glaubens, auf dem Felde der *Hyperphysik* gelegen seyn. Denn gesetzt auch die kritische Untersuchung fielen ganz zum Vortheile des Supernaturalismus aus: so müßten doch wenigstens die Data, aus welchen sich die Unentbehrlichkeit der Offenbarung ergäbe, im Umfange des Begreiflichen enthalten seyn.

Eben so wenig dürfen jene Bedingungen selbst in dem Gebiete des Erkennbaren, in wie ferne dasselbe von der spekulativen Philosophie bisher bearbeitet worden ist, oder in der *Metaphysik*, aufgesucht werden. Der kritische Skeptiker hat sich von allem bejahenden, und verneinenden Dogmatismus losgesagt, dieler mag nun Theismus oder Supernaturalismus, Atheismus oder dogmatischer Skepticismus heissen. Ihm ist auf dem gesammten Gebiete der Metaphysik kein Raum denkbar, der nicht von einer jener vier Hauptpartheyen eingenommen wäre. Er ist der einander widersprechenden und gleichwohl auf einem und ebendemselben Grund und Boden gefundenen angeblichen Wahrheiten überdrüssig geworden, und hat auf immer das Feld verlassen auf welchem keine anderen als *solche* Wahrheiten gefunden werden. Sein gerechtes Mißtrauen in die Metaphysik, welche die Spaltung der Selbstdenker in Partheyen unterhält, oder wenigstens nicht zu hindern, nicht zu beendigen vermag, hat ihn auf jenes wichtige Problem gebracht; wie könnte, wie dürfte er dasselbe durch Metaphysik aufzulösen hoffen?

Da also die Data zur Auflösung unsers Problems weder ausserhalb des gesammten Gebietes

der Erkennbarkeit, noch innerhalb desselben, in wie ferne es bisher bearbeitet worden, aufgesucht werden dürfen: müssen wir sie in bisher noch unbearbeiteten, und in so ferne noch unbekanntem, Gegenden dieses Gebiethes aufsuchen.*)

Wenn man sich nun bey diesem Auffuchen nicht ausserhalb des Gebiethes der Erkennbarkeit in den leeren Spielraum der Phantasie verirren will: so müssen vorher die Gränzen dieses Gebiethes genau und bestimmt angegeben werden, oder, welches eben so viel heisst, man muß eine allgemeingültige Antwort auf die Frage ausfindig machen: Was ist überhaupt erkennbar? oder: Was ist unter *Erkenntnisvermögen* zu verstehen, und wie weit erstreckt sich dieses Vermögen?

Vielleicht das schon durch die Antwort auf dieses neue Problem auch das vorige aufgelöset wird. So viel aber ist gewis, das dieses ohne jenes unmöglich aufgelöset werden kann.

Ich gestehe gerne, das die Aufgabe: *die Gränzen des menschlichen Erkenntnisvermögens allgemeingültig zu bestimmen*, für die meisten meiner Leser ziemlich abschreckend klingen müsse. Desto angenehmer, hoffe ich, sollen sie bey der Auflösung selbst antreffen werden, die schon halb gefunden ist, wenn man nur den Sinn der Aufgabe richtig gefasst hat, und mit sich selbst darüber einig ist, was man unter Erkenntnisvermögen zu verstehen habe.

Den

*) Also weder *Hyperphysik* noch *Metaphysik*, sondern *Kritik*.

Den scheinbarsten Einwurf, der gegen die Möglichkeit einer völlig befriedigenden Auflösung dieser Aufgabe gemacht werden könnte, habe ich bey einer andern Gelegenheit *) erörtert; und da diese Erörterung hieher gehört, und ich keine bessere zu geben weifs, so mag sie hier mit einigen Veränderungen noch einmal vorkommen.

Alle wesentlicheren Schicksale, die unsre spekulative Philosophie bisher erfahren hat, mußten vorhergegangen seyn, ehe man daran denken konnte, jenes Problem in seinem eigentlichen Sinne auch nur aufzuwerfen, geschweige denn aufzulösen. Alle diejenigen Philosophen, welche die Erkenntnißgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, so wie die ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechts bereits gefunden zu haben glaubten, konnten sich wohl nie einfallen lassen, sich selbst zu fragen, ob es der Vernunft möglich wäre, allgemeingültige Erkenntnißgründe, und erste Grundsätze aufzustellen? — da sie ihre Vernunft im wirklichen Besitze solcher Erkenntnißgründe und Grundsätze glaubten. Und wäre ihnen diese Frage von andern vorgelegt worden, so würden sie statt aller Antwort ihre angeblichen Besitzungen aufgewiesen haben. Auf eben dieselbe Weise würden die Atheisten und Supernaturalisten verfahren seyn, welche ebenfalls jener Frage durch entscheidende Antworten, wiewohl von ganz anderer Art, *zuvorgekommen* sind. Gleichwohl bestand die philosophische Welt bisher größtentheils aus *Dogmatikern*, so dafs man vielleicht

K 3

auf

*) Im ersten Briefe über die kantische Philosophie. Teutschen Merkur, August, 1786.

auf einen Skeptiker hundert Dogmatiker zählen dürfte. Allein dieser so breite, und so stark betretene Weg des Dogmatismus war vor der Vorlegung und Auflösung unsers Problems nicht nur unvermeidlich, sondern sogar als eine entfernte Vorbereitung desselben unentbehrlich. Ohne den durch die süße Einbildung gefundener Wahrheit unterstützten und belebten Eifer der Dogmatiker, würden jene zahlreichen und zum Theil bewundernswürdigen Vorübungen des menschlichen Geistes nicht zu Stande gekommen seyn, denen die Vernunft den Grad von Entwicklung verdankt, der bey größeren Unternehmungen vorausgesetzt wird. Während dieser langwierigen Periode bestand das Verdienst des Skepticismus größtentheils darin, daß er die Dogmatiker, theils ihre Beweise zu schärfen zwang, theils aber gewissermaßen in Schranken erhielt. Nie aber vermochte ers ihnen ihre angeblichen Erkenntnisse zu entreißen. Er hatte ihnen nichts besseres dafür zu geben; und würde auf die Frage: *was ist erkennbar?* geantwortet haben; *Nichts!* oder aufs höchste: *Ich weiß es nicht!*

So metaphysisch die Frage klingt; Was vermag die Vernunft? so laut ertönt sie gegenwärtig durch die Stimme unsres sonst so wenig zum metaphysicieren aufgelegten Zeitalters. Wir haben fast keine theologischen Kämpfe mehr, als solche, welche ausdrücklich für und gegen das Vermögen und Recht der Vernunft in Religionsfachen zu erst zu sprechen geführt werden. Durch Vernunft allein ist wahre Erkenntnis Gottes wirklich — durch Vernunft ist sie unmöglich, heißen die Losungen der streitenden Naturalisten und Supernaturalisten, und die wirklichen oder angeblichen Beweise für diese

diese beyden Behauptungen sind die Waffen, womit sie gegeneinander zu Feld ziehen. Man bestrebt sich also ohne sich ausdrücklich diese Frage vorgelegt zu haben, auszumachen, *was die Vernunft vermöge*. Man appellirt gewissermassen von seinem angefochtenen Systeme an das Vermögen oder Unvermögen der Vernunft, aus welchem man unstreitige Prämissen für seine streitigen Behauptungen zu erhalten hofft. Der Mangel an solchen Prämissen ist also die Schwierigkeit, worauf die Partheyen selbst stossen, die in so ferne dem eigentlichen Punkte des Mißverständnisses weit näher sind als sie selbst wissen. Ein dunkles aber lebhaftes Gefühl dieser Schwierigkeit äussert sich merklich genug an der in unsren Zeiten so sichtbar gewordenen Verzweiflung, seine Meynung durch Vernunftbeweise durchsetzen, und seine Zweifel durch Vernunftgründe auflösen zu können. Diese Verzweiflung hat so manchen neuerlich veranlaßt seine wankende Metaphysik durch Mystik und Kabbalistik zu unterstützen; so manchen verleitet den Einladungen geheimer Gesellschaften Gehör zu geben, die ihm durch Offenbarungen und Traditionen die Fragen zu beantworten versprochen, welche ihm durch Vernunft unbeantwortlich schienen; so manchen genöthiget von der Vernunft an gesunden Menschenverstand, Wahrheitsgefühl, Intuitionsinn, und wie die Winkeltribunale alle heissen mögen, zu appelliren.

Noch nie hat man der Vernunft so augenscheinlich zu viel und zu wenig zugemuthet, als gegenwärtig. Die Abgötterey, welche mit ihr getrieben, und die Verachtung die ihr bezeugt wird, gehen bis zum Lächerlichen; ohne dals man sich

auf der anderen Seite verbergen könnte, daß sowohl die übertriebenen Lobprüche, als die Verläumdungen der Vernunft zu keiner Zeit so geschickt widerlegt worden sind. Die Freunde sowohl als die Feinde der Vernunft, Naturalisten, die durchaus kein *Glauben*, Supernaturalisten, die durchaus kein *Wissen* in der Religion dulden wollen, beschuldigen sich wechselseitig des *Verkennens der Vernunft*. Da nun jeder Theil seine Bekanntschaft mit der Vernunft vor seinem Gegentheile rechtfertigen muß, so sieht sich jeder genöthiget, zu den Gründen, die bisher ihn und seine Parthey befriediget hatten, Beweise aufzufinden, die auch seinen Gegnern einzuleuchten vermögen. Jeder muß also über seine bisher für die ersten gehaltenen Grundsätze hinausgehen, Merkmale der Vernunft aufsuchen, die er bisher noch nicht gefunden hat, und seine Kenntniß des Vermögens und der Befugnisse der Vernunft allgemein — d. h. für sich und seine Gegner — gültig zu begründen streben. Keine der Streitenden Partheyen kann also mit ihrer eigenen bisherigen Kenntniß der Vernunft zufrieden seyn, so wenig als sie es mit der ihres Gegners ist; keine kann es bey dem Alten bewenden lassen, und das Bedürfnis einer neuen Untersuchung des Erkenntnißvermögens mußte also (auch wenn keine Kritik der Vernunft erschienen wäre) von den denkenden Köpfen auf beyden Seiten endlich eben so allgemein eingesehen werden, als man schon itzt auf beyden Seiten überzeugt ist, daß die Vernunft (von den Gegnern) verkannt wird.

Das Problem: Was vermag das Erkenntnißvermögen? kündigt sich also durch eine Menge unzweydeutiger Symptome dem unpartheyischen Zuschauer

schauer nicht weniger auffallend an, als es sich dem kritischen Skeptiker durch die Vergleichung der philosophischen Systeme aufdringt. Es würde schon kein kleines Verdienst unfres Jahrhunderts seyn, das alte unselige Mißverständniß der sich selbst verkennenden Vernunft, welches; so unvermeidlich dasselbe auch dem menschlichen Geiste auf dem langen und beschwerlichen Wege, den er bis zur Erkenntniß seines theoretischen Vermögens zurücklegen mußte, geweten ist, gleichwohl unter die größten Uebel gehört, womit die Menschheit heimgesucht werden konnte; jenes Mißverständniß der Vernunft, welches Jahrtausende unter allerley Gestalten in der Welt Unheil gestiftet hat, die kultivierten Nationen den blutigen und unblutigen Fehden der Orthodoxie und Heterodoxie preisgab, Unglauben und Aberglauben nothwendig machte, die Kräfte so vieler vorzüglichen Köpfe mit unnützen Spitzfindigkeiten und Zänkereyen verschwendete, und in allen diesen seinen traurigen Folgen immer fortdauern zu müssen schien; dieses Mißverständniß aus der Dunkelheit verworrener Begriffe hervorgezogen, auf seine einfachsten Punkte gebracht, und dadurch ein Problem herbeigeführt zu haben, dessen Auflösung nichts geringeres als allgemeingültige Erste Grundsätze unfser Pflichten und Rechte in diesem, und einen allgemeingültigen Grund unfser Erwartung für das zukünftige Leben hoffen läßt, das Ende aller philosophischen und theologischen Ketzereyen, und wenigstens im Gebiete der spekulativen Philosophie einen ewigen Frieden verspricht, von dem noch kein gutherziger Kosmopolit geträumt hat. Aber wie? wenn auch die Auflösung dieses Problems unfrem sich zu Ende neigenden Jahrhunderte vor-

behalten wäre? wenn noch vor dem völligen Ausgang desselben in Teutschland der grössere Theil guter sich mit Philosophie beschäftigender Köpfe, über allgemeingültige Principien einig würde? und wenn diese, die von nun an aufhörten, sich, ohne es zu wissen und zu wollen, entgegenzuarbeiten, mit (ohne alle Verabredung) vereinigten Kräften anfangen, das Allgemeingültige Allgemeingeltend zu machen? — Eine glänzendere Krone könnte wohl kaum den Verdiensten unsres Jahrhunderts aufgesetzt werden; und Teutschland könnte das Geschäft seines erhabenen Berufes als *die künftige Schule Europas* *) mit keinem *Gründlicheren* Eingang eröffnen.

1.

Was ist unter Vernunft zu verstehen.

Die Frage: Welche sind die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens? kann unmöglich allgemeingültig beantwortet werden, bevor man nicht über *das, was man unter Erkenntnißvermögen zu verstehen habe, einig geworden ist.*

„O darüber ist man doch wohl längst einig“, wendet hier der Popularphilosoph ein, „Jeder denkende Kopf, Philosoph oder nicht-Philosoph, versteht mich, wenn ich ihm das Erkenntnißvermögen

*) Die Konstitution unsres teutschen Vaterlandes, zu welcher hier vorzüglich unter andern der Mangel einer Hauptstadt gehören dürfte; der gemässigte Nationalcharakter, das eifrige Studium der Geistesfrüchte aller übrigen Nationen u. d. U. mehr, können wohl, ohne dafs man sich von patriotischer Eitelkeit blenden laßt, für Merkmale dieses Berufes angesehen werden.

mögen auch nur nenne. Der berühmte Schriftsteller, der die Kritik der Vernunft in ihren beyden Hauptmomenten durch eine besondere Schrift *über Raum und Kauffalität* widerlegt hat, Herr Feder, sagt daher ganz richtig, in seinem beliebten und allgemeinverständlichen Lehrbuche der *Logik und Metaphysik*, in dem Abschnitte, der vom Erkenntnisvermögen handelt: „Was dieß heisse, *sich eine Sache vorstellen*, eine *Sache erkennen*, etwas *denken*; was *Vorstellungen*, *Gedanken*, *Begriffe*, *Ideen* heißen, muß ein jeder von sich selbst wissen. Man kann hier weiter nichts erklären, als das man, wenn etwa ein Wort jemanden nicht verständlich genug seyn sollte, ein anderes ihm verständliches wählet, um durch die bekannten Namen an *Sachen* zu erinnern, die man aus eigenen *Empfindungen* kennen muß. Wohl aber kann man durch gesuchte künstliche Definitionen; die Begriffe verwirren, und zu Streitigkeiten Anlaß geben, deren man hätte überhoben seyn können.“ — was haben auch die gesuchten *künstlichen Definitionen*, welche die *Kritik der Vernunft* von allen diesen durch *Empfindung* genugsam bekannten *Sachen* geliefert hat, für einen Erfolg gehabt? — Sie wurden, wie die *Kantianer* selbst eingestehen, ja so gar behaupten, von den berühmtesten Philosophen unserer Nation, die sich bisher über die kantische Philosophie erklärt haben, von einem *Plattner* ¹⁾,
Eber-

1) In den wenigen Rücksichten, welche in den *philosophischen Aphorismen* Erst. Theil. Neue Ausgabe 1784 auf das kantische Werk genommen sind.

Eberhard ²⁾), *Tiedeman* ³⁾), *Reimarus* ⁴⁾), *Feder* ⁵⁾), *Meiners* ⁶⁾), *Selle* ⁷⁾), ^{*)} u. a. m. mißverstanden; ja: Sie

2) In dessen *philosophischen Magazin*.

3) In den *hessischen Beyträgen*.

4) *Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniß, und der natürlichen Religion*.

5) *Ueber Raum und Kauffalität zur Prüfung der kantischen Philosophie*.

6) *Grundriß der Seelenlehre in der Vorrede*.

7) *Grundsätze der reinen Philosophie*.

*) Ich glaube berechtigt zu seyn, mir, so wie allen nicht beym Buchstaben der Kritik der Vernunft stehenden bleibenden Freunden der kritischen Philosophie, den sektirisch klingenden Namen eines Kantianers zu verbitten. Gleichwohl bin ich genöthiget die hier angetührte Behauptung der sogenannten *Kantianer* zu unterschreiben. Auch glaube ich meiner aufrichtigen Hochachtung gegen die genannten verdienstvollen Schriftsteller keineswegs zu nahe zu treten, wenn ich hier laut und öffentlich gestehe: daß ich alle von denselben gegen die kantische Philosophie vorgebrachten Bedenklichkeiten, Zweifel und Einwürfe, für Folgen des unrichtig aufgefaßten Sinnes der Kritik der Vernunft erkenne. Ich kann hier freylich nicht beweisen. Aber diejenigen Leser, die durch meine in der Vorrede versuchte Erklärung dieses sonderbaren Phanomens nicht befriediget sind, haben ja freye Wahl: ob sie dafür halten wollen, daß die Gegner der kantischen Philosophie, zu denen ich hier noch die *Herrn Weishaupt, Flatt, Maafs, Tittel, Stattler* (in seinen drey Bände starken *Antikant*) u. a. m. zähle, — oder daß ich, der von allem, was diese Männer in der Kritik der Vernunft anstößiges fanden, gerade das Gegentheil gefunden hat

Sie haben in ihren Erläuterungen und Folgen, wie der berühmte Philosoph *Meiners* erzählt, hoffnungsvollen Jünglingen die Ruhe ihres Gemüths und wahrscheinlich noch mehr; einem derselben aber gar seinen *Verstand* geraubt, haben Herrn *Meiners*, und wie dieter vermuthet, mehreren seines Gleichen *peinliche Empfindungen* verursacht u. s. w.

So gerne ich hier unsren Popularphilosophen ganz ausreden lassen wollte, so muß ich ihm gleichwohl um der übrigen Leser willen, die nicht Popularphilosophen sind, ersuchen, mich erst meine Behauptung vortragen und beweisen zu lassen, bevor er seine Einwürfe dagegen vorbringt.

Ich bin im Begriffe zu zeigen, daß man sich über das *Erkenntnisvermögen* lange nicht genug verstanden habe, und daß der Mangel allgemeingültiger Principien der Philosophie, und alle Uebel welche von demselben unzertrennlich sind, und zum Theile selbst das Mißverstehen der kantischen Untersuchung des Erkenntnisvermögens, sich unter andern daraus erklären lassen, daß unsre Philosophen von Profession so gerne voraussetzten: ihre Leser müßten von sich selbst wissen, was das hiesse, sich eine Sache vorstellen, eine Sache erkennen.

Die *Vernunft* wird meines Wissens von allen bisherigen Philosophen zum *Erkenntnisvermögen* gezählt. Ob auch die *Sinnlichkeit* dazu gehöre, ist unter ihnen bey weitem nicht ausgemacht. Von vielen

hat — den Philosophen von Königsberg nicht verstanden haben.

len wird sie von aller Funktion bey'm eigentlichen Erkennen ausgeschlossen, von vielen auf das sogenannte untere Erkenntnißvermögen eingeschränkt u. s. w., wovon in der Folge ein mehreres. Zuletzt also von der Vernunft,

Man ist in der philosophischen Welt keineswegs darüber einig, was man unter Vernunft zu verstehen habe. Dies ließe sich schon aus dem Streit über das *Vermögen* der Vernunft in den Angelegenheiten der Religion schliessen, der sich ohne Mühe auf die Verschiedenheit der Begriffe, welche die streitenden Partheyen von der Vernunft haben, zurückführen läßt. Das Schlimmste dabey ist, daß man sich gerade dort am wenigsten versteht, wo man sich am meisten zu verstehen glaubt; und daß man, indem man sich über gewisse Merkmale des Begriffes wirklich versteht, um so mehr entfernt ist, ein Mißverständniß überhaupt zu vermuthen. So denken z. B. alle, welche *Freyheit des Willens* nennen hören, etwas gemeinschaftliches bey diesem Worte, ungeachtet, der *eine* die bloße Unabhängigkeit des Willens von äusserm Zwange, ein anderer die Unabhängigkeit von der Nöthigung durch sinnliche Triebe, und ein dritter die Unabhängigkeit von den Gesetzen der Vernunft darunter versteht. Dies ist um so mehr bey dem Wort *Vernunft* der Fall, da dieses selbst durch den *Sprachgebrauch* mehr als *eine* Bedeutung erhalten hat.

Ich unterscheide hier *drey* dieser Bedeutungen: die *Weitere*; wenn durch das Wort *Vernunft* das dem Menschen eigene und ihn von den Thieren unterscheidende Erkenntniß- und Vorstellungsvermögen überhaupt angedeutet, und folglich auch die

die zusammengesetztere, oder künstlichere, dem Menschen eigenthümliche Organisation, oder Beschaffenheit der sinnlichen Werkzeuge mit in den Begriff aufgenommen wird, — die *Ängere*; wenn man damit dasjenige Erkenntnisvermögen, das insgemein das *obere* heisst, bezeichnet, um dasselbe von der Sinnlichkeit, dem sogenannten untern Erkenntnisvermögen zu unterscheiden, und wo folglich in den Begriff der Vernunft auch der *Verstand* oder das Vermögen zu *urtheilen* enthalten ist; — und endlich die *Engste*; welche allein einen Theil des obern Erkenntnisvermögens, nämlich das *Vermögen zu schliessen* begreift, und dasselbe vom *Verstande* unterscheidet.

Ich bleibe bey der letzten unter diesen drey Bedeutungen stehen, welche unter allen die bestimmteste ist, über welche, so viel ich weifs, das vollkommenste Einverständnis herrscht, und die das eigentliche Wesen der Vernunft im Gegensatze nicht nur mit der Sinnlichkeit, sondern auch mit dem Verstande angeben soll, und in dem Vermögen zu schliessen wirklich anzugeben geglaubt wird.

Was ist denn nun aber dieses *Vermögen zu schliessen*? Die *Logik* giebt uns die kurze und bündige Antwort: Das Vermögen des Gemüthes, die Uebereinstimmung oder nicht Uebereinstimmung zweyer Vorstellungen durch Vergleichung derselben mit einer dritten einzusehen. In der Syllogistik mag man sich allerdings mit dieser Antwort begnügen können, die weiter nichts als eine logische Funktion unsres Vorstellungsvermögens angiebt, ohne zu bestimmen in welchen Fällen, bey welcher Art von Vorstellungen, diese logische Funktion

Funktion, dieses Vermögen zu schliessen gebraucht werden könne. Aber was kann mir diese Antwort helfen, wenn nicht von blossen Vorstellungen überhaupt die Rede ist? Ist die Uebereinstimmung unter Vorstellungen, welche durch diese logische Funktion herausgebracht wird, darum auch schon Uebereinstimmung unter den *Gegenständen* dieser Vorstellungen? Kann nicht ein Vernunftschluß seiner *Form* nach (in Rücksicht der logischen Funktion) vollkommen richtig seyn, ohne daß er darum seinem Inhalt nach wahr, und einer Anwendung auf wirkliche Gegenstände fähig wäre? Z. B. „Der Reiche kann viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben: nun ist der König von *Eldorado* reich, also kann er viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben.“ Dieser Vernunftschluß ist seiner Form nach vollkommen richtig. Der Schlußsatz ergibt sich aus den Vorderätzen, die beyde an sich wahr sind, mit aller möglichen Evidenz, und es fehlt dem ganzen Vernunftschlusse nichts als die *Wirklichkeit* des Subjektes, von dem die Rede ist.

Die Vernunft, in wie ferne sie nichts weiter als das Vermögen zu schliessen ist, vermag nichts als formelle Wahrheit, Formen der Vernunftschlüsse, den Bau der Syllogismen aufzustellen, welches alles bey aller Regelmässigkeit mit materieller Unwahrheit bestehen kann. Die materielle Wahrheit, die Beziehung der im Vernunftschlusse verknüpften Vorstellungen auf einen Gegenstand in der Wirklichkeit, auf etwas das nicht bloße Vorstellung ist, hängt heineswegs von der Form des Vernunftschlusses ab, und kann folglich durch das bloße Vermögen zu schliessen nicht erhalten werden. Durch dieses Vermögen müßte es ewig un-

ent-

entschieden bleiben, ob es ein Königreich *Eldorado* gebe oder nicht. Man mag noch so viele Vernunftschlüsse auf einander häufen, so wird man gleichwohl der Antwort auf diese Frage um keinen Schritt näher kommen: so lange man es bey der Richtigkeit der Form allein bewenden, und die Richtigkeit der Materie, des Stoffes, der verknüpften Vorstellungen, den außer jener Form gelegenen Grund der objektiven Gültigkeit derselben unausgemacht läßt.

Woher nimmt nun die Vernunft den Stoff, den sie zur materiellen Wahrheit ihrer, der Form nach richtigen, Funktionen nöthig hat, und den sie nicht erschaffen kann? — Wenn von sinnlichen Gegenständen die Rede ist, so ist die Antwort leicht und verständlich genug: Aus der Sinnenwelt! So liefert z. B. die gemeine sowohl als die gelehrte Erfahrung *Data* genug, aus welchen sich das Nichtseyn des Landes *Eldorado* ergiebt. In diesem Falle, und in allen ähnlichen, wo den Vorstellungen sogenannte sinnliche Gegenstände entsprechen, gründet die Vernunft die materielle Wahrheit ihrer richtigen und leeren Schlussformen auf einen Stoff, der ihr von ihrer Gefährtinn, der *Sinnlichkeit*, geliefert und vorgehalten wird. Nicht so leicht ist die Antwort auf die Frage: wie kommt die Vernunft zu dem Stoff, den sie zur materiellen Wahrheit derjenigen Schlüsse nöthig hat, deren Inhalt Vorstellungen betrifft, die sich auf *übersinnliche* Gegenstände beziehen? In der gesammten Sinnenwelt kömmt z. B. kein Gegenstand vor, und kann keiner vorkommen, auf den die Vorstellung der Ersten Ursache, oder des Unendlichen Dinges paßte. In allen Erfahrungen, die uns von unfrem *Gemü-*
L
the

the möglich sind, können immer nur Vorstellungen kann nie das *Vorstellende* selbst vorkommen, immer nur Wirkungen des vorstellenden Subjektes, nie das Subjekt selbst, das wir nur als ein unbekanntes Etwas zu denken, keineswegs aber als eine bestimmte Substanz selbst durch den innern Sinn anzuschauen vermögen. Wenn nun die Vernunft über die Natur solcher Subjekte, bey welchen sie von dem Zeugnisse der Sinnen verlassen wird, etwas bestimmtes herausbringen will, wie gelangt sie denn zu dem übersinnlichen Stoff, wovon die materielle Wahrheit ihrer Schlüsse abhängt?

„Durch göttliche Offenbarung“ antwortet der *Supernaturalist*, „welche das natürliche, oder durch Erbsünde entstandene Unvermögen der Vernunft ersetzt.“ Diese Antwort kann freylich Leute befriedigen, die starkgläubig genug sind, um die Ueberzeugung, das die durch ein Wunder in dem menschlichen Gemüthe hervorgebrachte Vorstellung der Gottheit mehr als eine leere Vorstellung (keine Einbildung) sey, durch ein zweytes Wunder bewirken zu lassen; und sich auf diese Weise über die Bedenklichkeit hinwegzusetzen, das eine Vorstellung von der Gottheit *vor* aller Offenbarung im Gemüth vorhanden seyn müßte, wenn der Mensch eine noch so außerordentliche Erscheinung (Wunder) für untrüglich, übernatürlich, *göttlich* erkennen, das heißt, mit dem richtigen Begriffe von der Gottheit zusammenstimmend finden sollte; mit einem Worte, das jede historische Offenbarung die Vernunftidee der Gottheit voraussetzen müsse, nie geben könne. — Aber drey Partheyen der philosophischen Welt, die gegen allen Supernaturalismus protelliren, ja auch

auch so gar viele Supernaturalisten selbst finden diese Antwort ganz unbefriedigend, und sind unter sich darüber einig, daß die Wahrheit der übersinnliche Gegenstände betreffenden Schlüsse, wenn sie ja einer philosophischen Erklärung fähig wäre, sich *natürlich* erklären lassen müsse.

Es müßte sich also aus dem eigenthümlichen Wesen, den Merkmalen der Natur der Vernunft erklären lassen, wie sie zum Stoffe ihrer übersinnlichen Vorstellungen gelange, und dies um so mehr, da diese Vorstellungen vorzugsweise und ausschließend der Vernunft angehören. Indem dieses aber aus ihrer logischen Natur, d. h. in wie ferne sie nichts weiter als das Vermögen zu schliessen bedeutet, schlechterdings unerklärbar ist; so müßte sie ausser diesem noch ein besonderes Vermögen haben, den Stoff übersinnlicher Vorstellung zur materiellen Wahrheit ihrer Schlüsse herbeyzuschaffen, welches mit dem Vermögen zu schliessen zusammen genommen ihre Natur ausmachen würde.

Da das Vermögen zu schliessen eigentlich ein bloß *logisches* Vermögen ist, so wollen wir jenes andere Vermögen durch den Namen des *metaphysischen* unterscheiden.

Die Definition der Vernunft, welche die engste Bedeutung des Wortes, und mit derselben das Wesen der Vernunft zu enthalten geglaubt wird, ist also ganz unzulänglich, und so unvollständig, daß sie nur die *eine Hälfte* des Begriffes enthält, der das Wesen der Vernunft zum Gegenstand haben soll.

Man hat bis auf *Kanten* in der philosophischen Welt noch nie (in dem so eben angegebenen Sinne)

die Frage aufgeworfen: besitzt die Vernunft ein metaphysisches Vermögen? und gleichwohl ist es nichts weniger als ausgemacht gewesen: ob die Vernunft ein solches Vermögen besitze oder nicht. Durch die Hauptsätze der vier Hauptpartheyen wird dasselbe ohne Untersuchung der Vernunft theils zu theils abgesprochen. Die Theisten glaubten durch ihre Vernunftschlüsse das Daseyn und die Beschaffenheit übersinnlicher Gegenstände, die Atheisten hingegen das Nichtseyn und die Unmöglichkeit derselben erwiesen zu haben. Diese beyden Partheyen haben sich bisher die Untersuchung der Frage: ob die Vernunft wohl über das Daseyn oder Nichtseyn übersinnlicher Gegenstände zu entscheiden vermöge? dadurch unmöglich gemacht, daß sie die Antwort auf dieselbe durch den Gebrauch, den sie von einem angenommenen metaphysischen Vermögen gemacht haben, als entschieden voraussetzten. Wozu die Frage: ob die Vernunft das Daseyn oder Nichtseyn des Uebersinnlichen zu erkennen vermöge? für Leute in deren Augen die Vernunft dieses Daseyn oder Nichtseyn *wirklich* erkannt hat? Aus den Grundsätzen der dogmatischen Skeptiker sowohl als der Supernaturalisten folgt unwidersprechlich, daß die Vernunft kein metaphysisches Vermögen besitzen könne. Wozu also diese Frage für die *Einen*, bey denen es ausgemacht ist, daß sich die Uebereinstimmung menschlicher Vorstellungen mit ihren Gegenständen (diese mögen sinnlich oder übersinnlich seyn) durch nichts erweisen lasse? Wozu diese Frage für die *andern*, welche derselben durch ihr Glaubensbekenntniß zuvorkommen, und aus dem von ihnen für erwiesen gehaltenen nie bezweifeltén Unvermögen der Vernunft, auf die Un-

entbehr-

entbehrlichkeit eines übernatürlichen Surrogats zu schliessen gewohnt sind?

Anstatt sich vor allen Dingen die Frage vorzulegen, und es vor der Untersuchung derselben ganz unentschieden zu lassen; ob die Vernunft ein metaphysisches Vermögen besitze oder nicht; hat die eine Hälfte der philosophischen Welt diesen Besitz aus Gründen behauptet, und die andere aus Gründen geläugnet, die nur dadurch einiges Gewicht haben konnten, daß bey ihnen dort die Wirklichkeit hier die Nichtigkeit des metaphysischen Vermögens als ausgemacht vorausgesetzt wurde.

In wie ferne nun das metaphysische Vernunftvermögen von zwey Hauptpartheyen behauptet, und von zweyen geläugnet wird, in so ferne ist es offenbar, daß es unter den Philosophen nichts weniger als ausgemacht sey, ob es ein solches Vermögen gebe oder nicht, während das logische Vermögen der Vernunft wirklich allgemeingültig, durch die allgemeinste Uebereinstimmung anerkannt, und folglich sogar allgemeingeltend ist.

So lange über das metaphysische Vermögen der Vernunft nichts allgemeingültiges ausgemacht ist; so lange ist man nur über die *Hälfte des Wesens* der Vernunft einig; so lange versteht man sich nur halb, wenn von der Vernunft im strengsten Sinne die Rede ist, und die Partheyen der philosophischen Welt müssen ihren Streit über die Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände fahren lassen, bis sie sich über das metaphysische Vermögen der Vernunft auf einen bisher noch nie betretenen Wege vereinigt haben.

Dieses nun vorausgesetzt ist die Wissenschaft, welche die entscheidende, allgemeingültige, von allen Philosophierenden anzuerkennende Antwort, auf die Frage über dieses problematische Vermögen der Vernunft enthält, wenn es anders eine solche Wissenschaft geben sollte, eine Entdeckung aus dem bisher *unbearbeiteten* und unbekanntem Gebiete der Vernunft.

Man wird mir hier ohne Zweifel einwenden, die Frage: besitzt die Vernunft ein metaphysisches Vermögen? wäre nichts weniger als neu; *Plato* und *Aristoteles* unter den Alten, *Leibnitz* und *Locke* unter den Neuern, mehrere andere zu gleich weigern, haben sie nur mit anderen Worten aufgeworfen, und wirklich in ihren vortrefflichen Untersuchungen über den Ursprung der menschlichen Vorstellungen beantwortet.

Ich halte dafür, daß die Frage welche *Leibnitz* und *Locke* (und eben dasselbe gilt von ihren griechischen Vorgängern) bey ihren Untersuchungen über den Ursprung der Begriffe vor Augen hatten, weit mehr dem Ausdruck als dem Sinne nach mit der unsrigen zusammenstieße.

Leibnitz und *Locke* waren dogmatische Theisten, und eben darum war das metaphysische Vermögen für sie nichts weniger als problematisch, sondern die *ausgemachteste* Sache von der Welt. Ihnen war es nicht darum zu thun, erst bey sich selbst auszumachen ob die Vernunft ein metaphysisches Vermögen besitze oder nicht; sondern vielmehr, *worin* dieses Vermögen, das sie als wirklich voraussetzten *bestehe*? Sie nahmen das Dogma ihrer Parthey gleichsam als die Basis ihres Lehrgebäudes über

über den Ursprung der Vorstellungen an; indem sie von einer als wirklich angenommenen überfinnlichen Erkenntniß ausgiengen, und dann untersuchten, nicht ob überhaupt überfinnliche Erkenntniß möglich, sondern wie der menschliche Geist zur überfinnlichen Erkenntniß gelangt sey?

Wenn vorausgesetzt wird, was für uns noch bloße Frage ist, daß die Vernunft ein metaphysisches Vermögen habe, und folglich ihren überfinnlichen Vorstellungen reellen, und keinen bloß eingebildeten Stoff verschaffen könne: so sind im *Leibnitzischen* und im *Lockischen* Systeme alle mögliche Fälle, wie die Vernunft zu diesem Stoffe gelangen könne, erschöpft.

Sie kann nämlich denselben keineswegs aus nichts hervorbringen; er muß ihr also *gegeben* seyn; und da er ihr weder durch das logische Vermögen zu schliessen (wodurch die bloße Schlussform erhalten wird) noch *unmittelbar* durch sinnlichen Eindruck gegeben seyn kann: so muß sie ihn entweder mit sich auf die Welt bringen, oder erst in diesem Leben erhalten; er muß ihr entweder unmittelbar in einer Reihe angebohrner Vorstellungen (und wie sich einige Leibnitzianer ausdrücken, in einem Systeme angebohrner Wahrheiten) oder wenigstens *mittelbar* in dem Stoffe sinnlicher Vorstellungen gegeben seyn. Im ersten Falle besteht ihr metaphysisches Vermögen in einem der Seele eingepflanzten Stoff für ihre das überfinnliche betreffende Schlüsse; und im zweyten in der besondern Fähigkeit aus dem sinnlichen Stoffe den überfinnlichen abzuleiten.

Jener angebohrne, der Seele eingepflanzte, Stoff überfinlicher Vorstellungen, muß auch durch seine Vertheidiger von den überfinlichen Gegenständen selbst, die er im Gemüthe nur repräsentiren soll, genau unterschieden werden. Denn sonst wäre Gegenstand und Vorstellung ein und ebendasselbe Ding, und daher entweder der Gegenstand eine bloße Vorstellung, ein *Gedankending*, oder die Vorstellung wäre der Gegenstand selbst, unser Begriff von der Seele die Seele, von der Gottheit die Gottheit selbst. Indessen hat der Stoff einer Vorstellung nur dadurch Realität, daß ihm ein Gegenstand, der nicht die Vorstellung selbst ist, entspricht. Woran sollte nun die Realität des Stoffes überfinlicher Vorstellungen erkannt werden? durch den ihm außer der Vorstellung entsprechenden Gegenstand? — Unmöglich! denn dieser soll ja der Voraussetzung zufolge selbst nur durch die Vorstellung und deren angebohrnen Stoff erkannt werden. Also durch das wirkliche Gegeben - das Vorhandenseyn jenes Stoffes selbst, dem, wenn er wirklich gegeben ist, auch wirklich ein Gegenstand entsprechen muß. Aber woraus soll sich dieses wirkliche Vorhandenseyn erweisen lassen? Daraus etwa, daß er in wirklichen Vorstellungen vorkommt, das heißt, wirklich vorgestellt wird? Keinesweges. Denn wir haben unzählige wirkliche Vorstellungen, denen kein wirklicher Gegenstand entspricht, und die folglich einen bloß eingebildeten, oder erkünstelten Stoff haben.

Man würde hier vergebens einwenden, „solche Vorstellungen wären aber auch nicht *angeboren*, und; wenn es einmal ausgemacht wäre, daß irgend eine Vorstellung, oder auch nur ihr Stoff der Vernunft ein-

eingepflanzt, und folglich wirklich *vernünftig* sey, so sey sie schon *hierdurch* von allen täuschenden und unvernünftigen Vorstellungen genug ausgezeichnet.“ — Freylich! wenn es *ausgemacht* ist? aber eben das ist die Frage. Und welche wären dann die unzüglichen allgemein anerkannten Data, durch welche sich ausmachen ließe, irgend eine Vorstellung oder ihr Stoff wären der Vernunft wirklich eingepflanzt. Doch wohl die Allgemeinheit, und Nothwendigkeit der Vorstellung; das unvermeidliche Anerkennen eines ihr entsprechenden Gegenstandes; die Evidenz der Erkenntniß? Aber woher denn der Streit zwischen den vier Hauptpartheyen über die unter denselben unentschiedene Frage: ob unsre Vorstellungen von der *Gottheit*, *Seele*, *Freyheit*, auch richtige, wirklichen Gegenständen entsprechende, Vorstellungen wären oder nicht — wenn die bejahende Antwort auf diese Frage der menschlichen Vernunft unvermeidlich nothwendig, allgemein einleuchtend wäre?

Selbst mehrere Vertheidiger der angebohrnen Begriffe haben sich genöthiget gefunden zur Erfahrung, oder welches hier eben so viel heist, zur sinnlichen Erkenntniß, ihre Zuflucht zu nehmen; um sich zu erklären, wie diese angebohrnen Vorstellungen, welche sie für bloße Anlagen, Grundbestimmungen des Gemüths, bloß mögliche Vorstellungen hielten, zur Wirklichkeit eigentlicher Vorstellungen gelangen könnten. Sie glauben, die ganze Sache begreiflich gemacht zu haben, wenn sie annehmen, daß die sogenannten geistigen Ideen bey Gelegenheit, und auf Veranlassung sinnlicher Eindrücke aufgeweckt, belebt, entwickelt werden. *)

L 5

Der

*) Eines dieser Worte sagt hier so wenig als das andere; und jedes steht nur eigentlich in dieser Hypothese

Der ungleich grössere Theil der neueren philosophischen Schriftsteller hingegen, hat sich von der *platonischen* oder *leibnitzischen* Lehre von den angeborenen Begriffen gänzlich losgesagt, und glaubt mit *Locke* den Ursprung der Vorstellungen überfinnlicher Gegenstände aus den durch die Sinnlichkeit gelieferten, aber durch Vernunft modificierten, bearbeiteten Materialien erklären zu können, oder vielmehr zu müssen. Sie glauben das Gemüth nur vermittelt der sinnlichen Eindrücke zu was immer für einen Stoff seiner Vorstellungen gelangen könne, und ungeachtet keinem unter ihnen meines Wissens bisher eingefallen ist *Gott*, *Seele*, *Freyheit*, für Gegenstände der Sinnlichkeit auszugeben, so behaupten sie gleichwohl, dasjenige was die Sinnlichkeit nicht unmittelbar durch sich selbst könne, werde ihr durch Vernunft möglich, die ein Vermögen befasse aus dem *sinnlichen* Stoffe den Stoff überfinnlicher Vorstellungen zu ziehen, oder vielmehr selbst dieses Vermögen wäre.

Wenn das Vermögen das Ueberfinnliche aus dem Sinnlichen abzuleiten wirklich in der Vernunft vorhanden wäre, so müßte dasselbe von dem bloß logischen Vermögen verschieden, so müßte es das metaphysische Vermögen seyn, das, wenn es mit jener Ableitung seine Richtigkeit hätte, bisher zwar nicht in seiner ursprünglichen in der Einrichtung der Vernunft gegründeten Beschaffenheit, aber doch wenigstens aus seiner Wirkung, nämlich der überfinnlichen Erkenntnis genugsam bekannt wäre.

pothese da, um die Lücke eines mangelnden Begriffes auszufüllen, nicht um einen Begriff zu bezeichnen,

re. Allein eben das Unentschiedene, Streitige, Problematische dieser Wirkung ist es, wodurch bisher jenes metaphysische Vermögen selbst unentschieden, streitig, problematisch geblieben ist. Wir haben leider! noch keine Ableitung des Ueberfinnlichen aus dem Sinnlichen aufzuweisen, die auch selbst von den Metaphysikern von Profession, und den vortrefflichsten Köpfen unter ihnen allgemein anerkannt wäre. Während die *eine* Hauptparthey der philosophischen Welt diese Ableitung wirklich vorgenommen zu haben vorgiebt (und, wohl gemerkt! über die Art und Weise derselben selbst unter sich uneinig ist), thut die *andere* Hauptparthey gerade das Gegentheil, und leitet das *Nichtseyn* des Ueberfinnlichen von dem Sinnlichen ab; die *dritte* erklärt diese beyden Ableitungen für gleich grundlos, und für eine der Natur des menschlichen Geistes unangemessene vergebliche Arbeit. Die *vierte* endlich hält jene Ableitung nicht nur für etwas unmögliches, sondern sogar für einen Eingriff in die göttlichen Rechte, indem es der Gottheit allein zukäme, das Daseyn überfinnlicher Gegenstände zu offenbaren. Wer also da vorgiebt, seine Ableitung des Ueberfinnlichen aus dem Sinnlichen wäre etwas ausgemachtes, der behauptet *das Ding das nicht ist*, der will uns sein kleines Wissen für das Wissen des menschlichen Geistes aufdringen, und verkauft seinen Lesern oder Zuhörern eine Unwahrheit, von der sich jedermann der nicht durch die metaphysische Brille jenes Mannes, sondern mit seinen eigenen Augen sieht, auch nur durch einen Blick auf das was in der philosophischen Welt wirklich vorgeht, überzeugen kann. Wenn das Daseyn der Ursache bloß aus dem Daseyn der Wirkung geschlossen werden soll; so ist jenes

jenes so lange nicht ausgemacht, als dieses nicht ausgemacht ist. Es ist also wirklich nicht ausgemacht, ob es ein metaphysisches Vermögen der Vernunft gebe, weil es nicht ausgemacht ist, ob eine richtige Ableitung des Ueberfinnlichen aus dem Sinnlichen möglich sey.

Wenn die, also erst auszumachende, Frage: *ob es ein metaphysisches Vernunftvermögen gebe?* nicht wieder aus den streitigen Grundsätzen der vier Hauptpartheyen beantwortet, und folglich nicht wieder auf dem alten Kampfplatze der Metaphysik abgehandelt werden soll, so muß sie mit einem ganz andern Sinne, als bisher geschehen ist, aufgestellt werden. Sie muß nicht von der *Wirklichkeit* oder *Unmöglichkeit* der übersinnlichen Erkenntniß ausgehen; sondern beydes ganz dahingestellt seyn lassen, und sich mit dem *bloßen Vermögen* der Vernunft beschäftigen. Daher denn auch bey ihrer Beantwortung vor allen Dingen untersucht werden muß, nicht *wie*, sondern *ob* eine Ableitung des Ueberfinnlichen aus dem Sinnlichen möglich sey oder nicht; d. h. ob sie keinen Widerspruch enthalte, ob sie nicht allgemeingültigen Gesetzen des menschlichen Vorstellungsvermögens widerspreche. Denn im Falle ein solcher Widerspruch allgemeingültig erwiesen werden könnte, wäre es eben dadurch entschieden, daß die Vernunft kein metaphysisches Vermögen besitze.

Da die Vernunft bey der Ableitung des Ueberfinnlichen aus dem Sinnlichen, den *Verstand*, oder das Vermögen zu urtheilen, voraussetzen würde, so wird auch der Verstand besonders untersucht werden müssen. Der Verstand ist es, welcher zu-

erst

erst die rohen durch die Sinnlichkeit erhaltenen Materialien bearbeitet, und der Vernunft überliefert. Die von ihm gefällten Urtheile machen *zunächst* den Stoff der Vernunftschlüsse aus. Es muß also gezeigt werden, was der Verstand vermöge, was durch seine Bearbeitung des sinnlichen Stoffes möglich sey? mit einem Worte: es muß das Verhältniß des *Verstandes* zur Sinnlichkeit genau und bestimmt angegeben werden.

Auch der Verstand kann, in wie ferne unter diesem Namen das bloße Vermögen zu urtheilen verstanden wird, nichts als ein logisches Vermögen seyn, aus einem gegebenen Stoffe Urtheile zu erzeugen. Der Stoff, den er zu seinen Handlungen nöthigt hat, kann nicht von ihm aus nichts erschaffen, er muß ihm *gegeben* seyn. Ist es mit diesem Gegebenseyn des Stoffes nicht richtig, so mag ein Urtheil seiner Form nach noch so richtig seyn: so wird es der Materie nach gleichwohl falsch seyn. Z. B. *Ein goldner Berg ist etwas wirkliches. Der König von Eldorado ist reich.* Auch bey dem Verstande hängt die materielle Wahrheit nicht von der blossen Form, sondern von dem außer der Form gegebenen Stoffe ab. Der Verstand kann nichts bearbeiten was ihm nicht gegeben ist, und er kann es nur in so ferne bearbeiten, als es ihm gegeben ist. Um also genau bestimmen zu können, was der Verstand aus den Materialien der Sinnlichkeit herauszubringen vermöge, muß vorher untersucht werden, *was* denn eigentlich dem Verstande durch die Sinnlichkeit geliefert werden könne, und *wie* es durch die Sinnlichkeit geliefert werde; das heißt, es muß das Verhältniß der *Sinnlichkeit* zum Verstande ausgemacht werden.

2. Was

Was ist unter Sinnlichkeit zu verstehen?

Nichts, denke ich, kann einleuchtender seyn, als daß es vorher ausgemacht seyn müsse, was man unter der Sinnlichkeit verstehe, und was durch das Vermögen, welches diesen Namen führt, überhaupt möglich sey, bevor man darüber einig werden kann, ob durch die *Sinnlichkeit ein Stoff geliefert werden könne*, aus welchem sich durch die Operationen des Verstandes und der Vernunft der Stoff übersinnlicher Vorstellungen ziehen lasse. Was dem Vermögen der Sinnlichkeit widerspricht, kann durch keinen Verstand und keine Vernunft, auch nicht einmal der Gottheit selbst aus der Sinnlichkeit geschöpft werden. Um aber angeben zu können, was der Sinnlichkeit widerspreche oder nicht, muß man das Wesen, die Natur, die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit erschöpft haben.

Ueber die Sinnlichkeit ist in der philosophischen Welt bis izzt noch weit weniger ausgemacht, als über Verstand und Vernunft. Wir wollen hier nur bey zwey Hauptpartheyen stehen bleiben.

Die *Materialisten* lassen keine anderen als *Sinnenwesen* gelten, das heißt, sie halten die *Sinnlichen* Vorstellungen für die einzigen, denen wirkliche Gegenstände entsprächen. Alles Wirkliche ist ihnen *Körper*, oder *Eigenschaft* und *Beschaffenheit* des Körpers; und da der Verstand und die Vernunft vom Daseyn und der Beschaffenheit der Körperwelt (außer welcher für die Materialisten nichts wirkliches da ist) nur nach dem Zeugnisse der

der Sinnlichkeit urtheilen und schliessen kann: so ist ihnen dieses Zeugniß die einzige Grundlage aller Erkenntniß des Wirklichen und des Möglichen. Noch mehr! da die *Körperlichkeit*, die nach diesem System das Wesen aller für sich bestehenden Dinge ausmacht, nur durch die Sinnlichkeit erkannt werden kann, so ist ihnen die Sinnlichkeit die Erkenntnißquelle nicht nur von den Beschaffenheiten gewisser Dinge, sondern von dem eigentlichen Wesen aller Dinge selbst, und sogar Verstand und Vernunft sind ihnen nichts als Modifikationen der Sinnlichkeit, wie diese, blosses Empfindungsvermögen, nur mit dem Unterschied, daß Verstand und Vernunft nichts als die *Uebereinstimmung* und den *Widerstreit* zwischen den Materialien der Sinnlichkeit empfinden können.

Die *Spiritualisten* hingegen halten gerade das Gegentheil von der Sinnlichkeit. Ich spreche hier nicht von einzelnen spiritualistischen Sekten; nicht von den *Idealisten*, die ausser einer blossen Ideen- oder Geisterwelt nichts wirkliches zulassen, und der Sinnlichkeit alles Vermögen absprechen, einen Stoff zu liefern, dem ein wirklicher Gegenstand ausser der Vorstellung entspräche; nicht von den *Leibnitzianern*, welche in der ganzen Natur keine andern als einfache Substanzen annehmen, die Ausdehnung von einer verworrenen Vorstellung der Aggregate jener unausgedehnten Substanzen ableiten, und die Sinnlichkeit im Grunde für eine bloße Einschränkung des Verstandes halten. Ich nehme hier vielmehr alle Spiritualisten überhaupt zusammen. Sie mögen übrigens in ihren besondern Meynungen noch so sehr von einander abweichen, so sind sie doch hierüber unter sich einig, daß

dafs das *Wesen* der Dinge nur dem Verstande und der Vernunft erkennbar sey, dafs die Sinnlichkeit nicht einmal das Wesen der Körper selbst anzugeben vermöge, und dafs alles, was sie uns von diesen ihren eigenthümlichen Objecten liefern könne, nichts weiter als zufällige, veränderliche, zur bloßen Aussenwelt gehörige Beschaffenheiten wären.

Die Spiritualisten sind eben so wenig darüber einverstanden, wohin sie das Vermögen sinnlicher Vorstellungen verlegen, als was sie aus demselben machen sollen. Einige weisen ihm seinen Sitz im Körper an, und halten es für ein blosses Vermögen der Organisation Eindrücke zu empfangen, und der unkörperlichen Seele mitzutheilen. Andere suchen es in der Seele auf, und halten es für ein Vermögen der Seele, die in der Organisation vorhandenen Eindrücke zu empfangen; und wieder andere endlich, in der Seele und im Körper zugleich, und halten es für das Vermögen von äusseren Gegenständen durch das Medium der Organisation afficiert zu werden. Die ersten sehen die Sinnlichkeit für nichts als die bloße Reizbarkeit der Organisation an, und sprechen Sie der Seele schlechterdings ab, als eine Eigenschaft, die nur Körpern zukäme, und der Natur eines einfachen Wesens widerspräche; die andern erkennen sie zwar für eine Beschaffenheit der Seele, aber nur für eine zufällige und vorübergehende Beschaffenheit, die das bloße Resultat der Verbindung der Seele mit dem Körper wäre, und nur so lange, als diese, dauern könne; die letzten endlich glauben an der Sinnlichkeit eine bloße Einschränkung der Seele durch den Körper entdeckt zu haben, wodurch sie auf das Anschauen so gemeiner und niedrig

drige, täuschende Gegenstände als die Sinnenwesen wären, beschränkt würde, während ihre Denkkraft für das *Anschauen* erhabnerer und würdigerer Gegenstände bestimmt wäre.

So verschieden dachten, und denken die Spiritualisten über die Natur der Sinnlichkeit. Der einzige Punkt, worüber sie unter einander einig sind, besteht darin, daß sie *) die Seele *nur durch den organischen Körper* sinnlicher Vorstellungen fähig glauben, und folglich (ob zwar auf verschiedene Art) die Sinnlichkeit von der Organisation abhängen lassen. Sie glauben dadurch die Unkörperlichkeit der Seele gerettet zu haben. Allein unglücklicher Weise gestehen ihnen die *Materialisten* jene Unentbehrlichkeit der Organisation zu sinnlichen Vorstellungen nicht nur ein, sondern beweisen sie mit noch stärkeren Gründen, und schliessen aus denselben, indem sie die sinnlichen Vorstellungen für die einzigen halten, denen reelle Gegenstände entsprechen, daß ohne Organisation nicht nur kein Vorstellungsvermögen überhaupt möglich, sondern daß jedes Vorstellungsvermögen nur, eine Eigenschaft einer gewissen Organisation sey.

Eine natürliche Folge des ganz verkehrten *Ganges*, den man bisher bey der Untersuchung des Erkenntnisvermögens genommen hat! Anstatt daß man gesucht hätte vorher darüber einig zu werden, was man unter Erkenntnisvermögen und

*) Gewisse Idealisten unter ihnen ausgenommen.

und Erkennbarkeit verstünde, und dann erst zu bestimmen in wie ferne das Subjekt des Erkenntnisvermögens (die Seele) erkennbar wäre; gieng man von dem als einfache oder zusammengesetzte Substanz angenommenen *Subjekte* aus, um aus den Begriffen, die man sich von demselben gemacht hatte, das Erkenntnisvermögen zu bestimmen; und so nahmen sowohl die Materialisten, als die Spiritualisten, ihre *Dogmen* unter die *Principien* ihrer Untersuchung über die Sinnlichkeit auf. Das Wort Seele hatte für diese Partheyen einen dreyfachen Sinn; indem sie bald das bloße Erkenntnisvermögen allein, bald aber das Subjekt desselben allein, bald beyde zusammengenommen darunter verstanden; gleichwohl aber alle diese verschiedenen Bedeutungen, so oft es zum Vortheil ihrer Hypothesen erfordert wurde, untereinander verwirren. So geschah es, daß sie bald dasjenige, was bloß vom Erkenntnisvermögen gelten konnte, auf das Subjekt desselben, bald dasjenige, was sie von dem letztern erwiesen zu haben glaubten, auf das erstere übertrugen. Materialist und Spiritualist waren darüber einig, daß dem Gemüthe nur durch Organisation *Sinnlichkeit* zukäme. Da nun der eine das Subjekt des Gemüthlichen an dem organischen Körper selbst entdeckt zu haben glaubte: so galt ihm dasjenige, was er vom Subjekte des Erkenntnisvermögens angenommen hatte, auch vom Erkenntnisvermögen selbst, und er glaubte die Sinnlichkeit mache eben so gewiß das *eigentliche Wesen* des Erkenntnisvermögens, als die Organisation das Wesen der Seele aus. Der Spiritualist hingegen, der das Subjekt des Erkenntnisvermögens für unkörperlich erklärt hatte, übertrug

trug die Einfachheit des Subjektes auf das Erkenntnisvermögen, und behauptete daher, dieses bestünde eigentlich in dem bloßen *Verstande*, dem Vermögen Einheit in das Mannigfaltige der Vorstellungen zu bringen, oder wie man sich gemeinlich ausdrückte, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen; und so wie die Einfachheit das Wesen des Subjektes ausmache, so mache der Verstand das *Wesen* des Erkenntnisvermögens aus, dem die *Sinnlichkeit* nur *zufällig*, nur durch die Verbindung jenes einfachen Subjektes mit dem organischen Körper zukäme.

In beyden Fällen wurden zwey wesentlich verschiedene Fragen verwechselt. Die Frage: worin besteht das Erkenntnisvermögen? mit der Frage: Was ist das Subjekt des Erkenntnisvermögens? (des Verstandes, der Sinnlichkeit?) Die erste Frage ist eigentlich *logisch*, und betrifft Gesetze, die nicht die Natur des Dinges, welches ein Erkenntnisvermögen hat, sondern die Natur des bloßen Erkenntnisvermögens ausmachen; die Bedingungen, durch welche das Erkennen möglich ist, welche zusammengenommen das Erkenntnisvermögen heißen, und in dem Erkenntnisvermögen selbst *gegeben* seyn müssen. Die zweyte Frage hingegen ist eigentlich *metaphysisch*; sie betrifft Gesetze, welche die Natur eines wirklichen Dinges ausmachen sollen; Bedingungen, durch welche ein vom bloßen Erkenntnisvermögen verschiedener Gegenstand möglich seyn soll, von dem es nur dann ausgemacht werden kann, ob und in wie ferne er erkennbar ist, wenn man *vorher* das bloße Erkenntnisvermögen untersucht;

und die eigentlichen Grenzen desselben gefunden hat.

Durch eine Verwirrung der Begriffe, deren Möglichkeit vielleicht unsren spätern Nachkommen schwer zu begreifen seyn dürfte, hat man bisher wesentlich verschiedene Gegenstände der Untersuchung verwechselt, das vorstellbare Erkenntnisvermögen mit dem nicht vorstellbaren Subjekte desselben, Verstand (Vermögen der Einheit in den Vorstellungen) mit absoluter Einheit (Einfachheit) des vorstellenden Subjektes; Sinnlichkeit (Vermögen des Mannigfaltigen in der Vorstellung) mit der Zusammensetzung (Ausdehnung) der Organisation. So wurde dasjenige, was an sich blofs logisches Gesetz des Erkennens ist, zur metaphysischen Eigenschaft der erkennenden Substanz, das logische Gesetz der Verstandeshandlung, zur metaphysischen Beschaffenheit des verständigen Subjektes; das logische Gesetz der Sinnlichkeit zur metaphysischen Beschaffenheit des unverständigen Subjektes, das mit dem verständigen verbunden wäre. Man bedachte nicht, das die streitige Erkenntnis dieser problematischen Substanzen, der Einfachen und der Zusammengesetzten, von der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt abhängt; das ein Erkenntnisvermögen *vor* jeder wirklichen Erkenntnis daseyn, und in demselben die Bedingungen, welche zusammen genommen die *Möglichkeit des Erkennens* ausmachen, gegeben seyn müssen, und das sich eben darum das Erkenntnisvermögen nicht von als wirklich Erkennbar angenommenen Dingen (Gegenständen des Erkenntnisvermögens), sondern vielmehr die Erkennbarkeit der Dinge allein von dem Erkenntnisvermögen ableiten lasse.

Man

Man that gerade das Gegentheil von dem was man hätte thun sollen, indem man die Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes, von der Organisation und der Seele ableitete, da man vielmehr die beyden letztern, in wie ferne sie erkennbar, Gegenstände des Erkenntnißvermögens, seyn sollen, mit einem Worte ihre *Erkennbarkeit* von dem Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes hätte ableiten müssen.

Indem man das *Subjekt* des Erkenntnißvermögens, (die Substanz der Seele) welches eben so wenig sich selbst zu erkennen, als das Auge sich selbst zu sehen vermag, kennen zu lernen bestrebt war, vernachlässigte man eine Bekanntschaft zu machen, die nicht nur an sich möglich, sondern auch, wenn unser Philosophieren kein Herumtappen unter Begriffen auf Gerathewohl, sondern ein sicherer, bestimmter Fortschritt des Geistes seyn soll, nothwendig ist — nämlich die *Bekanntschaft mit dem Erkenntnißvermögen*. Je mehr man über denjenigen Theil des Erkenntnißvermögens, der in dem *logischen Vermögen des Verstandes und der Vernunft* besteht, in der ganzen philosophischen Welt einig war, desto geneigter wurde man anzunehmen, dals man das Erkenntnißvermögen überhaupt kenne, wenigstens dals man sich untereinander gar wohl verstünde, wenn vom Erkenntnißvermögen die Rede war. Nichts war natürlicher, als dals man über die Begriffe des *logischen Vermögens* von Verstand und Vernunft früher als über den Begriff der *Sinnlichkeit* einig werden mußte. Da Verstand und Vernunft bey jeder Erkenntniß der Sinnlichen sowohl als der Uebersinnlichen ihr logisches Geschäft verrichten müssen; so mußte

jeder, der nur irgend einen Gegenstand als erkannt, irgend ein Erkenntniß überhaupt, annahm, die Unentbehrlichkeit des Verstandes und der Vernunft einräumen; und dieses *Einverständniß über diese Unentbehrlichkeit* mußte zu einer allgemeinen gemeinschaftlichen Untersuchung der Funktionen führen, welche dem Verstande und der Vernunft bey dem Erkennen überhaupt zukämen. Da man aber die Sinnlichkeit eigentlich nur bey *der sinnlichen Erkenntniß* beschäftigt glaubte, so mußten diejenigen Philosophen, welche übersinnliche Gegenstände zu erkennen meynten, und also ein übersinnliches Erkennen zuließen, nothwendiger Weise auf den Gedanken gerathen, daß die Sinnlichkeit zur Erkenntniß überhaupt entbehrlich wäre, kein logisches *) Geschäft bey dem Erkennen habe, und folglich keinen Theil des Erkenntnißvermögens ausmache. Andere hingegen (die Materialisten) welche bloß sinnliche Gegenstände nicht nur für einzig erkennbar, sondern sogar für einzig möglich (denkbar) hielten, mußten der Sinnlichkeit nicht nur Unentbehrlichkeit zu jeder Erkenntniß überhaupt einräumen, sondern dieselbe so gar zur obersten Bedingung alles Denkens, und zum Kriterium aller Möglichkeit erheben, sie zum ganzen Erkenntniß- und Vorstellungsvermögen machen und ihr Verstand und Vernunft als bloße Modifikationen unterordnen.

Indem

- *) Logisch im strengsten Sinne heißt zwar nur was zum Denken gehört. Ich nehme es hier in einem weitern Sinne für alles, was zu der in der Natur des Erkenntnißvermögens bestimmten, Art und Weise des Erkennens gehört, für jedes Gesetz des Erkenntnißvermögens; im Gegenfatze mit den Gesetzen der Gegenstände des Erkenntnißvermögens.

Indem nun die Sinnlichkeit auf diese Weise von der einen Parthey ganz von dem Erkenntnißvermögen ausgeschlossen, von der andern aber für das Erkenntnißvermögen selbst angenommen wurde, hatten sich diese beyden Partheyen selbst allen Weg zur Untersuchung der Sinnlichkeit im Verhältnisse auf das Erkenntnißvermögen unmöglich gemacht, und es würde ohne die gegen die Grundsätze von beyden gerichteten Einwürfe der dogmatischen Skeptiker wohl nie zu dieser Untersuchung gekommen seyn *). Die bey ihrem Streit sich selbst überlassenen Spiritualisten und Materialisten würden sich von dem Wege zu derselben immer weiter entfernt haben, je länger ihr Streit gedauert haben würde. Wirklich haben es die *Eiferer* auf beyden

M 4

Seiten

*) Sogar *Locke*, welcher so viel Vortreffliches von der Unentbehrlichkeit der Sinnlichkeit im menschlichen Erkenntnißvermögen gesagt hat, und seinen Grundätzen so weit getreu geblieben ist, daß er das Daseyn eines Geistes für indemonstrabel hält, weil ein Geist kein Gegenstand der Sinnlichkeit wäre. (*Our senses not being able to discover them, we want the means of knowing their particular existences. We can no more know that there are finite spirits really existing by the Ideas we have of such beings in our minds, than by the Ideas any one has of fairies or centaurs, we can come to know that things answering those Ideas to really exist. Essay concerning human Understanding V. II. C. XI. §. 12.*) *Locke* sogar ist keineswegs über den eigentlichen Antheil der Sinnlichkeit am Erkenntnißvermögen, ja! nicht einmal über die Unentbehrlichkeit derselben zum Erkennen überhaupt mit sich selbst einig geworden, wie sich in der Folge deutlich zeigen wird, und zum Theil schon daraus erhellen würde, daß er das Daseyn Gottes für *erkennbar* angab.

Seiten nicht dabey bewenden lassen, daß sie der Sinnlichkeit beym Erkennen *nichts* oder — *Alles* einräumten: sondern die einen gaben die Sinnlichkeit mit *Plato* für ein leidiges Hinderniß der Erkenntniß, eine nothwendige Quelle des Irrthums, eine bloße Einschränkung des Vorstellungsvermögens aus; die andern aber erklärten mit *Epikur* jede Vorstellung nur in so ferne für wahr, als sie von dem sinnlichen Eindrücke bestätigt würde, und sahen den reinen Verstand für ein Unding, und die ihm eigenthümlichen Notionen für Blendwerke des Schulwitzes an.

2.

Was ist unter Erkenntnißvermögen zu verstehen?

Daß man über die Antwort auf diese Frage nicht einig ist, erhellt schon aus der von mir beleuchteten ungeheuren Verschiedenheit der Bedeutungen, die man bisher mit den Worten *Vernunft* und *Sinnlichkeit* zu verbinden gewohnt war. Kaum diejenigen, welche Sinnlichkeit und Vernunft in ihren Begriff des Erkenntnißvermögens aufzunehmen schienen, und das Erkenntnißvermögen, in das *sinnliche* oder *Untere*, und in das *vernünftige* oder *Obere* eintheilten, finden es für nöthig, sich selbst zu fragen, oder zu erklären: *was sie unter erkennen* verstünden. Ich habe weder von dem unsterblichen *Leibnitz*, noch von seinen würdigen Anhängern *Wolf*, *Bilfinger*, *Baumgarten*, eine bestimmte Erörterung hierüber auffinden können. Der letztere beginnt seine *Metaphysik* mit folgender Definition: „Die Metaphysik ist die Wissenschaft

schaft der ersten Erkenntnisgründe der menschlichen Erkenntnis“ ohne sich in dem ganzen Werke, in welchem er sonst mit Erklärungen so freigebig ist, nicht einmal in denjenigen Theilen derselben, wo er vom Erkenntnisvermögen handelt, auch nur ein Wörtchen darüber entfallen zu lassen, was er unter diesem *Vermögen* gedacht wissen wolle. Gleichwohl dürfte es äußerst schwer, ich wage es zu sagen, unmöglich seyn, dasselbe durch Vergleichung seiner einzelnen Aeußerungen, und aus dem Zusammenhang des Ganzen herauszubringen. Wo er sich z. B. über den Unterschied zwischen *sinnlicher* und *verständiger Erkenntnis* erklärt, den er in der bloßen Undeutlichkeit der einen, und Deutlichkeit der andern, oder, wie er sich selbst ausdrückt, in *einem größern und kleinern Grade der Erkenntnis*, findet, spricht er in der Erörterung bloß von *Vorstellung*, die er mit der *Erkenntnis* verwechelt. Gleichwohl mußte *Baumgarten* einen Unterschied zwischen *Erkenntnis* und *Vorstellung* angenommen haben, Aber welchen?

Locke hielt es keineswegs überflüssig anzugeben, was er unter Erkenntnis verstünde. „Erkenntnis“ sagt er, „scheint mir nichts anderes zu seyn, als die Wahrnehmung des Zusammenhangs und der Uebereinstimmung, oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits zwischen einigen (in der Aufschrift am Rande heißt es *zweyen*) unserer Vorstellungen *).“

M 5

wun-

*) Knowledge seems to me to be nothing but the perception of the connexion and agreement, or disagreement

wundern, daß dieser Begriff der Erkenntnis in der philosophischen Welt keinen Eingang gefunden hat, da er äußerst mangelhaft und unbestimmt ist, und mit den Bedingungen, die Locke selbst zur Erkenntnis als unentbehrlich festsetzt, durchaus nicht zusammenstimmt.

„Unfre Erkenntnis, sagt der scharfsinnige Denker *), ist nur in so ferne reell, als zwischen unfren Vorstellungen und der Realität der Dinge (den Gegenständen) Uebereinstimmung statt findet.“ Diese Uebereinstimmung ist doch wohl bey jeder Erkenntnis wesentlich, und eine Erkenntnis die nicht in diesem Sinne reell wäre, würde eben so viel seyn als eine Vorstellung die nichts vorstellt. Gleichwohl ist gerade diese wesentliche Bedingung, durch welche Erkenntnis zur Erkenntnis wird, in der Lockischen Erklärung ganz übergangen. Sie spricht bloß von Uebereinstimmung zwischen Vorstellungen; aber die Vorstellungen sind doch von ihren Gegenständen wesentlich unterschieden. *Locke* erklärt sich auch in der Folge selbst, daß er bey den Vorstellungen, die er die *einfachen* nennt, diese Uebereinstimmung mit dem was nicht Vorstellung ist voraussetze. Diese Voraussetzung ist aber gerade dasjenige, worüber bey der Erklärung des Erkenntnisses die Frage war, da ohne dem Bewußtseyn, daß einer Vorstellung ein Gegenstand (etwas das nicht bloße Vorstellung ist) entspreche, eine Erkennt-

agreement and repugnance of any of our Ideas.
V. II. B. IV. Ch. I. Of Knowledge in General.

*) Ch. IV. Of the reality of human knowledge.

kenntniß unmöglich reel, das heißt, keine Erkenntniß seyn würde.

Auch wird in der Lockischen Erklärung, die Erkenntniß zur bloßen Vorstellung der logischen Funktionen des Urtheils und der Vernunftschlüsse gemacht, und folglich das Erkenntnißvermögen mit demjenigen, was sonst Verstand und Vernunft heißt, verwechselt. Wirklich war Locke durch diese Verwechslung genöthiget in der Folge von der Vernunft eine bloße Beschreibung zu geben, in welcher die eigentliche Funktion der Vernunft bey dem Erkennen überhaupt, von dem methodischen Verfahren derselben bey der discursiven Erkenntniß, und wissenschaftlicher Demonstration, bald unterschieden bald damit verwechselt wird. Auch ist es in der vortreflichen Erörterung über den Mißbrauch des *Syllogismus*, in welche er sich bey dieser Gelegenheit einläßt, sichtbar genug, daß er die äußere Syllogistische Form, mit welcher der Schulwitz damals noch in den sechszehn Schlußformeln sein Spiel trieb, nicht ganz von der innern Form des Vernunftschlusses selbst, der eigenthümlichen Handlungsweise der Vernunft unterschieden habe, die er um so leichter verkennen mußte, nachdem er das Bewußtseyn des Zusammenhangs mehrerer Vorstellungen, welches nur durch jene Handlungsweise der Vernunft möglich ist, schon in seinen Begriff von Erkenntniß aufgenommen hatte, und folglich, da er nachmals von der Vernunft insbesondere zu sprechen hatte, den Vernunftschluß unmöglich als das allgemeine und eigenthümliche Geschäft, das die Vernunft bey dem Erkennen überhaupt habe, annehmen konnte. Er erklärte daher die Vernunft für die Fähigkeit, welche die Mittel Gewißheit und Wahr-

schein-

scheinlichkeit zu entdecken ausfindig macht und richtig anwender *).

Umsonst habe ich bey so manchem Anhänger des unsterblichen Locke, umsonst bey dem scharfsinnigen Eklektiker *Plattner*, umsonst bey *Logikern* von Profession, z. B. dem verdienstvollen *Reimarus* nach einer ausdrücklichen Erklärung der *Erkenntniß* gesucht. Ich fand wohl bey einer aufmerksamen in dieser Absicht vorgenommenen Lektüre, das Wort *Erkenntniß* bald für Ueberzeugung, bald für Gewisheit, bald für Wissenschaft, u. s. w. gebraucht; fand dals der Begriff, den sie bey anderen Gelegenheiten damit verbanden, bald auf Bewußtseyn der Nothwendigkeit eines Urtheils, bald auf gedachte Nothwendigkeit einer Vorstellung, bald auf Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand hinwies; aber ich fand auch, dals der Gebrauch, den sie sowohl von dem Worte, als jenen Begriffen machten, wenn von Erkenntniß der Wahrheit, von Erkenntniß einer Vorstellung, von Erkenntniß eines Dinges das nicht Vorstellung seyn sollte, die Rede war, nie mit sich selbst zusammen stimmte, sich willkührlich veränderte, mit einem Worte, dals die vorzüglichsten mir bekannten philosophischen Schriftsteller über die Bedeutung des Wortes Erkenntniß weder unter einander, noch mit sich selbst einig sind.

§. V.

Es ist schlechterdings unmöglich sich über den allgemeingültigen Begriff des Erkenntnis-

*) *The faculty which finds out the means and rightly applies them to discover certainty, and probability, is that which we call reason.*

nissvermögens zu vereinigen, so lange man über das Wesen des *Vorstellungsvermögens* verschieden denkt.

Man nehme was immer für einen Begriff der Erkenntnis an: so setzt er den Begriff der Vorstellung voraus. Nicht jede Vorstellung ist Erkenntnis, aber jede Erkenntnis ist Vorstellung. Ist also aus dem Begriffe der Vorstellung ein demselben wesentliches Merkmal weggelassen, oder in denselben ein fremdes, oder gar widersprechendes aufgenommen, so ist auch der Begriff der Erkenntnis, in einem seiner Hauptmerkmale (nämlich der *Vorstellung*) unrichtig. Und wenn zwey über das, was unter Erkenntnisvermögen zu verstehen sey mit einander disputiren; so darf nur der eine in seinem Begriffe von der Vorstellung ein wesentliches Merkmal übersehen, oder ein fremdes aufgenommen haben (ohne das es beyde, die nur an die Erkenntnis nicht an die Vorstellung ausdrücklich denken, gewahr werden), und sie werden in Ewigkeit über den Begriff der Erkenntnis uneinig bleiben.

Gesetzt, man vereinigte sich auch über folgende Definition der Erkenntnis: Sie ist das Bewusstseyn der Beziehung einer *Vorstellung* auf ein bestimmtes etwas, von ihr verschiedenes, welches *Gegenstand* heist: so würde diese Vereinigung so gut als keine seyn; sie würde nur eine bloße Formel, die jeder nach seinem Sinne verstehen kann, betreffen; wenn man nicht über den Begriff der *Vorstellung* und zumal über dasjenige Merkmal, welches denselben von dem Begriffe des Gegenstandes unterscheidet, einig wäre. Ohne sich über dieses Merk-

Merkmal vereinigt zu haben, würde alle Uebereinstimmung über den Unterschied zwischen Erkenntniss und bloßer Vorstellung unmöglich seyn.

Alles, was erkennbar seyn soll, muß vorstellbar seyn, obwohl nicht alles Vorstellbare darum auch erkennbar ist, weil sonst jede Vorstellung eine Erkenntniss seyn würde. Die Vorstellbarkeit oder die Möglichkeit der Vorstellung wird durch das Vorstellungsvermögen allein bestimmt. Das letztere muß also vor allen Dingen untersucht werden.

Die Vorstellung ist das *einzig* über dessen Wirklichkeit *alle* Philosophen einig sind. Wenigstens wenn es überhaupt etwas giebt, worüber man in der philosophischen Welt einig ist, so ist es die Vorstellung; kein Idealist, kein Egoist, kein dogmatischer Skeptiker kann das Daseyn der Vorstellung läugnen. Wer aber eine Vorstellung zugiebt, muß auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, das heißt dasjenige, ohne welches sich keine Vorstellung denken läßt. Sobald man nun über dieses einig geworden ist, hat man sich in den Besitz eines allgemeingültigen Princips gesetzt, aus welchem sich in der Folge die Gränzen des Erkenntnissvermögens, und die Möglichkeit allgemeingeltender Erkenntnisgründe für die Grundwahrheiten der Religion und Moralität, so wie allgemeingeltender erster Grundsätze der Moral und des Naturrechts bestimmen lassen müssen, wenn sie anders bestimmbar sind,

Ungeachtet die *Vorstellung* von allen zugegeben wird, und jeder Philosph einen Begriff von Vorstellung hat, so ist doch dieser Begriff nicht bey allen ebenderfelbe; nicht bey allen gleich vollständig, gleich rein, gleich richtig. Man ist sogar über seine wesentlichsten Merkmale uneinig, wie sich zum Theil aus der Uneinigkeit über die Erkenntniß schliessen läßt, zum Theil im folgenden, wie ich hoffe, zu jedermanns Ueberzeugung dargethan werden soll. Sollte das Mißverständniß, welches dieser Uneinigkeit zum Grunde liegt, nicht gehoben werden können? Der Versuche, die sich mit der Untersuchung des Begriffes der Vorstellung beschäftigen haben, sind noch nicht so viele gemacht worden, daß man darum von einem neuen Versuche weniger hoffen dürfte.

Der Begriff des Vorstellungsvermögens führt unter andern auch diese Bequemlichkeit mit sich, daß er sich, wenn einmal sein wesentliches Merkmal gefunden ist, sehr leicht allgemeingültig erschöpfen läßt, das heißt, daß sich mit ihm eine Zergliederung vornehmen läßt, bey der man darüber einig werden kann, daß man sich *aller* seiner vorstellbaren Merkmale bemächtigt habe, und keines übrig sey, welches durch einen unentwickelten und unbestimmten Begriff Keim oder Veranlassung künftiger Mißverständnisse seyn könnte. Denn ist man bey der Untersuchung des Begriffes des Vorstellungsvermögens glücklich genug gewesen, das Wesentliche, das Haupt-Merkmal desselben entdeckt zu haben, so hat man in demselben zugleich das Merkmal und Kriterium der *Vorstellbarkeit* gefunden, aus welchem sich die Gränze aller weite-

weiteren Zergliederung, an dem *Nichtvorstellbaren* leicht bestimmen läßt. Es kann dann ohne viele Mühe gezeigt werden, was und in wie ferne etwas, das zum Begriff der Vorstellung gehört, *vorstellbar* ist oder nicht.

ZWEYTES BUCH.

T H E O R I E

D E S

VORSTELLUNGSVERMÖGENS

ÜBERHAUPT.

Since the mind in all its thoughts and reasonings hath no other *immediate* objet but its own *Ideas*, which it alone does or can contemplate, it is evident that our Knowledge is only conversant about them.

Locke's Essay B. IV. Ch. 1.

 Zweytes Buch,

 T h e o r i e
 d e s

 Vorstellungsvermögens
 überhaupt.

§. VI.

Das Wort *Vorstellungsvermögen* fasset in seiner weiteren Bedeutung alles zusammen, was zunächst zu den Bedingungen der Vorstellung gehört.

Dieser Paragraph soll nichts als die *weitere Bedeutung* des Wortes *Vorstellungsvermögen* ausdrücken, d. i. diejenige, über welche *alle* philosophischen Partheyen nur darum und nur in so ferne einig sind, weil und in wie ferne dieselbe, alle, jeder Parthey und jedem Anhänger derselben *eigenthümlichen* Bedeutungen umfaßt, und auf jede besondere Meynung vom *Vorstellungsvermögen* paßt. Ich lege hier nicht den bestimmten, sondern nur den bestimmbaren Begriff vor, und ziehe die äußerste Gränzlinie um das mir und allen denen, die etwas bey dem Worte *Vorstellungsvermögen* denken, *gemeinschaftliche* Feld der Untersuchung.

N 2

Dieses

Dieses Feld schließt also denjenigen ein, der unter Vorstellungsvermögen die *Seele* selbst, oder die *vorstellende Kraft*, oder auch nur das *Vermögen* dieser Kraft denkt; denjenigen, der das Vorstellungsvermögen für ein Resultat von dem Vermögen der Organisation, und einer einfachen geistigen Substanz hält, oder aber für ein Vermögen der Organisation allein; oder eines unkörperlichen Wesens allein; denjenigen, der sich die Vorstellung nicht ohne physische Einwirkung der Dinge aufser der Seele auf die Seele denken kann, und der folglich das Vermögen der Aussendinge auf die Seele zu wirken, in seinen Begriff vom Vorstellungsvermögen mit aufnimmt; mit einem Worte jeden, der sich den Inbegriff desjenigen (sey es was immer) denkt, wodurch die Vorstellung *zunächst* möglich wird.

So ausgemacht es auch den meisten meiner Leser scheinen wird, daß zum Vorstellungsvermögen, wenigstens in dieser weiteren Bedeutung, der *organische Körper*, und die sogenannten äusseren und inneren sinnlichen Werkzeuge gezählt werden müssen — welche dem Zeugnisse der Erfahrung gemäß die Kanäle sind, durch die von den Gegenständen *ausser uns* der *Stoff* zu den Vorstellungen dieser Gegenstände geliefert wird — so wenig ist man in der philosophischen Welt hierüber einig.

Es giebt nämlich *Idealisten*, welche jenes Zeugniß der Erfahrung geradezu für eine Täuschung, und *Skeptiker*, welche dasselbe für unzuverlässig erklären. Die Einen glauben zu wissen, daß es keine Körper geben könne, und daß unsre Organisation selbst nur eine *bloße Vorstellung* sey; die andern aber — daß man sich durchaus nicht überzeugen könne,

könne, woher unfre Vorstellungen kommen; indem fogar die Uebereinstimmung derselben mit ihren Gegenständen unausgemacht sey, und ewig unausgemacht bleiben müsse.

Die *Materialisten*, welche allen Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte und der Organisation läugnen, sind freylich über die Unentbehrlichkeit der letztern zur Vorstellung unter sich einig: denn sie halten das Vorstellungsvermögen für nichts als eine Beschaffenheit, Eigenschaft, Kraft gewisser Organisationen.

Wenn im Gegentheile die *Dualisten* einen wesentlichen Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte, das sie Seele, und der Organisation, die sie Leib nennen, annehmen, und den Leib für ein *bloßes Instrument* der Seele gelten lassen; so sind sie doch hierüber unter sich uneinig, ob sie dieses Instrument *zu allen*, oder nur zu einer *gewissen Art* von Vorstellungen, nämlich den sogenannten *sinnlichen* allein für unentbehrlich halten; und folglich ob sie die Organisation in den Begriff des Vorstellungsvermögens überhaupt, oder *nur* in den Begriff des sinnlichen Vorstellungsvermögens allein aufnehmen sollen.

Diejenigen, welche die Unsterblichkeit der Seele aus der Natur derselben zu beweisen unternehmen, sehen sich durch die Hinfälligkeit des organischen Körpers genöthiget, entweder die Unentbehrlichkeit der Organisation überhaupt zu läugnen, oder der Seele einen feineren nach dem Tode fort-dauernden Körper beyzulegen. Zu einem von beyden müssen sich die *Spiritualisten* bekennen, welche das Vorstellungsvermögen für eine Kraft eines un-

körperlichen einfachen Wesens halten, die nach einigen *alle*, nach andern aber nur die *übersinnlichen* Vorstellungen nicht durch Eindruck von aussen erhält, sondern aus ihren eigenen Anlagen entwickelt; und nach einigen des Körpers, von dem sie bloße *Einschränkung* in ihren Handlungen erfährt, gar nicht bedarf, nach andern aber durch ihn nur für die Zeit dieses Lebens den Stoff erhält, den sie zu ihren Vorstellungen verarbeitet.

Da es also in der philosophischen Welt noch *keineswegs* *ausgemacht* ist, ob, und in wie ferne die Organisation zu den Bedingungen der Vorstellung überhaupt gehöre; die Theorie des Vorstellungsvermögens aber keine andere als *allgemeingeltende* Prämissen zulässt: so darf hier die Unentbehrlichkeit der Organisation zur Vorstellung weder behauptet noch geläugnet werden; sie muß einstweilen dahingestellt bleiben, und darf so wenig als ihr Gegenheil, schlechterdings nicht in denjenigen Begriff des Vorstellungsvermögens hineingezogen werden, der die *Grundlage* unsrer Theorie ausmachen soll, und der in dieser Eigenschaft durchaus nichts enthalten darf, worüber nicht alle denkende Köpfe unter sich einig sind, sobald sie daran erinnert werden.

Dafs es einen solchen Begriff vom Vorstellungsvermögen wirklich gebe, beweiset selbst die Streitfrage: ob die Organisation zum Vorstellungsvermögen gehöre oder nicht? Sie wäre an sich unmöglich, wenn die Organisation ein so wesentlicher Bestandteil des bloßen Begriffes vom Vorstellungsvermögen wäre, dafs dieser ohne jenes Merkmal gar nicht gedacht werden könnte. Aller Streit würde hier unmöglich seyn, wenn nicht die Partheyen, wäre

wäre es auch nur durch eine stillschweigende Uebereinkunft, auch ohne es selbst bestimmt zu wissen, über etwas einig wären, das sie Vorstellungsvermögen nennen, und das sie von dem andern Etwas, worüber sie nicht einig sind, nämlich der Organisation unterscheiden. Sie mögen das Vorstellungsvermögen in der blossen Organisation allein, oder in einer von der Organisation verschiedenen einfachen Substanz allein, oder in beyden zusammengenommen auffuchen: so ist es doch nur immer ein und eben dasselbe *Vermögen*, das sie aus verschiedenen Quellen ableiten; ein und eben dasselbe bestimmte logische Subjekt, das sie, weil kein Subjekt anders, als durch ein Prädikat bestimmbar ist, durch ein gemeinschaftliches Prädikat denken müssen, wenn sie unter sich ausmachen wollen, ob ein anderes Prädikat (die Unentbehrlichkeit der Organisation) damit verknüpft werden müsse oder nicht. Um dieses gemeinschaftliche Prädikat, oder den Inbegriff solcher Prädikate, ausfindig zu machen, müssen wir den oben aufgestellten ziemlich unbestimmten und in seinen Merkmalen vieldeutigen Begriff näher zu bestimmen suchen.

Es giebt *äußere* und *innere Bedingungen* der Vorstellung. *Äußere*, die ausser der Vorstellung selbst vorkommen, von ihr nothwendig *unterschieden* werden müssen, aber gleichwohl als nothwendige Bedingungen mit ihr verknüpft sind. *Innere*, die in der Vorstellung selbst vorkommen müssen, wesentliche Bestandtheile derselben ausmachen, und nicht von ihr unterschieden werden können, ohne sie selbst aufzuheben. So sind z. B. die Aeltern, *äußere*, Gemüth und Körper aber *innere* Bedingungen eines *Menschen*. Doch was bedarf es

hier eines erläuternden Beyspiels; da die Unterscheidung zwischen äussern und innern Bedingungen der Vorstellung, wie man bald sehen wird, unter die äusserst wenigen Punkte gehört, worüber alle denkenden Köpfe einverstanden sind. Das Merkmal des Begriffes der Vorstellung, das die *Grundlage* meiner Theorie abgeben soll, liefert der folgende Paragraph.

§. VII.

Man ist, durch das *Bewusstseyn* genöthiget, darüber einig, dass zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt, und ein vorgestelltes Objekt gehöre, welche *Beide* von der *Vorstellung*, zu der sie gehören, *unterschieden* werden müssen.

Ungeachtet beynahe buchstäblich wahr ist, was *Cicero* von den *Liebhabern der Weisheit* irgendwo sagt: „Kein Kranker habe etwas so tolles geträumt, das nicht irgend ein Philosoph wachend behauptet hätte;“ so zweifle ich doch, ob es irgend einem Sophisten älterer und neuerer Zeiten je eingefallen ist, eine Vorstellung ohne Subjekt und Objekt anzunehmen, und sich der Unterscheidung zwischen diesen drey wesentlich verschiedenen, und innigst verknüpften Dingen erwehren zu wollen. Er hätte das *Bewusstseyn* läugnen oder vielmehr verloren haben müssen. Man ist sich seiner Selbst, seines *Ichs*, nur durch die Vorstellung bewusst, die man von seinem Selbst, dem *Subjekte* unterscheidet, das man so wenig als die Vorstellung selbst läugnen kann, und man ist sich seiner *Vorstellung* nur durch dasjenige bewusst, was durch sie *vorgestellt* wird, und was man von ihr selbst unterscheidet, gleichwohl aber so wenig als sie selbst läugnen kann.

Sollte

Sollte es je im Ernste *Egoisten*, d. h. Philosophen gegeben haben, die das Daseyn aller Gegenstände außer ihrem Ich geläugnet haben; so wären doch auch diese durch das unläugbare, unwidersprechliche, allen Sophistereyen Trotz biethende Bewusstseyn gedrungen gewesen, nicht nur ihr vorstellendes *Ich* von den Vorstellungen desselben, sondern auch von jeder dieser Vorstellungen ein gewisses Etwas, das durch dieselben *vorge stellt* wird, zu unterscheiden, ein Etwas, das sie mit uns andern Gegenstand nennen, oder mit dem Prädikate des *Vorge stellten* bezeichnen müssen; wenn sie von uns andern verstanden werden wollen. Sey es, das der Egoist dieses Etwas selbst wieder für eine Vorstellung halte; so muß er doch diese vorge stellte Vorstellung von der in welcher sie vorge stellt wird, unterscheiden, und sich selbst eingestehen, daß er zwey sehr verschiedene Vorstellungen habe, wenn er sich den *Gegenstand* einer Vorstellung, und die *bloße Vorstellung* dieses Gegenstandes denkt, und daß es keineswegs auf ihn ankomme, diesen Unterschied aufzuheben.

Da hier nicht behauptet wird, daß und wie die Gegenstände *außer dem Gemüthe* vorhanden sind, sondern nur, daß sie von den *bloßen* Vorstellungen unterschieden werden müssen: so habe ich hier eben so wenig mit den *Idealisten* und den *Skeptikern* aufzunehmen; und da ich bloß den im *Bewusstseyn* selbst vorkommenden Unterschied zugeben wissen will, ohne mich auf den außer dem Bewusstseyn gelegenen Grund derselben einzulassen: so komme ich mit keiner Parthey, was sie auch immer für einen Namen haben mag, ins Gedränge. Keine behauptet, daß das, was vorstellt, und das,

was vorgestellt wird *Nichts* sey; und daß das Etwas, welches vorstellt, und das Erwas, welches vorgestellt wird, von der *bloßen Vorstellung* nicht zu unterscheiden sey.

Da nun das vorstellende Subjekt und das vorgestellte Objekt von der Vorstellung, zu welcher sie gehören, nicht nur unterschieden werden können, sondern auch müssen: so machen sie keine Bestandtheile der Vorstellung selbst aus, und gehören bloß zu den *äußeren Bedingungen* der Vorstellung, und müssen aus dem Begriffe der *Inneren* zur *bloßen* Vorstellung allein gehören, und dieselbe ausmachenden Bedingungen sorgfältig weg gelassen werden.

Und so hätten wir denn durch die bloße Hinwegräumung desjenigen, was nicht hineingehört, den Begriff des Vorstellungsvermögens näher bestimmt, und dadurch den Begriff des Vorstellungsvermögens im engeren Sinne oder des *bloßen Vorstellungsvermögens überhaupt* erhalten.

§. VIII.

Das Wort *Vorstellungsvermögen* fasset in seiner *engeren* Bedeutung nur dasjenige zusammen, was zu den *inneren* Bedingungen der Vorstellung allein gehört, und schließt folglich sowohl die vorgestellten *Objekte* als das vorstellende *Subjekt*, als *äußere* Bedingungen, aus.

„Zur bloßen Vorstellung gehört die vorstellende *Kraft* der einfachen denkenden Substanz,“ höre ich hier den *Spiritualisten* — „die vorstellende Kraft
einer

einer gewissen Organisation“ — den *Materialisten* „die vorstellende Kraft ist das bloße Resultat der Kräfte der einfachen Substanz und der Organisation“ — den *Dualisten* mir in die Rede fallen. Meine Herrn! auch in diesem Paragraph begehre ich keineswegs zu läugnen, was sie behaupten. Ich ersuche sie nur, mit dem Bestehen auf ihren besondern Meynungen über die Natur der vorstellenden *Kraft* so lange inne zu halten, bis wir den Versuch miteinander gemacht haben, über den Begriff des bloßen *Vorstellungsvermögens* einig zu werden. Ich habe meine guten Gründe, warum ich mich des Ausdrucks *vorstellender Kraft* nicht gerne bediene. Ich untersuche hier den Begriff des *Vorstellungsvermögens*; und weis, daß man sich unter *Kraft*, wenigstens gemeinlich, das Vermögen mit dem *Subjekte* desselben zusammen genommen, die vorstellende *Substanz* denkt. Man hat ja lange genug, und allgemein genug versucht, das *Vorstellungsvermögen* durch die vorstellende *Kraft* kennen zu lernen; warum soll mir nicht einmal der Versuch vergönnt seyn, die *Kraft*, durch das Vermögen zu bestimmen; wo ich dann ohne einen Cirkel zu machen, die *Kraft* keineswegs in den Begriff des Vermögens aufnehmen darf. Jede *Kraft* äussert ihr thätiges und leidendes *Vermögen* nur an ihren Wirkungen; und es ist kein anderer Weg eine *Kraft* kennen zu lernen, als daß man an den Wirkungen dasjenige ausfindig zu machen sucht, wodurch sie zunächst möglich wurden, das heisst, das *Vermögen* der *Kraft*. Die vorstellende *Kraft* ist nur durch ihre Wirkung, die *Vorstellung*, erkennbar. Wir wollen also fürs erste nicht sie selbst, sondern nur dasjenige von ihr untersuchen, was in ihrer Wirkung der *bloßen Vorstellung*

stellung selbst vorkommt. Nicht *sie selbst*, das wirkende Subjekt, sondern nur ihr Vermögen, oder vielmehr Merkmale ihres Vermögens, können in ihrer Wirkung, der Vorstellung, vorkommen. Gelingt es uns, dieses bloße Vermögen aus der *Vorstellung* zu entwickeln, so haben wir auch die Kraft, in wie weit sie erkennbar ist, kennen gelernt.

Durch diese Bestimmung des Begriffes von Vorstellungsvermögen im engern Sinne des Wortes, werden aus unsrer Untersuchung, die nunmehr das *bloße* Vorstellungsvermögen allein betrifft, die Fragen über die Natur des vorstellenden Subjektes, oder der Seele, und der vorgestellten Objekte, oder der Dinge aufser uns, ausgeschlossen, welche sich bisher immer in jene Untersuchung eingeschlichen, und das Ziel derselben verrückt haben. So nahe auch den Philosophen die Unterscheidung zwischen den *äußern* und *innern* Bedingungen der Vorstellung durch das Bewußtseyn gelegt wurde, so allgemein würde sie von ihnen bisher vernachlässiget, und es ist ihnen nie eingefallen, (den meisten unter ihnen fogar ist es noch unbegreiflich) daß bey der Untersuchung des bloßen Vorstellungsvermögens; weder von dem vorstellenden Subjekte noch von den vorgestellten Objekten die Rede seyn dürfe. Die Frage: Worin besteht das Vorstellungsvermögen, wurde daher mit den von ihr so ganz verschiedenen Fragen: Worin besteht das Vorstellende in uns? und, wie wirkt die vorstellende Kraft? verwechselt, oder vielmehr über dem fruchtlosen Bestreben, die letztere zu beantworten ganz übergangen. *Vorstellen*, behauptete der eine Philosoph, ist das Resultat von der Zusammenwirkung einer Einfachen Substanz (der Seele) mit

eiacm

einem organischen Körper; die Seele ist also so wenig ohne Leib, als dieser ohne jene der Vorstellung fähig. *Denken*, sagt der andere, kann nur die Wirkung eines unkörperlichen Wesens seyn, und da bey allen Vorstellungen mehr oder weniger gedacht wird, so ist das Vorstellungsvermögen ein Vermögen eines *Geistes*. *Empfinden*, erwiederte ein dritter, ist nur einem organischen Körper möglich; und da sich alle Vorstellungen auf Empfindungen zurückführen lassen, so ist das Vorstellungsvermögen ein Vermögen einer gewissen Organisation. Hierdurch wurden alle Untersuchungen über das Vorstellungsvermögen mehr oder weniger polemisch, und die im Tumulte des Kampfes erregten Staubwolken entzogen den Gegenstand, von dem eigentlich die Frage seyn sollte, gewöhnlich aus den Augen der Kämpfer. Man hatte noch nicht unter sich ausgemacht, was man unter *vorstellen*, *empfinden*, *denken* verstehe, und wollte dafür die *Ursache* des Vorstellens, Empfindens, Denkens erforschen. Man erwartete von der Untersuchung der vorstellenden Kraft den Aufschluss darüber, was man sich unter einer Vorstellung zu denken hätte, und suchte von dem vorstellenden Subjekte, und zuweilen auch von den vorgestellten Objekte zu lernen, was die bloße Vorstellung sey.

Es bedarf keiner tieffinnigen Betrachtungen, um die Wichtigkeit der von uns festgesetzten Unterscheidung zwischen dem Vorstellungsvermögen in weiterer und engerer Bedeutung, oder welches eben so viel heisst, der Unterscheidung zwischen den Vorstellungsvermögen, wobey die Seele selbst und die auf sie einwirkende Kraft der Auffendunge gedacht wird; und dem *bloßen Vorstellungsvermögen*

mögen, wo beydes ausgeschlossen bleibt, in einem auffallenden Lichte gewahr zu werden. Wir kennen die Objekte auffer uns, und selbst das Vorstellende in uns, *nur durch die Vorstellungen*, die wir von ihnen haben und die wir von ihnen selbst unterscheiden müssen. Die vorgestellten Dinge auffer uns, und unsre Seele sind nicht die Vorstellungen selbst, die wir von ihnen haben, und unser Bewusstseyn muß allen Versuch, das *Vorgestellte* für die *bloffe Vorstellung*, und diese für das *Vorstellende* zu substituiren ganz unmöglich machen. So lange wir also nicht bestimmt wissen, was zur Vorstellung, in wie ferne sie *bloffe Vorstellung* ist, gehört: so lange müssen wir dasjenige, was nur der bloffen Vorstellung zukömmt, theils auf die vorgestellten Gegenstände, theils auf das vorstellende Subjekt übertragen, die Prädikate, die so verschiedenen Dingen als da sind die Vorstellung, das Vorstellende, und das Vorgestellte zukommen, unter einander verwirren, und folglich Sachen mit Vorstellungen und diese mit jenen verwechseln, woraus nothwendig Mißverständniß, Mangel allgemeingültiger Grundsätze, und unauflöbliche Verwirrung aller philosophischen Notionen entspringen muß. Es wird sich in der Folge immer augenscheinlicher zeigen, wie sehr diets bisher der Fall war. Man michte in die Untersuchung des Vorstellungsvermögens, die derselben fremden Probleme von dem vorstellenden Wesen oder der Seele, und den Gegenständen auffer der Seele ein, ungeachtet man durch sein Bewusstseyn gedrungen war, einzugestehen, daß sich von allen diesen Dingen *nur durch die Vorstellungen* etwas wissen liesse, die man von ihnen habe, aber von ihnen selbst unterscheiden müsse. Man vergaß dieses Unterschiedes

schiedes gerade in demjenigen Momente, wo man ihn am meisten vor Augen haben sollte; indem *er* allein bey der Untersuchung des Vorstellungsvermögens die Frage hätte veranlassen können und müssen: Was gehört denn zur Vorstellung in wie ferne dieselbe nichts als *bloffe Vorstellung* ist; und in dieser Eigenschaft sowohl von den vorgestellten Objekten, als dem vorstellenden Subjekte unterschieden werden muß? d. h. Worin besteht das bloffe Vorstellungsvermögen, das Vorstellungsvermögen im engern Sinne? — Das vorstellende Subjekt, und seine Kraft, und die Mitwirkung der vorgestellten Objekte, welche alle ich nur durch Vorstellungen zu kennen vermag, d. h. das Vorstellungsvermögen im weitern Sinne; und was zu ihm gehört, mag bestehen, worin es wolle; die vorstellende *Kraft* mag ein Geist, oder ein Körper, oder ein Resultat von beyden seyn; dieß alles bleibt einstweilen dahin gestellt, indem ich die Frage beantworte: was ist unter dem blossen Vorstellungsvermögen, durch welches allein Vorstellung von der Seele und von Aussendungen möglich ist, zu verstehen?

Ich erinnere hier den *Idealisten* und den *dogmatischen Skeptiker*, daß ich bey meiner Unterscheidung zwischen Vorstellung, dem Vorstellenden und dem Vorgestellten, die sie mir in Kraft ihres Bewusstseyns einräumen müssen, keineswegs den Unterschied zwischen Seele und Körper, ja auch sogar den Unterschied zwischen den vorstellenden Subjekte und allen sogenannten Gegenständen außer uns, weder behaupte noch läugne, und daß ich hier folglich nichts aufstelle, was mir diese Sekten ihren Systemen zufolge nicht eingestehen könnten.

Aber

„Aber wie? höre ich hier einem unsrer Empiriker mir einwenden, heist diess nicht den Vorstellungen diejenige Wirklichkeit einräumen, die man von den *Sachen* dahingestellt seyn läßt?“ Nicht doch! Mein dahingestellt seyn lassen ist kein dogmatischer Zweifel, und nimmt keineswegs den Unterschied zwischen Seele und Körper oder auch die Wirklichkeit der Dinge ausser uns in Anspruch. — Ich enthalte mich nur so lange alles Behauptens, bis ich mit meinen Lesern über Principien einig geworden bin, wo sich dann zeigen wird, daß ich den sogenannten *Sachen* eben so wenig bloß *ideale*, als den *Vorstellungen reale Wirklichkeit* beylege, wie man den mißverstandenen Verfasser der Kritik der Vernunft so oft beschuldiget hat.

Spinoza hebt den Unterschied zwischen dem vorstellenden und den vorgestellten Dingen in so ferne auf, als er nur eine *einzig. Substanz* zuläßt; *Leibnitz* und die *Dualisten* glaubten diesen Unterschied zu erkennen. Der Erste versuchte ihn durch die Annehmung *verschiedener Arten*, einer einzigen Gattung von Substanzen (der Einfachen nämlich) — die Letztern versuchten ihn durch *zwey verschiedene Gattungen* von Substanzen (einfache und zusammengesetzte) zu erklären. Der Streit dieser drey verschiedenen Partheyen sowohl unter einander als mit den *dogmatischen Skeptikern*, welche die Behauptungen einer jeden derselben in Anspruch nehmen, ist nichts weniger als entschieden. Es wird sich aber in der Folge ergeben, *wie* dieser ganze Streit auf immer wegfallen müsse, wenn man die Streitfrage selbst bey der Untersuchung des blossen Vorstellungsvermögen auf eine Zeitlang bey Seite setzt; und man wird dann vielleicht völlig einse-

einsehen, warum man vorher über den Begriff der *bloßen* Vorstellung einig seyn müsse. wenn man von *Sachen*, über die sich durch *Erfahrung* nichts ausmachen läßt, nicht — deräonniren will.

Indem wir nun gegenwärtig das *Vorstellungsvermögen* im engeren Sinne zu untersuchen haben, müssen wir angeben: *worin* denn eigentlich die *inneren* Bedingungen der Vorstellung überhaupt bestehen? was denn dasjenige sey, welches in jeder Vorstellung, wenn sie Vorstellung seyn soll, vorkommen muß? was denn zur *bloßen Vorstellung* wesentlich gehöre? Hiezu ist vor allen Dingen unumgänglich nothwendig, daß der Begriff einer bloßen Vorstellung aufs genaueste bestimmt werde. Auch das Wort *bloße Vorstellung* kann mehr als *eine* Bedeutung haben.

§. IX.

Das Wort *Vorstellung* fasset in seiner weitern Bedeutung die Empfindung, den Gedanken, die Anschauung, den Begriff, die Idee, mit einem Worte, alles zusammen, was in *unsrem Bewußtseyn* als unmittelbare Wirkung des Empfindens, Denkens, Anschauens, Begreifens, vorkömmt.

I.

Bey der bisherigen leidigen Unbestimmtheit, in welcher die Philosophen den wichtigen Begriff der Vorstellung gelassen haben, wurde das Wort *Vorstellung* ohne Unterschied für alles was im Gemüthe vorgeht, für jedes Wirken und Leiden desselben gebraucht; ja, von vielen wurde die Vorstellung

O

lung

lung sogar als eine blöſſe *Veränderung des Gemüthes* definiert. Gleichwohl iſt die *Vorſtellung* von dem *Vorſtellen*, wie Wirkung von der Handlung, wie Folge vom Grunde unterſchieden: ſo, daß Vorſtellung, nie das bey dem Vorſtellen vorgehende Wirken und Leiden des Gemüthes, ſondern *nur* das, was aus dieſem Wirken und Leiden entſtanden iſt, das unmittelbare Produkt des Vorſtellens, heißen kann. Da man die Worte *Gedanken*, *Begriff*, *Idee*, nie für *Handlungen*, ſondern immer für *Wirkungen* des Vorſtellens gebraucht; ſo iſt auch die Bedeutung, in welcher man den *Gedanken*, den *Begriff* und die *Idee* unter dem gemeinſchaftlichen Namen der Vorſtellung zuſammenfaßt nie *zweydeutig*. Hingegen iſt dieſes bey der *Empfindung* und der *Anſchauung* der Fall. Empfindung heißt bald das Afficiert werden des Gemüthes, die Veränderung welche ein Eindruck bewirkt, das leidende Verhalten des Gemüthes bey demſelben, und bald die dadurch entſtandene Vorſtellung; und ſo heißt Anſchauung bald ſo viel als das *Anſchauen*, bald aber die durchs Anſchauen unmittelbar bewirkte Vorſtellung. Dieſer in ihren Folgen höchſt wichtigen Zweydeutigkeit der weitem Bedeutung des Wortes Vorſtellung wird dadurch vorgebeugt, daß dasſelbe nie für irgend ein *Wirken* oder *Leiden* des Vorſtellungsvermögens, ſondern immer für die Wirkung, das Produkt derjenigen Veränderung, die *vorſtellen* heißt, gebraucht werde; wie ich denn auch dasſelbe in der Folge immer nur in der letztern Bedeutung gebrauchen werde.

2.

Jede *Empfindung*, jeder *Gedanke*, jede *Anſchauung*, jeder *Begriff*, jede *Idee* iſt eine Vorſtellung;

lung; aber nicht jede *Vorstellung* ist Empfindung, nicht jede ist Gedanke, u. s. w.; oder dies alles zusammengekommen. Ungeachtet das Wort *Vorstellung*, welches die Gattung bezeichnet, für jede dieser Arten gebraucht werden kann, so kann doch keine Benennung einer blossen Art die Gattung ausdrücken. Aber freylich muß man, um diese Regel befolgen zu können, die *Arten* sowohl von der *Gattung* als *untereinander* selbst zu unterscheiden wissen, welches leider! in Rücksicht auf die *Vorstellungen* bis itzt keineswegs der Fall war. Unfre bisherige Philosophie war in den meisten Fällen weit entfernt, von den *Unterschieden*, z. B. zwischen *Empfindung*, *Begriff* und *Idee*, auf welche schon die Sprache durch die bloße Verschiedenheit dieser Worte hätte aufmerksam machen sollen, Gebrauch zu machen. Sie verwirrte gewöhnlich *) die (wie sich in der Folge zeigen wird) sehr verschiedenen Bedeutungen dieser Worte durcheinander, während sie durch ihre Sachwalter die Schuld von der Langsamkeit ihrer Fortschritte, und den ewigen Streitigkeiten auf ihrem Gebiete, so oft auf die *Armuth der Sprache* wälzen liefs. Ungeachtet man es aber bisher mit dem Benennungen der verschiedenen Vorstellungen nicht so genau nahm, daß man die Vorstellungen, welche der Sinnlichkeit angehören, *Empfindungen*, — die aber, welche man dem Verstande und der Vernunft zueignet, *Begriffe* und *Ideen* ausschließend genannt hätte: so war man gleichwohl wenigstens darüber einig, daß nicht alle Vorstellungen ohne

O 2

Unter-

*) *Confused Ideas are such as render the use of words uncertain, and take away the benefit of distinct names.*
Locke.

Unterschied Empfindungen, Begriffe, Ideen; wohl aber, daß alle Empfindungen, Begriffe und Ideen ohne Unterschied Vorstellungen heißen können. Ich habe also in so ferne gegen dasjenige, was in §. IX. festgesetzt wird, keine Einwendung zu befor- gen.

§. X.

In wie ferne Empfindungen, Gedanken, Anschauungen, Begriffe, Ideen *Vorstellungen* sind, die durch Empfinden, Denken, Begreifen u. s. w. erhalten werden, in so ferne gehört das Vermögen zu empfinden, denken, begreifen, u. s. w. zum Vorstellungsvermögen im engern Sinne; oder, welches eben so viel heißt, das Wort Vorstellungsvermögen faßt in seiner engeren Bedeutung *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft* zusammen.

Hier sollte man denken, wäre ich gegen Mißverständniß und Widerspruch genugsam durch den Sprachgebrauch gesichert, welcher Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft als wesentliche Bestandtheile in dem Begriffe des menschlichen Vorstellungsvermögens oder *Gemüthes* zusammenfaßt. Allein die so gewöhnliche Verwechslung des vorstellenden Subjectes mit dem Vorstellungsvermögen, der Seele mit dem Gemüthe, dürfte mir bey manchem Leser, der das Vorstellungsvermögen für die *Kraft* eines Geistes hält, und diesem Geiste entweder geradezu alle *Sinnlichkeit* abspricht, oder nur in so ferne einräumt, als derselbe mit einem organischen Körper verbunden ist, harten Widerspruch zuziehen. Es ist also wohl nicht überflüssig zu erinnern, daß hier schlechterdings nicht von der *Seele*, über deren

deren Natur ich durchaus wenigstens für jetzt nichts auszumachen begehre, sondern nur vom *Vorstellungsvermögen* die Rede sey, dasselbe mag herkommen, wo es wolle, und angehören wem es wolle. In wie ferne nun zu diesem Vorstellungsvermögen; das Vermögen zu *empfinden* gehört, welches dem Sprachgebrauch zufolge *Sinnlichkeit* heisst, in so ferne macht Sinnlichkeit einen wesentlichen Bestandtheil des Begriffes des Vorstellungsvermögens in der engeren Bedeutung dieses Wortes aus.

Unfre empirische *Psychologie* hat sich bisher mit der Sinnlichkeit, und untre *Logik* mit dem Verstande und der Vernunft so glücklich beschäftigt, daß es manchem Philosophen von Profession, der das Wort Vorstellungsvermögen nur allein in der bisher angegebenen *engeren* Bedeutung nimmt, und sich unter demselben nichts weiter als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft denkt, wohl eine lächerliche Anmaßung scheinen dürfte, über das Vorstellungsvermögen etwas Neues, Merkwürdiges, oder gar eine Reformation der Philosophie veranlassendes sagen zu wollen. Gleichwohl, wenn die Männer, die das *Nil Novi sub Sole* so oft zur Unzeit im Munde führen, bedenken wollten, daß durch alle bisherigen Versuche die *Wissenschaft* des Vorstellungsvermögens noch nicht so weit vorwärts gerückt ist, daß man darüber einig wäre: was denn durch unser Gemüth erkannt werden könne, ob z. B. nur Sinnliche, oder auch übersinnliche Gegenstände? so dürften sie doch die Vermuthung nicht sogar unwahrscheinlich finden, daß die Kenntniss des menschlichen Vorstellungsvermögens, durch alle Bekanntschaft mit den *psychologischen* Gesetzen der Sinnlichkeit, und den *logischen* des Verstandes

O 3

und

und der Vernunft noch lange nicht erschöpft sey. Wirklich giebt es eine Bedeutung der Worte *Vorstellung* und *Vorstellungsvermögen*, an welche man weder in der *Psychologie*, noch in der *Logik* bisher gedacht, die man wenigstens in Beyden ganz unbestimmt gelassen hat, und die der *allgemeinen Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* aufbehalten war.

§. XI.

Das Wort *Vorstellung* fasset in seiner engsten Bedeutung *nur* dasjenige zusammen, was die *Empfindung*, der *Gedanke*, die *Anschauung*, der *Begriff*, und die *Idee* untereinander *gemeinschaftliches* haben.

Die Vorstellungen der Sinnlichkeit haben mit den Vorstellungen des Verstandes und der Vernunft bey aller ihrer anerkannten Verschiedenheit das Gemeinschaftliche, das in ihnen etwas *vorge stellt* wird. Ich nenne den Begriff, den ich dadurch erhalte, wenn ich dieses Gemeinschaftliche aushebe, und für sich allein denke, den Begriff der Vorstellung im strengsten Sinne, in der engsten Bedeutung des Wortes. Das Wort *Vorstellung* in dieser Bedeutung bezeichnet nur den *Inhalt* des Begriffes der Vorstellung überhaupt, den man von dem *Umfange* desselben wohl unterscheiden muß. Dieser *Umfang* ist *sehr groß*: denn er befaßt alles, was Vorstellung in weiterer Bedeutung heisst, *Empfindung*, *Gedanken* u. s. w. Iener *Inhalt* hingegen ist *sehr klein*: denn er schließt alles aus, was nicht in den Begriff der Vorstellung überhaupt gehört, und folglich die Merkmale der Sinnlichkeit des Verstandes, der Vernunft, wodurch sich die Vorstellun-

stellungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft von einander unterscheiden. Das Wort *Vorstellung im strengsten Sinne*, bezeichnet also hier lediglich den *Gattungsbegriff* der Vorstellung, der, wie jeder andere Gattungsbegriff, alle Arten *Unter* sich begreift, ohne eine einzige *in* sich zu fassen, in seinen Inhalt aufzunehmen, unter seinen wesentlichen Merkmalen zu enthalten. Er ist ein Merkmal, das allen besonderen Arten von Vorstellungen zukömmt, aber keine besondere Art von Vorstellung ist ein Merkmal, das ihm eigenthümlich wäre.

Man wende hier ja nicht ein, das es keine Vorstellung in diesem strengen Sinne geben könne, weil doch jede wirkliche Vorstellung *entweder* eine Empfindung, *oder* ein Gedanke oder ü. s. w. seyn müsse. Dies würde eben so viel sagen, als die bestimmteste Bedeutung des Wortes *Mensch*, in welcher dasselbe weder irgend einen einzelnen Menschen, noch eine Menschenart, oder Klasse, sondern nur die Gattung — das vernünftige Thier, allein bezeichnet, verwerfen wollen, weil die Gattung nicht ausser den Arten und die Art nur in den Individuen existieren kann. Wenn die Gattungen unmöglich ohne die grösste Verwirrung in unsren Begriffen anzurichten, und allem unsren Philosophieren ein Ende zu machen, mit den Arten und Individuen verwechselt werden können, und dürfen: so muss auch die *Vorstellung überhaupt* als *Gattung* aufs genaueste von den *besondern Vorstellungen* als *Arten* unterschieden, und der Inbegriff der ihr in jener Eigenschaft zukommenden Merkmale mit der grössten Bestimmtheit besonders aufgestellt werden. Ich habe für den *Gattungsbegriff* der Vorstellung, darum den *Ausdruck* *Vorstellung*

stellung in engster Bedeutung gewählt, weil der Gattungsbegriff den Namen *Vorstellung* mit keinem andern Begriffe theilt, während der Namen *Vorstellung*, wenn er *Arten* bezeichnet, *mehreren*, nämlich der Empfindung, dem Gedanken, dem Bezirke u. s. w. zukömmt; und folglich als gemeinfachliche Benennung der Arten weitere Bedeutung hat, d. i. mehr als *einen* Begriff zu bezeichnen gebraucht wird.

§. XII.

Das Wort *Vorstellungsvermögen* fasset in seiner *engsten* Bedeutung nur dasjenige zusammen, was zu den innern Bedingungen der bloßen Vorsteilung im strengsten Sinne gehört, und bedeutet folglich weder Sinnlichkeit, noch Verstand, noch Vernunft.

Das Vorstellungsvermögen bloß in *engerer* (nicht in *engster*) Bedeutung fasset Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zusammen; und besteht daher weder aus der Sinnlichkeit, noch aus dem Verstande, noch aus der Vernunft allein, sondern aus allen diesen Vermögen zusammengenommen. Liesse sich also das Vorstellungsvermögen nur in *engerer* Bedeutung denken, so müßte *jede besondere* Vorstellung nothwendig das Produkt der Sinnlichkeit des Verstandes und der Vernunft *zusammengenommen* seyn; das Vorstellungsvermögen konnte sich bey gewissen Vorstellungen z. B. den Empfindungen nicht als Sinnlichkeit ohne Mitwirkung der Vernunft äussern, und das Vermögen zu Schliessen müßte auch zur sinnlichsten Vorstellung als unentbehrlich angenommen werden. Nicht
so

so hingegen, wenn das Vorstellungsvermögen in *engster* Bedeutung gedacht, und darunter Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft weder zusammenge-
nommen, noch eines dieser Vermögen mit Aus-
schluß der übrigen verstanden, sondern bloß das-
jenige begriffen wird, was allen diesen Vermögen
gemeinschaftlich ist. Es wird dann ein Vorstel-
lungsvermögen gedacht, das zwar in den beson-
dern Vorstellungen sich *entweder* als Sinnlichkeit,
oder als Verstand, *oder* als Vernunft, oder auch in
allen dreyen Vermögen zugleich äussert, aber durch
seine Natur eben so wenig zu Vorstellungen, die
das Resultat von allen drey Vermögen sind, als zu
bloßen Empfindungen, zu bloßen Verstandes Be-
griffen, zu bloßen Vernunftideen *ausschliessend*
bestimmt, sondern aller dieser Arten von Vorstel-
lungen fähig ist.

Um die Uebersicht der bisher vorgenommenen
Bestimmungen des Begriffes des Vorstellungsvermö-
gens zu erleichtern, wollen wir die getundenen
Unterschiede zwischen den drey Bedeutungen des
Wortes Vorstellungsvermögen hier *nebeneinander*
aufstellen.

Weitere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen
den Inbegriff alles desjenigen denkt, was zunächst
und unmittelbar zu den Bedingungen der Vorstel-
lung gehört, so ist in diesem Inbegriffe das vor-
stellende Subjekt, und sind in demselben die vor-
gestellten Objekte, in wie ferne sie zur Vorstellung
beytragen, mit enthalten.

Ann. In dieser weitern Bedeutung allein
wurde das Vorstellungsvermögen bisher von den-
jenigen

jenigen genommen, welche dasselbe entweder für die Kraft einer einfachen Substanz, oder eines organischen Körpers, oder für das Resultat einer Verbindung von beyden angesehen haben.

Engere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung (was nur zur *bloßen* Vorstellung) in weiterer Bedeutung gehört; So ist:

1) Aus diesem Inbegriffe, welcher nur das *bloße* Vorstellungsvermögen enthält, das vorstellende *Subjekt* und das vorgestellte *Objekt ausgeschloffen*, weil beyde nur zu den äussern, d. h. denjenigen Bedingungen gehören, die von der bloßen Vorstellung durch das Bewusstseyn unterschieden werden. Es sind aber

2) In diesem Inbegriffe Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft enthalten, weil diese zu den innern Bedingungen der Empfindung, des Begriffes, und der Idee gehören, welche durch das Wort *Vorstellung in weiterer Bedeutung* zusammengefaßt werden.

Engste Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was *nur* zu den inneren Bedingungen der *Vorstellung in engster Bedeutung* gehört: so muß aus diesem Inbegriffe nicht nur das vorstellende *Subjekt* und das vorgestellte *Objekt* (wie aus dem vorigen), sondern auch noch *Sinnlichkeit, Verstand* und *Vernunft* ausgeschloffen

geschlossen werden; und er enthält nur dasjenige, was weder ausschliessend zur Vorstellung der Sündlichkeit, noch der Vorstellung des Verstandes, noch der Vorstellung der Vernunft, sondern was zur Vorstellung überhaupt, zur Vorstellung κατ' ἐξοχην gehört.

Und so hätten wir dann den bestimmten *Umriss* für den Begriff des Vorstellungsvermögens κατ' ἐξοχην und im strengsten Sinne des Wortes. Ich sage den blossen Umriss, die bloße Gränzbestimmung des Begriffes, wodurch eigentlich nichts gewonnen ist, als das man bestimmt wisse, *was nicht in diesen Begriff hineingehört*. Wie viel aber auch schon dadurch für die Philosophie gewonnen sey, wenn eine solche Gränzbestimmung die Probe der Allgemeingültigkeit hält (welches ich von der Meinen nicht behaupten will), und wie sehr diese Gränzbestimmung die Mühe einer trocknen Zergliederung verlohne, muß jedem einleuchten, der die Mißverständnisse und das von denselben unzertrennliche Unheil zu berechnen versteht, welche in der Philosophie dadurch entstehen und unterhalten werden müssen, wenn in einem so äusserst wichtigen, allen übrigen Begriffen entweder zum Grunde liegenden, oder doch mit allen verknüpften Begriff, wie der *der Vorstellung* ist, fremde, überflüssige, widersprechende *Merkmale* aufgenommen werden.

Allein dieser leere Umriss muß auch noch ausgefüllt werden, zu den bloß *negativen* Bestimmungen des Begriffes des Vorstellungsvermögens müssen auch noch *positive* hinzukommen, und da wir nun wissen, was von diesem Begriffe ausgeschlossen wird, muß nun auch angegeben werden,

was

was denn eigentlich in ihm enthalten ist. Wir wissen, daß sein Inhalt nur aus den inneren Bedingungen der blossen Vorstellung überhaupt bestehen könne; aber wir wissen nicht *welche* denn eigentlich diese *inneren Bedingungen* sind. Haben wir diese gefunden, so haben wir uns in den Besitz des *positiven Begriffes* gesetzt, der durch das Wort Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne bezeichnet wird. Dieser Begriff muß schlechterdings *allgemeingültig* bestimmt und festgesetzt werden, wenn die Begriffe der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft, des Erkenntnißvermögens, und der *Gränzen* desselben genauer wie bisher bestimmt, d. h. gegen alle Vieldeutigkeit gesichert werden sollen. Denn, wie soll man mit Gewisheit angeben können, wie sich die Vorstellung der Sinnlichkeit von der Vorstellung des Verstandes und der Vernunft unterscheidet, und was zu jeder Art von Vorstellung gehöre, wenn man nicht weiß, was zur *Vorstellung* überhaupt, zur *Gattung*, gehört, und was unter Vorstellungsvermögen überhaupt gedacht werden muß? Wie soll sich befriedigend bestimmen lassen, *was* durch Sinnlichkeit, durch Verstand, durch Vernunft vorgestellt werden könne, so lange nicht ausgemacht ist, was sich überhaupt vorstellen lasse? und wie soll sich dies letztere wissen, allgemeingültig festsetzen lassen, so lange man nicht mit sich selbst und ändern über die Bedingungen einig ist, die zu jeder Vorstellung überhaupt als Vorstellung, zur *blossen* Vorstellung, gehören?

§. XIII.

Der Inbegriff desjenigen, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung überhaupt

haupt gehört; oder das Vorstellungsvermögen in engerer Bedeutung, läßt sich seiner Beschaffenheit nach weder von dem vorstellenden Subjekte, oder der Seele, noch von den vorgestellten Objekten, sondern nur allein aus dem richtigen Begriffe der *bloßen Vorstellung* ableiten.

Wenn das Vorstellungsvermögen aus der Natur der Seele abgeleitet werden sollte, so müßte man unter *Seele* nicht das Vorstellungsvermögen, sondern das Subjekt desselben, die vorstellende Substanz, verstehen, in wie ferne dieselbe unter die möglichen Gegenstände unsrer Vorstellungen gehört, *vorge stellt* werden kann. Dies gilt auch in Rücksicht auf die außer unsrem Gemüthe befindlichen Gegenstände. Die Ableitung des ganzen Vorstellungsvermögens, oder auch nur eines Theils desselben, könnte nur in so ferne von diesen Gegenständen vorgenommen werden, als dieselben *vorge stellt* werden können. Es müßten also entweder aus *einer besondern* Vorstellung, nämlich der *Seele*, oder aus *mehreren besondern* Vorstellungen, nämlich der Gegenstände außer uns, die Bedingungen abgeleitet werden, die, nicht zu diesen *besondern* Vorstellungen, (denn von denen ist hier nicht die Frage) sondern zur *Vorstellung überhaupt* gehören. Es kann aber wohl keinem Zweifel unterworfen seyn, daß nicht alles, was Bedingung gewisser besondern Vorstellung ist, auch Bedingung jeder Vorstellung, d. h. der Vorstellung überhaupt sey. Es müßten also diese beyden verschiedenen Arten von Bedingungen von einander unterschieden werden; welches schlechterdings unmöglich ist, ohne nicht den Unterschied zwischen den beson-

befondern Vorstellungen und der *Vorstellung überhaupt* angegeben zu haben. Der bestimmte Begriff der Vorstellung überhaupt ist also die einzig mögliche Quelle, aus welchen sich die Bedingungen, die den Begriff des Vorstellungsvermögens ausmachen, schöpfen lassen.

„Aber die Vorstellung hängt ja selbst wieder von dem vorstellenden Subjekte, und den vorgestellten Objekten ab.“ — Freylich, aber nur als von äussern Bedingungen, die zum Vorstellungsvermögen gehören, aber nicht dasselbe selbst sind. Es ist hier nicht die Frage: *woraus* das Vorstellungsvermögen *entstehe*; sondern *worin es bestehe*, nicht um den *Ursprung*, sondern lediglich um die *Beschaffenheit* des Vorstellungsvermögen; nicht *woher* das Vorstellungsvermögen seine Bestandtheile erhalte, sondern, was es für Bestandtheile habe; nicht wie sich das Vorstellungsvermögen *genetisch* erklären lasse, sondern was man denn unter Vorstellungsvermögen zu *verstehen* habe. Der Unterschied zwischen diesen beyden Fragen ist so allgemein verkannt worden, das er nicht oft genug eingeschärft werden kann. Man vernachlässigte immer diejenige, über deren Beantwortung man durchaus vorher hätte einig seyn müssen, wenn über die andere, welche alle Köpfe beschäftigte, eine befriedigende Auskunft möglich seyn sollte.

Das Vorstellungsvermögen kann unmöglich von seiner *Ursache* (diese liege nun in dem Subjekte, in den Objekten, oder in beyden,) abgeleitet werden, bevor man noch nicht weifs, was man darunter verstehe, d. h. bevor man dasselbe nicht aus seiner, *Wirkung der blossen Vorstellung* kennt.

Es

Es muß also gegenwärtig die Frage beantwortet werden: worin besteht die *Vorstellung* selbst? oder was kann und muß in dem *Begriffe der Vorstellung* gedacht werden?

Indem wir nun zu dieser wichtigen Frage hinübergehen, scheint sich unsrer weiteren Fortschritten ein ganz unübersteigliches Hinderniß entgegen zu thürmen, welches in nichts geringeren besteht, als daß es schlechterdings unmöglich ist, von der Vorstellung im strengsten Sinne des Wortes eine eigentliche Definition oder sogenannte *Sacherklärung* zu geben. Eine solche Erklärung versuchen, würde eben so viel seyn, als einen Begriff von der Vorstellung aufstellen wollen, der nicht selbst wieder eine Vorstellung wäre. Man prüfe sorgfältig alle Erklärungen, welche von der Vorstellung, in was immer für einer Bedeutung des Wortes, von was immer für Philosophen gegeben sind; und man wird finden, daß sie den Begriff der bloßen Vorstellung nicht erklären, sondern als bekannt voraussetzen *).

Allein diese völlig ausgemachte Unmöglichkeit einer Definition der Vorstellung kann nur so lange ein Hinderniß unsrer weiteren Untersuchungen scheinen, als man nicht von der eben so ausgemachten *Entbehrlichkeit* einer solchen *Definition* überzeugt ist. Da die Vorstellung dasjenige ist, worauf sich alles, was Objekt des Bewußtseyns ist und

*) Wer versteht z. B. die alte auch in einer andern oben angegebenen Rücksicht fehlerhafte Definition: *Vorstellung ist eine Veränderung des Gemüthes*; wenn er sich nicht unter Gemüth das Vermögen der *Vorstellungen* denkt?

und seyn kann beziehen muß: so ist sie aus allem, was im Bewußtseyn vorkommen kann, das Bekannteste aber auch das Unerklärbarste. Sie geht allem Bewußtseyn vorher, das nur durch sie möglich ist *), und ist, da sie bey jeder Erklärung *vorausgesetzt* werden muß, einer Erklärung eben so wenig bedürftig als fähig. Ihr *Begriff* hingegen hat zwar auch keinen *höheren* über sich, von dem er *abgeleitet* werden könnte; denn er wird selbst bey dem Begriffe eines *Dinges* in weitester Bedeutung, (d. h. des *Vorstellbaren* oder wie man es gewöhnlich ausdrückt des Denkbaren) vorausgesetzt. Aber eben darum bedarf dieser Begriff um so mehr der *Erörterung*, je weniger sein Gegenstand eine *Erklärung* zuläßt. Da die *Vorstellung* selbst bey jeder Erklärung vorausgesetzt werden muß: so kann nur durch den völlig erörterten, und durchgängig bestimmten Begriff der unerklärbaren Vorstellung verhindert werden, das nicht mehr und nicht weniger von der Vorstellung vorausgesetzt werde, als schlechtdings vorausgesetzt werden muß, wenn die Voraussetzung, die allen möglichen Erklärungen zur *Prämisse* dient, nicht verfälcht werden soll. Da endlich der Begriff der Vorstellung bey dem Begriffe eines *Dinges* vorausgesetzt wird, so ist es offenbar, das dieter letztere wichtige Begriff, der aller *Metaphysik* zum Grunde liegt, so lange vieldeutig und schwankend bleiben mußte, so

*) Und das daher seiner *Möglichkeit* nach nicht in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt, die sich mit der bloßen Vorstellung beschäftigt, sondern erst nach derselben untersucht, in derselben aber seiner unbezweifelten *Wirklichkeit* nach angenommen werden muß.

so lange der eritere nicht durchgängig bestimmte und festgesetzt war; daß die Philosphie ihre Untersuchungen keineswegs, wie man bis itzt dafür hielt, entweder mit dem *Individuellsten* der uns vorstellbaren Dinge, unsren *vorstellenden Ich*, oder mit dem *allgemeinsten*, dem Dinge überhaupt, sondern mit der *Vorstellung* beginnen müsse; und daß daher der ganze Gang, den alles Philosophieren bisher genommen hat, gleich von dem ersten Punkte, wovon er ausgieng, eine schiefe Richtung hatte.

In beyden, sowohl in der *Klarheit* als in der *Unerklärbarkeit* des Begriffes der Vorstellung liegt der Grund, warum man diesen Begriff bisher nicht nur, wie man wohl mußte, *undefiniert*, sondern auch, wie man nicht sollte, *unerörtert* gelassen hat. Wir haben ganz vortreffliche Versuche über das *Denken* und *Empfinden*, aber meines Wissens keinen einzigen, der das *Vorstellen im strengsten Sinne*, das, was dem Denken und Empfinden gemeinschaftlich ist, untersucht hätte. Ob jene Versuche nicht noch ungleich mehr geleistet hätten, als sie wirklich geleistet haben; wenn diese Untersuchung vorhergeschickt worden wäre, wird sich in der Folge bestimmter zeigen lassen. Itzt nur ein paar Worte hierüber, die, so sehr sie uns dem ersten Anblick nach von unrem Pfade zu entfernen scheinen, gleichwohl in der Sache selbst uns um eine gute Strecke auf demselben weiter bringen dürften.

Man hat zwar das *Denken in weiterer Bedeutung*; in welcher es für eben so viel als *vorstellen* galt, vom *Denken in engerer Bedeutung*, in welcher es so viel als *urtheilen* und *schließen* heißt, unterschieden, obgleich nicht immer von diesem

Unterschiede Gebrauch gemacht *). Aber jene weitere Bedeutung des Wortes *denken* war gewöhnlich ein leidiges Spiel der Gedankenlosigkeit und des Zufalls. Bald sollte sie dasjenige angeben, was man dem *Empfinden entgegensetzte*, bald etwas, worunter man das Empfinden zugleich *mitbegriffen* wissen wollte. Im ersten Sinne sollte denken so viel heißen, als Vorstellungen *hervorbringen*, die Handlung der vorstellenden Kraft, wobey sich das Gemüth bloß *thätig* verhalten sollte. Im zweyten sollte es eben so viel heißen als *Vorstellungen haben*, wobey das Empfinden, das sich leidend verhalten des Gemüthes keineswegs ausgeschlossen seyn sollte. *Denken* im weitesten Sinne des Wortes wurde daher ohne Unterschied bald für *Vorstellungen haben*, bald für *hervorbringen*, bald für *empfangen*, bald für *dieses alles zusammengekommen* gebraucht. So wie dieser unphilosophische Gebrauch des Wortes *denken* die Untersuchung des Vorstellungsvermögens einerseits erschwerte, so wurde er selbst auf der andern Seite durch die Unterlassung dieser Untersuchung erleichtert. Ob und in wie ferne zu eben derselben Veränderung des Gemüthes, die man *Vorstellungen empfangen* nannte, auch ein *hervorbringen*; ob zu dem was man *Vorstellungen hervorbringen* nannte, auch ein *Empfangen* gehörte, bekümmerte die meisten Philosophen sehr wenig, welche die unbestimmten Bedeutungen der Ausdrücke *Vorstellungen empfangen*,

*) Gerade dort nicht, wo man am meisten gefolgt hätte, in der *Logik*, die man nicht etwa auf die Gesetze des *Denkens im strengsten Sinne* eingeschränkt, sondern auf die psychologischen Gesetze der *Vorstellungen überhaupt* ausgedehnt hat.

gen, und *Vorstellungen hervorbringen*, in dem unbestimmten Ausdrucke *Vorstellen* zusammenfassen, den sie, wenn es die Noth oder die Bequemlichkeit heischte, bald mit dem Worte *denken*, bald mit *Empfinden*, nahe genug bestimmt zu haben glaubten.

§. XIV.

Ungeachtet sich in keiner Definition angeben läßt, was die *Vorstellung an sich sey*, so können, und müssen sich doch die Merkmale angeben lassen, durch welche sie *gedacht* wird, und welche, in wie ferne sich ohne dieselben die *Vorstellung* nicht denken läßt, unter die innern Bedingungen der *Vorstellung* gehören.

Dafs die Unmöglichkeit einer *Definition* keineswegs die Unmöglichkeit einer betriedigenden *Erörterung* nach sich ziehe, wissen die Logiker, und wird in der Naturwissenschaft durch tausend auffallende Beyspiele bestätigt. Man weifs nicht, was ein *Körper*, was die *Bewegung* u. s. w. *an sich sey*, aber man weifs doch was man sich bey diesen Worten zu *denken* habe, was den *Begriff* dieser Gegenstände ausmache, was in denselben *wesentlich* aufgenommen, und aus demselben *wesentlich* weggelassen werden müsse. Uns ist es hier gar nicht darum zu thun, was die *Vorstellung sey*, sondern nur darum, was in dem uns möglichen und nothwendigen *Begriffe* der *Vorstellung* gedacht werden müsse. Wir untersuchen die *Vorstellung* nicht um ihrer selbst willen, sondern um über den *Begriff* des *Vorstellungsvermögens*, d. h. desjenigen, was zu den innern Bedingungen der

P a blossen

bloffen Vorstellung gehört, endlich einmal einzig zu werden. Nun gehört aber (nicht die unerklärbare Vorstellung selbst, sondern) dasjenige ohne welches sich die bloffe Vorstellung nicht denken läßt, und welches daher auch im Begriffe der bloffen Vorstellung wirklich gedacht wird, zu den *inneren Bedingungen* der Vorstellung, und macht diese innern Bedingungen, in wie ferne sie denkbar sind, aus. Bey aller Unmöglichkeit einer Definition der Vorstellung ist also gleichwohl eine Erörterung des Begriffes der Vorstellung möglich, die vollkommen hinreicht, um uns den gefuchten Aufschluß über das Vorstellungsvermögen zu geben.

„Aber ist denn nicht jeder Begriff von Vorstellung selbst wieder eine Vorstellung, und wird uns also die versprochene Erörterung nicht gleichwohl im *Cirkel* heruntreiben?“ Der Begriff der Vorstellung (man muß hier hinzusetzen der Vorstellung im strengsten Sinne, κατ' ἐξοχήν) ist freylich Vorstellung, aber er ist nicht selbst die Vorstellung im strengsten Sinne, κατ' ἐξοχήν; er ist Vorstellung, aber nicht *die* Vorstellung, er ist Vorstellung, die ein *Begriff* ist, und gehört folglich unter eine *Art* von Vorstellung, während sein Gegenstand, die Vorstellung im strengsten Sinne, *Gattung* ist. Die Vorstellung im letztern Sinne kommt Menschen und Thieren gemeinschaftlich zu; aber der *Begriff* von Vorstellung ist ein ausschließendes Vorrecht der Vernunft. Wie wenig hier Gefahr des Cirkels seyn könne, wird in der Folge noch mehr einleuchten.

Wenn die Erörterung dieses Begriffes allem Mißverständnisse vorbeugen und selbst gegen alles Miß-

Mißverständnis gesichert seyn, und wenn sie, wie von der allgemeinen Theorie des Vorstellungsvermögens, die dieses Namens werth seyn soll, gefordert wird, den Grund zu *allgemeingeltenden* Principien der Philosophie legen soll: so muß durch sie der Begriff der Vorstellung *völlig erschöpft*, das heißt, es muß *alles* was in dielem Begriffe vorstellbar ist, und *so weit* als es vorstellbar ist, angegeben seyn. Die Zergliederung des in ihm Vorstellbaren muß bis an die eigentliche Gränze der Vorstellbarkeit vorgenommen, und diese Gränze selbst deutlich bestimmt, allgemeingültig gezeigt werden. Man kann mit Grund behaupten, daß die *Philosophie* bisher noch keinen einzigen Begriff im eigentlichen Verstande erschöpft habe, und erschöpfen konnte; da bey jedem der bisher unentwickelte Begriff der Vorstellung vorausgesetzt werden mußte. Gleichwohl wird man die Erschöpfung des von mir im vorhergehenden bestimmten Begriffes der blossen Vorstellung überhaupt nicht nur nicht unmöglich, sondern nicht einmal von besonderer Schwierigkeit finden, wenn man bedenkt: 1) Daß dieser Begriff seiner *Allgemeinheit* wegen nur sehr wenige Merkmale in sich fassen könne. Man weiß aus der Logik, daß der *Inhalt* eines Begriffes in eben dem Verhältnisse kleiner als sein *Umfang* größer ist. Der Begriff der Vorstellung aber wird selbst bey dem *allgemeinsten*, nämlich dem des Vorstellbaren oder *des Dinges* vorausgesetzt, und hat mit demselben wenigstens gleichen Umfang. 2) Daß bey dem Erschöpfen dieses Begriffes nur von wesentlichen Merkmalen, mit Ausschluß alles zufälligen, die Rede seyn könne und dürfe. 3) Daß diese wenigen wesentlichen Merkmale, so bald man sie gefunden

hat, das Kriterium der Vorstellbarkeit abgeben, in dem dasjenige, was ihnen widerspricht, nicht vorstellbar seyn kann; ein Kriterium, durch welches sich zugleich bestimmt angeben läßt, was denn eigentlich an der *Vorstellung* selbst vorstellbar ist, und was an ihr als unvorstellbar *vorausgesetzt* werden muß.

§. XV.

Zu jeder Vorstellung gehört als innere Bedingung (als wesentlicher Bestandtheil der bloßen Vorstellung) etwas, welches dem *Vorgestellten* (dem von der Vorstellung durchs Bewußtseyn unterschiedenen Gegenstande,) entspricht; und dieß nenne ich den *Stoff* der Vorstellung.

Indem man bisher alles, was vorgestellt wird, und vorgestellt werden kann, *Stoff* einer Vorstellung nannte, lief dabey eine in ihren Folgen äufferst wichtige *Zweydeutigkeit* mit unter, welche durch die Vieldeutigkeit des Wortes Vorstellung veranlasset wurde, und die hier aus der eigentlichen Bedeutung des Ausdruckes *Stoff der Vorstellung* hinwegelchafft werden muß. *Stoff einer Vorstellung* seyn kann zweyerley heissen, entweder *in* der bloßen Vorstellung, als dem von ihr unterschiedenen Gegenstande entsprechend vorkommen, oder der von der bloßen Vorstellung selbst verschiedene Gegenstand einer Vorstellung seyn. Eben dadurch, daß ich durch mein Bewußtseyn genöthiget bin, dem *Baum* den ich mir vorstelle, von der bloßen Vorstellung desselben zu unterscheiden: bin ich genöthiget dasjenige, was *in* der bloßen Vorstellung dem Baume entspricht, und wodurch sich

sich die Vorstellung des Baumes von anderen Vorstellungen unterscheidet, von dem *Baume* selbst, von dem Gegenstande, der nicht bloße Vorstellung ist zu unterscheiden. Nur das erstere *ist* der *eigentliche Stoff* der Vorstellung; das letztere kann nur uneigentlich nur in weiterer Bedeutung Stoff heißen, und soll um der Verwirrung wesentlich verschiedener Begriffe vorzubeugen, von mir immer bey seinem eigentlichen Namen *Gegenstand* genannt werden. Wer sich den Unterschied zwischen Stoff und Gegenstand einer Vorstellung recht anschaulich machen will, denke sich einen Baum in einer Entfernung, die es ihm unmöglich macht die Gattung, Art, eigentliche Grösse und nähere Beschaffenheit desselben gewahr zu werden. Er nähert sich dann allmählig dem Baume, so wird seine Vorstellung in eben dem Verhältnisse mehreren *Stoff* erhalten; der Stoff seiner Vorstellung wird sich *verändern*, zunehmen, während der Gegenstand an sich immer *derselbe* bleibt.

Die nothwendige Folge der bisherigen Verwechslung des *Stoffes* einer Vorstellung mit dem *Gegenstande* war, daß man die jedem eigenthümlichen Prädikate verwechselte; daß man dasjenige, was dem Stoffe *in* der Vorstellung, und in wie ferne derselbe ein Bestandtheil der Vorstellung ist, (der Vorstellung selbst zukömmt,) dem Gegenstande *aufser* der Vorstellung; und was diesem eigenthümlich ist, jenem zueignete, und in so ferne den Unterschied zwischen Vorstellung und Gegenstand aufhob. Der *Stoff*, oder dasjenige, was in der Vorstellung dem von der Vorstellung verschiedenen Gegenstande entspricht, wird zwar durch den letztern, dessen Stelle er in der Vorstellung vertritt,

(den er *repräsentirt*) bestimmt; aber er muß auch in der Vorstellung gewisse Modifikationen annehmen, durch die er aufhört bloßer Stoff einer Vorstellung zu seyn, und wirkliche Vorstellung und in so ferne Eigenthum des Vorstellenden wird; Modifikationen die er durch das Vorstellungsvermögen erhält, und die keineswegs auf den Gegenstand, der von der bloßen Vorstellung verschieden ist, und dem sie nicht angehören, übertragen werden dürfen; wenn der Philosoph nicht in einem weit ungereimern und bedenklicheren Irrthum gerathen soll, als der Gelblüchtige der allen Gegenständen die Farbe seines Gesichtswerkzeuges beylegt. Es wird in der Folge sichtbar genug werden, welchen Einfluß dieser Irrthum auf das Mißverständniß des Erkenntnißvermögens, das die philosophische Welt in streitende Partheyen trennte und getrennt erhielt, gehabt habe.

Jede Vorstellung ohne Ausnahme muß einen Stoff in der bisher bestimmten Bedeutung des Wortes haben; und die Vorstellung überhaupt läßt sich so wenig ohne einen solchen Stoff denken, als was immer für eine Form eines *wirklichen* Dinges ohne Stoff. Eine Vorstellung ohne Stoff wäre eine Vorstellung in der nichts vorgestellt wird, ein Cirkel der nicht rund ist. Der Stoff ist derjenige Bestandtheil der Vorstellung, von dem sich ihr Name (*repräsentatio*) eigentlich herschreibt, durch den die Sprache etwas im Bewusstseyn vorkommendes, bezeichnet, wodurch ein anderes ausser dem Bewusstseyn, vertreten, repräsentirt, dem Bewusstseyn vorgehalten wird.

„Aber giebt es nicht *leere* Vorstellungen?“ O ja! wenn darunter Vorstellungen verstanden werden,

den, deren Stoff durch einen Gegenstand bestimmt ist, dem das Prädikat der Wirklichkeit mit Unrecht beygelegt ist, weil er entweder nirgends vorhanden ist, oder weil er gar einen Widerspruch in sich faßt. Aber auch *diese* Vorstellungen, welche mit Recht *leer* heißen, haben in wie ferne sie *wirkliche Vorstellungen* sind, auch wirklich einen Stoff, etwas das in ihnen ihrem, für wirklich gehaltenen, Gegenstande entspricht, und ohne welches sie gar keine Vorstellungen seyn würden. *Leere* Vorstellung kann also nie Vorstellung ohne allen Stoff bedeuten; welches freylich in der bisherigen Philosophie nicht immer der Fall gewesen ist.

Eine weit bedenklichere Zweydeutigkeit liegt im Ausdrucke *bloße Vorstellung*; welche wohl manchen meiner Leser zu folgendem Einwurfe gegen die Behauptung: *dass jede Vorstellung einen Stoff haben müsse*, verleiten konnte. „Es giebt bloße Vorstellungen, das heißt, solche die keine Gegenstände haben. In Vorstellungen aber die keine Gegenstände haben, kann nichts vorhanden seyn, was einem auffer der Vorstellung befindlichen Gegenstande entspräche, also giebt es auch Vorstellungen ohne Stoff.“ Die Behauptung: „Es giebt Vorstellungen die keine Gegenstände haben“ kann eben so viel heißen als: Es giebt Vorstellungen deren Gegenstände nichts *wirkliches* sind, oder deren Gegenständen das Prädikat der Wirklichkeit nur durch einen Irrthum beygelegt werden kann; — und dann ist freylich nichts gegen diese Behauptung einzuwenden. Sie würde aber offenbaren Unsinn enthalten, wenn sie eben so viel heißen sollte, als: es giebt Vorstellungen die überhaupt gar keinen im Bewußtseyn vorkommenden

Gegenstand haben: denn diess hiesse eben so viel als es giebt Vorstellungen, in denen nichts vorgestellt wird, Vorstellungen die keine Vorstellungen sind. Diese Undinge können dann aber auch nicht *bloffe* Vorstellungen heißen, so wenig ein Cirkel der nicht rund seyn soll, ein *bloffer* Cirkel heißen kann. Wirkliche Vorstellungen hingegen, denen (folglich auch wirklich ein Gegenstand aber) kein *wirklicher* Gegenstand entspricht, und die man sehr oft mit dem Namen *bloffer* Vorstellungen (Vorstellungen deren Wirklichkeit *bloß* im *Vorstellenden* allein gegründet ist) belegt, würden weit eigentlicher mit dem Ausdrucke *leerer* Vorstellungen bezeichnet werden, damit der Ausdruck *bloffe Vorstellung*, der durch das Bewustseyn von ihrem Gegenstande unterschiedenen, und für sich allein gedachten Vorstellung, für die er weit eigentlicher paßt, aufbehalten werden könne.

Eine Vorstellung hat *Realität*, (ist nicht leer) wenn ihrem Gegenstande das Prädikat der Wirklichkeit zukömmt, welches nur in der *Theorie des Erkenntnißvermögens* untersucht werden kann. Die Theorie des bloßen Vorstellungsvermögens überhaupt würde ihre Gränzen überschreiten und ihren Zweck verfehlen, wenn sie etwas, das zu den *äußern* Bedingungen der Vorstellung gehört, zu ihrem Objekte machte. Sie hat ihr Amt verrichtet, wenn sie gezeigt hat, daß eine Vorstellung nicht ohne Stoff, das heißt, ohne etwas *in* ihr enthaltenes seyn könne, dem ein von der Vorstellung unterschiedenes Etwas, welches Gegenstand heißt, (er sey *auffer* dem Bewustseyn *wirklich* oder nicht) entspricht. Es steht also folgender Grundatz als *Axiom* fest:

Das-

Dasjenige, dem kein Stoff in einer Vorstellung entsprechen kann, ist schlechterdings nicht vorstellbar.

§. XVI.

Zur Vorstellung überhaupt gehört als innere Bedingung (als wesentlicher Bestandtheil der bloßen Vorstellung) etwas, wodurch der bloße Stoff zur Vorstellung wird, und dieses Etwas nenne ich die *Form der Vorstellung*.

Dasjenige an der Bildsäule, durch welches die Materie derselben nicht mehr bloße Materie, sondern Bildsäule ist, heisst die *Form der Bildsäule*; und so nenne ich dasjenige, was in der Vorstellung überhaupt und folglich auch in jeder Vorstellung ohne Ausnahme vorhanden seyn muß, und wodurch der Stoff derselben Vorstellung ist, die *Form der Vorstellung*, ohne zu befürchten, daß ich meinen Lesern etwas unverständliches sage. Beydes Stoff und Form machen zwar nur durch ihre *Vereinigung* die Vorstellung aus, und lassen sich nicht von einander trennen, ohne daß die Vorstellung selbst dadurch aufgehoben würde. Gleichwohl sind sie *wesentlich verschiedene* Bestandtheile der Vorstellung, und können nicht miteinander verwechselt werden, ohne ein Mißverständniß zu verursachen, das in der Philosophie von äußerst wichtigen Folgen seyn muß, und bisher wirklich gewesen ist. Die logische Grundregel: Alles was einem wesentlichen Merkmale eines Dinges zukömmt, kömmt dem Dinge selbst zu, kann nur dann nicht irre führen, wenn der Begriff des Dinges, von dem die Rede ist, durch Unterscheidung seiner Merkmale bestimmt ist. So kann ich von
einer

einer Statue, deren Stoff weisser salzburgischer Marmor ist, ohne Gefahr missverstanden zu werden, behaupten; die Statue ist marmorn, und sie ist weis; weil ich von jedem, der mich hört, voraussetzen kann, das er das Prädikat marmorn und weis der Statue nur in Rücksicht des Stoffes beylegen werde. Aber ich kann nicht behaupten: die Statue ist aus Salzburg; wenn nur der Marmor (der Stoff) nicht die Statue (die Form) aus Salzburg ist; sondern, wenn ich nicht missverstanden werden will, muss ich in meiner Behauptung den Unterschied zwischen Stoff und Form ausdrücklich angeben, und sagen, der Stoff der Statue ist aus Salzburg, oder auch: die Statue ist salzburgischer *Marmor*; gleichwie ich nicht sagen kann, die *Statue* ist durch den Steinmetz von dem Felsen durch Pulver losgesprengt, u. s. w. Eben so darf ich von der *Vorstellung überhaupt* keineswegs etwas behaupten, was von ihr nur in Rücksicht auf die Form, oder nur in Rücksicht auf den Stoff gilt, wenn ich nicht voraussetzen kann, das meine Leser oder Zuhörer über den Unterschied zwischen Stoff und Form mit mir einig sind. Es lässt sich leicht begreifen, und es wird sich in der Folge deutlich genug zeigen, das gewisse Prädikate der Vorstellung nur in Rücksicht ihres Stoffes, andere nur in Rücksicht ihrer Form zukommen, und das die Verwechslung derselben auf alle spekulativen Streitigkeiten der Philosophie grossen Einfluss hatte. Folgende Betrachtungen werden dazu dienen, dem Begriffe der *Form* einer Vorstellung das *Fremde* und *Unbestimmte* zu benehmen, das er für meine Leser haben muss.

1) Man ist hoffentlich mit mir darüber einig, das jede Vorstellung (1) aus etwas bestehen müsse,

fe, was sich auf das von ihr im Bewußtseyn unterschiedene *Objekt* bezieht. Dieß habe ich den *Stoff* genannt; und es ist dasjenige, wodurch das Vorgestellte (der Gegenstand) der Vorstellung angehört, und welches in der Vorstellung dem Gegenstande angehört; (2) Aus etwas, was sich auf das von der Vorstellung im Bewußtseyn ebenfalls unterschiedene, *Subjekt* (das Vorstellende) bezieht. Es ist dieses dasjenige, *wodurch* die Vorstellung dem Gemüth angehört; und *was* an der Vorstellung dem Gemüthe angehört; und kann nichts anderes seyn als dasjenige wodurch der sonst *bloße Stoff* einer Vorstellung, *wirkliche Vorstellung* ist; das heißt, die *Form* der Vorstellung, welche der Stoff *nur* im Gemüthe, und *nur* durch das Vorstellungsvermögen erhalten konnte. So lange noch nicht ausgemacht ist, *worin* diese Form bestehe; muß bald dasjenige, was in der Vorstellung dem Gemüthe eigenthümlich ist, den Gegenständen; bald dasjenige, was in der Vorstellung den Gegenständen gehört, dem Gemüthe beygemessen werden.

„Was den Stoff einer Vorstellung zur Vorstellung macht, ist die Seele, oder das Gemüth selbst, und kann also nicht *Form* der Vorstellung heißen *).“ *Zur Vorstellung machen* kann zweyerley heißen;

- *) So sophistisch und leicht in den Ohren mancher Leser dieser und andere in der Folge vorkommenden Einwürfe klingen werden: so natürlich müssen sie in der Vorstellungsart der *Meisten* aus dem bisherigen allgemeinen Mißverständnisse des Vorstellungsvermögens erfolgen. Aber auch scharfern und konsequenteren Denkern, die sich selbst solche Einwürfe zu ersparen, oder zu beantworten wissen, dürfte die Auflösung wenigstens dazu dienen, um
ihnen

heiffen; entweder, die von der Vorstellung selbst unterschiedene Ursache der Vorstellung seyn; oder, der, in der Vorstellung selbst vorkommende konstitutive Bestandtheil, die innere Bedingung der Vorstellung selbst seyn, durch welche der bloffe Stoff *Vorstellung* ist. Das *erste* ist die (worin immer bethehende) *vorstellende Kraft*, deren Untersuchung nicht hierher gehört, — das *zweyte* aber ist die *Form* der Vorstellung überhaupt, von der hier die Rede ist, und die zwar auch dem Gemüthe angehört, aber nicht als Accidenz der Substanz, sondern als Wirkung der Ursache.

2) Die gegenwärtige Untersuchung betrifft die Form der *Vorstellung überhaupt*, die *allgemeine* Form aller Vorstellungen, der *Gattung* Vorstellung. Die Arten der Vorstellungen. Z. B. die Empfindung, der Begriff, die Idee unterscheiden sich untereinander durch ihre eigenthümlichen Formen, die in den Theorien der *Sinnlichkeit*, des *Verstandes*, und der *Vernunft* betrachtet werden müssen. Da sie in allen diesen Theorien als *Vorstellungen* angenommen und vorausgesetzt werden müssen, so wird auch die glücklichste Entwicklung, die von ihren Eigenthümlichkeiten gegeben werden kann, z. B. die *Kantische* so lange missverstanden werden müssen, bis man nicht über dasjenige, was ihnen in der gemeinschaftlichen Eigenschaft, als Vorstellungen überhaupt zukommt, einig geworden ist.

3) Die

ihnen keine *neue* Vorstellungsart geläufiger zu machen. In zwanzig Jahren wird sich eine *kürzere* Theorie des Vorstellungsvermögens schreiben lassen.

5) Die *Form der Vorstellung* muß genau von der *Form des Vorgestellten*, oder des *Gegenstandes*, unterschieden werden; und ungeachtet vom letztern eigentlich nur in der Theorie des *Erkenntnisvermögens* die Rede seyn darf, so muß hier doch eine Zweydeutigkeit in dem Ausdrucke *Form des Vorgestellten* angemerkt werden, welche dem richtigen Begriffe von der *Form der Vorstellung* nachtheilig seyn könnte. „Da jede Vorstellung“ könnte mir sonst eingewendet werden „mit ihrem (wirklichen oder nicht wirklichen) Gegenstand, dem *Vorgestellten* übereinstimmen muß; so muß ja die Form der Vorstellung von der *Form des Vorgestellten* abhängen, und von derselben bestimmt werden.“ — Ich antworte: In den besondern einzelnen Vorstellungen (nicht in der Vorstellung überhaupt die keinen bestimmten Gegenstand hat) muß zwar die besondere Beschaffenheit, oder wenn man es so nennen will, die eigenthümliche Form des *bloßen* Stoffes von dem Gegenstande, den er in der Vorstellung repräsentiert, bestimmt seyn, und in diesem Sinne wäre gegen die Behauptung, daß die Form jeder einzelnen Vorstellung von der Form des *Vorgestellten* abhängen, nichts anders einzuwenden, als daß es, anstatt Form der Vorstellung, Form des Stoffes von jeder einzelnen Vorstellung heißen sollte. Die Form der *Vorstellung* aber kann dem vom Gegenstande bestimmten Stoffe nicht durch das *Vorgestellte*, sondern nur durchs *vorstellende*, nicht durch das Objekt, sondern nur durch das Subjekt ertheilt werden. Die eigenthümliche Form des *bloßen Stoffes*, die man die *objektive* nennen könnte, um sie von der Form der *Vorstellung*, die der durch den Gegenstand bestimmte Stoff *im Gemüthe annehmen*

men muß, und welche füglich die *subjektive* heißen kann, zu unterscheiden, kann durchaus nicht von der letztern *getrennt*, d. h. ohne die Form der Vorstellung, im *Bewußtseyn* vorkommen. Der Gegenstand einer Vorstellung gelangt nur durch die *Vorstellung*, das heißt, nur *dadurch* ins Bewußtseyn, daß der ihm entsprechende Stoff aufhört, *bloßer* Stoff zu seyn und die Form der Vorstellung annimmt. Daher kann kein Vorgestelltes, kein Gegenstand, in seiner von der Form der Vorstellung unabhängigen Form, wie er an sich ist, sondern nur durch die Form der Vorstellung modificirt im Bewußtseyn vorkommen. vorgestellt werden. Es verdient aber diese Bemerkung eine bestimmtere Ausführung; da sie eines der ältesten, allgemeinsten, und am tiefsten eingewurzelten Vorurtheile betrifft, welche die Principien aller spekulativen Philosophie bis auf diesen Augenblick verwirrt haben; ein Vorurtheil, das sich auch demjenigen, der sich noch so sorgfältig davon loszumachen sucht, immer unvermerkt aufdringt, und welches an dem bisherigen Schicksale der *Kritik der Vernunft*, beynahe allgemein *missverstanden* zu seyn; einen äußerst beträchtlichen Antheil hat. Ich spreche hier von dem Vorurtheile, *daß die Vorstellungen Bilder der Dinge wären*, daß zwischen den Vorstellungen und den *Dingen an sich* *Aehnlichkeit* statt finden müsse, und daß die *Wahrheit*, oder die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den Gegenständen in dieser *Aehnlichkeit* bestehen müsse. Man sieht, daß dieses Vorurtheil, wenn es wirklich Vorurtheil ist, selbst den Begriff von *Wahrheit* verfälschen, und auf die Anwendung der *logischen* Gesetze den entschiedensten Einfluß haben müsse.

Schon

Schon in seinem Entstehungsgrunde zeigt es sich als *Vorurtheil*. Dieser liegt in der freylich unverkennbaren *Analogie*, die zwischen der Beschaffenheit der in unsren *Organen* hervorgebrachten *Eindrücke* und der Beschaffenheit der *Gegenstände* aufler uns, durch welche die Eindrücke hervorgebracht werden, wahrgenommen wird; eine Analogie, die bey dem vornehmsten Organe, dem wir den Stoff unsrer meisten und klaresten sinnlichen Vorstellungen verdanken, nämlich dem *Auge*, in der wirklichen Aehnlichkeit des Bildes auf der Netzhaut mit dem sichtbaren Gegenstande besteht. Es war schon sehr frühzeitig unter den Philosophen eine unbestimmte Analogie zwischen *Sehen* und *Vorstellen* angenommen, die immer weiter getrieben wurde, je mehr man bey zunehmender Kultur der *empirischen Psychologie* für die neuentdeckten Unterschiede unter den Verrichtungen des Vorstellungsvermögen mehrere Ausdrücke von den Verrichtungen des Auges zu entlehnen genöthiget war. Der innere Sinn wurde immer mehr als ein *Auge* des Geistes, und die sogenannte vorstellende Kraft als die *Sehkraft* desselben gedacht; und so wurde vieles, was nur vom Auge und von *Sehen* gelten konnte, auf das Gemüth, und das *Vorstellen* übertragen, und in den, bisher unbestimmt gebliebenen, Begriff der Vorstellung aufgenommen.

Die Unbestimmtheit dieses wichtigen Begriffes machte allein die Verwechslung des sinnlichen *Eindruckes* mit der sinnlichen *Vorstellung* möglich; welche eine zweyte Verwechslung der zwischen *Eindruck* und *Gegenstand* unstreitigen Aehnlichkeit mit einer offenbar unmöglichen Aehnlichkeit

Q

zwischen

zwischen *Vorstellung* und *Gegenstand* zur Folge haben mußte.

Der *Eindruck* auf das sinnliche Werkzeug ist keine *Vorstellung*, und seine Form keine *Form* der *Vorstellung*. Er kann, als bloßer *Eindruck*, so wenig die *Vorstellung* selbst seyn, als der durch ihn gelieferte *Stoff* ohne die *Form* der *Vorstellung* *Vorstellung* seyn kann. Der *Eindruck* kann nichts weiter als der *Empfänglichkeit* des *Gemüthes* (das *Subjekt* desselben mag *Geist* oder *Körper* seyn) den *Stoff* liefern, der dann erst im *Gemüthe* die *Form* der *Vorstellung* erhält, und durch dieselbe *Vorstellung* wird. Diese *Vorstellung* hält dem *Subjekte* des *Bewußtseyns* den *Gegenstand* vor, auf den sie bezogen wird, aber nur unter der *Form*, die der dem *Gegenstande* entsprechende *Stoff* im *Gemüthe* erhalten hat, und die sich von ihm nicht trennen läßt, ohne die *Vorstellung* und mit ihr das *Bewußtseyn* des *Gegenstandes* aufzuheben.

Man kann hieraus beurtheilen, mit welchem Rechte man bisher die in den *Organen* vorhandene *Eindrücke materielle Vorstellungen* genannt hat.

Keine unfre *Vorstellungen* kann in irgend einem *Verstande Bild* ihres *Gegenstandes* heißen. Jedes *Bild* setzt *Aehnlichkeit* mit seinem *Original* voraus, und ist nur in so ferne *Bild*, als diese *Aehnlichkeit* statt findet. Es muß also, wenn wir berechtigt seyn sollen, unfre *Vorstellungen* für *Bilder* der *Dinge* zu halten, irgend eine *Aehnlichkeit* zwischen der *Vorstellung* und ihrem *Gegenstande* erweislich seyn. Allein dies ist schlechterdings unmöglich. Ich kann die *Vorstellung* der *Rose*
als

als *Bild*, mit der Rose selbst als *Original* nie vergleichen. Denn wenn ich die Rose als einen von meiner Vorstellung derselben verschiedenen *Gegenstand* denke, so kann ich dies nur dadurch, daß ich die *bloße Vorstellung* der Rose auf etwas außer mir beziehe, welches ich nur durch dieses *Beziehen* kenne; und das unabhängig von der Vorstellung in welcher alle seine Prädikate vorkommen, für mich ein bloßes Subjekt = X ist. Ich kann also nicht von dem angeblichen Bilde zum Original übergehen, ohne daß ich eben dasselbe Bild zum Original mache, das heißt: das Bild hat kein Original für mich; es ist also kein Bild, sondern selbst Original.

„Man giebt zu, daß die Vorstellung in wie ferne sie Wirkung des Gemüthes ist, und durch das bloße Vorstellungsvermögen bestimmt wird, keine Aehnlichkeit mit Dingen außer dem Gemüthe habe. Aber sie kann und muß diese Aehnlichkeit ihrem Inhalte nach haben, in wie ferne derselbe von einem außer dem Gemüthe befindlichen Gegenstande abhängt, und durch denselben bestimmt wird.“ — Wenn dieser Inhalt (Stoff der Vorstellung) nicht mit dem Gegenstande selbst (das in der Vorstellung vorkommende und sie ausmachende, nicht mit dem von ihr unterschiedenen) verwechselt werden soll; so muß bey aller vorausgesetzten Aehnlichkeit zwischen dem bloßen Stoff und dem Gegenstande, doch zugegeben werden, daß dieser Stoff nicht der Gegenstand selbst sey; und daß nur der Stoff, nicht der *Gegenstand an sich* die Form der Vorstellung erhalte. Der Stoff verliert also in so ferne seine Aehnlichkeit mit dem Gegenstande an sich, als er die Form der Vorstellung annimmt. Und da sich bey der Beziehung der Vorstellung

Q 2

auf

auf den Gegenstand, durch welche dieser allein *vorge stellt* werden kann, der bloße Stoff von der Form der Vorstellung nicht trennen läßt; da nicht der bloße Stoff, sondern die Vorstellung (Stoff und Form) in *Rücksicht* des Stoffes die vorstellbaren Prädikate, die dem Gegenstande beygelegt werden, dem Bewußtseyn vorhält; so mag der Inhalt einer Vorstellung dem Gegenstande noch so ähnlich seyn, und derselbe wird gleichwohl dem Bewußtseyn kein *Bild* des Gegenstandes vorhalten. Die Vorstellung wird kein Bild seyn, weil dasjenige in ihr, was allenfalls *Bild* heißen könnte, dem Subjekte des Bewußtseyns nicht in seiner eigenthümlichen Form vorgehalten wird.

§. XVII.

Dem Begriffe einer Vorstellung überhaupt widerspricht die Vorstellung eines Gegenstandes in seiner eigenthümlichen von der Form der Vorstellung unabhängigen Form, oder des sogenannten *Dinges an sich*; d. h. kein Ding an sich ist vorstellbar.

Keine Vorstellung ist ohne Stoff und Form denkbar, welche beyde in der Vorstellung unzertrennlich sind, weil sie nur durch ihre Vereinigung die Vorstellung ausmachen. Nur durch diese unzertrennliche Vereinigung bey einem wesentlichen Unterschied ist die Natur einer Vorstellung, d. h. die nothwendige Beziehung derselben auf ein von ihr unterschiedenes Subjekt und Objekt möglich. Dasjenige in der Vorstellung, wodurch sie sich auf den von ihr unterschiedenen Gegenstand bezieht (der Stoff), kann unmöglich ebendasselbe seyn,

seyn, wodurch sie sich auf das von ihr unterschiedene Subjekt bezieht, die *Form*. Sie bezieht sich auf beyde dadurch, daß sie von *beyden* etwas in sich aufzuweisen hat, welches unmöglich eben dasselbe seyn kann, wenn nicht alle Möglichkeit aufhören soll, das vorstellende Subjekt und vorgestellte Objekt von der Vorstellung zu unterscheiden. Da der Stoff in ihr dem Gegenstande angehört, so würde sie ganz allein auf den Gegenstand bezogen werden müssen, und nicht von demselben unterschieden werden können, wenn sie nicht die Form der Vorstellung erhalten hätte, die dem Gegenstande mangelt, wodurch sie sich vom Gegenstande auszeichnet, und die sie nicht dem Vorgestellten, sondern dem Vorstellenden verdankt. Ungeachtet aber einerseits nur durch diesen wesentlichen Unterschied zwischen Stoff und Form das Bewußtseyn und die Vorstellung selbst möglich ist, so ist andererseits nur durch die Unzertrennlichkeit vom Stoff und Form eben dieses Bewußtseyn, und die Vorstellung möglich; die sich nur dadurch denken läßt, daß der Stoff aufhöre blosser Stoff zu seyn und die Form der Vorstellung erhalten habe, welche von ihm nicht abgefondert werden kann, ohne die *Vorstellung* und mit ihr das Bewußtseyn und selbst die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt aufzuheben. Daher läßt sich weder der bloße Stoff, abgefondert von der Form, noch die bloße Form abgefondert von allem Stoffe vors Bewußtseyn bringen, sondern nur beydes zusammengenommen in seiner unzertrennlichen Vereinigung; und bey der Unterscheidung zwischen Objekt und Subjekt im Bewußtseyn, wird nicht die Form der Vorstellung abgetrennt vom Stoffe, sondern die *ganze Vorstellung* durch ihre Form

auf das Subjekt, und nicht der Stoff abgetrennt von der Form, sondern die *ganze Vorstellung* durch ihren Stoff auf den Gegenstand bezogen. Der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand kann daher nur unter der *Form der Vorstellung*, die der ihm entsprechende Stoff im Gemüthe annehmen mußte, im Bewußtseyn vorkommen, d. h. *vorge stellt* werden; und folglich keineswegs als *Ding an sich*, d. h. unter derjenigen Form, die ihm außer aller Vorstellung zukäme, durch den bloßen Stoff der Vorstellung bezeichnet würde, und von der Form der Vorstellung verschieden seyn müßte.

„Aber ist denn der Begriff, der hier von dem *Dinge an sich* aufgestellt wird, nicht willkürlich; indem darunter ein Ding verstanden wird, dessen Form von der Form der Vorstellung verschieden ist. Warum soll nicht dem Dinge an sich eben dieselbe Form zukommen, die dasselbe in der bloßen Vorstellung hat?“ Nichts ist leichter als den von uns aufgestellten Begriff des *Dinges an sich* zu rechtfertigen. Die Form der Vorstellung ist dasjenige, wodurch sich die Vorstellung von allem was nicht Vorstellung ist, auszeichnet. Wenn also die Vertheidiger der Vorstellbarkeit des Dinges an sich zugeben, daß das Ding an sich, keine Vorstellung ist, so müssen sie auch zugeben, daß ihm die Form der Vorstellung nicht zukomme. — „Aber so kömmt ihm doch dieselbe Form zu, die es *in* der Vorstellung hat?“ — Ob auch diejenigen, die diese Sprache führen, sich selbst recht verstehen? Ihr vorstellbares Ding an sich ist doch der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand, der also weder selbst Vorstellung, noch ein Bestandtheil der bloßen Vorstellung ist, und also
nicht

nicht selbst, sondern nur durch seinen *Repräsentanten*, den Stoff der Vorstellung, in der Vorstellung vorkömmt. Sey es, daß dieser Stoff in wie ferne er blosser Stoff ist, das heißt, in wie ferne er bloß den Gegenstand vertritt, eben dieselbe Form habe, die dem Gegenstande zukömmt, so kann er ja *eben darum* in dieser Eigenschaft nicht die Form der blossen Vorstellung haben; ja! diese seine *objektive* Form muß von der *subjektiven* der Vorstellung wesentlich verschieden seyn, weil er sonst zugleich Stoff und nicht Stoff wäre. Er muß aber die von ihm als blosser Stoff unterschiedene, und dem Gegenstand nicht zukommende Form der Vorstellung annehmen, wenn er Vorstellung werden, und der Gegenstand durch ihn vorgestellt werden soll. Die Form unter welcher der *Gegenstand* durch den ihm entsprechenden Stoff im Bewußtseyn vorkömmt, ist also wesentlich von der Form verschieden, die ihm außer dem Gemüthe (an sich) zukommen muß; und diese letztere Form, durch welche er als Ding an sich gedacht wird, ist schlechterdings nicht anders vorstellbar, *als daß man von ihr die Form der Vorstellung läugnet.*

Und hieraus ergibt sich die Antwort auf den sophistischen Einwurf: „Es müsse gleichwohl eine Vorstellung des *Dinges an sich* möglich seyn, da doch der hier von mir bestimmte *Begriff* des Dinges an sich eine Vorstellung sey, die das *Ding an sich* zum Gegenstand hätte.“ Dieser Einwurf spielt mit *Vorstellung des Dinges an sich* durch eine Zweideutigkeit dieses Ausdruckes. Er nennt den Begriff des *Dinges an sich überhaupt* mit Unrecht Vorstellung des Dinges an sich (eines bestimmten Dinges). Iener Begriff ist freylich auch eine Vor-

stellung; aber eine Vorstellung, deren Gegenstand das Ding an sich nicht als *Sache*, sondern als der bloße Verstandesbegriff eines *Gegenstandes* überhaupt ist. Diese Vorstellung eines bloß *logischen* Welens wird in jenem Einwurfe mit der Vorstellung einer *Sache* verwechselt. Denn die Vertheidiger der Vorstellbarkeit der Dinge an sich glauben dadurch allein unfrem Verstande *Sachkenntniß* einzuräumen, und zu retten, daß sie unter Vorstellung des Dinges an sich, Vorstellung der *Sache*, Vorstellung desjenigen außer dem Gemüthe befindlichen Dinges, dem der Stoff und die Form der Vorstellung zukomme, verstehen. Das was ich Begriff des Dinges an sich nenne, und dessen Möglichkeit und Ursprung in der Theorie des Erkenntnisvermögens entwickelt wird, ist die Vorstellung eines Dinges *überhaupt*, das keine Vorstellung ist; keines *bestimmten, individuellen, existierenden* Dinges. Das aber, was ich *Vorstellung des Dinges an sich* nenne, und dessen Unmöglichkeit ich hier gezeigt habe, ist Vorstellung eines bestimmten, individuellen, existierenden Dinges, das keine Vorstellung ist, aber gleichwohl die Form der Vorstellung hat, dem außer dem Gemüthe eben dieselbe Form zukömmt, die es durch den Stoff der Vorstellung im Gemüthe angenommen hat, und das folglich dem Subjekte des Bewusstseyns nicht unter einer dem Gemüthe eigenthümlichen Form erscheint, sondern sich demselben in seiner eigenen von der Beschaffenheit des Gemüthes unabhängigen Gestalt darstellt.

Die *Dinge an sich* können so wenig geläugnet werden, als die vorstellbaren Gegenstände selbst. Sie sind diese Gegenstände selbst, in wie ferne dieselben

ben nicht vorstellbar sind. Sie sind dasjenige Etwas, welches dem bloßen Stoffe einer Vorstellung auſſer der Vorstellung zum Grunde liegen muß, von dem aber, weil ſein Repräſentant, der Stoff, die Form der Vorstellung annehmen muß, nichts was ihm von dieſer Form unabhängig zukömmt, vorstellbar iſt, als die Negation der Form der Vorstellung, d. h. dem kein anderes Prädikat beygelegt werden kann, als daß es keine Vorstellung iſt. Alle ſeine poſitiven Prädikate müſſen in wie ferne ſie vorstellbar ſeyn ſollen, durch den ihnen in der Vorstellung entſprechenden Stoff die Form der Vorstellung, die ihnen an ſich nicht zukommen kann, angenommen haben. Das Ding an ſich und ſeine von der Form der Vorstellung verſchiedenen Beſchaffenheiten, ſind nicht nur nichts unmög-liches; ſondern ſogar etwas zur bloßen Vorstellung *unentbehrliches*, weil keine bloße Vorstellung ohne Stoff, und kein Stoff ohne etwas auſſer der Vorstellung, das nicht die Form der Vorstellung hat, d. h. ohne das Ding an ſich denkbar iſt. Aber in dieſer Eigenschaft iſt das Ding an ſich ſelbſt keineswegs als eine Sache, ſondern nur als *Begriff* von einem Etwas, das nicht vorstellbar iſt, *vorstellbar* *); und die Vorstellung davon iſt nicht Vorstellung des wirklichen Dinges wie es an ſich iſt, ſondern Vorstellung eines von allen ſeinen Prädikaten entblößten *Subjektes*, das doch wohl keine Sache, ſondern der abgezogenſte unter allen Begriffen iſt. Der nothwendige und richtige Begriff des Dinges an ſich iſt alſo Vorstellung eines *Begriffes*, während

Q 5

die

*) Ich ſage nicht: In dieſer Eigenschaft *iſt* (exiſtirt) das Ding an ſich ein bloßer Begriff; ſondern iſt es nur als bloßer Begriff *vorstellbar*.

die unmögliche und unrichtige *Vorstellung* des Dinges an sich, Vorstellung einer *Sache* seyn würde, der aber alle vorstellbaren Prädikate vorher abgesprochen werden müßten, ehe man ihr den Namen eines *Dinges an sich* beylegen könnte. Denn wird das angeblich vorstellbare Ding an sich nicht als ein von allen *vorstellbaren* Prädikaten entblößtes Subjekt gedacht, wird ihm ein einziges in der Vorstellung vorkommendes Prädikat, ausser dem leeren Titel eines Subjektes, zugetheilt, so hört es auf Ding an sich zu seyn, so wird es nicht mehr als Ding an sich gedacht, sondern durch einen Stoff der Vorstellung, der die Form der Vorstellung angenommen, und folglich aufgehört hat dem Dinge an sich allein eigenthümlich zu seyn, vorgestellt. Es steht also folgender Grundsatz als Axiom fest.

Dasjenige, was sich nicht unter der Form der Vorstellung vorstellen läßt, ist schlechterdings nicht vorstellbar.

Und hier zeigte sich ein neuer höchst wichtiger Grund, warum ich die Untersuchung des vorstellenden *Subjektes*, und der vorgestellten *Objekte* so sorgfältig von der Untersuchung des *Vorstellungsvermögens* ausgeschlossen habe. Von dem was sie *an sich* selbst sind, ist alle Vorstellung unmöglich, und von dem was sie in der von ihnen möglichen Vorstellung sind, ist nur dann ein völlig bestimmter Begriff möglich, wenn man sie von der blossen Vorstellung zu unterscheiden weiß, welches wieder unmöglich ist, wenn nicht allgemeingültig ausgemacht ist, was der blossen Vorstellung, in wie ferne sie nichts als bloße Vorstellung ist, zukömmt.

Das

Das *vorstellende Subjekt an sich*, unabhängig von der *Form* der von ihm selbst unterschiedenen Vorstellung, unter welcher es in seinem eigenen Bewusstseyn vorkömmt, ist also für sich selbst = X, (welches von = 0 wohl zu unterscheiden ist) ist sich nur als ein unbekanntes Etwas, als ein Subjekt ohne alle Prädikate vorstellbar. Nur das große *Prädikat* dieses an sich nicht vorstellbaren Subjektes, durch welches es wirklich vorstellbar ist, das heisst, das *Vorstellungsvermögen* ist der Gegenstand unsrer Untersuchung.

Der Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte, und den vorgestellten Objekten wurde auch von denjenigen, die ihn bisher zu erkennen glaubten, nur durch gewisse beyden zukommende verschiedene *Prädikate* für erkennbar gehalten. Die *Subjekte an sich* galten allen Selbstdenkern immer für natürliche Geheimnisse. Ich behaupte eben dasselbe, nur mit dem Unterschiede, daß ich die *Vorstellbarkeit* überhaupt, und durch sie die *Erkennbarkeit*, nur auf *solche Prädikate* einschränke, die der *Seele* und den *Dingen ausser uns*, nicht *an sich* d. h. unabhängig von der *bloßen Vorstellung*, sondern nur in so ferne zukommen, als diese Prädikate die Form der Vorstellung, die den Dingen *an sich* nicht zukommen kann, annehmen können, d. h. in wie ferne diese Prädikate vorstellbar sind. Dadurch werden diese Prädikate keineswegs bloße Vorstellungen, denn der *Stoff*, der ihnen in der Vorstellung entspricht, gehört allerdings den *Dingen an sich* an, aber da dieser *Stoff Vorstellung* werden, die Form der Vorstellung im Gemüthe erhalten muß, wenn er zu unfrem Bewusstseyn gelangen soll, und diese *Form* von ihm

ihm nur durch die Vernichtung der Vorstellung trennbar wäre, so kann er jene Prädikate, nicht wie sie an sich selbst sind, sondern nur in wie ferne sie die Form der Vorstellung angenommen haben, dem Bewusstseyn vorhalten. Die *vorstellbaren* Prädikate sind also nicht Prädikate der Dinge an sich, sondern Prädikate der Dinge, welche die den Dingen an sich nicht angehörige Form der Vorstellung angenommen haben. Uebrigens ist die unmögliche Vorstellbarkeit der Seele und der Dinge auffer uns als *Dinge an sich*, ganz entbehrlich, um die vorstellbaren Prädikate von beyden in unfrem Bewusstseyn von einander zu unterscheiden. Denn die Unterscheidung zwischen dem Subjekte und den Objekten unsrer Vorstellungen geschieht durch die zweyfache (objektive und subjektive) Beziehung der *ganzen Vorstellung*, durch ihre wesentlich verschiedenen aber auch wesentlich vereinigten Bestandtheile, welche die Natur der Vorstellung ausmachen. Durch diesen im Bewusstseyn gegründeten, und durch dasselbe jedem denkenden Kopfe einleuchtenden Unterschied, ist es, wie sich in der Folge zeigen wird, eben nicht schwer, den Inbegriff vorstellbarer Prädikate, die aufs vorstellende Subjekt bezogen werden müssen, und zusammengenommen das *Vorstellungsvermögen* ausmachen, von dem Inbegriffe der vorstellbaren Prädikate, die auf Gegenstände auffer uns bezogen werden müssen, und welche zusammengenommen das Gebieth der Erfahrung ausmachen zu unterscheiden.

Der unrichtig aufgefaßte Begriff des *Dinges an sich*, der eine natürliche Folge des unentwickelten Begriffes vom Vorstellungsvermögen ist, kann als der Hauptsitz der Krankheit der bisherigen Philosophie

Iosophie angesehen werden. Von ihm geht aller Dogmatismus und aller dogmatische Skepticismus aus. Beyde setzen die Unentbehrlichkeit einer Vorstellung des Dinges an sich zur eigentlichen Erkenntnifs voraus; dieß ist ihr gemeinschaftlicher nur durch einen unrichtigen Begriff von dem Dinge an sich möglicher Irrthum. Die einen glauben sich im wirklichen Besitze von Vorstellungen der Dinge an sich, und bauen auf dieselben ihre einander widersprechenden Lehrgebäude über die *Natur der Dinge*, die andern sehen die Unmöglichkeit der Vorstellung vom Ding an sich ein, aber da sie sich den Grund dieser Unmöglichkeit aus der Natur des Vorstellungsvermögens und dem richtigen Begriffe *des Dinges an sich* nicht zu erklären wissen, schliessen sie aus derselben auf die Unmöglichkeit jeder eigentlichen Erkenntnifs. Ich kann hier nur durch Winke anzeigen, was ich in der Folge deutlich entwickeln werde, *wie* jedes System der Dogmatiker durch die Uebertragung der Merkmale der bloßen Vorstellung auf das Ding an sich, und durch Verwechslung der *inneren Bedingung* der bloßen Vorstellung mit der innern Bedingung der Dinge an sich, (der *Natur der Dinge*) entstanden ist. Da es nämlich zwey verschiedene innere Bedingungen der bloßen Vorstellung giebt, wovon die eine zur *Materie*, die andere zur *Form* der Vorstellung gehört: so mußten nothwendig drey verschiedene Meynungen über das *Wesen der Dinge* entstehen, je nachdem der Dogmatiker die eine oder die andere oder beyde, dem Dinge an sich beygelegte (realisirte) Bedingungen der bloßen Vorstellung, seinen Untersuchungen zum Grunde legte. Es wird sich in der *Theorie der Sinnlichkeit* ohne Mühe begreifen lassen, *wie* der *Materialist*

rialist sein Lehrgebäude auf ein der blossen sinnlichen Vorstellung eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an sich übertragenes Merkmal; und in der *Theorie des Verstandes*, — wie der *Spiritualist* das feine auf ein dem blossen Verstandesbegriffe eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an sich übertragenes Merkmal gründete; und aus beyden Theorien *zusammengenommen*, — wie das konsequenteste aus allen dogmatischen Systemen, das *Spinozistische*, nur dadurch zu Stande kommen mußte, daß der große Urheber desselben die Hauptmerkmale der sinnlichen Vorstellung und des Verstandesbegriffes *zusammengenommen* auf das Ding an sich übertrug, und aus dem *Raume* und der *objektiven Einheit*, seine *einzig* *ausgedehnte Substanz* erschuf.

† *Kant* hat in der Kritik der Vernunft die Unmöglichkeit der *Erkenntniß* der Dinge an sich mit unerreichbarem Tiefsinne und höchster Evidenz erwiesen, und gezeigt, daß nur Dinge unter der *Form sinnlicher Vorstellungen*, oder wie er es nennt *Erscheinungen* erkennbar wären. Allein noch sind weder seine Nachbether, noch seine Widerleger unter sich einig, was der große Denker damit gewollt haben mochte. Indessen wird er gemeinlich von den dogmatischen *Kennern* der Dinge an sich für einen *dogmatischen Skeptiker*, und von den dogmatisch-skeptischen *Nichtkennern* der Dinge an sich für einen *Idealisten* erklärt. Wenn ich hoffen dürfte, von meinen Lesern verstanden zu werden, (eine Hoffnung, die ich auf nichts als auf den Umstand gründen kann, daß *mein* Problem leichter aufzulösen ist, als das *Kantische*) so wird man die von *Kant* erwiesene Unmöglichkeit

lichkeit der Erkenntniß des Dinges an sich auf einem kürzeren Wege zu begreifen anfangen. Das Ding an sich ist nicht *Vorstellbar*; wie sollte es *Erkennbar* seyn?

Der ganze Beweis von der Unmöglichkeit einer Vorstellung des Dinges an sich würde zu nichts nützen als etwa den dogmatischen Skepticismus zu begründen: wenn es mir nicht gelänge, die inneren Bedingungen der bloßen Vorstellung noch näher zu bestimmen, als es in dieser Theorie bis itzt geschehen ist. Es müssen die der *bloßen Vorstellung* eigenthümlichen und dieselbe von dem, was nicht Vorstellung ist, auszeichnenden Merkmale bestimmt angegeben werden; wenn die Warnung, die Prädikate der Vorstellung nicht auf Dinge an sich zu übertragen, nicht ganz vergeblich seyn soll. Bisher wissen wir aber von den der Vorstellung eigenthümlichen Merkmalen nur so viel: daß sie im Stoffe und in der Form bestehen, und daß die Form der Vorstellung den Dingen an sich nicht beygelegt werden dürfe. Sie wird aber, wie bisher, den Dingen an sich beygelegt werden müssen, so lange wir nicht wissen, wodurch sie sich von demjenigen, was in der Vorstellung den Dingen an sich angehört, d. h. dem bloßen Stoffe der Vorstellung unterscheide. Wir haben also hier das allgemeinste Merkmal anzugeben, wodurch sich der *Stoff* der Vorstellung von der *Form* derselben auszeichnet. Dies geschieht im

§. XVIII.

In jeder *Vorstellung* muß der bloße *Stoff* gegeben seyn, und die bloße *Form* an demselben *hervorgebracht* werden.

Die

Die Vorstellung *entsteht in und mit dem Bewusstseyn*. Das Bewusstseyn ist nur durch Vorstellung möglich; in wie ferne eine Vorstellung vorhanden seyn muß, wenn sie auf ein von ihr unterschiedenes Objekt und Subjekt bezogen werden soll. Aber die Vorstellung ist ebenfalls nicht ohne Bewusstseyn möglich, weil die Natur der Vorstellung eigentlich in jener Beziehung des Subjektes und Objektes auf einander vermittelt des in der Vorstellung vereinigten Stoffes und der Form besteht. Eine Vorstellung ohne alles Bewusstseyn müßte eine Vorstellung seyn, die *nichts*, und die *nicht* vorstellt — weder auf einen Gegenstand noch auf ein Subjekt bezogen wird — d. h. keine Vorstellung; wie in der nach der Theorie des Vorstellungsvermögens vorkommenden Erörterung des Bewusstseyns ausführlicher gezeigt werden soll. Hier verlange ich nichts weiter zugegeben, als daß jede menschliche Vorstellung *entstanden*, nicht immer da gewesen, nicht immer in unrem Bewusstseyn vorgekommen sey.

Die Vorstellung ist nur dadurch im Bewusstseyn möglich, daß in demselben ein Stoff unter der Form der Vorstellung, das heißt, daß zwey verschiedene Etwas vereinigt vorkommen, wovon das eine den von dem vereinigten selbst unterschiedenen Subjekte, und das andere dem von ihm unterschiedenen Objekte angehört. Die Vorstellung kann daher in Rücksicht auf diese zwey wesentlich verschiedenen Bestandtheile keineswegs auf eben dieselbe Art entstanden seyn, und diese Bestandtheile können unmöglich einerley Ursprung haben. Nur die bloße Form, d. h. dasjenige, wodurch sich die Vorstellung auf das Subjekt bezieht, was an
ihr

ihr dem Subjekte angehört, kann durch das *Vermögen* des Subjektes *entstanden* seyn; der Stoff hingegen, dasjenige wodurch sich die Vorstellung auf das Objekt bezieht, was an ihr dem Objekte eigenthümlich ist, kann nicht durch das Vermögen des Subjektes entstanden, muß demselben *gegeben* seyn. Wäre an der Vorstellung nicht nur die *Form*, sondern auch der *Stoff* durch das Gemüth hervorgebracht; so würde alles Bewusstseyn, alle Unterscheidung der bloßen Vorstellung vom Subjekte und Objekte unmöglich seyn, die sich nur dadurch denken läßt, daß in der bloßen Vorstellung etwas enthalten ist, das nicht durch die Handlung des Gemüthes entstanden, d. i. keine bloße Wirkung seiner Handlung ist, sondern etwas das bey der Handlung des Subjekts vorausgesetzt wird, und dem Objekte eigen ist. Die Vorstellung kann nur dadurch nicht ganz auf das Subjekt allein bezogen werden, weil und in wie ferne etwas in ihr vorkömmt, das nicht durch eine Handlung des Gemüthes entstanden, das *Gegeben* ist; und das Gegebenseyn des Stoffes, und das Hervorbringen der Form an dem gegebenen Stoffe müssen zusammengekommen die eigentliche Erzeugungsgeschichte jeder Vorstellung ausmachen.

„Aber wie? wenn das vorstellende Subjekt sich selbst vorstellt, und folglich zugleich Subjekt und Objekt seiner Vorstellung ist?“ — Auch *diese* Vorstellung ist nur dadurch möglich, daß das vorstellende Subjekt sich, in wie ferne es *Subjekt* dieser Vorstellung ist, von sich selbst als *Objekt* unterscheidet; und in der einen Rücksicht sich als *vorstellend*, in der andern aber als *vorge stellt*, in beyder Rücksicht aber als von der bloßen Vorstellung

R

lung

lung *unterschieden* denkt. Als *vorstellend* kann es sich nur durch dasjenige denken, was in der Vorstellung *Wirkung* seiner Handlung, — als *vorge stellt* aber, nur durch dasjenige, was in der Vorstellung nicht Wirkung seiner Handlung, sondern *Gegeben* ist — denn sonst müßte es sich in seiner Vorstellung und durch seine Vorstellung selbst her vorgebracht haben.

Nachdem ich meinen Satz aus der in der Theorie des Vorstellungsvermögen einzig gültigen Prä misse, nämlich dem *Bewußtseyn*, erwiesen habe, mag folgendes zur Bestätigung und Erläuterung desselben gelten.

Iede *endliche* Vorstellung, jede Vorstellung die *in* und *mit* dem Bewußtseyn entsteht, muß *erzeugt* werden. Zu jeder Erzeugung gehört zweyerley; etwas, das durch sie erst zur Wirklichkeit kömmt, *hervorgebracht* wird; und etwas, das in der Er zeugung nicht hervorgebracht wird, sondern als *gegeben* vorhanden seyn muß. Dieses ist der *Stoff*, jenes die *Form* des Erzeugten. Das Gemüth müßte seine Vorstellungen erschaffen, d. h. aus Nichts hervorbringen, wenn es den Stoff derselben her vorzubringen hätte. Es würde ihm aber nicht bloß der Stoff, sondern auch die Form, und folglich die *Vorstellung* selbst *gegeben* werden müssen; wenn die Hervorbringung der Form an dem Gegebenen nicht sein eigenthümliches Geschäft wä re. Im letztern Falle würden die Vorstellungen außer dem Gemüthe vorhanden seyn müssen, be vor sie dem Gemüthe gegeben würden, Vorstel lungen seyn, bevor durch sie etwas vorgestellt wird; das Gemüth würde nicht das *Vorstellende* seyn, mit einem Wort! wäre die Form der Vorstellung an dem

dem gegebenen Stoffe nicht durch das Gemüth hervorgebracht: so müßte dasselbe als Gemüth *Nichts* seyn; so wie es *unendlich* seyn müßte: wenn es auch den Stoff seiner Vorstellung hervorbringen sollte.

„Allein in wie vielen Vorstellungen ist nicht der Stoff offenbar etwas vom Gemüthe Hervorgebrachtes? Z. B. gleich in der Vorstellung eines von uns gefällten Urtheils; einer jeden Wirkung unsres Gemüthes überhaupt? In solchen Vorstellungen wenigstens, ist doch Stoff und Form vom Gemüthe hervorgebracht?“ — Keineswegs! denn fürs erste ist eine solche vorgestellte Wirkung des Gemüthes in der Vorstellung, zu der sie den Stoff oder vielmehr den Gegenstand abgiebt, nicht hervorgebracht, sondern muß vor der Vorstellung vorhanden seyn, und der ihr entsprechende Stoff, aus welchem die Vorstellung entsteht, ist folglich in derselben Vorstellung gegeben. Zweytens mußte die Wirkung selbst, wie sie im Gemüthe hervorgebracht war, etwas gegebenes enthalten, woran sich die Handlung des Gemüthes äußerte. So kömmt z. B. in der Vorstellung ein gefälltes Urtheil nicht als bloße Wirkung des Gemüthes, sondern als Wirkung des Gemüthes an dem Stoffe eines Urtheils, der gegeben seyn muß, vor. Drittens ist die *Weise zu handeln*, wie sich in der Folge zeigen wird, keineswegs vom Gemüthe hervorgebracht, sondern demselben *gegeben*, und nur in dieser Eigenschaft möglicher Stoff von besondern Vorstellungen.

Wir wüßten also nun, was wir von den unter den Philosophen so gewöhnlichen Redensarten, dem Gemüths Vorstellungen geben, Vorstellungen empfangen.

empfangen, und *Vorstellungen hervorbringen* zu denken haben; wiewohl der letztere Ausdruck viel weniger auffallend klingt, da er die Unentbehrlichkeit eines gegebenen Stoffes bey dem Erzeugen der Vorstellung nicht so offenbar ausschließt, als der Ausdruck *Vorstellung geben* das Hervorbringen der Form, durch welche eigentlich aus dem bloßen Stoff, der *allein* sich *geben* läßt, Vorstellung wird. Vorstellung kann weder gegeben, noch empfangen, noch hervorgebracht, sie muß erzeugt werden.

Sowohl der *Lockischen* als der *Leibnitzischen* Lehre vom Ursprung der Vorstellungen liegt der *verworrene* Begriff der Vorstellung, in welchem der wesentliche Unterschied zwischen Stoff und Form verkannt ist, zum Grunde; und das *Wahre* was die beyden großen Männer bey ihren einander entgegengesetzten Systemen vor Augen gehabt haben, kömmt erst durch die Entwicklung jenes Begriffes im vollen Lichte zum Vorschein und fliest in ein einziges System zusammen. *Locke* hatte die unstreitige Unentbehrlichkeit des *Gegebenseyns* bey dem Vorstellen überhaupt vor Augen; aber da er in seinem unbestimmten Begriffe von der Vorstellung überhaupt, den Stoff theils mit der Vorstellung selbst, theils mit den von der Vorstellung verschiedenen Gegenständen verwechselte: so ließ er seine *einfachen Vorstellungen*, unter denen er die letzten Bestandtheile, aus welchen alle übrigen (die zusammengesetzten) Vorstellungen entstünden, verstand, dem Gemüthe von den *Gegenständen* gegeben werden, und erklärte sich bey jeder Gelegenheit, daß sich das Gemüth in Rücksicht auf diese einfachen Vorstellungen schlechterdings leidend ver-

verhielte *). *Leibnitz* hingegen hatte die eben so unstreitige Unentbehrlichkeit des *Hervorbringens* bey dem Vorstellen überhaupt vor Augen, und da er ebenfalls den Stoff theils mit der Vorstellung selbst, theils mit den Gegenständen verwechselte; so liefs er die Vorstellung überhaupt durch die vorstellende Kraft *hervorbringen*. Da er es aber eben so ungereimt finden mußte, daß eine endliche Kraft ihre Vorstellungen *aus nichts* hervorbringen, als daß sie ihr von außen und durch die von ihr verschiedenen Gegenstände gegeben seyn sollten, so suchte er sich durch die sinnreiche Hypothese der *prästabilierten Harmonie* zwischen diesen beyden Klippen durchzuhelfen.

Wir haben nun das Wesen der blossen Vorstellung in so weit näher kennen gelernt, daß wir nicht nur überhaupt wissen, daß dasselbe aus zwey wesentlich verschiedenen Bestandtheilen nämlich Stoff und Form bestehe; sondern daß wir sogar die eigenthümlichen Merkmale, wodurch sich diese beyden Bestandtheile von einander unterscheiden, angeben können; und wir verstehen nunmehr unter der Vorstellung einen *gegebenen* Stoff, an dem die Form der Vorstellung *hervorgebracht* wird. Hieraus muß nun das Vermögen der Ursache der Vorstellung als aus einer bekännten Wirkung angegeben, das heist, der oben angegebene Begriff des Vorstellungsvermögens bestimmt werden.

„So bestünde also das Vorstellungsvermögen zum Theil aus demjenigen, was zum Gegebenseyn

R 3

des

*) The mind is wholly passive in respect of its simple Ideas. Essay. B. II. C. 30.

des Stoffes gehört; und folglich wo nicht gar aus dem Schöpfer des Stoffes (der Gottheit) doch wenigstens aus dem Vermögen der Objekte durch ihre Einwirkung auf das Subjekt demselben Stoff zu Vorstellungen zu geben?“ Keineswegs! wenn man anders nicht die dem Begriffe des blossen Vorstellungsvermögens vorgezeichneten, und als richtig anerkannten Gränzlinien überschreiten, und durch unphilosophische Inkonsequenz von den innern Bedingungen der Vorstellung zu den äussern, von der Frage: worinn besteht das Vorstellungsvermögen? zur Frage: woraus entsteht dasselbe? hinübergehen will; eben da man im Begriffe ist die erstern zu beantworten. Nur dasjenige kann hier zum Vorstellungsvermögen gezählt werden, was zum Gegebenseyn des Stoffes, *in wie ferne* dasselbe bloss innere Bedingung der blossen Vorstellung ist, gehört. Es ist nicht meine Schuld, wenn die folgende kurze Erörterung subtil ausfällt; aber es würde meine Schuld seyn, wenn sie aufmerksamen des Denkens gewohnten Lesern unverständlich bliebe.

Der Stoff ist nur in so ferne Bestandtheil der blossen Vorstellung, in wie ferne er gegeben *ist*, nicht in wie ferne er gegeben *wird*; in wie ferne er *in* der Vorstellung vorkömmt, nicht in wie ferne er in etwas von der blossen Vorstellung verschiedenen, sey es was immer, gegründet ist. Das Gegeben *werden*, und das Geben des Stoffes, muss also von dem Gegeben *seyn* in der wirklichen blossen Vorstellung unterschieden, und aus dem Begriffe derselben als etwas das nicht *innere* Bedingung der Vorstellung ist, weggelassen werden. Das Gegeben werden, und Geben des Stoffes ist also (ob zwar eine ganz unumgängliche aber doch nur)

äußere

äußere Bedingung, und alles was zu demselben gehört kann nur zum Vorstellungsvermögen in *weiterer* Bedeutung gezählt werden. Selbst das Gegebenseyn des Stoffes *in* der Vorstellung, muß in Rücksicht auf seine *Wirklichkeit*, die vom Gegebenwerden und Geben abhängt, aus dem Inbegriffe desjenigen, was *bloß allein innere* Bedingung der Vorstellung ist, ausgeschlossen werden *). Hingegen ist dieß Gegebenseyn *in* der Vorstellung seiner *Möglichkeit* nach eine innere Bedingung der Vorstellung: denn die bloße Vorstellung ist nur dadurch möglich (denkbar), daß der gegebene Stoff *in* der Vorstellung vorkommen *kann*. Dasjenige wodurch sich diese Möglichkeit des Gegebenseyns *in* der Vorstellung denken läßt, der *Grund* durch welchen das Gegebenseyn *in* der Vorstellung möglich wird, ist nun dasjenige was zum Stoff der Vorstellung, in wie ferne derselbe bloß innere Bedingung der Vorstellung ist, gehört; ist in so ferne Bestandtheil des *Vorstellungsvermögens*; und heißt in dieser Eigenschaft *Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorstellung*, und mit einem einzigen Worte ausgedrückt: *Receptivität*.

Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Stoffes *an sich*, und die Gründe von beyden, gehören

R 4

durch-

- *) In wie ferne keine endliche Kraft völlig unabhängig von äußern Bedingungen handeln, keine sich den Stoff ihrer Wirksamkeit erschaffen kann, *in so ferne* hängt die *Wirklichkeit* ihrer Produkte keineswegs von ihr selbst ab. So ist auch die *Wirklichkeit* der Vorstellung in wie ferne zu derselben Stoff gehört, der dem Gemüthe gegeben seyn muß, und den es sich nicht geben kann, ganz vom Vorstellungsvermögen unabhängig.

durchaus nicht in den Begriff des Vorstellungsvermögens. Delto wesentlicher aber ist diesem Begriffe der Grund, aus welchem sich die Möglichkeit des gegebenen Stoffes in der Vorstellung begreifen laßt; die *Receptivität*, die sich zum Vorstellungsvermögen wie das *Empfangen* des Stoffes zum *Vorstellen* verhält. Diese Receptivität gehört zum *Stoffe* der Vorstellung, in wie ferne derselbe, innere Bedingung allein, *bloßer Bestandtheil* der Vorstellung ist, nicht in wie ferne derselbe von einer äußern Bedingung abhängt; sie gehört zum *Stoffe*, der nur der Vorstellung angehört in wie ferne er *empfangen*, nicht in wie ferne er durch etwas außer der Vorstellung und dem Vorstellungsvermögen *gegeben wird*. Das *Gebende* kann nie das Vorstellungsvermögen selbst seyn; weil in der Wirkung des Vorstellungsvermögens, in der Vorstellung, der Stoff nie als hervorgebracht, sondern immer als Gegeben allein vorkommen kann. *Vorstellen* heißt daher einen Stoff zur Vorstellung empfangen (nicht *geben*) und ihm die Form der Vorstellung ertheilen.

§. XIX.

Das Vorstellungsvermögen besteht *erstens* aus der *Receptivität*, oder der Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorstellung, worunter ein bloß sich leidend verhaltendes Vermögen verstanden wird.

Es sollte wohl kaum einer besondern Erinnerung bedürfen, daß unter Receptivität nur ein *sich leidend verhaltendes* Vermögen des Gemüthes verstanden werde. Denn der kurz vorher bestimmten

ten

ten Bedeutung dieses Wortes zufolge, bezeichnet dasselbe nichts als den im Vorstellungsvermögen vorhandenen, und einen Bestandtheil desselben ausmachenden Grund des blossen Gegebenseyn-könnens in der Vorstellung; oder welches eben so viel heisst, das Vorstellungsvermögen selbst, in wie ferne dasselbe bey der Vorstellung nicht *selbst thätig* ist, ein Gegebenseyn, fremdes Wirken auf dasselbe voraussetzt, und folglich in wie ferne es sich bey dem wirklichen Vorstellen bloß *leidend* verhält. Allein da man bey der bisherigen unbestimmten Vorstellungsart vom Gemüthe, wenn ja von einer Empfänglichkeit der sogenannten *Seele* die Rede war, alles ohne Unterschied in diesen Ausdruck zusammenfasste, was zur Vorstellung die man *Empfindung* nannte, oder zum sogenannten *Empfangen der Vorstellung* gehört, und folglich auch das zur Vorstellung überhaupt unentbehrliche *Hervorbringen* in den verworrenen Begriff der Empfänglichkeit mit aufnahm; so ist es keineswegs überflüssig hier auf die reine Bedeutung des Wortes Receptivität aufmerksam zu machen, und gegen die Einmischung alles Merkmals von Thätigkeit in dem Begriff von Receptivität zu warnen.

Diese Einmischung war bisher um so unvermeidlicher, da man sich noch über kein bestimmtes, der Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens eigenthümliches, und das *leidende* Vermögen von dem *thätigen* auszeichnendes Merkmal vereinigen konnte. Man gab wohl bey Gelegenheiten, wo man durchaus dazu genöthiget war, zu, daß dem Gemüthe Empfänglichkeit zukommen müsse, und selbst *Spiritualisten* konnten sich nicht ganz erwehren ihrer thätigen *Kraft* ein leidendes Ver-

mögen beyzugefellen; so wenig sie auch in ihren Theorien über die Natur der Seele darauf Rücksicht nahmen; nur liesen sie die Frage unbeantwortet: *worinn denn dieses leidende Vermögen bestehe?* Es blieb ihnen, durch diese Unbekanntheit mit einem wesentlichen Grundvermögen des Gemüthes unmöglich, die *Materialisten*, welche das leidende Vermögen des Gemüthes im organischen Körper entdeckt haben wollten, und dadurch den Körper zum Subjekt des Vorstellungsvermögens erheben zu müssen glaubten, zurecht zu weisen.

Materialisten und Spiritualisten bekümmerten sich bisher immer nur um den *Sitz* und die *Quelle* der Empfänglichkeit des Gemüthes; ohne sich einfallen zu lassen, das vor allen untersucht werden müsse, was unter dieser Empfänglichkeit zu verstehen wäre, und worin sie in wie ferne sie zu einer der inneren Bedingungen (dem Stoffe) der blossen Vorstellung unentbehrlich ist, *bestehe*, mit einem Worte, was das Vermögen, welches Empfänglichkeit heisst, bey dem *blossen Vorstellen* für eine eigenthümliche Rolle habe. Durch die Beantwortung dieser Frage, wäre, wie sich in der Folge zeigen wird, das ganze Mißverständniß, welches die Materialisten und Spiritualisten entzweyt, so wie der Materialismus und Spiritualismus selbst auf immer aufgehoben gewesen, ohne das die gewesenen Anhänger dieser beyden Sekten, wie bisher, in die leidige Nothwendigkeit versetzt worden wären, entweder den Supernaturalismus oder den dogmatischen Skepticismus zu ergreifen, wenn sie ihr voriges System gegen ein besseres vertauschen wollten.

§. XX.

Das Vorstellungsvermögen besteht *zweytens* aus der *Spontancität*, oder dem thätigen Vermögen, welches an dem gegebenen Stoffe die Form der Vorstellung hervorbringt.

Die Vorstellung ist nur dadurch im Bewußtseyn möglich, dafs der Stoff gegeben, die Form hervorgebracht werde, (§. XVIII.) und das *Hervorbringen* gehört schlechterdings zur inneren Bedingung (der Form) der blossen Vorstellung. Ich sage das *Hervorbringen*. Der Stoff muß *in* der Vorstellung durchs *Gegebenseyn*, wobey sich das Gemüth leidend, die Form durchs *Hervorbringen*, wobey sich das Gemüth thätig verhält, entstehen. Gleichwie die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand nur dadurch möglich ist, dafs der Stoff in der Vorstellung durch ein Gegebenseyn entsteht, wobey sich das Vorstellende leidend verhält; so ist die Beziehung der Vorstellung auf das *Vorstellende* nur dadurch möglich, dafs sich das Vorstellende bey der Entstehung der Form thätig verhält; dafs es die Form hervorbringe; die dadurch, dafs sie das Werk des Vorstellenden ist, eben so ausschließend demselben angehört, als der Stoff dem Gegenstande, von dem er gegeben ist.

„Aber das vorstellende Subjekt gehört ja eben so wie das vorgestellte Objekt nur zu den *äußern* Bedingungen der Vorstellung, zu welchen sogar die *Wirklichkeit* des Stoffes in der blossen Vorstellung gezählt wurde, in wie ferne sie von einer äußern Bedingung abhängt. Nun hängt ja die Thätigkeit, das Hervorbringen der Form, vom Subjekte, und folglich ebenfalls von einer äußern Bedingung

gung

gung ab und gehört folglich auch zu den äussern Bedingungen.“ Die Thätigkeit des Gemüths muss aus zwey sehr verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden. Einmal wie ferne sie im *vorstellenden* gegründet ist, und das andere mal in wie ferne die *Vorstellung* durch sie gegründet wird. Freylich muss auch die Thätigkeit zu den äussern Bedingungen der Vorstellung gezählt werden; in wie ferne sie in dem von der blossen Vorstellung verschiedenen Subjekte vorhanden ist, und entweder allein oder mit anderen Eigenschaften verbunden, seine Natur ausmacht, mit einem Worte, in wie ferne sie dasjenige ist, was insgemein durch vorstellende *Kraft* ausgedrückt wird. In dieser Eigenschaft liegt die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens freylich außer dem Inbegriffe desjenigen, was bloß zu den inneren Bedingungen der blossen Vorstellung gehört; und es kann von ihr in dieser Rücksicht ohne Verwirrung wesentlich verschiedener Begriffe gar nicht die Rede seyn, wenn um das Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne gefragt wird. Allein gleichwie diese Thätigkeit in wie ferne sie Eigenschaft des Subjektes ist, bloß unter dem Vorstellungsvermögen in weiterer Bedeutung begriffen seyn kann, so macht sie hingegen einen Bestandtheil des Vorstellungsvermögens im strengsten Sinne aus, in wie ferne sie Ursache der blossen Vorstellung, oder vielmehr der Form derselben ist. In diesem Sinne wird sie nicht als *Kraft*, sondern als blosses *Vermögen* betrachtet, in wie ferne sich dasselbe zunächst an einem Bestandtheile der blossen Vorstellung als an seiner Wirkung äussert. Sie gehört allein zur innern Bedingung, in wie ferne sie zur Form der vom vorstellenden Subjekte unterschiedenen blossen Vorstellung

stellung gehört. In dieser Rücksicht ist nicht die Frage: woher, und wie entsteht dieses Vermögen; durch welches die Form der Vorstellung entsteht; sondern worinn besteht es, welches ist sein eigenthümliches Merkmal? Die Antwort auf diese *letztere* Frage kann daher nie heißen; dieses Vermögen ist *einfach*, oder *zusammengesetzt*; sondern sie muß heißen — dieses Vermögen ist *hervorbringend* — ist *Thätigkeit*; es unterscheidet sich von dem Vermögen des Stoffes in der Vorstellung, dem sich leidend verhaltenden, dadurch, daß es sich nicht anders als thätig verhalten kann. Dasjenige also was zur *Einen* innern Bedingung der bloßen Vorstellung gehört, ist Thätigkeit, so wie das was zur *Andern* gehört Empfänglichkeit ist; beyde zusammengenommen machen das bloße Vorstellungsvermögen aus; in dessen Begriffe das Vermögen den Stoff zu empfangen, und an ihm die Form der Vorstellung hervorzubringen eben so wesentlich enthalten ist, als das Vermögen den Stoff zu geben, aus demselben ausgeschlossen bleiben muß.

Jedes thätige Vermögen hat *Spontaneität*, in wie ferne dasselbe den Grund seiner Thätigkeit in sich selbst hat, und derselbe nicht wieder in einem andern Vermögen aufgesucht werden muß. So kommt sogar einer gespannten Uhrfeder Spontaneität zu, wie ferne der Grund warum sie der Spannung entgegenwirkt, in ihr selbst liegt. Das Vorstellungsvermögen besitzt in so ferne Spontaneität im strengsten Sinne, in wie ferne der Grund des bey der bloßen Vorstellung vorkommenden *Wirkens* nicht außer dem Vorstellungsvermögen aufgesucht werden darf. Das Hervorbringen der Form muß eben so nothwendig seinen Grund im
Ver-

Vorstellungsvermögen haben, als das Geben des Stoffes *auffer demselben*; das eine muß eben so nöthwendig Wirkung der blossen Spontaneität *im Gemüthe*, als das andere eines wirkenden *auffer dem Gemüthe* seyn. Diese Spontaneität gehört dem *Subjekte* nur mittelbar, d. h. nur in so ferne an, in wie ferne dasselbe ein Vorstellungsvermögen hat. Sie gehört unmittelbar dem Vorstellungsvermögen, und vermittelt desselben, dem *Subjekte* an, dessen Prädikat das ganze Vorstellungsvermögen ist.

Ich bedarf, wohl nach allem was bisher über das Vorstellungsvermögen von mir gesagt wurde, keiner Rechtfertigung, warum ich die *Thätigkeit*, in wie ferne sie zum Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne gehört, durchaus nicht *Kraft* genannt wissen will. Das Merkmal des Substanziellen, des für sich bestehenden Subjektes, das in der eigentlichen Bedeutung des Wortes *Kraft* enthalten ist, würde uns auf einmal, auf den alten Kampfplatz der Demonstrationen, und der Zänkereyen über die Natur der *Seele* zurücksetzen, dem wir bisher so sorgfältig ausgewichen sind. Man kann (zumal geübtere Metaphysiker) nicht zu oft, und nicht unter zu mancherley Gesichtspunkten vor der leidigen Verwechslung des vorstellenden Subjektes mit dem blossen Vorstellungsvermögen warnen. So fuhr z. B. Herr *Plattner* in der neuen Ausgabe seiner *Aphorismen* noch immer fort, die Einfachheit der vorstellenden Substanz zu beweisen, und fand es sogar für nöthig dieselbe gegen die von ihm mißverständene Kritik der Vernunft zu rechtfertigen. Gewarnt die *Kraft* ja nicht mit dem *Vermögen* zu verwechseln, widerlegte er diese

diese Warnung dadurch, daß er sich diese Verwechslung wirklich erlaubte; und glaubte die Einfachheit der *Kraft* erwiesen zu haben, da er nichts weiter als die zum Vorstellungsvermögen gehörige, und in demselben gegründete *Einheit des Bewusstseyns*, wovon gar nicht die Rede seyn konnte, erwiesen hatten.

Der Begriff der Spontaneität des Vorstellungsvermögens hat bisher mit dem Begriffe der Receptivität völlig einerley Schicksal gehabt. Bald wurde er demselben entgegengesetzt, wo er mit ihm zusammengenommen; bald wurde er mit demselben zusammengenommen, wo er von ihm hätte getrennt werden sollen. So wurde das *Erzeugen* der Vorstellung, dieses Produktes der Receptivität und Spontaneität zusammengenommen, von den Spiritualisten gewöhnlich ganz auf Rechnung der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens, oder wie sie es nannten, der *Kraft*, gesetzt; während diese Philosophen auf der andern Seite die Einheit *in*, und den Zusammenhang *unter* den Vorstellungen, das bloße Produkt der Spontaneität, (wie sich in der Folge ergeben wird) durch den Stoff *gegeben* seyn ließen, und folglich hier Receptivität und Spontaneität zur Unzeit zusammen nahmen. Von den Materialisten hingegen wurde die Spontaneität gänzlich verkannt, und das Vorstellungsvermögen für eine bloße *Receptivität* angesehen.

Worin besteht denn nun aber diese Receptivität und Spontaneität, welche das bloße Vorstellungsvermögen ausmachen? Wer die Antwort auf diese Frage in dem vorstellenden Subjekte auffuchen wollte, würde abermal den eigentlichen Gegenstand unsrer Untersuchung, das *bloße Vorstellungsvermögen*.

vermögen, aus den Augen verloren haben, und sich ausser der Gränzlinie desjenigen, was allein zur blossen Vorstellung gehört, und was allein sich aus dem Bewusstseyn allgemeingültig entwickeln läst, auf den alten Tummelplatz der Metaphysik befinden. Er würde aber durch den Versuch einer solchen Antwort nicht nur beweisen, das er den Sinn unsrer Frage gänzlich verfehlt habe, sondern er würde sich auch der unphilosophischen Arbeit unterziehen müssen, eine Vorstellung des Nichtvorstellbaren zu erkünsteln; denn

§. XXI.

In wie ferne die Receptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens im vorstellenden Subjekte an sich gegründet sind, in so ferne sind sie schlechterdings nicht vorstellbar.

Die in der bisherigen Philosophie theils verkannte, theils vernachlässigte Gränze der Vorstellbarkeit *), darf wohl nie weniger aus dem Auge verloren werden, als wenn man sich derselben so nahe befindet, als wir bey der gegenwärtigen Untersuchung; und man folglich alle Augenblick Gefahr läuft, sich in den leeren Raum des Nichtvorstellba-

*) Der bisher für diese Gränzbestimmung angefehene Satz des Widerspruchs setzt, wenn er nicht missverstanden und missbraucht werden soll, den völlig bestimmten Begriff des Denkens und der Vorstellung überhaupt voraus. Man wird in der Folge einsehen, das dieser logische, für metaphysisch gehaltene, Satz ganz verkannt wurde.

stellbaren zu verirren, und in demselben mit zwecklosen Spitzfindigkeiten herum zu treiben. Diese Gränzen müssen vor allen Dingen für das *Vorstellungsvermögen* selbst bestimmt, d. h. es muß angegeben werden, was denn vom Vorstellungsvermögen selbst diesseits, und jenseits der Gränze der Vorstellbarkeit liegt; wenn sich aus dem Vorstellungsvermögen die Vorstellbarkeit anderer Dinge in der Folge ergeben soll.

Von dem vorstellenden *Subjekte an sich*, d. h. in seiner eigenthümlichen, von der Form der bloßen Vorstellung verschiedenen Form ist alle Vorstellung unmöglich (§. XVII.). Die Vorstellung der *Receptivität* und *Spontaneität* in wie ferne sie im *Subjekte an sich* gegründet sind, setzt also etwas unmögliches voraus, und ist folglich selbst unmöglich.

Die Vorstellung der im *Subjekte* gegründeten *Receptivität* und *Spontaneität* ist nur in soweit möglich; als das Subjekt selbst vorstellbar ist. In wie ferne nun *Receptivität* und *Spontaneität* das Vorstellungsvermögen ausmachen, in so ferne sind sie der Grund *aller* Vorstellbarkeit und folglich auch der Vorstellbarkeit des *Subjektes* selbst. In wie ferne freylich auf der andern Seite jedes *Subjekt* der Grund des Prädicates ist, *Receptivität* und *Spontaneität* aber zusammengenommen als Vorstellungsvermögen, das *Prädikat* des vorstellenden *Subjektes* sind; in so ferne muß freylich das Subjekt als der Grund der *Receptivität* und *Spontaneität* angesehen werden. Allein *vorstellbar* bleibt es darum gleichwohl immer *nur* als *logischer* Grund des Vorstellungsvermögens; d. h. als ein Subjekt, das hier das bloße *logische Substratum* des Prädicates

kates abgiebt; und das, wenn es von seinem Prädikate getrennt wird, nichts als den leeren Begriff eines Subjektes überhaupt übrig behält. Das Subjekt wird *nur* durch das Prädikat: Vorstellungsvermögen zum *Vorstellenden*, und nur durchs Vorstellungsvermögen *vorstellbar*. Es kann also das vom Vorstellungsvermögen *unterschiedene* Subjekt, nie als *reeller* Grund des Vorstellungsvermögens vorgestellt werden.

Receptivität und *Spontaneität* in wie ferne sie in dem von der Vorstellung unterschiedenen Subjekte an sich vorhanden sind, müssen bey allem Empfangen des Stoffes und bey allem Hervorbringen der Form sich lediglich als das *Empfangende* und *Hervorbringende* verhalten; sie müssen bey jeder Vorstellung *Subjekt* seyn, und können in so ferne nie *Objekt* werden. Das Vorstellende in *wie ferne* es das *Subjekt* alles Vorstellens ist, kann nie das *vorgestellte* seyn; so wenig als ein Auge sich selbst zu sehen vermag.

Und dies ist der eigentliche Grund der Vergeblichkeit aller bisherigen und künftigen Versuche die Natur der Seele in wie ferne unter derselben nicht das bloße Vorstellungsvermögen, sondern die Substanz verstanden wird, kennen zu lernen — einer Vergeblichkeit, die den Spiritualisten sowohl als den Materialisten unter meinen Lesern freylich noch so lange paradox scheinen muß, bis ihnen durch eine aus der Natur des Bewusstseyns geschöpfte Erörterung der Vorstellung des *Ichs* gezeigt seyn wird, das diese Vorstellung nichts weniger als die Vorstellung einer *Substanz* seyn könne.

Die

Die Frage: Worin besteht die Receptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens?“ auf welche uns der Gang unserer Unterluchung geführt hat, läßt sich also keineswegs durch was immer für eine Betrachtung des vorstellenden Subjektes beantworten. Wir müssen daher wiederum zu der *bloßen Vorstellung* zurückgehen, an der als an ihrer Wirkung sich das dabey beschäftigte *Vermögen* der Ursache, welches wir allein hier kennen lernen wollen, *äußern* muß.

Wir müssen also gegenwärtig an dem bisher bestimmten Begriffe der bloßen Vorstellung, diejenigen Merkmale der *Receptivität* und *Spontaneität* ausfindig machen, wodurch sich die beyden Vermögen von einander unterscheiden, worin ihre eigentliche Beschaffenheit bestehen muß, und welche daher im strengsten Sinne des Wortes die *Formen* dieser Vermögen heißen können. Ich verstehe also in der Folge jedesmal unter *Form der Receptivität* die im Vorstellungsvermögen bestimmte Beschaffenheit der Empfänglichkeit für den Stoff, und unter *Form der Spontaneität* die im Vorstellungsvermögen bestimmte Beschaffenheit derjenigen Thätigkeit, durch welche die bloße Form an dem Stoffe hervorgebracht wird.

In dem wir nun diese Formen, in welchen die gesuchte Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens bestehen, und an welchen dasjenige, was bey jeder Vortheilung dem Gemüth *allein* angehört, sich ergeben muß, aus den Merkmalen des Begriffes der bloßen Vorstellung zu entwickeln haben; scheinen uns diese Merkmale selbst ein unübersteigliches Hinderniß entgegen zu setzen: denn

§. XXII.

Der bloße Stoff und die bloße Form der Vorstellung überhaupt sind schlechterdings nicht vorstellbar.

1.

Dasjenige, was nicht unter der Form der Vorstellung vorgestellt werden kann (das Ding an sich), kann auch kein Gegenstand einer möglichen Vorstellung seyn; nun kann aber der bloße Stoff an sich und als bloßer Stoff nicht unter der Form der Vorstellung vorgestellt werden: denn sonst würde er zugleich Stoff an sich, und Stoff unter der Form der Vorstellung seyn müssen.

2.

Dasjenige, dem kein von der bloßen Form verschiedener Stoff in einer Vorstellung entsprechen kann, ist auch kein Gegenstand einer möglichen Vorstellung; nun kann aber der bloßen Form der Vorstellung in jeder möglichen Vorstellung nichts anderes entsprechen, als die bloße Form; es kann ihr also in keiner Vorstellung ein Stoff entsprechen, d. h. sie kann nicht vorgestellt werden. Die Vorstellung überhaupt ist nur dadurch möglich, daß in ihr das *Hervorgebrachte* von dem *Gegebenen*, durch welches sich die Vorstellung allein auf einen Gegenstand beziehen kann, unterschieden ist. In wie ferne also unter der bloßen Form lediglich das *Hervorgebrachte* verstanden wird, in so ferne kann ihr in keiner möglichen Vorstellung ein *Gegebenes*, ein Stoff entsprechen.

Mit einem Worte, dasjenige, was in jeder möglichen Vorstellung bloßer Stoff, und bloße Form ist,

ist, kann kein Gegenstand einer möglichen Vorstellung seyn; weil es zugleich bloßer Stoff und nicht bloßer Stoff, bloße Form und nicht bloße Form seyn müßte, wenn es zugleich bloßer Stoff und Gegenstand, bloße Form und Gegenstand seyn sollte.

So viel ist also hier ausgemacht, daß sich die aufzufuchenden Formen der Receptivität und Spontaneität aus den in den Begriffe der bloßen Vorstellung gehörigen Merkmalen des *bloßen Stoffes* und der *bloßen Form* an sich, von denen keine Vorstellung möglich ist, nicht ableiten lassen.

Allein wenn sich in dem Begriffe der bloßen Vorstellung andere vorstellbare Merkmale befinden, aus welchen die Beschaffenheiten jener Formen sich ableiten lassen; so haben wir durch die entdeckte *Nichtvorstellbarkeit* des bloßen Stoffes und der bloßen Form nicht nur nichts verloren, sondern vielmehr an der Gränzbestimmung der Vorstellbarkeit beträchtlich gewonnen.

Es ist uns hier nicht um Vorstellung von der bloßen Form und dem bloßen Stoff in Rücksicht ihrer selbst zu thun, sondern wir wollen nur wissen, wodurch die an sich nicht vorstellbaren Bestandtheile der bloßen Vorstellung in dem Begriffe der Vorstellung *unterschieden* seyn müssen, um aus diesem Unterschiede den Unterschied der *Formen* der Receptivität und Spontaneität, um den uns allein zu thun ist, bestimmen zu können. Wirklich haben wir bereits Prädikate gefunden, wodurch sich Stoff und Form im Begriffe der Vorstellung wesentlich auszeichnen müssen; für den Stoff nämlich das Prädikat des *Gegebenen*; oder vielmehr,

da das *Geben* nicht in den Begriff der Vorstellung gehört, des *Empfangenen*; und für die *Form* das Prädikat des *Hervorgebrachten*. Sey das, was in der Vorstellung *empfangen* wird, das, was in derselben *hervorgebracht* wird, einzeln und für sich allein, immer nicht vorstellbar, so wissen wir doch wenigstens so viel von ihnen, daß beydes zusammen genommen die bloße *Vorstellung* ausmacht; und wir wollen hier nur wissen: was wir unter demjenigen Empfangen und Hervorbringen, welches zur Vorstellung gehört, zu denken haben, worin beydes bey dem Vorstellen bestehe, wie sich beydes in der Vorstellung äußere, mit einem Worte, welche Formen der *Receptivität* und *Spontaneität* das Vorstellungsvermögen ausmachen.

Da der Receptivität aller Stoff *gegeben* werden muß; und sie ihn folglich nur *empfangen* kann, so entsteht keine Vorstellung durchs bloße Hervorbringen, sondern zu jeder gehört in Rücksicht ihres Stoffes ein wirkliches Empfangen; so gehört zu jeder Vorstellung ein Wirken *auf* die Receptivität, wobey sich diese bloß leidend verhält, und wodurch ihr der Stoff der Vorstellung gegeben wird. Ich nenne die Veränderung, welche in der *Receptivität* durch dieses auf sie gewirkt werden entsteht, das *Afficiertseyn*. Ohne dieses *Afficiertseyn* läßt sich die Vorstellung überhaupt nicht denken; man müßte denn die unbegreifliche Vorstellung eines Wesens denken wollen, dem der Stoff seiner Vorstellungen nicht gegeben werden darf, weil es sich denselben erschafft. Aber dies würde auch keine Vorstellung in eigentlicher Bedeutung des Wortes seyn. Das wirkliche *Afficiertwerden* gehört freylich nur zur Wirklichkeit der Vorstellung;

lung; aber die im Vorstellungsvermögen gegründete, und von demselben unzertrennliche, *bestimmte Möglichkeit* des Afficiertwerdens gehört zur Vorstellung überhaupt, und ist wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungsvermögens.

§. XXIII.

Unter der Receptivität des Vorstellungsvermögens muß das Vermögen *afficiert zu werden* verstanden werden.

Das Vermögen Afficiert zu werden macht nur dann, und nur in so ferne einen wesentlichen Bestandtheil des Vorstellungsvermögens aus, wenn und in wie ferne dasselbe zur Vorstellung überhaupt *unentbehrlich* ist. So lange der unbestimmte Begriff der Vorstellung alle spekulative Philosophie verwirren wird: so lange muß auch dieses wesentliche Vermögen des Gemüthes verkannt werden. Es wird von den *Materialisten* mit der Reizbarkeit der Organisation verwechselt, und von mehr als einer *spiritualistischen* Sekte dem mit der *Seele* verwechselten Vorstellungsvermögen nur in Rücksicht auf den von der vorstellenden Substanz verschiedenen, und mit derselben vereinigten Körper beygelegt werden; wodurch denn für die vorstellende Kraft nichts als das *thätige* Vermögen übrig bleibt, welches auch wirklich gewisse Vorstellungen (die Intellektuellen) ganz allein, und ohne Beyhülfe, der auf die Organisation übertragenen Empfänglichkeit, hervorbringen soll. Nur das Vorurtheil von der Entbehrlichkeit eines von der bloßen Form der Vorstellung verschiedenen und durchs Afficiertwerden gegebenen Stoffs zur Vorstellung

S 4 über-

überhaupt, oder vielmehr nur der gänzliche Mangel eines bestimmten Begriffes von Vorstellung konnte eine so unphilosophische Vorstellungsart begünstigen, die nur dann Wahrheit haben könnte, wenn das Vorstellungsvermögen auch seinen *Stoff* hervorbringen, erschaffen sollte.

„Aber es kann ja *im Vorstellungsvermögen* selbst ein gegebener Stoff gelegen seyn; wo dann wenigstens gewisse Vorstellungen lediglich dadurch entstünden, daß die Spontaneität dem im Vorstellungsvermögen bereits vorhandenen Stoffe die Form gebe *).“ — Wenn man nicht wieder das Vorstellungsvermögen mit der vorstellenden *Substanz* vermengen will, sondern unter demselben das *bloße Vermögen* versteht, so kann in demselben nichts anderes gegeben gedacht werden, als dasjenige, worin das bloße Vorstellungsvermögen stehet, nämlich die Art und Weise seiner Empfänglichkeit und Thätigkeit, die Formen der *Receptivität* und *Spontaneität*. Diese können freylich, wie sich in der Folge ergeben wird, vorgestellt werden; d. h. Gegenstände *besonderer* Vorstellung abgeben, in denen ihnen ein Stoff entsprechen muß, der, wie ebenfalls gezeigt werden wird, dem Vorstellungsvermögen nicht von außen gegeben seyn kann. Aber dieser Stoff ist *als Stoff* nur in den besondern Vorstellungen, deren Gegenstände jene Formen sind, gegeben. In wie ferne aber diese Gegenstände im *bloßen* Vorstellungsvermögen vorhanden sind, sind sie in keiner wirklichen

*) So müßten sich z. B. die Leibnitianer erklären, wenn sie ihren angebohrnen Vorstellungen eine einigermassen scheinbare Bedeutung geben wollten.

ehen Vorstellung als Stoff derselben gegeben. Sie sind freylich dem vorstellenden Subjekte, das sich sein Vermögen nicht selbst erschaffen konnte, *in* und *durch* dieses Vermögen gegeben; aber nur als Beschaffenheiten dieses Vermögens, nicht als Stoff *in* einer wirklichen Vorstellung. Im Vermögen sind sie nur in so ferne gegeben, als sie in demselben vorhanden sind, ohne von dem Subjekte hervorgebracht zu seyn. Wenn sie aber *vorgestellt* werden, so ist es nicht genug, daß sie im bloßen Vermögen gegeben sind, sondern es muß der ihnen entsprechende *Stoff der Vorstellung* durch dasjenige Wirken auf die Empfanglichkeit gegeben seyn, welches derselben, die sich in Rücklicht auf jeden möglichen Stoff *gleichgültig* verhält, einen *gewissen* Stoff den sie sich nicht selbst geben kann, bestimmt; durch das *Afficiertwerden* der Receptivität.

Wir haben also nun zu untersuchen, worin dieses Vermögen, durch Afficiertwerden einen Stoff zu Vorstellungen zu erhalten, bestehe, und wie es sich von dem thätigen Vermögen, wodurch der Stoff die bloße Form der Vorstellung erhält, unterscheidet. Wir müssen die eigenthümlichen Formen dieser beyden Vermögen zu bestimmen suchen; wenn wir uns in Stand setzen wollen, das *Vorstellungsvermögen* von allem, was nur bloßer Gegenstand desselben seyn kann, zu unterscheiden. — Wie muß also (denn wir müssen wieder in dem Begriffe der bloßen Vorstellung unsre Antwort aufsuchen) wie muß der bloße Stoff, in wie ferne er durch ein Afficiertwerden gegeben seyn soll, *in* der Vorstellung beschaffen seyn? Ich antworte: Er muß in der Vorstellung *so* beschaffen seyn, daß durch ihn die Unterscheidung der bloßen Vorstel-

lung von dem Subjekte möglich sey. Gleichwie nämlich die Vorstellung nur durch ihre Form auf das vorstellende Subjekt, und nur durch ihren Stoff auf das vorgestellte Objekt bezogen wird, gleichwie sie dem Subjekte nur durch dasjenige angehört, was dasselbe daran hervorgebracht hat, und dem Objekte durch das was von demselben gegeben, und im Subjekte empfangen ist; so kann auch die Vorstellung von ihrem Subjekte, dem vorstellenden, *nur* durch dasjenige unterschieden werden, was in ihr dem Objekte, dem Vorgestellten entspricht, d. h. durch ihren Stoff, von dessen Gegebenseyn selbst die Realität der Form in der Vorstellung, die nur an dem Gegebenen hervorgebracht werden kann, abhängt. In der von dem Subjekte zu unterscheidenden Vorstellung also muß sich etwas unterscheiden lassen, und dasjenige in ihr woran sich etwas unterscheiden läßt, kann nur der Stoff seyn, und alles was in der Vorstellung Stoff ist, muß sich unterscheiden lassen, d. h. *Mannigfaltig* seyn. In wie ferne aber der Stoff in der Vorstellung nothwendig ein *Mannigfaltiges* seyn muß, in so ferne kann die von allem Stoffe d. h. von allem *Mannigfaltigen*, unterschiedene *Form der Vorstellung* nichts anderes als *Einheit* seyn. *Mannigfaltigkeit* ist also das wesentliche Merkmal, das dem Stoffe, und *Einheit* das wesentliche Merkmal, das der *Form in jeder Vorstellung* zukommen muß; sie müssen die Beschaffenheit des Stoffes und der Form ausmachen, wenn Bewußtseyn und Vorstellung möglich seyn sollen; und es steht folgendes Naturgesetz der Vorstellung fest:

§. XXIV.

Wenn das wirkliche Bewußtseyn möglich seyn soll, so muß der Stoff, das Gegebene, in der Vorstellung ein *Mannigfaltiges*, und die Form, das Hervorgebrachte, *Einheit* seyn.

Das Gegebene unterscheidet sich in der Vorstellung durch Mannigfaltigkeit, das Hervorgebrachte durch Einheit. Das gegebene Mannigfaltige wird dadurch Vorstellung, daß an ihm Einheit hervorgebracht wird; und die Einheit wird dadurch Form einer Vorstellung, daß ein Mannigfaltiges gegeben ist, an dem sie hervorgebracht wird. Das Gemüth, auf welches die Vorstellung nur in Rücksicht ihrer Form bezogen werden kann, unterscheidet die Vorstellung vom Gegenstande durch die Einheit, die es durch seine Handlung an dem *gegebenen* Mannigfaltigen hervorgebracht hat, und es unterscheidet die Vorstellung von sich selbst nur durch das was es an derselben nicht hervorgebracht hat, was nicht Einheit ist, das gegebene Mannigfaltige.

Wir haben schon vor dieser näheren Bestimmung des Stoffes und der Form herausgebracht und erwiesen, daß der bloße Stoff und die bloße Form der Vorstellung nicht vorstellbar sind; und daß sie nur in ihrer Beziehung auf einander, in der Vorstellung die sie ausmachen, dem Subjekte des Bewußtseyns vorgehalten werden können. Dies wird uns nun durch die gefundene Form, welche das Gegebene sowohl als das Hervorgebrachte in der Vorstellung haben müssen, noch einleuchtender. Die Einheit kann nur am Mannigfaltigen her-

hervorgebracht werden; und das gegebene Mannigfaltige kann nur durch hervorgebrachte Einheit Vorstellung werden, und so wie Einheit ohne Bezug auf ein Mannigfaltiges, und Mannigfaltiges ohne Bezug auf Einheit nicht denkbar ist; so ist auch der bloße Stoff, das Mannigfaltige an sich und ohne Bezug auf Einheit, und die bloße Form, die Einheit an sich und ohne Bezug aufs Mannigfaltige, nicht vorstellbar.

Alle Erkenntniß läßt sich auf Unterscheidung der Gegenstände unsrer Vorstellung zurückführen. Wir erkennen eine bestimmte Tulpe auf dem Blumenbeete nur in so ferne als wir sie von den übrigen Arten von Blumen, und den übrigen Tulpen auf demselben Beete unterscheiden. Alle Unterschiede aber, die wir an den Gegenständen wahrnehmen, müssen auch in den Vorstellungen derselben vorkommen, und zwar als *gegeben* vorkommen; wenn sie ihren Grund in den *Gegenständen* haben, und nicht willkürlich seyn sollen. Das Unterscheiden ist freylich Handlung des Gemüthes; aber die Verschiedenheit an Objekten die nicht unser Werk sind, kann nicht Wirkung des Gemüthes, sie kann nicht hervorgebracht, sie muß gefunden werden, und folglich gegeben seyn. Das Mannigfaltige kann nur Stoff der Vorstellung seyn.

Wir sind uns einer Vorstellung nur in so ferne bewußt, als durch sie etwas vorgestellt wird, d. h. als sie einen Gegenstand hat, und wir können also unsre Vorstellungen untereinander nur durch ihre Gegenstände, und folglich nur in wie ferne in ihnen etwas diesen Gegenständen entspricht, durch den *Stoff*, unterscheiden. Die Gegenstände sind
nur

nur in so ferne von einander unterschieden, als jeder von ihnen mehrere Merkmale, ein *Mannigfaltiges* enthält, welchem in der Vorstellung Stoff entsprechen muß, wenn es an den Gegenständen wahrgenommen werden soll. Der Stoff muß also ein Mannigfaltiges seyn.

„Aber werden nicht auch besondere Vorstellungen durch ihre Formen unterschieden? Z. B. die Empfindung von dem Begriff, und dieser von der Idee?“ Ja! wenn sie selbst vorgestellt, d. h. Gegenstände werden, wo die Verschiedenheit ihrer Formen, die nicht von unfrem Gemüth hervorgebracht, sondern demselben gegeben ist, nur durch den ihnen entsprechenden Stoff in besondern Vorstellungen vorkömmt. In wie ferne aber die Empfindung, der Begriff etc. nicht selbst wieder vorgestellt werden, sondern nichts als Vorstellungen sind, in wie ferne sie dem Gemüth einen von ihnen verschiedenen Gegenstand vorhalten, können sie nur durch diesen Gegenstand, und das was ihm in ihnen entspricht, den Stoff, von einander unterschieden werden.

§. XXV.

Die *Form der Receptivität* besteht in der Mannigfaltigkeit überhaupt, in wie ferne dieselbe die im Vorstellungsvermögen gegründete und bestimmte Bedingung des Stoffes in der Vorstellung ist.

Bewußtseyn und Vorstellung sind nur dadurch möglich, daß das in der Vorstellung Gegebene ein Mannigfaltiges sey. Die Receptivität oder das Vermögen einen Stoff zu empfangen, muß also das
das

das Vermögen ein Mannigfaltiges zu empfangen seyn; und ungeachtet die *Wirklichkeit* des Stoffes, und also des gegebenen Mannigfaltigen vom *Geben* desselben, und folglich von etwas auffer dem Vorstellungsvermögen abhängt; so muß doch die Möglichkeit des Mannigfaltigen *in* der Vorstellung im Vorstellungsvermögen *bestimmt* vorhanden seyn, weil sich die Receptivität ohne für das Mannigfaltige bestimmt zu seyn, keineswegs als Vermögen den Stoff einer Vorstellung zu empfangen, denken läßt, und nur dadurch, daß sie nicht Empfänglichkeit überhaupt, sondern Empfänglichkeit fürs Mannigfaltige ist, Bestandtheil des Vorstellungsvermögens seyn kann. Die Mannigfaltigkeit des Stoffes *in* der Vorstellung hat ihren Grund in der bestimmten Möglichkeit der Vorstellung, und man kann sich kein Vorstellungsvermögen denken, ohne nicht unter demselben den Grund der Möglichkeit des Mannigfaltigen in der Vorstellung zu denken, welcher die Beschaffenheit der Empfänglichkeit desselben, die *Form* der *Receptivität* ausmacht.

Diese bestimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorstellung möglichen Stoffes ist hier *nur* als Form der Receptivität erwiesen worden, und ist in der Theorie des Vorstellungsvermögens auch nur als solche erweislich. Wir erkennen sie nur als eine Beschaffenheit des bloßen Vorstellungsvermögens; keineswegs als Eigenschaft der vorstellenden Substanz *an sich*, und unabhängig vom bloßen Vorstellungsvermögen derselben. Die Seele, als *Substanz* gedacht, ist Gegenstand einer besondern Vorstellung, und folglich einer Vorstellung, die einen ihrem von ihr verschiedenen Gegenstand entsprechenden Stoff enthält, welcher in derselben gegeben

gegeben seyn muß, und daher eben dieselbe Empfänglichkeit und ihre bestimmte Form als im Vermögen vorhanden, *voraussetzt*, die erst durch und mit dem Stoff einer besondern Vorstellung gegeben seyn müßte, wenn sie nicht dem bloßen Vorstellungsvermögen, sondern der vorgestellten, und vom bloßen Vorstellungsvermögen unterschiedenen Substanz der Seele, beygelegt werden sollte. Es kann also diese Form der Empfänglichkeit dem vorstellenden Subjekte nur in so ferne beygelegt werden, als demselben das bloße Vorstellungsvermögen beygelegt werden muß, zu dessen Beschaffenheit jene Form gehört. Der *Materialist* würde daher sehr voreilig urtheilen, wenn er in der von uns aufgestellten Form der Empfänglichkeit einen Grund für die *Körperlichkeit* der Seele gefunden zu haben glaubte, indem er die bestimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorstellung möglichen Stoffes in der *Ausdehnung* oder Zusammensetzung des vorstellenden Subjektes antreffen, oder auch nur mit manchem *Spiritualisten* behaupten wollte, das Vorstellungsvermögen wäre durch die Organisation auf bloße Mannigfaltigkeit seines Stoffes eingeschränkt. Er würde dabey die von uns sorgfältig unterschiedenen Fragen über die Natur des Gemüthes und der Seele; die sorgfältig unterschiedenen Fragen: *worin besteht* das Vorstellungsvermögen, und *woraus entsteht* dasselbe? wieder verwechseln. Jene bestimmte Mannigfaltigkeit kann nur Prädikat des bloßen Vorstellungsvermögens seyn, und nur in der Form seiner Empfänglichkeit bestehn; denn wir haben ihre Unentbehrlichkeit nur im Begriffe der bloßen Vorstellung und in der Möglichkeit des Bewußtseyns gefunden; und wir kennen sie nur als einen bloßen Bestandtheil des bloßen Vorstellungsvermögens.

lungsvermögens. Die Fragen hingegen: wie sie auſſer dem bloſſen Vorſtellungsvermögen vorhanden ſey? was ſie ſey in wie ferne in ihr noch etwas anders als bloſſe Form der Empfänglichkeit gedacht werden müſſte? in welcher Eigenschaft der vorſtellenden Subſtanz ſie gegründet ſeyn, mit einem Worte: *woraus ſie entſtehe?* betreffen alle nicht das bloſſe Vorſtellungsvermögen, ſondern einen Gegenſtand, der das Vorſtellungsvermögen vorausſetzt, wenn er ſelbſt vorgeſtellt werden ſoll; betreffen nicht das bloſſe Vorſtellungsvermögen, ſondern von demſelben verſchiedene Gegenſtände; um deren Eigenſchaften dann erſt gefragt werden kann, wenn man in der Theorie des Erkenntniſsvermögens über den Begriff der *Erkennbarkeit* und die *Gränzbefimmung* des Erkenntniſsvermögens einig geworden iſt.

§. XXVI.

Die *Form der Spontaneität* beſteht in der *Verbindung* (der *Syntheſis*) des gegebenen Mannigfaltigen überhaupt.

Da die Form der Vorſtellung, in wie ferne ſie das an dem Stoffe hervorgebrachte iſt, nichts anders als Einheit ſeyn kann; ſo muß das Hervorbringen dieſer Form im Hervorbringen der Einheit am Mannigfaltigen, im Verbinden deſſelben, und die Handlungsweiſe der Thätigkeit des Vorſtellungsvermögens, die *Form* der Spontaneität, in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Vorſtellung überhaupt beſtehen, die man, um ſie mit einem einzigen Worte auszudrücken, *Syntheſis* nennen kann.

Die

Die Mannigfaltigkeit setzt den gegebenen Stoff nur in Stand *Stoff* in einer Vorstellung zu seyn, ohne ihn zur wirklichen Vorstellung zu erheben. Es muß zu dieser Mannigfaltigkeit etwas von ihr verschiedenes hinzukommen, wenn aus dem bloßen Stoffe Vorstellung werden soll; dieses Hinzukommende muß von aller Mannigfaltigkeit verschieden, folglich Einheit seyn, und durch die Thätigkeit des Gemüthes hervorgebracht werden, die daher im Vermögen dem Mannigfaltigen Einheit zu geben bestehen muß. Die Einheit also gehört nur der Spontaneität des Gemüthes allein an, durch welche sie in der Vorstellung allein möglich ist; sie kann nie dem Gemüthe als Stoff gegeben werden, weil alles was sich dem Gemüthe als Stoff geben läßt, Mannigfaltig seyn muß. Sie wird aber auch von dem Gemüthe nicht aus nichts, sondern aus einem Mannigfaltigen hervorgebracht, welches dem Gemüth immer nur gegeben seyn muß, nie von demselben hervorgebracht werden kann.

Verbindung kann sowohl die Handlung des Verbindens als die Wirkung dieser Handlung heißen. In der letztern Bedeutung ist die Verbindung des Mannigfaltigen so viel als Einheit des Mannigfaltigen, oder Form der Vorstellung selbst; so der ersten Bedeutung aber, wo sie so viel als *verbinden* sagen will, muß einer möglichen Zweydeutigkeit des Wortsinnes durch eine nähere Bestimmung desselben zuvorgekommen werden. Im Begriffe des Verbindens wird *erstens* eine bloße Handlung überhaupt, (thätige Veränderung) und *zweytens* die *Form* dieser Handlung, dasjenige wodurch sich die Handlung des Verbindens von anderen Handlungen unterscheidet, und um dessen willen sie *verbinden*

T

binden heisst, gedacht. Der Satz: die Form der Spontaneität besteht im Verbinden, heisst nicht: sie besteht in der thätigen *Veränderung*, welche beym Verbinden vorgeht; sondern: in *der Form* dieser thätigen Veränderung, in der Art und Weise der Handlung; nicht in der Handlung selbst. Man wird die Absicht dieser vielleicht zu *subtil* scheinenden Distinktion bald einsehen, wenn man bedenkt, dass das Verbinden als bloße Handlung überhaupt lediglich vom handelnden *Subjekte*, oder der *Kraft*, abhängt, welche dem Verbinden die *Wirklichkeit* der Handlung, aber auch nur die bloße Wirklichkeit der Handlung, nicht die *Form* derselben, wodurch die Handlung verbinden heisst, giebt. Diese Form kann nicht vom handelnden Subjekte hervorgebracht, sondern sie muss *demselben* selbst *gegeben* seyn; und sie ist ihm in dem *bloßen Vermögen*, das sich das Subjekt nicht selbst beylegen oder erschaffen konnte, gegeben. Die bloße Form der Vorstellung, die Einheit des Mannigfaltigen ist in wie ferne sie *Hervorgebracht*, zur Wirklichkeit gelangt ist, *Wirkung* des vorstellenden *Subjektes*; und folglich von der Kraft, dem Subjekte des thätigen Vermögens, hervorgebracht. Aber die *Form der Spontaneität*, die im Verbinden bestehende *Handlungsweise* der Spontaneität, in wie ferne sie den Grund enthält, dass das in der Vorstellung Hervorgebrachte *Einheit* und nichts anderes als Einheit ist, ist nicht von der Spontaneität des Subjektes hervorgebracht, sondern mit und in derselben dem Subjekte gegeben.

Das Vorstellungsvermögen ist, seinen bloßen *Formen* nach, so wenig durch das *Daseyn* des vorstellenden *Subjektes* an sich bestimmt, als das *Daseyn*

seyn dieses Subjektes durch jene bloßen Formen bestimmt seyn kann. Gleichwohl will ich hier eben so wenig läugnen als behaupten, daß sich von der gegebenen Form des bloßen Vorstellungsvermögens mit Recht auf die Form des vorstellenden Subjektes als Substanz schliessen lasse; will hier nicht untersuchen, ob daraus daß die Spontaneität nichts als Einheit hervorbringen könne, gefolgert werden dürfe, daß sie nur als Einheit existieren, nichts als Einheit seyn, - und nicht bloß als ein einziges, sondern auch als ein einfaches, Subjekt gedacht werden müsse. Ich begnüge mich nur die *Spiritualisten* zu erinnern, daß in der Theorie des Vorstellungsvermögens nur von der *Form des Vermögens* der Thätigkeit nicht von der Form der *Kraft* des handelnden Subjektes die Rede sey, von der Handlungsweise der Spontaneität, nicht von der Art zu seyn ihres Subjektes, von der in der bloßen Form der Vorstellung vorkommenden, sich äussernden Beschaffenheit des Wirkens, nicht von der Beschaffenheit des von der Vorstellung unterschiedenen wirkenden Subjektes. Als Ding an sich läßt sich die Substanz der Seele schlechterdings nicht vorstellen; ob aber als Ding unter der Form der Vorstellung läßt sich erst dann ausmachen, wenn dasjenige, was zu den Bedingungen besonderer Vorstellungen gehört, entwickelt, und insbesondere die Vorstellung der Substanz aus der Natur des Erkenntnißvermögens bestimmt seyn wird.

§. XXVII.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind dem vorstellenden Subjekte *in* und *mit* dem Vorstellungsvermögen *gegeben*,

T 2

und

und in demselben *vor* aller Vorstellung *bestimmt* vorhanden.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind die wesentlichen Belchaffenhaiten des blossen Vorstellungsvermögens. In wie ferne also in dem vorstellenden Subjekte ein Vorstellungsvermögen vorhanden ist, in so fernē müssen in demselben auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vorhanden seyn. Nun muß das Vermögen der Vorstellung aller wirklichen Vorstellung, von der es vorausgesetzt wird, vorhergehen; also müssen auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vor aller Vorstellung im vorstellenden Subjekte bestimmt seyn. Diese Formen machen also die dem vorstellenden Subjekte eigenthümliche, demselben von aller Vorstellung zukommende *Natur* aus. Man ist in der philosophischen Welt bis auf diesen Augenblick über die Natur des vorstellenden Subjektes in wesentlich verschiedene Partheyen getheilt; weil man unter dieser Natur mehr die Substantialität des vorstellenden Subjektes als das Vorstellungsvermögen verstanden hat, welches man vor allen Dingen hätte untersuchen müssen, um sich endlich auch über die Substantialität verstehen zu können. Allein man hat die Natur des vorstellenden Subjektes in wie ferne dasselbe vorstellend ist, das bloße Vorstellungsvermögen, noch nie dort aufgesucht, wo sie allein anzutreffen war, in der *blossen Vorstellung*, an der als der Wirkung sich die Ursache allein offenbaren kann; und so wurden auch die eigenthümlichen Merkmale des blossen Vorstellungsvermögens, welche die Natur des *vorstellenden* ausmachen, bisher ganz verkannt. Da sich aber alle Gegenstände unsrer Vorstellungen, und

und folglich auch die *Dinge außer uns* nicht als Dinge an sich, sondern nur unter der Form der Vorstellung vorstellen lassen: so ist die im gemeinen Leben ganz gleichgültige, aber alle Philosophie verwirrende Täuschung, welche uns wähen macht, daß wir uns an den Dingen außer uns unter der Form der Vorstellung, Dinge an sich vorstellen; und die uns nöthiget, dasjenige was in unsren Vorstellungen dem Vorstellungsvermögen eigenthümlich ist, mit dem was den Dingen außer uns angehört zu verwechseln, so lange unvermeidlich, bis nicht durch die entdeckten Formen der Receptivität und Spontaneität die eigenthümlichen Merkmale des blossen Vorstellungsvermögens gefunden sind, welche uns in Stand setzen, das dem vorstellenden Subjekte eigenthümlich angehörige von allem den Dingen außer uns eigenthümlichen zu unterscheiden.

„Diese Unterscheidung ist schlechterdings unmöglich; denn um das, was in unsren Vorstellungen den Dingen außer uns eigenthümlich ist, zu entdecken, müßte Vorstellung dieses Eigenthümlichen möglich seyn. Allein der von den Auffendigen gegebene Stoff ist in keinem Bewußtseyn von der blossen Form trennbar.“ — Zu dieser Unterscheidung wird freylich Vorstellung des den Dingen außer uns Eigenthümlichen erfordert; aber keinesweges Vorstellung dieses Eigenthümlichen *an sich*, sondern es reicht die Vorstellung desselben unter der Form der Vorstellung vollkommen hin, sobald einmal die blossen Formen der Receptivität und Spontaneität bekannt sind. Sobald man von diesen Formen bestimmte Vorstellungen hat; so mag das den Auffendigen angehörige immer nur unter

T 3

der

der Form der Vorstellung vorgestellt werden; so wird gleichwohl der wesentliche Unterschied zwischen dem was Form der Receptivität und Spontaneität ist, und was sie nicht ist, in wirklichen Vorstellungen vorkommen. Denn die *reine* Vorstellung, diejenige die keinen andern Gegenstand als die Formen der Receptivität und Spontaneität hat, wird sich von den *nicht reinen*, die sich auf andere Gegenstände beziehen, bestimmt genug unterscheiden lassen. Alles kommt hierbey darauf an, daß die Formen der Receptivität und Spontaneität abgefondert von allem was nicht nothwendig in ihnen gedacht werden muß, d. h. *rein*, vorgestellt werden. Geschieht dieß, so wird an ihnen schlechterdings nichts den von dem vorstellenden Subjekte verschiedenen Dingen, den Dingen auffer uns, angehöriges vorgestellt. Auch muß der Stoff, der den Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entspricht, von dem Stoffe, der den Vorstellungen der Dinge auffer uns entspricht, deutlich genug unterschieden werden können. Die Vorstellungen jener Form haben keinen vom Gemüthe verschiedenen auffer demselben befindlichen Gegenstand, ihr Stoff ist also etwas, dem nichts vom bloßen Vorstellungsvermögen verschiedenes entspricht. Er ist in seinen Gegenständen, welche bloße Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens sind, dem vorstellenden Subjekte in und mit dem Vorstellungsvermögen und folglich vor aller Vorstellung gegeben, obwohl nur in seinen Gegenständen, d. h. nur als Form des Gemüthes. Wenn er also in besondern Vorstellungen, die keinen andern Gegenstand als jene Form haben *Stoff* der Vorstellung wird, so ist er wenigstens kein dem Vorstellungsvermögen von aussen her gegebener, sondern

sondern ein in demselben vor aller Vorstellung, durch seinen Gegenstand bestimmter, in der Vorstellung aber durch Handlung des Gemüths gegebener Stoff. Wir wollen ihn daher den *subjektiven* Stoff nennen, um ihn von demjenigen, der dem Gemüthe schlechterdings nur als bloßer Stoff, und von aussen her gegeben seyn muß, und den wir daher den *objektiven* Stoff nennen wollen, zu unterscheiden. Dieser objektive Stoff ist dasjenige, was den von aller Vorstellung nicht nur, sondern auch von dem vorstellenden Subjekte unterschiedenen Gegenständen angehört, und was in wie ferne es in unsren Vorstellungen vorkömmt, den Grund der Unterscheidung unsres Subjektes von Dingen aussen uns, so wie den einzig möglichen Grund unsrer Ueberzeugung vom Daseyn der Dinge aussen uns enthält. Wir wollen uns hier vor allen Dingen der Unentbehrlichkeit eines solchen objektiven Stoffes für jedes Vorstellungsvermögen überhaupt zu versichern suchen.

Zur Reinen, das heisst, bestimmten, Vorstellung der Formen der Receptivität und Spontaneität als solcher läst sich nur durch Zergliederung des Begriffes der blossen Vorstellung überhaupt gelangen. Allein der Begriff der Vorstellung überhaupt ist nur von besondern Vorstellungen *abgezogen*, und sein Gegenstand, die Vorstellung überhaupt, *existirt* als Gattung nur in den Arten, und durch diese nur in besondern einzelnen Vorstellungen. Nun können die Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität keineswegs diejenigen besondern Vorstellungen seyn, aus welchen der Begriff der Vorstellung überhaupt abgezogen ist: denn sie sind nur durch die Zergliederung dieses Begriffes gefunden, und ihre Gegenstände sind nur

von diesem Begriffe abgezogen; also muß der **Begriff** der Vorstellung überhaupt von solchen bestimmten Vorstellungen abgezogen seyn, welche von den blossen Formen der Receptivität und Spontaneität *verschiedene* Gegenstände haben, von Vorstellungen, die einen anderen Stoff haben, als einen solchen, dem die Formen der Receptivität und Spontaneität entsprechen, mit einem Worte aus Vorstellungen, die einen *objektiven* Stoff haben müssen.

Ohne einem von dem blossen Vorstellungsvermögen, von dem, was den Formen der Receptivität und Spontaneität in den Vorstellungen derselben entspricht, d. h. von dem subjektiven Stoffe, verschiedenen, und folglich dem Gemüthe von aussen her gegebenen Stoff, würde keine Vorstellung überhaupt zur *Wirklichkeit* gelangen können. Denn in dem blossen Vorstellungsvermögen ist dem Subjekte desselben nichts als die bestimmte Möglichkeit ein Mannigfaltiges zu empfangen, und demselben, vorausgesetzt, daß es gegeben sey, durch Verbindung Einheit zu ertheilen gegeben. Diese Vermögen können sich ihrer *Wirklichkeit* nach nur an *wirklichen* Vorstellungen äußern; und sie können sich *zuerst* nur an solchen wirklichen Vorstellungen äußern, durch welche sie nicht selbst vorgestellt werden, deren Gegenstände nicht sie selbst sind, sondern die vom Gemüthe und seiner Beschaffenheit verschiedene Dinge sind. Denn sie können *nur dann* vorgestellt werden, wenn sie sich als das was sie sind, in der Eigenschaft *blosser Formen* vom Wirken und Leiden des Gemüthes an wirklichen Vorstellungen wirklich bewiesen haben, welches nur an einem von ihnen selbst verschlungenen und von aussen her gegebenen Stoff möglich seyn

seyn konnte. Die Vorstellungen, durch welche das vorstellende Subjekt zum Bewußtseyn der Beschaffenheiten seines Vermögens gelangt, können unmöglich die Vorstellungen dieses Vermögens selbst seyn. Die Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens können nur aus der bloßen Wirkung des Vorstellungsvermögens erkannt werden, in wie ferne dieses Vermögen seine Funktion an der Wirkung äußert. Nun kömmt in der Vorstellung überhaupt die Form der Receptivität nur in so ferne vor, als durch sie die bloße Möglichkeit des Stoffes in der Vorstellung; die Form der Spontaneität nur in so ferne als durch sie die Einheit des gegebenen Mannigfaltigen bestimmt ist. Durch Sie beyde ist also für die wirkliche Vorstellung überhaupt noch kein Stoff gegeben, sondern dieser muß, wenn eine Vorstellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen soll, durch etwas vom vorstellenden Subjekte und seinem Vermögen verschiedenes gegeben werden.

§. XXVIII.

Zur *Wirklichkeit* der Vorstellung überhaupt gehört ein von den Formen der Receptivität und Spontaneität verschiedener, dem Subjekte nicht im Vorstellungsvermögen, sondern von außen her gegebener Stoff, welcher der *objektive* Stoff heist.

Zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt gehört ein objektiver Stoff, heist keineswegs eben so viel: als jede Vorstellung muß objektiven Stoff haben; so wenig als die Sätze: zur Vorstellung überhaupt gehört ein vorstellendes Wesen, und in jeder Vorstellung wird das vorstellende Wesen

vorge stellt, einerley bedeuten. Es wird nicht behauptet, daß der objektive Stoff in jeder Vorstellung als Inhalt derselben vorkommen müsse; sondern nur, daß ohne ihn die Vorstellung überhaupt und folglich auch die reinen Vorstellungen von den Formen der Receptivität und Spontaneität selbst nicht zur Wirklichkeit gelangen könnten; weil in dem bloßen Vorstellungsvermögen nur die Formen desselben bestimmt sind, die bevor sie an einem von ihnen selbst verschiedenen Stoff in einer wirklichen Vorstellung vorgekommen sind, eben so wenig sich vorstellen lassen können, als die Form der Medicaischen Venus, wenn sie nicht an irgend einem Stoffe vorher vorgekommen wäre. Gleichwie aber die Form dieser Bildsäule nachdem sie einmal an einem Stoffe realisiert ist, sich auch abge sondert von diesem Stoffe denken und untersuchen läßt; weil sie zwar *an* dem Stoffe aber nicht *durch* den Stoff gegeben, und mit ihm zwar vereinzelt aber gleichwohl von ihm wesentlich verschieden ist; eben so können die Formen der Receptivität und Spontaneität, nachdem sie einmal an einem von ihnen verschiedenen Stoffe in wirklichen Vorstellungen vorgekommen sind, auch ohne diesen Stoff vorgestellt werden, mit dem sie zwar in jenen wirklichen Vorstellungen vereinigt vorkamen, durch den sie aber so wenig gegeben sind, daß sie vielmehr von ihm als Bedingungen, unter denen er allein in einer Vorstellung vorkommen kann, und die im vorstellenden Subjekt, bevor er gegeben seyn kann, vorhanden seyn müssen, vorausgesetzt werden.

§. XXIX.

Das *Daseyn* der Gegenstände auſſer uns iſt alſo eben ſo gewiſs, als das *Daseyn* einer Vorſtellung überhaupt.

Da der Stoff in einer Vorſtellung dasjenige iſt, was dem von der Vorſtellung verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, ſo muß die Vorſtellung, die einen objektiven, einen von auſſen her gegebenen Stoff hat, auch einen auſſer dem Gemüthe befindlichen Gegenſtand haben. In wie ferne nun der objektive Stoff zur Wirklichkeit der Vorſtellung überhaupt unentbehrlich iſt, in ſo ferne iſt aus dem *Daseyn* einer Vorſtellung überhaupt, das *Daseyn* der *Dinge auſſer uns* eben ſo erwieſen, als das *Daseyn* eines Vorstellungsvermögens, und eines von jenen Dingen verſchiedenen Subjektes, dem das bloſſe Vorstellungsvermögen angehört, und das wir unſer *Ich* nennen.

Nur das bisherige Verkennen des bloſſen Vorstellungsvermögens konnte in der philoſophiſchen Welt Sekten veranlaſſen und erhalten, welche den im gegenwärtigen Paragraph aufgeſtellten Satz entweder läugneten, oder bezweifelten. Wird der Stoff der Vorſtellungen mit den bloſſen Vorſtellungen verwechſelt: ſo entſteht ein *Idealism*, der auſſer den Vorſtellungen, und dem vorſtellenden Subjekte (oder auſſer höchſte mehreren vorſtellenden Subjekten) alles Wirkliche geradezu läugnet. Wird hingegen der von der Vorſtellung un-
 terſchiedene Gegenſtand mit dem bloſſen Stoffe der Vorſtellung verwechſelt; ſo entſteht ein *Skepticism*, welcher die Uebereinstimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden, und in ſo ferne auch das
Daseyn

Daseyn der vorgestellten Dinge auffer uns bezweifelt. Allein hat bey der bisherigen allgemeinherrschenden Unbestimmtheit in dem Begriffe der Vorstellung der *Idealist* auch wohl bedacht, das der bloße Stoff der Vorstellung keine Vorstellung seyn könne, und das der Stoff, der nicht im bloßen Vermögen der Vorstellung gegeben ist, und folglich nicht die bloße Beschaffenheit des Vermögens zum Gegenstande hat, sich nothwendig auf Gegenstände auffer dem vorstellenden Subjekte beziehen müßte? — Hat auch dem *Skeptiker* bisher wohl gezeigt werden können, das seine Forderung, die *Dinge an sich* müßten den bloßen Vorstellungen *ähnlich* seyn, oder die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen müße in der *Ähnlichkeit* zwischen beyden bestehen, durchaus keinen Sinn habe, sobald er seinen Begriff von Vorstellung und Gegenstand berichtiget?

Aller Stoff in was immer für einer Vorstellung muß durch ein *Afficiertwerden* der Empfänglichkeit *gegeben* seyn, also auch der subjektive Stoff, der in den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität enthalten ist. Die hierzu erforderliche Handlung des Afficiens kann hier unmöglich durch etwas auffer dem Gemüthe geschehen, sondern ist lediglich dadurch denkbar, das die Spontaneität auf ihre eigene Receptivität jenen Formen gemäls wirkt, und dadurch dasjenige was vorher als bloße *Form* im bloßen Vorstellungsvermögen vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt war, in einer wirklichen besondern Vorstellung *als Stoff* bestimmt. Der Stoff der reinen Vor-

Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität ist also in Rücksicht auf seinen Gegenstand (von dem er seine Form als bestimmter Stoff hat) im bloßen Vorstellungsvermögen, und also im Gemüthe *vor* aller Vorstellung; in Rücksicht aber auf sein *wirkliches* Vorhandenseyn in besonders (den reinen) Vorstellungen, durch eine Handlung des vorstellenden Subjectes *bestimmt*; während aller *objektive* Stoff sowohl in Rücksicht auf seine eigenthümliche Form, die er als bestimmter Stoff hat, und die in einem auffer dem Gemüth befindlichen von demselben verschiedenen Gegenstande gegründet ist, als auch in Rücksicht auf sein Vorhandenseyn in einer Vorstellung, durch die fremde Handlung auf die Receptivität, welche denselben vermittelt des Afficiers dem Gemüthe giebt, bestimmt werden muß.

Ich nenne den Stoff, in wie ferne er im bloßen Vorstellungsvermögen, und also im Gemüthe, *vor* aller Vorstellung bestimmt ist *Stoff a priori*; in wie ferne er aber erst in und mit einer wirklichen Vorstellung durchs afficiert werden bestimmt werden muß, *Stoff à posteriori*, oder den *empirischen* Stoff. Der Stoff, der den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entspricht, kann allein ein solcher *Stoff à priori* heißen, weil auffer diesen Formen im bloßen Vorstellungsvermögen nichts vorhanden seyn kann: und weil er seinem Gegenstande nach *vor* aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt seyn muß. Man muß aber hier nicht vergessen, daß dieser Stoff nur in Rücksicht auf sein *Bestimmtseyn* im bloßen *Vermögen a priori* heisst, nicht in Rücksicht auf seine bloße Subjectivität; und daß man nicht ohne
 Unter-

Unterschied allen subjektiven Stoff *à priori* nennen dürfe. Denn auch der subjektive Stoff muß *a posteriori* heißen *in wie ferne* er nicht durch das bloße Vorstellungsvermögen, sondern durch Handlung des vorstellenden Subjektes in besondern Vorstellungen bestimmt ist. So würde zum Beyspiel der Stoff, der in der Vorstellung einer blossen Veränderung, welche die Spontaneität in der Receptivität bewirkt hat, enthalten wäre, und der folglich nichts als die *Veränderung* selbst zum Gegenstande hätte, ein subjektiver Stoff *a posteriori* seyn; denn er würde seinem *Gegenstande* nach nicht im blossen Vermögen vor aller Vorstellung, sondern erst *mit* und *in* der Vorstellung durch die Handlung des vorstellenden Subjektes bestimmt seyn. *Wie* aber Vorstellungen die einen Stoff *a priori* enthalten im Gemüthe zur Wirklichkeit gelangen, lässe sich in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt allein nicht bestimmen.

In Rücksicht auf den entweder *a priori* oder *a posteriori* gegebenen Stoff nenne ich die Vorstellungen, deren Inhalt er ausmacht, entweder *a priori* oder *a posteriori*, *reine* oder *empirische* Vorstellungen.

§. XXX.

Alle Vorstellungen, die einen objektiven Stoff enthalten, sind Vorstellungen *à posteriori* oder *empirische* Vorstellungen.

Aller objektive Stoff ist Stoff *à posteriori*, weil er keineswegs im blossen Vorstellungsvermögen und folglich nicht vor aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt ist, sondern durch etwas von dem Vorstel-

stellenden Verschiedenes, dann erst im Gemüthe bestimmt wird, wenn das Gemüth afficiert wird, und *nur* dadurch auch seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach (als Stoff) *im* Gemüthe bestimmt wird, daß das Gemüth von aussen so und nicht anders afficiert wird. Er ist also nichts, was im Gemüthe nicht durch das bloße Afficiertseyn von aussen her, und folglich nicht erst mit und in der Vorstellung, nicht erst dann entstände, wenn im Gemüthe das Vorstellungsvermögen mit seinen Formen (der Stoff *à priori*) vorausgesetzt würde. Aller Stoff jeder möglichen Vorstellung (sie sey *a priori* oder *a posteriori*) ist zwar in wie ferne er nicht vom Gemüth hervorgebracht werden kann, sondern denselben gegeben werden muß, schon vor aller Vorstellung in seinem Grunde bestimmt. Aber nicht aller Stoff kann als vor aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt, gedacht werden, sondern nur derjenige allein, dem kein anderer Gegenstand aufer der *bloßen Beschaffenheit* des Vorstellungsvermögens (die Form der Receptivität und Spontaneität) entspricht. Der objektive Stoff ist zwar auch vor aller Vorstellung, aber nur in seinem vom Gemüthe verschiedenen Grunde bestimmt. In wie ferne er *im Gemüthe* vorkommen soll, muß er nicht nur in Rücksicht auf sein wirkliches Vorhandensey in der Vorstellung, sondern auch in Rücksicht auf seine eigenthümliche dem Gegenstande entsprechende Form, durch das bloße von aussen afficiert seyn und folglich erst in und mit der Vorstellung selbst, d. h. *a posteriori* bestimmt seyn; während der Stoff der den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entspricht, durch diese seine Gegenstände, die nicht aufer dem Gemüth

müth vorhanden sind; im Gemüthe *a priori* bestimmt ist.

§. XXXI.

Die Vorstellungen der blossen Formen der Receptivität und der Spontaneität, enthalten einen im Vorstellungsvermögen *a priori* bestimmten Stoff, und heißen darum *Vorstellungen a priori*.

Wir sind schon genug gewarnt, um nicht aus dem von uns aufgestellten und erwiesenen Satze: Ohne objektiven Stoff (und folglich ohne die sogenannten Gegenstände der äussern Erfahrung) kann keine Vorstellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen, etwa den übereilten Schlus zu ziehen: also giebt es keinen andern Stoff der Vorstellung überhaupt, als den objektiven; und alle Vorstellungen entspringen aus der *äussern* Erfahrung. Diefs hat wenigstens *Locke*, auf den sich die Anhänger dieser Meynung berufen, nicht gemeynt, wenn er den *Stoff* aller Vorstellungen aus der Erfahrung ableitete *). Denn er schliesst die *Innere Erfahrung* (das Gegebenseyn eines Stoffes in dem Gemüthe selbst) so wenig aus, das er sie vielmehr bey jeder Gelegenheit als eine besondere Quelle der Vorstellungen, die er freylich nicht genug vom *Stoffe* unterscheidet, angiebt. „Diejenigen Ein-
„drücke, sagt er z. B., welche auf unsre Sinnen
„durch

*) Whence has the mind all the *materials* of reason and Knowledge? To this I answer in one word: From *Experience*. In this all our Knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself. Essay. B. II. Ch. 1.

„durch Gegenstände geschehen, die auffer dem Gemüthe vorhanden sind; und die *eigenen Handlungen* des Gemüthes, welche aus der *inneren* und dem Gemüthe *eigenthümlichen* Kraft entspringen, und welche durch das Reflektieren über dieselben selbst Gegenstände seiner Betrachtungen werden, sind, wie ich bereits gesagt habe, die *Urquellen* aller Erkenntniß *)“ — Wenn dem Gemüthe ein Stoff, der einem vom Gemüthe verschiedenen Gegenstande entspricht, gegeben ist: so entsteht *Vorstellung*, aber nicht das *Gemüth* selbst, nicht die bestimmte Empfänglichkeit, die vorhanden seyn muß, wenn der gegebene Stoff vom Gemüthe empfangen; nicht die Art und Weise der Thätigkeit, die im Gemüthe bestimmt gegeben seyn muß, wenn dem Stoffe die Form der Vorstellung ertheilt werden soll; nicht diese im Gemüth vor allem äußern Stoff nothwendig bestimmten Formen, die, wenn sie einmal vorgestellt werden, als Gegenstände besonderer Vorstellungen im Gemüthe durch keinen von aussen gegebenen Stoff repräsentiert, auf nichts auffer dem Gemüth befindliches, bezogen werden können.

Die Vorstellung *a priori* muß keineswegs mit dem Stoffe *à priori*, der bloß ihren Inhalt ausmacht, verwechselt werden, wenn nicht Verwirrung und Mißverständniß entstehen soll. Nur der Stoff *a priori*, nicht die Vorstellung *a priori* ist im Gemüthe

*) Vorher hatte er sich folgendermaßen hierüber ausgedrückt: *External objects furnish the mind with Ideas of sensible qualities, and the mind furnishes the understanding with Ideas of its own operations.*

the vor aller Vorstellung vorhanden, und demselben im bloßen Vermögen gegeben. Die *Vorstellung à priori* kann dem Gemüthe nicht *gegeben* seyn, sondern muß von demselben *erzeugt* werden, und kann daher *dem Stoffe a posteriori* so wenig als dem *a priori* vorhergehen, sondern setzt beyde, den *a priori* in Rücksicht auf ihren Gegenstand, den *a posteriori* in Rücksicht auf die Unentbehrlichkeit desselben zur Wirklichkeit einer Vorstellung (von der sich die Formen der Receptivität und Spontaneität abstrahieren lassen), voraus. Man kann die Vorstellungen *à priori* als *anatomische Präparate* des menschlichen Gemüthes ansehen. Sie haben, so wie die wirklichen anatomischen Präparate, in so ferne nur ein künstliches Daseyn, als sie ihren Gegenständen nach nur zum Behufe der Wissenschaft von dem *Ganzen*, der Vorstellung *a posteriori*, woran die Formen der Receptivität und Spontaneität sich allein zuerst in ihrer natürlichen Bestimmung äußern, abgefordert vorhanden sind. Ihre Gegenstände sind freylich *vor* aller Zergliederung der Vorstellung *à posteriori* in derselben durch das Vorstellungsvermögen vorhanden; aber nur als subjektive Bestimmungen eines objektiven von aussen her gegebenen Stoffes, ohne den sie zur Wirklichkeit *in einer solchen Vorstellung* so wenig hätten gelangen können, als z. B. das Nervensystem, ohne Beine, Muskeln, und die übrigen wesentlichen Theile des menschlichen Körpers; obwohl sie durch jenen objektiven Stoff so wenig gegeben sind, als das Nervensystem durch die Beine, Muskeln u. s. w., nachdem sie aber mit dem objektiven Stoffe in Vorstellungen *à posteriori* zur Wirklichkeit gelangt sind, so gut wie die Nerven
 abge-

abgefondert von Muskeln u. f. w. aufbehalten werden können.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind keineswegs *Vorstellungen*, sondern in wie ferne sie im Gemüthe gegeben sind, Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens; in wie ferne sie sich aber an der blossen Vorstellung überhaupt äussern, Merkmale der Vorstellung überhaupt, und zwar *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale derselben.

§. XXXII.

Die Vorstellungen *à priori* sind in wie ferne durch Sie *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der Vorstellung überhaupt vorgestellt werden, *nothwendige* und *allgemeine* und in dieser Rücksicht von aller *Erfahrung* unabhängige Vorstellungen.

Der Stoff der Vorstellungen *à priori* repräsentirt im Bewusstseyn *nothwendige* Merkmale der Vorstellung überhaupt, das heisst solche Merkmale, ohne welche sich keine Vorstellung überhaupt denken läßt. Denn ohne die bestimmte Empfänglichkeit, und zwar ohne die zur Mannigfaltigkeit bestimmte Empfänglichkeit ist kein Stoff *in* der Vorstellung, und ohne die durch Verbindung des Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit keine Form der Vorstellung, und folglich ohne beyde im Vorstellungsvermögen vorhandenen und dasselbe ausmachenden Bedingungen keine Vorstellung überhaupt möglich. *Mannigfaltigkeit des Gegebenen* und *hervorgebrachte Einheit* müssen daher

in jeder Vorstellung vorkommen *), und die Vorstellungen dieser nothwendigen Merkmale jeder Vorstellung sind ihren Gegenständen nach schlechterdings nothwendig. Dieses *Müssen* würde von ihnen keineswegs behauptet werden können, wenn sie dem Gemüthe durch das bloße Afficieren der Empfänglichkeit erlt in und mit der Vorstellung gegeben, und nicht vor aller Vorstellung im bloßen Vorstellungsvermögen bestimmt, d. h. wenn sie aus der *Erfahrung* allein abgezogen wären. Denn könnte von den Formen der Receptivität und Spontaneität nur behauptet werden, das Gemüth habe sich bey den bisherigen Vorstellungen ihnen gemäß geäußert, keineswegs aber es habe sich ihnen gemäß äußern müssen; es habe sich nicht anders als so äußern können. Nichts wirkliches kann als nothwendig erkannt werden, wenn es sich nicht durch seine vor der Wirklichkeit bestimmte Möglichkeit als das *Einzig mögliche* erkennen läßt.

Der Stoff der Vorstellungen *à priori* repräsentirt *allgemeine*, das heißt allen wirklichen und möglichen Vorstellungen ohne Ausnahme zukommende Merkmale. Da sich die Vorstellung überhaupt nicht ohne die Formen der Receptivität und Spontaneität denken läßt; so sind diese Formen vor aller wirklichen Vorstellung durch die Natur des Vorstellungsvermögens vorhinein allen möglichen und wirklichen Vorstellungen bestimmt und zuge-

*) *Vorkommen* als subjektive Bestimmungen, nicht als *Stoff* jeder Vorstellung, daher sie auch nicht in jeder Vorstellung vorgestellt werden.

zugeheilt, und erhalten dadurch eine Allgemeinheit, die weiter reicht als alles mögliche Zeugniß der Erfahrung, das sich nur auf die bisher wirklichen, nicht auf alle möglichen Fälle erstrecken kann, zu erhärten vermag. Ohne die *Periorität* der Formen der Receptivität und Spontaneität würde ihre Allgemeinheit so wenig als ihre Möglichkeit aus der Erfahrung, der innern so wenig als der äuffern, begrifflich und erweislich seyn.

Sie sind also *von der Erfahrung unabhängig*; und dieses würde allein schon aus ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit erweislich seyn, ungeachtet wir es gegenwärtig keineswegs daraus zu erweisen begehren. Eine Vorstellung von der Erfahrung ableiten, kann doch wohl nichts anderes heissen, als sie von einem äuffern oder inneren Eindrücke, dem von den afficierenden Dinge bestimmten Afficieren der Receptivität, ableiten. Der Stoff, der den Vorstellungen *à priori* entspricht, muß freylich in diesen Vorstellungen durch ein Afficiertwerden der Receptivität gegeben und als Stoff *der* Vorstellungen, in denen er Stoff ist, bestimmt werden; und in so ferne hängen auch die Vorstellungen *a priori* von der (inneren) Erfahrung ab. Allein dieses Afficiertwerden bestimmt von jenem Stoffe nichts als seine Wirklichkeit in jenen Vorstellungen, nicht aber seine eigenthümliche Beschaffenheit, dasjenige was ihn als bestimmten Stoff auszeichnet, was an ihm seinen Gegenständen entspricht. • Dieses kann nur in und mit seinen Gegenständen, den Formen der Receptivität und Spontaneität bestimmt seyn; und wird

also nicht erst durch das Wirken der Spontaneität, sondern ist vor demselben im bloßen Vorstellungsvermögen als dessen Beschaffenheit *bestimmt*. Wie sich denn weder die Receptivität ihre Art afficiert zu werden, noch die Spontaneität ihre Art zu afficiere selbst bestimmen können, sondern beydes als bestimmt in ihrem Vermögen gegeben, bey jedem Afficiertwerden und Afficiere voraussetzen. Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind also Gegenstände, durch welche das Afficiertwerden der Receptivität von aussen und von innen und folglich auch alle äussere und innere Erfahrung allein möglich ist; ihre reinen Vorstellungen hängen also ihren Gegenständen nach schlechterdings von keiner Erfahrung ab; obwohl sie als wirkliche Vorstellungen in Rücksicht auf das Afficiertwerden durch die Spontaneität, das zu ihrem Entstehen als Vorstellungen *a priori*, von der *inneren*, und in Rücksicht auf den objectiven Stoff, der zur Wirklichkeit der Vorstellungen *a posteriori*, die ihnen vorhergegangen seyn müssen (S. §. XXVIII.), unentbehrlich ist, auch von der *äussern Erfahrung* abhängen.

Der scharffinnige *Plattner* hat (S. § 2 der ä. A. der *Aphor.*) über die Art wie sich das *Leibnitzische* und das *Lockische* System über den *Ursprung der Vorstellungen* vereinigen liesse, etwas sehr treffendes gelagt *). „*Locke* gesteht Grundbestimmungen

*) Aber in der neuen Ausgabe aus der Abhandlung, *Von der Streitigkeit über die angebohrnen Begriffe*, wir wissen nicht warum? weggelassen.

mungen in der Seele zu, welche die Seele fähig machen, die nothwendigen Wahrheiten zu *empfinden*“ (soll doch wohl heissen, sich der Nothwendigkeit gewisser Urtheile bewusst zu werden?) „*Leibnitz* will Ideen, aber doch ohne Ideenbilder. — „Vielleicht sind Leibnitzens Ideen, ohne Ideenbilder, nichts anderes als Lockes Grundbestimmungen.“ Ich unterschreibe sehr gerne diese Vermuthung, die für mich noch mehr als Vermuthung ist. Denn zuverlässig haben die beyden genannten grossen Männer *Wahrheit* und nur aus verschiedenen *Gesichtspunkten* gelehrt. Aber eben so gewiss haben beyde diese *Wahrheit jeder nur* aus verschiedenen Gesichtspunkten, und folglich jeder *einseitig* gelehrt. Leibnitz bestand darauf, daß jene *a priori* im Gemüthe vorhandenen Grundbestimmungen *Vorstellungen* wären, weil er in der Vorstellung überhaupt den Stoff nicht genug von der Form unterschied; und alles was im Gemüth vorgeht, Vorstellung nannte. Locke hingegen bestand darauf, daß die Erkenntniß jener Grundbestimmungen schlechterdings von der Erfahrung, dem äussern und inneren Afficiertseyn abhänge, weil er den Stoff in der Vorstellung nicht genug von den von der Vorstellung unterschiedenen Gegenständen unterschied, und sich daher nicht denken konnte: wie der Stoff von den Vorstellungen jener Grundbestimmungen, vor aller Vorstellung, und folglich vor seinen in der wirklichen Vorstellung vorkommenden Gegenständen, das heisst, bevor jene Grundbestimmungen die Receptivität afficiert hätten, im Gemüthe bestimmt vorhanden seyn konnte. Beyde Philosophen konnten sich, da sie ihren Begriff von Vorstellung

nicht aufs reine gebracht haben, über die unstreitige Wahrheit, die jeder von ihnen im Auge hatte, einander nicht verständigen. In der Voritellung überhaupt ist etwas von aller Erfahrung unabhängiges, wofür *Leibnitz*, und etwas von derselben abhängiges, wofür *Locke* sich erklärte; aber wie hätten sie darüber einig werden sollen, worin das von der Erfahrung abhängige, und das unabhängige bestünde, da sie beyde zu untersuchen vernachlässigten, was zur *bloffen Vorstellung überhaupt*, von der sie keinen bestimmten Begriff hatten, gehörte. Aus dem von mir bestimmten und bisher entwickelten Begriff der Vorstellung und des Vorstellungsvermögens ergiebt sich einleuchtend genug: *Dass es weder angebohrne Vorstellungen gebe, noch dass alle Vorstellungen ohne Unterschied in dem Sinne Erfahrung voraussetzen, als ob der Stoff von allen lediglich durchs Afficiertseyn überhaupt, oder gar durchs Afficiertseyn von aussen bestimmt seyn müßte.*

So wie sich die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens überhaupt nur durch den durchgängig bestimmten Begriff der bloffen Vorstellung überhaupt entdecken läßt; so können das *sinnliche*, das *verständige*, und das *vernünftige* Vorstellungsvermögen, oder *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft*, nur aus den bloßen Vorstellungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft erkannt werden. Wir werden also in den Theorien der besondern Vorstellungsvermögen, die Bedeutungen
der

der Worte Empfindung, Gedanken, Anschauung, Begriff und Idee im *strengsten Sinne* zu bestimmen haben. Da aber alle diese Benennungen auch der Vorstellung überhaupt in gewissen Rücksichten, ob zwar nur in weiterer Bedeutung, beygelegt werden; so müssen in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt, diese Rücksichten angegeben, und durch eine bestimmte Aufstellung der weiteren Bedeutungen jener Worte, die Gründe sowohl, als die Grenzen jenes Sprachgebrauches erörtert werden.

§. XXXIII.

In wie ferne in der Vorstellung überhaupt ein Afficiertwerden der Receptivität vorkommen muß, das Afficiertwerden überhaupt aber, (die Veränderung, bey der sich das Gemüth leidend verhält,) *Empfindung* heisst, in so ferne heisst die Vorstellung überhaupt *Empfindung* in weiterer Bedeutung des Wortes.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorstellung überhaupt blieb zwar der Antheil des *Afficiertwerdens* an der Vorstellung überhaupt nicht ganz verkannt, aber er wurde von den *Sensualphilosophen*, welchen alle Vorstellungen bloße Empfindungen waren, viel zu groß, und von den *Intelktualphilosophen*, welche das Afficiertwerden für bloße Gelegenheitsursache der von der *Kraft* der Seele hervorgebrachten Vorstellungen ansahen, viel zu klein angegeben.

In wie ferne das Vermögen des Empfindens, (affiziert zu werden) *Sinnlichkeit* in weiterer Bedeutung des Wortes heisst, in so ferne kömmt jedem Vorstellungsvermögen überhaupt *Sinnlichkeit* zu; und die Sinnlichkeit in diesem Veritande erniedriget den Menschen so wenig zum Thiere herab, dals sie ihm vielmehr mit dem höchsten aller erschaffenen Geister gemein seyn mus.

§. XXXIV.

In wie ferne in der Vorstellung überhaupt eine Handlung der Spontaneität vorkommen muss, die Handlung des Gemüths aber ein *Denken*, und ihre Wirkung *Gedanke* in weiterer Bedeutung heisst, in so ferne heisst die Vorstellung überhaupt *Gedanke* in weiterer Bedeutung.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorstellung überhaupt, blieb zwar der Antheil der Spontaneität an der Vorstellung nicht ganz verkannt; aber er wurde von den *Intellektualphilosophen* zu groß, und von den *Sensualphilosophen* viel zu klein angegeben; indem die einen das ganze Vorstellungsvermögen in wie ferne es im Subjekte gegründet ist, in lauter Thätigkeit, die andern aber seine Thätigkeit in einer blossen *Reaktion* auf den Eindruck bestehen liessen.

In wie ferne das thätige Vermögen, von dem sich leidend verhaltenden und mit dem Namen der *Sinnlichkeit* bezeichneten Vermögen unterschieden

schieden wird, heißt es auch das *intellektuelle Vermögen*, oder der *Verstand* in weiterer Bedeutung; der also in jedem Vorstellungsvermögen, auch dem Thierischen vorhanden seyn muß. Der Stoff jeder Vorstellung wird *empfunden*, die Form *gedacht*.)

§. XXXV.

In wie ferne die Vorstellung überhaupt ihrem Stoffe nach ein Mannigfaltiges enthalten muß, und durch dieses Mannigfaltige in ihr das Objekt dem Subjekte repräsentiert wird, in so ferne heißt sie *Anschauung* in weiterer Bedeutung.

Das Auge schaut an, wenn es von der Gestalt eines sichtbaren Gegenstandes afficiert, dieselbe dem Gemüthe vergegenwärtiget. Auf ähnliche Weise wird durch das die Receptivität afficirende und dem Gegenstande entsprechende Mannigfaltige der Vorstellung der Gegenstand, oder vielmehr dasjenige vom Gegenstande, was dem Gemüthe durchs Afficieren gegeben ist, und die Form der Vorstellung annehmen konnte, und durch dasselbe der Gegenstand vergegenwärtiget.

§. XXXVI.

In wie ferne die Vorstellung überhaupt ihrer Form nach ein Mannigfaltiges in sich *begriffen* (zusammengenommen, auf Einheit gebracht)

gebracht) enthält, in so ferne heisst sie *Begriff* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Begriff* charakterisiert die Veränderung im Gemüthe, wodurch eine Vorstellung ihrer Form nach entsteht, so bestimmt, das man dasselbe unter die auffallendsten Beyspiele der vielen lehren, und von den Philosophen bisher vernachlässigten Winke ansehen kann, welche der menschliche Geist über die wahre *Beschaffenheit* seines *Wirkens* auch schon an dem blossen Gepräge seiner Gedankenzeichen gegeben hat. Aber keiner der verschiedenen für die Vorstellung überhaupt (in wie ferne dieselbe aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen wird) durch den Sprachgebrauch bestimmten Worte, wurde zumal von den *Leibnitzianern* mehr gemisbraucht, als das Wort *Begriff*; welches von ihnen gemeinlich für Vorstellung überhaupt ohne alle Einschränkung gebraucht wurde, wie sich auch wohl nicht anders von Philosophen vermuthen lässt, welche das Vorstellen als eine bloße Handlung einer *Kraft* und die Vorstellung als *Wirkung* derselben anzusehen gewohnt waren.

§. XXXVII.

In wie ferne die Vorstellung überhaupt als bloße Vorstellung von allem was Gegenstand derselben ist, verschieden, und nicht ausser dem Vorstellenden vorhanden ist, in
so

so ferne heisst die Vorstellung überhaupt *Idee* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Idee* wird so sehr, ohne alle Einschränkung für Vorstellung überhaupt gebraucht, das es mir wohl nicht an Lesern fehlen wird, welche die eben von mir angegebene Bestimmung seiner weitem Bedeutung für willkürlich erklären dürften. Allein diese belieben zu bedenken, das es für den Philosophen durchaus keine völlig gleichbedeutenden Worte (*Synonyma*) geben könne, und das sich der eigentliche Sinn, in welchem das Wort *Idee* die Vorstellung überhaupt zu bezeichnen durch den Sprachgebrauch bestimmt ist, bey aller Vernachlässigung, die derselbe auch von unsren besten Schriftstellern erfahren hat, gleichwohl bis auf den heutigen Tag erhalten habe, und bey vielen Gelegenheiten sich deutlich genug offenbare. Das Wort *Idee* wird vorzugsweise dann gebraucht, wenn man die bloße Vorstellung den *Sachen* entgegensetzt, und damit etwas bloß im Gemüthe befindliches andeuten will. So sagt man: „Dies ist nur noch *Idee*;“ — „Eine *Idee* realisieren;“ „Die *Ideenwelt* u. s. w.“ Endlich wird die von mir hier aufgestellte *weitere* Bedeutung des Wortes *Idee*, durch die in der Folge zu bestimmende *Engere* (mit welcher bey jedem Worte die *Weitere* übereinstimmen muss) gegen alle Bedenklichkeiten gesichert werden.

Und so wäre dann der Sprachgebrauch, der die Worte *Empfindung*, *Gedanke*, *Anschauung*, *Begriff* und *Idee* nicht selten für die Vorstellung über-

überhaupt zu gebrauchen erlaubt, ja zuweilen dazu genöthiget ist, einerseits gerechtfertiget, andererseits aber in die Gränzen zurückegewiesen, die nicht überschritten werden dürfen, wenn nicht Verwirrung der Begriffe und Vieldeutigkeit des Ausdrucks entstehen soll. Wenn z. B. das Wort *Idee* in seiner weitern Bedeutung, die *bloffe* Vorstellung überhaupt sehr richtig bezeichnet, so wird es nicht, ohne dem philosophischen Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, bey einer sinnlichen Vorstellung z. B. der rothen Farbe gebraucht werden können,

DRITTES BUCH.

T H E O R I E
D E S
ERKENNTNISSVERMÖGENS
ÜBERHAUPT.

The extent of our Knowledge comes not only short of the *reality* of things, but even of the *extent* of our own *Ideas*; though our Knowledge be limited to our *Ideas*, and cannot exceed them either in extent or perfection.

Locke's *Essay* B. IV. Ch. 3.

Drittes Buch.

T h e o r i e
 d e s
 Erkenntnißvermögens
 überhaupt.

§. XXXVIII.

Das *Bewußtseyn überhaupt* besteht aus dem Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf das Objekt und Subjekt; und ist von jeder Vorstellung überhaupt unzertrennlich.

Wenn man aus dem bisher entwickelten Begriffe der *bloßen Vorstellung* zu demjenigen herausgeht, was zwar nicht als innere Bedingung der bloßen Vorstellung in ihm selbst enthalten, aber doch als äußere Bedingung der Vorstellung mit ihm nothwendig verknüpft ist; so gelangt man auf das von der Vorstellung unterschiedene *Objekt* und *Subjekt*, mit deren einem die Vorstellung durch ihren Stoff, und dem andern durch ihre Form in einem nothwendigen Verhältnisse steht. Gleichwie nun der bloße Stoff und die bloße Form zu-

X

sammen-

fammengenommen die inneren Bedingungen der bloßen Vorstellung ausmachen: so machen die Beziehungen der bloßen Vorstellung aufs Objekt und Subjekt zusammengenommen die inneren Bedingungen des *Bewusstseyns* aus. Man kann die bloße Vorstellung, das Objekt und das Subjekt — den *Inhalt*; ihre Beziehung aber auf einander und die Art und Weise, wie sie zusammen im Bewusstseyn vorkommen, und dasselbe ausmachen, — die *Form des Bewusstseyns*, nennen. Ich habe hier nur die *Form* des Bewusstseyns zu entwickeln.

Man hat bisher über das *Bewusstseyn überhaupt* eben so wenig und eben so schief philosophirt, als über die bloße Vorstellung überhaupt. „Was das Bewusstseyn heisse, versteht sich von selbst; muß jeder von selbst wissen; lehrt das Selbstgefühl“ waren die Ausflüchte, womit sich unfre *Empiriker* das Denken über das Bewusstseyn zu erleichtern oder gar zu ersparen wußten. Aus ängstlicher Besorgniß vor Spitzfindigkeit und Grübeleey verschlossen andere bey der Untersuchung dieses wichtigen Gegenstands das Auge des Geistes, um ihn durch das Betasten mit dem Gefühle desto besser kennen zu lernen. Auch die wenigen die über das Bewusstseyn wirklich gedacht haben, blieben nur bey gewissen einzelnen *Arten* des Bewusstseyns stehen, deren Eigenthümlichkeiten sie nur sehr schwankend und unbestimmt angeben konnten, da sie das Bewusstseyn überhaupt, die *Gattung*, bey ihren Untersuchungen ganz vorbegegangen waren. So hat z. B. auch der schärfere Blick eines *Plattners* keineswegs bis zum Bewusstseyn überhaupt durchgedrungen. Alles was dieser Philosoph in den ersten Abschnitten seiner

Aphoris-

Aphorismen über das Bewußtseyn der *Existenz* und der *Personalität* sagt, ist zwar reichhaltig an psychologischen Aufschlüssen über diese Beyden Arten des Bewußtseyns, aber beantwortet so wenig die Frage: Worin besteht das Bewußtseyn überhaupt? das es vielmehr dieselbe als schon beantwortet voraussetzt. Allein da diese Beantwortung nur eine Frucht einer vorhergegangenen, bisher ganz vernachlässigten Untersuchung seyn konnte; so ist es sehr natürlich, das Hr. *Plattner*, so wie andere, einen sehr unrichtigen Begriff vom Bewußtseyn überhaupt voraussetzte.

Bey der bisher allgemeinherrschenden Verworrenheit des Begriffes der blossen Vorstellung fand man nichts widersprechendes darin, das man jede Veränderung des Gemüthes Vorstellung nannte, und folglich auch das Bewußtseyn für eine Vorstellung, und zwar für die Vorstellung der Vorstellung erklärte; oder wenn man ja tiefer in die Natur des Bewußtseyns eindrang, dasselbe für die Vorstellung der Beziehung einer Vorstellung auf vorstellende Subjekt ausgab.

Allein das Bewußtseyn überhaupt ist von der Vorstellung überhaupt so wesentlich verschieden, das keine Art des Bewußtseyns, als Bewußtseyn, Vorstellung seyn kann. Zu jedem Bewußtseyn gehört Vorstellung; aber auch noch mehr als Vorstellung, nämlich das Subjekt und Objekt, die von der Vorstellung im Bewußtseyn unterschieden sind. Das *Beziehen* der blossen Vorstellung auf Objekt und Subjekt aber, Vorstellung nennen, wäre eine sehr unphilosophische Verwirrung des Sprachgebrauches, der dieses Wort demjenigen, was bey dem Bewußtseyn

wußtseyn auf das Subjekt und Objekt bezogen wird, bestimmt hat. Auch ist das doppelte Bezogenwerden der Vorstellung nicht nur keine Vorstellung, sondern wird auch in dem Bewußtseyn überhaupt, dessen Form dasselbe ist, keineswegs *vorge stellt*. Das *Vorstellen* dieses Bezogenwerdens ist nicht das Bezogenwerden selbst; nicht das Bewußtseyn, sondern ein Vorstellen des Bewußtseyns; und die Vorstellung dieses Bezogenwerdens ist nicht Bewußtseyn, sondern Vorstellung des Bewußtseyns, welche auf das Bewußtseyn als Gegenstand, und auf das Subjekt bezogen, das Bewußtseyn des Bewußtseyns abgiebt. Noch weniger endlich kann das Bewußtseyn Vorstellung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen dem Subjekte an sich, und der bloßen Form, — dem Objekte an sich und dem bloßen Stoffe der Vorstellung seyn, da alle diese vier Dinge nicht vorstellbar sind.

Es kann also unter dem Bewußtseyn überhaupt keine Vorstellung, sondern nur diejenige Veränderung des Gemüthes verstanden werden, durch welche die bloße Vorstellung aufs Objekt und Subjekt bezogen wird; eine doppelte Handlung des Subjektes, durch welche die Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffes dem Gegenstande, und in Rücksicht ihrer Form dem Subjekte zugeeignet wird; eine Handlung der Spontaneität, durch welche die Vorstellung mit dem von ihr verschiedenen Objekte und Subjekte *verbunden* wird. Dieses Verbinden (die eigenthümliche Handlungsweise der Spontaneität) äußert sich beym Bewußtseyn auch als ein Trennen; ein Unterscheiden, in wie ferne die Vorstellung dadurch, daß sie mit dem Objekte verbunden vom Subjekte getrennt, und
dadurch,

dadurch, daß sie mit diesem verbunden, von jenem getrennt wird.

Das, was sich bewußt ist, heißt das *Subjekt* des Bewußtseyns; *wessen* es sich bewußt ist, der *Gegenstand* des Bewußtseyns. Durch das Beziehen der Vorstellung auf den Gegenstand ist sich das Subjekt *etwas* bewußt, durch das Beziehen auf das Subjekt, ist es *sich* Etwas bewußt. Dieses *Etwas* ist in jedem Bewußtseyn der *Gegenstand des Bewußtseyns*, aber auch zugleich in jedem der *Gegenstand der bloßen Vorstellung*, die mit ihm und dem Subjekte den Inhalt des Bewußtseyns ausmacht. Das Subjekt und Objekt sind in einem und eben demselben Bewußtseyn so wesentlich verschieden, daß keines für das andere substituiert werden kann, ohne nicht den Unterschied zwischen dem doppelten Beziehen der Vorstellung, und mit demselben das Bewußtseyn selbst aufzuheben. Was also in einem Bewußtseyn bloßes Subjekt desselben ist, kann in so ferne in eben demselben Bewußtseyn nicht ein Objekt des Bewußtseyns, und folglich auch nicht der Vorstellung seyn; das heißt: das Subjekt des Bewußtseyns kann als bloßes Subjekt des Bewußtseyns nicht vorgestellt werden.

Das Bewußtseyn der Vorstellung, das Bewußtseyn des Vorstellenden (das Selbstbewußtseyn) und das Bewußtseyn des Vorgeestellten verhalten sich zum Bewußtseyn überhaupt, wie Arten zur Gattung. Sie sind untereinander bloß durch ihre Gegenstände unterschieden; und was ihnen gemeinschaftlich zukömmt, heißt das Bewußtseyn überhaupt. 1) *Das Bewußtseyn der Vorstellung* hat die Vorstellung selbst zum Gegenstande, die also dabey vorgestellt, d. h. Gegenstand einer andern

von ihr unterschiedenen bloßen Vorstellung werden muß, deren doppeltes Bezogenwerden das Bewußtseyn der Vorstellung ausmacht. Bey dieser Art des Bewußtseyns kömmt also Vorstellung der Vorstellung vor, die man bisher gemeinlich auf das Bewußtseyn überhaupt ausgedehnt hat. 2) Das *Bewußtseyn des Vorstellenden* als eines solchen, das *Selbstbewußtseyn*, hat das Vorstellende selbst zum Gegenstande, das also dabey vorgestellt, das heißt Objekt einer von ihm als Subjekt und als Objekt verschiedenen bloßen Vorstellung werden muß, die durch ihr Bezogenwerden das Selbstbewußtseyn, dessen Gegenstand durch das Wort *Ich* bezeichnet wird, ausmacht. 3) Das *Bewußtseyn des Gegenstandes* hat den von der Vorstellung unterschiedenen Gegenstand zum Objekte, der also mit dem ihn von der bloßen Vorstellung *unterscheidenden Merkmale* vorgestellt, das heißt, in dieser Eigenschaft Objekt einer besondern (von derjenigen durch welche er zuerst im Bewußtseyn vorkam verschiedenen) Vorstellung werden muß, deren doppeltes Bezogenwerden dann das Bewußtseyn des Gegenstandes ausmacht. Dieses Bewußtseyn des Gegenstandes muß von dem *Bewußtseyn überhaupt* sorgfältig unterschieden werden. Ungeachtet man sich in jedem Bewußtseyn, und folglich im Bewußtseyn überhaupt, nur des Gegenstandes der bloßen Vorstellung bewußt ist; so ist doch nicht jeder Gegenstand jedes Bewußtseyns, ein von seiner bloßen Vorstellung *als unterschieden vorgestellt*, durch eine besondere Vorstellung in diesem Unterschiede gedachter, Gegenstand, d. h. nicht jedes Bewußtseyn ist Bewußtseyn des Gegenstandes *κατ' ἐξοχήν*; obwohl man sich in jedem Bewußtseyn überhaupt eines Gegenstandes bewußt seyn

seyn muß, der aber eben so gut auch eine Vorstellung, und das Vorstellende, als der von beyden unterschiedene *Gegenstand* (der Gegenstand im strengsten Sinne) seyn kann.

In allen diesen drey Arten des Bewußtseyns (die in der Folge näher erörtert werden) ist das was ihnen gemeinschaftlich ist, was das Bewußtseyn überhaupt ausmacht, und ihnen den Namen des Bewußtseyns zuwege bringt *das Bezogenwerden der blossen Vorstellung aufs Objekt und Subjekt*, welches wir daher für die eigentliche Natur des Bewußtseyns überhaupt annehmen müssen.

Dieses Bewußtseyn überhaupt ist von der Vorstellung überhaupt unzertrennlich, und *es gibt also keine Vorstellungen ohne Bewußtseyn*. Die bloße Vorstellung, d. h. das der Receptivität gegebene, und durch Spontaneität auf Einheit gebrachte Mannigfaltige führt nur darum und nur in so ferne den Namen Vorstellung, *weil* und in wie ferne durch dasselbe *etwas vorgestellt wird*. Es wird aber durch dasselbe nur in so ferne *etwas* vorgestellt, als dieses Produkt der afficierten Receptivität und der handelnden Spontaneität auf dasjenige, dem kein *Stoff* entspricht, d. h. den *Gegenstand*, und auf dasjenige, dem seine Form angehört, d. h. das *Subjekt bezogen* wird. Der Stoff in der blossen Vorstellung tritt seine eigenthümliche Funktion als Repräsentant des Gegenstandes nur dann erst an, wenn er dem Subjekte das Objekt durch das Bezogenwerden der Vorstellung auf beyde vergegenwärtiget. Die bloße Vorstellung ist freylich nicht das Bewußtseyn selbst, aber sie stellt *nur im* Bewußtseyn *etwas vor*, und durch sie

X 4.

wird

wird *nur im Bewusstseyn* vorgestellt. Denn *durch sie* wird nur dann *etwas vorgestellt*, wenn sie mit diesem *Etwas*, dem Gegenstande, — *sie* stellt nur dann vor, wenn sie mit dem vorstellenden *Subjekte* verbunden wird. Unabhängig von dieser Verknüpfung (diesem wirklichen Zusammenhang mit Objekt und Subjekt) heißt sie nur in so ferne bloße Vorstellung, in wie ferne sie etwas vom Subjekt und Objekt verschiedenes ist, in welchem gleichwohl die Möglichkeit des doppelten Bezogenwerdens, durch welches eigentlich etwas vorgestellt wird, bestimmt vorhanden ist; ein *Etwas* das als bloße Vorstellung, das heißt, in wie ferne es von Objekt und Subjekt unterschieden wird, in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt; in wie ferne es aber mehr als bloße Vorstellung ist, in seiner Beziehung aufs Objekt und Subjekt in der Theorie des Erkenntnißvermögens untersucht wird.

Ich will hier nicht die Gründe wiederholen, mit welchen *Locke* die bewußtseynlosen Vorstellungen so glücklich bestritten hat, und unter welchen freylich auch manche zu viel beweisen dürften. Allein ich gelte, daß ich mir mit ihm so wenig eine Vorstellung ohne alles Bewußtseyn als einen Hungerigen ohne Empfindung des Hungers denken kann. Ich habe nur dann eine Vorstellung, wenn mir etwas vorgestellt wird, oder eigentlicher, wenn *Ich* mir *etwas* vorstelle, d. h. wenn *Ich* (das vorstellende Subjekt) eine Vorstellung (das Produkt einer Einwirkung auf mich und meiner Gegenwirkung auf etwas (den Gegenstand) und dieses *Etwas* durch jenes Produkt auf mich beziehe. Eine Vorstellung die *ich nicht* habe, und die *mir nichts* vorstellt ist keine Vorstellung.

Die

• Die Gründe, die man bisher für die Möglichkeit und Wirklichkeit bewußtseynloser Vorstellungen anführte, sind alle aus dem unbestimmten Begriffe der Vorstellung überhaupt, und dem mit demselben zusammenhängenden unrichtigen Begriff der vorstellenden *Kraft* hergenommen. „Kraft, sagen z. B. die *Leibnitzianer* kann nie ohne Wirkung seyn, und die Wirkung der vorstellenden Kraft ist Vorstellung; nun ist die Seele öfters ohne Bewußtseyn; sie muß also Vorstellungen ohne Bewußtseyn haben.“ Allein, wie schon öfter gezeigt worden, wird in dem Begriffe der *Kraft* das Subjekt des Vorstellungsvermögens, mit der Substanz dieses Subjektes verwechselt. Die *Thätigkeit* des vorstellenden Subjektes (worin auch immer die Substanz desselben bestehen mag) macht nur mit der *Empfänglichkeit* zusammengenommen das Wesen des Vorstellungsvermögens (nicht der Substanz welche vorstellt) aus. Die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens aber, *die nicht unabhängig von der Empfänglichkeit* handeln kann, äußert sich nur dann, wenn die Empfänglichkeit afficiert wird.

Wenn man, wie bisher sehr oft der Fall war, alles was im Gemüthe vorgeht ohne Unterschied Vorstellung nennen will, so giebt es freylich mehr Vorstellungen *ohne* als *mit* Bewußtseyn. Man hat alles was im Gemüthe vor einer Vorstellung vorgeht, alles was auf sie folgt, Vorstellung genannt. Als ob die Anstalten zu einem Werke, und die Folgen desselben das Werk selbst heißen könnten? Oder müssen die Anstalten und Wirkungen der Vorstellung darum Vorstellungen heißen, weil sie selbst wieder zum Theil vorgestellt werden? Aber ist dann das, was vorgestellt werden kann,

vorge stellt wird (der Gegenstand einer Vorstellung) darum eine Vorstellung? Ist das Afficiertwerden, das Verbinden des Mannigfaltigen bey der Vorstellung überhaupt, bey dem Urtheile, bey dem Vernunftschlusse eine Vorstellung, weil es auch vorgestellt werden kann? O, so ist es nicht das Gemüth, sondern die Vorstellung ist es, die aus Vorstellungen, Vorstellungen erzeugt.

Herr *Plattner*, welcher die bewusstseynlosen Vorstellungen ausdrücklich behauptet *), findet hierin nichts ungereimtes: denn er lehrt sogar nach *Leibniz*, „dass die bewusstseynlosen Vorstellungen auf der einen Seite Wirkungen, auf der andern Ursachen der bewussten Vorstellungen wären.“ §. 35. Meynt er zwar, dass „bewusstseynlose Vorstellungen der gemeinsten Erfahrung entgegen scheinen.“ Allein §. 49. glaubt er, „dass die ältesten sinnlichen Ideen (Vorstellungen) des neugebohrnen Kindes ohne Bewusstseyn wären,“ und §. 59. „das Bewusstseyn der Person verliere sich öfters bey dem tiefen Nachdenken.“ In Rücksicht auf die letztere Erscheinung glaube ich sogar, dass sich auch das Bewusstseyn der *Existenz* dabey verlieren könne. Aber ich kann aus den oben angegebenen Gründen weder das bewusstseynlose Afficiertwerden des Kindes, noch das bewusstseynlose Anstrengen des in seinen Spekulationen sich verlierenden Forschers ein *Vorstellen* nennen, ohne die Bedeutung eines so wichtigen Wortes zu verwirren. Aus dem Afficiertwerden des Kindes, und aus der Anstrengung des Denkers entsteht nur dann wirkliche Vorstellung, weder der Receptivität

*) Philosophische Aphorismen n. A. §. 63. 65.

rät des einen gegebene Stoff *aufgefaßt*, und der von dem andern zu einer neuen Vorstellung aufgesuchte Stoff *gefunden*, und die bloße Vorstellung beyder auf ihren Gegenstand bezogen wird.

Endlich mußten sich die bewußtseynlosen Vorstellungen bey der bisherigen Art zu Philosophiren auch darum so sehr anhäufen, weil man das *Bewußtseyn überhaupt*, das man nie untersucht hatte, mit dem *klaren*, oft auch sogar mit dem *deutlichen* Bewußtseyn verwechselte. Es giebt Vorstellungen ohne klares Bewußtseyn. Ist es nun nicht ausgemacht, wodurch sich das klare Bewußtseyn von dem Bewußtseyn überhaupt unterscheidet, so ist nichts natürlicher, als das man den Mangel des klaren Bewußtseyns für Mangel des Bewußtseyns überhaupt ansehe. Ein auffallender Beweis, daß diese Verwechslung wirklich bisher gewöhnlich war, liegt in dem Umstande, daß man das Bewußtseyn entweder für nichts als eine bloße Vorstellung der Vorstellung hielt, oder doch wenigstens die Vorstellung der Vorstellung für einen *jeden* Bewußtseyn wesentlichen Bestandtheil anah; welches, wie sich bald genug ergeben wird, nur von dem klaren Bewußtseyn gelten kann.

§. XXXIX.

Das Bewußtseyn überhaupt ist *klar*, in wie ferne dasselbe Bewußtseyn der Vorstellung ist.

Die *drey* Arten des Bewußtseyns überhaupt sind Bewußtseyn der Vorstellung, des Subjektes, und des Objektes. Wir wollen also die Klarheit des

des Bewusstseyns überhaupt, in der Klarheit dieser drey Arten aufzuzählen. Das *Bewusstseyn der Vorstellung* ist klar; in wie ferne sich das Gemüth bey demselben keines andern Gegenstandes als seiner eigenen Vorstellung bewußt ist. Das Bewusstseyn des Subjektes (*das Selbstbewusstseyn*) ist klar, in wie ferne sich das Gemüth ausser seiner Selbst auch noch der Vorstellung bewußt ist, durch welche es sich selbst vorstellt. Das Bewusstseyn des *Objektes* ist klar, in wie ferne sich das Gemüth ausser dem Bewusstseyn des Gegenstandes auch noch der bloßen Vorstellung desselben bewußt ist. In allen diesen Fällen besteht die Klarheit des Bewusstseyns überhaupt, lediglich im *Bewusstseyn der Vorstellung*. Da nun jedes Bewusstseyn im Beziehen der bloßen Vorstellung aufs Objekt und Subjekt besteht, so muß bey dem klaren Bewusstseyn überhaupt, dessen Objekt immer eine Vorstellung ist, diese Vorstellung selbst durch eine andere von ihr (als dem Gegenstande) unterschiedene Vorstellung vorgestellt werden. Bey dem klaren Bewusstseyn kommt also nothwendig Vorstellung der Vorstellung vor. Dies ist der Grund warum bey der Art von Bewusstseyn, die *klare Bewusstseyn des Gegenstandes* heisst, die Unterscheidung zwischen bloßer Vorstellung und Objekt nicht bloß vom Gemüthe vorgenommen (denn dies geschieht bey jedem Bewusstseyn überhaupt), sondern die bloße vom Gegenstande *unterschiedene* Vorstellung auch *vorge stellt* wird, und man also bey diesem Bewusstseyn nicht nur die Vorstellung vom Gegenstand unterscheidet, sondern auch beyde in besondern Vorstellungen *unterschieden* vorstellt.

In wie ferne eine Vorstellung Objekt des Bewusstseyns, und folglich selbst vorgestellt wird, d.
h.

h. einer von ihr verschiedenen Vorstellung als bloßer Gegenstand entsprechen muß, in so ferne fällt ihr *Bezogenwerden* aufs Objekt, durch welches sie dem Gemüthe etwas von ihr verschiedenes, ihren Gegenstand, vorhielt, ganz weg; und es bleibt von ihr nichts übrig als das Afficiertseyn der Receptivität, und das Produkt der Spontaneität, d. h. dasjenige, was an ihr bloße *Veränderung des Gemüthes* ist. Sie stellt nichts mehr dem Gemüthe vor, sondern wird nun selbst vorgestellt. Sie wird nicht mehr auf ihren Gegenstand bezogen, hört *in so ferne* auf wirkliche Vorstellung zu seyn, und ist bloß diejenige Veränderung im Gemüthe, die den Namen der bloßen Vorstellung, nur in Rücksicht auf die durch sie mögliche Vergegenwärtigung des Gegenstandes führt. Das Bewußtseyn der bloßen Vorstellung ist also im strengsten Sinne Bewußtseyn der bey einer Vorstellung vorgehenden Veränderung des Gemüthes.

§. XL.

Das Bewußtseyn überhaupt ist *deutlich* in wie ferne es Bewußtseyn des vorstellenden Subjektes, als des vorstellenden, d. h. *Selbstbewußtseyn*, ist.

Das Bewußtseyn *der Vorstellung* ist deutlich, in wie ferne das Gemüth sich neben der Vorstellung auch noch seiner Selbst als des Vorstellenden, — das Bewußtseyn des *Gegenstandes*, in wie ferne das Gemüth neben dem Gegenstand auch noch seiner selbst, — und das *Selbstbewußtseyn* ist deutlich in wie ferne das Gemüth dabey sich keines andern Gegenstandes ausser seiner selbst bewußt ist.

In

In allen diesen Fällen, unter welchen alle möglichen Arten des Bewusstseyns begriffen sind, besteht die Deutlichkeit des Bewusstseyns überhaupt im *Selbstbewusstseyn*.

Beym Selbstbewusstseyn wird das vorstellende Subjekt als das *Vorstellende* vorgestellt; das heißt, das Vorstellende wird *Objekt* einer Vorstellung, die in Rücksicht ihres Stoffes auf dasselbe als *Objekt*, in Rücksicht ihrer Form aber auf ebendasselbe als *Subjekt* bezogen wird. Das Objekt dieses Bewusstseyns ist also zwar das vorstellende Subjekt, aber nur in der Eigenschaft des *Vorstellenden*. Das bloße, vor dem Prädikat des vorstellenden unterschiedene, Subjekt, ist in diesem Bewusstseyn auch *nur Subjekt* desselben, und es wird folglich zwar *ihm* vorgestellt, aber dasselbe *an sich* kann nicht vorgestellt, es kann nicht sich selbst *Objekt* werden. Alles was *von ihm* und wodurch es sich selbst *Objekt* werden kann, ist bloß *sein Vorstellen*, um dessen willen es das Vorstellende heißt.

Das vorstellende Subjekt kann also nur in so ferne Objekt einer seiner Vorstellungen werden, als es sich als *vorstellend* vorstellen kann. Dies ist ihm aber nur in so ferne möglich, als es sich das bloße *Vorstellen* selbst wieder vorzustellen vermag, d. h. als es sich die Merkmale wodurch sich das bloße Vorstellen, von allem was nicht Vorstellen ist, auszeichnet, als es sich dasjenige was dem bloßen Vorstellen eigenthümlich ist, die Prädikate des bloßen Vorstellungsvermögens, die Formen der Receptivität und der Spontaneität, *vorstellen* kann. Die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns hängt also in so ferne von der Möglichkeit der Vorstellungen jener

jener beyden Formen ab, deren Stoff *a priori* im Gemüthe bestimmt ist.

Allein das Selbstbewußtseyn enthält nicht bloß die Vorstellung des *Vorstellenden*, sondern des Vorstellenden, *welches* in demselben vorstellt, d. h. bey dem Selbstbewußtseyn wird das Objekt des Bewußtseyns als Identisch mit dem Subjekte vorgestellt. Wie ist diese *Identität* bey dem Unterschiede zwischen Objekt und Subjekt, der dem Bewußtseyn wesentlich ist, in einem und ebendemselben Bewußtseyn möglich? Ich denke auf folgende Weise. Der *Stoff* der bloßen Vorstellung, deren Objekt das Vorstellende ist, kann und muß in zweyerley Rücksichten angesehen werden, *erstens* in wie ferne er (seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach) in seinen Gegenständen, den Formen der Receptivität und Spontaneität, *a priori* im *Vorstellungsvermögen* bestimmt ist; und *zweytens* in wie ferne er *in* der Vorstellung, deren Inhalt er ausmacht, durch das *Afficiertwerden* der Receptivität, welches zu jeder Vorstellung gehört, bestimmt werden muß. Dieses Afficiertwerden kann bey einer Vorstellung, die nur die *a priori* im Gemüth vorhandenen Formen vorstellt, durch *nichts auffer* dem Vorstellungsvermögen, sondern muß durch die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens selbst geschehen. In wie ferne nun der Stoff zur Vorstellung des Vorstellenden in den Formen der Receptivität und Spontaneität *a priori* im Gemüthe bestimmt, und zwar demselben *gegeben*, und nicht von ihm hervorgebracht ist; in so ferne wird das Gemüth durch dieses *gegebene* (dem Stoff) sich selbst *Objekt*. In wie ferne aber dieser *a priori* im Vermögen bestimmte Stoff, durch *eine Handlung*
 der

der Spontaneität als wirklicher Stoff in einer besondern Vorstellung bestimmt (die Wirklichkeit dieses Stoffes in der Vorstellung durch die Handlung des Subjektes hervorgebracht) wird; in so ferne stellt diese Vorstellung an dem als vorstellend vorgestellten Objekte, auch das Subjekt in der Eigenschaft als Objekt vor; das Subjekt sage ich, dem der Stoff der Vorstellung, sowohl in wie ferne er *a priori* im *Vorstellungsvermögen*, als auch in wie ferne er *a posteriori* in der *wirklichen Vorstellung* bestimmt ist, einzig angehört.

Und hier glaube ich die Grundlinien zur eigentlichen Entstehungsgeschichte der wichtigen Vorstellung des *Ichs* angegeben zu haben. Unter dem *Ich* wird das vorstellende Subjekt, in wie ferne es *Objekt des Bewusstseyns* ist, verstanden. Der Weg vom dunkeln Bewusstseyn eines Gegenstandes, von welchem alles Bewusstseyn ausgeht, zum deutlichen Selbstbewusstseyn geht durch das *klare Bewusstseyn der Vorstellung*, die vorher in ihrem Unterschiede vom Gegenstande vorgestellt werden muß, bevor das Vorstellende in seinem Unterschiede von der Vorstellung vorgestellt werden kann. Das Gemüth muß sich vorher das *bloffe Vorstellen* vorgestellt haben, bevor es sich selbst unter dem Prädikate des *Vorstellenden* denken kann. Das Gemüth unterscheidet sich als das Empfangende des Stoffes und das Hervorbringende der Form von der Vorstellung, d. h. von dem, woran sich dieses Empfangen und Hervorbringen äussert, und aus welchem es die Prädikate entlehnt, unter welchem allein es sich selbst *Objekt* werden kann, Prädikate die ihm nur in seinem blossen Vorstellungsvermögen gegeben seyn, und
nur

nur *a priori* vorgestellt werden können. Folgender Paragraph bedarf also wohl keines weitern Beweises.

§. XLI.

Die Vorstellung des Ichs und das Selbstbewußtseyn ist nur durch die Vorstellungen *a priori* von den Formen der Receptivität und Spontaneität möglich.

Ich sollte wohl kaum den Einwurf von irgend einem meiner Leser vermuthen: „das Selbstbewußtseyn müßte dieser Behauptung zufolge *vor* meiner Theorie, die diese Vorstellungen zuerst bestimmt aufgestellt hat, unmöglich gewesen seyn.“ Allein von manchem unsrer berühmtesten Philosophen sind gegen manche weit weniger auffallende Behauptungen des Verf. der *Kritik der Vernunft* noch weit weniger zu erwartende Einwürfe vorgebracht worden. Ich frage also den Leser, der mir wirklich diese Bedenklichkeit entgegenzusetzen sollte: Ob er die Vorstellung von was immer für einem Individuum ohne das in ihr enthaltene und durch sie nebst andern vorgestellte Merkmal der *Substanz* für möglich halte? Gleichwohl streiten die Philosophen bis auf den heutigen Tag über den bestimmten Begriff dieses Merkmals, das der gemeine Mann und jeder Philosoph bey den wenigsten ihrer wirklichen Vorstellungen entbehren können. So haben die Lichtstrahlen immer den Grund der Farben enthalten, auch bevor sie *Newton* in seiner Theorie des Lichtes in dieser Eigenschaft aufgestellt hat. Oder begreift irgend einer meiner Leser, wie das Subjekt des Gemüthes sich als das *Vorstellende* vorstellen könne, ohne von dem-

demjenigen was zur bloßen Vorstellung als Vorstellung gehört, was dem Subjekte bey jeder Vorstellung allein eigenthümlich ist, und dasselbe von dem außer ihm befindlichen unterscheidet, Vorstellungen zu besitzen?

Da das Subjekt sich nicht als blosses Subjekt, sondern nur als Objekt vorstellen kann, und es hierzu kein anderes Prädikat als das des *Vorstellenden* hat, so begreift es sich leicht, daß das Subjekt, in wie ferne es außer dem logischen Substratum des Prädikates *vorstellend* noch etwas anders seyn soll (als Substanz) sich selbst ewig unbegreiflich bleiben müsse. Das *Ich* ist sich, in wie ferne darunter mehr als das bloße Vorstellende gedacht werden soll, in den Eigenschaften, die ihm als Substanz zukommen, ein natürliches Geheimniß. Aber desto begreiflicher ist es sich, in seinem *großem Prädikate* dem *Vorstellungsvermögen*, das den Schlüssel zur ganzen Erkenntniß seiner selbst, und alles außer ihm Erkennbaren enthält; aber freylich bisher so viel als ganz verkannt war.

In wie ferne sich in der *Theorie der Vernunft* zeigen wird, daß jede reine Vorstellung *a priori* als solche nur durch Vernunft möglich ist, in so ferne wird sich dann deutlich begreifen lassen, daß, und warum die Vorstellung des *Ichs* von der das Bewußtseyn der *Persönlichkeit* abhängt, ein ausschließender Vorzug der vernünftigen Wesen ist.

Man hat bisher das hier erörterte *deutliche Bewußtseyn*, so wie das *klare* mit dem *Bewußtseyn überhaupt* verwechselt, und wo man das erstere nicht antrat, auch das letztere nicht anerkennen wollen. Man läugnete die Unterscheidung der Vorstellung
 vom

vom Objekte und Subjekte, so oft Objekt und Subjekt nicht in besondern Vorstellungen *vorge stellt* wurden; und damit auch für alle diese Fälle das Bewusstseyn. Als ob jene Unterscheidung nicht wirklich im Gemüthe vor sich gehen könnte, ohne immer *vorge stellt* zu werden? als ob sie nicht sogar jeder ihrer Vorstellungen vorhergehen müßte? als ob jedes Bewusstseyn klar, jedes deutlich seyn müßte, um den Namen Bewusstseyn zu verdienen? Gleichwohl wußte man so gut, und wiederholte sich so oft, daß im Gemüthe so manches vorgienge, wovon man keine Vorstellung hätte. Allein die bestellten Lehrer der Philosophie, waren einmal gewohnt die Seele für eine *Substanz* anzusehen, in der jede Veränderung eine Vorstellung heißen müßte. Und man fand in diesem vielbedeutenden Mißbrauch dieses Wortes um so weniger etwas ungereimtes, je weniger man sich um den Begriff der blossen Vorstellung bekümmerte. Fragte man sich: was ist Vorstellung? so hieß es — Eine Veränderung im Gemüthe. Was ist das Gemüth? — Die vorstellende Substanz. — Was ist die vorstellende Substanz? — Ein einfaches vorstellendes Wesen? Und kam man endlich wieder auf die Vorstellung zurück; so wurde die *erste* Antwort wieder hervorgesucht: Ohne die wohlthätige Dazwischenkunft der *Materialisten* und *Skeptiker*, welche von Zeit zu Zeit darauf aufmerksam machten, daß zu einer Vorstellung, wohl noch etwas von der unbekanntenen *vorstellenden Kraft* verschiedenes, gehören dürfte, würden die *Schulphilosophen* wohl nie aus dem unphilosophischen Cirkel, in welchem sich ihre Kenntniß des Vorstellungsvermögens so bequem herumdrehte, herausgekommen seyn. Allein da man sich mit den

Materialisten und Skeptikern, weit entfernt von ihnen etwas lernen zu wollen, nur in so ferne abgab, als man sie *widerlegen* zu müssen glaubte; so blieb es im Ganzen genommen immer bey dem Alten; und man vertheidigte seine vorstellende *Substanz* in dem Besitze ihrer nicht vorstellbaren Substantialität, und ihrer bewußtseynlosen Vorstellungen bis auf den heutigen Tag; in dem Besitze von Vorstellungen die nichts vorstellen; oder welche zwar vorstellen, aber nicht dem Gemüthe; vorstellen, aber keinen Gegenstand!!

§. XLII.

Das Bewußtseyn des Gegenstandes heißt *Erkenntniß überhaupt*, in wie ferne bey demselben die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand bezogen wird.

Alles Erkennen ist ein Vorstellen, aber nicht alles Vorstellen ist Erkennen; sondern nur dasjenige, bey welchem die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand *bezogen* wird. Ich sage *bezogen wird*; nicht: *sich bezieht*. Jede Vorstellung bezieht sich ihrem Inhalt nach auf einen durch diesen Inhalt bestimmten Gegenstand; aber sie wird nicht immer auf denselben, *in wie ferne er bestimmt* ist, bezogen. Dies kann nur bey dem Bewußtseyn des Gegenstandes geschehen; und in so ferne ist Erkenntniß ohne Bewußtseyn unmöglich.

Der bereits oben angedeutete Unterschied zwischen dem Bewußtseyn überhaupt (als Gattung) und dem Bewußtseyn des Gegenstandes, (einer Art des Bewußtseyns) muß hier genau erwogen werden.

werden. Auch bey dem Bewußtseyn überhaupt wird der Gegenstand von der bloßen Vorstellung unterschieden. Aber die Handlung *dieses* Unterscheidens, die eigentlich in dem Verbinden der Vorstellung mit dem *Subjekte* besteht, ist keine Vorstellung. Aber bey dem Bewußtseyn des Gegenstandes wird der Gegenstand nicht nur von der bloßen Vorstellung unterschieden, sondern auch *als* unterschieden *vorge stellt*. Bey dem Bewußtseyn überhaupt wird die Vorstellung auf den Gegenstand bezogen, der noch nicht vorgestellt ist, aber eben dadurch vorgestellt wird; bey dem Bewußtseyn des Gegenstandes wird die Vorstellung auf den Gegenstand als Gegenstand bezogen, der eben darum schon vorher vorgestellt, das heißt Gegenstand seyn mußte, bevor er in dieser Eigenschaft vorgestellt werden konnte. Ich nenne den von der bloßen Vorstellung unterschiedenen, und in der Eigenschaft als Gegenstand vorgestellten (gedachten) Gegenstand, den *im Bewußtseyn bestimmten* Gegenstand; und das Bezogenwerden der Vorstellung auf den im Bewußtseyn bestimmten Gegenstand *Erkenntniß* *) überhaupt.

Der Ausdruck *bestimmter Gegenstand* führte bisher eine leidige Vieldeutigkeit mit sich, die nur durch den bestimmten Begriff der bloßen Vorstellung

Y 3

- *) Das Bewußtseyn des Gegenstandes heißt also auch nur in Rücksicht auf das Bezogenwerden der Vorstellung auf den *Gegenstand* Erkenntniß. In Rücksicht des Bezogenwerdens auf das Subjekt heißt das Erkenntniß Bewußtseyn. Das klare oder deutliche Bewußtseyn des Gegenstandes ist daher von der Klarheit und Deutlichkeit des Erkenntniß wohl zu unterscheiden.

lung gehoben werden konnte. *Bestimmter Gegenstand* kann erstens das *Ding an sich* heißen, in wie ferne es außer aller Vorstellung, und folglich weder durch das Afficiertwerden in der Vorstellung, noch durch eine Handlung des Gemüthes im Bewusstseyn; sondern ganz unabhängig vom Vorstellungsvermögen an sich selbst durch seine Eigenschaften und Beschaffenheiten zu dem gemacht wird, was es ist. Da die Vorstellung des Dinges an sich unmöglich ist, so ist auch alle Vorstellung des bestimmten Dinges an sich unmöglich; ungeachtet sie bisher für die eigentliche Erkenntniß galt. *Bestimmter Gegenstand* kann zweytens, der im Bewusstseyn bestimmte Gegenstand heißen; und in dieser Bedeutung habe ich diesen Ausdruck in der von mir aufgestellten Erklärung der Erkenntniß genommen. Ich unterscheide diese Bedeutung, welche ich die *engere* nenne von einer weiteren, in welcher dieser Ausdruck, *drittens*, den durch das Afficiertseyn in der bloßen Vorstellung bestimmten Gegenstand bezeichnet.

Das Wort *Gegenstand* ist wie alle Worte, welche allgemeine Begriffe bezeichnen, ursprünglich ein metaphorischer Ausdruck, und ist von der Analogie zwischen Vorstellen und Sehen abgeleitet. Er bedeutet eigentlich dasjenige, was dem Auge beym Sehen *gegen* (über) *steht*; was demselben vorgehalten werden, sich demselben vorwerfen muß, wenn es etwas fehlen soll, den *Vorwurf*, das *Objectum*. In dem richtig bestimmten Begriffe der Vorstellung muß dieß Wort aufhören Metapher zu seyn, und folglich von seinen ursprünglichen Nebenbegriffen geläutert werden. Es bezeichnet dann dasjenige von der bloßen Vorstellung verschiedene, dem der

Stoff

Stoff in der Vorstellung entspricht, und worauf die Vorstellung in Rücksicht auf ihren Stoff bezogen wird. Da nun der Stoff einer jeden Vorstellung nur durch das Afficiertwerden in der Vorstellung vorkommen kann; so kann auch nichts vorgestellt (d. h. Gegenstand einer Vorstellung) werden, dem nicht ein durchs Afficiertwerden gegebener Stoff entspricht; und jeder Gegenstand muß in so ferne in der ihm entsprechenden Vorstellung durchs *Afficiertwerden bestimmt* seyn. Diese Bestimmung des Gegenstandes hängt also *erstens* von demjenigen ab, wodurch die Receptivität afficiert wird, von der Handlung des Afficirenden; und zwar in Rücksicht des *objektiven* Stoffes von den *Dingen außer uns*, in Rücksicht des *subjektiven* aber von der Handlung der Spontaneität, in wie ferne durch Sie auf die Receptivität gewirkt wird; *zweytens* von der *Beschaffenheit* des Stoffes in der Vorstellung, oder der Art und Weise *wie* die Receptivität afficiert wird, die beym objektiven Stoffe durch die Beschaffenheit der Dinge außer uns, beym subjektiven aber durch die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens, nämlich die Formen der Receptivität und Spontaneität bestimmt ist. In wie ferne nun der Stoff jeder Vorstellung auf eine dieser beyden Arten oder auf beyde zugleich bestimmt seyn, jede Vorstellung aber einen Stoff haben muß, in so ferne kann jede Vorstellung in weiterer Bedeutung Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes heißen.

Allein die Vorstellung, in welcher der Gegenstand *nur* durch den ihm entsprechenden Stoff bestimmt ist, wird dann erst Vorstellung des bestimmten Gegenstandes in *engerer* Bedeutung; wenn sie

auf den als *bestimmt vorgestellten* Gegenstand bezogen wird; und dieser, in wie ferne er Gegenstand, d. h. das von der blossen Vorstellung unterschiedene *Vorgestellte* ist; Gegenstand des Bewußtseyns wird. Nur in diesem Sinne heisst er der im Bewußtseyn bestimmte Gegenstand, der Gegenstand, dessen man sich als des *vorgestellten* bewußt wird. Bey diesem Bewußtseyn muͤss eine besondere Vorstellung vorhanden seyn, durch die er als vorgestellt vorgestellt wird; d. h. die sich auf ihn nicht unmittelbar, sondern in wie ferne er bereits (durch eine andere Vorstellung) vorgestellt ist, bezieht.

Diese Vorstellung des Gegenstandes, in welcher derselbe als das vorgestellte vorgestellt (*gedacht*) wird, setzt eine andere Vorstellung voraus, in welcher er *zuerst* vorgestellt wird, und die sich auf ihn *unmittelbar* und nicht in wie ferne er bereits (in einer andern Vorstellung) vorgestellt ist, bezieht (durch welche er *angesehau*t wird). Eine Vorstellung, die zwar auch auf den von der blossen Vorstellung unterschiedenen, aber nicht als unterschieden vorgestellten, Gegenstand bezogen wird. Denn die blosser Vorstellung, von welcher der vorgestellte Gegenstand unterschieden werden soll, muͤss vorher im Gemuͤthe vorhanden seyn, wenn die Vorstellung des Vorgestellten moͤglich seyn soll. Sie muͤss als die blosser Vorstellung des Gegenstandes der Vorstellung des von ihr unterschiedenen, des bestimmten, Gegenstandes zum Grunde liegen. In ihr muͤss der Gegenstand *lediglich* durch den *gegebenen Stoff* bestimmt seyn, ohne welchen keine Vorstellung entstehen, und keine sich auf einen Gegenstand beziehen kann. Sie muͤss sich *unmittelbar* auf den Gegenstand beziehen

ziehen und unmittelbar auf ihn bezogen werden, weil sie sich durch keine andere Vorstellung, sondern nur durch den gegebenen Stoff auf ihn bezieht, der nur durch sie erst das *Vorgestellte* werden konnte; und weil folglich der Gegenstand durch sie zwar im Bewußtseyn vorgestellt, aber nicht in wie ferne er von ihr unterschieden ist, sondern unmittelbar durch sie, vorgestellt wird. Sie muß daher auch durch die *Art und Weise wie die Receptivität afficiert worden ist, unmittelbar entstanden* seyn, so daß die Spontaneität an ihr keinen andern Antheil hatte, als daß durch sie an dem *gegebenen* die Form der Vorstellung hervorgebracht wurde. Denn da in dieser Vorstellung der Gegenstand lediglich durch den Stoff bestimmt seyn muß; so kann die Vorstellung selbst nur durch dasjenige entstehen, wodurch der Stoff in der Vorstellung bestimmt ist, das heißt durch die Art wie die Receptivität afficiert ist. Denn ein Stoff kann sich von dem andern in der Vorstellung nur dadurch unterscheiden, daß die Receptivität bey dem einen so, bey dem andern anders afficiert ist; das heißt durch die verschiedene Beschaffenheit des Afficiertseyns.

§. XLIII.

Zur Erkenntniß überhaupt gehört *Erstens* eine besondere Art von Vorstellung, die durch die Art wie die Receptivität afficiert ist, entsteht, sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, und *Anschauung* in engerer Bedeutung heißt.

Die *Anschauung* in engerer Bedeutung verhält sich also zur Vorstellung überhaupt, wie eine Art

zu ihrer Gattung; jede Anschauung ist Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist Anschauung. Im Begriffe der blossen Vorstellung überhaupt ist zwar bestimmt, daß zu jeder Vorstellung in Rücksicht auf ihren Stoff ein Afficiertwerden gehöre, aber nicht daß jede Vorstellung unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens *entstehe*, wie im Begriffe der *Anschauung*. Im Begriffe der Vorstellung überhaupt ist zwar bestimmt, daß jede Vorstellung sich auf den Gegenstand, aber nicht daß sie sich unmittelbar, wie die Anschauung auf denselben beziehen müsse. Und so viel einstweilen von der einer jeden Erkenntniß wesentlichen Art von Vorstellung, die Anschauung heisst.

Bey der Anschauung wird der Gegenstand nicht von der Vorstellung unterschieden vorgestellt (nicht gedacht), daher auch jedes Bewusstseyn überhaupt in wie ferne bey demselben keine andere Vorstellung als eine Anschauung vorkömmt mit Recht *dunkel* heissen kann. Denn bey dem blossen *Anschauen* wird nichts vorgestellt, als der Gegenstand, und zwar nur durch die unmittelbar auf ihn bezogene, und also nicht selbst wieder vorgestellte Vorstellung; in welchem Falle kein klares Bewusstseyn (§. XXXIX.) statt finden kann. Man ist sich bey der blossen Anschauung weder der Vorstellung noch des Gegenstands *besonders* bewußt. Es wird durch sie der Gegenstand vorgestellt, in wie ferne er im Stoffe der Vorstellung bestimmt, aber nicht der Gegenstand in wie ferne er als das Vorgestellte im Bewusstseyn bestimmt (gedacht) wird. Man ist sich auch bey der Anschauung des Gegenstandes bewußt, aber nicht in wie ferne er der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand ist. Zu diesem letztern

letztern Bewußtseyn gehört also auſſer der Anſchauung noch eine von der Anſchauung verſchiedene Vorſtellung.

Dieſe Vorſtellung muß den von der bloſſen Anſchauung unterſchiedenen Gegenſtand, und zwar in wie ferne er bereits *vorgeſtellt* iſt, zum Gegenſtand haben. Sie kann alſo nicht unmittelbar durchs Afficiertſeyn, ſie kann nicht aus den gegebenen Stoff, ſondern ſie muß aus der *Anſchauung entſtanden* ſeyn. Ihr unmittelbarer Stoff iſt nicht das Gegebene ſelbſt, ſondern das Gegebene, das die Form der Vorſtellung erhalten hat. Sie kann alſo nur dadurch entſtehen, daß die *Spontaneität* das durch die Anſchauung vorhandene, und folglich vorgeſtellte Mannigfaltige *abermal* verbindet, und dadurch eine neue Vorſtellung erzeugt, die ihrem Stoffe nach ein vorgeſtelltes Mannigfaltigē enthält, welches durch ihre Form *Einheit des Vorgeſtellten*, *objektive Einheit* erhalten hat; eine Vorſtellung, die, weil ſie das vorgeſtellte Mannigfaltige (die Merkmale des Gegenſtandes) in einer von der Verbindung des bloſſen Stoffes, (der Einheit der Vorſtellung) verſchiedenen Einheit des Vorgeſtellten, (Einheit des Gegenſtandes) zuſammenfaßt, *Begriff* in engerer Bedeutung heißt. Der Begriff bezieht ſich nun nicht wie die Anſchauung unmittelbar auf den Gegenſtand, ſondern nur vermittelt des nicht nur durchs Afficiertſeyn gegebenen, ſondern bereits zur Vorſtellung gewordenen Stoffes, vermittelt der durch die Anſchauung vorgeſtellten Merkmale des Gegenſtandes, und alſo durch eine von ihm ſelbſt verſchiedene Vorſtellung, *die Anſchauung*. Und ſo ergiebt es ſich, wie der Begriff Vorſtellung des
beſtimm-

bestimmten Gegenstandes in engerer Bedeutung ist. Er ist eine Vorstellung, welche das Mannigfaltige, wodurch der Gegenstand durch das Afficiertwerden in einer andern Vorstellung bestimmt war, und welches in dieser Vorstellung die Form der Vorstellung angenommen hat, das *vorgestellte Mannigfaltige*, in einer besondern von der Einheit der bloßen Vorstellung, welche der Anschauung zukommt, unerschiedenen Einheit begreift, und dem Bewusstseyn vorhält.

§. XLIV.

Zur Erkenntniß überhaupt gehört *zweytens* eine besondere Art von Vorstellung, die vermittelt einer Handlung der Spontaneität entsteht, sich nur mittelbar, durch eine andere Vorstellung, auf den Gegenstand bezieht, und *Begriff* in engerer Bedeutung heist.

Auch der Begriff ist nur eine Art von der Vorstellung als Gattung. Jeder Begriff ist eine Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist ein Begriff.

Der *Begriff* und die *Anschauung*, deren Natur in der Folge noch näher beleuchtet werden soll, müssen in *einem* Bewusstseyn vorkommen, wenn Erkenntniß entstehen soll. Sie machen die Erkenntniß, das Bewusstseyn des bestimmten Gegenstandes, aus, und sind folglich die *innern Bedingungen* jeder Erkenntniß überhaupt. Soll ein Bewusstseyn des bestimmten Gegenstandes vorhanden seyn, so muß der Gegenstand, *erstens* in der bloßen Vorstellung, und *zweytens* im Bewusstseyn bestimmt seyn. *In der bloßen Vorstellung*, vermöge des

des durchs Afficiertseyn gegebenen Stoffes, der, in wie ferne er durch die Spontaneität die bloße Form der Vorstellung erhalten hat, eine Vorstellung geworden ist, die sich nicht auf eine andere Vorstellung, sondern unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, und *Anschauung* heisst. Ohne diese Vorstellung würde nichts im Bewußtseyn vorhanden seyn, das sich auf etwas das *nicht Vorstellung* ist, auf den Gegenstand bezieht. Aber auch durch diese Vorstellung allein würde der Gegenstand zwar vorgestellt, (angesehnt) aber nicht als bestimmt vorgestellt (gedacht) werden. Es muß also zu dieser Vorstellung noch eine zweyte andere Art hinzukommen, in welcher der Gegenstand in seinem Unterschiede von der einen, und als bestimmt, als das Vorgestellte, vorgestellt wird, ein *Begriff*. Der Stoff dieser Vorstellung ist nicht der rohe Stoff, der Stoff der Anschauung, sondern der durch die Spontaneität bereits zur Vorstellung erhobene Stoff, oder die Vorstellung selbst, welche in Rücksicht des durch sie auf den Gegenstand bezogenen, des Vorgestellten, Mannigfaltigen, der Merkmale des Gegenstandes, durch ein Verbinden dieser Merkmale zu einer neuen Vorstellung erhoben wird, die das vorgestellte Mannigfaltige begreift, und sich vermittelst desselben auf den durch diese Merkmale bestimmten Gegenstand bezieht.

§. XLV.

Das *Erkenntnißvermögen überhaupt* besteht aus dem Vermögen der *Anschauungen* und der *Begriffe*.

Wir haben also hier den bestimmten Unterschied zwischen dem *Vorstellungsvermögen überhaupt*,

haupt, und dem Vorstellungsvermögen in wie ferne dasselbe *Erkenntnisvermögen* ist, gefunden; und gleichwie wir das Vorstellungsvermögen in seinen beyden wesentlichen Bestandtheilen durch die in seiner Natur bestimmten *Formen der Receptivität* und *der Spontanität* kennen gelernt haben: so werden wir gegenwärtig das Erkenntnisvermögen durch die in seiner Natur bestimmte *Form* seiner Bestandtheile kennen lernen, nachdem wir diese Form aus den Wirkungen der bey dem Erkennen beschäftigten Vermögen, den *Anschauungen* und den *Begriffen*, werden entwickelt haben.

Nichts kann den Lesern, die mich bisher verstanden haben, begreiflicher seyn, als *dass*, und *warum* das Erkenntnisvermögen bisher so gut als ganz verkannt werden mußte. Man hat bisher freylich allgemein eingesehen, daß der Verstand (das Vermögen der Begriffe in engerer Bedeutung) zur Erkenntnis nothwendig sey. Allein da man den Begriff der Vorstellung völlig unbestimmt gelassen hat, und folglich auch den Begriff des *Begriffes überhaupt* wohl unbestimmt lassen mußte; so war es auch unmöglich bestimmt anzugeben, worin denn eigentlich das Geschäft des Verstandes bey dem Erkennen bestünde. Man verwechselte daher den *Verstand* mit dem *Erkenntnisvermögen*, und schrieb das Erkennen ohne Unterschied dem Verstande zu; worin man um so weniger etwas ungerichtetes finden konnte, da man den wesentlichen Unterschied zwischen Anschauung und Begriff ganz verkannte, und dem Verstande Anschauungen sowohl, als Begriffe zuschrieb. Die Täuschung war um so unvermeidlicher, da bey jeder Erkenntnis zwey verschiedene Vorstellungen vor-

vorkommen, die in einem Bewußtseyn verbunden werden, welches Verbinden zweyer Vorstellungen eine Handlung des Verstandes ist, und Urtheilen in weiterer Bedeutung heißt. Wir werden in der unmittelbar folgenden Untersuchung an dem *Vermögen der Anschauungen* ein besonderes vom Verstande wesentlich verschiedenes, aber mit ihm zur Erkenntniß überhaupt gleich unentbehrliches Vorstellungsvermögen kennen lernen, dem der Name *Sinnlichkeit* in der eigentlichsten Bedeutung zukömmt.

T h e o r i e
der
S i n n l i c h k e i t.

§. XLVI.

Der *Grundbegriff der Sinnlichkeit* mußte bisher nothwendig verfehlt werden, in wie ferne man in denselben Merkmale, die nicht dem bloßen Vorstellungsvermögen, sondern dem Subjekte desselben (als Substanz) angeblich oder wirklich zukommen, aufgenommen hat.

— So verschieden die Fragen sind: Wie muß die vorstellende Substanz beschaffen seyn, wenn sie *sinnlicher* Vorstellungen fähig seyn soll? und: Wie muß das Vorstellungsvermögen beschaffen seyn, wenn es *sinnlicher* Vorstellungen fähig seyn soll? — Woraus *entsteht*? — und worin *besteht* die Sinnlichkeit des Vorstellungsvermögens? — so sehr wurden

würden sie bisher vermengt und verwechselt. So wie man z. B. durch die Unterscheidung des *Ichs* von der vorgestellten Organisation veranlaßt wurde, das Ich für eine von der Organisation ganz verschiedene, für sich bestehende, Substanz zu halten: eben so glaubte man sich durch die Erfahrung, welche an den *funf Werkzeugen* der Organisation eben so viele Kanäle gewahr werden läßt, durch welche das vorstellende Subjekt mit dem Stoffe der Vorstellungen von Dingen außer uns versehen wird, berechtigt, die Empfänglichkeit des vorstellenden Subjektes ohne bestimmten Unterschied von der Organisation abhängen zu lassen. Man war daher auch mit der Antwort auf die Frage: Worin besteht die Sinnlichkeit? bald fertig. „Sie besteht, hieß es, in dem Vermögen vermittelt der Organe afficiert zu werden“ oder „In der Einschränkung der vorstellenden Kraft, durch die derselben beygefellte Organisation“ und jede dieser Antworten nahm den organischen Körper mehr oder weniger unter die Erklärungsgründe der Sinnlichkeit, unter die Merkmale ihres Begriffes auf. Dadurch aber war nun keineswegs die vorgelegte, sondern eine von derselben ganz verschiedene Frage beantwortet; nämlich die Frage: Wie ist die Sinnlichkeit in dem vorstellenden *Subjekte* vorhanden? eine Frage, die, wenn sie überhaupt einer Antwort fähig ist, nur dann erst beantwortet werden kann, wenn die von ihr verschiedene: Was hat man sich denn unter der Sinnlichkeit zu denken? beantwortet ist. Denn wie kann davon, ob Eine, oder zwey Substanzen, ob Ein Geist allein oder ein Geist in Verbindung mit einem Körper das Subjekt der *Sinnlichkeit* ausmachen? die Rede seyn, wenn man noch nicht mit sich selbst, und mit seinen Gegnern darüber

darüber einig ist, was man unter *Sinnlichkeit* zu verstehen habe.

„Jeder Schulknabe,“ höre ich hier einen unfrer Popularphilosophen mir in die Rede fallen, „weiss, was er sich unter *Sinnlichkeit* zu denken habe; und Philosophen sollten sich bisher darüber nicht verstanden haben?“ — Ja freylich. jeder Schulknabe; und vielleicht auch der Popularphilosoph, so lange er nur Schulknaben vor sich hat. Allein man lasse ihn auf dem Kampfplatze gegen die leidigen *Materialisten* auftreten; so wird er auf einmal vergessen haben, das er unter *Sinnlichkeit* nichts verstehen wolle, als was die ganze Welt darunter versteht. Es wird sich dem aufmerkamen Beobachter, der freylich kein Popularphilosoph seyn darf, bald genug zeigen, das der Spiritualist so wenig als der Materialist einen allen Menschen gemeinschaftlichen Begriff vom sinnlichen Vorstellungsvermögen habe. Denn der eine wird in seinen Begriff von der *Sinnlichkeit* neben dem Merkmale der Organisation auch noch die unkorperliche Substanz; der andere aber nur die Organisation allein aufnehmen; und es wird sichtbar genug werden, das beyde streitenden Parteyen gerade über dasjenige, worüber sie als etwas ausgemachtes nicht streiten, über den Begriff der *bloffen* *Sinnlichkeit*, eben so sehr verschieden denken, als über den eigentlichen Streitpunkte selbst, (die Natur der Seele) den sie unvermerkt in ihre gemeinschaftlichen Prämissen aufgenommen haben.

Man ist in der philosophischen Welt über die Bedeutung des Wortes *Sinnlichkeit* nur so lange einig, als man nicht genöthiget ist, sich ausdrücklich über dieselbe zu erklären; so wie über die Be-

Z

deutun-

deutungen der Worte: *Kraft, Natur, Gott*, u. d. m. So lange nun in dem entwickelten Begriffe der Sinnlichkeit ein Merkmal vorkömmt, worüber die philosophische Welt uneinig ist, so lange die vorstellende Substanz, und der organische Körper unter die Merkmale dieses Begriffes gezählt werden; so lange ist zwischen den Materialisten und Spiritualisten, ich will nicht sagen auf einen Frieden, sondern nicht einmal darauf zu rechnen, daß sie selbst jemals recht wissen, worüber sie streiten. Sie haben wesentlich verschiedene Begriffe von der Natur des vorstellenden Subjektes in, wie ferne dasselbe Substanz ist, indem es der Materialist für eine *zusammengesetzte*, der Spiritualist aber für eine *einfache* Substanz hält. Sobald sie sich also die Sinnlichkeit als Beschaffenheit der vorstellenden Substanz, und nicht als bloße Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens denken, so denken sie von der Sinnlichkeit wesentlich verschieden. Und doch müßten sie bey dem Worte Sinnlichkeit genau eben dasselbe denken, wenn sie sich über die Frage: Wie muß das Subjekt der Sinnlichkeit beschaffen seyn, einander verstehen, das heißt, wenn sie auch nur wissen sollten, worüber sie denn eigentlich streiten.

Es muß also einen Begriff der Sinnlichkeit geben, der eben derselbe bleibt, man mag das Subjekt der Sinnlichkeit im Körper, oder in einem Geiste, oder in Geist und Körper zugleich aufsuchen; und dieser ist der Begriff vom blossen sinnlichen Vorstellungsvermögen. Dieser Begriff wird *verfälscht*, sobald man das *Subjekt* der Sinnlichkeit unter seine Merkmale aufnimmt: denn er hört dann sogleich auf Begriff des *blossen Vermögens* zu seyn.

seyen. Alle Festsetzung seiner eigenthümlichen Merkmale wird in dem Augenblicke unmöglich, wo man ihm ein fremdes Merkmal aufgedrungen hat. Ja, auch sogar die Frage: welches ist das Subjekt des Prädikates Sinnlichkeit? hat keinen Sinn mehr, sobald das gesuchte Subjekt unter die Merkmale des Prädikates aufgenommen wird. Die Frage: Ist der Geist allein, oder Geist und Körper zugleich, oder der Körper allein das Subjekt der Sinnlichkeit? wird baarer Unsinn; wenn man unter Sinnlichkeit schon das Vermögen eines Körpers allein wie die Materialisten; oder eines mit einem Körper verbundenen Geistes, wie die Spiritualisten, oder auch gar eines Geistes allein, wie die Idealisten, versteht.

Indessen, so lange die eigenthümlichen Merkmale des blossen sinnlichen Vorstellungsvermögens noch nicht gefunden waren, war auch nichts natürlicher, als diese leidige Verwechslung der Beschaffenheit des Vermögens mit der Beschaffenheit der Substanz. Denn man mußte doch gewisse Merkmale haben, wenn man sich die Sinnlichkeit bestimmt denken wollte. Man nahm sie daher, wo man sie zu finden glaubte; und sie wurden jedem denkenden Kopfe durch dasjenige, was er (ohne Untersuchung des Vorstellungsvermögen-) von seinem vorstellenden Subjekte theils aus der Erfahrung, theils aus seinem metaphysischen Systeme zu wissen glaubte, aufgedrungen. Sie waren daher keine andern als die angeblichen Merkmale der Substanz, oder der Substanzen welche vorstellen; und indem man *an ihnen* die Merkmale des sinnlichen Vorstellungsvermögens bereits gefunden zu haben glaubte, wurde die Aufsuchung und Entdeckung der eigentlichen Merkmale des blossen

Vorstellungsvermögens dadurch eben so sehr gehindert, als die Unbekanntheit mit den Wahren die Anhänglichkeit an den Falschen beförderte.

Indem ich aber hier erkläre, daß ich den organischen Körper und jede der ihm eigenthümlichen Beschaffenheiten für kein Merkmal des bloßen sinnlichen Vorstellungsvermögen halten könne; so erkläre ich dadurch das Subjekt des Vorstellungsvermögens eben so wenig für einen Geist als für einen Körper, und glaube damit eben so wenig den Spiritualismus, zu unterstützen, als den Materialismus zu widerlegen. Ich schränke meine Behauptung auf das bloße sinnliche Vorstellungsvermögen ein, aus welchem ich das durchaus nicht in ihm hineingehörige Merkmal der Organisation entfernt wissen will; das Subjekt des Vorstellungsvermögens mag an sich bloß Geist, oder bloß Körper, oder Geist und Körper zugleich seyn.

So wie wir den Begriff des bloßen Vorstellungsvermögens überhaupt, nachdem wir die nicht in ihm gehörigen heterogenen Merkmale entfernt haben, aus dem Begriff der Vorstellung überhaupt, bestimmt haben, so muß sich auch der Begriff des bloßen sinnlichen Vorstellungsvermögens, nachdem er von den ihn verwirrenden Merkmale der Organisation gereinigt ist, aus dem Begriffe der bloßen sinnlichen Vorstellung bestimmen lassen.

§. XLVII.

Die bloße Vorstellung heißt *sinnlich* in wie ferne sie durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, unmittelbar entstanden ist.

Dieser

Dieser Erklärung zufolge ist der Stoff der sinnlichen Vorstellung unmittelbar das durch das Afficiertwerden gegebene, und folglich nicht, wie bey dem Begriffe, das bereits durch eine andere Vorstellung vorgestellt. Die Form dieser Vorstellung kann daher nur in der Verbindung des gegebenen, in wie ferne es gegeben ist, bestehen; während die Form eines Begriffes in der Verbindung des Vorgestellten, und folglich bereits in einer Vorstellung verbundenen besteht. Bey der *sinnlichen Vorstellung* ist also die Spontaneität weniger beschäftigt, als bey dem *Begriffe*. Bey diesem erzeugt sie aus einer bereits vorhandenen Vorstellung eine neue, die ihre Entstehung unmittelbar der bloßen Handlung der Spontaneität verdankt; bey der sinnlichen Vorstellung aber bringt sie nur die bloße Form an den gegebenen Stoffe einer Vorstellung hervor, die ihre Entstehung unmittelbar dem bloßen Afficiertseyn der Receptivität verdankt. Bey der *sinnlichen Vorstellung* verbindet sie den bloßen Stoff; wodurch nur eine *einzig*e Vorstellung Einheit erhält. Bey dem *Begriffe* verbindet sie das schon vorgestellte Mannigfaltige, und giebt dadurch *zweyen Vorstellungen* Einheit. Ich will die Spontaneität, in wie ferne sie sich bey der sinnlichen Vorstellung thätig erzeugt, den *ersten Grad* der Spontaneität, und ihre Handlung die im bloßen Zusammenfassen des Gegebenen besteht, die *Apprehension* nennen.

Bey der sinnlichen Vorstellung verhält sich das Vorstellungsvermögen mehr *leidend* als *thätig*. Die Spontaneität hat hier an dem Stoffe nicht den geringsten Antheil (wie bey dem *Begriffe*, dessen Stoff, die Anschauung, von der Spontaneität bearbeitet ist), und das Hervorbringen der Form ist hier keine

ungezwungene Handlung, sondern ein durch Einwirkung auf die Receptivität abgedrungenes Entgegenwirken. Diese Vorstellung entsteht also mehr durch ein Leiden als ein Wirken des Gemüthes.

Diese Bemerkung ist sehr alt in der philosophischen Welt; hat aber bey aller ihrer Richtigkeit zu manchem philosophischen Vorurtheile Veranlassung gegeben. Indem man nämlich die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens mit dem *Verstande* verwechselte, und nur dort Thätigkeit annahm, wo man den Verstand wirksam glaubte, so schrieb man dem Verstande diejenigen Vorstellungen zu, an denen er durch Verbindung der zusammengehörigen und folglich Trennung der nichtzusammengehörigen Merkmale eines Gegenstandes seine Urtheilskraft beweiset — die *deutlichen*. Und so blieben der Sinnlichkeit allein diejenigen übrig, die der Verstand nicht bearbeitet hatte, die *undeutlichen*; welche man auch oft ohne Unterschied die *Verworrenen* nannte. Man glaubte daher *Sinnlichkeit* und *Verstand* sehr richtig charakterisirt zu haben, wenn man die eine für das Vermögen undeutlicher; den andern für das Vermögen deutlicher Vorstellungen erklärte. Durch die Unbestimmtheit des Begriffes der Vorstellung überhaupt war man gehindert wahrzunehmen, daß alle Vorstellungen, die deutlichen sowohl, als die undeutlichen, in wie ferne sie einen gegebenen Stoff voraussetzten, von dem sich leidend verhaltenden, und in Rücksicht ihrer Form vom thätigen Vermögen abhingen; und daß das sich leidend verhaltende Vermögen, die Receptivität, keine Einschränkung der Thätigkeit, kein verwirrendes Unvermögen, sondern ein wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungsvermögens

lungsvermögen seyn müsse, ohne welche sich selbst die Spontaneität desselben nicht denken liefse. Man wird in der Folge einsehen, welche Verwirrungen aus jener misslungenen Erklärung der Sinnlichkeit in der Philosophie erfolgen mußten.

§. XLVIII.

Die sinnliche Vorstellung heisst *Empfindung* im engeren Sinne, in wie ferne sie auf das Subjekt; *Anschauung*, in wie ferne sie auf das Objekt bezogen wird.

In wie ferne die sinnliche Vorstellung aufs Subjekt bezogen wird, ist sie nichts als eine durchs Afficiertwerden der Receptivität und die Gegenwirkung der Spontaneität bewirkte Veränderung im Zustande des Subjektes, bey der sich dasselbe mehr leidend als wirkend verhält; — dasjenige, was man mit dem Worte *Empfindung* in eigentlichster Bedeutung bezeichnet. Man hat oft, aber jedesmal sehr unrichtig die Empfindung für Bewusstseyn der Veränderung des Zustandes erklärt. Die Empfindung ist die Veränderung des Zustandes selbst, nicht das Bewusstseyn derselben. Dieses setzt Vorstellung der Veränderung des Zustandes, Vorstellung der Empfindung voraus, und ist dann Bewusstseyn der Empfindung, ein *klares* Bewusstseyn. Zu jeder Empfindung im engeren Sinne gehört freylich Bewusstseyn, in dem die Empfindung in der aufs Subjekt *bezogenen* sinnlichen Vorstellung besteht; aber nicht zu jeder Empfindung gehört Bewusstseyn der Empfindung, so wenig als zu jeder Vorstellung Bewusstseyn der Vorstellung. Die sinnliche Vorstellung ist nur in so fern bloße

Veränderung des Zustandes, als sie aufs Subjekt bezogen wird. Diess Bezogenwerden ist ihr also als *Empfindung* wesentlich. In wie ferne nun das Bezogenwerden einer bloßen Vorstellung aufs Subjekt, ohne Bezogenwerden derselben aufs Objekt unmöglich ist, und in wie ferne das Bezogenwerden der sinnlichen Vorstellung aufs Objekt, *Anschauung* heisst; in so ferne ist keine Empfindung ohne Anschauung, und keine Anschauung ohne Empfindung möglich.

Das *Bezogenwerden* der sinnlichen Vorstellung aufs Objekt, eine der beyden *Handlungen*, woraus das Bewusstseyn besteht, macht die sinnliche Vorstellung zur *Anschauung*. Daher haben diejenigen, welche die Thätigkeit des Gemüthes mit dem Verstande verwechselten, dem Verstande das Vermögen der Anschauung eingeräumt. Allein nicht die bloße Thätigkeit, so wenig als die bloße Empfänglichkeit, sondern beyde zusammengenommen, sind beym Anschauen beschäftigt; obgleich weit mehr *diese*, als jene; da sich das Gemüth beym Anschauen mehr leidend als thätig verhält. Der Verstand, das Vermögen der Begriffe, denkt, und vermag nicht anzuschauen, diess kömmt lediglich dem sinnlichen Vorstellungsvermögen zu, das aber freylich, so lange der Begriff der Vorstellung in seiner Unbestimmtheit blieb, nie genau genug vom Verstande unterschieden werden konnte.

In dem der Anschauung wesentlichen unmittelbaren *Bezogenwerden* der sinnlichen Vorstellung auf den Gegenstand, liegt auch zum Theil der Grund der *optischen Täuschung* des Gemüthes, durch welche wir die *Dinge an sich* vorzustellen meynen. Die Vorstellung, die unmittelbar

telbar durch das was dem Gegenstande entspricht, den Stoff, entstanden ist, die unmittelbar dasjenige enthält, was dem Gegenstande zukömmt, sich unmittelbar auf ihn bezieht, wird bey dem Anschauen dem Gegenstande, der nur durch sie, nicht an sich selbst dem Gemüthe gegenwärtig ist, *beygelegt*. Die Anschauung wird also mit dem Gegenstande verwechselt; und diess um so mehr, da bey dem *bloßen Anschauen*, auf welches auch der Begriff und alle diskursive Erkenntniß zurückgeführt werden muß, der Gegenstand *keineswegs* als von der *Anschauung verschieden* vorgestellt wird. Wenn also nicht eine vollständige Untersuchung desjenigen, was der *bloßen* Vorstellung in wieferne sie von den Gegenständen verschieden ist, und was der *Anschauung als bloßen Vorstellung* ausschliessend zukömmt, vorhergegangen ist: so müssen *alle* Prädikate, die bey der Zergliederung der besondern Anschauungen, z. B. der Körper, entdeckt werden, den Gegenständen an sich (z. B. Demjenigen, was der Anschauung des Körpers auffer dem Gemüthe entspricht) ohne Unterschied beygelegt werden.

Man war bisher darüber einig die Vorstellungen individueller Dinge Anschauungen zu nennen, und sie von den Vorstellungen der *Geschlechter*, (mehreren Dingen gemeinschaftlicher *Merkmale*) zu unterscheiden; ohne sich durch diese Unterscheidung auffordern zu lassen, der Sinnlichkeit ihre ausschliessende Ansprüche auf die Anschauungen einzuräumen; da man doch die Vorstellungen der Geschlechter dem Verstande zueignete. Gleich wie aber jede Vorstellung eines abgeordneten Merkmals aus der unmittelbaren Vorstellung des Gegenstandes durch Handlung des Verstandes, und

nicht aus den unmittelbaren Afficiertwerden entstanden seyn muß; so kann hingegen eine unmittelbare Vorstellung des Gegenstandes nur aus dem unmittelbaren Afficiertseyn, aus dem Eindrucke auf die Receptivität entstehen; indem sie dem Gemüthe den Gegenstand vorhält; wie er bloß allein durch dasjenige, was unmittelbar ihm allein angehört, d. h. den Stoff der Vorstellung bestimmt ist; ohne daß der Verstand die einzelnen Merkmale, welche den Inhalt der Anschauung ausmachen, nach seinen Gesetzen geordnet, verbunden und getrennt hätte.

Das unmittelbare Entstehen durch die Art des Afficiertseyns ist der gemeinschaftliche Charakter der Empfindung, der Anschauung und der sinnlichen Vorstellung überhaupt; und das Vorstellungsvermögen hat in so ferne Sinnlichkeit, als es das bestimmte Vermögen hat, durch die Art wie die Receptivität afficiert wird zu Vorstellungen zu gelangen.

§. XLIX.

Das Vermögen durch die Art und Weise wie die Receptivität afficiert wird zu Vorstellungen zu gelangen, heißt *Sinnlichkeit* im engeren Verstande.

Ich sage im engeren Verstande, um dieses näher bestimmte Vermögen der *sinnlichen Vorstellungen* von der Receptivität in wie ferne dieselbe zum Vorstellungsvermögen überhaupt gehört, und die in wie ferne unter ihr das sich beym Vorstellen überhaupt leidend verhaltende Vermögen verstanden wird, *Sinnlichkeit in weiterer Bedeutung* heißen kann, zu unterscheiden. Unter der Receptivität

vität überhaupt wird ein wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungsvermögens überhaupt, unter der Sinnlichkeit in engerer Bedeutung aber ein wesentlicher Bestandtheil des Erkenntnisvermögens verstanden. Receptivität ist die bestimmte Empfänglichkeit für den Stoff zur Vorstellung überhaupt; Sinnlichkeit in engerer Bedeutung das bestimmte Vermögen für solche Vorstellungen, welche unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen.

In dieser Erklärung wird die Sinnlichkeit als eine bestimmte Beschaffenheit des Vorstellungsvermögen angegeben, die demselben in so ferne zukommt, als es Vorstellungen erzeugen kann, die unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen. Die Sinnlichkeit kommt also dem vorstellenden Subjekte zu, in wie ferne dasselbe ein auf diese Art bestimmtes *Vorstellungsvermögen*, nicht in wie ferne dasselbe einen organischen Körper hat, oder selbst organischer Körper ist. Ob, und wie die Sinnlichkeit durch die Organisation *entstehe*, wird hier weder behauptet noch geläugnet. Es wird hingegen behauptet, daß sie in einem bestimmten Vermögen des vorstellenden Subjektes und zwar in einer bestimmten Beschaffenheit seines Vorstellungsvermögens — und folglich verneint, daß sie in der *Organisation*, die kein bloßes Vorstellungsvermögen ist, *bestehe*, ohne übrigens zu bestimmen, ob das Vorstellungsvermögen der Organisation, oder einem von ihm unterschiedenen Wesen angehöre.

„Aber sind nicht allen sinnlichen Vorstellungen gewisse Veränderungen in der Organisation wesentlich?“ Es ist nicht zu laugnen, daß gewisse Vorstellun-

stellungen, und zwar alle diejenigen, deren Stoff durch die sogenannten fünf Sinne geliefert wird von den Veränderungen, in der Organisation und in so ferne auch von der Beschaffenheit der Organisation abhängen, daß diese Vorstellungen die ersten in unsrem Gemüthe zur Wirklichkeit kommen, und daß aller objektive Stoff in ihnen zuerst vorkomme. Aber so unentbehrlich sie zu den sinnlichen empirischen Vorstellungen, und in wie ferne sinnliche empirische Vorstellungen allen übrigen vorhergehen müssen, zur Wirklichkeit jeder Vorstellung überhaupt seyn mögen; so gehören sie gleichwohl nur zu den *äußern* Bedingungen der sinnlichen Vorstellungen, nicht zu den *innern*, das heißt zu denjenigen, welche Bestandtheile der bloßen sinnlichen Vorstellung überhaupt sind. Sie machen keineswegs das sinnliche Vorstellungsvermögen aus. Die Organisation kann selbst nur dadurch Gegenstand unsrer Vorstellungen werden, daß eine Anschauung auf sie bezogen wird, das heißt eine Vorstellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens entstanden ist, und folglich Sinnlichkeit des Vorstellungsvermögens voraussetzt. Auch die Veränderungen in der Organisation, in wie ferne sie selbst vorstellbar sind, setzen Sinnlichkeit im Vorstellungsvermögen voraus, die folglich in so ferne unmöglich aus dem Vermögen dieser Veränderungen *bestehen* kann. In wie ferne sie aber nicht vorstellbar sind, läßt sich auch ihr Zusammenhang mit dem, was im vorstellenden Subjekte *an sich*, das ebenfalls nicht vorstellbar ist, vorgehen mag, unmöglich angeben. Die Materialisten und Spiritualisten erklären also in wie ferne sie den organischen Körper und seine Veränderungen in den Grundbegriff der Sinnlichkeit aufnehmen, die
Sinn-

Sinnlichkeit durch etwas was selbst Sinnlichkeit voraussetzt; in dem sie Objekte, die nur durch Sinnlichkeit vorstellbar sind zur innern Bedingung der bloßen sinnlichen Vorstellung machen. Sie mögen selbst darüber urtheilen, ob sie dabey weiser zu Werke gehn, als wenn sie die Sichtbarkeit der Gegenstände lieber von den Gegenständen als vom Auge ableiten wollten.

Die Receptivität des Vorstellungsvermögens muß auf zweyerley sehr verschiedene Arten afficiert werden: von *aussen*, d. h. durch etwas vom bloßen Vorstellungsvermögen verschiedenes; und von *innen* durch ihre eigene Spontaneität.

§. L.

In wie ferne die sinnliche Vorstellung durch die Art wie die Receptivität von *aussen* afficiert wird, entsteht, heist sie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *äußere Empfindung*, in Beziehung aufs Objekt — *äußere Anschauung*; die bestimmte Fähigkeit der Receptivität aber von *aussen* afficiert zu werden — der *äußere Sinn*.

Dieser dem Gemüthe angehörige äußere Sinn wurde gewöhnlich mit der Reizbarkeit oder Empfänglichkeit der Organisation verwechselt. Man müßte von dem vorstellenden Subjekte *an sich* und als *Substanz*, Vorstellung haben, wenn es ausgemacht werden sollte: *Wie* der äußere Sinn in demselben vorhanden sey, d. h. *ob* und *in wie ferne* derselbe aus der Organisation und ihren Beschaffenheiten entstehe, und ob das vorstellende Subjekt ohne

ohne Organisation keinen äussern Sinn haben würde. Aber um zu wissen, daß man unter dem äussern Sinne nicht die Reitzbarkeit der Organisation denken dürfe, dazu braucht man nur einen bestimmten Begriff vom *Vorstellungsvermögen* zu haben, der ganz vom Subjekte abstrahiert, die bloße *Form* des Vorstellungsvermögens enthält, und nur, worin sie bestehe, nicht woraus sie entstehe, ausläßt. Der äussere Sinn, das ist die bestimmte Empfänglichkeit für den objektiven Stoff muß selbst der Organisation und ihrer Reitzbarkeit, in wie ferne diese empfindbar und anschaulich seyn sollen, im Gemüthe *vorhergehen*. Ich weiß aus der Erfahrung, daß aller Stoff, der den Vorstellungen ausser mir befindlicher Gegenstände entspricht, durch die sogenannten *fünf sinnlichen Werkzeuge* modificiert werde; aber Ich bin mir auch dieser fünf sinnlichen Werkzeuge als Gegenstände bewußt, die ich in dem deutlichen Bewußtseyn derselben von *mir* als vorstellendem Subjekte unterscheiden, und unter die Gegenstände ausser mir zählen muß. Das Afficiertseyn dieser Werkzeuge, in wie ferne mir dasselbe vorstellbar ist, muß von dem zur bloßen Vorstellung gehörigen Afficiertseyn der Receptivität unterschieden seyn; und setzt folglich selbst wieder Receptivität des Vorstellungsvermögens als *a priori* im Gemüthe vorhanden voraus. Die Empfänglichkeit also der fünf sinnlichen Werkzeuge gehört zwar zu meinen sinnlichen Vorstellungsvermögen; aber nicht als ein *a priori* in demselben vorhandener Bestandtheil, sondern als eine *Modifikation* desselben, die den äussern Sinn als bestimmt gegeben voraussetzt; mit einem Worte. die fünf Sinne gehören dem äussern Sinne des Gemüthes bloß als fünf *empirische*, nur aus

aus der Erfahrung bekannte, durch äusseren Eindruck *in* der Vorstellung gegebene, *Modifikationen* an. Sie gehören nicht zur Form der sinnlichen Vorstellung überhaupt, sondern nur zu den Bestimmungen des *Stoffes* gewisser sinnlicher Vorstellungen von Dingen ausser uns. Sie selbst können nur durch Vorstellungen *a posteriori*, in welchen ihnen ein dem Vorstellungsvermögen von aussen gegebener Stoff entspricht, vorgestellt werden.

Aller Stoff, der durch und an dem organischen Körper gegeben ist, ist dem Gemüthe von aussen her gegeben, und wird in so ferne auf einem ausser dem Gemüthe befindlichen Gegenstand, dergleichen die Organisation, so weit wir dieselbe vorstellen können, selbst ist, bezogen. Die Vorstellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens und zwar vermittelt eines der Beschaffenheit der sinnlichen Werkzeuge gemäß modificierten, Eindrucks entsteht, ist in wie ferne sie auf das Subjekt bezogen wird, nichts als eine Veränderung des vermittelt der Organe afficierten Gemüthes, *äußere* Empfindung; und in wie ferne sie auf ihren Gegenstand bezogen wird, *äußere* Anschauung. Bey den sogenannten Vorstellungen des Gesichtes ist dieß einleuchtend genug, wo der Gegenstand, welcher dem durch die Veränderung des Organes erhaltenen Stoffe entspricht, mit der grössten Bestimmtheit als ausser uns befindlich vorgestellt wird. Bey den Vorstellungen der verworrenen, gröberen Sinne, zum Beyspiel, bey den Empfindungen der durch keinen bestimmten Gegenstand gereizten Geschlechtslust, wird freylich dem Gemüthe durch die Veränderungen im Organe kein von der Veränderung des Gemüthes unterschiedener Gegenstand vorge-

vorgehalten; allein das Organ selbst, in welchem der objektive Grund der Veränderung liegt, ist wenigstens im *deutlichen* Bewußtseyn ein auffer dem Gemüthe vorgestellter Gegenstand. Bestünde nun die Sinlichkeit jeder Vorstellung überhaupt in den Veränderungen der Organisation, so würde es keine anderen als äussere, das heisst solche sinnliche Vorstellungen geben können, die auf etwas auffer dem Gemüthe bezogen werden; und es würde keine sinnlichen Vorstellungen geben können, die im deutlichen Bewußtseyn derselben auf nichts auffer dem Gemüthe befindliches bezogen werden; keine *innere* Empfindungen und *innere* Anschauungen.

§. LI.

In wie ferne die sinnliche Vorstellung durch die Art wie die Receptivität von innen afficiert wird, entsteht, heisst sie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *innere Empfindung*; aufs Objekt — *innere Anschauung*; die bestimmte Fähigkeit der Receptivität aber von innen afficiert zu werden — der *innere Sinn*.

Dadurch dafs die Spontaneität das der Receptivität von aussenher gegebene Mannigfaltige verbindet (ihm die Form der Vorstellung giebt), wird die von aussen afficierte Receptivität bey jeder Vorstellung des äussern Sinnes auch von *innen* durch die Spontaneität afficiert; und jede äussere Empfindung heisst nur in Rücksicht ihres von aussenher gegebenen Stoffes eine äussere, ist aber zugleich in wie ferne beym Auffassen dieses Stoffes die Receptivität auch von innen afficiert werden mußte, wodurch

wodurch jener Stoff zu etwas dem Gemüthe angehörigen ward, *innere Empfindung*.

Auch giebt es *bloffe* innere Empfindungen, das heist solche, die unmittelbar *bloß* durch die von der Spontaneität afficierte Receptivität entstanden sind. Das deutliche Bewußtseyn der *Empfindung* ist vom deutlichen Bewußtseyn des *Gedankens*, oder des Begriffes, wesentlich verschieden. Bey dem letztern stellt das Gemüth sich selbst durch das Prädikat der vorstellbaren Form der Spontaneität, als verbindend des Mannigfaltigen, als *denkend*; bey dem erstern hingegen durch das Prädikat der vorstellbaren Form der Receptivität, als empfangend des Mannigfaltigen, als *Empfindend* dadurch vor, daß es die Art und Weite, die *Form* des Empfangens (die Form der Receptivität) als etwas seinem Vermögen eigenthümliches in einer Vorstellung *a priori* vorstellt. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß die Spontaneität, die im bloßen Vermögen *a priori* bestimmte Form der Receptivität, in einer derselben entsprechenden Vorstellung durch ein jener Form gemässes Afficiern der Receptivität als bloßen Stoff der Vorstellung bestimmt. Die durch dieses Afficiertwerden entstandene Vorstellung ist nun in Rücksicht ihrer Beziehung aufs Subjekt *bloffe innere Empfindung*, in Rücksicht des Objectes aber (der Form der Receptivität) *innere Anschauung*.

Der innere Sinn ist zwar mit dem äussern in *einer* und *ebender selben* Receptivität vorhanden; aber als ein von dem äussern wesentlich verschiedenes Vermögen. Der *äussere* Sinn ist die bestimmte Empfänglichkeit für Eindrücke von Gegenständen

genständen, die auffer dem vorstellenden Subjekte vorhanden sind; der *Innere* die bestimmte Empfänglichkeit für Eindrücke der dem vorstellenden Subjekte eigenthümlichen Spontaneität. Der dem äusseren Sinne gegebene Stoff bezieht sich auf Gegenstände auffer dem Vorstellenden; der dem innern Sinne gegebene Stoff hingegen theils auf bloße Veränderungen im vorstellenden Subjekte, theils (in der Vorstellung *a priori*) auf die Formen des Vorstellungsvermögens, und folglich auf eigenthümliche Beschaffenheiten des vorstellenden Subjektes, in wie ferne es vorstellend ist.

Da die Sinnlichkeit wesentlich aus dem inneren und äusseren Sinne besteht, die Organisation aber und die fünf Sinne, in wie ferne sie vorstellbar sind, zum Vorstellungsvermögen nur als empirische Modifikationen des *äussern* Sinnes gehören; so raubt jede Definition der Sinnlichkeit überhaupt, welche die Organisation unter die Merkmale der Sinnlichkeit aufnimmt, der Sinnlichkeit die eine wesentliche Hälfte ihres Vermögens, nämlich den inneren Sinn, und ist folglich für den Grundbegriff der Sinnlichkeit zu enge.

Eine Folge dieser unrichtigen Definition der Sinnlichkeit war, daß man den *inneren Sinn* gewöhnlich mit dem *Bewußtseyn* verwechselte, und die demselben eigenthümlichen Vorstellungen theils dem *äussern Sinne*, theils dem *Verstande* zueignete. Dies letztere gilt insonderheit von den *Spiritualisten*, welche die deutlichen Vorstellungen ohne Unterschied dem Verstande zuschrieben, und denselben für das Vermögen hielten, das was an den Sinnlichen (ihrem Systeme zufolge durch die
Organi-

Organisation modificierten Vorstellungen) reel, den Dingen an sich angemessen wäre, anzuschauen.

Es ist schwer im Allgemeinen anzugeben, was irgend eine ganze philosophische Sekte, selbst in Rücksicht auf ihre Hauptsätze, über welche sie gegen andere Sekten gemeine Sache macht, eigentlich festgesetzt habe. Denn meistens besteht die Uebereinstimmung der einzelnen Köpfe einer Sekte mehr in gemeinschaftlichen Ausdrücken und Formeln, die jeder denkende Kopf auf seine eigene Weise bestimmt, als in allgemeingültig bestimmten Grundbegriffen und Grundätzen. Mancher Spiritualist wird mir daher widersprechen, wenn ich behaupte, seine Sekte schränke die sinnlichen Vorstellungen auf diejenigen ein, die von der Organisation abhängen. Er wird mich vielleicht auf *Baumgartens Metaphysik* verweisen, in welcher es S. 182. der neusten von Hrn. *Eberhard* veranstalteten Ausgabe heisst: „Ich habe ein *Vermögen zu empfinden*, das ist, den *Sinn*, welcher entweder ein *innerlicher* ist, das Vermögen innerlicher Empfindungen, oder der Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes meiner Seele; oder ein *äusserlicher*, das Vermögen äusserlicher Empfindungen, oder der Vorstellungen von dem gegenwärtigen Zustande meines Körpers.“ — „Und Baumgarten sollte also keinen Unterschied zwischen den inneren und äusseren Sinn zulassen? sollte die ganze Sinnlichkeit auf den äusseren Sinn eingeschränkt haben?“ — Alles wird hier darauf ankommen, was Baumgarten unter dem Vermögen *zu empfinden*. oder unter dem *Sinne*, verstehe; und das ist freylich schwer auszumachen. Versteht er unter diesem *Sinne* die *Sinnlichkeit*, das Vermögen sinnlicher

Vorstellungen? So kann er den *Sinn*, und folglich den inneren und äusseren Sinn für nichts als für das Vermögen *undeutlicher* oder *verworrener* Vorstellungen gelten lassen: denn so werden von ihm §. 383. die sinnlichen Vorstellungen definiert. Er muß dann dasjenige, ohne welches er sich die undeutlichen Vorstellungen nicht denken kann, als einen wesentlichen Bestandtheil seines sogenannten Sinnes annehmen. Nun lehrt er §. 376: „Aus der Stellung meines *Körpers* in dieser Welt kann erkannt werden, warum ich mir diese Dinge dunkler, jene klarer, und andere deutlicher vorstelle.“ Indem er aber unter *Verstand* das Vermögen *deutlicher* Begriffe versteht; so kann diese Stelle doch wohl keinen andern Sinn haben, als: daß der Grund der Undeutlichkeit in der *Lage des Körpers*, welche den Verstand in gewissen Fällen in seiner Ausübung, der Hervorbringung deutlicher Begriffe, hindert; und der Grund der Deutlichkeit im *Verstande*, der in andern Fällen von der Lage des Körpers nicht gehindert ist, aufzufuchen sey. — Oder versteht Baumgarten unter dem, was er Vermögen zu Empfinden oder Sinn nennt, nicht die Sinnlichkeit? Freylich versteht er auch oft mehr als die Sinnlichkeit darunter. So sagt er z. B. „die Vorstellungen meines gegenwärtigen Zustandes *oder die Empfindungen* sind Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes der Welt, und sie werden durch die Kraft der Seele *gewirkt*, wodurch sie sich die Welt nach der Lage ihres Körpers vorstellt,“ — denn (§. 377) „die Seele ist die Kraft diese Welt nach der Stellung des Körpers vorzustellen.“ Und hier wäre also *Sinn* (das Vermögen zu empfinden) und *Seele* ein und ebendasselbe Ding, und die *Vorstellung meines Zustandes* (innerliche Empfin-

Empfindung) zugleich Vorstellung des Zustandes der Welt (oder wie es oben hiefs des Körpers) äußerliche Empfindung!!! *Bilfinger*, ein gewifs nicht weniger scharflinniger und glücklicher Commentator des grossen *Leibnitz*, spricht von dem Vermögen zu empfinden etwas bestimmter. Ihm ist dasselbe: „Ein Vermögen der Seele sich die Dinge *ausser ihr* als ausser ihr befindlich, denjenigen Veränderungen gemäfs vorzustellen, welche von diesen Dingen in einem gewissen Theile des organischen Körpers verursacht werden *).“ Wenn man nun bedenkt, dafs sowohl *Bilfinger* als *Baumgarten* **) und wer sonst nicht? den innern Sinn mit dem *Bewusstseyn* verwechseln, das doch wohl für keinen bloffen Bestandtheil des Vermögens afficiert zu werden gelten kann; so kann man es nur der Inkonsequenz, die in unsrer bisherigen Philosophie so natürlich war, der Spiritualisten zuschreiben; wenn sie entweder dem vorstellenden Subjekte nicht alles Vermögen afficiert zu werden geradezu abstreiten (wie sie unter dem Schutze der Hypothese von der *Prästabilierten Harmonie* wohl gekonnt haben); oder dieses Vermögen für etwas mehr als den bloffen *äußern Sinn* halten.

Unsere neueren Spiritualisten, von denen der grösste Theil das hyperhypothetische System der vorher bestimmten Harmonie bereits für das anerkennt,

A a 3

kennt,

*) *Potentia animae repraesentandi res ut extra se positas secundum mutationes, quas in certa corporis parte organica faciunt. V. Dilucidationes De Deo Mundo et Anima §. 252.*

**) Iene sind die innerlichen Empfindungen (*sensatio interna Conscientia strictius dicta*) *Baumgarten*. (§. 369.)

kennt, was es wirklich ist, haben sich freylich über ihren Begriff von der *Sinnlichkeit* noch weniger strenge Rechenschaft abgefordert. Aber darüber sind sie noch immer ziemlich unter sich einig, daß sie den äusseren Sinn für das Vermögen vermittelt der Organe afficiert zu werden, und den innern Sinn für das Bewußtseyn erklären. Da also, ihrer Meynung nach, die Sinnlichkeit auf den äusseren Sinn und dessen Modifikationen eingeschränkt ist, so bleibt ihnen nichts anderes übrig, als denjenigen Stoff zu Vorstellungen, der dem äussern Sinne nicht gegeben werden kann, durch den Verstand empfangen zu lassen, und so mit dem *Aristoteles* dem Verstande auch ein *leidendes Vermögen* zuzuschreiben. In wie ferne sie nun den Verstand so wie die Sinnlichkeit für ein Vermögen halten, dem der Inhalt zu Vorstellungen *gegeben* werden muß; in so ferne müssen sie freylich die Art wie dem Verstande gegeben wird von der Art wie der Sinnlichkeit gegeben wird, verschieden seyn lassen. Sie meynen daher, noch immer nach *Leibnitzens* Anleitung, daß dem Verstande die Gegenstände genau so und nicht anders gegeben wären, wie er sie nach vorhergegangener von ihm unternommener Zergliederung der Merkmale, das heißt in der deutlichen Vorstellung fände; daß aber eben diese Gegenstände der Sinnlichkeit in einer gänzlichen Verwirrung der Merkmale, das heißt genau so gegeben wären, wie sie in der undeutlichen Vorstellung, die sie daher die *sinliche* nennen, vorkommen. In beyden Vorstellungsarten wähen sie die Vorstellung eines und ebendesselben *Dinges an sich* zu besitzen; nur mit dem Unterschied, daß sie durch den Verstand das Ding *an sich wie es an sich selbst beschaffen ist*, durch die Sinnlichkeit aber
wie

wie es durch das *Medium der* (der Seele fremden Organisation) *erscheint*, zu erkennen glauben.

Für diese Herabwürdigung wäre die Sinnlichkeit durch die *Materialisten* genugsam gerächt, wenn der Grundbegriff, den diese Sekte von der Sinnlichkeit voraussetzt, richtiger wäre. Während die Spiritualisten die Sinnlichkeit für eine bloße durch Organisation bewirkte Modifikation der vorstellenden, mit dem Verstande verwechselten, unkörperlichen Kraft ansehen, erklären die Materialisten den Verstand selbst für eine bloße Modifikation der Sinnlichkeit, und die Sinnlichkeit für eine der thierischen Organisation eigenthümliche Reizbarkeit, die in der vollkommnern Organisation der Menschen sich auch als Verstand äußert. Allerdings hat der Hauptartikel ihres philosophischen Glaubensbekenntnisses, „daß das Wesen aller Dinge in der *Körperlichkeit* bestünde“ an ihrer Erklärungsart der Sinnlichkeit, und des Vorstellungsvermögens überhaupt, beträchtlichen Antheil. Allein ihr ganzes System ist gewiß nicht weniger eine sehr natürliche Folge des unbestimmten Begriffes von Sinnlichkeit, und von der Unentbehrlichkeit der Organisation zum Vorstellungsvermögen; und muß durch die bloße Berichtigung jenes Begriffes auf immer einstürzen.

Aus den von mir bisher angestellten Betrachtungen über die Sinnlichkeit ergibt sich 1) daß die bisher ganz verkannten eigenthümlichen Merkmale, durch welche der §. XLIX. aufgestellte Grundbegriff der Sinnlichkeit überhaupt näher bestimmt werden muß, schlechterdings aus keinen Beschaffenheiten des vorstellenden *Subjektes*, dasselbe mag

Geist oder Körper, oder Geist und Körper zugleich, seyn, sondern aus blossen Beschaffenheiten des blossen Vorstellungsvermögens bestehen, und die Sinnlichkeit, nur wie sie im Vorstellungsvermögen bestimmt ist, angeben dürfen. 2) Dafs die Sinnlichkeit durch diese Merkmale auf das genaueste sowohl von der Receptivität des Vorstellungsvermögens überhaupt, als auch von dem Verstande ausgezeichnet seyn müsse. 3) Dafs sich aus diesen Merkmalen bestimmt erklären lassen müsse, wie die Sinnlichkeit überhaupt als Gattung den äusseren und inneren Sinn als Arten unter sich begreife, und wodurch diese beyden Arten im sinnlichen Vorstellungsvermögen von einander unterschieden sind. Diesen Bedingungen gemäfs dürfen also die aufzufuchenden Merkmale nichts anderes bezeichnen, als die Art und Weise, *wie* die Sinnlichkeit *a priori* im blossen Vorstellungsvermögen und zwar als *innerer* und *äusserer Sinn* bestimmt ist. Sie müssen die *im* Vorstellungsvermögen, oder vielmehr in der Receptivität desselben, bestimmte Art enthalten, wie diese Receptivität afficiert werden muss, wenn Vorstellungen des äussern und inneren Sinnes möglich seyn sollen.

Ich sage, die *im* Vorstellungsvermögen bestimmte Art des Afficiertseyns; und unterscheide dieselbe von der *ausser* dem Vorstellungsvermögen in den *Dingen an sich* bestimmten Art, wie diese Dinge durch den objektiven Stoff die Receptivität afficiieren. Durch diese in den Beschaffenheiten der Dinge *ausser* uns gegründeten Art des Afficiertwerdens wird aber in den sinnlichen Vorstellungen nichts als der Stoff, durch den sie gewissen Dingen *ausser* dem Gemüthe entsprechen, bestimmt; nicht
aber

über die Form derselben als blosser sinnlicher Vorstellungen überhaupt, noch auch als Vorstellungen des äusseren Sinnes. Diese letztere kann nur in demjenigen bestimmt seyn, wodurch sie sinnliche Vorstellungen überhaupt und sinnliche Vorstellungen des äussern Sinnes werden, d. h. im sinnlichen Vorstellungsvermögen; in wie ferne in demselben die Möglichkeit von aussen afficiert zu werden, bestimmt vorhanden ist.

Die *Sinnlichkeit* des Vorstellungsvermögens muss sich von der blossen Receptivität des Vorstellungsvermögens dadurch unterscheiden, dass während diese letztere nichts als die bestimmte Möglichkeit des Afficiertwerdens überhaupt in Rücksicht auf die Vorstellung überhaupt enthält, die erstere die bestimmte Möglichkeit von aussen und von innen afficiert zu werden in Rücksicht auf die sinnlichen Vorstellungen begreift. So, wie ich das der Receptivität eigenthümliche Merkmal darum die Form der Receptivität nannte, weil es die Art und Weise, *wie* die Empfänglichkeit des Gemüths überhaupt afficiert werden muss, darstellt; so werde ich die der Sinnlichkeit eigenthümliche Merkmale die *Formen des äussern* und *inneren Sinnes* nennen, weil sie die Art und Weise angeben müssen, *wie* die Empfänglichkeit bey den sinnlichen Vorstellungen, die entweder dem äussern, oder dem innern Sinne oder beyden zugleich angehören, afficiert werden muss. Wir können also folgendes ohne weitere Erörterung festsetzen:

§. LII.

Die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit des blossen Vorstellungsvermögens

A a 5

beste-

bestehen in der *a priori* bestimmten Art und Weise, wie die Receptivität afficiert werden muß, wenn bloße Vorstellung des äussern und des inneren Sinnes möglich seyn soll; oder in den *Formen* des äussern und inneren Sinnes.

Die Form der Receptivität besteht in der *a priori* bestimmten Mannigfaltigkeit des Stoffes überhaupt, oder in der nur für ein Mannigfaltiges überhaupt bestimmten Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens; die Formen des äussern und innern Sinnes müssen also in der bestimmten Mannigfaltigkeit, des äussern und inneren Stoffes bestehen, in der für ein von aussen, und von innen gegebenes Mannigfaltige bestimmten Empfänglichkeit, in der im Gemüth bestimmten Art und Weise, wie das Mannigfaltige von aussen und von innen gegeben seyn muß, wenn sinnliche Vorstellung möglich seyn soll.

§. LIII.

Die *a priori* bestimmte Form des äusseren Sinnes besteht in der an der Receptivität bestimmten Möglichkeit des *Auffereinanderseyns* des Mannigfaltigen in der Vorstellung; und der äussere Sinn besteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wie ferne dasselbe als ein bloßes Mannigfaltige, in aufeinander befindlichen Theilen, gegeben ist, zu Vorstellungen zu gelangen.

Die Receptivität des Vorstellungsvermögens besteht in einer doppelten und folglich auch verschiedenen Empfänglichkeit, deren Unterschied in der

der Natur des Gemüthes gegründet ist; aus der Empfänglichkeit für den objektiven Stoff, ohne welchen keine Vorstellung eines Gegenstandes außer uns, ja, nicht einmal die Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt möglich ist; und aus der Empfänglichkeit für den subjektiven Stoff, der nur durch das Afficiertwerden von der Spontaneität des Gemüthes in der Vorstellung gegeben werden kann. Die eine ist Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von außen durch die Handlung eines von dem vorstellenden verschiedenen Gegenstandes; die andere Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von innen, durch Handlung des Vorstellenden. Da nun jede Handlung der Spontaneität im *Verbinden* besteht, so muß die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von innen, Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges überhaupt seyn, in wie ferne dasselbe durch Spontaneität, d. h. als *Verbunden* gegeben wird; und folglich muß die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von außen Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges seyn, in wie ferne dasselbe der Receptivität ohne Mitwirkung der Spontaneität, und also nicht verbunden, sondern schlechterdings als ein Mannigfaltiges, in seinen außer einander befindlichen Theilen gegeben werden kann. Die Receptivität des äusseren Sinnes besteht also in der bestimmten Möglichkeit durch ein Mannigfaltiges, in wie ferne dasselbe blosses Mannigfaltiges ist, in nichts als außer einander befindlichen Theilen besteht, afficiert zu werden, und der äussere Sinn selbst ist das Vermögen durch ein außer einander gegebenes Mannigfaltige zu Vorstellungen zu gelangen. Die blosser Vorstellung des äussern Sinnes entsteht dann durch diejenige im Gemüthe bestimmte Art des Afficiertwerdens, vermöge welcher der objektive

tive

ive Stoff als Stoff d. i. in Rücksicht auf seine Mannigfaltigkeit in der bloßen Vorstellung nur als ein außer einander befindliches Mannigfaltige bestimmt seyn kann; und die *Form des äusseren Sinnes*, d. h. dasjenige worin die *äußere Sinnlichkeit* des Vorstellungsvermögens besteht, ist nichts anders, als die in der Receptivität vor aller Vorstellung bestimmt vorhandene Möglichkeit des Aufeinanderseyns des Mannigfaltigen in der Vorstellung.

§. LIV.

Die *à priori* bestimmte Form der Vorstellung des äusseren Sinnes besteht in der Einheit des aufeinander befindlichen Mannigfaltigen, die, in wie ferne sie mit der Vorstellung auf den Gegenstand bezogen wird, *Form der äussern Anschauung* heisst.

Sinnlich ist eine Vorstellung, in wie ferne sie durch die Art des Afficiertwerdens entsteht; und eine *sinnlich-äußere* ist sie, in wie ferne sie durch diejenige Art des Afficiertwerdens entsteht, welche in dem *a priori* bestimmten aufeinander-gegebenseyn des Mannigfaltigen besteht. So wie der Stoff überhaupt nur als ein *a priori* bestimmtes Mannigfaltige überhaupt in der Vorstellung vorkommen kann: so kann der Stoff der Vorstellung des äusseren Sinnes nur als ein *a priori* bestimmtes aufeinander befindliches Mannigfaltige in derselben Vorstellung vorkommen. Die in der Receptivität des Vorstellungsvermögens überhaupt bestimmte Form des bloßen Stoffes als Stoff ist Mannigfaltigkeit überhaupt; die in der sinnlichen Receptivität bestimmte Form des bloßen äusseren Stoffes

Stoffes als äußerer Stoff ist das bloße Auffereinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt. So wie also die durch das Vorstellungsvermögen überhaupt (Receptivität und Spontaneität zusammengenommen) bestimmte Form jeder Vorstellung überhaupt Einheit des Mannigfaltigen ist: so ist die durch das Vorstellungsvermögen das einen äußern Sinn hat, bestimmte Form der Vorstellung Einheit des außer einander befindlichen Mannigfaltigen; die in wie ferne die Vorstellung auf den Gegenstand bezogen wird, und Anschauung heißt, *Form der Anschauung* heißen muß.

§. LV.

Die *à priori* bestimmte Form des inneren Sinnes besteht in der an der Receptivität bestimmten Möglichkeit des *Nacheinanderseyns* des Mannigfaltigen in der Vorstellung, und der innere Sinn besteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wie ferne dasselbe in verbundenen, nacheinander folgenden Theilen gegeben ist, zu Vorstellungen zu gelangen.

Als Receptivität überhaupt kann die Empfänglichkeit des inneren Sinnes nur unter der Form des Mannigfaltigen, — als Empfänglichkeit des inneren Sinnes aber kann sie nur durch die Spontaneität, deren Handlungsweise im Verbinden besteht, afficiert werden. Das Mannigfaltige kann also den inneren Sinn nur in so ferne afficiern, als es *in seiner Mannigfaltigkeit* durch die Synthesis aufgefaßt wird, das heißt durch successive Apprehension der Theile des Mannigfaltigen; oder welches eben so viel ist, als es durch die Spontaneität, die beym Ver-

Verbinden *jeden Theil* des Mannigfaltigen auffassen muß, *nacheinander* gegeben wird. Die Verbindung des Mannigfaltigen muß bey dem Afficiertwerden der inneren Empfänglichkeit *in* der Receptivität vorgehen, und diese muß durch die Handlung der Synthesis afficiert werden, um zu ihren Mannigfaltigen (den Stoff) zu gelangen. Dieses kann ihr also nur in so ferne gegeben werden, als die Spontaneität durch eine Handlung, die durch die Mannigfaltigkeit des Aufzufassenden bestimmt wird, dem Mannigfaltigen durch ein jedem Theile desselben korrespondirendes Afficieren der Receptivität, (successive) Einheit giebt.

§. LVI.

Die *a priori* bestimmte Form der Vorstellung des inneren Sinnes besteht in der Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen, die in wie ferne sie mit der Vorstellung auf den Gegenstand bezogen wird, Form der inneren *Anschauung* heißt.

Da die Erörterung dieses Paragraphs den §. LIV. wiederholen mußte; so will ich mich bey derselben nicht aufhalten.

Es ist der Vorstellung des inneren Sinnes wesentlich, daß ihr Gegenstand nichts auffer dem Gemüthe befindliches, sondern entweder eine bloße Veränderung des Gemüthes, oder eine Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens sey. Hiezu ist eine im Gemüthe gegründete Verschiedenheit zwischen dem Empfangen des von aussenher gegebenen Stoffes, durch welchen Vorstellungen auf Dinge auffer dem Gemüthe bezogen werden, und

und dem Empfangen des von innen gegebenen Stoffes, durch den sie auf etwas im Gemüthe bezogen werden, schlechterdings nothwendig. Die Art wie das Gemüth von aussen afficiert wird, muß von der Art wie es von innen afficiert wird, oder sich selbst afficiert, wesentlich verschieden seyn. In wie ferne die Receptivität von aussen afficiert wird, verhält sie sich bloß leidend, verbindet sie nichts, ist ihr der Stoff in seiner bloßen in der Natur der Receptivität gegründeten Mannigfaltigkeit gegeben. Ihr bestimmtes Vermögen von aussen afficiert zu werden muß also in dem bestimmten Aufeinanderseyn des *nicht* nacheinander, und folglich (in Rücksicht auf die innere Empfänglichkeit) *zugleich* gegebenen Mannigfaltigen bestehen. In wie ferne sie aber von innen afficiert wird, und ihr bestimmtes Mannigfaltige durch Handlung der Spontaneität empfängt; ist sie nur in so ferne für das Mannigfaltige empfänglich als ihr dasselbe durch Auffassen seiner Theile, und folglich *nicht* zugleich, sondern nacheinander gegeben wird. Das Merkmal des *Zugleich*gegebenen kömmt dem objektiven Stoffe nur in so ferne zu, als er nicht durch inneres Afficieren, welches nacheinander geschieht, gegeben ist.

§. LVII.

In wie ferne auch zur Vorstellung des äußeren Sinnes ein Afficiertwerden *von innen* wesentlich gehört, in so ferne ist die Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen die *allgemeine Form* jeder sinnlichen Vorstellung, und folglich auch jeder Anschauung überhaupt, und die *Sinnlichkeit überhaupt* besteht in dem *a priori* bestimmten Vermögen durch

durch ein der Receptivität nacheinander gegebenes Mannigfaltige zu Vorstellungen zu gelangen.

Der von aussenher gegebene Stoff kann nur in so ferne Vorstellung werden, als sein Mannigfaltiges in der Receptivität verbunden, und folglich die von aussen afficierte Receptivität auch von innen, durch die Synthesis der Spontaneität afficiert wird. Dadurch wird das von aussen gegebene Mannigfaltige in den inneren Sinn aufgenommen, und zu einem in der Receptivität des Vorstellungsvermögens verbundenen Mannigfaltigen, zur blossen Vorstellung. Auch die Vorstellung des *äussern* Sinnes muß also in wie ferne sie zugleich dem inneren Sinne angehört, aus einem nacheinander gegebenen und durch Spontaneität verbundenen Mannigfaltigen bestehen; und die Form der Vorstellung des innern Sinnes ist zugleich die *allgemeine Form* aller sinnlichen Vorstellungen; die *unmittelbare* Form der Vorstellungen des innern Sinnes und die *mittelbare* der Vorstellungen des äussern. Die *a priori* bestimmte Art wie die Receptivität von innen afficiert werden muß, oder das im Gemüthe bestimmte nacheinander gegebenleyn des Mannigfaltigen, ist also in so ferne die Form der Sinnlichkeit überhaupt, d. h. nicht nur des innern, sondern vermittelt des innern auch des äussern Sinnes; die unmittelbare Form des innern Sinnes, und durch diesen die mittelbare des äussern.

Das charakteristische Merkmal der sinnlichen Vorstellung überhaupt, das jeder Vorstellung in wie ferne sie sinnlich seyn soll *a priori* bestimmte Kennzeichen, besteht aus dem Entstehen der Vorstellung durch das nacheinander gegeben seyn des Man-

Mannigfaltigen. Jede sinnliche Vorstellung, in wie ferne sie auf das Subjekt bezogen wird und Empfindung heißt, ist also ein Afficiertwerden der Receptivität durch die bloße Spontaneität bey der blossen inneren Empfindung; ein Afficiertwerden von aussen her, durch etwas vom Vorstellungsvermögen verschiedenes, bey der äusseren Empfindung. Bey der letztern muß das von aussen Afficiertwerden immer durch ein Afficiertseyn von innen, das Einwirken immer von einem Entgegenwirken auf die Receptivität begleitet seyn, wenn Empfindung, d. h. eine Vorstellung, die Veränderung des Gemüthes, und nicht blosser Eindruck auf die Receptivität allein ist, entstehen soll.

§. LVIII.

Die Vorstellungen von den *a priori* bestimmten Formen der sinnlichen Vorstellung, der äussern und der innern Anschauung, sind *Vorstellungen à priori*.

Der Stoff aller Vorstellungen *a posteriori* (aller empirischen) Vorstellungen setzt im Vorstellungsvermögen, in wie ferne er objektiv, von aussenher gegeben seyn und Gegenständen ausser dem Gemüthe entsprechen soll, die bestimmte Empfänglichkeit für ein aufeinander gegebenes Mannigfaltige; und in wie ferne er durch Handlung der Spontaneität in der Receptivität bestimmt werden soll, bestimmte Empfänglichkeit für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige voraus. Dasjenige aber, was von allem empirischem Stoffe zur Möglichkeit der Vorstellung, als im Vorstellungsvermögen vorhanden, vorausgesetzt wird, kann dem

Bb

Gemüthe

Gemüthe nicht mit und durch den empirischen Stoff, und das Afficiertwerden von aussen gegeben seyn. Wenn es also vorgestellt wird, so wird es durch einen Stoff vorgestellt, der *nur seiner Wirklichkeit* nach in der Vorstellung durch die Handlung der Spontaneität bestimmt, seiner eigenthümlichen *Beschaffenheiten* nach aber durch seinen im Vorstellungsvermögen vorhandenen Gegenstand (der bestimmten Art des äussern und innern Afficiertwerdens) vor aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt ist; d. h. es wird durch eine Vorstellung *a priori* vorgestellt.

Was zur blossen sinnlichen Vorstellung allein gehört, nicht zur sinnlichen Vorstellung dieses oder jenes durch einen objektiven Stoff bestimmten Gegenstandes, kann allein durch das vorstellende Subjekt und zwar durch das blosser Vorstellungsvermögen desselben in der Vorstellung vorhanden seyn. Man müßte die Unterscheidung zwischen dem Gemüthe und den als ausser dem Gemüthe befindlich vorgestellten Gegenständen, und mit demselben das *deutliche Bewusstseyn dieser Gegenstände* ganz aufheben, wenn man dasjenige, was zur blossen Vorstellung gehört, und folglich durchs Vorstellungsvermögen in die Vorstellung kommt, von den Dingen ausser uns ableiten wollte. Denn der Grund der Möglichkeit der Unterscheidung des Gemüthes von den sogenannten Auffendigen kann nur darin liegen, dafs in der Vorstellung der Auffendigen etwas dem Gemüthe und etwas den Auffendigen eigenthümlich angehört, welches das Gemüth im deutlichen Bewusstseyn sich vorstellt, indem es nämlich durch die Prädikate der Formen des äussern und innern Sinnes sich als das vorstellende;

lende; durch die Prädikate des objektiven Stoffes (der die Form der sinnlichen Vorstellung angenommen hat), aber das vom Vorstellenden unterschiedene, außer ihm vorhandene, vorstellt. Bey diesem Bewußtseyn, wobey sowohl das *Ich*, als auch das *Aussending* besonders vorgestellt wird, muß das Gemüth dasjenige, was an ihm *afficiert* ist, den äußern und innern Sinn besonders vorstellen, und zwar lediglich als sein Eigenthum vorstellen, um es von demjenigen, *wodurch* es *afficiert* ist, dem *Aussendinge*, das in einer besondern Vorstellung dabey vorgestellt wird, zu unterscheiden. Wenn also die Formen der Sinnlichkeit nicht *a priori* bestimmt, und die Vorstellungen dergleichen nicht Vorstellungen *a priori* wären, so müßte auch dieses deutliche Bewußtseyn schlechterdings unmöglich seyn.

„Wenn die beyden Formen der Sinnlichkeit nichts als Beschaffenheit des bloßen Vorstellungsvermögens sind, die *a priori* vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden seyn müssen; so ist nicht abzusehen, warum nicht auch noch viele andere Beschaffenheiten der bloßen sinnlichen Vorstellungen z. B. Gerüche, Farben, Töne u. s. w. in der bloßen Beschaffenheit des Gemüthes gegründet und folglich nicht auch *a priori* vorgestellt seyn sollen.“ Diesem Einwurfe, der dem Verfasser der Kritik der Vernunft öfters gemacht worden ist, liegt eine Zweydeutigkeit im Begriffe eines *Vermögens* zum Grunde. Man denkt sich unter Vermögen zuweilen nichts als eine *unbestimmte* Möglichkeit (die bloße Nichtunmöglichkeit). In diesem Verstande ist in meinem Gemüthe *a priori* das Vermögen vorhanden zu einer anschauenden Vorstellung vom Chinesischen Kaiser zu gelangen.

Wer diese unbestimmte Möglichkeit durchaus ein *Vorstellungsvermögen* nennen will, dem muß freylich eingeräumt werden, daß wir so viele verschiedene Vorstellungsvermögen besitzen, als einzelne sinnliche Vorstellungen möglich sind. Die *bestimmte* Möglichkeit aber, die das Vermögen eines Subjektes ausmacht, ist entweder durch die Beschaffenheit des Subjektes selbst oder durch etwas vom Subjekte verschiedenes, bestimmt; d. h. ist im Subjekte entweder ein *ursprüngliches* oder *abgeleitetes* Vermögen. Das Vorstellungsvermögen nun, welches dem vorstellenden Subjekte allein eigenthümlich ist, kann unmöglich aus einer im Subjekte bloß unbestimmten, und in demselben nur durch etwas außer demselben bestimmten, abgeleiteten, Fähigkeit bestehen, wenn deutliches Bewußtseyn von Auffendungen möglich seyn soll. Wie sollte überhaupt eine Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffes auf etwas vom Gemüthe verschiedenes auf ein Ding außer dem Gemüthe bezogen werden können, wenn nicht alles, was in dieser Vorstellung Stoff ist, dem Dinge außer dem Gemüthe, und alles was nicht Stoff ist, sondern zur Form der Vorstellung als Vorstellung gehört, dem Gemüthe angehörte, und folglich nicht durch den Stoff, sondern in der Form des Vorstellungsvermögens bestimmt wäre, und dem von außen gegebenen Stoff nicht durch das Gemüth erst ertheilt würde. Alles also, was nur zur Form der *bloßen Vorstellung*, sie mag sinnlich seyn oder nicht, gehört, muß in der Beschaffenheit des Gemüthes gegründet, *a priori*, im Vorstellungsvermögen bestimmt seyn; und die im Subjekte bestimmte Möglichkeit vorzustellen, das eigentliche Vorstellungsvermögen ausmachen. Aber auch *nur* allein alles, was zur

bloßen

bloßen Form der bloßen Vorstellung allein gehört. Denn alles was dem von außen gegebenen Stoffe eigenthümlich, und dem Vorstellungsvermögen durch diesen Stoff gegeben ist, gehört nicht zum vorstellenden Subjekte, dessen Prädikat das bloße Vorstellungsvermögen ist; seine Möglichkeit ist nicht bestimmt im bloßen Vorstellungsvermögen vorhanden, sondern wird erst in dem von ihm vorausgesetzten Vorstellungsvermögen von aussenher bestimmt, und kann folglich nur ein abgeleitetes, empirisches Vermögen ausmachen; wie z. B. das Vermögen durchs Aug, Ohr etc. zu Vorstellungen zu gelangen. Auch zeichnen sich die das ursprüngliche Vermögen der Vorstellungen ausmachenden Prädikate, von denen des abgeleiteten und empirischen genugsam durch die ihnen allein zukommenden Merkmale der *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* aus.

§. LIX.

Durch die Form des äusseren Sinnes ist der Stoff der Vorstellung des *bloßen Raumes* im Gemüthe *à priori* bestimmt; und der bloße Raum, in wie ferne er vorgestellt werden kann, ist nichts als die *a priori* bestimmte *Form der äusseren Anschauung*.

Ich unterscheide die Vorstellung des *bloßen* Raumes von den Vorstellungen des *erfüllten* und des *leeren* Raumes. Diese letztern sind gemischte und abgeleitete Vorstellungen, jene ist die reine und ursprüngliche Vorstellung vom Raume. Die Vorstellungen des leeren sowohl als des erfüllten Raumes enthalten Merkmale, die keineswegs dem bloßen Raume wesentlich sind: denn der Raum

muß Raum bleiben, er mag erfüllt oder leer seyn: — „Aber ist ihm denn nicht wenigstens eines dieser Merkmale wesentlich? Ist nicht der Raum eben dadurch, daß er nicht erfüllt ist, leer; und daß er nicht leer ist, erfüllt?“ — Das Leerseyn folgt freylich nothwendig aus dem Nichterfülltseyn; und das Erfülltleyn aus dem Nichtleerseyn; aber keines von beyden erfolgt aus dem blossen Raume; so wenig als das Gelehrtseyn und Nichtgelehrtseyn aus der blossen Menschheit erfolgt, ungeachtet eines dieser beyden Prädikate jedem Menschen zukommen muß. Das wesentliche Merkmal des Raumes muß dem Raume unveränderlich zukommen; nun ist aber das Erfüllt- und Leerseyn des Raumes etwas sehr veränderliches, und also im Begriffe des blossen Raumes ein bloß zufälliges Merkmal. Die Vorstellung des erfüllten Raumes hat den Raum, *und* nebst dem Raume das Erfülltleyn des Raumes, zum Gegenstande; die Vorstellung des *leeren* hat den Raum und die Leerheit desselben zum Gegenstande, entsteht daraus; daß man aus dem erfüllten Raume, das was ihn erfüllt, wegdenkt; und hat folglich ausser dem Merkmal des blossen Raumes auch noch das Merkmal der Negation des Erfüllten zum Inhalt, welches keineswegs in den Begriff des blossen Raumes gehört. Allein nicht bloß die *gemeine* Vorstellungsart verwechselt den leeren Raum mit dem blossen. Auch *berühmte* Philosophen haben sich bey der Beurtheilung der *kantischen Theorie des Raumes* fast immer dieser Verwechslung schuldig gemacht; und dadurch, daß sie den empirischen Ursprung der Vorstellung des *leeren* Raumes gezeigt haben, den schlechterdings empirischen Ursprung der Vorstellung des *blossen* Raumes erwiesen zu haben, geglaubt.

Auch

Auch sind die Vorstellungen des erfüllten und leeren Raumes keineswegs die *ursprüngliche* Vorstellung des Raumes, das heist, diejenige, die sich unmittelbar auf den bloßen Raum allein als ihren Gegenstand bezieht, und aus dem bloßen Stoff, der dem Raum als dem von der Vorstellung desselben verschiedenen Gegenstände entspricht, entstanden ist. Denn sowohl das Prädikat des erfüllten als des leeren Raumes setzt die Vorstellung des Raumes als Subjekt dieser Prädikate voraus. Man muß die so eben bestimmte *ursprüngliche* Vorstellung des bloßen Raumes, nicht mit der *empirisch ursprünglichen* Vorstellung des Raumes überhaupt, das heist mit derjenigen Vorstellung verwechseln in welcher der Raum zuerst unter den Merkmalen empirischer Vorstellungen im Bewußtseyn vorgekommen ist. Jeder Vorstellung *a priori* muß eine empirische Vorstellung vorhergehen, in welcher der Gegenstand der ersten, sich als Form der bloßen Vorstellung an einem objektiven Stoffe bewiesen hat. Die empirisch ursprüngliche Vorstellung des Raumes ist offenbar die des *erfüllten* Raumes, aus welcher sich nach und nach die Vorstellung des *leeren* ergab; wo dann endlich durch Absonderung dessen, was beyden gemeinschaftlich ist, die Vorstellung des *bloßen* Raumes zum Bewußtseyn gelangte. Dieser unläugbar empirische Ursprung der Vorstellung des Raumes hat die Einwürfe gegen die Priorität des Stoffes dieser Vorstellung veranlasset, die unter allerley Wendungen von *Kant* nie angestrittenen Satz vertheidigten, daß die *wirkliche* Vorstellung des Raumes empirischen Ursprungs sey. Allein die empirische Ableitung des Raums kann uns den Ursprung der Vorstellung desselben nur in so ferne erläutern, als der

Stoff dieser Vorstellung als *gegeben* vorausgesetzt wird. *Woher* er gegeben sey, kann durch die Erfahrung, in welcher dieser Stoff als bereits gegeben vorkommen muß, nicht ausgemacht werden. Die Frage: woher ist der *Stoff* aus welchem die Vorstellung des Raums entsteht, dasjenige, was in der bloßen Vorstellung des Raums, dem von ihr unterschiedenen Gegenstande entspricht, gegeben? gehört es zum objektiven oder zum subjektiven Stoffe? ist es im Gemüthe *a priori*, oder *a posteriori* bestimmt? kann nur aus dem bestimmten Begriffe des Vorstellungsvermögens beantwortet werden.

Von der Vorstellung des *bloßen Raumes* behaupte ich nun: daß der ihr eigenthümliche *Stoff* seiner Beschaffenheit nach durch die Form des äußern Sinnes *a priori* im Gemüthe bestimmt sey. Durch diese Form nämlich, die in der bestimmten Art durch ein aufeinander gegebenes Mannigfaltige afficiert zu werden, besteht, ist allem objektiven Stoffe im Gemüthe die Form bestimmt, unter welcher allein er in einer Vorstellung des äußern Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Aufeinanderleyne seines Mannigfaltigen. Nun kann aber dem *bloßen Raume* in der Vorstellung desselben kein anderer Stoff entsprechen, als das *Mannigfaltige überhaupt unter der bloßen Form des Aufeinanderseyns*. Denn an dem bloßen Raume kann 1) nur ein Mannigfaltiges *überhaupt*, nicht dieses oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem bestimmten Eindruck entspräche, keine Sache *im Raume*, gedacht werden. 2) Das Aufeinanderseyn des Mannigfaltigen, das dem *bloßen Raume* als Gegenstand wesentlich ist, muß in der Vorstellung desselben nur *an dem Stoff*, und *durch* den

den Stoff bestimmt seyn, weil es eine bloße Form des blossen Mannigfaltigen, das heißt des Stoffes, allein ist. In dem nun aber an dem unter der Form des Aufeinanderseyns bestimmten Mannigfaltigen überhaupt, durch die Spontaneität mit der Form der Vorstellung *Einheit* hervorgebracht wird (durch das Verbinden nämlich dieses als aufeinander bestimmten Mannigfaltigen) entsteht eine Vorstellung, die unmittelbar auf ihren Gegenstand bezogen, *Anschauung des blossen Raumes* ist.

Der *vorgestellte* bloße Raum ist also nichts anders als die *Form der äussern Anschauung* selbst; und alle Merkmale des blossen Raumes müssen sich von der Form der äussern Anschauung und ihrer unmittelbaren Vorstellung ableiten lassen. Die Form der äussern Anschauung besteht *erstens* aus der bestimmten Form, die der *objektive*, d. i. durch ein Afficiertseyn von aussen gegebene, Stoff als ein solcher in der blossen Vorstellung des äussern Sinnes annehmen muß, im *Aufeinanderseyn des Mannigfaltigen*. *Zweytens* aus der *Einheit*, durch welche diese Form des blossen Stoffes zur Form der blossen Vorstellung wird. Diese beyden Bestandtheile der *Form der äussern Anschauung* sind die wesentlichen Merkmale des blossen Raumes der im blossen Aufeinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zusammenhängenden, einzigen Aufeinanderseyn besteht. Aus der Form der Vorstellung des äussern Sinnes läßt sich daher vollkommen begreifen, warum der Raum aus lauter *verbundenen* Theilen bestehe, wovon jeder *wieder als Raum*, als ein aufeinander befindliches Mannigfaltige, gedacht werden muß; die *Kontinuität* des Raumes; und die *Theilbarkeit desselben*

desselben ins Unendliche. — Hieraus begreift sich auch das *Nebeneinanderseyn* der Theile im Raume, und das *Zugleichseyn* dertelben, das eine nothwendige Folge des Unterschiedes zwischen der Form der äussern und der innern Anschauung ist. Letztere besteht *allein* im *nacheinanderseyn*; die erstern also im *nicht* nacheinanderseyn — im *Zugleichseyn*.

Die Vorstellung, die unmittelbar aus dem der Form der äussern Anschauung entsprechenden Stoffe entsteht, ist eine wirkliche *Anschauung*: denn sie entsteht unmittelbar aus der (*a priori*) bestimmten Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff selbst nichts anderes als die Art des Afficiertwerdens von *aussen* ist. In wie ferne nun jede Anschauung Vorstellung eines *individuellen* Gegenstandes ist, und es nur eine einzige Form der äussern Anschauung giebt; in so ferne läßt sich auch die Eigenthümlichkeit des Raumes, daß er nur ein *einzig*er ist, und alle verschiedenen Räume nur Theile eines und ebendesselben Raumes sind, befriedigend erklären.

So wie der bloße Raum nur durch eine *Anschauung* sich vorstellen läßt, so können die Theile des Raumes nur durch *Begriffe* vorgestellt werden. Da durch das bloße Anschauen allein an einem Gegenstande nichts unterschieden werden kann: so wird auch am Raume, in wie ferne er bloß angeschaut wird, kein besonderer Theil unterschieden. Theile des Raumes müssen entweder durch den im Raum gegebenen Stoff, oder durch bloße Handlung der Spontaneität bestimmt werden. In beyden Fällen aber setzen sie in wie ferne sie als Theile des Raumes *vorge stellt* werden sollen, *Begriffe* voraus, d. h. von der Anschauung verschiedene

schiedene Vorstellungen, die sich nur mittelbar, d. h. durch die Anschauung auf den Raum beziehen.

Die unmittelbare Vorstellung der Form der äussern Anschauung, oder des blossen Raumes, ist Vorstellung des *äussern Sinnes* und zwar *äussere Anschauung*. Sie entsteht durch die bestimmte Art des von aussen Afficiertwerdens; und obwohl ihr Stoff nicht durch ein Afficiertwerden durch einen Gegenstand aussere uns, sondern seiner *Beschaffenheit* nach im blossen Vorstellungsvermögen, seiner Wirklichkeit nach, in der Vorstellung aber durch die Handlung der Spontaneität, welche ihre eigene Receptivität der Form des äussern Sinnes gemäß afficiert, bestimmt wird; so ist doch dieser Stoff selbst nichts anderes als das *Mannigfaltige*, welches der Form, unter welcher Gegenstände *ausser uns* angeschaut werden, entspricht. Die Vorstellung der Form der äusseren Anschauung ist in so ferne die Vorstellung des allgemeinsten Merkmals, welches allen Gegenständen in wie ferne sie aussere uns angeschaut werden können, zukommen muß; und eben darum selbst eine Vorstellung, die sich auf etwas aussere uns bezieht. Die Form der äusseren Anschauung ist die im Gemüthe bestimmte Bedingung, unter welcher allein der objektive Stoff *in* einer Vorstellung vorkommen und durch ihn ein Gegenstand aussere uns vorgestellt werden *kann*. Die Anschauung dieser Form bezieht sich also zwar auf keinen wirklichen, aber doch auf den *im Gemüthe möglichen* objektiven Stoff und durch ihn auf den möglichen Gegenstand aussere uns. Der blosser Raum enthält daher auch nichts aussere uns Wirkliches; und ist in so ferne ein blosses *Nichts*, verglichen mit den in ihm befindlichen Dingen, und

und abgefordert von der Form ihrer Anschauung. Allein nichts desto weniger begreift er in der letztern Eigenschaft die Möglichkeit des *in* ihm Wirklichen, des *Ausgedehnten* in sich. Man nehme dem Raume das Ausgedehnte, und er wird Raum bleiben; aber man nehme dann dem Ausgedehnten den Raum und es wird dadurch unmöglich werden. Die Form der äussern Anschauung bezieht sich nothwendig mittelst des objektiven Stoffes, den sie zur Vorstellung macht, auf Gegenstände ausser uns, und der Raum bezieht sich so nothwendig aufs Ausgedehnte, daß er sich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Ausdehnung denken läßt. Die Vorstellung des Raums ist die anschauende Vorstellung von der Möglichkeit der Ausdehnung.

Der Schein der Paradoxie, den die Behauptung, daß die Vorstellung der Form der äussern Anschauung, und folglich die Vorstellung eines nicht ausser dem Gemüthe vorhandenen Gegenstandes gleichwohl selbst eine äussere Anschauung sey, mit sich führt, verliert sich vollends, wenn man bedenkt, daß diese im Gemüthe vorhandene Form gerade dasjenige ist, *wodurch* sich das Gemüth, oder *was* sich im Gemüthe vor aller Vorstellung auf Dinge ausser demselben bezieht. Wird also diese Form vorgestellt: so wird etwas, was sich im Gemüthe auf etwas ausser dem Gemüthe bezieht, vorgestellt. Die Form der äusseren Anschauung hat eine doppelte Beziehung: auf das Gemüth nämlich, in wie ferne sie in der Beschaffenheit der Receptivität des Vorstellungsvermögens gegründet ist; und auf etwas ausser dem Gemüthe, in wie ferne sie die Form ist, die aller objektive (von aussenher gegebene) Stoff im Gemüthe annehmen

nehmen muß. Sie ist hiedurch gleichsam das Medium der Communication zwischen dem Gemüthe und den Dingen außer dem Gemüthe. Der von diesen letztern gelieferte objektive Stoff, und die vom Gemüthe gelieferte Form der äußern Anschauung in der Vorstellung, welche sie ausmachen, vereinigt, und auf den Gegenstand bezogen, machen jede (empirische) Anschauung der Dinge außer uns aus. Die vorgestellte bloße Form der äußern Anschauung muß also dahin bezogen werden, wohin die Vorstellung, deren Form sie ist, bezogen werden muß: auf *etwas außer uns*; und eben darum muß sie auch als etwas außer uns befindliches, und zwar als dasjenige, *worin* alles außer uns befindliche vorkommen muß, vorgestellt werden. Hierdurch wird es völlig begreiflich, warum der Raum, ungeachtet wir ihn weder für eine Substanz, noch für ein Accidens einer Substanz, noch für ein Verhältniß zwischen mehreren Körpern (denn auch dort muß Raum gedacht werden wo kein Körper ist) halten können; ungeachtet wir ihn unmöglich in die Reihe der wirklichen Dinge und ihrer Beschaffenheiten versetzen können; gleichwohl für kein blosses *Nichts* angesehen werden kann, ja allen Einwendungen der Spekulation zum Trotze sich uns gleichwohl als etwas außer uns ohne alle Eigenschaften wirklicher Dinge aufdringt.

Endlich ist, welches wohl keines weiteren Beweises bedarf, die Form der äußern Anschauung kein außer unsrem Gemüthe befindlicher Gegenstand. Ihre Vorstellung ist daher auch keine Vorstellung eines außer uns befindlichen Gegenstandes, sondern die Anschauung der Form, welche *alle* Gegenstände

genstände auffer uns durch den ihnen in der Vorstellung entsprechenden objektiven Stoff annehmen müssen, in wie ferne sie *anschaulich* seyn sollen. Die Vorstellung dieser blossen Form ist Vorstellung des blossen Mannigfaltigen unter der Form des Aufsereinanderseyns auf Einheit gebracht; und folglich keines, weder durch einen objektiven Stoff in einer empirischen Anschauung, noch durch den Verstand in einem Begriffe bestimmten, und damit *begränzten* Aufsereinanderseyns. Daher kann auch in der Anschauung dieser blossen Form keine bestimmte Gränze des aufsereinander befindlichen Mannigfaltigen vorkommen; und es begreift sich, warum und in wie ferne der blosser Raum *unendlich* ist.

§. LX.

Die unmittelbare Vorstellung der Form der äussern Anschauung oder des blossen Raumes, ist *Anschauung a priori*, der Raum ist in so ferne ein *nothwendiger* Gegenstand für uns, und durch ihn ist die *Ausdehnung* ein *allgemeines* Merkmal aller anschaulichen Gegenstände auffer uns.

Nach dem, was in der *Theorie der Vorstellungsvermögens überhaupt* über die *Vorstellungen a priori*, und in den vorigen Paragraphen über die Vorstellung von der Form der äusseren Anschauung oder dem blossen Raume, gesagt ist, bedarf die Behauptung, daß diese Vorstellung in wie ferne sie unmittelbar auf ihren Gegenstand bezogen wird, *Anschauung a priori* sey, weder eines Beweises noch einer Erörterung. Aber das bisherige Schicksal der *Kritik der Vernunft*, die gerade über

über diese freylich auf einem andern Wege erwiesene Behauptung so gar jämmerlich mißverstanden wurde, nöthigt mir die ausdrückliche, obwohl sonst überflüssige, Erklärung ab; daß ich *nicht* den *Raum* selbst, sondern nur die *Vorstellung* desselben Anschauung *a priori* nenne; und daß ich auch diese Anschauung keineswegs in dem Sinne *a priori* nenne, als ob sie der *empirischen* vorhergieng, oder als ob sie nicht von der *empirischen* des erfüllten, und der *abstrakten* des leeren Raumes abgezogen wäre, sondern lediglich in so ferne, als ihr Stoff, der keinem andern Gegenstande als der Form der äußern Anschauung entspricht, seiner Beschaffenheit nach nur durch die Form des äußern Sinnes bestimmt ist, die doch wohl nicht durch den empirischen Eindruck gegeben seyn kann; sondern als Bedingung alles äußern Afficiertwerdens *a priori* in Gemüthe vorhanden seyn muß.

Als Gegenstand einer Vorstellung *a priori* ist der Raum ein *nothwendiger Gegenstand* für unser Gemüth. Da die bestimmte Möglichkeit durch etwas außer uns befindliches afficiert zu werden nothwendig zu unfrem Vorstellungsvermögen gehört, einen wesentlichen Bestandtheil desselben ausmacht, der von unsrer Receptivität unzertrennliche äussere Sinn ist; und da die durch denselben bestimmte Form der äußern Anschauung die Form ist, welche aller objektive Stoff, wenn durch ihn Vorstellung von Dingen außer uns möglich seyn soll, annehmen muß; so ist diese Form unfrem Gemüth eben so nothwendig, als die Möglichkeit der Vortheilung äusserer Dinge; und der bloße Raum ist von unfrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kommt es, daß wir zwar alle Gegenstände

aus

aus dem Raume, aber nie den Raume selbst wegzudenken vermögen, daß wir allezeit, wenn wir etwas auſſer uns vorſtellen wollen, auch den Raum vorſtellen müſſen; daß wir nicht einmal *vom auſſer uns vorhanden ſeyn* eine Vorſtellung haben können, ohne den Raum dabey zu Hülfe zu nehmen.

Als einem Gegenſtande einer Vorſtellung *a priori*, kömmt dem Raume bey ſeiner Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wie ferne er nämlich in der Eigenschaft der *a priori* beſtimmten Form jeder empiriſchen äußern Anſchauung ein *allgemeines Merkmal* aller anſchaulichen *Dinge auſſer uns* iſt, auf die er zugleich mit der Vorſtellung bezogen wird. Daher kömmt es, daß alle Dinge auſſer uns nicht nur im Raume vorhanden ſeyn, ſondern auch einen Theil des Raumes *erfüllen*, *ausgedehnt* ſeyn, müſſen. Der dem Gegenſtande auſſer uns in der Vorſtellung entſprechende, durch afficiertwerden von auſſen gegebene, Stoff kann nur durch die Form der äußern Anſchauung, die er im Gemüthe annimmt, Vorſtellung werden; und nur in ſeiner unzertrennlichen Vereinigung mit dieſer Form auf ſeinen Gegenſtand bezogen werden, der daher auch nur unter dieſer Form, und folglich nur als etwas den *Raum erfüllendes, Ausgedehntes* vorſtellt werden kann.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *a priori* iſt der Raum von der *Erfahrung unabhängig*, in wie ferne die Erfahrung in dem Gegebenſeyn eines Stoffes *a poſteriori* beſteht. Denn er iſt die Bedingung, die im Gemüthe beſtimmt ſeyn muß, wenn der objektive Stoff, der nicht anders als *a poſteriori* gegeben ſeyn kann, im Gemüthe vor-

kommen

kommen und zur Vorstellung werden soll. In *dieser Rücksicht* ist auch die Vorstellung des Raumes von der Erfahrung unabhängig; nämlich in Rücksicht ihres *a priori* im Gemüthe bestimmten Stoffes; obwohl sie in Rücksicht auf ihre Entstehung als eine wirkliche Vorstellung von dem Gegeben-seyn eines objektiven Stoffes in einer empirischen Vorstellung abhängt. Denn ohne diesen letztern würde der äussere, *a priori* bestimmte Sinn, keine Veranlassung haben, die Form der äusseren Anschauung an einem Stoffe zu bestimmen; und diese würde so wenig auch als bloße Form vorgestellt werden können, als jede andere Form die nicht vorher in konkreto an einem Stoffe vorgekommen ist, ungeachtet dieselbe weder mit noch durch den Stoff gegeben ist. — Nichts ist daher begreiflicher als wie alle bisherige Versuche den Raum ohne diese Einschränkung von der Erfahrung abzuleiten, nothwendig misslingen mußten; und warum derjenige Theil der Philosophen, der den blossen Raum für etwas Wirkliches, und von den Dingen unabhängiges, hielt, an demselben ein nothwendiges, unendliches, und selbstständiges — Unding zugeben mußte; der andere Theil aber, der ihn für ein blosses Verhältniß der Dinge gegeneinander ansah, weder erklären konnte, warum der Raum als etwas unendliches; warum er auch dort wo keine Dinge sind, gedacht werden müsse; und wie es zuziinge, daß die Eigenschaften des blossen Raumes auch den Dingen, welche den Raum erfüllen, *nothwendig* zukommen müßten.

Aus der *Nothwendigkeit* des Raumes, die von seiner im Gemüthe bestimmten Natur abhängt, ergibt sich die sonst unerklärbare *apodiktische*
C c Gewiß-

Gewisheit der Geometrie, die nichts als eine Wissenschaft der nothwendigen Eigenschaften des Raumes ist, welche in derselben nicht durch bloße, sondern auf Anschauungen sich unmittelbar beziehende Begriffe dargestellt werden. Wenn das Substratum der Geometrie, der bloße Raum, nothwendig ist, so muß auch jede seiner Eigenschaften nothwendig seyn; der Raum kann aber nur in so ferne in meinem Bewußtseyn als nothwendig vorgestellt werden, in wie ferne er eine Bedingung des Wirklichen ist. Da der bloße Raum als Form meiner äußern Anschauung kein auffer mir befindlicher Gegenstand ist, so weiß ich, daß diejenige Eigenschaft des Raumes, welche z. B. *Dreyeck* heist, und alle Eigenschaften dieses Dreyeckes, die dem Raume in meiner Vorstellung zukommen, dem Raume, und dem Dreyecke auch *an sich* zukommen müssen, daß alle möglichen Dreyecke, die mir meine Einbildungskraft vorzeichnen kann, und alle wirklichen, die mir in der Sinnenwelt vorkommen können, eben dieselben Eigenschaften haben *müssen*; welches ich nicht wissen könnte, wenn mir das Substratum des Dreyeckes nur aus der Erfahrung bekannt wäre, deren Zeugniß nicht weiter, als die gegebenen Fälle, reicht.

§. LXI.

Durch die Form des inneren Sinnes ist der Stoff der Vorstellung der *bloßen Zeit* im Gemüthe *a priori* bestimmt, und die bloße Zeit in wie ferne sie vorgestellt werden kann, ist nichts als die *a priori* bestimmte Form der inneren Anschauung.

Auch

Auch hier unterscheide ich die *erfüllte* und die *leere* von der *bloßen Zeit*, die allein der Gegenstand der reinen (unvermischten) und ursprünglichen (durch ihren bloßen Stoff und folglich unmittelbar auf die Zeit sich beziehenden) Vorstellung der Zeit seyn kann. Das Wesen der Zeit kann weder im Erfüllt- noch im Leerseyn bestehen; und beydes sind Prädikate der Zeit, die keineswegs den Begriff der Zeit als Subjekt ausmachen, sondern denselben voraussetzen. Unter der bloßen Zeit kann also weder die Succession der wirklichen Dinge, noch die Succession unsrer Vorstellungen, noch die Ordnung in den Bewegungen der Planeten, noch irgend etwas anderes verstanden werden, wodurch etwas, das die Zeit erfüllt, als ein Bestandtheil der Zeit selbst, als innere Bedingung, und wesentlicher Inhalt des Begriffes der *bloßen Zeit* angegeben wird. Ich gebe zu, ja, ich behaupte sogar meiner Theorie zufolge, daß die Vorstellung der bloßen Zeit *nicht ohne* die empirische Vorstellung der erfüllten Zeit, nur *nach* derselben, und in wie ferne bey der allmählichen Entwicklung unsrer Begriffe das abstrakte vorher im Konkreten vorkommen muß, *durch* dieselbe entstehen müsse. Aber ich behaupte auch daß der Stoff, der der bloßen Zeit in der Vorstellung derselben entspricht, keineswegs durch das Afficiertwerden von aussen (das ich selbst zur Wirklichkeit der Vorstellung der bloßen Zeit für unentbehrlich halte) gegeben, sondern seiner Beschaffenheit, seiner eigenthümlichen Form nach durch die bloße Form des inneren Sinnes *a priori* im Gemüth bestimmt sey.

Durch die Form des inneren Sinnes, die in der bestimmten Art durch ein nacheinander gegebenes

benes Mannigfaltige afficiert zu werden besteht, ist allem Stoffe überhaupt die Form bestimmt, unter welcher er allein in einer Vorstellung des innern Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Nacheinanderseyn seines Mannigfaltigen. Nun kann aber der blossen Zeit in der Vorstellung derselben kein anderer Stoff entsprechen als *das Mannigfaltige überhaupt unter der blossen Form des Nacheinanderseyns*. Denn an der blossen Zeit kann 1) nur ein Mannigfaltiges überhaupt, nicht dieses, oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem bestimmten Eindrucke entspräche, kein Etwas in der Zeit gedacht werden. 2) Das Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen, das der blossen Zeit, als Gegenstand gedacht, wesentlich ist, muß in der blossen Vorstellung derselben nur an dem Stoffe und durch den Stoff bestimmt seyn, weil es eine bloße Form des blossen Mannigfaltigen, d. h. des Stoffes allein ist. Indem nun aber an dem unter der Form des Nacheinanderseyns bestimmten Mannigfaltigen überhaupt durch die Spontaneität mit der Form der Vorstellung *Einheit* hervorgebracht wird, entsteht eine Vorstellung, die unmittelbar auf ihren Gegenstand (dasjenige welchem ihr Stoff entspricht) bezogen, Anschauung der blossen Zeit ist.

Die *vorgestellte* bloße Zeit ist also nichts anderes als die Form der *inneren Anschauung* selbst, und alle Merkmale der blossen Zeit müssen sich von der Form der inneren Anschauung und ihrer unmittelbaren Vorstellung ableiten lassen. Die Form der innern Anschauung besteht *Erstens* aus der bestimmten Form, die jeder der inneren Receptivität gegebene Stoff als Stoff der innern Anschauung in der blossen Vorstellung annehmen muß,

mufs, im Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen. *Zweytens* aus der Einheit, durch welche diese Form des blossen Stoffes zur Form der blossen Vorstellung wird. Diese beyden Bestandtheile der Form der innern Anschauung sind aber die wesentlichen Merkmale der *blossen Zeit*, die im blossen Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zusammenhängenden, einzigen Nacheinanderseyn besteht. Aus der Form der inneren Anschauung läst sich daher auch vollkommen begreifen, warum die blosser Zeit aus lauter *verbundenen* Theilen bestehe, wovon jeder wieder als Zeit, als ein nacheinander vorkommendes Mannigfaltige, gedacht werden mufs, die *Kontinuität* der Zeit sowohl als ihre *Theilbarkeit ins Unendliche*. Hieraus begreift sich auch, warum in der blossen Zeit allein nichts *zugleich* vorkommen kann. Das *Zugleichvorkommen* setzt die Form des *Aussereinanderseyns* den blossen Raum voraus, und kann nur durch die *Verbindung* von Raum und Zeit gedacht werden.

Die Vorstellung, die unmittelbar aus dem der blossen Form der inneren Anschauung entsprechenden Stoffe besteht, ist eine wirkliche Anschauung; denn sie entsteht unmittelbar aus der (*à priori* bestimmten) Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff selbst nichts anders als die Art des Afficiertwerdens von *innen* ist. In wie ferne nun jede Anschauung Vorstellung eines individuellen Gegenstandes ist und es nur eine einzige Form der inneren Anschauung giebt, in so ferne läst sich auch die Eigenthümlichkeit der Zeit, dafs sie nur eine *einzige* ist, und alle verschiedenen Zeiten nur Theile einer und ebender selben Zeit sind, befriedigend erklären.

So wie die bloße Zeit nur durch eine Anschauung sich vorstellen läßt: so können die Theile der Zeit nur durch Begriffe vorgestellt werden. Sie müssen entweder durch den in der Zeit aufgefassen Stoff, oder durch bloße Handlung der Spontaneität bestimmt werden. In beyden Fällen setzen sie, in wie ferne sie als Theile der Zeit vorgestellt werden sollen, *Begriffe* voraus, d. h. von der Anschauung verschiedene Vorstellungen, die sich nur durch Anschauung auf die Zeit beziehen.

Die unmittelbare Vorstellung der Form des inneren Sinnes, ist selbst eine Vorstellung des inneren Sinnes und zwar *innere Anschauung*. Sie entsteht durch die bestimmte Art von innen afficiert zu werden; und obwohl ihr Stoff nicht in einem von aussen gegebenen und in den inneren Sinn aufgenommenen Mannigfaltigen besteht; sondern seiner Beschaffenheit nach im blossen Vorstellungsvermögen, seiner Wirklichkeit nach in der blossen Vorstellung durch die ihre eigene Receptivität nach der Form des innern Sinnes afficirende Spontaneität bestimmt wird, so ist doch dieser Stoff gleichwohl ein wirkliches und im Gemüthe bestimmtes Mannigfaltige, das in der Form unter welchen *etwas a posteriori* in uns angeschaut werden kann, seinen bestimmten Gegenstand hat; aber so wie alles was sich *a posteriori in uns* anschauen läßt, nämlich die *Veränderung* in uns, nur als in uns selbst angeschaut, nur Gegenstand einer *innern* Anschauung seyn kann. Die Vorstellung der Form des innern Sinnes ist in so ferne Vorstellung des allgemeinsten Merkmals, welches allem, was *a posteriori* in uns als in uns befindlich, vorgestellt werden kann, zukommen muß. Alles was

was als in dem vorstellenden Subjekte befindlich vorgestellt werden kann; ist entweder *à priori* vorgestellte Form des blossen Vorstellungsvermögens, worunter auch die Form des innern Sinnes selbst gehört, oder die wirkliche Vorstellung selbst, in wie ferne sie als etwas *à posteriori* im Gemüthe befindliches vorgestellt werden kann, welches letztere nur der Form der innern Anschauung gemäß, d. h. in der blossen Zeit geschehen kann; daher auch die Vorstellungen unter dem allgemeinen Prädikate, der in uns *erfüllten Zeit*, der Veränderungen in uns, vorgestellt werden müssen.

Die Form der inneren Anschauung ist die im Gemüthe bestimmte Bedingung, unter welcher allein ein Mannigfaltiges (als subjektiver Stoff) in einer Vorstellung vorkommen, und durch dasselbe ein empirischer Gegenstand in uns, d. h. die Veränderung des Gemüthes, vorgestellt werden kann. Die Anschauung dieser blossen Form allein bezieht sich also zwar auf kein wirkliches, aber doch auf alles mögliche von innen Afficiertseyn, und durch dasselbe auf die mögliche Veränderung in uns. Die *bloße Zeit* enthält daher auch keine wirkliche Veränderung, und ist in so ferne ein blosses Nichts verglichen mit den in der erfüllten Zeit vorkommenden Veränderungen und abgefordert von der Form der Anschauung derselben. Allein nichts destoweniger begreift sie in der letztern Eigenschaft die Möglichkeit des in ihr Wirklichen, d. h. der Veränderung in sich. Man nehme die Veränderung aus der Zeit; und es wird immer die bloße Zeit übrig bleiben; aber man nehme dann die Zeit von der Veränderung hinweg, und die Veränderung wird unmöglich werden. Die Form der inneren

Anschauung bezieht sich nothwendig vermittelt des ihr gemäßen Afficiertseyns von innen, das durch sie anschaulich wird, auf die Veränderung in uns als einen vortellbaren Gegenstand; und die Zeit bezieht sich so nothwendig auf Veränderung, daß sie sich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Veränderung denken läßt. Die Vorstellung der Zeit ist die anschauende Vorstellung von der Möglichkeit der Veränderung.

Die Anschauung der bloßen Form des inneren Sinnes ist Anschauung eines bloßen Mannigfaltigen überhaupt, in wie ferne dasselbe unter der Form des Nacheinanderseyns auf Einheit gebracht ist. Das Mannigfaltige überhaupt, das in dieser Anschauung vorkommt, kann eben darum weder durch einen empirischen Stoff, noch durch eine Handlung der Spontaneität bestimmt, und folglich auch nicht *begränzt* seyn. Es kann in der Anschauung der bloßen Zeit keine Gränze des Nacheinanderseyns vorkommen, und es begreift sich, wie und in wie ferne die bloße Zeit *unendlich* ist.

§. LXII.

Die unmittelbare Vorstellung der Form der inneren Anschauung, oder der bloßen Zeit, ist *Anschauung a priori*; die bloße Zeit ist in so ferne ein *nothwendiger* Gegenstand für uns, und durch sie ist *Veränderung in uns* das allgemeine Merkmal aller unsrer Vorstellungen in wie ferne sie Gegenstände des innern Sinnes sind.

Dieser Paragraph kann nach dem bisher gesagten keine Schwierigkeit haben, wenn man nicht
etwa

erwa die Zeit mit der bloßen Vorstellung der Zeit verwechfelt. Der *Stoff* der Vorstellung der Zeit ist seiner *Beschaffenheit* nach unmittelbar *a priori* im Gemüthe bestimmt, nicht die Vorstellung der Zeit, auch nicht die Zeit selbst. Die Zeit ist nicht Form des inneren *Sinnes*, sondern Form der inneren *Anschauung*; und entsteht bloß aus der Form des inneren Sinnes (dem bloßen Nacheinanderseyn), in wie ferne dasselbe durch die Spontaneität die Form der Vorstellung, Einheit des Mannigfaltigen, erhalten hat.

Als Gegenstand einer Vorstellung *à priori* ist die Zeit ein *nothwendiger* Gegenstand für unser Gemüth. Da die bestimmte Möglichkeit durch die Spontaneität afficiert zu werden nothwendig zu unfrem Vorstellungsvermögen gehört, einen wesentlichen Bestandtheil desselben ausmacht, und der von unsrer Receptivität unzertrennliche innere Sinn ist; und da die durch denselben bestimmte Form der inneren Anschauung die Form ist, welche aller Stoff in wie ferne durch ihn der innere Sinn afficiert seyn soll, annehmen muß, so ist diese Form unfrem Gemüthe so wesentlich, als die Möglichkeit der Vorstellung überhaupt, und insbesondere die Möglichkeit der inneren Anschauung. Die Zeit ist daher von unfrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kömmt es, daß wir zwar alle Gegenstände aus der Zeit, aber nie die Zeit selbst wegzudenken vermögen, daß wir allzeit, wenn wir uns unfre eigenen Vorstellungen als etwas in uns wirkliches vorstellen, auch die Zeit vorstellen müssen, und daß wir von einem Vorhandenseyn *in uns* keine Vorstellung haben können, ohne die Zeit dabey zu Hülfe zu nehmen, und ein *Entstehen* in uns zu denken.

Als einem Gegenstande einer Vorstellung *à priori* kömmt der Zeit bey ihrer Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wie ferne sie nämlich in der Eigenschaft der *a priori* bestimmten Form jeder empirischen inneren Anschauung ein allgemeines und unmittelbares Merkmal aller Gegenstände in uns, jeder *Veränderung* in uns ist. Hieraus begreift sich, warum alles, was Gegenstand einer Vorstellung des inneren Sinnes, einer durch die Art des Afficiertseyns von innen entstandenen Vorstellung ist, nicht nur in der Zeit vorhanden, sondern auch einen Theil der Zeit erfüllen, ein der Zeit entsprechendes Mannigfaltige, *Veränderung* seyn muß.

Als Gegenstand einer Vorstellung *à priori* ist die bloße Zeit von der Erfahrung unabhängig; in wie ferne die Erfahrung im Gegebenseyn eines Stoffes *à posteriori* besteht. Denn sie ist die Bedingung die im Gemüthe bestimmt vorhanden seyn muß, wenn der Stoff *à posteriori* in den inneren Sinn aufgefaßt werden, und Vorstellung aus ihm entstehen soll. In *dieser Rücksicht* ist auch die Vorstellung der Zeit von der Erfahrung unabhängig, obwohl sie in Rücksicht auf ihre Entstehung als besondere Vorstellung von dem Gegebenseyn eines objektiven Stoffes sowohl, als vom Afficiertseyn durch die Spontaneität abhängt. — Jede Ableitung der Vorstellung Zeit aus der Erfahrung, bey welcher der Umstand, daß die Beschaffenheit des Stoffes welcher der bloßen Zeit in der Vorstellung entspricht, im Gemüthe *a priori* bestimmt seyn müsse, übersehen ist, muß nothwendig misslingen, und der Zeit entweder ihre *Nothwendigkeit* absprechen, oder sie zu einem selbstständigen, ewigen Udinge machen.

§. LXIII.

§. LXIII.

Die Zeit ist die *allgemeine Form aller Anschauungen* überhaupt, und daher ein wesentliches Merkmal aller Gegenstände, in wie ferne sie anschaulich sind.

Die Form der inneren Anschauung ist die allgemeine Form aller Anschauung überhaupt, in wie ferne der Stoff aller sinnlichen Vorstellung durch die Spontaneität nur unter der Form des inneren Sinnes in der Receptivität verbunden, oder welches eben so viel heist nur unter der Form eines nacheinanderseyenden Mannigfaltigen in den inneren Sinn aufgenommen werden kann. Die Zeit ist also in so ferne auch Form der äussern Anschauung; aber nur mittelbar, vermittelt des innern Sinnes, der auch bey der äusseren Anschauung afficiert seyn muß, und die Zeit muß mit der sinnlichen Vorstellung des äussern Sinnes auf den (auffer uns befindlichen) Gegenstand bezogen werden, und unter den Merkmalen desselben vorkommen. Jeder anschauliche Gegenstand muß also *in der Zeit* angeschaut werden.

Allein die Zeit kann kein *unmittelbares* Merkmal der Gegenstände auffer uns, der Gegenstände im Raume, seyn. Das Mannigfaltige das dem Gegenstände auffer uns entspricht, in wie ferne er durch den Verstand als etwas für sich bestehendes gedacht werden muß, kann nur der Form des äusseren Sinnes gemäß im blossen Raume, in dem es allein gegeben seyn kann, angeschaut werden, und die Zeit kann von demselben nur mittelbar, und zwar nur als ein negatives Merkmal behauptet werden, das heist, der Gegenstand kann in wie ferne

ferne er als *auffer uns* bestehend gedacht wird, nur als ein nicht die bloße Zeit erfüllendes und mit derselben fortlaufendes, sondern als ein *Beharrliches im Raume* angeschaut werden; so wie die beharrlichen Merkmale ihm nur im Raume allein, und folglich nicht unter der Form des Nacheinanderseyns, sondern als *zugleichseyende* Theile zukommen können.

Allein es kommen auch an den Gegenständen *auffer uns Veränderungen* vor, Merkmale die an den Gegenständen selbst nur in der Zeit wirklich werden, und die also offenbare Beweise sind, daß die Zeit auch als etwas *auffer uns*, und nicht als die bloße Form unsrer Anschauungen gedacht werden müsse.“ Ich antworte: *Fürs erste* werden diese Veränderungen keineswegs in der bloßen Zeit, sondern im Raume *und* in der Zeit zusammengenommen angeschaut, und ihr allgemeinstes wesentliches Prädikat ist *Bewegung*, Veränderung im Raum und in der Zeit. Wäre also die Zeit, in der diese Veränderungen angeschaut werden, nicht die bloße Form unsrer Anschauung, so könnte es der Raum ebenfalls nicht seyn. *Fürs zweyte* können diese Veränderungen an den von unsren Vorstellungen verschiedenen Gegenständen nur in so ferne *vorge stellt* werden, als sie in der bloßen Vorstellung vorkommen, und mit und durch dieselbe auf den Gegenstand bezogen werden. Die Veränderung *auffer uns* kann nur durch eine Veränderung in uns vorgestellt werden; die Vorstellung derselben hängt also von der im Vorstellungsvermögen bestimmten Form ab, unter welcher allein Veränderung *in uns* vorgehen kann; das heißt von der in der Receptivität bestimmten Empfänglichkeit für

für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige, von der in unfrem Gemüthe bestimmten *bloßen Zeit*.

Alles Nacheinanderseyn in der Receptivität ist in derselben nur in wie ferne sie innerer, — so wie alles Auffereinanderseyn nur in wie ferne sie äußerer Sinn ist, möglich. Alles wirkliche Nacheinanderseyn kann in der Receptivität nur durch die Spontaneität des Vorstellungsvermögens, so wie alles wirkliche Auffereinanderseyn nur durch fremden Eindruck bestimmt werden. Denn in wie ferne das Mannigfaltige der Receptivität *nacheinander* gegeben ist, kann es nur in *verbundenen* Theilen, nur durch Synthesis, nur durch Handlung der auffassenden, oder apprehendirenden Spontaneität gegeben seyn. Das Nacheinanderseyn, das bey der Anschauung der Bewegung mit dem Auffereinanderseyn vorgestellt wird, kann in der bloßen Vorstellung nur in so ferne vorkommen, als die Spontaneität etwas zugleich mit dem objektiven Stoff gegebenes nacheinander d. h. der Form des innern Sinnes gemäß auffasst. — „Worin bestünde denn aber der Unterschied zwischen Veränderung in uns und außer uns, wenn beyde das Werk der Spontaneität wären?“ — Darin, daß beyde auf eine verschiedene Art das Werk der Spontaneität sind. Die Veränderung in uns ist als bloße Vorstellung des inneren Sinnes ganz Wirkung der Spontaneität. Nicht so die Veränderung außer uns, die keineswegs eine bloße Vorstellung ist. Die Spontaneität afficiert hier den innern Sinn zwar nach der ihm eigenen Form, aber nicht durch sich selbst, sondern durch dasjenige wovon der äußere Sinn afficiert wird, zu dieser Handlung bestimmt. Ich versuche es diese dunkle

dunkle Gegend des menschlichen Gemüthes durch einige Winke in etwas aufzuhellen.

Das Afficiertseyn, das im Gemüthe unter der Form des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen vorgeht, wird entweder nur auf das vorstellende Subjekt, oder auch auf ein vorgestelltes Objekt, ein Ding auffer uns, bezogen. Das erste geschieht bey der Vorstellung des inneren Sinnes; das zweyte bey der Vorstellung der Bewegung. In beyden Fällen muß die Möglichkeit des Nacheinandergegebenseyns im blossen Vorstellungsvermögen bestimmt, das *Auffassen* aber des Mannigfaltigen, in wie ferne dasselbe zum Nacheinandervorkommen in der Vorstellung gehört, das Werk der Spontaneität seyn, und folglich nur im *inneren Sinne* vorgehen. Im ersten Falle ist das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung von der Handlung der blossen Spontaneität; heist daher auch Veränderung *in uns*, und ist die Form jeder wirklichen sinnlichen Vorstellung in wie ferne dieselbe auf das Subjekt bezogen wird, Empfindung ist. Im zweyten Falle aber ist das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung nicht der blossen Spontaneität allein, sondern der durch eine Handlung eines Dinges auffer uns zum Nacheinanderauffassen bestimmten Spontaneität, heist in Rücksicht auf dieses von aussen bestimmt seyn, Veränderung auffer uns, und ist Stoff der Vorstellung der wirklichen Bewegung. In wie ferne das Nacheinanderauffassen des Stoffes die bloße Wirkung der Spontaneität ist, kömmt es zwar bey jeder sinnlichen Vorstellung, und folglich auch bey der äusseren Anschauung vor, wird aber nicht vorgestellt, nicht mit dem objektiven Stoff unmittelbar auf den Gegenstand bezogen,

bezogen, und dieser wird daher auch nur unter der Form des objektiven Stoffes, nur im Raume allein, und folglich unter der Form des Zugleichseyns seiner Merkmale, und des Beharrlichen vorgestellt. Ist aber der Grund, warum ein Mannigfaltiges in der Vorstellung nacheinander aufgefaßt wird, in der Vorstellung von aussen her bestimmt, wird die Receptivität zwar von aussen aber nicht nach der blossen Form des äussern Sinnes allein afficiert, wird an dem objektiven Stoffe selbst etwas der Form des inneren Sinnes gemäfs, das heifst *so* gegeben, das es zwar im Raume aber nicht im blossen Raume aufgefaßt werden kann; so wird die Spontaneität nicht durch sich selbst, sondern durch das Afficiertseyn von aussen zum Nacheinanderauffassen bestimmt, und dieses Nacheinanderauffassen bey dem sich das Gemüth mehr leidend als wirkend verhält, und zu welchem das Gemüth durch einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand bestimmt wurde, wird zugleich mit dem objektiven Stoffe auf das Ding ausser uns bezogen, und in so ferne als im Raume und folglich als ausser uns befindlich, als Veränderung ausser uns, vorgestellt. Es wäre also freylich ungereimt die blosser Zeit, die Form des inneren Sinnes, als die Form der Veränderungen ausser uns angeben wollen, da Raum und Zeit in wesentlicher Verbindung die Form der Bewegung, der Veränderung ausser uns sind. Aber es wäre eben so ungereimt die blosser Zeit, die blosser im Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, (des blossen Stoffes einer Vorstellung) bestehende Form den *Dingen an sich* beyzulegen; da sie nur in Verbindung mit der Form des Auffereinanderseyns, und nur durch dieselbe, und folglich

lich nur durch die Form der äussern Anschauung auf Dinge ausser uns bezogen werden kann.

Wenn wir dem Begriffe, den die *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* von dem *Dinge an sich* fetzgesetzt hat, getreu bleiben, so kann dieler Begriff der Behauptung, daß die bloße Zeit eine bloße Form der Anschauung ist, so wenig widersprechen, daß er sie vielmehr bestätigen muß. Denn wenn alle Vorstellung eines *Dinges an sich* unmöglich ist, so kann dem Dinge an sich kein einziges vorstellbares Prädikat, und folglich weder Raum noch Zeit und überhaupt nichts beygelegt werden; ausser dem allgemeinen Prädikate eines blossen Subjektes ohne alle Prädikate. Und selbst durch dieses wird es noch nicht als Ding an sich, sondern durch ein in unsrem Verstande gegründetes Prädikat gedacht. Der vorgestellte bloße Raum und die vorgestellte bloße Zeit können also unmöglich dem Dinge an sich beygelegt werden. Auch der Stoff, der ihnen in ihren reinen Vorstellungen entspricht, kann kein objektiver, durch Afficiertseyn von aussen gegebener, und in so ferne den Dingen an sich angehöriger Stoff seyn; da er seiner *Beschaffenheit nach* nur durch die wesentliche im Gemüthe *a priori* bestimmte Form gegeben seyn kann, unter welcher die Receptivität von aussen und von innen afficiert werden muß, und als Beschaffenheit des blossen Vorstellungsvermögens im Gemüth von allem objektiven Stoffe vorausgesetzt wird, nicht durch ihn gegeben seyn kann.

§. LXIV.

Das Bezogenwerden einer empirischen Vorstellung auf ihren bestimmten Gegenstand heist Erkenntnis *à posteriori*; einer Vorstellung *a priori* aber — Erkenntnis *à priori*; und von allen (vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenen) Gegenständen ist nur Erkenntnis *a posteriori* oder empirische Erkenntnis möglich.

Empirisch heist jede Vorstellung in wie ferne ihr Stoff nicht im blossen Vorstellungsvermögen, sondern durch ein Afficiertseyn im Gemüthe bestimmt ist. Alle vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedene Gegenstände können nur empirisch erkannt werden: denn im blossen Vorstellungsvermögen kann nichts als die bloße Form desselben bestimmt vorhanden seyn. Die vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenstände des *inneren* Sinnes sind die Veränderungen in uns, oder die Vorstellungen selbst in wie ferne sie Empfindungen sind, und als *innere* Empfindungen durch ein Afficiertwerden von der Spontaneität allein, als *äußere* zugleich durch ein Afficiertwerden *von außen* bestimmt werden. Die vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenstände des *äußeren* Sinnes hingegen sind die *Gegenstände ausser uns*, denen ein durch ein Afficiertwerden von aussen gegebener Stoff entsprechen muß. Von beyden Arten der von unrem Vorstellungsvermögen verschiedenen Gegenständen sind also nur empirische Vorstellungen und folglich auch nur *empirische Erkenntnisse* möglich; und unsre Erkenntnis *a priori* ist lediglich auf das bloße Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen selbst eingeschränkt; in welchem

die Formen der Receptivität und Spontaneität, die Formen der Sinnlichkeit und wie sich in der Folge bestimmter zeigen wird, auch des Verstandes und der Vernunft als Gegenstände von Vorstellungen *a priori* vor allem Afficiertseyn bestimmt seyn müssen.

§. LXV.

Der Gegenstand einer empirischen Anschauung in wie ferne er nur unter den *a priori* im Gemüth bestimmten und folglich dem Gemüthe und nicht dem *Dinge an sich* eigenthümlichen Formen der Anschauung vorgestellt werden kann, heisst *Erscheinung*. Es sind uns daher nichts als *Erscheinungen* empirisch erkennbar.

Der wesentliche Unterschied zwischen der hier festgesetzten Bedeutung des Wortes *Erscheinung*, und allem demjenigen, was man sonst gewöhnlich unter *Schein* denkt, darf wohl hier nicht erst auseinander gesetzt werden.

Anschauung ist ein wesentlicher Bestandtheil jeder Erkenntniß; und empirische Anschauung — jeder empirischen Erkenntniß. Mit der sinnlichen Vorstellung muß die von dem *à posteriori* bestimmten Stoffe im Bewußtseyn unzertrennliche aber dem Gemüthe *a priori* angehörige Form der sinnlichen Vorstellung auf den Gegenstand bezogen werden, wenn Anschauung entstehen, der Gegenstand angeschaut werden soll; er wird also nicht wie er an sich ist, sondern unter der dem Gemüthe angehörigen Form angeschaut — er erscheint, und ist in so ferne *Erscheinung*; und da er nur in
wie

wie ferne von ihm Anschauung möglich ist, erkannt werden kann; so kann er nur als *Erscheinung* erkannt werden.

§. LXVI.

Raum und *Zeit* sind wesentliche Bedingungen aller Erscheinungen, aber nicht der Dinge an sich; wesentliche Merkmale alles von unserm Vorstellungsvermögen verschiedenen Erkennbaren, aber nicht aller denkbaren Dinge; die Gränzen unfres Erkenntnißvermögens, aber nicht der Natur der Dinge an sich.

Erscheinung ist der Gegenstand der empirischen Anschauung; die empirische Anschauung ist nur durch die im Gemüthe bestimmte Form der Anschauung, d. h. durch den blossen Raum und die bloße Zeit möglich; also ist auch die Erscheinung in Rücksicht auf das was an ihr subjektiv ist, (dem Gemüthe allein angehören muß) nur durch Raum und Zeit möglich — die äussere durch Raum und Zeit, die innere durch Zeit allein. Aber eben darum können Raum und Zeit keine Bedingungen des Dinges an sich, das heisst, desjenigen seyn was dem blossen Stoffe einer Vorstellung allein, ausser der Vorstellung entspricht, und daher von aller Vorstellung wesentlich verschieden seyn muß. Dem blossen Raume und der blossen Zeit kann in ihrer Vorstellung kein objektiver, den Dingen ausser uns an sich angehöriger Stoff entsprechen, weil sie vor allem objektiven Stoff als Bedingungen der Möglichkeit denselben zu empfangen im Gemüthe bestimmt seyn müssen.

Sie; sind wesentliche Merkmale alles *Erkennbaren*. In wie ferne einem Gegenstande das Prädikat
D d 2 des

des Raumes widerspricht, in so ferne kann er unmöglich als ein vom blossen Vorstellungsvermögen und unsren Vorstellungen verschiedener Gegenstand erkannt werden, oder welches eben so viel heisst: wenn ein von unsrem blossen Vorstellungsvermögen und unsren Vorstellungen verschiedener Gegenstand erkennbar seyn soll, muß ihm in der Vorstellung ein Stoff unter der Form der äussern Anschauung entsprechen, und folglich er selbst unter dem Prädikate des erfüllten Raumes oder der Ausdehnung vorgestellt werden. Unfre *Vorstellungen* selbst aber können nur in so ferne als etwas *in uns wirkliches* erkannt werden, als ihnen das Prädikat der erfüllten Zeit zukommt, als sie *Veränderungen* in uns sind. Raum und Zeit aber sind nur Merkmale des empirisch Erkennbaren in wie ferne es Erkennbar ist. Sie zu Merkmalen der Dinge an sich machen wollen, würde eben so viel seyn als nicht nur das Nichtvorstellbare vorstellen, sondern auch allen Unterschied zwischen dem Gemüthe und den Gegenständen ausser dem Gemüthe aufheben, welcher eigentlich nur darin bestehen kann, daß die Formen des Vorstellungs- und Erkenntnisvermögens, nicht die Formen der Dinge an sich sind; so wie das deutliche Bewustseyn von Gegenständen ausser uns nur dadurch möglich ist, daß das Gemüth das ihm eigenthümliche (durch die Anschauungen *a priori*.) von dem den Dingen ausser ihm eigenthümlichen (durch die empirischen Anschauungen) zu unterscheiden vermag.

Durch die am blossen Raume und an der blossen Zeit entdeckten Bedingungen und Merkmale der *Erkennbarkeit*, sind nun die eigentlichen *Gränzen unsres Erkenntnisvermögens* allgemeingültig an-
gegeben,

gegeben, und wir vermögen durch sie das Gebieth der erkennbaren Dinge von dem der Nichterkennbaren genau zu unterscheiden. Wir wissen daher zum Beyspiel, daß die Seele (als *Substanz*) in wie ferne sie nicht das bloße (*a priori* erkennbare) Vorstellungsvermögen, sondern das Subjekt desselben ist, durchaus nicht erkennbar sey; weil alle vom bloßen Vorstellungsvermögen verschiedene Gegenstände, die nicht bloße Vorstellungen seyn sollen, im Raume, d. h. *ausser uns* vorgestellt werden müssen, wenn sie erkennbar seyn sollen. Aber das Gebieth des Erkennbaren, welches nicht weiter als die Sinnlichkeit reicht, ist noch nicht das Gebieth des Denkbaren; vielweniger der uns gar nicht vorstellbaren Dinge an sich, welches von Beyden genau unterschieden werden muß.

Das Gebieth des *Denkbaren* läßt sich dann erst genau bestimmen, nachdem die Natur des *Denkens* angegeben ist, wozu uns folgende Unterfischung des *Verstandes*, oder des zweyten wesentlichen Bestandtheils des Erkenntnißvermögens, vorher den Weg bereiten muß.

T h e o r i e

des

V e r s t a n d e s.

§. LXVII.

Die Vorstellung, welche durch die Art wie die Spontaneität thätig ist, unmittelbar entsteht, heist *Begriff in engerer Bedeutung*, und das Vermögen durch die Art wie die Spontaneität thätig ist zu Vorstellungen zu gelangen, heist *Verstand in engerer Bedeutung*.

Wir haben die Vorstellung überhaupt, in wie ferne sie durch ein Verbinden des Mannigfaltigen entstehen muß, *Begriff*, und die Spontaneität, in wie ferne sie bey dieler allgemeinsten Handlung des Verbindens geschäftig ist, *Verstand* in weiterer Bedeutung genannt. In dieser Bedeutung kann auch die Anschauung in wie ferne sie eine *Art* der Gattung Vorstellung überhaupt ist, und nicht ohne Verbinden des Mannigfaltigen entstehen kann, ein *Begriff* heißen. Allein die Anschauung ist eine Vorstellung, die unmittelbar durch die Art des Afficiertseyns, und nur *mittelbar* durch die Handlung der Spontaneität entsteht, in wie ferne diese nämlich aufgefördert durch ein Afficiertseyn der Receptivität, verbindet, was gegeben ist, und nur in wie ferne es gegeben ist, d. h. der Art des Afficiertseyns gemäß. Der unmittelbare Entstehungsgrund der Vorstellung liegt hier im blossen Afficiertseyn und der Beschaffenheit desselben. — Allein
wie

wir haben bereits oben (S. 347.) eine andere Art von Vorstellung kennen gelernt, die jeder Erkenntniß, so wie die Anschauung, unentbehrlich, aber von ganz entgegengesetzter Beschaffenheit ist; eine Vorstellung nämlich, die keineswegs unmittelbar durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, sondern — unmittelbar durch die Art wie die Spontaneität handelt, d. h. durch *Verbinden* entsteht. Der Stoff dieser Vorstellung ist nicht der rohe Stoff, das unmittelbar durchs Afficiertseyn Gegebene, sondern ein Stoff, der bereits die Form einer Vorstellung erhalten hat, bereits Vorstellung, und folglich durch die Spontaneität schon bearbeitet ist. Durch das nochmalige Verbinden dieses schon verbundenen Mannigfaltigen entsteht nun die neue Vorstellung, welche kein durchs Afficiertseyn unmittelbar gegebenes, sondern ein bereits vorgestelltes Mannigfaltige befreit, der *Begriff* in *engerer Bedeutung*. Der unmittelbare Entstehungsgrund dieser Vorstellung liegt nicht im Afficiertseyn, sondern in der Handlung der Spontaneität, und zwar in der ihr eigenthümlichen Handlungsweise, im Verbinden, durch welche in dem vorgestellten Mannigfaltigen eine neue Einheit, Einheit des Vorgestellten, hervorgebracht ist. Die Spontaneität handelt hier in einem weit höheren Grade; ihre Handlung ist keine bloße Entgegenwirkung, ist keine unmittelbare Folge der Einwirkung; sie ist durch kein Afficiertseyn erzwungen, sie ist die Handlung des *Verstandes* in *engerer Bedeutung*, welche ich *denken* in ebenderelben Bedeutung nenne.

In jedem Begriffe überhaupt müssen zwey verbundene Vorstellungen vorkommen; die eine, aus
Dd 4
welcher

welcher der Begriff entstanden ist, und der Begriff selbst. Die eine vertritt die Stelle des Gegenstandes selbst, und heisst in so ferne das *Subjekt*, oder der Gegenstand; die andere ist Vorstellung des durch die eine vorgestellten, und heisst *Prädikat*, oder das Merkmal des Gegenstandes; und der Begriff ist in so ferne eine Vorstellung, die sich durch das Merkmal auf den Gegenstand bezieht. Ein Merkmal auf einen Gegenstand beziehen, ein Prädikat (positiv oder negativ) mit einem Subjekte verbinden, heisst *urtheilen* in weiterer Bedeutung, und das Produkt der Handlung, welche urtheilen heisst, ist eine Vorstellung, die aus zwey verbundenen Vorstellungen besteht, und durchs Verbinden entstanden ist, ein *Begriff*. Der Sprachgebrauch, welcher das Wort *Verstand* in engerer Bedeutung für das Vermögen zu urtheilen bestimmt hat, bestätigt unsre Erklärung, welche den Verstand in engerer Bedeutung als das Vermögen durch die Handlungsweise der Spontaneität zu Vorstellungen zu gelangen, angiebt.

Allein es wird sich in der Folge zeigen, daß nicht jede Vorstellung, aus welcher durch die Handlungsweise der Spontaneität eine neue Vorstellung entsteht, eine Anschauung seyn darf, und daß die Spontaneität auch aus Begriffen durch ihre Handlungsweise eine neue Art von Vorstellung erzeugt, die wir *Idee* nennen werden. Wenn also Begriff in engerer Bedeutung jede Vorstellung heisst, die durch die Handlungsweise der Spontaneität entsteht, so ist der Begriff in dieser Bedeutung eine *Gattung*, welche die *Idee* oder die Vorstellung die durch Spontaneität aus Begriffen, und den *Begriff* oder die Vorstellung welche durch Spontaneität
aus

aus Anschauung erzeugt wird, den Begriff in *engster* Bedeutung als *Arten* unter sich enthält. Diefem zufolge muß auch die Bedeutung des Wortes *Verstand* noch näher bestimmt werden.

§. LXVIII.

Die Vorstellung, welche aus einer *Anschauung* durch die Handlungsweise der *Spontaneität* entsteht, heißt *Begriff*, — und das Vermögen der Spontaneität durch ihre Handlungsweise aus Anschauungen Begriffe zu erzeugen, heißt *Verstand in engster Bedeutung*.

Auch dieser Erklärung wird durch den Sprachgebrauch das Wort geredet, welcher zwar oft genug das Wort *Verstand* in einer Bedeutung nimmt, in welcher auch die *Vernunft* mit begriffen ist; noch weit öfter aber und am eigentlichten nur in der Bedeutung, in welcher der Verstand ein von der *Vernunft* verschiedenes Vermögen ist. Oft nämlich heißt dem Sprachgebrauche *Verstand* in einem weniger strengen Sinne so viel als das Vermögen zu *denken*, in wie ferne unter denken *Urtheilen* und *Schliessen* zusammengenommen wird. Im strengsten Sinne aber bezeichnet er damit das Vermögen des eigentlichen *Urtheilens*. Ich sage des *eigentlichen Urtheilens*. Denn auch das *Schliessen* wird nicht selten uneigentlich urtheilen genannt; theils weil der Vernunftschluß aus lauter verbundenen Urtheilen besteht, theils weil das Resultat des Vernunftschlusses, die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte, im Schlusssatze, ein Urtheil ist, das sich von anderen Urtheilen nur dadurch unterscheidet, daß das Prädikat in den

Vorderfätzen nur vermittelt eines anderen Prädikates auf das Subjekt bezogen werden konnte, während bey dem Urtheile im strengsten Sinne das Prädikat unmittelbar auf das Subjekt bezogen wird. Das Urtheil ist vom Vernunftschlusse, wie das unmittelbare Urtheil von dem mittelbaren unterschieden; und wenn das Vermögen zu schliessen, mittelbar zu urtheilen, *Vernunft* ist, so kann der eigentliche Verstand nur im Vermögen unmittelbar zu urtheilen bestehen. Ein unmittelbares Urtheil heisst ein *anschauendes* (*Judicium intuitivum*) nicht als ob dasselbe in einer blossen *Anschauung* bestünde: denn bey dem blossen Anschauen wird nichts geurtheilt, sondern weil bey diesem Urtheile das Prädikat auf eine blosser Anschauung bezogen wird; auf eine Vorstellung, die sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, der im Bewusstseyn nicht von ihr unterschieden vorgestellt wird, und dessen Stelle sie folglich bey dem Urtheile vertritt. Bey dem anschauenden Urtheile wird das Subjekt nicht gedacht, sondern angeschaut, und das Prädikat wird folglich nicht auf das Gedachte, durch ein Merkmal mittelbar vorgestellte, sondern auf das unmittelbar vorgestellte, auf den Gegenstand selbst bezogen. Das Prädikat kann daher auch nur eine Vorstellung seyn, die aus der blossen Anschauung durch die Handlungsweise der Spontaneität entstanden ist, ein Begriff in engster Bedeutung.

Wenn man bedenkt, dass aller Stoff aller Vorstellungen, selbst derjenige der seiner Beschaffenheit nach im blossen Vorstellungsvermögen bestimmt ist, und keinem andern Gegenstande als den blossen Formen des Vorstellungsvermögens entspricht, durch ein Afficiertseyn in der wirklichen Vor-

Vorstellung entstehen, gegeben seyn muß; so wird es noch einleuchtender, daß jedem eigentlichen Begriffe eine Anschauung vorhergehen muß, eine Vorstellung, in welcher der bloße Stoff durchs Afficiertseyn gegeben ist; und daß der eigentliche Verstand das Vermögen sey, welches zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft das Mittel hält, dem seine Materialien von der Sinnlichkeit geliefert werden, und der sie für die Bearbeitung durch Vernunft vorbereitet. Die Sinnlichkeit liefert *Anschauungen*, d. i. Vorstellungen, die sich unmittelbar auf einen Gegenstand beziehen; der Verstand *Begriffe*, d. i. Vorstellungen, die sich durch ein Merkmal auf den Gegenstand beziehen; die Vernunft *Ideen*, d. i. Vorstellungen, die sich durch ein Merkmal des Merkmals (den Mittelbegriff) auf Gegenstände beziehen. Wenn man das in der Vorstellung Wirkliche, die *Realität* der Vorstellung, das in der Vorstellung durch Vorstellungsvermögen Wirkliche, die *subjektive*, das durch Afficiertseyn vermittelt des objektiven Stoffes Wirkliche, die *objektive Realität* der Vorstellung nennt; so kömmt in Rücksicht auf objektive Realität der *erste* Rang der *äußeren Anschauung* zu, die sich unmittelbar auf das, was nicht Vorstellung und nicht Gemüth ist, auf den unabhängig von unfrem Gemüth realen Gegenstand bezieht; der *zweyte* dem *Begriffe*, einer Vorstellung, die sich unmittelbar nicht auf die Sache selbst, sondern nur auf die Anschauung, bezieht; der *dritte* endlich der *Idee*, die sich durch ein Merkmal des Begriffes auf die Anschauung, also unmittelbar auf den Begriff, bezieht; und folglich weder die Sache, noch die Anschauung, sondern nur einen Begriff zum *nächsten* Gegenstand hat, in Rücksicht auf die subjektive Realität ist diese

diese Rangordnung umgekehrt; und man kann als ein Axiom annehmen; *je grösser die subjektive Realität unsrer Vorstellungen, desto kleiner die objektive, und umgekehrt.*

Iemehr die Spontaneität an einer Vorstellung Antheil hat, desto mehr ist an derselben Vorstellung subjektive Realität, je kleiner der Antheil der Spontaneität ist, je grösser aber der Antheil des von aussen Afficiertseyns, desto mehr hat die Vorstellung objektive Realität. Diefs letztere ist bey der *äusseren empirischen Anschauung* der Fall. Der Grund der subjektiven Realität einer Vorstellung liegt eigentlich in der *Handlung* der Spontaneität; so wie der Grund der objektiven in der *Handlung des Dinges ausser uns* liegt. Aber da die Vorstellung nur in der Zeit, nur unter der Form der *Veränderung in uns*; das Ding ausser uns aber nur im Raume, nur unter der Form des *Ausgedehnten angeschaut*, und folglich auch nur unter diesen Formen *erkannt* werden können: so sind *Veränderung in uns*, und *Ausdehnung* zugleich wesentliche Merkmale des subjektiven und objektiven Reellen, oder Wirklichen, in wie ferne dasselbe Empirisch - Erkennbar seyn soll; jene für alles, was in uns; diese für alles was ausser uns, als etwas im strengsten Sinne *wirklicher*, und von unserm blossen Vorstellungsvermögen verschiedenes erkannt werden soll. Diefs hat man auch schon lange her in der philosophischen Welt dunkel geahndet; nur dafs der missverstandene Begriff des *Dinges an sich* die Philosophen weder untereinander, noch mit sich selbst einig werden liess. Den *Materialisten* war die *Ausdehnung* von jeher wesentliche Eigenschaft alles *Wirklichen*, für sich bestehenden, im Raume beharrlichen, wofür sie

Die freylich die Vorstellungen nicht anerkennen konnten. Den *Spiritualisten* hingegen war die *Veränderung in uns*, die Vorstellung, das erste Kriterium aller Wirklichkeit (das *Cogito; ergo sum*). Sie war ihnen das unmittelbare Merkmal alles Wirklichen, wodurch nur *mittelbar* auf etwas außer dem Vorstellenden Wirkliches geschlossen werden konnte. *Leibnitz*, der *Spiritualisten* größter und der Vollender ihres Lehgebäudes, hielt die Vorstellung für ein so ausschließendes Merkmal des *Wirklichen*, daß er alles für sich bestehende Wirkliche, alle *Substanzen* als vorstellende Subjekte (Monaden) angab, von der *Gottheit* bis zum Elemente der Materie, und die *Ausdehnung* für einen bloßen Schein erklärte. *Spinoza* hingegen machte die *Vorstellung* und die *Ausdehnung* zu gleich wesentlichen nothwendigen Eigenschaften des für sich bestehenden, der Substanz; offenbar weil er nicht mit Unrecht Vorstellung und Ausdehnung für wesentliche Merkmale des eigentlich *Wirklichen* anah.

§. LXIX.

Die durch das Verbinden des durch die Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit, heist die *objektive Einheit*, und ist die allgemeinste Form, unter welcher der Gegenstand (einer Anschauung) *gedacht* wird, und das allgemeinste Merkmal aller erkennbaren Gegenstände in wie ferne sie denkbar sind.

Der Sprachgebrauch bezeichnet durch das Wort: *Gegenstand κατ' ἐξοχήν* den Inbegriff von Eigenschaften

schaften und Beschaffenheiten, die zusammenge-
dacht werden, und Merkmale einer und ebender-
selben Vorstellung sind, ein Ganzes verknüpfter
Bestimmungen, ein *Individuum*. Das *Verbunden-*
seyn der Merkmale macht also das Wesen desjeni-
gen aus, was hier unter dem Worte Gegenstand
gedacht wird; und welches aufhören würde ein In-
begriff und ein Individuum zu seyn, wenn ihm die
Verbindung genommen würde.

Ich nenne die durch die Verbindung des in der
Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen hervor-
gebrachte Einheit die *Objektive*, theils um sie von
der Einheit der blossen Vorstellung, welche der
sinnlichen Vorstellung, der Anschauung selbst, an-
gehört, zu unterscheiden; theils weil sie wirklich
Einheit des Vorgestellten, d. h. des Gegenstandes
ist. In ihr ist nämlich nur dasjenige zusammenge-
faßt, was durch die sinnliche Vorstellung vorgestellt
ist, was in der sinnlichen auf den Gegenstand be-
zogenen Vorstellung, der Anschauung, Mannigfal-
tiges enthalten ist.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, un-
ter welcher der *Gegenstand* gedacht wird, um sie
von der Form, unter welcher der Gegenstand an-
geschaut wird, der Form der blossen Anschauung,
der Einheit des *gegebenen* Mannigfaltigen zu unter-
scheiden, die aus der Verbindung des Mannigfal-
tigen, das noch nicht vorgestellt ist, noch nicht
die Form der Vorstellung erhalten hat, sondern
bloßer Stoff ist, besteht. Durch das Verbinden
dieses blossen Stoffes entsteht bloße Vorstellung des
von der blossen Vorstellung *nicht unterschieden vor-*
gestellten Gegenstandes, bloße Anschauung; wäh-
rend durch die Verbindung des in der Anschauung
vorge-

vorgestellten, Vorstellung des von der blossen Vorstellung verschiedenen, *Begriff* des Gegenstandes entsteht.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, unter welcher der Gegenstand *gedacht* wird. Der Gegenstand wird *gedacht*, in wie ferne er durch eine Vorstellung, die von der Anschauung, (d. i. der sinnlichen Vorstellung, die auf ihn unmittelbar bezogen wird) verschieden ist, vorgestellt wird. Durch die sinnliche Vorstellung wird er angeschaut, das heist unter der Form vorgestellt, die er durch den ihm entsprechenden Stoff, und durch die Form der Anschauung im Gemüthe erhält. Durch den Begriff wird er gedacht, d. h. unter der Form vorgestellt, die ihm der Verstand giebt; nämlich als eine von der blossen Vorstellung verschiedene Einheit, in welche die Merkmale, die in der Anschauung vorkommen, durch eine besondere Handlung des Gemüthes zusammengefaßt sind.

Die *objektive Einheit* ist die Form des Gegenstandes überhaupt, in wie ferne er *denkbar* ist. Dasjenige, worauf die Anschauung in Rücksicht ihres Stoffes bezogen wird, und das folglich nur durch das Mannigfaltige, das ihm in der Vorstellung entspricht, im Bewußtseyn vorkömmt, wird erst dann im Bewußtseyn zum *Gegenstande*, wenn und in wie ferne dieses Mannigfaltige in einer von der blossen Vorstellung verschiedenen Einheit verbunden wird. Das Verbinden des in der Anschauung vorkommenden Mannigfaltigen ist der Entstehungsgrund der Vorstellung des Gegenstandes als Gegenstand; und er ist in dieser Eigenschaft selbst nichts anderes, als die *Einheit* des vorgestellten Mannigfaltigen.

Diese

Diese Einheit ist eben darum das eigenthümliche *Merkmal* des *denkbaren* Gegenstandes überhaupt, und folglich aller Gegenstände in wie ferne sie als Gegenstände denkbar sind. Sie ist das Prädikat, welches dem *Angesehenen* beygelegt werden muß, wenn dasselbe als Gegenstand *gedacht* werden soll, welches nur dadurch möglich ist, daß objektive Einheit als Prädikat mit dem Angesehenen als Subjekt im Bewußtseyn verbunden wird. Auch läßt sich ein *Gegenstand überhaupt* nur dadurch denken, daß man einem Etwas das nicht Vorstellung, aber doch vorstellbar ist, das Prädikat der objektiven Einheit, der Einheit des in einer Vorstellung vorgestellten Mannigfaltigen, beylegt.

Da diese Einheit Wirkung der Spontaneität ist, in wie ferne dieselbe Verstand heißt, da sie vom Gemüthe hervorgebracht, und folglich nicht mit dem objektiven Stoffe, durch ein afficierendes Ding außer uns gegeben seyn kann; so kann sie unmöglich dem *Dinge an sich* angehören, in wie ferne dasselbe Ding an sich ist. Sie ist daher auch nur die Form des Gegenstandes, in wie ferne er *denkbar* ist, nicht die Form des *Dinges an sich*; welches man bisher gewöhnlich mit dem bloß *denkbaren* Dinge (dem Intellektuellen) zum Nachtheil alles Philosophierens verwechselt hat. Auch der Verstand vermag den Gegenstand nicht als *Ding an sich*, sondern nur unter der Form zu denken, die in seiner Natur für die ihm eigenthümliche Vorstellung (den Begriff) *a priori* bestimmt ist, d. h. als objektive; durch Verbindung der anschaulichen Merkmale hervorgebrachte Einheit. Aber wer anders sich selbst recht versteht (welches bey der bisherigen Art zu Philosophieren selbst Philosophen nicht

nicht immer möglich war), der wird sich mit der Form des Gegenstandes in wie ferne derselbe sich denken läßt, mit der denkbaren Form, begnügen, ohne die Form des Gegenstandes, in wie ferne dieser sich nicht denken läßt, das nicht denkbare Ding, denken zu wollen. Das *Ding an sich* ist dasjenige auffer uns, dem der bloße Stoff unsrer Vorstellung allein ohne die Form derselben zukömmt; worauf also keine Form unsrer Vorstellung, weder einer Anschauung, noch eines Begriffes bezogen werden darf, und das sich folglich weder anschauen noch denken läßt. Wer aber unter dem Dinge an sich nichts als die objektive Einheit selbst versteht, (wie denn dies allezeit der Fall ist, wenn man unter Ding an sich wirklich etwas denken will,) dem ist das Ding an sich freylich denkbar, aber nicht als eine von seiner Vorstellung verschiedene und von seinem Vorstellungsvermögen unabhängige Sache; sondern als ein blosser Begriff, der nur dann mehr als ein blosser Begriff seyn kann, wenn er sich auf eine Anschauung bezieht, in welcher ein Stoff durchs Afficiertseyn bestimmt ist. Dasjenige, dem dieser Stoff auffer der Vorstellung entspricht, heist mit Recht der Gegenstand; kann aber nur dadurch als etwas von der Anschauung verschiedenes vorgestellt werden, das die Form, unter der allein ein Gegenstand denkbar ist, die objektive Einheit, darauf bezogen wird; also nicht als *Ding an sich*, sondern als Ding unter der allgemeinsten Form eines Begriffes: Denn

§. LXX.

Die Einheit des vorgestellten Mannigfaltigen, oder die objektive Einheit, ist die allgemeinste

h e

meinste

meinste in der Natur des Verstandes *a priori* bestimmte Form des Begriffes überhaupt, und die Vorstellung der objektiven Einheit ist Vorstellung und zwar *Begriff à priori*.

Der Begriff ist die Vorstellung, die durch die Handlungsweise der Spontaneität aus einer Anschauung entsteht. Seine Form als Begriff muß also in der Einheit des angeschauten Mannigfaltigen bestehen, wie seine Form als Vorstellung überhaupt in der Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, und die der Anschauung überhaupt in der Einheit des nacheinander aufgefaßten gegebenen Mannigfaltigen besteht. Als Einheit überhaupt ist diese Form des Begriffes in der Handlungsweise der Spontaneität überhaupt (im Verbinden) und als Einheit des angeschauten Mannigfaltigen in dem *Verstande* oder demjenigen Vermögen der Spontaneität gegründet, durch welches sie nicht wie im ersten Grade ihrer Handlungsweise (in ihrer ersten Potenz) den bloßen, sondern den bereits zur Vorstellung gewordenen Stoff neuerdings zu verbinden, und an demselben eine Einheit höherer Art, *Verstandes-Einheit*, hervorzubringen vermag.

In wie ferne nun die Form des Begriffes durch die bloße Handlungsweise der Spontaneität, welche Verstand heißt, vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt ist, in so ferne ist die Vorstellung dieser Form eine Vorstellung, der kein *a posteriori* bestimmter Stoff entspricht, eine Vorstellung *à priori*. Sie ist aber eine Vorstellung, die nicht unmittelbar aus der *a priori* bestimmten Art des Afficiertwerdens, sondern aus der *a priori* bestimmten Handlungsweise der Spontaneität entsteht, folglich
keine

keine Anschauung, sondern ein *Begriff à priori*. Wirklich bezieht sich die Vorstellung der Form des Begriffes nicht unmittelbar auf diesen ihren Gegenstand, (denn der Einheit kann in der Vorstellung kein Mannigfaltiges entsprechen) sondern nur vermittelt der vorgestellten Form der Anschauung, deren Mannigfaltiges durch den Verstand verbunden, *gedacht* wird. Die Form des Begriffes läßt sich nicht anschauen, sondern bloß denken; die Vorstellung derselben ist also auch keine Anschauung, sondern ein blosser *Begriff*.

Es erhellt hieraus die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* die der objektiven Einheit als dem Gegenstande eines Begriffes *a priori* zukömmt.

Nichts kann begreiflicher seyn als wie es zugeht, daß die objektive Einheit von den *Spiritualisten* zur *Einfachheit* der Substanz umgekehrt wurde; da sie dies nothwendige und allgemeine Merkmal aller denkbaren Gegenstände, für eine Eigenschaft der Dinge an sich ansehen; so wie die *Materialisten* an der *Ausdehnung*, dem nothwendigen und allgemeinen Merkmale aller außer uns anschaulichen Gegenstände, die wesentliche Eigenschaft desjenigen, was mehr als bloße Vorstellung ist, der Dinge an sich, entdeckt zu haben glaubten.

§. LXXI.

Das Mannigfaltige einer Anschauung in eine objektive Einheit zusammenfassen, heißt *Urtheilen*; die objektive Einheit aus der Anschauung hervorbringen, heißt *synthetisch*, die hervorgebrachte objektive Einheit mit

E e 2

der

der Anschauung verbinden, *analytisch - urtheilen*.

Man versteht unter einem Urtheile diejenige Handlung des Verstandes, durch welche zwey Vorstellungen verbunden werden *), wovon man die eine *Subjekt*, die andere aber, die mit der einen verbunden wird, *Prädikat* nennt. Diese Verbindung muß aber *unmittelbar* zwischen Prädikat und Subjekt geschehen, das heißt, das Prädikat muß mit dem Subjekte nicht vermittelt eines andern Prädikates verbunden werden, wenn das Urtheil kein Vernunftschluß, sondern ein eigenthümliches Urtheil seyn soll. Das Subjekt, mit welchem ein Prädikat durch ein blosses Urtheil verbunden werden soll, muß *vor* dieser Verbindung nicht *gedacht*, (d. h. nicht durch ein Merkmal) sondern *unmittelbar* vorgestellt, *angesehen* seyn. Die Vorstellung also, welche bey einem eigentlichen Urtheile Subjekt ist, muß eine *Anschauung* seyn. Das Prädikat hingegen, welches ein Merkmal des Subjektes ist, muß aus der Anschauung entstanden, und eine Vorstellung seyn, die sich nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt der Anschauung, auf das was nicht Vorstellung ist, den Gegenstand, bezieht, ein Begriff. Man hat die Entstehung des Prädikates dadurch genugsam erklärt zu haben geglaubt, daß man dem verworren gedachten Verstande ein besonderes vom Vermögen zu verbinden unabhängiges, Vermögen zu *trennen*, Abstraktionsvermögen, beylegte, durch welches

*) Auch negative Urtheile entstehen *nur* durch Verbindung negativer Merkmale. Ueberhaupt trennt der Verstand nur durch Verbindung des zusammengehörigen Mannigfaltigen.

welches er eine Anschauung, Totalvorstellung, in ihre Merkmale, die Partialvorstellungen, trennte, welche dann als Prädikate mit der Totalvorstellung als dem Subjekte verbinden *urtheilen* hiesse. Allein auch dieses eingeräumt: so entstünde gleichwohl die Vorstellung des Prädikates vor demjenigen Urtheile, wodurch sie mit dem Subjekte verknüpft wird, nur durch ein anderes Urtheil, wodurch es von dem Subjekte als verschieden vorgestellt, getrennt würde; und folglich gieng die Abstraktion nicht *jedem Urtheile* vorher, sondern wäre ja selbst eine Art von Urtheil, und die Vorstellung des Prädikates entstünde auch jener Erklärung zufolge aus einem Urtheile, nicht das Urtheil aus einer vorhergegangenen Vorstellung des Prädikates. Und wie? wenn das Prädikat aus der Anschauung durch Absonderung hervorgeholt wird, muß es nicht vorher durch Verbindung in der Anschauung vorhanden gewesen seyn; und setzt also nicht selbst jenes Trennen ein vorhergegangenes Verbinden, die Analysis eine Synthesis voraus?

Die Vorstellung, welche im Urtheile Prädikat heißt, ist ein Begriff, und entsteht folglich *ursprünglich* aus der Anschauung, nicht durch Trennen, sondern durch Verbinden des in der Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen; wie dann das allgemeinste aller Prädikate, die objektive Einheit oder das Merkmal des denkbaren Gegenstandes überhaupt, nur durch die Verbindung des in der vorgestellten Form der Anschauung überhaupt vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt entsteht. Durch eben dieselbe Handlung, durch welche das durch die Anschauung Vorgestellte verbunden wird, und Einheit des Vorgestellten im Bewußtseyn entsteht,

steht, wird die Einheit des Vorgestellten von der blossen Vorstellung, der Begriff von der Anschauung, das Prädikat vom Subjekte getrennt vorgestellt. Wenn also die Handlung, durch welche das Prädikat als vom Subjekte unterschieden vorgestellt wird, ein Urtheilen heisst, so muls auch das Zusammenfassen des Mannigfaltigen der Anschauung in eine objektive Einheit *urtheilen* heissen.

Durch dieses Zusammenfassen des Mannigfaltigen einer Anschauung in eine objektive Einheit wird die Verbindung eines Subjektes (der Anschauung) mit einem Prädikate (dem Begriffe) bestimmt, d. h. es wird geurtheilt. Aber dieses Zusammenfassen kann auf *zweyerley* Arten geschehen. Entweder wird dadurch die objektive Einheit erst aus der Anschauung hervorgebracht; oder die schon hervorgebrachte objektive Einheit wird dadurch mit der Anschauung verbunden. In dem ersten Falle wird das Merkmal des Gegenstandes erst aus der Anschauung erzeugt, das Prädikat vom Subjekte durch die Erzeugung aus demselben abgefondert, durch das Zusammenfassen des vorgestellten Mannigfaltigen eine von der Anschauung verschiedene Vorstellung des bestimmten Gegenstandes hervorgebracht; im zweyten Falle wird das von der Anschauung unterschiedene Merkmal mit der Anschauung wieder verbunden. Ich nenne die erste Verstandeshandlung ein *synthetisches* Urtheil, weil die Handlung, durch welche das Prädikat aus dem Subjekte erzeugt, oder die von der Anschauung verschiedene Vorstellung des Gegenstandes hervorgebracht wird, in der blossen *Synthesis*, dem Verbinden des angeschauten Mannigfaltigen besteht; und die zweyte ein *analytisches* Urtheil,

Urtheil, weil die Verbindung des schon erzeugten Prädikates mit dem Subjekte, die durch die Erzeugung bewirkte Absonderung des Prädikates vom Subjekte voraussetzt. Beyde, das synthetische und das analytische Urtheil, haben unter sich das Gemeinschaftliche, daß sie Urtheile, Handlungen des Verstandes sind, durch welche die Beziehung eines Begriffes auf eine Anschauung bestimmt wird; aber sie unterscheiden sich dadurch von einander, daß bey dem *Synthetischen*, das *Bestimmen der Beziehung* im Erzeugen der beziehenden Vorstellung; bey dem *analytischen* aber im Verbinden der beziehenden Vorstellung mit der Anschauung besteht; daß das letztere eben dasselbe Prädikat mit dem Subjekte verbindet, welches von dem erstern durch Zusammenfassung des angeschauten Mannigfaltigen, aus dem Subjekte, erzeugt wurde.

Jeder Analysis muß eine Synthesis vorhergehen; und jedem analytischen Urtheile muß ein vorhergegangenes Synthetisches zum Grunde liegen. Wenn durch das analytische Urtheil herausgebracht werden soll, daß ein gegebenes Prädikat und Subjekt unter eine objektive Einheit begriffen sind, so müssen diese vorher in eine objektive Einheit begriffen worden seyn. Wenn bey dem Erkennen die Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand durch ein analytisches Urtheil bezogen werden soll; so muß der Gegenstand vorher durch ein synthetisches Urtheil bestimmt worden seyn. Wenn man sich der Verknüpfung zweyer Vorstellungen bewußt werden soll, so muß diese Verknüpfung vorhergegangen seyn, und was der Verstand als verbunden vorstellt, muß er vorher verbunden haben.

Die allgemeinste Form aller Urtheile der analytischen und synthetischen besteht im Zusammenfassen des Mannigfaltigen der Anschauung in objektive Einheit; und eben diels Zusammenfassen ist zugleich die allgemeinste Form des Vorstellens durch einen Begriff. Die Form des synthetischen Urtheilens ist die Form der Handlung, durch welche ein Begriff erzeugt, die Form des analytischen — die Form der Handlung, durch welche vermittelt eines erzeugten Begriffes *vorge stellt* wird. Einen Begriff erzeugen heist durch Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Anschauung objektive Einheit *erzeugen*, *synthetisch* urtheilen. — Durch einen Begriff *vorstellen*, heist eine Vortellung haben, die sich durch ein Merkmal (objektive Einheit) auf den Gegenstand (die Anschauung) bezieht, *analytisch* urtheilen. Die allgemeinste Form des *Begriffes*, als Produkt des Verstandes, ist also durch die allgemeinste Form des Urtheils als die Handlungsweise des Verstandes bestimmt, welche für die analytischen und synthetischen Urtheile eben dieselbe ist; nur mit dem Unterschiede, das das analytische Urtheil nur durch ein Vorhergegangenes synthetisches, nicht dieses durch jenes möglich ist, und das folglich alle dem Verstande angehörigen näheren Bestimmungen eines analytischen Urtheils, im synthetischen vorhergegangen seyn müssen. Wie es denn begreiflich genug ist, das dasjenige, was nach Gesetzen des Verstandes als verbunden vorgestellt werden soll, nach Gesetzen des Verstandes verbunden seyn müsse.

§. LXXII.

Durch die besonderen, in der Natur des Verstandes bestimmten, Formen der Urtheile
sind

sind gewisse Modifikationen der objektiven Einheit als eben so viele besondere Formen, unter welchen die Gegenstände gedacht werden müssen, *a priori* bestimmt, und diese bestimmten Formen der denkbaren Gegenstände heißen *Kategorien*.

Ich nenne *Modifikation der objektiven Einheit* die näher bestimmte Art und Weise, wie das vorgestellte Mannigfaltige in der Einheit verbunden ist. Durch die Natur des Verstandes muß nämlich nicht nur das Verbundenwerden des vorgestellten Mannigfaltigen, sondern auch die Art und Weise des Verbundenwerdens bestimmt seyn; nicht nur die bloße Gattung der objektiven Einheit, sondern auch die Arten derselben; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Urtheilens überhaupt, sondern auch die Möglichkeit und die Formen besonderer Weisen des Urtheilens; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Begriffes überhaupt, sondern auch die Möglichkeit und die Formen besonderer Arten von Begriffen. Die Natur des Verstandes kann unmöglich in der allgemeinsten Form der Urtheile und Begriffe erschöpft seyn, sondern in ihr muß alles, was zu jeder Art des Urtheils und des Begriffes, in wie ferne dieselbe von der Handlungsweise der Spontaneität abhängt, bestimmt seyn.

Die durch die Natur des Verstandes bestimmten Modifikationen der allgemeinsten Form des Urtheilens, oder des Zusammenfassens in die objektive Einheit, sind die besonderen logischen Formen der Urtheile; und so wie sich aus der allgemeinsten Form des Urtheilens die allgemeinste Form Gegenstände

genstände zu denken ergibt; so müssen sich aus den besondern logischen Formen der Urtheile eben so viele besondere durch die Natur des Verstandes bestimmte Formen Gegenstände zu denken, oder eben so viele vom Verstande abhängige Merkmale der Gegenstände überhaupt ergeben. Wir müssen also die *logischen Formen der Urtheile* aufsuchen.

Ungeachtet diese Formen zuerst an synthetischen Urtheilen, welche allen analytischen zum Grunde liegen, vorkommen müssen: so können sie gleichwohl *im Bewusstseyn* zuerst nur an den analytischen Urtheilen erkannt werden. Denn die Vorstellungen der *bestimmten* Gegenstände kommen nur bey der *Erkenntniß* (oder dem *Bewusstseyn* der bestimmten Gegenstände) vor, wobey die Gegenstände nicht wie sie der Verstand erst bestimmt, sondern wie er sie bereits bestimmt hat; nicht wie die Begriffe derselben aus der Anschauung erzeugt werden, sondern wie sie bereits erzeugt sind, und auf die Anschauungen bezogen werden, vorkommen müssen. Erkenntniß ist das Bezogenwerden der Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand, und zwar ein Bezogenwerden, bey dem man sich des Gegenstandes als bereits bestimmt bewußt ist; das Urtheil also, welches bey der Erkenntniß das Prädikat (oder den bestimmten Begriff) auf das Subjekt (den in der Anschauung vorkommenden *Gegenstand*) bezieht, ist ein *analytisches* Urtheil, ein Urtheil, wobey der bereits *erzeugte* Begriff mit der Anschauung verbunden wird. An den analytischen Urtheilen also, welche bey der wirklichen Erkenntniß im Bewusstseyn vorkommen, und an ihren verschiedenen Formen, müssen sich auch die Formen der synthetischen Urtheile, die von jenen nicht

nicht verschieden seyn können, oder die Formen des Urtheilens, in wie ferne sie ursprünglich in der Natur des Verstandes bestimmt sind, an Tag legen.

Beym analytischen Urtheilen kommen ein (bereits synthetisch erzeugtes) *Prädikat* und ein *Subjekt*, folglich zwey Vorstellungen vor, deren vorher synthetisch bestimmtes Verhältniß zur objektiven Einheit *im Bewußtseyn* bestimmt wird; und man kann den Unterschied zwischen dem analytischen und synthetischen Urtheile auch damit erklären, daß bey dem analytischen Urtheile mit dem Gegenstande dasselbe Merkmal *im Bewußtseyn* verbunden wird, welches durch das synthetische Urtheil vermittelt der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Anschauung *vor dem Bewußtseyn* erzeugt wurde.

Wir wollen das jedem Urtheile wesentliche *Prädikat* und *Subjekt* die *logische Materie*, die *synthetisch bestimmte Beziehung* derselben aber zur objektiven Einheit, die Art und Weise wie das vorgestellte Mannigfaltige in der objektiven Einheit zusammengefaßt ist, die *logische Form der Urtheile* nennen. Die verschiedenen Verhältnisse, welche die logische Materie und die logische Form der Urtheile zur objektiven Einheit haben können, müssen von der in der Natur des Verstandes bestimmten Möglichkeit des Zusammenfassens in die objektive Einheit abhängen, oder welches eben so viel heißt, die verschiedenen Arten dieser Verhältnisse, sind nur durch eben so viele verschiedene Arten des dem Verstande eigenthümlichen Zusammenfassens, oder durch eben so vielerley *Funktionen* des Verstandes bey dem Urtheilen möglich. Durch

Durch jene Verhältnisse also müssen sich die verschiedenen *logischen Formen* der Urtheile angeben und erschöpfen lassen. Wir wollen also hier die möglichen Verhältnisse der *logischen Materie* und *Form* zur objektiven Einheit aufzählen.

Die logische Materie des Urtheils

Besteht *erstens* aus dem *Subjekte*; und dieses verhält sich zur *objektiven Einheit* des Prädikates, oder zum Merkmale entweder wie *Einheit*, oder wie *Vielheit* *), oder wie *Vielheit* und *Einheit* zugleich. Im ersten Falle wird *Ein* Subjekt, im zweyten werden *mehrere*, im dritten *alle* in die objektive Einheit des Prädikates zusammengefaßt; und das Prädikat gilt entweder von *Einem* Subjekte, oder von *vielen*, oder von *allen* Subjekten; und das Urtheil ist entweder ein *einzelnes*, oder ein *Partikuläres* oder ein *Allgemeines* Urtheil.

Die logische Materie besteht *zweytens* aus dem *Prädikate*, und dieses verhält sich zur objektiven Einheit des Subjektes oder zum *Gegenstande* wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich. Im ersten Falle ist das Prädikat in die objektive Einheit des Subjektes aufgenommen, im zweyten von derselben ausgeschlossen, im dritten wird eben dadurch, daß das Prädikat in die objektive Einheit des Subjekts aufgenommen wird, etwas vom Subjekte ausgeschlossen, durch das Prädikat wird etwas im Subjekte *gesetzt*, oder etwas vom

*) *Vielheit* soll hier nur so viel als *Mannigfaltigkeit überhaupt* bezeichnen, in wie ferne sie der *Einheit* entgegengesetzt ist.

vom Subjekte *genommen*, oder *zugleich* etwas *gesetzt* und *genommen*, und das Urtheil ist entweder *Bejahend*, oder *Verneinend*, oder unendlich (*Indefinitum*).

Die logische Form des Urtheils

Besteht aus dem Zusammenfassen in die objektive Einheit, und ist bestimmt *erstens* in Rücksicht des Zusammenfassenden, *zweytens* in Rücksicht des Zusammenfassenden selbst; das heißt, in Rücksicht auf das Prädikat und Subjekt in wie ferne *beide* *zusammengenommen* sich auf die Einheit des Objectes beziehen, und in Rücksicht auf das zusammenfassende Subjekt (das Denkende), in wie ferne das *Zusammenfassen* auf dasselbe bezogen wird.

In der *ersten* Rücksicht verhält sich das Subjekt und Prädikat in der objektiven Einheit zusammengefaßt wie *Einheit*, oder wie *Vielheit*; oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefaßt zur objektiven Einheit wie Einheit, so machen sie zusammen nur ein *Einziges* Object aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *innerlich* verknüpft als *Merkmal* mit dem *Gegenstande*, und das Urtheil ist *Categorisch*.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefaßt zur objektiven Einheit wie Vielheit, so machen sie zusammen zwey verknüpfte Objecte aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *äusserlich* verknüpft, als *Folge* mit dem *Grunde*, und das Urtheil ist *Hypothetisch*.

Verhält

Verhält sich endlich Subjekt und Prädikat zusammengefaßt zur objektiven Einheit wie *Vielheit* und *Einheit zugleich*; so machen sie zusammengekommen Ein aus mehreren Objekten bestehendes Objekt, eine *Gemeinschaft* aus, und das Prädikat ist mit dem Subjekte innerlich und äußerlich verknüpft als ein Glied das mit dem andern zusammengekommen ein System ausmacht, und folglich das andere, mit dem es zusammengekommen Merkmal des *Ganzen* ist, von sich als den *andern Theil* ausschließt, und das Urtheil ist *Disjunktiv*.

In der *zweyten* Rücksicht ist das Verhältniß des Zusammenfassenden zum Zusammenfassen in die objektive Einheit bestimmt. Da das zusammenfassende, das vorstellende *Ich* als Subjekt des Verstandes, nur durch das Bewußtseyn des Zusammenfassens vorstellbar ist, oder durch das Bezogenwerden des Zusammenfassens auf das Subjekt, so kann das Verhältniß zwischen der Handlung des Zusammenfassens und dem Zusammenfassenden, in wie ferne dieses vorstellbar ist, nur aus dem Verhältnisse des Zusammenfassens zu dem Bezogenwerden eben dieses Zusammenfassens aufs Subjekt, oder welches eben so viel heißt, aus dem Verhältnisse zwischen dem *Bewußtseyn* und dem *Zusammenfassen* bestehen.

Das Bewußtseyn verhält sich nun zum Zusammenfassen entweder wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Im ersten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewußtseyn *innerlich* verknüpft, geht im Bewußtseyn selbst vor; es wird wirklich zusammengefaßt, und das Urtheil ist *assertorisch*.

Im

Im zweyten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewußtseyn *äußerlich* verknüpft, geht nicht selbst im Bewußtseyn vor, sondern wird als etwas vom Bewußtseyn verschiedenes vorgestellt, kommt im Bewußtseyn nicht als Handlung, sondern als Handlungsweise, nicht als wirkliche, sondern als bloß mögliche Handlung vor; und das Urtheil ist *problematisch*.

Im dritten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewußtseyn *innerlich* und *äußerlich* verknüpft, die bloße Vorstellung des Zusammenfassens ist vom wirklichen Zusammenfassen unzertrennlich, das im Bewußtseyn vorgestellte Zusammenfassen, wird eben darum auch im Bewußtseyn vorgenommen; die wirkliche Handlung des Zusammenfassens wird im Bewußtseyn durch ihre Möglichkeit bestimmt, und das Urtheil ist *apodiktisch*.

Es müssen also bey jedem Urtheile viererley Arten des Verhältnisses durch die Natur des Verstandes bestimmt seyn; und es sind auch nicht mehr und nicht weniger *innere*, im Urtheile selbst gegründete, Verhältnisse möglich. 1) Das Verhältniß des Subjektes zur objektiven Einheit, oder die *Quantität* des Urtheils. 2) Das Verhältniß des Prädikates zur objektiven Einheit, oder die *Qualität* des Urtheils. 3) Das Verhältniß des Subjektes und Prädikates zusammengenommen zur objektiven Einheit, oder die *Relation* des Urtheils; und endlich das Verhältniß der in allen drey Rücksichten bestimmten objektiven Einheit, oder des Urtheils selbst, zum Bewußtseyn, oder die *Modalität* des Urtheiles.

Quantität

Quantität, Qualität, Relation und *Modalität* sind also logische, durch die Natur des Verstandes bestimmte, Modifikationen *jedes* Urtheils überhaupt. Da aber von jeder derselben drey verschiedene untergeordnete Modifikationen möglich sind; entstehen durch sie *zwölf besondere Formen* der Urtheile, von denen *vier*, nämlich aus jedem der vier Arten von Modifikationen *eine* der unter ihr enthaltenen *drey* Formen, jedem Urtheile zukommen müssen.

Ich nenne diese Formen der Urtheile die *ursprünglichen*, weil sie jedem Urtheile für sich allein betrachtet, zukommen müssen, und die innere Natur derselben ausmachen; während alle anderen Beschaffenheiten der Urtheile, die einem Urtheile nur in Vergleichung mit einem anderen zukommen, bloß *äußere* Verhältnisse und *abgeleitete* Formen sind; z. B. die *enunciations Identicae, compositae, comparativae, exceptivae, exclusivae* u. s. w., die daher von einigen Gegnern der kritischen Philosophie sehr mit Unrecht an der von *Kant* zuerst aufgestellten, aber freylich noch nicht so ganz bestimmt deducierten, Tafel der *ursprünglichen Formen der Urtheile* vermist worden sind.

Die *Vorstellungen* aller zwölf Formen der Urtheile bestehen 1) aus den in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt aufgestellten Vorstellungen *à priori*, nämlich des *Mannigfaltigen* (oder Vielen in weiterer Bedeutung) und der *Einheit des Mannigfaltigen*; 2) aus den verschiedenen *Verbindungsarten* des Mannigfaltigen. — Ihr ganzer Inhalt kann also nur im *Vorstellungsvermögen, in wie ferne dasselbe Verstand hat*, und folglich nur *à priori* bestimmt seyn.

Wie

Wie sich die allgemeine Form des Urtheilens zu der allgemeinen Form der Begriffe, oder der Form Gegenstände zu denken verhält: so verhalten sich die besondern Formen des Urtheilens zu den besondern Formen der Begriffe, oder den Formen Gegenstände zu denken, den *Kategorien*.

A priori bestimmte Handlungsweise des Verstandes.

In den Formen der Urtheile. *In den Kategorien.*

I.

Quantität.

<i>Einzelne</i>	<i>Einheit</i>
<i>Partikuläre</i>	<i>Vielheit</i>
<i>Allgemeine Urtheile</i>	<i>Allheit der Gegenstände.</i>

II.

Qualität.

<i>Bejahende</i>	<i>Realität</i>
<i>Verneinende</i>	<i>Negation</i>
<i>Unbestimmte Urtheile</i>	<i>Limitation der Gegenstände.</i>

III.

Relation.

<i>Kategorische</i>	<i>Substanzialität</i>
<i>Hypothetische</i>	<i>Kausalität</i>
<i>Disjunktive Urtheile</i>	<i>Konkurrenz der Gegenstände.</i>

IV.

Modalität.

<i>Affertorische</i>	<i>Wirklichkeit</i>
<i>Problematische</i>	<i>Möglichkeit</i>
<i>Apodiktische Urtheile</i>	<i>Nothwendigkeit der Gegenst.</i>

Wie die Formen der Urtheile in *zwey Hauptklassen* zerfallen, in derer einen das Verhältniß zwischen dem *logischen Stoffe* (dem Subjekte und dem Prädikate) und der objektiven Einheit, und in der anderen das Verhältniß zwischen der *logischen Form* der Urtheile und der objektiven Einheit bestimmt ist: so bestehen die durch die Formen der Urtheile bestimmten *Kategorien* aus zwey korrespondirenden Hauptklassen, wovon die eine mit gutem Fuge die *Mathematische*, die andere die *Dynamische* heißen kann. Die Erste betrifft nämlich lauter solche Prädikate, die in der Anschauung, und in so ferne *mathematisch* bestimmbar sind; indem nämlich durch sie entweder vermittelt der *Quantität* bestimmt ist, wie *vielmal* ein Subjekt in Rücksicht auf ein Prädikat als objektive Einheit; — vermittelt der *Qualität* aber, ob das Prädikat in der objektiven Einheit des Subjektes *positiv* oder *negativ*, oder *begränzt* gesetzt sey. Die zweyte hingegen betrifft lauter solche Prädikate, die den Gegenständen in Rücksicht auf die *Existenz* derselben beygelegt werden, und die nicht an der Materie des Urtheilens, sondern an der bloßen Form selbst, nicht an der Anschauung, sondern an bloßen Begriffen, an dem Zusammenfassen, der *Kraftäusserung* des Gemüthes bestimmt sind.

Die

Die mathematischen Kategorien.

1) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Quantität* zu, in wie ferne sein Verhältniß als *Subjekt* zur objektiven Einheit eines *Prädikates* bestimmt ist. Verhält sich das Subjekt wie *Einheit*, so kömmt dem Gegenstande das Prädikat der *quantitativen* Einheit zu, die von der *objektiven* Einheit wohl unterschieden werden muß; verhält es sich wie Vielheit, so kömmt dem Gegenstande das Prädikat der *quantitativen Vielheit* zu, die von dem Mannigfaltigen überhaupt, als der Form des Stoffes genau zu unterscheiden ist; verhält er sich aber wie Einheit und Vielheit zugleich, so kömmt dem Gegenstande das Prädikat der *quantitativen Allheit* zu, die ich von der *Totalität* überhaupt, von der in der Folge die Rede seyn wird, nicht weniger sorgfältig unterschieden wünsche. *Einheit des Prädikates* ist in dem Begriff der Größe ein eben so wesentliches Merkmal, als die Vielheit des Subjektes, und ihr zufolge wird die Größe als *Vielheit* des Gleichartigen, dessen was *Ein* und *ebendasselbe* Prädikat hat; die numerische Einheit aber als Einheit des Gleichartigen, gedacht. Die Quantität kann *nur durch alle drey* ihr untergeordnete Kategorien als *bestimmte Größe* gedacht werden; und jede bestimmte Größe hat quantitative Einheit, Vielheit und Allheit.

2) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Qualität* zu, in wie ferne das Verhältniß seines Prädikates zur objektiven Einheit, die ihm als Subjekt zukömmt, bestimmt ist. Verhält sich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit; so ist es etwas, das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit des Subjektes

tes entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen aufgenommen, d. h. im Subjekte *positiv* gesetzt wird; und dem Gegenstande kommt dadurch das Prädikat der *Realität* zu. Verhält sich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Vielheit, so ist es etwas das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, aus dem Inbegriff des Mannigfaltigen ausgeschlossen, d. h. im Subjekte *negativ* gesetzt wird, und dem Gegenstande kömmt in so ferne das Merkmal der *Negation* zu. Verhält es sich endlich zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit und Vielheit zugleich: so ist es etwas, das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen so aufgenommen wird, daß das Aufnehmen zugleich ausschließt; im Subjekte wird durch das Positive zugleich etwas negativ gesetzt, und dem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Limitation* zu. Vielheit, d. i. Mannigfaltigkeit des Zusammenzufassenden im Subjekte (qualitative Vielheit) ist dem Begriffe der *Qualität* eben so wesentlich, als die Einheit jedes dieser Prädikate (qualitative Einheit) und dem zufolge wird die *Qualität eines Gegenstandes*, als der Inbegriff, der in einem Subjekte zusammengefaßten positiven und negativen Merkmale, des *qualitativen Vielen*, und jedes dieser Merkmale (eine Qualität des Gegenstandes) entweder als eine positive oder negative, *qualitative* Einheit, oder als beydes zugleich gedacht. Die *bestimmte Qualität* des Gegenstandes selbst (nicht die Qualität überhaupt) kann nur durch *alle drey* dem Begriffe der Qualität untergeordnete Kategorien, *Realität, Negation* und *Limitation* gedacht werden.

Die

Die dynamischen Kategorien.

3) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Relation* zu, in wie ferne das Verhältniß, das er als Subjekt mit einem gewissen Prädikate *zusammengenommen* zu der (gemeinschaftlichen) objektiven Einheit hat, *gegenseitig* bestimmt ist.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat *zusammengenommen* zur objektiven Einheit, wie Einheit: so sind sie in der objektiven Einheit *innerlich* verknüpft; sie *gehören* dann nicht nur zu *Einem* Objekte, sondern *machen* selbst zusammen nur *Ein* Objekt *aus*, in welchem das Subjekt als das Objekt selbst, das Prädikat aber als etwas *im* Subjekte, ein *Merkmal*, gedacht werden muß. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung in Rücksicht auf das Prädikat den Rang des Subjektes im strengsten Sinne; nämlich des Subjektes, das nicht Prädikat, nicht Merkmal eines Objektes, sondern Objekt ist; und das Prädikat ist in Rücksicht auf dasselbe Subjekt als Prädikat im strengsten Sinne bestimmt, d. h. als etwas, das nur durchs Verknüpftseyn mit einem andern (dem Subjekte) als Prädikat, objektive Einheit hat, in einem Objekte vorhanden ist. Dem Gegenstande kömmt dadurch in Rücksicht auf das, was an ihm Subjekt ist, das Merkmal des für sich bestehenden; der *Substanz* — auf das aber was an ihm Prädikat ist, das Merkmal des in einem andern bestehenden, des *Accidenz* zu.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat *zusammengenommen* zur objektiven Einheit wie Vielheit; so sind sie in der objektiven Einheit *äußerlich* verknüpft; das Prädikat macht dann nicht mit dem Subjekt *Ein* Objekt, sondern ein besonders Objekt,

das aber nur *durch* das *Ausserlichverknüpftseyn* mit dem Subjekte als ein Objekt gedacht werden kann, aus. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung den Rang eines Objektes, das wenn es gesetzt wird ein anderes Objekt als mit ihm verknüpft, setzt, welches, obschon es selbst ein Objekt ist, gleichwohl von jenem abhängt, und durch dasselbe bestimmt wird. Das eine heisst in dieser Rücksicht *Grund*, das andere *Folge*; und dem Gegenstande, in wie ferne er als Grund eines andern bestimmt ist, kömmt das Prädikat der *Ursache*; so wie dem andern, der durch jenen als Folge bestimmt gedacht wird, das Prädikat der *Wirkung* zu.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengekommen zur objektiven Einheit wie Einheit und Vielheit zugleich; so sind sie in der objektiven Einheit *äusserlich* und *innerlich* verknüpft, und machen Ein aus zwey Objekten bestehendes Objekt aus. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung völlig gleichen Rang mit dem Prädikate, das ohne Unterschied auch die Stelle des Subjektes erhalten kann; *beyde zusammen* erhalten den Rang eines Gegenstandes, der aus mehreren Gegenständen besteht, die als Prädikate gedacht, *innerlich*, als Subjekte aber, mit einander *äusserlich* verknüpft sind, einander ausschliessen und *wechselseitig* bestimmen. Dem Gegenstande kömmt in dieser Rücksicht das Prädikat der *Gemeinschaft*, seinen Merkmalen aber das Prädikat der *Glieder*, und ihrem gegenseitigen Verhältnisse zur objektiven Einheit das Prädikat der *Konkurrenz* zu.

4) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Modalität* zu, in wie ferne sein Verhältniß als objektive

objektive Einheit (als Gegenstand) zum Bewußtseyn des Verstellenden bestimmt ist.

Verhält sich dasjenige, wodurch er als objektive Einheit gedacht wird, die Handlung des Zusammenfassens, zum Bewußtseyn wie Einheit; so kommt das Zusammenfassen im Bewußtseyn als nichts vom Bewußtseyn verschiedenes vor, so wird es im Bewußtseyn nicht vorgestellt, sondern vorgenommen, die Zusammenfassung in objektive Einheit geht wirklich vor, und dem Gegenstande kömmt das Prädikat des *Wirklichen* zu.

Verhält sich die Handlung des Zusammenfassens zum Bewußtseyn wie *Vielheit*; so kömmt das Zusammenfassen im Bewußtseyn als etwas von demselben verschiedenes vor, das heißt wird in demselben bloß vorgestellt, nicht vorgenommen; die Zusammenfassung in objektive Einheit geht nicht wirklich vor, sondern es wird nur ihre Form gedacht; und dem Gegenstand kömmt das Prädikat des *Möglichen* (des bloß denkbaren aber nicht gedachten) zu.

Verhält sich die Handlung des Zusammenfassens zum Bewußtseyn wie Einheit und Vielheit zugleich; so wird das Zusammenfassen eben dadurch, daß es im Bewußtseyn vorgestellt wird, auch im Bewußtseyn vorgenommen; der Gegenstand wird dadurch, daß er als denkbar vorgestellt wird, wirklich gedacht; seine Möglichkeit enthält den Grund seiner Wirklichkeit; und in dieser Rücksicht kömmt ihm das Prädikat der *Nothwendigkeit* zu.

Die Prädikate der *Modalität* bestimmen durchaus nichts an dem Gegenstande, als sein *Verhältnis*

nist zum *Beurustseyn*, während die Prädikate der *Quantität*, *Qualität* und *Relation* nähere Bestimmungen der objektiven Einheit selbst sind, und in so ferne als *innerliche* Prädikate des Gegenstandes gedacht werden müssen. Man urtheile mit welchem Rechte man diese Prädikate den *Dingen an sich* bisher beygelegt hat.

„So hinge also auch die *Wirklichkeit eines Gegenstandes* bloß vom wirklichen Gedachtwerden desselben, und folglich vom bloßen Denken ab? und diess wäre kein offenbarer grober Idealismus?“ — Die *Wirklichkeit des Gegenstandes*, in wie ferne er *bloß gedacht* wird, nichts als objektive Einheit ist, hängt in der That auch nur vom wirklichen Zusammenfassen, vom Denken ab; und es ist hier nur von den Prädikaten die Rede, die durch die Form des Denkens bestimmt sind, und deren *Wirklichkeit* folglich schlechterdings davon abhängt, daß wirklich gedacht werde, daß sich die Form des Denkens wirklich äußere. Aber auch nur die *Wirklichkeit des gedachten Gegenstandes* hängt vom bloßen Denken ab; die *Wirklichkeit* des (nicht bloß durch einen Begriff gedachten sondern angeschauten) Gegenstandes hängt von dem *Afficiertseyn* durch den gegebenen Stoff ab. — Von der *Wirklichkeit des Dinges an sich* aber ist keine andere als eine widersprechende Vorstellung, ein bloßes Blendwerk, möglich. Der Ausdruck *wirklich*, der von *Wirken* abstammt, bezeichnet dasjenige was an der Vorstellung Produkt eines *Wirkens* ist. Alle *Realität*, alle *Wirklichkeit* in unsren Vorstellungen, muß ein Produkt eines *Wirkens* seyn. — Die *Subjektive*, eines *Wirkens* unsrer Spontaneität, die *Objektive* eines *Wirkens* von Dingen ausser
uns

uns auf unsere Receptivität. In wie ferne ein Gegenstand bloß gedacht wird, in so ferne ist seine Vorstellung, die Vorstellung der objektiven Einheit, ein blosses Produkt des Verstandes; eine Vorstellung, die in so ferne bloß *subjektive* Realität hat, und die Wirklichkeit, die dem Gegenstande beygelegt wird, ist bloß *logische* Wirklichkeit, die vom Wirken der Spontaneität abhängt. In wie ferne aber der gedachte Gegenstand *auch* angeschaut wird, die objektive Einheit sich auf ein durch von außen afficiert seyn gegebenes Mannigfaltige, woraus sie hervorgebracht ist, bezieht, in so ferne hat die Vorstellung *objektive* Realität, und die Wirklichkeit, die ihrem angeschauten Gegenstande beygelegt wird, ist nicht bloß logische Wirklichkeit, sondern *Reale*, die von einem *Wirken* des Dinges außer uns, das unsere Receptivität afficiert hat, abhängt, ungeachtet sie nur durch das *Denken*, das Zusammenfassen desjenigen, was in der Anschauung durch fremdes Wirken gegeben ist, als *Wirklichkeit* gedacht werden kann.

Die drey angeführten und bisher nur positiv bestimmten Prädikate der *Modalität* können aber auch *negativ* bestimmt seyn. Wird nämlich das Prädikat, durch dessen Zusammenfassen mit dem Subjekte die objektive Einheit erzeugt würde, nicht mit dem Subjekte zusammengefaßt, so wird auch das Subjekt nicht als Gegenstand gedacht, und es kömmt ihm in so ferne das Prädikat des Nichtwirklichen zu. Läßt sich aber das Prädikat, durch dessen Zusammenfassen mit dem Subjekte die objektive Einheit entstehen müßte, nicht mit demselben zusammenfassen, so wird das Subjekt als etwas Nichtdenkbares gedacht; und es kömmt ihm in

so ferné das Prädikat des *Unmöglichen* zu. Wird endlich das Prädikat mit dem Subjekte zwar in objektive Einheit zusammengefaßt, doch so, daß dies Zusammenfassen nicht durch die bloße Vorstellung desselben, das wirkliche Denken, nicht durch die Denkbarkeit; die Wirklichkeit, nicht durch die bloße Möglichkeit bestimmt wird; so kommt dem Subjekte das Prädikat des *Zufälligen* zu.

Es haben also beyde *dynamischen* Klassen der Kategorien *Korrelata*, das heißt sie bestehen jede aus zweyen sich auf einander beziehenden Begriffen: *Substanz* und *Accidenz*, *Ursache* und *Wirkung*, *systematisches Ganzes* und *Theile*, *Wirklichkeit* und *Nichtwirklichkeit*, *Möglichkeit* und *Unmöglichkeit*, *Nothwendigkeit* und *Zufälligkeit*. Die mathematischen hingegen haben keine Korrelata, und der Grund davon ist, daß die letztern aus dem einseitigen Verhältnisse entweder des Subjektes oder des Prädikates allein zur objektiven Einheit, die erstern aber aus dem Verhältnisse des in die objektive Einheit zusammengenommenen Subjektes und Prädikates — bestehen, welches in Rücksicht auf die *objektive* Einheit *wechselseitig* durch *Relation*, in Rücksicht auf das *Bewusstseyn* aber durch ein positives oder negatives Zusammenfassen als positive oder negative *Modalität* bestimmt seyn muß.

Die Kategorien sind also ursprünglich nichts anderes als bestimmte Formen der Zusammenfassung in objektive Einheit, bestimmte Handlungsweisen des Verstandes, und in wie ferne in der Handlungsweise des Verstandes seine Natur besteht, eigenthümliche Merkmale der Natur des Verstandes in wie ferne dieselbe begreiflich ist. Wer nun weiter

ter fragen wollte: *wie* der Verstand zu dieser bestimmten Handlungsweise gelange, würde sehr ungereimt fragen. Die in den von mir entwickelten Kategorien auf die einfachsten *vorstellbaren* Elemente zurückgeführte Handlungsweise des Verstandes ist die Gränze alles dessen, was vom Verstande begreiflich, ja auch nur vorstellbar ist, eine Gränze, die man nicht überschreiten kann, ohne sich ins gränzenlose Gebieth des Nichtvorstellbaren zu verlieren. Der Verstand, der zu aller Erklärung vorausgesetzt werden muß, kann in so ferne nicht selbst erklärt werden; und seine einmal erkannte Handlungsweise, durch welche das Denken bestimmt ist, läßt sich keineswegs ihren äuffern Gründen nach durchs Denken bestimmen.

Der Versuch, die Handlungsweise des Verstandes von den vorgestellten Gegenständen, und zwar von den als *Dinge an sich* gedachten Gegenständen, ableiten zu wollen, war freylich bey dem bisher allgemeinen Verkennen des Vorstellungsvermögens unvermeidlich; muß aber wohl mit dem mißverstandenen Begriffe des *Dinges an sich* von selbst wegfallen. Da die Vorstellung des Gegenstandes als Gegenstand eine Wirkung des Verstandes ist, so müßte die Handlung, durch welche diese Wirkung hervorgebracht wird, eine Wirkung ihrer Wirkung (des Gegenstandes in wie ferne er als Gegenstand gedacht wird) seyn, wenn sie durch den gedachten Gegenstand bestimmt würde. Da uns von den Dingen auffer uns nicht die Vorstellung selbst, sondern nur Stoff der Vorstellung gegeben seyn kann; so kann uns auch nicht die Vorstellung des bestimmten Gegenstandes, sondern nur der rohe Stoff derselben, das bloße empirische Man-

Mannigfaltige gegeben seyn, welches aber erst im Gemüthe auf Einheit gebracht, vorgestellt werden muß, bevor es durch den Verstand in eine Einheit des *Vorgestellten* zusammengefaßt werden kann. Dasjenige nun worin dieses bloße Zusammenfassen besteht, oder vielmehr die bestimmte Weise dieses blossen Zusammenfassens, gehört dem Zusammenfassenden, d. i. der Spontaneität, an, die dadurch ihren Rang als *Verstand* erhält. Ob und in wie ferne die der Spontaneität eigenthümliche Handlungsweise in den Dingen an sich gegründet sey? oder wie sie überhaupt mit denselben zusammenhänge? gehört unter die Fragen, die niemand aufwerfen wird, der ihren Sinn versteht und die Gränzen der Vorstellbarkeit kennt.

§. LXXIII.

Die reinen Vorstellungen der Kategorien sind Vorstellungen und zwar *Begriffe à priori*, und in so ferne Vorstellungen *nothwendiger* und *allgemeiner* Merkmale der durch den Verstand bestimmten Gegenstände.

Die Kategorien selbst sind keine Vorstellungen, und folglich auch keine Begriffe; aber sie sind *Formen* der Begriffe, und in wie ferne sie vorstellbar sind, Gegenstände von Vorstellungen, und zwar solche Gegenstände, die nicht unmittelbar durch Anschauung, sondern nur durch Begriffe vorgestellt werden können, deren Vorstellungen also Begriffe sind. Wirklich können die Formen der objektiven Einheit, nur durch ihre Beziehung auf ein *vorgestelltes* Mannigfaltige, vorgestellt, d. h. gedacht werden. In wie ferne nun die Formen
der

der objektiven Einheit durch die Handlungsweise des Verstandes bestimmt sind, in so ferne sind die *Kategorien* Gegenstände, die vor aller Vorstellung im bloßen Gemüthe bestimmt sind, und denen in ihren Vorstellungen kein durchs Afficiertwerden bestimmter Stoff, sondern lediglich die *a priori* gedachte, das heißt, auf eine Vorstellung *a priori* (das vorgestellte Mannigfaltige überhaupt) bezogene Handlungsweise der Spontaneität, entspricht. Die Kategorien werden *rein* vorgestellt, wenn man sie von allem Empirischen, durchs Afficiertseyn Gebenen, und von den Formen der Anschauung dem bloßen Raume und der bloßen Zeit abgefondert vorstellt. Als Gegenstände dieser reinen Vorstellungen sind sie durch den *bloßen Verstand* und das bloße *Vorstellungsvermögen überhaupt*, unabhängig von der *Sinnlichkeit*, *a priori* bestimmt; obwohl sie sich auf Anschauungen beziehen, und folglich auch durch die Sinnlichkeit bestimmt seyn müssen, wenn sie Merkmale nicht bloß denkbarer, sondern Erkennbarer (d. h. denkbarer und anschaulicher) Gegenstände werden sollen, wie weiter unten bestimmter gezeigt wird. Man kann die reinen Vorstellungen der Kategorien mit Recht die *Stammbegriffe* des reinen Verstandes nennen, vorausgesetzt, daß man unter diesem Ausdrücke keine angehörnen Vorstellungen, sondern Begriffe verstehe, die unmittelbar aus dem reinen Verstande abstammen, obwohl sie nicht vor der Erfahrung, im Bewustseyn entstehen können.

Durch objektive Einheit wird der Gegenstand als *Gegenstand überhaupt*, und durch die *Kategorien* als *bestimmter Gegenstand* gedacht. Jedes Urtheil mußt Quantität, Qualität, Relation und Modalität

dalität haben, das heist, es ist keine eigentliche Verstandeshandlung möglich, die nicht durch die Handlungsweise des Verstandes aus diesen vier Gesichtspunkten bestimmt seyn müßte. Es ist also auch kein Begriff eines bestimmten Gegenstandes, der nur durch ein synthetisches Urtheil erzeugt werden kann, möglich, auffer dafs seine Form aus eben diesen vier Gesichtspunkten bestimmt sey. Jeder *bestimmt gedachte* Gegenstand muß, in wie ferne er bestimmt gedacht wird, durch die Merkmale der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gedacht werden. Die Kategorien *müssen* also allen bestimmten Gegenständen beygelegt werden, weil diese *nur* durch jene bestimmt gedacht werden können, d. h. die Kategorien sind *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der bestimmten Gegenstände.

Durch diese einleuchtende bey jeder anderen Ableitung der Kategorien aber unerweisliche *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* der allgemeinsten Prädikate der erkennbaren Dinge, sollte doch die *Kritik der Vernunft*, die den Ursprung der Kategorien im reinen Verstande zuerst und nur auf einem andern Wege gezeigt hat, gegen den Einwurf, *dafs sie die Gewisheit des menschlichen Wissens aufhebe*, gesichert gewesen seyn. Wie? bestünde die Gewisheit unfres Wissens nicht im Bewusstseyn der Nothwendigkeit gewisser Urtheile? Und wie soll diese Nothwendigkeit einleuchtender erwiesen werden können, auffer wenn gezeigt wird, dafs sie ihren Grund in der Natur des Verstandes selbst haben. Oder ist ein Urtheil nicht nothwendig, in wie ferne es der Form gemäfs ist, unter welcher der Verstand allein urtheilen kann? Ist nicht das Merkmal eines Gegenstandes nothwendig und allgemein,

mein, wenn es an sich nichts anderes als die Form ist, unter welcher allein ein bestimmter Gegenstand sich denken läßt? Ist nicht jedê Nothwendigkeit nur als Bedingung des Wirklichen erweislich; aber ist sie auch wenn sie als Bedingung des Wirklichen aufgestellt ist, wirklich erwiesen? Wenn man sich also nur eines einzigen wirklich als bestimmt vorgestellten Gegenstandes bewußt ist, so muß man sich auch der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Kategorien bewußt seyn, weil durch sie die wirkliche Vorstellung des bestimmten Gegenstandes allein möglich ist. Woher hingegen diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wenn die Kategorien *a posteriori* durch ein blosses Afficiertseyn bestimmt wären, und als empirische Merkmale den Dingen an sich angehörten? Könnte dann ihre Nothwendigkeit im Bewußtseyn anders als durch *Gewohnheit* erklärt, und ihre Allgemeinheit für *weiter reichend als die Zahl* der in der Erfahrung vorgekommenen Fälle angenommen werden?

§. LXXIV.

Die Kategorien gehören in Beziehung auf das Vorstellungsvermögen überhaupt dem Verstande in *engerer*, in Beziehung auf die Sinnlichkeit aber dem Verstande in *engster Bedeutung* an.

Die *Kategorien* sind *a priori* bestimmte Handlungsweisen der Spontaneität des Vorstellungsvermögens, bestimmte Verbindungsarten des vorgestellten Mannigfaltigen. Sie lassen sich daher ohne ein *vorgestelltes* Mannigfaltige so wenig denken, als die Form der Vorstellung, die durch Verbindung

dung eines Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit ohne ein Mannigfaltiges überhaupt. Aber das vorgestellte Mannigfaltige, das den Kategorien als Stoff untergelegt werden *muß*, wenn sie vorgestellt werden sollen, ist nur dann ein *unter der allgemeinen Form der Anschauung* vorgestelltes Mannigfaltige, wenn sie auf ein durch die Art des Afficiertwerdens gegebenes Mannigfaltige bezogen, und folglich als Formen der Erkennbarkeit gedacht werden sollen. Werden sie hingegen ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach als Formen der bloßen *Denkbarkeit* vorgestellt, so darf das Mannigfaltige, das ihnen als Stoff untergelegt wird, nicht das durch die Anschauung *a priori* in der Zeit, sondern nur das durch die Vorstellung des Mannigfaltigen *a priori* überhaupt vorgestellte Mannigfaltige seyn, welches in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt aufgestellt ist. Denn in wie ferne die Kategorien in der bloßen Spontaneität bestimmt sind, betreffen sie bloß die Handlung der Spontaneität, nicht den Stoff dieser Handlungen, sind sie bloße Merkmale der objektiven Einheit, nicht eines gewissen Stoffes, bloße Formen des Verbindens, nicht Formen des zu verbindenden Mannigfaltigen. Die besondere, durch die Natur der Sinnlichkeit bestimmte Form des Mannigfaltigen gehört also keineswegs unter die Merkmale der bloßen Kategorien, sondern nur das vorgestellte Mannigfaltige überhaupt, oder die Vorstellung der allgemeinen Form des Stoffes überhaupt. Die Kategorien sind also nicht bloß unabhängig von der Sinnlichkeit, ohne Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauungen, d. h. ohne die bloße Zeit; denkbar, sondern müssen auch, wenn sie ohne Beymischung alles fremdartigen in ihrer

ihrer ursprünglichen Reinheit und ihrem eigentlichen Wesen nach, gedacht werden sollen, unabhängig von der Sinnlichkeit und abge sondert von der Zeit gedacht werden. Daher die *Ewigkeit* der logischen Wesen.

Die rein - vorgestellten Kategorien beziehen sich also durch das *a priori* vorgestellte Mannigfaltige überhaupt, dessen durch den Verstand bestimmte Verbindungsarten sie sind, nicht auf die Sinnlichkeit, sondern auf das Vorstellungsvermögen überhaupt. Sie sind Verbindungsarten des vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt, ohne Rücksicht, ob dies Mannigfaltige durch Sinnlichkeit vorgestellt sey oder nicht; folglich eigenthümliche Handlungsweisen desjenigen Vermögens, welches durch die Verbindung des vorgestellten Vorstellungen erzeugt, oder welches eben so viel heist, sie gehören dem *Verstande in engerer Bedeutung*, an.

Der Verstand in engster ist vom Verstande in engerer Bedeutung in nichts unterschieden, als daß dieser nur auf das Vorstellungsvermögen *überhaupt*, jener aber auf das *sinuliche* Vorstellungsvermögen sich bezieht. Es ist eine und ebendieselbe Spontaneität, welche nach ebendenselben in ihrer Natur bestimmten Handlungsweisen (den rein vorgestellten *Kategorien*) als Verstand in engerer Bedeutung das vorgestellte Mannigfaltige überhaupt, als Verstand in engster aber das durch Anschauung vorgestellte Mannigfaltige verknüpft. Ebendieselben Kategorien also, welche in ihrer Beziehung auf das Vorstellungsvermögen überhaupt, dem Verstande in engerer Bedeutung angehören, gehören in ihrer Beziehung auf die Sinnlichkeit dem Verstande

in engster Bedeutung an, der sich von jenem nur durch seine bestimmte Beziehung auf die Sinnlichkeit unterscheidet.

Wird also den *Kategorien* die Vorstellung *a priori* des Mannigfaltigen überhaupt als Stoff untergelegt, so gehören sie dem Verstand in engerer — wird ihnen die vorgestellte allgemeine Form der Anschauung überhaupt untergelegt, so gehören sie dem Verstande in engster Bedeutung an, dessen Natur in der Beziehung der Handlungsweise der Spontaneität auf die Form der Anschauung bestehen muß.

§. LXXV.

Die *Kategorien* in ihrer bestimmten Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauungen (die bloße Zeit) vorgestellt, heißen *Schemate* und sind in folgender Tafel erschöpft.

(1)

*Quantität in der Zeit, oder Zeitreihe
Zahl.*

(2)

*Qualität in der Zeit, oder Zeitinhalt
Grad.*

(3)

*Relation in der Zeit oder Zeitordnung
Beharrlichkeit.
Bestimmte Succession.
Bestimmtes Zugleichseyn.*

(4)

(4)

Modalität in der Zeit, oder Zeitinbegriff

<p><i>Seyn zu irgend einer</i> <i>Seyn in einer bestimmten</i> <i>Seyn zu aller</i></p>	}	<p><i>Zeit.</i></p>
---	---	---------------------

(1) Um sich zu überzeugen, daß die reine Vorstellung der *Zahl* aus der auf die Vorstellung der *bloßen Zeit* bezogenen Vorstellung der *bestimmten Quantität* bestehe, darf man nur den Begriff des *Zählens* bestimmt genug zergliedern. Zählen heißt nämlich: gleichartige Einheiten nach einander zu einander hinzuthun (successive, d. h. in der Zeit verbinden), und das Produkt dieser Operation, die *Zahl*, ist eine Quantität, welche aus einer in der Zeit vollendeten Zusammenfassung vieler Einheiten besteht; Quantität, welche durch alle drey untergeordnete Kategorien bestimmt ist, und in deren Vorstellung Einheit, Vielheit und Allheit, *in wie ferne* sie sich in der Zeit bestimmen lassen, als wesentliche Merkmale enthalten sind.

Es ist nur ein *einziges* Schema der Quantität, nämlich die *Zahl*, möglich. Da die bloße Zeit *nur* als ein *Mannigfaltiges* vorgestellt werden kann, so kann die Kategorie der *quantitativen Einheit* allein unmöglich ein unmittelbares Merkmal der bloßen Zeit seyn; und da die bloße Zeit als ein *unbegränztes* Nacheinanderseyn gedacht werden muß, so läßt sich ohne Widerspruch eben so wenig die Kategorie der *quantitativen Allheit* auf sie beziehen, wodurch sie als *alle Zeit*, d. h. als ein

vollendetes Ganze, und folglich ohne weitere *Folge*, und folglich begrenzt, gedacht werden müßte. Die Zeit läßt sich also eigentlich nur durch die Kategorie der *Vielheit* bestimmen. In wie ferne aber unter quantitativen Vielheit, Vielheit der Subjekte ebendesselben Prädikates, gleichartiger Einheiten und unter bestimmter Vielheit nur Einheit dieses gleichartigen Vielen gedacht werden muß, in so ferne kann die Vielheit in der Zeit nur als Einheit des nacheinander bestimmten gleichartigen Vielen, d. h. *als Zahl*, und durch alle drey Kategorien der Quantität bestimmt, vorgestellt werden.

Die Quantität ist nur in ihrer bestimmten Beziehung auf die Zeit, d. i. als *Zahl* erkennbar. Wie denn auch die Quantität im Raume nur durch *Messen* vermittelt eines als *numerische Einheit* angenommenen Theiles sich bestimmt erkennen läßt.

(2) Um sich zu überzeugen, daß die *reine* Vorstellung des *Grades* aus der Vorstellung der in der Zeit bestimmten Qualität bestehe, darf man sich nur über den bestimmten Begriff eines Grades überhaupt genaue Rechenschaft abfordern. Grad heißt nach der allgemeinsten Uebereinstimmung die *Quantität der Qualität*, GröÙe der Beschaffenheit, intensive GröÙe, Vielheit ohne Extension; eine Vielheit also die nicht im Außereinanderseyn des Mannigfaltigen besteht, nicht im Raume, sondern in der bloßen Zeit bestimmt ist; nicht durch den äußeren, sondern lediglich durch den inneren Sinn angeschaut werden kann. Was in der Zeit angeschaut werden soll, muß in der Zeit gegeben seyn, oder in dem inneren Sinne durch ein Afficiertseyn vorkommen, es muß ihm eine *Empfindung*

ent-

entsprechen. Wenn nun dasjenige, dem eine Empfindung entspricht, bestimmt gedacht werden soll, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß das Mannigfaltige, welches durch den inneren Sinn angeschaut wird (die Veränderung in uns) durch den Verstand den Kategorien der bestimmten Qualität gemäß zusammengefaßt, und folglich als eine mit Negation verbundene (limitirte) Realität gedacht, d. h. daß ihm das Prädikat des *Grades* beygelegt werde.

Da nämlich alle Empfindung unter der allgemeinen Form aller sinnlichen Vorstellung, der bloßen Zeit, steht; so muß die *Realität*, die mehr als bloße Kategorie, mehr als leere Gedankenform, mehr als logische Bejahung seyn soll, einen durchs Afficiertseyn gegebenen Stoff haben; es muß ihr ein Gegebenes durch Empfindung eine Veränderung in uns, ein Erfüllen der Zeit entsprechen. Die erkennbare (nicht bloß denkbare, logische,) Realität muß also als *erfüllte Zeit*, als ein *Seyn in der Zeit*, so wie die *Negation*, die mehr als eine logische Funktion des Verneinens seyn soll, als Negation in der Zeit, *leere Zeit*, *Nichtseyn in der Zeit* gedacht werden. Der Unterschied zwischen diesem mehr als logischem *Etwas* und *Nichts* besteht dann in dem Unterschiede zwischen der erfüllten und der leeren Zeit. Ein und ebenderfelbe Zeittheil kann nämlich durch Empfindung mehr oder weniger erfüllt seyn, das Etwas in der Zeit kann sich mehr oder weniger dem *Nichts* in der Zeit nähern, die Realität kann mehr oder weniger durch Negation bestimmt, limitirt seyn; sie kann einen größeren oder kleineren Grad haben, aber sie muß jederzeit einen Grad haben, wenn sie *in ihrem Unterschiede* von bloßer Negation, als *bestimmte Realität*,

lität, erkennbar seyn soll. Die Qualität in der Zeit, die erkennbare Qualität, kann daher weder als lauter Realität ohne Negation, noch als lauter Negation ohne Realität, sondern sie muß als Realität mit Negation verbunden, als *limitirt* gedacht werden. Es giebt daher nur ein *Einziges* Schema der Qualität, nämlich des Grades. Die Qualität ist nur in ihrer bestimmten Beziehung auf die Zeit, d. h. nur als Grad erkennbar.

Zahl und *Grad* sind also die *Schemate*, welche sich aus der bestimmten Beziehung der *mathematischen* Kategorien auf die allgemeine Form der Anschauung, nämlich die *bloffe Zeit* ergeben, und daher selbst die *mathematischen Schemate* heißen können.

(3) Durch die Schemate der Relation ist die Beziehung der Kategorien der Relation auf die Form der Anschauung überhaupt bestimmt, und durch die Vorstellungen dieser Schemate werden die drey Arten gegenseitiger Verhältnisse zusammengenommener Subjekte und Prädikate zur objektiven Einheit als in der Zeit bestimmbar vorgestellt.

a) *Substanz in der Zeit* ist das Subjekt, in wie ferne es als Subjekt im strengsten Sinne als für sich bestehend in der Zeit bestimmt ist, das bleibende Subjekt, das *Behärrliche*. *Accidenz* in der Zeit hingegen ist das Prädikat, in wie ferne es als Prädikat im strengsten Sinne, als Prädikat, das nicht die Stelle seines Subjektes vertreten kann, als nur im Subjekte bestehend, bestimmt ist; und folglich das nicht bleibende in der Zeit, das *Veränderliche*.

Da

Da dasjenige was in der bloßen *Zeit* allein gegeben ist, und angeschaut werden kann, nothwendig *Veränderung* ist, so muß dasjenige, was in der *Zeit* als beharrlich, und folglich als keine Veränderung, gedacht werden soll, wenn es mehr als denkbar, wenn es auch anschaulich seyn soll, im *Raume* angeschaut werden können; der Stoff, der dem Beharrlichen in der *Zeit* entspricht, muß dem äussern Sinne gegeben seyn, und das Beharrliche ist nur im *Raume* und in der *Zeit* erkennbar. Was also als Substanz, als beharrlich in der *Zeit*, *erkannt* werden soll, muß als etwas auffer uns, den Raum erfüllendes, angeschaut werden; es muß ihm das Prädikat der *Ausdehnung* zukommen können. Das Subjekt unfres Vorstellungsvermögens, das nicht als *etwas auffer uns* anschaulich ist, kann und muß daher zwar als Substanz, als beharrlich in der *Zeit* *gedacht* — aber es kann durchaus nicht als Substanz *erkannt* werden; die Seele gehört nur in das Gebieth der bloß denkbaren nicht (der Denkbaren und Anschaulichen) der *Erkennbaren* Substanzen.

b) Die Succession oder die Reihe des in der *Zeit* anschaulichen durch die Kategorie der Ursache und Wirkung bestimmt, giebt das Schema der bestimmten Succession, d. h. derjenigen Succession bey welcher *nothwendig* das eine Glied der Reihe als folgend das andere als vorhergehend gedacht werden muß. In wie ferne nämlich etwas in der *Zeit* gegebenes als Grund eines anderen in der *Zeit* gegebenen bestimmt ist; in so ferne hängt das Seyn in der *Zeit* dieses letztern vom Seyn in der *Zeit* des erstern als Folge vom Grunde, aber nicht umgekehrt (der Grund von der Folge) ab. Wenn

die Prädikate der Ursache und Wirkung *erkennbaren* Gegenständen beygelegt werden sollen, so müssen sie durch das Schema der bestimmten Succession als *Zeitbestimmung* vorgestellt werden können, oder welches eben so viel heist, der erkennbaren *Ursache* und *Wirkung* muß ein in der bloßen Zeit angeführtes Mannigfaltige entsprechen.

Die *erkennbare Wirkung* ist daher dasjenige, dessen Entstehen in der Zeit durch etwas anderes, worauf es *nothwendig* folgt (die Ursache) bestimmte ist, und die *erkennbare Ursache* ist dasjenige, was in *der Zeit* Grund der Entstehung eines andern ist. Dasjenige, was *an* einem Dinge Grund der Entstehung eines andern ist, heist die *Kauffalität*. Jede erkennbare *Kauffalität* muß daher selbst entstehen, weil sie nur als Grund *in der Zeit* erkannt werden kann. In wie ferne die Kauffalität in der Zeit entsteht, heist sie *Veränderung*, und in wie ferne diese Veränderung Grund des Entstehens der Wirkung (einer anderen Veränderung) ist, heist sie *Handlung*; während die Veränderung, welche bloße Wirkung ist, ein *Leiden* heist.

Da die *Kauffalität*, so wohl an der Ursache als an der Wirkung nur als *Veränderung*, die *Substanz* aber nur als das *Beharrliche*, Unveränderliche in der Zeit, erkennbar ist, so ist es einleuchtend, daß die Substanz nicht als Substanz, sondern nur in ihren *Accidenzen* erkennbare Kauffalität und erkennbare Wirkung seyn könne. In wie ferne jedes *Accidenz* nur Prädikat der Substanz seyn kann, in so ferne muß freylich die Substanz, deren Accidenz eine Kauffalität ist, als die Ursache gedacht werden, aber sie kann nur durch ihr Accidenz (nicht als *Substanz*)

stanz) als erkennbare Ursache gedacht werden; wie dann die *Handlung*, worin die eigentliche Kauffalität einer Wirkung in der Zeit besteht, nothwendig *nur als Veränderung* und daher unmöglich als etwas Beharrliches gedacht werden kann. Wenn man nun unter *Kraft* die *unmittelbar - handelnde* Substanz, eine in der Substanz selbst unmittelbar vorhandene Kauffalität, versteht, so ist es ausgemacht, daß es keine *erkennbare* Kraft geben könne, weil jede Handlung nur als Veränderung, nur als Accidenz, und folglich als kein substantielles, fortwährendes, nicht entstehendes Handeln erkannt werden kann. Daher auch die einzige Kraft, die wir den uns erkennbaren Substanzen, den Beharrlichen im Raume, beylegen können, die *Bewegende*, keineswegs als in der Substanz, welche eine andere zur Bewegung bestimmt, vorhanden, sondern auch dieser wieder von einer andern mitgetheilt gedacht werden muß. Das Bewegende bewegt nur durch Bewegung, verändert nur in wie ferne es selbst verändert wird; ein Accidenz in der bewegenden Substanz ist der Grund eines Accidenz in der Bewegten. Die Spontaneität unsres Vorstellungsvermögens in wie ferne sie dem vorstellenden Subjekte als dessen eigenthümliches Prädikat zukommt, ist *Kraft* im strengsten Sinne des Wortes; aber *erkennbar* ist sie nur in ihrer im Vorstellungsvermögen bestimmten Handlungsweise, den Formen der Spontaneität und folglich nicht als Kraft, sondern nur als *Vermögen*. In ihrem Zusammenhange mit dem Subjekte als Substanz, als eigentliche Kraft, gedacht, ist sie *bloß denkbar*, und so wenig als in ihrer *Substantialität*, *erkennbar*.

So wie das Merkmal der erkennbaren Kauffalität keiner Substanz unmittelbar zukommen kann, so kann auch keiner das Merkmal der *erkennbaren Wirkung* beygelegt werden. Dasjenige, was durch ein anderes in der Zeit bestimmt wird, und folglich entsteht, kann nicht das Beharrliche, nicht die Substanz, sondern nur ein Accidenz seyn. Jede erkennbare Wirkung kann also nur ein Accidenz seyn; und *es giebt keine erkennbare Ursache der Substanzen*. (Daher unstreitig die alte Meynung von der Ewigkeit der Materie.)

c) Das Zugleichseyn oder die Reihe des nur mittelbar in der Zeit, unmittelbar aber im Raume Anschaulichen, durch die Kategorie der Gemeinschaft bestimmt, giebt das Schema des bestimmten Zugleichseyns, bey welchem nöthwendig die Glieder als nicht aufeinander folgend, sondern als zugleich mit einander verknüpft gedacht werden müssen. Der bestimmte Begriff von diesem Schema wird am leichtesten dadurch erhalten, daß man sich dasselbe in seinem Ursprunge aus der Verbindung des Schemas der Substanzialität mit dem Schema der Kauffalität denkt. Die erkennbare Gemeinschaft besteht nämlich aus der erkennbaren Substanzialität, dem Beharrlichen im Raume, und aus der erkennbaren Kauffalität, der Handlung in der Zeit zusammengenommen, und auf mehr als ein Objekt bezogen; und ein Gegenstand ist mit dem anderen in *erkennbarer Gemeinschaft*, wenn beyde als etwas im Raume beharrliches, und in der Zeit wechselseitig aufeinander wirkendes gedacht werden, so daß die Handlung des einen Grund von gewissen Accidenzen im andern, und die Handlung des andern Grund von gewissen Accidenzen

eidenzen in dem Einen ist. Das als zugleich vorhanden Erkennbare muß im Raume und in der Zeit zugleich bestimmt seyn; folglich müssen ihm beyde Zeitbestimmungen die negative des Beharrlichen, und die positive der bestimmten Folge zugleich zukommen. Die denkbare Gemeinschaft kann nur in so ferne erkennbar, Gemeinschaft erkennbarer Gegenstände seyn, als diese erstens als erkennbare Gegenstände durch das Beharrliche im Raume, zweytens als *erkennbar verknüpfte* Gegenstände durch Kauffalität in der Zeit wechselseitig bestimmt sind.

Durch die drey Kategorien der Relation wird die Zeit in ihren drey *Modis*, der *Dauer*, der *Folge*, und dem *Zugleichseyn* auf *Objekte* (objektive Einheit), und durch die Zeit selbst werden die Kategorien der Relation auf Anschauungen, und folglich auf das in der Anschauung gegebene, anwendbar.

(4) Durch die Schemate der *Modalität* ist die Beziehung der Kategorien der Modalität auf die allgemeine Form der Anschauung bestimmt als Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit des in der Zeit Anschaulichen.

a) Die Kategorie der Möglichkeit, oder die im Bewußtseyn bloß vorgestellte Form des *Denkens*, die Denkbarkeit, mit der bloß vorgestellten Form der Anschauung verbunden, giebt das *Schema des Möglichen*, Denkbarkeit des Anschaulichen, und in wie ferne die Form der Anschauung, die bloße Zeit, Bedingung der Empfänglichkeit für einen Stoff ist, entsteht aus dieser Verbindung Denkbarkeit dessen was der Empfänglichkeit gegeben werden, Denkbarkeit desjenigen dem eine Empfindung entsprechen

chen kann; etwas das gedacht (im Bewußtseyn in eine objektive Einheit verbunden) werden kann, in wie ferne es sich durch ein Afficiertseyn geben läßt, oder welches eben so viel heißt, der Bedingung dieses Afficiertseyns, der *bloßen Zeit*, gemäß ist.

Durch die bloße Kategorie der Möglichkeit ist nichts als *logische* Möglichkeit, die bloße Denkbarkeit, bestimmt, die wohl hauptsächlich darum mit der *reellen*, der erkennbaren, Möglichkeit verwechselt wurde, weil der Unterschied zwischen Denken und Erkennen bis auf *Kant* ein so tiefes Geheimniß geblieben war. Die bloße Denkbarkeit wird nur durch ihre Beziehung auf Anschaulichkeit zur Erkennbarkeit; und so wie die logische Möglichkeit in der Denkbarkeit besteht, so besteht die *reelle* in der Erkennbarkeit. Einem Gegenstande kömmt also nur in so ferne erkennbare Möglichkeit, reelle Möglichkeit zu, als ihm Erkennbarkeit zukömmt. Im Erkenntnißvermögen also, und nicht wie bisher in dem nichtvorstellbaren *Dinge an sich*, (oder auch gar in der Gottheit) ist der uns begreifliche Grund der reellen Möglichkeit aufzufuchen.

b) Die Kategorie der Wirklichkeit, oder das im Bewußtseyn vorgenommene Denken, bezogen auf die wirkliche Anschauung, oder den unter der Form der sinnlichen Vorstellung im Gemüthe vorhandenen Stoff, giebt das *Schema der Wirklichkeit*, das Denken des durchs Afficiertseyn gegebenen, und durch die allgemeine Form der Anschauung zur Anschauung gewordenen Stoffes; die objektive Einheit aus dem unter der Form des Nacheinanderseyns angeschauten Mannigfaltigen erzeugt, der
gedachte

gedachte Gegenstand in einer durchs Afficiertseyn bestimmten Zeit; das Seyn in einer bestimmten Zeit.

Durch die bloße Kategorie der Wirklichkeit ist nichts als die *logische Wirklichkeit* bestimmt. Logisch *möglich* ist, was sich denken läßt; logisch *wirklich*, was gedacht wird. Allein das was gedacht wird, ist keineswegs darum etwas *Existierendes*; und so wie die Denkbarkeit eines Gegenstandes sich auf Anschaulichkeit desselben beziehen muß, wenn ihm reelle Möglichkeit zukommen soll: so muß das Gedachtwerden desselben auf wirkliche Anschauung bezogen seyn, wenn ihm reelle *Existenz* beygelegt werden soll. Von einem Gegenstande die erkennbare (mehr als denkbare) Existenz behaupten, heißt ihm das Prädikat des *Erkenntseyns* beylegen.

Die Existenz heißt *Wirklichkeit*, weil sie, in wie ferne sie vorstellbar ist, nur ein Produkt des *Wirkens* seyn kann. Die logische *Existenz* kommt durch Denken, die bloße Handlung der Spontaneität, und die reelle durch *Denken* und *Anschauung*, wirken, und afficiert seyn, in unsrer Vorstellung vor. Die Existenz unfres vorstellenden Ichs ist durch ein Afficiertseyn, welches eine *unmittelbare* Wirkung der blossen Spontaneität ist, vorstellbar; die Existenz der Gegenstände auffer uns aber durch ein Afficiertseyn, welches *unmittelbare* Wirkung der Dinge auffer uns ist; ungeachtet die erkennbare Existenz unfres vorstellenden Ichs, für das wir kein anderes Prädikat als das bloße Vorstellungsvermögen haben können, ihrer Erkennbarkeit nach *mittelbar* von einem Afficiertseyn von aussen (woran sich die Formen der Vorstellungen zuerst äussern), und

und die erkennbare *Existenz* der Dinge außer uns (die nur durch die vom Verstande vorgenommene Verbindung des durchs Afficiertseyn gegebenen und in einer Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen *gedacht* werden können) ihrer Erkennbarkeit nach von der Handlung der Spontaneität *mittelbar* abhängt.

Die *Existenz* heist *Realität*, nicht weil sie eine *Qualität* des Gegenstandes ist (denn durch die Existenz wird nichts im Gegenstande gesetzt), sondern weil sie sich als logische *Existenz* nur von einem Subjekte behaupten läßt, das als Objekt gedacht wird, und folglich durch ein positives Prädikat bestimmt ist, d. i. *logische Realität* hat — als reelle Existenz aber nur von einem Subjekte, dem erkennbare Realität zukömmt, nämlich dem im Gemüthe ein Afficiertseyn entspricht.

Da man bisher die denkbare Wirklichkeit von der erkennbaren, die logische von der reellen, nicht genau zu unterscheiden wufste, so ist es begreiflich genug, warum ein Theil der Philosophen die Vorstellung der *Existenz* durch auffallend misslungene Versuche erklärt, der andere aber für schlechterdings unerklärbar gehalten hat. Die meisten stimmten darin überein, daß die *Existenz* eine von unfrem Gemüthe ganz unabhängige Beschaffenheit des *Dinges an sich* wäre, das dem Dinge an sich zukommende Prädikat des *Seyns*, das sie bald vom Vorgestelltwerden, und von dem sie unmittelbar darauf das Vorgestelltwerden ableiteten, ohne von beyden einen bestimmten Begriff zu haben. Unter *Seyn* wird etwas von der bloßen Vorstellung verschiedenes als *bestimmt* gedacht, das was von der bloßen Vorstellung als verschieden *gedacht*

dacht wird, ist *objektive Einheit*, die entweder ein bloßes Produkt der Spontaneität aus dem vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt ist, *logisches Seyn* — welches im Urtheile durch das Wörtchen *ist* dem Zeichen der Verbindung zwischen Prädikat und Subjekt ausgedrückt wird — oder aber ein Produkt der Spontaneität, und der durch ein Ding außer uns afficirten Receptivität, ein reelles, ein *erkennbares Seyn*.

c) Die Kategorie der *Nothwendigkeit*, oder das im Bewußtseyn zugleich vorgestellte und vorgenommene Denken, bezogen auf Anschaulichkeit und wirkliche Anschauung zugleich, giebt das Schema der Nothwendigkeit, welches aus der Verbindung des Schema der Möglichkeit mit dem Schema der Wirklichkeit besteht, dem mit der blossen Erkennbarkeit verknüpften Erkenntseyne, dem Seyn in irgend einer Zeit im Zusammenhange mit dem Seyn in einer bestimmten Zeit. Einem Gegenstande kömmt nämlich erkennbare Nothwendigkeit zu, in wie ferne sein Erkenntseyne durch die bloße Form des Erkennens bestimmt ist. So kömmt einer erkannten Ursache das Prädikat der Nothwendigkeit zu, in wie ferne ihr Erkenntseyne als Ursache von der im Schema der Kauffalität bestimmten Form des Erkennens (der bestimmten Zeitfolge) abhängt. So kömmt den Kategorien und den Formen der Anschauung erkennbare Nothwendigkeit zu, weil ihr Zusammenhang mit dem Empirischerkannten durch die bloße Form des Denkens und des Anschauens bestimmt ist. In wie ferne die in der Natur des Gemüthes bestimmte Formen des Denkens, des Anschauens, des Erkennens die wahren und ursprünglichen *Gesetze* der

der Denkbarkeit, Anschaulichkeit und Erkennbarkeit ausmachen, in so ferne ist die *logische Nothwendigkeit* der Zusammenhang des Gedachten (des logisch wirklichen) mit den Gesetzen des Denkens (dem bestimmt logisch Möglichen) und die *reelle, erkennbare Nothwendigkeit* der Zusammenhang des Erkannten (reell Wirklichen) mit den Gesetzen der Erkennbarkeit (dem bestimmt reell - möglichen); und erkennbar nothwendig ist alles, was mit dem Wirklichen nach den Gesetzen der Erkennbarkeit zusammenhängt.

Der in der Philosophie so äufferst wichtige Begriff der *Nothwendigkeit*, hat für die allgemeingültige Auflösung der unsrer Rechte und Pflichten in diesem und den Grund unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben betreffenden Probleme, die ohne diesen Begriff völlig aufs reine gebracht zu haben, unmöglich ist, wenig dadurch gewonnen, das man bisher die *Nothwendigkeit* für dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist, für das Einzig mögliche, für die bestimmte Möglichkeit, allgemein anerkannt hat. Denn alle diese Erklärungen setzen den ganz unbestimmt gebliebenen Begriff der *Möglichkeit* voraus, bey dem man entweder das unbestimmte *sich denken lassen* von dem eben so unbestimmten *Seyn können* im Cirkel ableitete, oder, die Bestimmung dessen, was sich denken läßt und Seyn kann, in den nichtvorstellbaren *Dinge an sich* aufsuchte. Hier mußte man entweder bey dem *Dinge an sich* stehen bleiben, und die bestimmte Möglichkeit oder die Nothwendigkeit hypostasieren, dieselbe zu einer wesentlichen Eigenschaft der *Dinge an sich*, zur Natur der Dinge machen, und die blinde unerklärbare Nothwendigkeit für die
Quelle

Quelle alles Möglichen und Wirklichen, und den letzten Bestimmungsgrund aller Gesetze des Denkens und des Seyns anerkennen; oder aber man mußte zwischen dem *ursprünglichen* Dinge an sich und dem *abgeleiteten* unterscheiden, und die Nothwendigkeit gewisser dem letztern zukommenden Prädikate von Gesetzen ableiten, die den erschaffenen Dingen durch die Vernunft des Unerchaffenen vorgeschrieben sind. Diese Lehre, welche nicht die Gesetze auf die Nothwendigkeit, sondern die Nothwendigkeit auf Gesetze gründet, und die Vernunft aufsucht *), ist freylich der Wahrheit näher gekommen. Allein da der Begriff eines Gesetzes selbst wieder den Begriff der Nothwendigkeit voraussetzt, und jenes ganze System auf dem unhaltbaren Fundamente des nichtvorstellbaren Dinges *an sich* erbaut ist, so ist es kein Wunder, daß es nur bey *einer* Partey der philosophischen Welt Eingang gefunden hat, aber von dreyen verworfen wurde.

In den rein vorgestellten Kategorien der Modalität können nur die bloße logische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und folglich die bloßen Formen des Denkens gedacht werden. Die Anwendung derselben auf die Zeit allein verschafft diesen Formen des Denkens den Rang von Formen des Erkennens, durch die Beziehung auf dasjenige, dem in der Vorstellung ein gegebener Stoff entspricht,

*) Die Anhänger dieses Systemes vergessen gemeinlich, daß die göttliche Vernunft nur in so ferne denkbar seyn könne, als eine in unsrem Gemüthe bestimmte Form des Denkens als menschliche Vernunft vorhanden ist.

spricht, und das daher weder bloße Vorstellung, noch Form derselben, sondern ein erkennbarer Gegenstand ist. Auf der andern Seite aber ist dasjenige, dem ein gegebener Stoff entspricht, und was durch die Anschauung unmittelbar vorgestellt wird, nur durch die drey Kategorien der Modalität als möglich, wirklich und nothwendig *denkbar*.

Die Schemate der *Relation* und der *Modalität* betreffen alle das bloße *Verbinden* des in der Zeit Anschaulichen; entstehen aus den *dynamischen* Kategorien; und können folglich mit Recht die *dynamischen Schemate* heißen.

§. LXXVI.

Die Schemate sind die in der Natur des *Erkenntnisvermögens à priori* bestimmten *Formen* der *Erkennbarkeit*; die reinen Vorstellungen derselben sind *Erkenntnisse à priori*; und die Urtheile, in welche sie sich unmittelbar auflösen lassen, sind die *ursprünglichen Gesetze des Verstandes* in engerer Bedeutung, und der in der Natur desselben bestimmten *möglichen Erfahrung*.

Das Erkenntnisvermögen besteht aus Sinnlichkeit und Verstand in ihrer Vereinigung, und das Erkennen in einem mit Anschauung verknüpften Denken. Die Schemate, die nichts anderes als die verknüpften Formen des Denkens und der Anschauung sind, sind daher die *eigentlichen Formen* des Erkennens, und in wie ferne der Gegenstand einer Vorstellung nur dadurch erkennbar wird, daß die Schemate auf ihn bezogen werden, in so ferne sind

men-muß, wenn aus ihm Erkenntniß werden soll, und indem sie mit diesem Stoffe auf das, was demselben entspricht, oder auf die Gegenstände, bezogen, allgemeine Merkmale der erkennbaren Gegenstände sind, der Gegenstände, die nur in so ferne erkennbar sind, als ihnen diese Merkmale beygelegt werden können.

Da jede Erkenntniß im Bezogenwerden der Vorstellung auf den bestimmten Gegenstand und folglich in einem *Urtheile* besteht, so müssen sich die Vorstellungen der Schemate als Erkenntnisse *à priori* in eben so viele *Urtheile* auflösen lassen, als es Schemate giebt; *Urtheile*, die in wie ferne sie sowohl ihrem Inhalt als ihrer Form nach in der Natur des Erkenntnißvermögens bestimmt sind, *nothwendige*, und in wie ferne ihre *Prädikate* allen erkennbaren Gegenständen überhaupt zukommen müssen, *allgemeine Urtheile*; und als *nothwendige* und *allgemeine Urtheile*, wirkliche *Gesetze* sind, Ich nenne sie *Gesetze des Verstandes in engerer Bedeutung*, weil sie durch den auf die Sinnlichkeit bezogenen Verstand bestimmt sind; und *Gesetze der möglichen Erfahrung*, in wie ferne sie der Ausdruck der in der Natur des Gemüthes bestimmten Bedingungen sind, unter welchen die empirische Erkenntniß, welche nach der allgemeinsten Uebereinstimmung *Erfahrung* heißt, möglich ist.

Diese *Urtheile* sind *Grundsätze* im eigentlichen Verstande des Wortes, ursprüngliche *Urtheile* des Verstandes, und eines Beweises eben so wenig bedürftig als fähig. *Ursprüngliche Urtheile*, weil sie unmittelbar aus Vorstellungen bestehen, die keinen andern Gegenstand, als die Form des Denkens

kens und der Anschauung, wie sie im Gemüth bestimmt ist, haben; und weil sie daher auch nicht aus anderen höheren Urtheilen abgeleitet sind. *Keines Beweises fähig*, weil dieser aus höheren Grundsätzen, als sie selbst, und folglich aus Urtheilen von denen sie abgeleitet würden, geführt werden müßte. Aber auch *keines Beweises bedürftig*, weil sie den Grund ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ihrer *Priorität* mit sich führen, oder welches eben so viel ist, weil durch sie nichts anderes vorgestellt wird, als was im Erkenntnisvermögen bestimmt ist, und folglich nicht anders als so erkannt werden kann, wie es erkannt wird.

Auch bedürfen diese Urtheile, nachdem die Erkenntnisse, deren Ausdruck sie sind, in den Schematen bereits bestimmt entwickelt sind, keiner weiteren Erörterung; und ich kann mich begnügen, sie hier bloß aufzuzählen.

Das rein - vorgestellte Schema der Quantität giebt folgendes Urtheil: Der erkennbare Gegenstand, die Erscheinung, (der Gegenstand unter der Form der Anschauung) hat eine durch Zahl bestimmbare, d. i. *extensive* Grösse.

Das Schema der Qualität: Das Reale der Erscheinung (das was an der Erscheinung der Empfindung entspricht) hat eine in der Zeit bestimmte Grösse der Qualität, *intensive* Grösse, *Grad*.

Der Substanzialität: Am Realen der Erscheinung wird etwas als Substanz in der Zeit, als beharrlich, und etwas als Accidenz in der Zeit, als wandelbar vorgestellt.

Der Kauffalität: Was am Realen (der Erscheinung) entlehnt (folglich ein bloßes Accidens) ist, hat eine Ursache in der Zeit (setzt etwas von ihm selbst verschiedenes in der Zeit voraus, worauf es nothwendig erfolgt).

Der Gemeinschaft: Was an dem Realen der Erscheinungen zugleich vorhanden ist, steht in wechselseitiger Verknüpfung.

Der Möglichkeit: Was an der Erscheinung denkbar und ansehnlich (erkennbar) ist, ist möglich (*kann existieren*).

Der Wirklichkeit: Was an der Erscheinung erkannt ist, ist (*existiert*) wirklich.

Der Nothwendigkeit: Was an der Erscheinung mit dem Erkannten nach den Gesetzen der Erkennbarkeit verknüpft ist, ist (*existiert*) nothwendig.

Wenn die *à priori* bestimmte Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Urtheile durch die Worte: *Jede Erscheinung*, und: *muss*, in den angeführten Formeln ausgedrückt wird, so entstehen daraus die *Formeln der Gesetze des Verstandes* und der *möglichen Erfahrung*, deren fernere Entwicklung, so wie die Ableitung der zusammengesetzten Prädikate des Denkbaren und Erkennbaren aus den Ursprünglichen, den Inhalt der *Theorie* der *à priori* bestimmten *Gegenstände*, oder der *Metaphysik*, ausmacht.

Ich habe die empirische Erkenntnis *Erfahrung* genannt; und die bisherige Unbestimmtheit des Begriffes der Erfahrung nöthiget mich hier bestimmt anzugeben, in welchem Sinne ich der empirischen Erkenntnis den Namen der Erfahrung beylege. Die bisherigen philosophischen Schriftsteller

Steller haben es gewöhnlich für überflüssig gehalten, sich über das was sie unter *Erfahrung* verstanden wissen wollten, zu erklären. Man würde sich nur sehr vergebliche Mühe machen, wenn man auch nur aus den Zusammenhang der Behauptungen mancher der berühmtesten Denker einen bestimmten Begriff der Erfahrung hervorsuchen wollte. *Locke* scheint mir indessen hierin, wie in sehr vielen anderen Rücksichten eine Ausnahme zu machen. Ungeachtet er meines Wissens keine ausdrückliche förmliche Definition der Erfahrung aufstellt: so ist es doch aus dem ganzen Gange seiner Untersuchungen, durch welche er den Ursprung der Vorstellungen aus der *Erfahrung* abzuleiten bemüht war, einleuchtend genug, daß er mit dem Worte *Erfahrung* das Gegebenwerden des Stoffes unsrer Vorstellungen durchs Afficiertseyn verstanden habe. „Woher“ schreibt er II. B. K. 1. „erhält das Gemüth alle Materialien der Vernunft und der Erkenntniß? hierauf antworte ich: von der *Erfahrung*. — Unfre Beobachtung, die sich entweder mit *äußeren empfindbaren* Gegenständen, oder mit *innerlichen* Handlungen des Gemüthes beschäftigt — ist dasjenige was unsren Verstand mit den *Materien* des Denkens versieht. — Unfre Sinnen nämlich, die es mit einzelnen *empfindbaren* Gegenständen zu thun haben, überliefern dem Gemüthe verschiedene bestimmte Wahrnehmungen von Dingen nach der *verschiedenen Weise*, wie sie von denselben *afficiert* werden. — Die andre Quelle, durch welche *die Erfahrung* das Gemüth mit Vorstellungen versieht, ist die Wahrnehmung von den Handlungen des Gemüthes selbst, oder die *Weise, wie* sich das Gemüth mit

„den erhaltenen Vorstellungen beschäftigt. —
 „Indem wir uns nämlich dieser Handlungen bewußt
 „werden, und sie an uns selbst bemerken, erhalte
 „das Gemüth eben so bestimmte Vorstellungen von
 „ihnen, als von den Körpern, die unsre äussere
 „Sinne afficieren. Diese Quelle von Vorstellungen
 „hat jeder Mensch *einzig in sich selbst*, und ob-
 „wohl sie *kein eigentlicher Sinn* ist (indem sie mit
 „äusseren Gegenständen nichts zu thun hat), so ist
 „sie doch der Sinnlichkeit sehr ähnlich, und kann
 „mit gutem Fuge der *innere Sinn* genannt werden.“
 — Man sieht hieraus, daß *Locke* zwar nach der
 Weise aller seiner Vorgänger und Nachfolger bis
 auf *Kant* den Stoff, und die Form der Vorstellung
 untereinander sowohl, als mit der Vorstellung selbst
 verwechselt habe, und daß er nicht den blossen Stoff,
 sondern die Vorstellung selbst durchs Afficiertseyn
 gegeben seyn läßt. Aber man sieht auch, daß er
 keine anderen Gegenstände der Erfahrung zuläßt,
 als *Körper ausser uns*, und *Veränderungen in uns*,
 und folglich genau dasjenige, was wir für die ein-
 zig erkennbaren Gegenstände, die Erscheinungen des
 äussern und inneren Sinnes, erkennen. Und ungeachtet er die Handlung des Gemüthes (die durch
 inneres Afficiertseyn in der Vorstellung derselben
 vorkömmt) mit der vor aller Handlung im blossen
 Vermögen bestimmten *Handlungsweise* verwech-
 selt, so leitet er doch wenigstens die *Erkenntniss*
 der *wirklichen Veränderungen* unsres Gemüthes
 (die empirische Erkenntniss des inneren Sinnes)
 von dem Afficiertseyn des innern Sinnes ab, wel-
 ches ihm mit dem Afficiertseyn des äussern zusam-
 mengenommen, *Erfahrung* ist. *Locke* hält also
 das Afficiertseyn, die Empfindung, für eine we-
 sentliche Bedingung der Erfahrung, und hierüber
 hat

hat er den *Sprachgebrauch* für sich, der das Wort *Erfahrung* nicht für jede Erkenntnis überhaupt, auch nicht für jede Erkenntnis wirklicher Dinge, sondern nur für die Erkenntnis, in wie ferne sie von Empfindung abhängt, bestimmt hat *). Allein eben dieser Sprachgebrauch unterscheidet die *Erfahrung* von der *Empfindung*. Erfahrung ist ihm *Erkenntnis*, die durch den in der Empfindung gegebenen Stoff entsteht, (*Erkenntnis à posteriori*, empirische Erkenntnis) und Empfindung ist ihm nur der wesentliche Bestandtheil des Erkennens, von dem der bloße Stoff einer empirischen Erkenntnis abhängt.

Es giebt also zweyerley *innere Bedingungen* (konstitutive Bestandtheile) *der Erfahrung*, wovon die Einen die *Form*, die andern die *Materie* der Erfahrung ausmachen; nämlich erstens die *Schemate*, oder die in der Natur des Erkenntnisvermögens bestimmten *Formen der Erkennbarkeit*, und zweytens die *Empfindung*, welche den diesen Formen entsprechenden *Stoff* der empirischen Erkenntnis liefert. Dieser Erörterung zufolge wird der *oberste Grundsatz* des eigentlichen (empirischen) Erkennens, der zugleich das erste Gesetz des Verstandes in engerer Bedeutung, und der möglichen Erfahrung ist, folgendermassen ausgedrückt werden müssen.

H h 5

Jeder

- *) „Empfindung des Wirklichen giebt ein klares Erkenntnis einzelner Dinge und Fälle, welches man *Erfahrung* nennt.“ *Reimarus Vernunftlehre* II. Th. I. K. §. 212 und §. 213: „Die Erfahrung ist das *Erkenntnis* der empfundenen wirklichen Dinge.“

Jeder erkennbare vom bloßen Vorstellungsvermögen verschiedene Gegenstand steht unter den formalen und materialen Bedingungen der möglichen Erfahrung.

Dieser Grundsatz ist der bloße bestimmte Begriff eines erkennbaren eigentlichen Gegenstandes (der nicht eine *a priori* vorgestellte bloße Form des Vorstellungsvermögens ist) in das Urtheil aufgelöst, durch welches er gedacht wird. Der erkennbare empirische Gegenstand nämlich ist die objektive Einheit des in einer Anschauung vorgestellten und durchs Afficiertseyn (bey der *äußern* Erfahrung von außen) gegebenen Mannigfaltigen durch die auf die allgemeine Form der Anschauung bezogenen Kategorien (die Schemata) bestimmt. Da nun dieser Begriff der *allgemeinste* Begriff des Erkennbaren, der Begriff des erkennbaren Gegenstandes überhaupt ist; so kann der Grundsatz, der nichts anderes als der Ausdruck dieses Begriffes durch ein Urtheil ist, keinen höheren über sich haben. Er ist daher der oberste in der Natur des Erkenntnisvermögens gegründete Grundsatz der Wissenschaft der erkennbaren Gegenstände im strengsten Sinne, oder desjenigen Theils der Metaphysik, der sich mit diesen Gegenständen beschäftigt, und *Ontologie κατ' ἐξοχήν* zu heißen verdient.

An die Stelle dieses bisher verkannten ersten Grundsatzes wurde in der bisherigen Metaphysik der sogenannte *Satz des Widerspruches* (das *Principium contradictionis*) gesetzt, dessen eigentlicher bisher völlig verfehelter Sinn hier festgesetzt werden muß. Alles Erkennbare muß Denkbar seyn, das heißt, das angeschaute Mannigfaltige muß

muss sich in eine objektive Einheit verbinden lassen, wenn durch dasselbe ein Gegenstand erkannt werden soll. Der Begriff der Erkennbarkeit setzt also den Begriff der Denkbarkeit voraus; und wie jener in ein Urtheil aufgelöset den Grundsatz der Erkennbarkeit giebt, so wird aus dem in ein Urtheil aufgelöseten Begriffe der Denkbarkeit der *Grundsatz der Denkbarkeit* überhaupt erhalten, der folgendermassen ausgedrückt wird: Wenn ein Gegenstand denkbar seyn soll, so muss sich das vorgestellte Mannigfaltige verbinden lassen; oder eben derselbe Satz verneinend ausgedrückt: Ein Gegenstand dessen vorgestelltes Mannigfaltige sich nicht verbinden lässt, ist nicht denkbar; woraus sich als unmittelbare Folge der Satz ergibt: *Keinem denkbaren, und folglich auch keinem gedachten Gegenstand, kommen widersprechende Merkmale zu.* Dieser Satz, der in allen diesen Formeln offenbar nichts als die vorgestellte Kategorie, den *à priori* bestimmten Begriff, der *logischen Möglichkeit*, der Denkbarkeit überhaupt, ausdrückt, wurde bisher in einer Formel vorgetragen, die dem allgemeinherrschenden verworrenen Begriff vom Denken und Erkennen ganz angemessen war, und die Ungeheimtheit, die in der Verwechslung der logischen mit der reellen Möglichkeit liegt, zu verbergen geschickt genug war; nämlich: — *Kein Ding kann zugleich seyn und nicht seyn (Impossibile est idem simul esse et non esse).* Die bloße Vieldeutigkeit des unbestimmten Ausdrucks des *Seyn-könnens* machte diese Formel für jedes Bedürfnis der Spekulation brauchbar. Bald galt sie *logisch*, wenn vom blossen Gedachtseyn, und gedacht werden können, dem logischen Seyn und Seyn können; bald aber *metaphysisch*, wenn von eigentlicher Existenz,

Existenz und Fähigkeit zu existieren die Rede war, und die täuschende Vorstellung des *Dinges an sich*, mit der man den Begriff einer vom bloßen Vorstellungsvermögen unabhängigen, und unsre Vorstellungen bestimmenden *Wirklichkeit, Realität, Existenz* verband, verbarg den unphilosophischen Cirkel, womit man das Gedacht werden können, von Existieren können, und dieses von jenem ableitete.

Der Satz des Widerspruches, der, nachdem der Begriff des *Denkens* und des *logischen Seyns* einmal aufs Reine gebracht ist, unmöglich mehr durch jene Formel ausgedrückt werden kann, — dieser Satz, der seine bisherige Stelle in der *Metaphysik* verlieren, und dafür den Rang des *ersten Grundsatzes* der *Logik* annehmen muß, ist das *oberste Gesetz der Denkbarkeit*, und gehört dem Verstande in engerer Bedeutung an; während der *Grundsatz der Erkennbarkeit* dem Verstande in engerer Bedeutung eigenthümlich ist.

Ich könnte hier die *Theorie des Verstandes* beschließen, ohne daß ich befürchten dürfte, in derselben irgend eine ursprüngliche in der Form des Verstandes gegründete, und dieselbe bezeichnende *Vorstellung à priori* übergangen zu haben. In der von mir aufgestellten *Deduktion der Formen der Urtheile* sind alle möglichen Verhältnisse, die sowohl in Rücksicht der Materie als der Form eines Urtheiles *a priori* bestimmt seyn können, erschöpft; und durch dieselben ist das eigentliche Gebieth des Verstandes in *engerer*, so wie in der *Tafel der Schemata* das eigentliche Gebieth des Verstandes in *engster Bedeutung* ausgemessen. Alle übrigen dem Verstande in beyden Bedeutungen ange-

angehörigen Vorstellungen sind aus jenen ursprünglichen der *Kategorien* und der *Schemate* zusammengesetzt und abgeleitet, und ihre Entwicklung und Aufzählung liegt ganz ausser den Gränzen der Theorie des blossen Erkenntnißvermögens überhaupt. Wenn ich also hier noch die Erörterung von gewissen in der Natur des Verstandes in engerer Bedeutung gegründeten Vorstellungen anhangsweise beyfüge: so geschieht dies bloß darum; weil der Ursprung dieser Vorstellungen aus den vier *Momenten* der *Formen* zu *urtheilen* etwas schwerer einleuchtet, als es bey allen übrigen aus jenen Quellen abgeleiteten der Fall ist; und weil sie daher auch von mehr als einem Gegner der *kritischen Philosophie* in der *Kantischen Tafel der Kategorien*, wohin sie ihm mit eben so viel Rechte als die in derselben aufgestellten Vorstellungen zu gehören schienen, vermisst worden sind.

Das Mannigfaltige, das den *rein - vorgestellten Kategorien* als *Stoff* untergelegt werden muß, ist das in der Natur der Receptivität des Vorstellungsvermögens überhaupt bestimmte, und *a priori* vorgestellte *Mannigfaltige überhaupt*. Das Mannigfaltige, das den *rein - vorgestellten Schematen* als *Stoff* angehört, ist das in der Natur der Sinnlichkeit bestimmte und durch die Vorstellung *a priori* der Form der Anschauung vorgestellte Mannigfaltige. Von diesem den *Stoff* der *Kategorien* und der *Schemate* ausmachenden Mannigfaltigen, muß ein Mannigfaltiges von ganz anderer Natur unterschieden werden, welches durch die *blosse Handlungsweise* des Verstandes in engerer Bedeutung nach den vier *Momenten* des *Urtheilens* bestimmt wird, und in den Vorstellungen in welchen dasselbe vor-

vorkommt, durch den bloßen Verstand erzeugt wird. Dieses Mannigfaltige macht, *rein vorgestellt*, den Stoff der Begriffe der *Identität*, der *Uebereinstimmung*, des *Innern* und der *Form* aus, wie aus folgender Erörterung erhellt.

a) Die durch den bloßen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Quantität* besteht aus der *Vielheit* der *Subjekte*, die durch die *Einheit des Prädikates* bestimmt ist. Subjekte heißen *Identisch*, in wie ferne sie ihren *Prädikaten* nach Einheit haben; die Vorstellung der *Identität* besteht in der Vorstellung der Vielheit der Subjekte eines einzigen Prädikates, und *Identität* findet nur dann statt, wenn ein und eben derselbe Gegenstand (oder auch ein und ebendasselbe als Subjekt gedachtes Merkmal mehrerer Gegenstände) mit sich selbst verglichen Einheit hat; welche Einheit nur dadurch herausgebracht wird, daß der Gegenstand vorher (in der Reflexion) durch den bloßen Verstand als ein Vieles vorgestellt wird. — Die *Vielheit* hingegen, die nicht durch den bloßen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt ist, ist keine Vielheit des bloßen Subjektes durch die im Verstand gegründete Einheit des Prädikates bestimmt, sondern Vielheit der Subjekte, durch die im *Gegebenen* gegründete Vielheit der Prädikate bestimmt; und die Vorstellung derselben giebt den Begriff des *Unterschiedes* (der *Diversität*). Die *Unterschiede* können in unsren Vorstellungen nicht *hervorgebracht*, sondern nur *gefunden* werden, sie müssen also im *Gegebenen*, und nicht in dem vom Verstande *Erzeugten* gegründet seyn.

b) Die durch den bloßen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Qualität* besteht in

in der Vielheit der in einem Subjekte zusammengefaßten Prädikate, folglich in einer Vielheit die durch Einheit des Subjektes bestimmt ist. Prädikate heißen *Uebereinstimmend*, in wie ferne sie in einem Subjekte Einheit haben. Die Vorstellung der *Uebereinstimmung* besteht in der Vorstellung vieler Prädikate, in wie ferne sie in einem Subjekte durch Zusammenfassung verbunden sind; und Uebereinstimmung findet nur in so ferne statt, als Vieles in Einem zusammengefaßt (positiv gesetzt) und folglich die Vielheit in Einem ihren Grund im Zusammenfassenden hat, und als Vielheit nicht des Gegebenen, sondern des Gedachten vorgestellt wird. — In wie ferne hingegen die Vielheit der Prädikate in einem Subjekte nicht durch den bloßen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt ist, und gewisse Prädikate durch ihr Zusammenfassen in die objektive Einheit des Subjektes vom Subjekte ausgeschlossen, und folglich in demselben *negativ* gesetzt werden, in so ferne heißen diese nicht durch den bloßen Verstand bestimmte Vielheit der nur durch Negation vereinbaren Prädikate, *Widerstreit*. Die Vorstellung des *Widerstreits* ist daher zwar nur durch den Verstand, durch das ausschließende Zusammenfassen möglich; aber der Stoff derselben muß lediglich in dem *Gegebenen* bestimmt seyn, in wie ferne dasselbe die durch die Natur des Verstandes bestimmte Form des Mannigfaltigen nicht annimmt.

c) Die durch den bloßen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Relation* besteht in dem Unterschiede des in die objektive Einheit zusammengefaßten und wechselseitig bestimmten Subjektes und Prädikates. In wie ferne Subjekt und
Prädikat

Prädikat nicht etwa zu einem Objekte gehören, sondern dasselbe ausmachen, in so ferne ist ihre Vielheit in diesem Objekte durch den bloßen Verstand in der Einheit des Objektes allein bestimmt. Das Viele in einem Objekte, durch dessen Zusammenfassung das Objekt zu einem einzigen bestimmten Objekte wird, heisst das *Innerliche*; die Vorstellung des *Innerlichen* besteht aus der Vorstellung des Vielen im Einem, in wie ferne es durch seine Verknüpfung ein für sich bestehendes Objekt ausmacht; und das Innerliche findet nur an dem Vielen statt, dessen Vielheit allein durch den Verstand bestimmt ist, weil sie *ausser* der objektiven Einheit, deren Modifikation sie ist, nicht vorgestellt werden kann. — Ist hingegen der Unterschied eines in die objektive Einheit zusammengefassten Prädikates nicht durch den bloßen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt; und machen Subjekt und Prädikat durch ihre Zusammenfassung in die objektive Einheit kein *einziges* Objekt, sondern *Viele* aus, die zu einem Objekte *blofs* gehören, so liegt nur der Grund ihres *Verknüpftseyns* allein im Verstande, der Grund aber ihrer *Vielheit*, als mehr als ein Objekt liegt im *Gegebenen*; und die Vorstellung dieser Vielheit des Verknüpften, aber mehr als einem Objekte angehörigen, Mannigfaltigen ist die Vorstellung des *Aeussere*; des gemeinschaftlichen Prädikates solcher Merkmale, die einem Objekte nur durch die Verbindung desselben mit einem von ihm verschiedenen zukommen. Das *Aeussere* kann zwar nur durch den Verstand vorgestellt, aber der Stoff desselben kann kein durch den bloßen Verstand bestimmtes, sondern muss ein im *Gegebenen* gegründetes Mannigfaltige seyn.

d) Die

d) Die durch den bloßen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Modalität* besteht in dem bloß logischen Unterschiede des Prädikates und Subjektes (in wie ferne dieselben ein vorgestelltes Mannigfaltige, zwey Vorstellungen seyn müssen, wenn sie denkbar, d. h. verbindbar seyn sollen), und folglich in der durch die bloße Form des Denkens bestimmten Mannigfaltigkeit. Die Vorstellung dieses nicht durch das Gegebene, sondern durch die bloße Art und Weise der Denkbarekeit (die Einheit des bloßen Denkens) bestimmten Mannigfaltigen, ist die Vorstellung der *Form*; während die Vorstellung des Mannigfaltigen das durch das Gegebeneseyn bestimmt ist, die Vorstellung des *Stoffes*, der *Materie*, ist.

Diese merkwürdigen Vorstellungen heißen *Reflexionsbegriffe*, weil die Handlung, durch welche sie im Bewußtseyn entstehen, (nicht ein synthetisches Zusammenfassen, sondern) die logische Funktion des analytischen Urtheils ist, welche *Reflexion* oder *Vergleichung* heißt.

Wenn die durch diese Begriffe gedachten Merkmale von den *Dingen unter der Form der Vorstellung* (den Erscheinungen), wofür sie eigentlich bestimmt sind, auf *Dinge an sich* übertragen werden, so heißt dies *Amphibolie der Reflexionsbegriffe*. Die Art und Weise wie *Kant* aus diesem Mißverständniß den Ursprung des *Leibnitzischen Systems* in allen Theilen desselben herleitet, gehört unter die schönsten Lehrstücke der *Kritik der Vernunft*, und muß daselbst nachgelesen werden.

T h e o r i e

der

V e r n u n f t.

§. LXXVII.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorgestellten) Mannigfaltigen entsteht, heißt *Idee*, — und das Vermögen durchs Verbinden des gedachten Mannigfaltigen zu Vorstellungen zu gelangen, heißt *Vernunft* — in engerer Bedeutung.

Der *Begriff* in engerer Bedeutung. oder die Vorstellung, welche durch die Handlungsweise der Spontaneität aus einem *vorgestellten* Mannigfaltigen entsteht, begreift als Gattung unter sich; *erstens* den Begriff in engster Bedeutung, d. h. die Vorstellung, die aus dem durch *Anschauung* — und *zweytens* die *Idee* in engerer Bedeutung, d. h. die Vorstellung, die aus dem durch *Begriffe* vorgestellten Mannigfaltigen entsteht. Der Stoff der *Idee* ist das *gedachte*, durch den Verstand verbundene, Mannigfaltige, während der Stoff des eigentlichen Begriffes das *Angeschauter*, durch bloße Apprehension verbundene Mannigfaltige, und der Stoff der *sinnlichen Vorstellung* das durchs Afficiertseyn *gegebene* Mannigfaltige ist. Der Stoff des Begriffes in engster Bedeutung ist zwar auch ein vorgestelltes, und folglich bereits durch Spontaneität verbundenes Mannigfaltiges; aber ein Mannigfaltiges, das durch die bloße Art des Afficiertseyns als
Stoff

Stoff der Vorstellung bestimmt, und das durch die Spontaneität im ersten Grade der Form der Sinnlichkeit gemäß verbunden ist. Der Stoff der *Idee* hingegen ist ein durch den Verstand, durch mehrere Begriffe, vorgestelltes Mannigfaltige, das der Verstand, der zweyte Grad der Spontaneität, nach seiner eigenthümlichen Form verbunden hat, und das durch den dritten Grad der Spontaneität verbunden zur Einheit des Gedachten (nicht des Angeschauten), zur Einheit des bereits nach der blossen Form der Spontaneität in Begriffen verbundenen, zur *Vernunftheit* wird. Während sich die Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, welchem ihr *Stoff* entspricht, der Begriff aber auf die Anschauung, aus welcher er durch die Spontaneität erzeugt wurde, bezieht sich die Idee auf bloße Begriffe, durch deren Verbindung sie entstanden ist. Das Objekt der Anschauung ist der unmittelbare Gegenstand; das *unmittelbare* Objekt des Begriffes ist die Anschauung, durch welche der Gegenstand *mittelbares* Objekt des Begriffes ist; das *unmittelbare* Objekt der Idee sind Begriffe, durch welche die Anschauung ein *mittelbares* Objekt der Idee seyn kann. Durch die Idee wird daher weder ein empirischer Gegenstand, der nur angeschaut werden, noch ein unmittelbares Merkmal desselben, das nur durch den Verstand gedacht werden kann, sondern nur ein Merkmal des Merkmals, das die Vernunft durch Verbindung der durch den Verstand gedachten Merkmale erzeugt hat, vorgestellt.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Idee erzeugt wird, ist eben dieselbe Handlung, die man in der Logik mit dem Namen *Schließen* bezeichnet.

bezeichnet und der *Vernunft* in engerer Bedeutung beylegt; nämlich die Handlung des mittelbaren Urtheilens, wobey ein Merkmal nur durch ein anderes Merkmal (den Mittelbegriff) auf den Gegenstand bezogen wird, nachdem aus dem durch den Verstand (aus der Anschauung) erzeugten Prädikate (dem Merkmale des Gegenstandes) durch Vernunft ein Prädikat des Prädikates, (das Merkmal des Merkmals) erzeugt ist. Die Idee ist also eine der Vernunft eigenthümliche Vorstellung, und das Vermögen durch die Handlung des Schließens, oder durch Verknüpfung der *Begriffe* zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft in engerer Bedeutung*.

Ich sage *in engerer Bedeutung*, um die von mir hier bestimmte Bedeutung von zweyen andern zu unterscheiden; der *weiteren*, in welcher das Wort *Vernunft* ohne Unterschied auch von dem Verstande gebraucht wird, und der *engsten*, die im folgenden Paragraph bestimmt wird.

§. LXXVIII.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des *à priori* gedachten entsteht, heisst *Idee* — — und das Vermögen durchs Verbinden des *à priori* gedachten zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft* — *in engster Bedeutung* des Wortes.

Jede Vorstellung, die durch Verbindung des durch Begriffe vorgestellten entsteht, ist *Idee* in engerer Bedeutung, sie mag aus Begriffen *à posteriori*, oder aus Begriffen *à priori* entstanden seyn.

Da aber die Ideen, die aus diesen verschiedenen Quellen entspringen, in Rücksicht ihres *Stoffes* wesentlich verschieden sind, und es uns hier an einem besonderen Ausdruck für diesen Unterschied fehlt: so wollen wir die Vorstellungen, die durch Vernunft aus Begriffen *à posteriori* (aus Begriffen die sich in den Schematen auf einen empirischen Stoff beziehen) erzeugt sind, vorzugsweise *Ideen in engerer* — die Vorstellungen aber die aus bloßen Begriffen *à priori* (den rein-vorgestellten Kategorien) hervorgebracht sind, vorzugsweise *Ideen in engster Bedeutung* nennen.

Und So hätten wir dreyerley Bedeutungen des Wortes *Idee* zu unterscheiden. Die *weitere* (§. XXXVII.) bezeichnet die *Vorstellung überhaupt*, in wie ferne sie bloße Vorstellung ist, und nur in Rücksicht auf ihre subjektive Realität, d. h. nur als etwas im vorstellenden Subjekte durch Wirken und Leiden desselben Wirkliches betrachtet wird. Die *engere* begreift diejenigen Vorstellungen, welche aus Verknüpfung von Begriffen entstehen, die zwar ihrer Form nach bloße Produkte des Verstandes sind, aber auf einen Stoff (die Anschauungen) bezogen werden, der das Produkt des Afficiertseyns und der den Formen der Sinnlichkeit gemäß wirkenden Spontaneität (in ersten Grade) ist. Die *Idee in engerer Bedeutung* hat also zwar vermöge ihres unmittelbaren Stoffes (der Begriffe) an dem die Vernunft nur dasjenige verbindet, was bloßes Produkt des Verstandes ist, nur subjektive Realität, ist aber, durch die Beziehung dieser Begriffe auf Anschauungen, einer mittelbaren objektiven Realität fähig. Die *engste* Bedeutung endlich schränkt das Wort *Idee* auf diejenigen Vorstellungen ein,

die durch Verbindung von Begriffen *a priori*, das heißt von Begriffen, die sich auf ein bloß *a priori* vorgestelltes *Mannigfaltige überhaupt* beziehen, erzeugt werden. In den Begriffen *a priori* ist das vorgestellte *Mannigfaltige überhaupt* durch den Verstand verknüpft; in den *Ideen* in engster Bedeutung aber sind die Begriffe *a priori* selbst, in wie ferne sie ein durch den Verstand bestimmtes *Mannigfaltige* sind, auf eine Einheit gebracht, die nicht das Werk des Verstandes, sondern eines höheren Grades von Spontaneität (der *Vernunft* ist), und die darum *Vernunftseinheit* heißt.

Diese Vernunftseinheit macht die Form der *Ideen überhaupt*, d. h. die Form aus, welche den *Ideen* in engerer und in engster Bedeutung gemeinschaftlich, und denselben durch die Natur der *Vernunft a priori* bestimmt ist.

§. LXXIX.

Die in der ursprünglichen Handlungsweise der Vernunft bestimmte Form der *Ideen überhaupt* besteht in der Einheit des den Formen der Anschauung widersprechenden, und an den blossen Formen der Urtheile bestimmten, und folglich von den Bedingungen des empirischen Stoffes unbedingten *Mannigfaltigen*, die darum auch die *unbedingte*, oder *absolute Einheit* heißt.

Der Stoff der *Ideen* sind Begriffe, in wie ferne sie bloße Begriffe, d. h. Produkte des Verstandes sind. Als bloße Produkte des Verstandes sind die Begriffe nur durch ihre Formen von einander unterschied-

terchieden, das heißt, durch die in den mannigfaltigen Formen der Urtheile bestimmte mannigfaltige Handlungsweise des Verstandes. Diese in der Form des Verstandes bestimmte Mannigfaltigkeit ist gerade das Gegentheil von der in den Formen der Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigkeit. Während diese letztere im *Auffereinander* - und *Nacheinanderseyn*, d. h. in bloßen Modifikationen des bloßen Mannigfaltigen besteht, besteht die erstere in den verschiedenen Arten des *Verknüpftseyns*, das heißt in bloßen Modifikationen der bloßen Einheit. Die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile, und folglich auch der Kategorien ist also eine von den Formen der Sinnlichkeit unabhängige, ja denselben widersprechende, Mannigfaltigkeit; sie kömmt dem zweyten Grade der Spontanität lediglich durch die Natur der Spontanität, und nicht durch die Sinnlichkeit zu; sie ist in ihm unabhängig, und folglich unbedingt von einem fremden Vermögen vorhanden. In wie ferne also die Begriffe bloß durch die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile von einander unterschieden (ein Vieles) sind, in so ferne sind sie ein von den Bedingungen der Sinnlichkeit unbedingtes Mannigfaltige, und in wie ferne die Vernunft nur Begriffe als Begriffe verknüpft, in so ferne verknüpft sie nur ein unbedingtes Mannigfaltige; und die Einheit die daraus entsteht, ist Einheit des unbedingten Mannigfaltigen, unbedingte, absolute Einheit. Dies wird durch folgende nähere Entwicklung der Handlungsweise der Vernunft bey der Verknüpfung der Begriffe einleuchtender werden.

§. LXXX.

Die Handlung, durch welche die Vernunft Begriffe verknüpft, ist das *mittelbare Urtheil* oder der *Vernunftschluß*, dessen allgemeine Form aus der unbedingten Verknüpfung der beyden ersten Formen der Urtheile nach allen vier Momenten; nämlich aus der unbedingten *Allheit*, *Limitation*, *Konkurrenz*; und *Nothwendigkeit*, besteht.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Verknüpfung zweyer durch den Verstand erzeugter Vorstellungen (Begriffe) bestimmt wird, heist mittelbares Urtheil oder Vernunftschluß. In wie ferne diese Verknüpfung als bereits geschehen im Bewusstseyn bestimmt, d. h. vorgestellt wird, heist der Vernunftschluß *analytisch*, in wie ferne sie aber *vor* dem Bewusstseyn durch die Handlung der Spontaneität vorgenommen (aus den Begriffen erzeugt) wird, heist der Vernunftschluß *synthetisch* (S. P. 438). Beyde haben, in wie ferne sie aus einer und eben derselben Verknüpfung bestehen, die synthetisch vorgenommen und analytisch vorgestellt wird, eben dieselbe *Form des Verknüpfens*, die aber, weil sie nur im analytischen Vernunftschlusse vorgestellt wird, sich auch nur von diesem abstrahieren läßt.

Im *analytischen* Vernunftschlusse nun wird ein Prädikat (das Prädikat des Schlusssatzes) durch ein anderes Prädikat, welches in der Logik der *Mittelbegriff* heist, mit einem Subjekte (dem Subjekte des Schlusssatzes) als verknüpft vorgestellt, und folglich ein Gegenstand durch das Merkmal seines Merkmals gedacht. Es wird von ihm *mittelbar*
geur-

geurtheilt. Das Verknüpftseyn des Prädikates und Subjektes mit dem Mittelbegriffe wird durch zwey Urtheile, welche die *Prämissen* heissen, ausgedrückt, während der Schlusssatz das in den Vorderätzen in ihrer Verknüpfung mit dem Mittelbegriffe vorgestellte Subjekt und Prädikat, in ihrer Verknüpfung untereinander selbst darstellt. Wir wollen sehen, wie diese analytisch ausgedrückte Verknüpfung synthetisch bestimmt sey.

Jedes Urtheil ist in der Natur des Verstandes nach den vier Momenten bestimmt, oder welches eben so viel heisst, jedes Urtheil muß Quantität, Qualität, Relation und Modalität haben, folglich auch das mittelbare Urtheil, oder der Vernunftschluß. Der Vernunftschluß besteht aber aus der Verknüpfung zweyer Begriffe, das heisst zweyer durch zweyerley Handlungsweisen bestimmter Produkte des Verstandes, die nach allen vier Momenten bestimmt seyn müssen. Der Vernunftschluß kann also die zwey Begriffe nur durch eine Handlungsweise verknüpfen, in welcher die Handlungsweisen, durch welche die beyden Begriffe bestimmt werden, verknüpft sind. Wirklich besteht in jedem Vernunftschlusse der Obersatz aus einem *allgemeinen Satze*, zu dem sich der Untersatz wie ein *partikulärer*, der Schlusssatz aber wie ein *einzelner Satz* verhält, und es ist in so ferne schon sichtbar genug, *dass die Form des mittelbaren Urtheiles aus den beyden verknüpften ersteren Formen des unmittelbaren besteht.*

Indem ich aber, um dieses vollends zu beweisen, tiefer als es wohl bisher geschehen seyn dürfte, in die Natur des Vernunftschlusses einzudrin-

gen genöthiget bin, glaube ich die Leser die im abstrakten Denken weniger geübt sind, erinnern zu müssen, daß sie die nächsten vier numerirten Absätze ohne etwas zu verlieren, überschlagen können. Die übrigen aber erfuche ich das folgende Schema des ordentlichen Vernunftschlusses, und die in der Theorie des Verstandes aufgestellte Deduktion der Formen der Urtheile genau vor Augen zu haben, ohne welche folgende Absätze schlechterdings unverständlich seyn müßten.

M	.	P.
S	.	M.
S	.	P.

Die hier bezeichnete allgemeine Form des Vernunftschlusses oder des mittelbaren Urtheils ist nach allen vier Momenten des Urtheils folgendermassen bestimmt.

Erfstens ist das Subjekt des mittelbaren Urtheils nicht unmittelbar, sondern vermittelt des im Obersatz wie Vielheit und Einheit zugleich (allgemein) bestimmten Mittelbegriffes, in Rücksicht auf sein Prädikat im Untersatze (wo es nicht mit diesem Prädikate, sondern mit dem Mittelbegriff verknüpft wird) als *Vielheit*; im Schlusssatze aber, wo es unmittelbar mit seinem Prädikate verknüpft wird, als *Einheit* bestimmt. Die Form des mittelbaren Urtheiles ist also durch den als logisches Subjekt *) im Vordersatze als Vielheit und Einheit zugleich bestimm-

*) Als logisches Subjekt, das heisst hier als ein solches Subjekt, das selbst wieder (im Untersatze) blosses Prädikat eines anderen Subjektes ist.

bestimmten Mittelbegriff bestimmt, und ist daher *allgemein*.

Zweytens ist das Prädikat des mittelbaren Urtheiles nicht unmittelbar, sondern vermittelt des Mittelbegriffes, mit dem es im Obersatze unmittelbar verknüpft ist, als ein Prädikat bestimmt, das sich zu seinem Subjekte, im Schlusssatze, wo es mit demselben zusammengekommen wird, wie *Einheit*; im Untersatze, wo nur das Subjekt und der Mittelbegriff verbunden, und das Prädikat folglich aus dem Mittelbegriff ausgeschlossen ist, wie *Vielheit* verhält, während es im Obersatze durch seine Verknüpfung mit dem als logisches Subjekt bestimmten Mittelbegriff als *Einheit* und *Vielheit* zugleich bestimmt ist. Denn, in wie ferne der Mittelbegriff daselbst Subjekt ist, ist das Prädikat mit ihm zusammengekommen; in wie ferne der Mittelbegriff aber nur ein solches Subjekt ist, das selbst wieder als Prädikat im Subjekte des Schlusssatzes gedacht werden muß, in so ferne wird das Prädikat eben dadurch, daß es mit dem Mittelbegriffe verknüpft wird, von der unmittelbaren Einheit des eigentlichen Subjektes ausgeschlossen. Die Form des mittelbaren Urtheiles ist also durch ein Prädikat bestimmt, das sich zu seinem Subjekte wie Vieles und Eines verhält, und dadurch, daß es durch den Mittelbegriff mit ihm verknüpft wird nur mittelbar im Subjekte gesetzt, folglich durch den mit dem Subjekte verbundenen Mittelbegriff zugleich vom Subjekte ausgeschlossen und in demselben gesetzt wird. Die Form des unmittelbaren Urtheiles ist durch *Limitation* bestimmt *).

Drit-

*) Die im bloßen reinen Verstande bestimmte Form der Limitation besteht in bloßen *Ausschließen* durch ein

208. *Drittens* ist das Verhältniß des *zusammengefaßten* Subjektes und Prädikates im mittelbaren Urtheil zur objektiven Einheit nicht unmittelbar, sondern vermittelt des Mittelbegriffes wie Einheit und Vielheit zugleich bestimmt. Im Schlusssatze machen Subjekt und Prädikat ein Einziges Objekt aus, dessen Merkmal das Prädikat ist; im Untersatze wo der Mittelbegriff als Merkmal des Subjektes vorkommt, zwey Objekte, wovon das eine; nämlich das durch den Mittelbegriff bestimmte Subjekt; den Grund des andern, nämlich des durch das Prädikat bestimmten Subjektes enthält; indem in der Verknüpfung des Mittelbegriffes mit dem Subjekte, die im Untersatze vorgeht, der Grund liegt, durch den die Verknüpfung des Prädikates im Schlusssatze mit dem Subjekte bestimmt wird. Im Vorderfatze ist der Mittelbegriff zugleich als Subjekt und als Grund des Prädikates bestimmt; als Subjekt in wie ferne mit ihm das Prädikat als sein Merkmal verbunden: und als Grund in wie ferne das Prädikat dadurch; daß es Merkmal des Mittelbegriffes ist, zugleich das Merkmal des Subjektes bestimmt ist. Die Form des mittelbaren Urtheiles besteht also darin; daß zwey Vorstellungen durch eine dritte zugleich ausgeschlossen und verbunden werden,

ein Setzen, welches nur dann zur *Verneinung* im strengsten Sinne wird; wenn das Mannigfaltige, das durch das Setzen ausgeschlossen wird, durchs *Gegebenseyn* bestimmt ist, (S. P. 494. b.) d. h. wo eigentlicher *Widerstreit* statt findet. Ist aber das Mannigfaltige, das durch Setzen ausgeschlossen wird, nur durch die *Form des Denkens* bestimmt, so wird durch das Setzen des Ausschließenden ein Mannigfaltiges gesetzt, das bey aller seiner Mannigfaltigkeit *übereinstimmend* ist.

werden, und ist in so ferne durch die Form der Disjunktion oder der Concurrrenz bestimmt.

Viertens ist das Verhältniß des Zusammenfassens des Subjektes und Prädikates zum Bewußtseyn nicht unmittelbar, sondern vermittelt des Mittelbegriffes zugleich wie Einheit und Vielheit bestimmt. Wie *Einheit* im Schlußsatze, wo das Prädikat mit dem Subjekte *wirklich* verknüpft wird. Wie *Vielheit* im Untersatze, wo der Mittelbegriff allein mit dem Subjekt *wirklich* verknüpft, aber eben dadurch die Verknüpfung des im Obersatze mit dem Mittelbegriff verknüpften Prädikates in Rücksicht auf das Subjekt als *möglich* gedacht wird. Im Obersatze ist diese Verknüpfung als *möglich* und *wirklich* zugleich, und folglich als *nothwendig* bestimmt, und die Form des mittelbaren Urtheils ist *Nothwendigkeit*.

Wir haben zwar in der Tafel der *Formen der Urtheile* bereits Formen angetroffen, die aus der Verknüpfung der beyden ersteren Formen der Urtheile aus jedem der vier Momente bestehen; aber die durch diese Verknüpfung bestimmte Form gehört bloß zu den Formen der *unmittelbaren* Urtheile, und ist in dem bloßen Vermögen des unmittelbaren Urtheilens, oder dem bloßen Verstande bestimmt. Die aus ihnen entstehenden Kategorien der Allheit, der Limitation, der Konkurrrenz und der Nothwendigkeit sind bloße Merkmale der objektiven (nicht der unbedingten) Einheit, lassen sich folglich durch dieselbe auf *Anschauungen* beziehen, und wachen alsdann in dieser Beziehung die Prädikate der *bedingten*, auf die Form der Anschauung beschränkten, Allheit, Limitation, Konkurrrenz und

Noth-

Nothwendigkeit aus, wobey die *Allheit*, die in der Zeit bestimmte Einheit des Vielen oder die *Zahl*; die *Limitation* die in der Zeit bestimmte Realität oder der *Grad*; die *Konkurrenz* die in der Zeit und im *Raume* bestimmte Verknüpfung mehrerer Objekte, oder das *bestimmte Zugleichseyn*; die *Nothwendigkeit* endlich, die von der in der Zeit bestimmten Wirklichkeit unzertrennliche Möglichkeit in der Zeit ist.

So wie die *Allheit*, die *Limitation*, die *Konkurrenz* und die *Nothwendigkeit komparativ* und *bedingt* werden, in wie ferne sie durch den Verstand in *engster Bedeutung* bestimmt sind, und folglich in ihrer Beziehung auf die Form der Sinnlichkeit vorgestellt werden müssen: so werden sie *absolut* und *unbedingt*, in wie ferne sie durch Vernunft bestimmt sind, und folglich als etwas der Form der Sinnlichkeit *widersprechendes* vorgestellt werden müssen. Sie sind aber durch Vernunft bestimmt, das heisst, die Verknüpfungen der Formen der Urtheile haben ihren Grund in der Vernunft, in wie ferne sie in der Form der mittelbaren Urtheile oder des Vernunftschlusses bestimmt sind, wo die Verknüpfung der Urtheilformen an dem Mittelbegriffe, einem logischen Subjekt, einem blossen Begriffe, einem durch den blossen Verstand gedachten Mannigfaltigen, durch einen höheren Grad der Spontaneität vorgenommen wird; während eben diese Verknüpfung, wenn sie in einem unmittelbaren Urtheile, und folglich durch den Verstand in engster Bedeutung vorkommt (in wie ferne z. B. Allheit von der Anschauung der Zahl prädicirt, und als unmittelbares Merkmal der Zahl gedacht wird) an keinem durch den blossen Verstand

stand gedachten, sondern an einem durch die Form der Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigen vorge-
nommen wird, und folglich eine Handlung nur
desjenigen Grades der Spontaneität seyn kann, der
Anschauungen bearbeitet (das ist des Verstandes)
nicht desjenigen, dessen Stoff Begriffe sind, der
Vernunft.

Die in der Tafel der Kategorien aufgestellten,
und in der Natur des Verstandes in *engerer* Bedeu-
tung *à priori* bestimmten Kategorien der *Allheit*,
Limitation, *Konkurrenz* und *Nothwendigkeit* sind
also ganz entgegengesetzter Bestimmungen fähig;
je nachdem sie auf die Form der *Sinnlichkeit* oder
auf die Form der *Vernunft* bezogen werden. In
wie ferne sie als bloße *Formen der Urtheile* dem
Verstand in *engerer* Bedeutung angehören, sind sie
weder bedingt noch unbedingt. In wie ferne
sie in den *Schematen* durch die *Zeit* bestimmt sind,
gehören sie dem Verstande in *engster* Bedeutung
an und sind *bedingt*. In wie ferne sie endlich in
der Form des mittelbaren Urtheils, oder des Ver-
nunftschlusses bestimmt sind, gehören sie der Ver-
nunft an, und sind *unbedingt*.

§. LXXXI.

Die Vorstellung der in der Form des Ver-
nunftschlusses *à priori* bestimmten unbeding-
ten Einheit ist *Idee in engster Bedeutung*, und
zwar die höchste und allgemeinste Idee; und
die in der Natur der Vernunft bestimmten
Merkmale des Gegenstandes dieser Idee oder
der rein - vorgestellten unbedingten Einheit
sind *Totalität*, *Gränzenlosigkeit*, das *Allbefassende*,
und *absolute Nothwendigkeit*.

Idee

Idee im strengsten Sinne ist die Vorstellung, welche aus der Verknüpfung von Begriffen *à priori* entsteht (§. LXXVII). Die Vorstellung der unbedingten Einheit entsteht aber aus der Verknüpfung der rein - vorgestellten beyden ersten Kategorien nach allen vier Momenten; also ist sie *Idee* im strengsten Sinne. Indem aber der Gegenstand dieser Vorstellung nichts als die rein-vorgestellte Form der allgemeinsten Handlungsweise der Vernunft und der Form ist, welche alle Gegenstände in wie ferne sie durch reine Vernunft vorgestellt werden, annehmen müssen, in so ferne kann es keine höhere und allgemeinere Idee geben, als die der unbedingten Einheit.

Ich habe hier die Idee der *unbedingten Einheit* aufgestellt, wie sie ursprünglich in der Natur der Vernunft, und folglich nach allen vier Momenten des reinen Verstandes, der der reinen Vernunft ihren Stoff vorhält, bestimmt ist. Es ist zu besorgen, daß diese komplizierte und durchgängig bestimmte Vorstellung bey manchem Leser durch eine einfachere und weniger bestimmte Vorstellung von unbedingter Einheit unvermerkt verdrängt werde, wo man sich z. B. nichts als die Einheit des nicht durch Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigen überhaupt bey diesem Ausdruck zu denken versucht wird, aber dann auch wirklich nicht die *unbedingte Einheit* gedacht hat, die keineswegs die Einheit des nicht sinnlich vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt ist (welches der Begriff *à priori* der durch den Verstand in engerer Bedeutung bestimmten *objektiven Einheit* wäre), sondern die Einheit des durch den bloßen Verstand an den Formen der Begriffe bestimmten, und nur durch Vernunft vorstellbaren Mannigfaltigen ist.

Die

Die Vorstellung der bloßen unbedingten Einheit ist allzeit unrichtig und unbestimmt, wenn sie nicht die in der Natur des Vernunftschlusses bestimmte allgemeine Form der Ideen zum Gegenstande hat. In dieser Eigenschaft aber muß sie durch die Verknüpfung der beyden ersten Kategorien nach allen vier Momenten gedacht werden, und zwar durch diejenige Verknüpfung, die auf keine Anschauung, sondern auf bloße Begriffe anwendbar ist, d. h. durch *unbedingte Verknüpfung*. Ihre wesentlichen Merkmale sind daher unbedingte Allheit oder *Totalität*, unbedingte Limitation oder Ausschließung der einschränkenden Bedingung, *Gränzenlosigkeit*, unbedingte Konkurrenz oder das *) *Allesbefassende*, und unbedingte *Nothwendigkeit*.

Als Gegenstand einer Vorstellung *à priori* ist die unbedingte Einheit ein nothwendiger Gegenstand für alle vernünftigen Wesen, der in eben dem Verhältniß als sich die Vernunft mehr entwickelt, bestimmter gedacht werden muß, und ein allgemeines Merkmal aller Gegenstände ist, die durch Vernunft vorgestellt werden.

Die unbedingte Einheit muß von jedem, der seine Vernunft gebraucht, nicht nur nothwendig gedacht, sondern auch als etwas an sich *nothwendiges*, *alle Gränzen ausschließendes*, *Allesbefassendes* und *Totales (Vollendetes)* gedacht werden. Sie hat sich auch wohl allen Philosophierenden unter diesen

*) Unter *Gränzenlosigkeit* und dem *Allesbefassenden*, muß hier weder Raum noch Zeit gedacht, noch die Anschauung derselben diesen beyden Ideen untergelegt werden.

diesen Merkmalen aufgedrungen. Aber die Einen haben an ihr die *Gottheit*, die andern die *Natur* oder das *Universum* zu erkennen geglaubt, bis sie der *Philosoph von Königsberg* der Erste in der Natur des Vernunftschlusses entdeckt hat.

Da der unbedingten Einheit die Form der Anschauung widerspricht, so kann sie kein Merkmal erkennbarer Gegenstände seyn *). Da sie aber zugleich ein wesentliches Merkmal aller durch Vernunft denkbarer Gegenstände ist, so ist es offenbar, daß die Gegenstände, in so ferne sie durch Vernunft denkbar sind, durchaus nicht erkennbar seyn, und daß durch bloße Vernunft nichts erkannt werden könne. Die Totalität, die Grenzenlosigkeit, das Allbefassende, und die unbedingte Nothwendigkeit sind bloße Merkmale der durch Vernunft erzeugten, und in der Natur derselben, bestimmten Einheit der Begriffe. Sie sind also eben darum Merkmale, die der Anschauung widersprechen, und folglich keinem Gegenstände, in wie ferne er anschaulich ist, und daher auch keinem erkennbaren Dinge, in wie ferne dasselbe erkennbar ist, beygelegt werden können. Die unbedingte Einheit und ihre eigenthümlichen Merkmale sind also auch weder Gegenstand der *Erfahrung*, noch unmittelbare Merkmale der Gegenstände der Erfahrung, deren Inhalt aus lauter Subjekten und Prädikaten unter der Form der Anschauung bestehen muß, und welcher in so ferne alles Unbedingte widerspricht. Dafür aber ist die unbedingte Einheit ein *mittelbares* Merkmal der erkennbaren Gegenstände, der Erscheinung.

*) Nicht in wie ferne sie erkennbar, aber wohl in wie ferne sie denkbar sind.

Erscheinungen und der Erfahrung; ein Merkmal nämlich, das sich auf dieselben vermittelt der in ihnen vorkommenden und zur Form derselben gehörigen Begriffe bezieht, welche durch Vernunft verknüpft eine Einheit erhalten, die ihnen der die Anschauungen verknüpfende Verstand nicht geben kann, *Vernunftseinheit*. Die Vernunft verbindet an den erkennbaren Gegenständen das, was an ihnen blosses Produkt des Verstandes ist, und erzeugt dadurch nicht Einheit des Erkennbaren (in wie ferne es erkennbar, denkbar und anschaulich zugleich ist) objektive Einheit, sondern Einheit des Erkennbaren, in wie ferne dasselbe *bloss denkbar* ist, unbedingte Einheit; einen Zusammenhang durch verknüpfte Begriffe, der alle Erfahrung übersteigt, dem aber alle Erfahrung, in wie ferne Begriffe in ihr vorkommen, welche der Form der Vernunft unterliegen, vollkommen angemessen seyn muß. Die *objektive* Einheit, welche durch den Verstand bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf Anschauungen, die durch sie das wesentliche Merkmal bestimmter Objekte erhalten; sie macht in ihrer Verknüpfung mit der Anschauung den erkennbaren Gegenstand aus, und ist in so ferne ein mit der Anschauung gleich wesentlicher *konstitutiver* Bestandtheil der Erfahrung. Die *unbedingte* Einheit hingegen, welche durch Vernunft bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf *blosse Begriffe*, die durch sie einer höheren Einheit untergeordnet werden, einer Einheit, die aus dem Zusammenhange nicht desjenigen, was an den Erscheinungen anschaulich, sondern nur desjenigen, was an ihnen durch den Verstand gedacht wird, besteht, und welche folglich kein konstitutiver Bestandtheil der Erfahrung, sondern ein *blosses Gesetz* ist, nach

welchem die gedachten Gegenstände der Erfahrung in einem Ganzen der Erkenntniß, im wissenschaftlichen Zusammenhang, systematisch geordnet werden müssen. Und dies ist es, was der Verfasser der Kritik der Vernunft durch die sehr passenden Ausdrücke: „die Vernunft hat bey der Erfahrung keinen *konstitutiven*, sondern bloß einen *regulativen* Gebrauch“ bezeichnen wollte.

Die unbedingte Einheit bezieht sich mittelbar, nämlich vermittelt der Kategorien auf die Form der Anschauung; oder welches eben so viel heißt: sie bezieht sich auf die Schemate durch die an demselben bestimmte Form des Verstandes; und dadurch werden die erkennbaren Gegenstände, die Erscheinungen, *mittelbar*, der Form der Vernunft unterworfen. Die unbedingte Einheit wird alsdann mittelbar auf Anschauungen eingeschränkt; die vier Merkmale der unbedingten Einheit werden vermittelt der vier Momente der Kategorien; vier *denkbare* Merkmale des Anschaulichen; und die Urtheile, welche die Beziehungen dieser durch Vernunft bestimmter *mittelbarer* Merkmale der Erscheinungen, oder welches eben so viel heißt, die Beziehung der Erscheinungen vermittelt der Schemate auf die unbedingte Einheit ausdrücken, sind folgende *Vernunftgesetze der systematischen Einheit der Erfahrung*:

1) *Alle extensive Größe der Erscheinungen muß als unbedingt gedacht werden.* Die Totalität der unbedingten Einheit ist hier durch den Begriff der Quantität auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff

griff der Quantität zur Totalität erweitert. Die extensive Grösse durch *Verstand* gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begränzte Grösse, als *Zahl*, vorgestellt; durch *Vernunft* gedacht, wird sie als unbestimmte aber ins Unendliche bestimmbar Grösse in der Zeit, als *Zahllosigkeit*, als Grösse vorgestellt, die durch Vielheit in der Zeit allein bestimmt ist, keine Gränze der Vielheit hat; ins Unendliche Grösse ist. Die Vernunft schliesst in so ferne alle absolute, d. i. nicht durch den Verstand in der Zeit bestimmte Gränze der Extension aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt lässt sich nichts unausgedehntes, und in der Ausdehnung selbst keine Lücke denken: *In mundo non datur hiatus.*

2) *Alle intensive Grösse der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.* Die Gränzenlosigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Realität auf die Form der Anschauung eingeschränkt, und die Form der Anschauung durch den als unbedingt gedachten Begriff der Qualität, zur Gränzenlosigkeit erweitert. Die intensive Grösse durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte (bedingte) Grösse der Qualität, als *Grad*, vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als unbestimmte, aber ins Unendliche bestimmbar Grösse der Qualität in der Zeit, als *Kontinuität* in den Graden des Realen vorgestellt. Die Vernunft schliesst in so ferne alle absolute, d. i. nicht durch Verstand in der Zeit bestimmte Gränze der *Intension* aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt lässt sich nichts Gradloses, weder absolute Realität, noch absolute Negation, und unter den verschiedenen Graden
Kk 2 selbst

Selbst kein Sprung denken: *In mundo non datur saltus.*

3) *Alle Verknüpfung der Erscheinungen muß als unbedingt gedacht werden.* Das Allbefassende, Allesverknüpfende der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Relation auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Relation zum Allbefassenden erweitert. Die Relation in der Zeit durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begränzte Dauer, Folge und Zugleichseyn vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als in der Zeit unbestimmte aber ins Unendliche bestimmbare Dauer Folge und Zugleichseyn, als gränzenloser Zusammenhang in der Zeit vorgestellt. Die Vernunft schließt in so ferne alle Absolute, d. i. nicht durch den Verstand bestimmte Gränze der Verknüpfung aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt sind alle Erscheinungen mit Erscheinungen verknüpft; und es läßt sich in der Sinnenwelt nichts *Isolirtes*, und folglich auch nichts *absolut* Anfangendes denken: *In mundo non datur Casus purus.*

4) *Alle Nothwendigkeit der Erscheinungen* (das Seyn der Erscheinungen zu aller Zeit) *muß als unbedingt gedacht werden.* Die absolute Nothwendigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Modalität auf die Form der Anschauung eingeschränkt, und die Form der Anschauung wird durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Nothwendigkeit, zum unbedingten Seyn in aller Zeit ausgedehnt. Die Modalität in der Zeit durch Verstand gedacht, wird

wird in der Verknüpfung ihrer beyden ersten Formen in der Kategorie der Nothwendigkeit, als eine in der Zeit bestimmte, bedingte, begränzte Nothwendigkeit, als ein bedingtes Seyn in aller Zeit vorgestellt. Durch Vernunft gedacht, wird sie als unbestimmtes, aber ins Unendliche bestimmbares, ins Gränzenlose von seinen Bestimmungen abhängiges, Seyn in aller Zeit vorgestellt. Die Vernunft schließt in so ferne alle absolute nicht durch den Verstand bestimmte Gränze der bedingten Nothwendigkeit aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läßt sich nichts absolut nothwendiges denken, sondern die Nothwendigkeit jeder in aller möglichen Zeit vorkommenden Erscheinung muß als bedingt, und folglich das Bedingte von allen ins Gränzenlose fortgehend, als *unbedingt*, gedacht werden. In der Sinnenwelt ist also jede mögliche Begebenheit durch andere vorwärts, seitwärts und rückwärts nach den Gesetzen der Erfahrung bestimmt. *In mundo non datur fatum.*

Diese vier Gesetze der Vernunftseinheit bestehen eigentlich aus eben so vielen Gesetzen der Verstandeseinheit, die durch Vernunft vorgestellt, und folglich zum Unbedingten erweitert sind; aus Gesetzen, die durch den Verstand gedacht, und folglich unmittelbar auf die Form der Anschauung bezogen, *konstitutive* Gesetze der Erfahrung (der Form nach) — durch Vernunft hingegen gedacht und folglich nur mittelbar vermittelt der Begriffe auf die Form der Anschauung bezogen, bloß *regulative* Gesetze der Erfahrung sind; in der ersten Rücksicht die *objektive* Einheit des in der Erfahrung zugleich denkbar und anschaulichen, des *er-*

kennbaren Mannigfaltigen; in der zweyten aber die *unbedingte* Einheit des in der Erfahrung bloß denkbaren Mannigfaltigen bestimmen. Als Verstandesgesetze drücken sie die nach den vier Momenten des unmittelbaren Urtheilsvermögens bestimmte, durch Sinnlichkeit bedingte Einheit, die Verstandeseinheit der Erscheinungen; als Vernunftgesetze, die nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilsvermögens bestimmte, durch Vernunft unbedingte Einheit, die Vernunftseinheit, der Erscheinungen aus.

So wie die *konstitutiven* Gesetze der Erfahrung unter dem obersten Gesetze begriffen sind: „Jeder in der Erfahrung erkennbare Gegenstand steht in wie ferne er erkennbar ist, unter der objektiven Einheit des durch Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen“; so sind die *regulativen* Gesetze der Erfahrung unter dem obersten Gesetze begriffen: „Jeder in der Erfahrung erkennbare Gegenstand steht in wie ferne er in einem systematischen Zusammenhang *denkbar* ist unter der unbedingten Einheit des durch Begriffe vorgestellten Mannigfaltigen“; oder welches eben so viel heißt, im *Ganzen* der Erfahrung in der systematischen Einheit der Sinnenwelt, läßt sich nichts *denken*, das nicht dem Gesetze der unbedingten Einheit gemäß wäre, d. h. sich nicht nach diesem Gesetze durch Vernunft verknüpfen ließe.“ Aus diesem obersten Gesetze, welches die Vernunft der Erfahrung vorschreibt und welches das Gesetz der systematischen Einheit aller empirischen Erkenntniß ist, folgen unmittelbar die drey großen Principien, durch welche die Vernunft den Verstand bey der Naturforschung

forschung leitet, und durch welche sie seine Ausbeute im wissenschaftlichen Zusammenhang ordnet.

1) Das Princip der *Homogenität* oder das Gesetz der *Gattung*: *Das durch den bloßen Verstand bestimmte Viele hat unbedingte Einheit.* Das durch den bloßen Verstand bestimmte Viele besteht aus der Vielheit der Subjekte *Eines* Prädikates, dem *gleichartigen* Vielen; die Vernunft erzeugt aus dieser Vielheit Einheit des gleichartigen Vielen, *Gattung.* 2) Das Princip der *Specifikation*, oder das Gesetz der *Arten*: *die durch den Verstand bestimmte Einheit hat unbedingte Mannigfaltigkeit.* Die durch den bloßen Verstand bestimmte Einheit besteht in der Einheit des Subjektes, in wie ferne sie durch bloße Einheit des Prädikates bestimmt wird. Ist dieses Prädikat eine Anschauung, so ist die Einheit *individuell*; ist es aber ein blosser Begriff, so ist die Einheit eine *Art*, d. i. Einheit die sich nicht unmittelbar, sondern durch ein mehreren gemeinschaftliches Merkmal auf ein Individuum beziehen kann, und folglich nur durch Vernunft vorgestellt werden kann. 3) Das Gesetz der *Kontinuität der logischen Formen*, das aus der Verknüpfung der Gesetze der Homogenität und der Specifikation besteht; und einen *stättigen* (ununterbrochenen) Uebergang von einer jeden Art zur andern, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als auch im Herabsteigen zu niedrigeren Arten, und durch beydes den *durchgängigen systematischen Zusammenhang* nothwendig macht. Alle diese drey Principien sind in der Natur des Vorstellungsvermögens, in wie ferne dasselbe Vernunft hat, *a priori* bestimmt, als unbedingte Einheit des Mannigfaltigen,

als unbedingte Mannigfaltigkeit, und als unbedingte Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich *).

§. LXXXII.

Die *allgemeine* Form der Vernunftschlüsse begreift *drey besondere* ebenfalls in der Natur der reinen Vernunft bestimmte Formen, nämlich die Form des *kategorischen*, *hypothetischen* und *disjunktiven* Vernunftschlusses unter sich, durch welche die *allgemeine* Form der Ideen überhaupt, oder die *unbedingte* Einheit, in *drey* besondern Formen besonderer Ideen näher bestimmt wird, welche, rein vorgestellt, die Gegenstände von *drey* Ideen in engster Bedeutung ausmachen, nämlich von der Idee des *absoluten Subjektes*, der *absoluten Ursache*, und der *absoluten Gemeinschaft*.

Gleichwie die *allgemeine* Form des Urtheils, oder des Zusammenfassens des vorgestellten Mannigfaltigen in objektive Einheit besondere in der Natur des reinen Verstandes bestimmte Formen der

- *) Das Gesetz der Kontinuität gilt von den Anschauungen vermittelt der Begriffe; und ist dann eine andere Formel für das allgemeine Gesetz der Vernunftseinheit der Erscheinungen; dem zufolge 1) Kontinuität der *Extension*, 2) der *Grade*, 3) der *Kausalverknüpfung*, 4) der bedingten Nothwendigkeit, oder der *Zufälligkeit*, als unbedingt (gränzenlos) nicht erkannt werden kann, sondern *gedacht* werden muß, zum Behufe der systematischen Einheit, welche (durch Vernunft) unbedingtes (durch den Verstand in engster Bedeutung) Bedingtfeyn von dem Inbegriffe des Erkennbaren fordert.

der Urtheile unter sich begreift, so begreift auch die allgemeine Form des Vernunftschlusses, oder des unmittelbaren Urtheils, besondere in der Natur der reinen Vernunft bestimmte Formen der Vernunftschlüsse unter sich; und gleich wie durch die allgemeine Form der Vernunftschlüsse die Vorstellung der unbedingten Einheit überhaupt als die oberste Idee der reinen Vernunft bestimmt ist: so sind durch die besonderen Formen der Vernunftschlüsse die Vorstellungen von den in der Natur der Vernunft bestimmten Arten der unbedingten Einheit, als besondere Ideen in engster Bedeutung bestimmt, wie aus folgender Erörterung erhellt.

Es ist zwar schon die allgemeine Form des Vernunftschlusses überhaupt nach allen vier Momenten des mittelbaren Urtheils, und folglich auch nach dem Momente der *Relation* bestimmt. (In jedem Vernunftschlusse überhaupt muß sich der Mittelbegriff zum Prädikate des Schlusssatzes *zugleich* wie *Subjekt* und wie *Grund* verhalten.) Allein da es im Momente der Relation dreyerley verschiedene bestimmte Arten giebt, wie Prädikate und Subjekte mit einander in einer objektiven Einheit verknüpft seyn können; nämlich nach der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Form: so läßt sich auch im Obersatze des Vernunftschlusses das Prädikat des Schlusssatzes mit dem daselbst als *Subjekt des Urtheils* bestimmten Mittelbegriff auf dreyerley Art verbinden. Der Mittelbegriff kann sich nämlich zum Prädikate wie Subjekt im strengsten Sinne, d. i. wie *Gegenstand* zu seinem *Merkmale*, oder wie *Grund* zur *Folge*, oder wie ein *Glied* zu dem *andern*, womit es ein gemeinschaftliches Ganze ausmacht, verhalten; und der

der Vernunftschluß ist im ersten Falle *kategorisch*, im zweyten *hypothetisch*, im dritten *disjunktiv*. Die Gattung Vernunftschluß begreift also drey Arten unter sich, die, in wie ferne sie in dem Vermögen des unmittelbaren Urtheils, im Vermögen durch verknüpfte Urtheilstormen bloße Begriffe zu verbinden, gegründet sind, eben so viel Formen besonderer unmittelbarer Urtheile oder Schlüsse, eben so viele besondere Handlungsweisen der reinen Vernunft ausmachen. Die allgemeine Handlungsweise der Vernunft besteht im Zusammenfassen eines Subjektes und Prädikates in unbedingte Einheit; die besondern Handlungsweisen derselben bestehn im Zusammenfassen in unbedingte Einheit, wobey das Subjekt entweder als Gegenstand und das Prädikat als Merkmal, oder das Subjekt als Grund, und das Prädikat als Folge, oder das Subjekt als das eine Glied eines gemeinschaftlichen Ganzen und das Prädikat als das andere bestimmte ist; und so wie die Vorstellung der durch die allgemeinste Handlungsweise der Vernunft bestimmten Einheit die Idee der unbedingten Einheit überhaupt ist: so sind die Vorstellungen der durch diese drey Handlungsweisen der Vernunft bestimmten Einheiten, die Ideen der unbedingten Einheit des Subjektes, des Grundes, und der Gemeinschaft, oder welches eben so viel heist, des *absoluten Subjektes*, des *absoluten Grundes*, und der *absoluten Gemeinschaft*.

Die in der Natur des Verstandes in engerer Bedeutung bestimmten Kategorien, der *Substanz*, der *Ursache*, und der *Gemeinschaft*, sind in wie ferne sie im blossen Verstande in *engerer* Bedeutung ihren Grund haben, bloße Formen Gegenstände über-

überhaupt zu denken; bloße Merkmale der Einheit des Vorgestellten, und in dieser Rücksicht sowohl auf das durch *Sinnlichkeit*, als das durch *Vernunft vorgestellte* gleich anwendbar. Durch ihre in der Natur des Gemüthes *a priori* bestimmte Beziehung auf die Form der sinnlichen Anschauung gehen sie ins *Gebiet der Verstandes in engster Bedeutung* über, ins Gebiet des empirischen Erkenntnißvermögens im strengsten Sinne; wo sie in ihrer unzertrennlichen Verbindung mit Raum und Zeit die *Formen der Erkennbarkeit* ausmachen; und Formen, Merkmale, der Einheit des Anschaulichen sind. Durch ihre ebenfalls in der Natur des Gemüthes *a priori* bestimmte Beziehung auf die Form der Vernunft, das unbedingte Zusammenfassen, und die durch dasselbe erzeugte unbedingte Einheit, gehen sie ins *Gebiet der Vernunft* über; wo sie in unzertrennlicher Verbindung mit der unbedingten Einheit (der Einheit jener Merkmale die im bloßen Verstand ihren Stoff, in der Vernunft aber ihre Form haben) die *Form des vollständigen Zusammenhanges* unter den empirischen Erkenntnissen ausmachen, und Merkmale derjenigen Einheit sind, in welche nicht das Anschauliche durch Verstand, sondern das durch den Verstand in den Anschaulichen hervorgebrachte, das *Gedachte* zusammengefaßt wird. Formen und Merkmale der *Vernunftseinheit*.

Die empirische Erkenntniß, die durch Vernunftseinheit vollständigen Zusammenhang erhält, unterscheidet sich in die Erkenntniß durch den *äußern* und durch den *inneren Sinn*. Nur durch den äußeren Sinn sind *Gegenstände* im strengsten Sinne, Erscheinungen von Dingen außer uns, *erkennbar*;

bar; und das durch den inneren Sinn erkennbare, die Erscheinungen in uns, sind nichts als Veränderungen in uns, bloße *Vorstellungen*. Die Vernunftseinheit der empirischen Erkenntniß unterscheidet sich daher in *objektive* und *subjektive* Vernunftseinheit; durch die Eine wird das Erkennbare des äussern Sinnes, werden die *Gegenstände* ausser uns; — durch die andere wird das Erkennbare des inneren Sinnes, werden die *Vorstellungen* in uns in *vollständigen Zusammenhang* gebracht; und hierdurch erhalten die drey Merkmale der Vernunftseinheit, das *absolute Subjekt*, der *absolute Grund*, und die *absolute Gemeinschaft* zweyerley wesentlich verschiedene Gegenstände, in wie ferne sie nämlich auf das Erkennbare des inneren, oder des äusseren Sinnes bezogen werden, und Merkmale der unbedingten Einheit der Vorstellungen in uns oder der Gegenstände ausser uns, Bestimmungen der *subjektiven* oder der *objektiven Vernunftseinheit* sind.

§. LXXXIII.

Das absolute Subjekt, der absolute Grund und die absolute Gemeinschaft bestimmen die *objektive* Vernunftseinheit der Erfahrung, in wie ferne sie auf die in der empirischen Erkenntniß *a posteriori* vorgestellten Dinge ausser uns *mittelbar* bezogen werden; sie bestimmen die *subjektive* Vernunftseinheit der Erfahrung, in wie ferne sie auf das im deutlichen Bewußtseyn *a priori* vorgestellte *vorstellende* Subjekt *unmittelbar* bezogen werden.

Nur in der empirischen Erkenntniß der Gegenstände des äusseren Sinnes sind erkennbare *Substanzen*,

stanzen, erkennbare (wirkende) *Ursachen*, und erkennbare *Gemeinschaften*, (Wechselwirkungen) möglich. Das in der Natur des Verstandes in engerer Bedeutung bestimmte *Schema der Substantialität* kann nur auf einen dem äusseren Sinne gegebenen Stoff, nur auf das Beharrliche im Raume angewendet werden, da das in der bloßen Zeit gegebene nichts als Veränderung, nichts Beharrliches, seyn kann. Das *Schema der Kauffalität* scheint zwar dem ersten Anblicke nach, in wie ferne es *a priori* nur als bestimmte Folge in der Zeit vorgestellt wird, nicht auf Gegenstände im Raume eingeschränkt zu seyn. Allein da die Bestimmung der Folge in der Zeit nur durch den Grund in der Zeit bewirkt wird, dieser als Grund in der Zeit selbst wieder Folge, und folglich ein blosses *Accidenz* seyn muß; das *Accidenz* aber nur in so ferne erkennbar seyn kann, als seine Substanz erkennbar ist, so ergibt es sich, daß das *Schema der Kauffalität* ebenfalls nur auf *Accidenzen* erkennbarer Substanzen, das heisst auf *Accidenzen* des Beharrlichen im Raume anwendbar ist, und daß alle erkennbare Wirkung nichts als Veränderung im Raume, *Bewegung*, so wie alle erkennbare Ursache nichts als der Grund der Bewegung in wie ferne er selbst im Raume erkennbar ist, d. h. selbst wieder durch Bewegung entsteht, seyn könne. Das *Schema der Gemeinschaft* endlich, oder des bestimmten *Zugleichseyns* setzt offenbar die Form des äusseren Sinnes d. i. den Raum voraus, indem ohne die Beziehung der Zeit (in der nichts als blosses *Nacheinanderseyn* bestimmt ist) auf den Raum kein *Zugleichseyn* denkbar ist. Die erkennbare Gemeinschaft besteht in der Wechselwirkung erkennbarer im Raume anschaulicher Substanzen aufeinander-

einander. Alle erkennbare Substanz, Ursache, Gemeinschaft ist also *objektiv*, das heißt, bezieht sich durch einen objektiven *a posteriori* gegebenen Stoff auf Dinge die von dem vorstellenden *Subjekte*, dessen *Vorstellungen*, und den *Formen* derselben im Bewusstseyn unterschieden werden müssen; und die *objektive*, durch den in der Anschauung gegebenen objektiven Stoff sich auf Objekte beziehende, Substanz, Ursache und Gemeinschaft *allein* und nur in wie ferne sie objektiv ist, ist *erkennbar*. Die Schemate der Substanz, Ursache und Gemeinschaft sind die in der Natur des Erkenntnisvermögens bestimmten Merkmale der *objektiven Einheit* des durch Anschauung vorgestellten Dinges außer uns, und folglich der *individuellen* Einheit zwischen Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, und den Gliedern der Gemeinschaft; in wie ferne Substanz mit dem Accidenz ein Individuum ausmachen, Ursache und Wirkung, und Gemeinschaft aber Merkmale sind, durch welche zwey Individuen ihre Individualität wechselseitig bestimmen. Die Ideen der absoluten Substanz, Ursache und Gemeinschaft des äussern Sinnes sind die in der Natur der Vernunft bestimmten Merkmale der unbedingten Einheit des durch den Verstand bestimmten Dinges außer uns, des objektiven in wie ferne dasselbe durch den Verstand als mannigfaltig durch die Verschiedenheit der Zusammenfassung in objektive Einheit bestimmt, und dann durch Vernunft neuerdings verbunden ist. Sie sind folglich nicht Merkmale der *individuellen* Einheit, derjenigen Einheit, wodurch ein Individuum als Individuum, sondern der *universellen* Einheit, wodurch der Zusammenhang aller Individuen untereinander bestimmt wird. Sie beziehen
 hen

hen sich daher auf die erkennbaren *Individuen*, die Dinge auffer uns, keineswegs, wie die Schemate, unmittelbar durch Anschauung die selbst einen Bestandtheil der Schemate ausmacht; sondern nur mittelbar durch die Schemate, und zwar nur durch denjenigen Bestandtheil derselben, welcher im bloßen Verstand bestimmt ist, durch den Begriff, durch die als Substanz, oder als Ursache, oder als Gemeinschaft bestimmte objektive Einheit, die in den drey Ideen durch Vernunft zur unbedingten Einheit erhoben ist. Das in der Anschauung als bedingt Vorgestellte, wird in der Idee als unbedingt gedacht; alles Erkennbare ist nur, in wie ferne es als bedingt vorgestellt wird, erkennbar, muß aber, in wie ferne es als bloß denkbar, d. h. durch Vernunft vorgestellt wird, als unbedingt vorgestellt werden. Der Verstand erkennt Individuen, die Vernunft denkt den Zusammenhang derselben, das Allgemeine; das aber *auffer* den Individuen nichts als eine *Form* des Denkens, eine leere Idee ist; nur *mittelbar*, vermittelt des Verstandes in engerer Bedeutung, und des Afficiertseyns objektive Beziehung hat.

Die empirische Erkenntniß des bloßen *innern Sinnes* hat keine Gegenstände im strengsten Sinne, sondern bloße Vorstellungen zu Objekten, die weder als etwas im Raume beharrliches, als erkennbare *Substanzen*, noch als Accidenzen des im Raume beharrlichen, erkennbare *Accidenzen*, vorgestellt werden können. Das was an unsren Vorstellungen *empirisch erkennbar* ist, ist nichts anderes, als die durch das Afficiertwerden gegebene und unter der Form des inneren Sinnes vorgestellte Mannigfaltigkeit — die *Veränderung in uns*, die nur im klaren *Bewußtseyn* zum Objekte des inneren

Sinnes werden kann. Beym klaren Bewußtseyn (S. §. XXXIX.) wird die Vorstellung als bloße Veränderung in uns, folglich unter der Form des inneren Sinnes vorgestellt, d. i. angeschaut, und durch eine Vorstellung, die innere Anschauung ist, auf das vorstellende Subjekt bezogen. Hierdurch erhält die Vorstellung *subjektive Einheit*, Zusammenhang mit dem Vorstellenden, und im Vorstellenden; aber auch nur bedingte Einheit, bedingten Zusammenhang. Sie wird nur in wie ferne sie der Form der Sinnlichkeit gemäß, in wie ferne sie in der Zeit bestimmt ist, auf das Vorstellende bezogen.

Unbedingte subjektive Einheit der Vorstellungen wird nur durch Vernunft im *deutlichen Bewußtseyn* bestimmt. Im *deutlichen Bewußtseyn* (S. §. XL, XLI.) werden die Vorstellungen auf das *vorgestellte Ich* bezogen, welches sich nur als *absolutes Subjekt des a priori vorgestellten Vorstellungsvermögens* vorstellen, und folglich nur durch Vernunft denken läßt.

Das *Subjekt* des Vorstellungsvermögens kann, als Subjekt, nur durch Vernunft vorgestellt werden, weil es durch kein in einer möglichen Anschauung vorstellbares Prädikat als Subjekt bestimmt werden, oder welches eben so viel heißt, weil auf das vorstellende *Ich* das Merkmal des Subjektes durch keine Anschauung bezogen werden kann; wie im Gegentheile bey den Subjekten des äußeren Sinnes der Fall ist, wo das Merkmal *Subjekt* auf das im *bloßen Raume* Anschauliche bezogen, die Vorstellung des Beharrlichen im Raume, des denkbar und Anschaulichen des *erkennbaren Subjektes* bestimmt. Das durch den inneren Sinn *a posteriori*

posteriori Erkennbare sind die blossen Vorstellungen, und zwar nur in wie ferne sie Erscheinungen in uns, Objekte unter der blossen Form des inneren Sinnes, blossen *Veränderungen* in uns sind, die, da sie auf keine empirisch-erkennbare im Raume und Zeit vorstellbare Substanz bezogen werden können, sich auch nicht als empirisch-erkennbare Accidenzen denken lassen. — Das durch den inneren Sinn *à priori* Erkennbare ist die blossen Form der inneren empirischen Anschauung die rein vorgestellte *Zeit*, welche so wenig als die blossen Form der äusseren empirischen Anschauung, oder der rein vorgestellte *Raum*, Merkmal des vorstellenden Subjektes seyn kann. Weder ein Mannigfaltiges im blossen Raume (das erkennbare Beharrliche) noch ein Mannigfaltiges in der blossen Zeit, (die Veränderung in uns, die Vorstellung) kann das vorstellende Subjekt ausmachen, eine die Substanz desselben ausmachende Eigenschaft des Subjektes seyn, das sowohl von allen Dingen ausser uns, den Erscheinungen des äussern, als allen Vorstellungen in uns, den Erscheinungen des inneren Sinnes im Bewusstseyn unterschieden seyn muss. Der blossen Raum und die blossen Zeit aber sind, *in wie ferne sie angeschaut werden können*, blossen Formen der sinnlichen Vorstellungen, und folglich blossen Prädikate von Subjekten, die von dem Vorstellenden wesentlich unterschieden werden müssen, wenn sie vorstellbar seyn sollen; Prädikate der blossen Vorstellungen, in wie ferne dieselben vorstellbar und von vorstellenden verschieden sind, der empirischen Anschauungen. *Raum* und *Zeit* können also in wie ferne sie angeschaut werden können, unmöglich auf das vorstellende Subjekt bezogen werden. Es wird durch sie weder das vorstellende Subjekt, noch ein Merk-

mal desselben; sondern ein blosses Merkmal der vom vorstellenden Subjekte verschiedenen Erscheinungen vorgestellt. Die *Einheit*, die in dem rein vorgestellten Raume und der rein vorgestellten Zeit vorkommt, ist ein blosses Produkt der Spontaneität, und auch sogar das *Mannigfaltige* in denselben ist, in wie ferne es *a priori* vorgestellt wird, folglich in der Vorstellung durch kein Afficiertwerden von aussen, sondern durch die ihre eigene Receptivität afficierende Spontaneität bestimmt wird, seiner Wirklichkeit als Stoff der Vorstellung nach ein Produkt der Spontaneität, die dabey nach der Form thätig ist, welche in der blossen Receptivität nur ihrer Möglichkeit nach bestimmt ist. Dasjenige also was an dem rein vorgestellten Raume, und der rein vorgestellten Zeit nicht blosses Produkt der Spontaneität ist, sondern der blossen Receptivität angehört, ist die blosser *Möglichkeit* der Form des Außereinander- und Nacheinanderseyns, (nicht an dem vorstellenden Subjekte, sondern) an dem der Receptivität *zu gebenden Stoffe* einer Vorstellung, die blosser *Möglichkeit* der Form einer sinnlichen Vorstellung *à posteriori*, das Mögliche, Denkbare, durch blosser Spontaneität Vorstellbare der *Anschaulichkeit*; nicht die Anschaulichkeit selbst, nicht die blosser Form des empirischen Stoffes, nicht das blosser Prädikat der Erscheinung, das nicht durch blosser Spontaneität, sondern nur durch Sinnlichkeit *a priori* vorstellbar ist. In wie ferne sich also Raum und Zeit durch Sinnlichkeit vorstellen lassen, können sie nicht als Prädikate des Vorstellenden, sondern nur des sinnlich Vorstellbaren gedacht werden. Sie werden zu Prädikaten des Vorstellenden, in wie ferne sie durch die *blosser Kategorie der Möglichkeit* nicht als anschaulich, sondern

dem als denkbar *im vorstellenden Subjekte* gedacht werden. Ihrer Möglichkeit *im Vorgestellten* nach, als Formen des Auffer- und Nacheinanderleyens des im Gemüthe möglichen Stoffes sind sie *anschaulich*, und durch ihre Anschauung wird die Möglichkeit des Auffer und Nebeneinanderseyns des gegebenen Mannigfaltigen vorgestellt. Ihrer Möglichkeit *im Vorstellenden* nach sind sie nur durch ihren *im Vorstellungsvermögen bestimmten Grund denkbar*. Sie sind nicht *im Vorstellenden* als Formen *desselben* vorhanden, sondern nur ihre bestimmte Möglichkeit, ihr denkbarer Grund macht eine der Formen des Vorstellungsvermögens, nämlich die Sinnlichkeit, aus. Dieser denkbare Grund des blossen Raumes und der blossen Zeit, *nicht sie selbst*, ist also das Prädikat, durch welches das *Vorstellende* als Subjekt der Sinnlichkeit bestimmt wird, und als Subjekt der Sinnlichkeit nur gedacht, nicht aber angeschaut werden kann. Auch fogar die Sinnlichkeit ist also als Prädikat des vorstellenden Subjektes kein anschauliches, sondern ein bloß denkbare Prädikat, und das Subjekt ist durch dasselbe keineswegs als ein denkbare und anschauliches, d. i. erkennbares Subjekt bestimmt. Das Subjekt des Vorstellungsvermögens ist daher nicht durch den Verstand, sondern nur durch Vernunft unmittelbar vorstellbar, und kann als kein *im Raum und in der Zeit bestimmbares*, sondern nur als ein *absolutes Subjekt* gedacht werden.

Alles *im Raum und in der Zeit bestimmbar* ist in so ferne *blosser Stoff* einer möglichen Vorstellung, etwas das sich der Empfänglichkeit des vorstellenden Subjektes geben läßt. Das Subjekt selbst kann nie das Gegebene seyn, weil es bey allem

Gegebenwerden als das vom Gegebenen verschiedene, dem Gegebenen wird, vorausgesetzt werden muß. Das vorstellende Subjekt kann also nie in einer Anschauung vorkommen, und die Vorstellung, durch welche es sich selbst denkt, kann nur ein blosses Produkt der Selbstthätigkeit dieses Subjektes, der Vernunft, seyn. Uebrigens ist auch aus der *Theorie des Erkenntnisvermögens* einleuchtend genug, daß *alles Erkennbare* entweder *Erscheinung* des äussern oder des inneren Sinnes seyn müsse, das Beharrliche im Raume, das Ausgedehnte, der Körper, oder das in der blossen Zeit, nicht ausser uns, Vorstellbare, die Veränderung in uns, die Vorstellung. Nur durch Unterscheidung des vorstellenden Subjektes von allem im Raume und in der Zeit Anschaulichen ist Bewusstseyn und Erkenntnis möglich, und das Vorstellende kann weder als etwas im Raume noch als etwas in der Zeit Anschauliches gedacht werden; seine Vorstellung als Subjekt fällt also der blossen Vernunft anheim.

Das Merkmal des Unbedigten wird also auf das vorgestellte vorstellende Subjekt *unmittelbar* bezogen, d. h. nicht wie auf die Gegenstände des äusseren Sinnes vermittelt des in dem Schema der Substantialität bestimmten Begriffes der erkennbaren im Raume und der Zeit bestimmten Substanz, und das vorstellende *Ich* kann nur durch eine *Idee in engster Bedeutung*, als absolutes Subjekt, vorgestellt werden.

Das Merkmal des *absoluten Grunders* kömme diesem absoluten Subjekte nur in Rücksicht auf dasjenige zu, was durch bloße Vernunft an den Vorstellungen hervorgebracht wird, und folglich *auch*

auch nur durch Vernunft in einer *Idee* als *Wirkung* vorstellbar ist. Das absolute Subject muß als *handelnd* gedacht werden, in wie ferne es das Subject der *Spontaneität* ist, welche die Form der Vorstellung überhaupt, oder die Einheit des Mannigfaltigen, hervorbringt. Allein die *Gattung* Vorstellung begreift drey wesentlich verschiedene *Arten* unter sich; die sinnliche Vorstellung den Begriff und die Idee, oder die Vorstellung der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft. Jede dieser Arten hat ihre eigenthümliche von der andern verschiedene *Form*, Einheit der Apprehension, Verstandeseinheit und Vernunftseinheit, bey deren Hervorbringung sich die Spontaneität in drey verschiedenen Graden von Thätigkeit äußert, als Vermögen der Apprehension, als reiner Verstand, als reine Vernunft. Die Handlung der Apprehension besteht in der Synthesis des durch Afficiertseyn gegebenen Mannigfaltigen, und die Spontaneität wird zu derselben durch das Afficiertseyn bestimmt; sie handelt also dabey im eigentlichsten Verstande *gezwungen*, und zwar *schlechterdings* gezwungen, in wie ferne die Receptivität *von aussen* afficiert ist; *relativ* gezwungen, in wie ferne die Spontaneität selbst die Receptivität afficiert hat, und also in ihrer eigenen Handlung der Grund des Afficiertseyns liegt, durch welches sie zur Hervorbringung der Form der Vorstellung genöthiget wird. Bey jeder sinnlichen Vorstellung verhält sich also die Handlung der Spontaneität wie Gegenwirkung zur Einwirkung; ist eine nothwendige Folge der Einwirkung; und wenn diese durch etwas vom Vorstellenden verschiedenes geschehen ist, so kann das vorstellende Subject nicht einmal als absolute Ursache der *Entstehung* der Vorstellung gedacht werden.

den. Die Handlung des *Verstandes* besteht in der Verbindung des durch Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen, einer Handlung, zu welcher die Spontaneität durch kein Afficiertseyn, sondern lediglich durch sich selbst bestimmt wird, wobey sie also *ungezwungen* handelt. Der *Begriff* entsteht nicht durch Einwirkung auf die Sinnlichkeit und Gegenwirkung der Spontaneität, sondern durch das Verbinden des bereits zur Vorstellung gewordenen, und durch Anschauung dem Verstande vorgehaltenen Mannigfaltigen; folglich durch eine Handlung, die ihren Grund weder in etwas außer dem Gemüthe, und im Gemüthe selbst, nicht in der Sinnlichkeit, sondern lediglich im *Verstande* hat, der durch seine *Selbstthätigkeit* der Vorstellung ihr Daseyn giebt. Allein da der Verstand (wenn durch ihn nicht etwa die blossen Kategorien, nichts als seine Denkformen gedacht werden sollen) nur ein durch Anschauung vorgestelltes Mannigfaltige verbindet; so ist er bey seiner Handlung in so ferne an die Form der Anschauung *gebunden*, als er nur dasjenige verbindet, was ihm unter der Form der sinnlichen Vorstellung vorgehalten wird. Die Einheit die er hervorbringt, ist nur komparativ, bezieht sich nur auf die Form der Anschauung, und reicht nur so weit als das durch diese Form bestimmte Mannigfaltige. Der Verstand der also bey der Erzeugung des Begriffes zwar *ungezwungen*, aber an die Form der Sinnlichkeit *gebunden* handelt, muß daher zwar als absolute Ursache der *Entstehung* aber nicht der *Form* eines Begriffes in engster Bedeutung gedacht werden. Er wirkt als Verstand in engster Bedeutung nur in Vereinigung mit der Sinnlichkeit. — Die Handlung der *Vernunft* hingegen besteht in der Verbindung

dung des in der bloßen Natur des Verstandes und durch die bloße Form der Begriffe bestimmten Mannigfaltigen, und folglich der Begriffe in wie ferne sie bloße Produkte der Spontaneität im zweyten Grade sind. Die *Idee* entsteht dadurch, daß die Spontaneität den mannigfaltigen Formen des Verstandes, (einer durch die bloße Spontaneität bestimmten Mannigfaltigkeit) Einheit giebt, und folglich einen Stoff verbindet, der ihr nicht durch die Sinnlichkeit vorgehalten wird, wobey sie an keine Bedingung der Sinnlichkeit gebunden ist, sondern nach bloßen Formen der Spontaneität, und folglich als unbedingte, durch nichts von ihr selbst verschiedenes bestimmte und eingeschränkte Spontaneität, als *absolute Selbstthätigkeit* handelt. In wie ferne also das vorstellende Subjekt durch Vernunft handelt, in so ferne handelt dasselbe als *absolute Ursache*, *ungezwungen*, *ungebunden*, durch nichts als seine Selbstthätigkeit bestimmt, das heißt *frey*. Das vorstellende Subjekt muß als eine *freye* Ursache gedacht werden, in wie ferne es als absolute Ursache gedacht wird, und es muß als absolute Ursache gedacht werden, in wie ferne es das Subjekt der *Vernunft* ist. *Vernunftseinheit* ist die einzig denkbare absolute Wirkung des vorstellenden Subjektes, die aber auch nicht anders dann als absolute Wirkung desselben denkbar ist. (Im *theoretischen* Vorstellungsvermögen wird durch diese Vernunftseinheit das *Systematische* der Erkenntniß, im *praktischen* das *Moralische* der Willenshandlungen bestimmt.) Die Handlung der *Vernunft* ist die einzig mögliche, die sich als *frey* denken läßt, aber auch nicht anders als *frey* gedacht werden kann. Aber diese Freyheit, dieses absolute Wirken der Vernunft ist nur durch bloße Vernunft, nur

durch eine Idee denkbar; sie gehört durchaus nicht unter die erkennbaren Handlungen, und ist ihrer *reellen* Möglichkeit nach unbegreiflich, oder welches eben so viel heisst, hat keine erkennbare (denkbar und anschauliche) Möglichkeit für uns.

Das Merkmal der *absoluten Gemeinschaft* kömmt dem absoluten Subjekte des Vorstellungsvermögens nur in so ferne zu, in wie ferne dasselbe als Glied eines aus *vernünftigen Wesen* bestehenden Ganzen gedacht wird; eines Systemes, dessen Glieder nicht durch *Erkennbares*, d. h. durch Wechselwirkung im Raume und in der Zeit bestimmbar, *Zugleichseyn*, sondern durch *Zusammenstimmung* ihrer durch eine und eben dieselbe Handlungsweise der Vernunft bestimmten freyen Handlungen zusammenhängen. Dies ist die *morahische Welt*, der freye Staat der vernünftigen Wesen, deren Verbindung untereinander in der blossen *Harmonie* ihres Denkens und Handelns besteht, und das Werk ihrer eigenen Vernunft, ihrer freyen Wirksamkeit ist; eine Welt, die nach keinen andern Gesetzen regiert wird, als solchen die jeder Bürger sich selbst vorschreibt, die ihm durch nichts als seine Selbstthätigkeit bestimmt werden, und die er ungezwungen, ungebunden, und folglich *frey* befolgt.

Die Vernunfteinheit der Erfahrung (der durch die Natur der Vernunft bestimmte Zusammenhang der Erscheinungen sowohl des äusseren als des innern Sinnes) wird also durch *sechs Ideen* vorgestellt, wovon drey die *objektive Einheit* der äusseren, und drey die *subjektive Einheit* der inneren Erfahrung betreffen; drey durch die Schemate und folglich mittelbar auf *Objekte*, drey aber unmittelbar durch

Ver-

Vernunft auf das vorstellende *Subjekt* bezogen werden; drey in wie ferne sie sich durch die Schemate auf einen *objektiven Stoff* beziehen, *mittelbare* objektive Realität haben und in so ferne bloß Ideen in engerer Bedeutung sind; drey hingegen, in wie ferne sie sich auf das nur durch Vernunft vorstellbare Subjekt des Vorstellungsvermögens unmittelbar beziehen, *subjektive* in dem blossen Subjekte und seiner Vernunft gegründete Realität haben, und in so ferne *Ideen in engster Bedeutung* sind: Durch die Einen werden die erkennbaren Objekte in einem systematischen Zusammenhange *gedacht*. Durch die Anderen werden die blossen Vorstellungen in systematischen Zusammenhang *gebracht*; durch die Einen wird dasjenige, was in der Erfahrung bloß objektiv und von uns unabhängig ist, durch die anderen dasjenige, was in ihr bloß subjektiv und von uns abhängig ist, in durchgängigem Zusammenhang vorgestellt.

Da der Ursprung dieser sechs in der Natur der Vernunft gegründeten, und eben darum *nothwendigen* Ideen bis auf den Verfasser der *Kritik der Vernunft* ganz verkannt wurde, so war nichts natürlicher als daß man die *Gegenstände* dieser Ideen theils in der Erfahrung unter den erkennbaren Dingen aufsuchte, theils indem man sie dafelbst vergebens gesucht hatte, entweder geradezu läugnete, oder in einer von der *Sinnenwelt* verschiedenen *Verstandeswelt* gefunden zu haben glaubte; einer Welt, die man der Sinnenwelt entgegen setzte, und in der man durch die Vernunft die Dinge, *wie sie an sich sind*, zu erkennen glaubte, während in der andern die Dinge, wie sie durch das täuschende Medium der *Organisation* erschienen, vorgestellt würden.

An

An den *bleibenden Subjekten* der *äußeren Erfahrung*, den Körpern, wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die *Vernunft* denselben beyzulegen genöthiget ist. Das in der Anschauung vorkommende Merkmal der körperlichen Substanz, die Ausdehnung, zeigte sich als das Gegentheil des Absoluten und Unveränderlichen, als etwas Relatives und Veränderliches; während auf der anderen Seite an dem bleibenden Subjekte der *inneren Erfahrung* kein in der Anschauung vorkommendes Merkmal seiner Realität aufgebracht werden konnte.

An den *wirkenden Ursachen* der *äußeren Erfahrung* wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die Vernunft denselben beyzulegen genöthiget ist. Jede im Raum wirkende Substanz wirkt durch *Bewegung*, zu der sie von einer andern ebenfalls durch Bewegung bestimmt werden muß. Keine kann daher als absolute Ursache erkannt werden, und im ganzen Inbegriffe der *äußeren Erfahrung* kann keine *erste Ursache* der in derselben vorkommenden Wirkung vorkommen; während auf der anderen Seite an der im *inneren Sinne* vorstellbaren Ursache, dem *Willen*, das Vermögen sich selbst zu bestimmen, oder die *Freiheit* durch keine Anschauung vorgestellt, und folglich auch ihrer *realen Möglichkeit* nach nicht begriffen werden kann.

An der *Gemeinschaft* unter den Objekten des *äußeren Sinnes*, in der *physischen Welt*, wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die Vernunft derselben beyzulegen genöthiget ist. Von einer absoluten Konkurrenz, einer durchgängigen

gigen systematischen Zusammenordnung aller körperlichen Substanzen läßt sich kein anderes Resultat, als der vollkommen regelmäßige Gang der *physischen Weltbegebenheiten*; von einer absoluten Konkurrenz, einer durchgängigen Zusammenordnung aller vernünftigen Wesen läßt sich kein anderes Resultat, als der vollkommen regelmäßige Gang in *der moralischen Welt* denken; und endlich von der Verbindung der absoluten Gemeinschaft unter den physischen Substanzen, und der absoluten Gemeinschaft unter den vernünftigen Wesen, in wie ferne diese beyden Gemeinschaften zusammengeordnet sind, läßt sich kein anderes Resultat als Glückseligkeit der endlichen, und folglich mit *Sinnlichkeit* begabten vernünftigen Wesen denken. Diesen Forderungen der Vernunft wird in der Erfahrung durch die *physischen und moralischen Uebel* widersprochen.

Alle bisherigen philosophischen Systeme sind Versuche das große Räthsel des *Absoluten*, das die Vernunft zum Behufe der Erfahrung fordert, und das in der Erfahrung vergebens aufgesucht wird, zu lösen. Sie sind aber *mißlungene* Versuche, in wie ferne sie alle sammt und sonders die wahre Bedeutung und den Grund dieses *Absoluten* verfehlt haben, obwohl sie zur Entdeckung desselben als *Vorübungen* unentbehrlich waren.

§. LXXXIV.

Durch die Idee des absoluten Subjektes wird dasjenige was den Erscheinungen des äußeren Sinnes *objektiv* und des inneren Sinnes *subjektiv* zum Grunde liegt, nicht als *Ding an*

an sich, sondern unter der in der Natur der Vernunft bestimmten Form vorgestellt.

Das *Objektive*, welches den Erscheinungen des äusseren Sinnes zum Grunde liegt, ist dasjenige, dem der bloße in der Anschauung gegebene Stoff ohne die Form, die er im Gemüthe angenommen hat, angehört; das nicht vorstellbare *Ding an sich*, das aber dadurch, daß alle an der Erscheinung durch Sinnlichkeit bestimmten Prädikate von ihm hinweggedacht, und nur die Prädikate, die der bloße Verstand daran bestimmt hat, durch Vernunft zusammengenommen werden, als ein bloßes Vernunftwesen, d. h. unter der Form der *Vernunftseinheit* vorstellbar wird. Ohne die Beziehung auf die *Erscheinung* ist das absolute Subjekt ein bloßes logisches Ding, die leere Form einer Idee ohne Anwendung. Denn nur in der Erscheinung kömmt der gegebene Stoff vor, der, durch sein Vorhandenseyn im Gemüthe, dem gedachten absoluten Subjekte Anwendung auf etwas verschafft, was keine bloße Vorstellung noch Form der bloßen Vorstellung ist.

Der Streit der Philosophen über die Frage: „Ob die körperlichen Substanzen als theilbar ins Unendliche oder als Aggregate einfacher, unkörperlicher Substanzen gedacht werden müssen?“ ist eine bloße Folge der mißverstandenen Vorstellung des *absoluten Subjektes*. Die Gegenstände des äusseren Sinnes sind als *erkennbare*, im Raume anschauliche, *bedingte* Subjekte *ausgedehnt*, den Raum erfüllend, und in so ferne, wie der Raum, ins Unendliche theilbar; als bloß *denkbare*, durch Vernunft vorstellbare, *unbedingte* Subjekte, aber nicht *ausge-*

ausgedehnt, weil ihnen in so ferne das Prädikat des Raumes widerspricht, und die Form der Idee, unter der sie gedacht werden, *absolute Einheit* ist. Aber durch diese *Einheit des Subjekts* wird das *Ding an sich* so wenig vorgestellt, als durch jene *Vielfheit des Räumlichen*, und folglich kann diese absolute Einheit so wenig die *Einfachheit*, als jene *absolute Vielfheit* die *Ausdehnung* des *Dinges an sich* bedeuten, das als *Ding an sich* schlechterdings nicht vorstellbar ist, und von dessen Prädikaten daher noch weniger die Rede seyn kann, als unter Blindgebohrnen von den Farben des Regenbogens.

Was den Erscheinungen des inneren Sinnes, den Vorstellungen, in wie ferne sie als Veränderungen in uns vorgestellt werden, *subjektiv* zum Grunde liegt, ist das *Ding an sich*, dem das Vorstellungsvermögen angehört, das aber weder als *Ding an sich*, noch als Ding unter der Form der Anschauung, als Erscheinung, sondern nur als Ding unter der Form der Idee vorgestellt werden kann, als Subjekt von Prädikaten, die durch keine Anschauung vorstellbar sind, nämlich von den Formen (nicht der Vorstellungen, sondern) des *Vorstellungsvermögens*; als Subjekt, der nur durch Vernunft vorstellbaren Möglichkeit des Afficiertwerdens, und des Denkens.

Der Streit der Philosophen über die Frage: „Ob die vorstellende Substanz einfach oder zusammengesetzt, ein Geist oder ein Körper sey?“ ist also ebenfalls eine bloße Folge der missverstandenen Vorstellung des *absoluten Subjektes*. Das absolute Subjekt des Vorstellungsvermögens ist weder im Raume noch in der Zeit bestimmbar, Es kann

kann also weder unter der Form des Raumes, als etwas den Raum erfüllendes, d. h. als *ausgedehnt*, noch unter der Form der Zeit, als etwas vorübergehendes, sondern es muß als absolute alles Mannigfaltige ausschließende, unveränderliche Einheit vorgestellt werden. Da aber diese Einheit ein in der bloßen *Handlungsweise* der Vernunft bestimmtes, und durch Handlung der Vernunft erzeugtes Produkt der Spontaneität ist, so wird das Ding an sich, das dem Vorstellungsvermögen zum Grunde liegt, keineswegs als *Ding an sich*, sondern nur unter der Form, welche die Vernunft der Vorstellung desselben bestimmt, vorgestellt; und die absolute Einheit kommt dem Vorstellenden nur in wie ferne dasselbe (durch Vernunft) vorstellbar ist, zu; und kann also schlechterdings nicht die *Einfachheit* des Vorstellenden, als eines *Dinges an sich* bedeuten; das in wie ferne es *Ding an sich* ist, weder als einfach noch als zusammengesetzt, sondern *gar nicht* vorgestellt werden kann.

Das absolute Subjekt ist das gemeinschaftliche in der Natur der Vernunft bestimmte Merkmal desjenigen, was den Erscheinungen des inneren Sinnes *subjektiv*, und den Erscheinungen des äußern *objektiv* zum Grunde liegt; und bezeichnet, auf die Erscheinungen des äußern Sinnes bezogen, dasjenige, dem der objektive Stoff der empirischen Anschauung angehört; das aber durch diesen Stoff nur unter der Form der Anschauung in der Erscheinung; in seinem Unterschiede aber von der Erscheinung nur durch die Verbindung desjenigen was an der Erscheinung nicht unter der Form der Anschauung vorhanden ist, der durch den bloßen Verstand bestimmten Merkmale der Erscheinung, des

stanz, (*Substantia noumenon*), des absoluten Subjektes, verwechselt, und so wohl das absolute Subjekt der Prädikate des inneren, als auch das des äusseren Sinnes für erkennbar, und das Erkennbare an ihnen für das *Ding an sich* gehalten wurde.

Da man bisher den Grund der Vorstellung sowohl der *erkennbaren*, als der *absoluten* Substanz nicht da, wo er allein zu finden war, im Vorstellungsvermögen, sondern dort, wo er ohne Widerspruch nicht gedacht werden konnte, nämlich ausser dem Vorstellungsvermögen, in dem nicht vorstellbaren *Dinge an sich* aufsuchte: so mußten freylich die Antworten, mit denen man sich bisher über die Frage: Worin liegt der Grund unsrer Vorstellungen von den Substanzen? beholfen hatte, sehr verschieden und widersprechend ausfallen,

1) Der Grund unsrer Vorstellung von der *Substanz* liegt in der blossen Einbildung, antwortet der *dogmatische Skeptiker*, und die Nothwendigkeit solche Substanzen zu denken, ist eine blosser Folge der *Gewohnheit*. Wir können uns nur von der Wirklichkeit unsrer Vorstellungen, keineswegs aber von unsren Vorstellungen unabhängiger *Selbstständiger Dinge* überzeugen. Um ein selbstständiges Ding als selbstständig zu erkennen, müßte es von allen, was an ihm nicht selbstständig ist, unterschieden; die Substanz müßte von allen ihren Accidenzen getrennt werden. Geschieht dieses aber, so bleibt für das Selbstständige nichts übrig als eine leere Vorstellung, ein blosses *Scheinsubjekt*. „Man wende mir nicht ein,“ würde der Skeptiker fortfahren, „die Accidenzen wären nur in der blossen Vorstellung von der Substanz trennbar; im
Dinge

Dinge an sich wären sie unzertrennlich.“ Eben diese Unzertrennlichkeit ist es, die erwiesen werden müßte, wenn ich die Vorstellung des bleibenden Subjektes nicht für grundlos halten sollte. Allein eben sie ist dasjenige, was schlechterdings *unerweislich* ist. Wir können unsre Vorstellungen von den Dingen nicht mit den *Dingen an sich* zusammenhalten, und uns ihrer Uebereinstimmung unter einander versichern. Alle Vergleichung zwischen dem Dinge in wie ferne dasselbe vorgestellt wird, und eben demselben Dinge in wie ferne es nicht vorgestellt wird, ist unmöglich. Wir können also von den Substanzen und Accidenzen nur in so ferne sprechen, als diese in unsren Vorstellungen vorkommen. Alle Accidenzen aber, die in unsren Vorstellungen vorkommen, lassen sich von ihren Substanzen trennen, und müssen von ihnen getrennt werden, wenn wir uns von dem was wir unter Substanz denken, Rechenschaft geben wollen. Nennt nun der *Dogmatiker* das von allen seinen Prädikaten getrennte Subjekt ein *Scheinsubjekt*, so muß er selbst zugeben, daß für uns keine andern Subjekte *erkennbar*, ja nicht einmal *vorstellbar* sind, als bloße Scheinsubjekte.

2) Der Grund unsrer Vorstellung von der Substanz, antwortet der *Materialist*, liegt in der *Ausdehnung der Dinge an sich*. Alle von unsrem Gemüth durch das Bewußtseyn unterschiedenen eigentlichen Gegenstände, alle *Individuen* die wir kennen sind Körper, etwas den Raum Erfüllendes, etwas Ausgedehntes. Die Ausdehnung ist das Merkmal ihrer Substanz: denn wenn wir alle Accidenzen von ihnen getrennt haben, so müssen wir ihnen die Ausdehnung lassen, wenn sie nicht in

unfren Gedanken vernichtet, wenn sie noch als etwas gedacht werden sollen. Auch enthält die Ausdehnung den Grund der Möglichkeit aller übrigen Eigenschaften der Individuen, der *Undurchdringlichkeit*, der *Figur*, u. s. w. Dafs wir von der Ausdehnung in der vorstellenden Substanz keine Vorstellung haben, ist freylich nicht zu läugnen, aber keine Folge der Immaterialität, sondern blofs der Unmöglichkeit, dasjenige vorzustellen, was zu jeder möglichen Vorstellung vorausgesetzt werden muß. Da also die Substanzen, von denen wir Vorstellungen haben, ausgedehnt sind; so können wir nicht anders schliessen, als dafs auch die, von denen keine Vorstellung möglich ist, ausgedehnt seyn müssen.

3) Der Grund unfrer Vorstellung von der *Substanz*, antwortet der *Dualist*, liegt in der *Beharrlichkeit der Dinge an sich*, die zwar in zwey wesentlich verschiedenen *Arten*, nämlich als ausgedehnte, und unausgedehnte (einfache) *Dinge an sich* vorhanden sind; aber durch ihr gemeinschaftliches Merkmal der *Beharrlichkeit* die Gattung *Substanz überhaupt* ausmachen. Die *ausgedehnten Dinge an sich* beharren in dem von unfrem Gemüthe unabhängigen Raume, in wie ferne sie, was auch für eine Veränderung in ihrer Zusammensetzung vorgehen mag, immer ausgedehnt, immer etwas den Raum erfüllendes bleiben inüssen. Die *unausgedehnten Dinge an sich* beharren nicht im Raume, den sie nicht erfüllen können, sondern in der bloffen *Zeit*, das heifst, bleiben bey allem Wechsel ihrer Accidenzen, der Vorstellungen, unverändert, wie jedem sein eigenes Selbstgefühl, durch welches er sich seines fortdauernden und von seiner

seiner Organisation unterschiedenen *Ichs* bewußt ist, bezeugt.

4) Der Grund unsrer Vorstellung von der Substanz, antwortet der *Spinozist*, liegt in der *Nothwendigkeit eines Einzigen Dinges an sich*, welches allein der Gegenstand der Vorstellung eines bleibenden und absoluten Subjektes ist. Das *bleibende*, substanzielle, an den *Körpern* ist *Ausdehnung*, an den vorstellenden Wesen, die *Denkkraft*. Das Bleibende der Ausdehnung und der Denkkraft ist die in dem *Dinge an sich* befindliche *Nothwendigkeit*, das *Unveränderliche*, in welchem die Ausdehnung und Denkkraft als Attribute im Wesen ihren Grund haben. Alles, was an den Körpern veränderlich ist, ist nicht ihre Substanz, sondern ein blosses *Accidens*; wenn also alles was an den Körpern veränderlich ist; von ihnen weggedacht wird, bleibt für das Substanzielle an ihnen nur die Ausdehnung übrig. Die blossen Ausdehnung an dem Einen Körper ist von der blossen Ausdehnung an dem andern durch nichts als ihre verschiedene Grösse und den verschiedenen Ort im Raume verschieden. Diese beyden Verschiedenheiten betreffen also nur *Prädikate* der Ausdehnung, nicht die Ausdehnung selbst; die wenn sie von allen ihren *Accidenzen* unterschieden gedacht wird, nur eine *numerisch Einzige* Ausdehnung ausmacht. Dies ist auch bey den vorstellenden Wesen der Fall. Ihre numerische Vielheit ist nur durch zufällige Verschiedenheiten durch lauter *Accidenzen* bestimmbar, und muß hinwegfallen, wenn man das Substanzielle von dem *Accidentellen*, das Vorübergehende vom Bleibenden unterscheidet. Das *Wesentliche* in allen ist Ebendasselbe, Eine und

ebendieselbe Denkkraft, die sich durch mannigfaltige Accidenzen in mannigfaltigen Erscheinungen äußert. Die einzige *Ausdehnung* und die einzige *Denkkraft* sind nun freylich von einander unterschieden; aber nur in wie ferne sie wesentliche Prädikate (Attribute) des *Bleibenden*, nicht in wie ferne sie das *Bleibende* selbst sind. Was an ihnen *Subjekt* ist; das, wodurch sie subsistieren, ist das *Bleibende*, das Unveränderliche, das Nothwendige, d. i. ein und ebendasselbe *Einzige Ding an sich*. Oder man gebe den Unterschied zwischen dem Bleibenden der Denkkraft, und dem Bleibenden der Ausdehnung an, der das was an ihnen als *Subjekt* gedacht werden muß, beträfe, und nicht auf die *Ausdehnung* und *Denkkraft* als Prädikate eingeschränkt, und folglich unabhängig von denselben als etwas für sich bestehendes bestimmt wäre. Da also zwischen den *mehreren* sogenannten Substanzen, in wie ferne sie mit Recht den Namen der *Substanz* führen, das heißt an demjenigen, was an ihnen *bleibend, unveränderlich, nothwendig* ist, kein Unterschied denkbar ist, da aller an ihnen vorstellbare Unterschied die blossen *Accidenzen* betrifft; so ist alles in wie ferne es Substanz, *Ding an sich* ist, *Eines*. Was an den Dingen Vieles ist, ist blosses Accidenz, was an ihnen Eines ist, ist die Substanz; das Viele sind Zufälligkeiten, das Eine das Nothwendige; das Viele veränderlich, das Eine beharrlich; das Viele endlich, das Eine unendlich; das Viele in der Zeit, das Eine ewig. Allein das Veränderliche *ist* nur im Unveränderlichen, das Zeitliche nur im Ewigen, das Zufällige nur im Nothwendigen, das Endliche nur im Unendlichen, das Viele nur im Einen; die Accidenzen nur in der Substanz, welche unveränderlich, nothwendig,

wendig, ewig, unendlich und Einzig ist; *ἐν καὶ παν!*

5) Der Grund unsrer Vorstellung von der *Substanz*, antwortet der *Idealist*, liegt in dem *vorstellenden Dinge an sich*. Die Substanz muß etwas von einer blossen Vorstellung unterschiedenes seyn. Das *Vorstellende allein* kömmt im Bewußtseyn als ein von allen seinen Vorstellungen unterschiedenes *selbstständiges Ding* vor. Die durch den äußern Sinn im Raume vorgestellten Substanzen hingegen sind auch dann, wenn sie von den Vorstellungen unterschieden, und in ihrem Unterschiede von denselben gedacht werden, bloße Vorstellungen. Denn sie können in diesem Unterschiede nur dadurch vorgestellt werden; daß man sie von den blossen Accidenzen, unter denen sie in der Anschauung vorkommen, entkleidet, oder welches eben so viel heißt, die Anschauung von ihnen in eine leere Idee umschafft, die doch nichts auffer dem Gemüthe befindliches seyn kann. Alle *Idealisten* sind-darüber unter sich einig, daß es keine andern *Substanzen* geben könne, als *vorstellende*, und keine andern *Accidenzen*, als *blotte Vorstellung*; darin unterscheiden sie sich aber untereinander, daß der *Egoist* nur ein *Einziges* vorstellendes Individuum, der *Berkleysche Idealist* nur eine *einzig* Art, der *Leibnitzianer* aber *mehrere* Arten vorstellender *Dinge an sich* für *erweislich* hält. Der *Egoist* läugnét keineswegs das *wirkliche* Daseyn, sondern nur die *Erweislichkeit* anderer Substanzen auffer seinem *Ich*. Im Bewußtseyn, behauptet er, kömmt nur das *Vorstellende* und die *Vorstellung* und kein von beyden verschiedenes *Ding an sich* vor. Das vorgestellte Ding *auffer mir* ist, in wie ferne ich es zu denken vermag, nur

eine andere Art von Vorstellung; etwas in mir, ein Gedanke; den ich mit demjenigen, was nicht in meinem Gemüthe vorkömmt, nicht vergleichen, von dem ich also auch nicht wissen kann, ob ihm etwas auſſer mir entspricht. Ihm erwiedert der *berkeleyſche Idealift*: „Es iſt ausgemacht, daß es Vorſtellungen gebe, und Vorſtellungen ein Vorſtellendes vorausſetzen. Nun kommen aber im Bewußtſeyn Vorſtellungen vor, welche wir von *unſren eigenen* zu unterſcheiden genöthiget ſind, und deren Urfprung wir in anderen Vorſtellenden aufſuchen müſſen. Auch bin ich mir bewußt, daß ich Vorſtellungen *erzeugen*, aber nicht *erſchaffen* kann; daß mir alſo der Stoff derſelben gegeben, und folglich andere Subſtanzen auſſer mir vorhanden ſeyn müſſen; welche ich freylich, da ich keine andere Art von Subſtanz als eine Vorſtellende kenne, nur für Subſtanzen von der Art meines *Ichs*, d. h. für Geiſter halten kann.“

Der *Leibnitzianer* erkennt keine anderen Subſtanzen als *vorſtellende*, und iſt in ſo ferne ein wahrer und eigentlicher *Idealift*. Die Vorſtellung der Subſtanz iſt ihm Vorſtellung des *Dinges an ſich*, das er durch den bloſſen Verſtand für vorſtellbar und erkennbar hält. Er erklärt daher alle durch Sinnlichkeit beſtimmbaren Prädikate für bloſſen Schein, und dafür alle durch den bloſſen Verſtand denkbaren Prädikate für Eigenſchaften des *Dinges an ſich*. Der bloſſe Verſtand vermag keine *Ausdehnung* zu denken; Ausdehnung kann alſo nichts als bloſſer ſinnlicher Schein, und das Ausgedehnte *an ſich* nichts als ein Aggregat unausgedehnter *Dinge an ſich* ſeyn. Allein die bloſſe Einfachheit dieſer Dinge, an ſich kann unmöglich, ihre Realität,
das

das *Substanzielle* an ihnen, ausmachen. Dies kann nur in ihrer *inneren Kraft* bestehen, durch welche jedes *Ding an sich* als für sich bestehend, von anderen unabhängig, als Substanz wirkt; eine Kraft, die nur die *Vorstellende* seyn kann. Die *Bewegung* ist nur eine Veränderung äußerer Verhältnisse; und die bewegende Kraft bewegt nur durch Bewegung; und kann in so ferne keine Substanz seyn *). Jede Substanz ist also eine die Welt vorstellende *Kraft*, aber nicht von einer und ebender selben Art. Die *unendliche Monas* stellt alles Mögliche und Wirkliche deutlich vor. Die *endliche Vernünftige*, nur dasjenige, was sie sich nach der Lage des organischen Körpers, mit dem sie verbunden ist, deutlich vorzustellen vermag. Die *unvernünftige, mit einem organischen Körper verbunden*, hat demselben (da sie durch ihn auf bestimmte Gegenstände eingeschränkt ist) die *Klarheit* der Vorstellungen zu danken, die den Vorstellungen derjenigen Monade fehlen muß, welche blosses Element eines Körpers ist, und deren Kraft, die Welt vorzustellen, auf keinen bestimmten Gegenstand in derselben beschränkt wird.

In jedem dieser Systeme ist der Grund von der Vorstellung der *Substanz* aus einem anderen und zwar *sehr richtigen* Gesichtspunkte betrachtet. Jedes derselben geht von einem Satze aus, der un-

Mm 5

wider-

*) Es giebt nur zweyerley vorstellbare Prädikate des *Subsistirenden*: *Erfüllen* des bloßen Raumes, *Ausgedehntseyn*; und *Erfüllen* der bloßen Zeit, *Vorstellungen* haben. Kömmt also das Eine dem *Dinge an sich* nicht zu, so bleibt ihm nur das andere übrig.

widersprechlich ist, von den Anhängern anderer Systeme vergebens angefochten wurde, und durch den jedes dieser Systeme bisher unwiderlegbar war. In jedem aber ist der Grund von der Vorstellung der Substanz nur aus einem *einzigem* Gesichtspunkte, und *einseitig* betrachtet, und die Erklärung, welche in demselben über diesen Grund gegeben wird, giebt, eine einzige Seite ausgenommen, von allen übrigen Blößen, die unaufhörlich zum Angriffe reizen. Unsere Theorie der Vorstellung der Substanz setzt uns in Stand, sowohl das Wahre als das Unrichtige von jedem anderen bisherigen Systeme anzugeben. Es ergibt sich aus derselben:

1) Dafs die *dogmatischen Skeptiker* vollkommen recht haben, wenn sie behaupten, dafs der Vorstellung von der blossen Substanz kein *auffer* unfrem Gemüth befindlicher erweislicher Gegenstand entspreche, oder welches eben so viel heifst, — dafs durch die Vorstellung der Substanz, das *Ding an sich* nicht als *Ding an sich* vorgestellt werde, dafs sie aber sehr unrecht haben, wenn sie behaupten, dafs es sich nicht erweisen lasse, das nicht vorstellbare *Ding an sich* müsse als Substanz gedacht werden.

2) Dafs die *Materialisten* vollkommen recht haben, wenn sie behaupten, dafs jede erkennbare Substanz *ausgedehnt* seyn müsse; sehr unrecht aber, wenn sie das den Erscheinungen des äuffern Sinnes eigenthümliche Prädikat der Ausdehnung, auf das absolute Subjekt, und von diesem auf die *Dinge an sich* übertragen.

3) Dafs die *Dualisten* vollkommen recht haben, wenn sie das Beharrliche im Raume von dem nicht im

im Raume, in der bloßen Zeit, Beharrlichen *unterscheiden*; sehr unrecht aber, wenn sie diesen die bloßen Erscheinungen des äußern und inneren Sinnes betreffenden Unterschied, den absoluten Subjekten und den mit denselben verwechselten *Dingen an sich* beylegen,

4) Dafs die *Spinozisten* vollkommen recht haben, wenn sie die absolute Nothwendigkeit für ein ausschließendes Merkmal des absoluten Subjektes halten, der Vorstellung des bloßen von allen Accidenzen unterschiedenen absoluten Subjektes nur einen *einzigem Gegenstand* anweisen, und das absolute Subjekt in Rücksicht sowohl der Prädikate des äußern als auch des innern Sinnes für *ebendasselbe* (ein gemeinschaftliches Merkmal des Ausgedehnten und des Vorstellenden) halten; dafs sie aber sehr unrecht haben, wenn sie diesen einzigen Gegenstand, der nur die *Form* einer Vorstellung ist, für ein *einziges Ding an sich*, und die Nothwendigkeit des Gedachtwerdens für Nothwendigkeit der Existenz des *Dinges an sich* ansehen.

5) Dafs die *Idealisten* vollkommen recht haben, wenn sie den Grund der Vorstellung von der Substanz *nicht auffer* dem Vorstellenden aufsuchen; sehr unrecht aber, wenn sie ihn auffer dem Vorstellungsvermögen und dessen Form, in dem nicht vorstellbaren *Dinge an sich* annehmen. Dafs sie endlich recht haben, wenn sie die Ausdehnung als Eigenschaft des *Dinges an sich* genommen für bloße Täuschung; — aber sehr unrecht, wenn sie die alle Ausdehnung ausschließende Einheit des absoluten Subjektes für Einfachheit des *Dinges an sich* erklären.

Endlich

Endlich das jedes bisherige und künftige System, welches die Vorstellung der *Substanz* von dem nicht vorstellbaren *Dinge an sich* ableitet, und was immer für Merkmale der *Substanz dieses Dinges* aufstellt, nur ein mißlungener Versuch des seine Kräfte verkennenden menschlichen Geistes sey.

Da die Substanzen der *Körper* nicht zwar als absolute, aber doch als komparative Subjekte, als bedingte Substanzen, als das Beharrliche im Raume erkennbar sind: so ist von ihnen wahre und eigentliche *Wissenschaft* möglich, die von der nur als absolutes Subjekt durch Vernunft denkbaren *Substanz des Gemüthes*, an der durchaus nichts *erkannt* werden kann, schlechterdings unmöglich ist. Die vollständige Erörterung der in der Natur des Gemüthes bestimmten Form, unter welcher das vorstellende Subjekt *gedacht* werden muß, tritt an die Stelle der bisherigen *rationalen Psychologie*, und macht einen Theil der *höheren Metaphysik* aus, welche sich mit den übersinnlichen durch bloße Vernunft denkbaren Gegenständen beschäftigt; und auf welche ich auch in Rücksicht auf die nähere Entwicklung der *Idee von der Seele* verweisen muß.

§. LXXXV.

Durch die Idee der absoluten Ursache, durch welche die Vernunft den in der Sinnenwelt *erkennbaren Ursachen* vollständige Einheit giebt, wird eine *erste Ursache überhaupt* gedacht, von der sich nichts weiter bestimmen läßt, als das sie den vollständigen Grund ihrer Wirkung enthält, und kein Glied von der

der Reihe der erkennbaren Ursachen und Wirkungen seyn kann.

So wie durch die bloße in der Natur des Verstandes bestimmte *Kategorie* der Ursache nichts als die Form eines Begriffes; so wird durch die Idee der absoluten Ursache, in welcher die Kategorie der Ursache durch Vernunft als unbedingt bestimmt ist, nichts als die Form einer *Idee* gedacht; und so wie die Kategorie der Ursache im Schema der Kauffalität, durch Beziehung auf die Form der Anschauung unmittelbare objektive Realität erhält; so erhält die Idee der absoluten Ursache durch Beziehung auf das *Schema mittelbare*, durch den Verstand bestimmbare, objektive Realität, d. h. es muß zu der Reihe der erkennbaren aber eben darum bedingten, und unvollständigen, Ursachen, eine bloß denkbare, unbedingte, vollständige Ursache gedacht werden, die, in wie ferne sie als absolut gedacht wird, keine andere, durch die ihre Kauffalität bestimmt würde, über sich haben kann, und folglich die *erste* seyn muß; aber auch eben darum kein Glied von der Reihe der bedingten, erkennbaren Ursachen seyn, auf keinen bestimmten Gegenstand bezogen werden, und nichts als die *Vernunftseinheit der Kauffalverknüpfung* bedeuten kann.

Ganz anders verhält es sich mit der Idee der absoluten Ursache, in wie ferne durch sie ein Merkmal des absoluten vorstellenden Subjektes, und zwar die eigenthümliche Handlungsweise des dritten Grades der Spontaneität des Vorstellungsvermögens oder der Vernunft gedacht wird. Es fehlt ihr an der mittelbaren objektiven Realität, indem sie durch kein Schema auf einen objektiven Stoff bezogen

bezogen wird. Dafür aber hat sie unmittelbare Beziehung auf das vorstellende Subjekt, hat an der Handlungsweise der Vernunft einen bestimmten Gegenstand, und eine subjektive Realität, die der Realität der Vernunft selbst gleich ist.

§. LXXXVI.

Durch die Idee der absoluten Ursache, in wie ferne dieselbe auf die Kauffalität der Vernunft bezogen werden muß, wird das vorstellende Subjekt als *freye Ursache* vorgestellt; und zwar als *komparativ-frey*, in wie ferne die Vernunft bey dem Denken geschäftig ist, und das *Begehrungsvermögen à posteriori* bestimmt; *absolut-frey*, in wie ferne sie das Begehrungsvermögen *à priori* bestimmt.

Die Vernunft kann nur als *ungezwungen- und ungebunden-handelnde* Spontaneität, d. h. als *absolute Thätigkeit* gedacht werden. In wie ferne also das vorstellende Subjekt durch Vernunft handelt, handelt dasselbe durch seine bloße Selbstthätigkeit; enthält es den Grund seines Wirkens in sich selbst; wird es durch kein von ihm verschiedenes Wesen, und auch durch keine seiner übrigen, von seiner Thätigkeit verschiedenen, Eigenschaften zum Handeln bestimmt; und handelt folglich *frey*. (S. 535. u. d. f.)

Die Freyheit ist *komparativ*, wenn nur eine gewisse Art von fremden Ursachen die Handlung nicht nothwendig bestimmt; *absolut*, wenn schlechterdings keine fremde Ursache bey der Bestimmung der Handlung mitwirkt. Die Vernunft *denkt,*

denkt, in wie ferne sie eine Idee erzeugt, das heißt an dem Mannigfaltigen, das ihr durch den Verstand geliefert wird, Einheit (die bloße Form der Vorstellung) hervorbringt. Dieses Mannigfaltige, welches den Stoff der Ideen ausmacht, ist in der Form des Verstandes *à priori* bestimmt, und in so ferne seiner Beschaffenheit nach weder durch den Verstand, noch durch die Vernunft hervorgebracht, sondern im Vorstellungsvermögen gegeben. In wie ferne also die Idee aus Form und Stoff besteht, dieser letztere aber der Vernunft gegeben seyn muß (nicht ihr eigenes Produkt seyn kann), in so ferne handelt die Vernunft bey dem Denken nur komparativ, das heißt nur in Rücksicht auf die Form, die bloße Einheit, die ihr Werk ist, frey; in Rücksicht auf den Stoff aber an die gegebene Form desselben gebunden, und folglich nothwendig. Da aber die Mannigfaltigkeit des Stoffes der Vernunft im bloßen Verstande, und folglich nicht außer der Form der Spontaneität bestimmt ist; so handelt das vorstellende Subjekt bey der Erzeugung der Idee zwar nur komparativ frey (in wie ferne der Stoff ihrer Handlung, von dem die Wirklichkeit derselben wenigstens eben so sehr als von der Form abhängt, nicht ihr Werk ist) aber darum gleichwohl als absolute Ursache in wie ferne auch die Beschaffenheit des bloßen Stoffes in seiner bloßen Spontaneität (der Form des Verstandes) gegründet ist, und die Vorstellung folglich ungewungen durchs Afficiertseyn, und ungebunden an die der Spontaneität fremde Form der Sinnlichkeit erzeugt wird.

Grundlinien

der Theorie

des

Begehrungsvermögens.

Dasjenige im *vorstellenden Subjekte*, wodurch dasselbe als Grund der blossen Möglichkeit der Vorstellung gedacht werden muß, das *Vorstellungsvermögen*, muß von demjenigen, wodurch dasselbe Grund der *wirklichen Vorstellung* ist, und welches vorstellende *Kraft* heisst, genau unterschieden werden. Unter dieser *Kraft* kann keineswegs die *bloße Spontaneität* gedacht werden, durch welche ohne Receptivität keine Vorstellung zur Wirklichkeit käme, und durch deren Wirkung allein nur die bloße Form der Vorstellungen, und nur das Afficiertwerden, das zur Anschauung *à priori* nöthig ist, nach den gegebenen Formen der Sinnlichkeit hervorgebracht wird. Unter vorstellender Kraft wird also hier die bloße Spontaneität allein, so wenig als die bloße ihrer Möglichkeit nach *à priori* bestimmten Formen der Receptivität und der Spontaneität, sondern der eigentliche *Grund der Wirklichkeit der Vorstellung*, in so weit derselbe im vorstellenden Subjekt vorhanden seyn muß, verstanden. Dieser Grund des durch das vorstellende Subjekt Wirklichen, ist durch die Form des Vorstellungsvermögens, die *a priori* gegeben ist, die es sich als ein endliches Weiten nicht selbst geben kann, und an die es *à priori* gebunden ist, bestimmt

bestimmt und beschränkt; und die vorstellende Kraft kann sich nur dem ihr gegebenen Vermögen gemäß äußern. Das Verhältniß der vorstellenden Kraft zu der in ihrem Vermögen *d priori* bestimmten Möglichkeit der Vorstellung, das Verhältniß der Kraft zu ihrem Vermögen, des Grundes der Wirklichkeit zum Grunde der Möglichkeit der Vorstellung, oder zur Vorstellbarkeit, nenne ich den *Trieb* des vorstellenden Subjektes, der aus der Verknüpfung der Kraft mit dem Vermögen besteht, und in jedem endlichen Vorstellenden, bey dem die Kraft vom Vermögen unterschieden ist, vorhanden seyn muß. Durch den Trieb zur Erzeugung einer Vorstellung bestimmt werden, heißt *Begehren*, und das Vermögen durch den Trieb bestimmt zu werden, das *Begehrungsvermögen* in weiterer Bedeutung.

Wie die *Vorstellung überhaupt* aus zwey wesentlich verschiedenen und wesentlich verknüpften Bestandtheilen, *Stoff* und *Form* besteht, so läßt sich der *Trieb nach Vorstellung überhaupt* in zwey wesentlich verschiedene und wesentlich verknüpfte Grundtriebe unterscheiden, den *Trieb nach Stoff*, und den *Trieb nach Form* der Vorstellung. Der Eine hat die Wirklichkeit desjenigen, was an der Vorstellung *gegeben*, der Andere, — was an ihr *hervorgebracht* werden muß, zum Objekte. Der Eine entsteht aus dem im vorstellenden Subjekte gegründeten *Bedürfnisse* eines *Stoffes*, den dasselbe nicht hervorbringen kann, verbunden mit der in seinem Vermögen bestimmten *Form* der *Receptivität*; der Andere aus der im vorstellenden Subjekte vorhandenen *positiven Kraft*, verbunden mit der in seinem Vermögen bestimmten *Form* seiner

N n

Spon-

Spontaneität. Der Eine strebt nach dem Afficiertwerden der Receptivität, und ist in so ferne *sinnlich* in weiterer Bedeutung; der andere nach Aeußerung der Spontaneität, und ist in so ferne *intellektuell* in weiterer Bedeutung. Der Eine wird nur durchs *Gegebenwerden* befriediget, und ist in so ferne *eigennützig*; der andere — nur durch blosses *Handeln*, und ist in so ferne *uneigennützig*.

Sinnlich in engster Bedeutung heisst der Trieb in wie ferne er durch die Formen der Sinnlichkeit bestimmt ist. Das Objekt dieses Triebes ist die Vorstellung, die durch die Art des Afficiertwerdens entsteht, und zwar in wie ferne sie im Bewusstseyn auf das vorstellende Subjekt bezogen wird, d. h. *Empfindung* ist. Das Vermögen durch den Trieb zu wirklichen Empfindungen bestimmt zu werden, nenne ich das *Begehrungsvermögen* in engerer Bedeutung. In wie ferne eine sinnliche Vorstellung auf ihr Objekt bezogen wird, *Anschauung* ist, gehört sie dem *Erkenntnisvermögen* an, und ist kein Gegenstand des Begehrungsvermögens, dem sie nur in Beziehung aufs *Subjekt* angehören kann. Jede *Empfindung* ist eine durchs Afficiertwerden bewirkte Veränderung und folglich *empirisch* (Selbst die reinen Vorstellungen des *Raumes und der Zeit* sind nur in Beziehung auf ihre *à priori* im Vorstellungsvermögen bestimmte Gegenstände Vorstellungen *d priori*; in ihrer Beziehung aufs Subjekt aber als bloße Veränderungen des Gemüthes, die durch das Afficiertseyn der Receptivität nach ihren *a priori* bestimmten Formen entstanden sind, sind sie *Empfindungen*, und folglich *empirisch*), und der Trieb, der die Empfindung zum Gegenstande hat, hat das *Empirische*
zum

zum Gegenstande; und heist in so ferne selbst der *Empirische Trieb*.

In wie ferne der sinnliche Trieb nach *äußerer Empfindung* strebt: kann er nur durchs Afficiertwerden *von aussen* befriediget werden, wobey sich das vorstellende Subjekt in Rücksicht des Afficiertwerdens von aussen *bloß* leidend verhält, und die Spontaneität bey Hervorbringung der Form *gezwungen* handelt. Ich nenne den Trieb nach äußerer Empfindung den *Grobsinnlichen*, um ihn von dem Triebe, der die bloß innere Empfindung zum Gegenstande hat, zu unterscheiden, den ich den *feinsinnlichen* nenne, weil er durch ein Afficiertwerden befriediget wird, das durch die bloße Spontaneität geschieht; und weil er eine Empfindung zum Gegenstand hat, bey der sich das Gemüth weder bloß leidend verhält, noch gezwungen handelt. Aus eben diesem Grunde kann der Trieb, in wie ferne er durch innere Empfindung befriediget wird; zwar *eigennützig* heißen, weil seine Befriedigung durchs Gegebenwerden des Stoffes; durchs Afficiertseyn, bewirkt wird; aber eigennützig nur in *engerer Bedeutung*, um ihn von dem grobsinnlichen Triebe auch in dieser Rücksicht zu unterscheiden, der in *engster Bedeutung eigennützig* heißen muß, weil er nur durch einen objektiven, von aussen, und durch etwas vom Subjekte und seinen Vermögen ganz verschiedenes, gegebenen Stoff befriediget werden kann.

Sinnlich in bloß engerer Bedeutung nenne ich den Trieb, in wie ferne er durch *Sinnlichkeit in Verbindung mit dem Verstande* bestimmt ist. Die Modifikationen, welche der sinnliche Trieb

durch den ihn nach den *vier Momenten* seiner Form bestimmenden Verstand erhält, sind folgende. Nach der *Quantität*: Trieb nach Empfindung durch ein vermittelt der Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit bestimmtes Mannigfaltige; nach dem *sinnlich vollkommenen*. Nach der *Qualität*: Trieb nach Empfindung durch das den Kategorien der Realität, Negation und Limitation gemäß bestimmte Afficiertseyn, oder nach *starker* und *leichter* Beschäftigung, *Vergnügen*. Nach der *Relation* 1) Trieb nach Beharrlichkeit der sinnlich bestimmbar Substanz, 2) Trieb nach eigennütziger Thätigkeit, 3) Trieb nach eigennütziger Gefelligkeit *). Nach der *Modalität*, 1) Bestimmbarkeit durch den Trieb (im vorstellenden Subjekte bestimmte Anlage, Form des Begehrens, 2) Bestimmtwerden durch den Trieb, wirkliches Begehren. 3) Wirkliches Begehren durch die Form des Begehrens bestimmt, nothwendiges Begehren, *Instinkt*.

Dieser durch den Verstand bestimmte, *sinnliche*, eigennützig, empirische Trieb heißt der *vernünftig - sinnliche*, in wie ferne seine sinnliche Form *mittelbar*, nämlich vermittelt seiner Verstandesform, durch die Form der Vernunft modificiert wird; die den durch Sinnlichkeit bedingten und durch Verstand bestimmten eigennützigem Trieb zum *unbedingten* erweitert. Die Grenzenlosig-

*) In wie ferne diese drey Triebe durch den *äußern Sinn* auf die *empirischen Modifikationen* desselben, die in der *Organisation* bestimmt sind, bezogen werden: geben sie den Trieb nach *Erhaltung des Körpers*, nach Thätigkeit desselben, nach *Bewegung*, und den *Geschlechtstrieb*.

Losigkeit der Forderung dieses Triebes bezieht sich nur vermittelt des durch den Verstand bestimmten sinnlichen Triebes auf nichts als Empfindungen, und übersteigt in so ferne jede mögliche Befriedigung, die immer nur sinnlich und folglich bedingt seyn kann. Die Vernunft bestimmt hier das Begehungsvermögen lediglich *empirisch* durch die Idee des *unbedingten*, die sich nur auf die durch den Verstand bestimmten Gegenstände des sinnlichen Triebes bezieht, und die Vorstellung eines *vollständigen Ganzen* dieser durchaus *empirischen* Gegenstände ausmacht. Der eigentliche Gegenstand des *vernünftig sinnlichen* Triebes ist daher keine einzelne durch den Verstand modifizierte Empfindung, sondern ein *Zustand* der aus der Befriedigung *aller* durch den Verstand bestimmten und durch Vernunft aufs Absolute ausgedehnter Triebe entstehen würde — die *Glückseligkeit*; ein Objekt, das nur durch eine *Idee* in engerer Bedeutung vorgestellt werden kann. Ich sage durch *Idee* in *engerer* Bedeutung, das heißt, durch eine Vorstellung des Unbedingten, die nur durch Verbindung *empirischer* Begriffe entsteht, und bey der die Vernunft nur *à posteriori* wirksam ist, indem das Unbedingte, das der bestimmte gedachten Glückseligkeit wesentlich ist, nur durch Verbindung der Verstandesformen entsteht, durch welche nur Gegenstände des sinnlichen Triebes, Gegenstände der Empfindung, empirische Gegenstände vorgestellt werden. Das Unbedingte, Absolute, Vollständige, Unbegrenzte das der Glückseligkeit wesentlich ist, ist keineswegs *unmittelbar* Gegenstand des vernünftig-sinnlichen Triebes, wird keineswegs um seiner selbst willen, uneigennützig, begehrt; sondern lediglich um der Gegenstände der Empfindung und

des Genusses wegen, den der vernünftig - sinnliche Trieb der Idee des Absoluten immer näher zu bringen strebt. Die Glückseligkeit ist in so ferne zwar nothwendiger Gegenstand des Triebes, aber schlechterdings unmöglicher Gegenstand der Erfahrung; der jedesmalige Zustand des vorstellenden Subjektes kann nur in einer ins *endlose bedingten* Befriedigung bestehen; und die wirkliche Glückseligkeit, die mögliche Befriedigung des vernünftig sinnlichen Triebes, kann nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung des wirklichen Zustandes an das Ideal der Glückseligkeit bestehen.

Die Vernunft wirkt bey dem Triebe nach Glückseligkeit nur *komparativ*, nur in so ferne *frey*, als die Form des unbedingten, welche sie dem Triebe ertheilt, die Wirkung der absoluten Selbstthätigkeit ist. Der Trieb nach Glückseligkeit selbst aber, in wie ferne er das Resultat der durch Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zusammengenommen bestimmten Kraft des Subjektes ist; ist *weder frey noch uneigennützig*. Seine Urquelle ist das durch Verstand und Vernunft modificierte Bedürfnis afficiert zu werden: kein unmittelbarer Gegenstand ist die unbedingte Totalität durch den Verstand ihrem Gegenstande nach bestimmter Empfindungen, und seine Befriedigung hängt vom Gegebenwerden des objektiven Stoffes, vom Afficiertwerden von außen ab; und ist in so ferne wenigstens eben so sehr eine zufällige Wirkung von Dingen, die das vorstellende Wesen nicht in seiner Gewalt hat, als eine Folge des instinktmässigen und vernünftigen Gebrauches der Fähigkeiten der vorstellenden Kraft. Die Wissenschaft des Gegenstandes dieses Triebes und der Mittel denselben zu befriedigen, die

die *Glückseligkeitslehre*, muß eben so sehr aus der Erfahrung, die sich nicht erschöpfen läßt, als aus den Formen des Vorstellungsvermögens, die sich erschöpfen lassen, gezogen werden, und das System der Regeln des durch die Idee der Glückseligkeit bestimmten Gebrauchs der Vernunft, oder die *Klugheitslehre*, muß von der *Moral*, mit der sie so wenig als die *Glückseligkeitslehre* selbst etwas gemein hat, genau unterschieden werden.

Da die Vernunft beym Triebe nach Glückseligkeit nichts als die Erweiterung des Zustandes, der durch den Verstand bestimmten Empfindungen, die der *Qualität* nach *angenehm* seyn müssen, zum Gegenstande hat, so steht sie bey diesem Triebe eigentlich im Dienste der sinnlichen Neigung, des nothwendigen Hanges nach Vergnügen; den sie nur in Rücksicht auf die Befriedigung desselben, und nur in wie ferne derselbe als bereits wirksam von ihr vorausgesetzt wird, *a posteriori* bestimmt.

Das Vermögen des vorstellenden Subjektes durch die Selbstthätigkeit des Triebes bestimmt zu werden, oder sich selbst zu einer Handlung des Triebes zu bestimmen, heißt der *Willen*; und die wirkliche, und mit Bewußtseyn, vorgenommene Selbstbestimmung zu einer Handlung des Triebes, heißt das *Wollen*. Das *Wollen* unterscheidet sich also von dem *Begehren* in engerer Bedeutung, oder von dem Bestimmtwerden durch den sinnlichen Trieb dadurch, daß dasselbe ein Bestimmtwerden durch Vernunft, eine Handlung der Selbstthätigkeit ist.

Der Willen heißt *empirisch*, in wie ferne er das Vermögen des Subjektes ist, sich selbst zu ei-

ner Handlung zu bestimmen, die von der Vernunft als ein *Mittel* den Trieb nach Glückseligkeit zu befriedigen gedacht, und dieser Befriedigung als ihrem *Zwecke* untergeordnet wird. Beym *Wollen*, einer auf die Glückseligkeit abzweckenden Handlung, wird das Begehren durch Vernunft lediglich *empirisch* bestimmt, nämlich unter der Voraussetzung des Triebes nach Vergnügen, dem die Vernunft durch die Willenshandlung diejenige Richtung giebt, die in der Idee der Glückseligkeit bestimmt ist. Die Vernunft wirkt also bey dem empirischen Willen nur *komparativ frey*, d. h. nur in wie ferne sie den sinnlichen Trieb empirisch bestimmt, und der Handlungsweise desselben eine Regel vorschreibt, die nur durch Vergnügen, vermittelt eines von der Vernunft wesentlich verschiedenen Triebes, Sanktion erhält.

In wie ferne die Idee der Glückseligkeit im vorstellenden Subjekte zum Theil *à posteriori* durch Empfindungen bestimmt wird, diese aber vom Afficiertwerden von aussen, und folglich von aussen vom vorstellenden Subjekte unabhängigen Umständen abhängen; so ist die Idee der Glückseligkeit in verschiedenen vorstellenden Subjekten verschieden, und selbst nicht in einem und ebendemselben vorstellenden Subjekte immer eben dieselbe, und die Vernunft sowohl als der Verstand, welche diese Idee zwar ihrer Form gemäß, aber nur nach den gegebenen Stoffe der Sinnlichkeit bestimmen, müssen durch den grobsinnlichen Trieb getäuscht werden, so lange die Selbstthätigkeit nur im Dienste desselben wirkt, das heisst, so lange die Vernunft das Begehungsvermögen nur *empirisch*, nach den *Datis* einer ewig unvollständigen Erfahrung

zung, bestimmt. Allein sie vermag dasselbe auch *à priori* zu bestimmen, und auf diese Weise den Täuschungen des grobsinnlichen Triebes zuvor zu kommen.

Rein-vernünftig nenne ich den Trieb, in wie ferne er durch nichts als die Selbstthätigkeit der Vernunft bestimmt wird, und folglich nichts als die Ausübung der Selbstthätigkeit, die bloße Handlung der Vernunft zum Gegenstande hat. Dieses Handeln der Vernunft, in wie ferne es Objekt des *rein-vernünftigen Triebes* ist, besteht in dem *Realisieren* der *Handlungsweise der Vernunft*, der *Vernunftform*, welche nur ihrer Möglichkeit nach im Subjekte gegeben, ihrer Wirklichkeit nach aber außer dem Subjekte nur durch Handlung des Subjektes hervorgebracht werden kann. Die im Vermögen *à priori* bestimmte Form der Vernunft ist dem Subjekte gegeben, und hängt folglich nicht von seiner Kraft ab; aber das *Realisieren* derselben als Form einer wirklichen Handlung, die keinen anderen Zweck hat, als dieses *Realisieren* selbst, die Wirklichkeit der Vernunftform als Gegenstand des Triebes, ist etwas das von der Kraft des Subjektes, und zwar von der blossen Selbstthätigkeit dieser Kraft allein abhängt. Die Handlung der Vernunft im *rein-vernünftigen* Triebe ist von der Handlung im Vernünftig-sinnlichen wesentlich verschieden. Beym letztern bestimmt die Vernunft das nur *a posteriori* Vorstellbare der Empfindung, und erhält den Stoff ihrer Handlung an dem durch den Verstand bestimmten Empfundnen. Beym erstern wirkt sie durch keine Empfindung aufgefordert, bestimmt den Stoff und die Form ihres Gegenstandes, wirkt ganz unabhängig

vom Afficiertseyn; setzt zur Wirklichkeit ihrer Handlung keineswegs den sinnlichen Trieb und das Empfindungsvermögen voraus, und handelt folglich völlig *à priori* aus der Fülle ihrer Selbstthätigkeit.

Die Vernunft bestimmt das Objekt des reinvernünftigen Triebes das bloße Realisiren der Handlungsweise der Vernunft nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilens, und der reinvernünftige Trieb muß diesen Bestimmungen gemäß gedacht werden, und wirkt: nach der *Quantität*: als Trieb nach *gesetzmäßiger* Handlungsweise (die durch absolute *Allgemeinheit* bestimmte Form des Handelns), nach Realisierung der bloßen Gesetzmäßigkeit; nach der *Qualität*: als Trieb nach *uneigennütziger* Handlungsweise (die von der sinnlichen Bedingung der Qualität dem Gegebenseyn des Stoffes, und folglich vom Triebe nach *Vergnügen* unabhängige Form des Handelns) nach Realisierung der Uneigennützigkeit; nach der *Relation*: als Trieb nach 1) Unveränderlicher, 2) Selbstthätiger, 3) mit der Handlungsweise aller Vernünftigen harmonischer Handlungsweise; nach der *Modalität*: als Trieb nach 1) Erlaubter, 2) Pflichtmäßiger, 3) Vollkommenverbindlicher Handlungsweise.

Das auf diese Weise durchgängig bestimmte Objekt des reinvernünftigen Triebes heißt *Moralität* oder *Sittlichkeit*, welche folglich in der um ihrer selbst willen beabsichtigten Realisirung der Handlungsweise der reinen Vernunft besteht. Der reinvernünftige Trieb heißt in Rücksicht auf dieses ihm einzig angemessene Objekt der *Moralische* oder *Sittliche*.

Die

Die Vernunft heisst *praktisch*, in wie ferne in ihrer Selbstthätigkeit das Vermögen liegt, das Objekt des rein-vernünftigen Triebes zu realisieren; oder welches eben so viel heisst, sich selbst *à priori* zu einer Handlung zu bestimmen, die keinen andern Zweck als die Wirklichkeit der Handlungsweise der Vernunft hat, und das Vermögen des vorstellenden Objectes sich durch die Selbstthätigkeit des rein-vernünftigen Triebes zum Handeln zu bestimmen, heisst der *reine Wille*. Der *Wille* besteht also überhaupt in der Selbstbestimmung; zu einer Handlung. Ist diese Handlung von der Vernunft als Mittel der Befriedigung des Triebes nach Glückseligkeit untergeordnet, so handelt der Wille *empirisch* im Dienste der Sinnlichkeit; ist aber diese Handlung durch das Objekt des rein-vernünftigen Triebes bestimmt, und besteht sie daher in der einzig beabsichtigten Realisierung der Handlungsweise der Vernunft, so wirkt der Wille *rein*, *à priori* unabhängig von dem sinnlichen Triebe, nach keinem andern Gesetze, als das er sich selbst giebt, indem er die bloß ihrer Möglichkeit nach bestimmte Vernunftform durch seine Selbstthätigkeit realisiert.

Der menschliche Wille ist also *frey*, 1.) in wie ferne er als Vermögen der Spontaneität der Vernunft durch kein Afficiertwerden *gezwungen* werden kann; als Vermögen eines Subjektes, das ausser der Vernunft auch noch Sinnlichkeit besitzt, sich selbst sowohl *à priori* als *à posteriori* zu bestimmen vermag; und daher keineswegs ausschliessend weder an das Gesetz der uneigennützi- gen, noch an das Gesetz des eigennützi- gen Triebes *gebunden* ist. Er *handelt* aber nur *komparativ frey*, wenn er sich selbst dem Gesetze des eigennützi- gen Tri-

Tri-

Triebes, einem ihm fremden Gesetze unterwirft; er handelt hingegen *absolut frey* und ist absolut frey, in wie ferne er das Gesetz des uneigennützigem Triebes befolgt; ein Gesetz, das von der theoretischen Vernunft nur verfaßt wird, seine Sanktion aber als wirkliches Gesetz nur durch die bloße Selbstthätigkeit der praktischen erhält, welche sich dasselbe selbst auflegt. Die Sittlichkeit ist ohne absolute Freyheit unmöglich, und die absolute Freyheit ist nur in der Sinnlichkeit wirklich, die zwar ihrer *Form nach* in der Form des Vernunftvermögens nothwendig bestimmt, ihrem *Stoffe nach* aber, d. h. in Rücksicht der *Realisierung* dieser Form als Objekt des Willens, ein bloßes Produkt der Selbstthätigkeit, der positiven Kraft, des freywirkenden Subjektes ist.

Der Trieb nach Sittlichkeit ist vom Triebe nach Glückseligkeit *wesentlich verschieden*. Der eine ist in der bloßen positiven Kraft, der andere im bloßen durch Verstand und Vernunft modificierten Bedürfnisse gegründet; der eine ist folglich ganz uneigennützig, der andere ganz eigennützig. Dem einem ist bloß die mögliche Form seines Gegenstandes im Vernunftvermögen bestimmt, der Stoff hingegen, durch welchen sein Gegenstand zur Wirklichkeit kömmt, die Realisierung der rein vernünftigen Handlungsweise ist ganz sein eigenes Werk; dem andern ist der Stoff seines Gegenstandes durch Empfindungen gegeben, und zwar der objektive Stoff ganz durchs Afficiertwerden von aussen. Er hängt also in Rücksicht auf die Wirklichkeit seines Gegenstandes von Aussendungen ab, und die bloße ideale in keiner möglichen Erfahrung erreichbare Form desselben,

selben, das Absolute der Glückseligkeit ist das einzige was bey diesem Triebe der Selbstthätigkeit angehört. Im Triebe nach Glückseligkeit erweitert die Vernunft die Forderungen des sinnlichen Triebes ins Unendliche; im Triebe nach Sittlichkeit läßt sie keine Forderung des sinnlichen Triebes gelten, als in wie ferne dieselbe der Forderung des rein - vernünftigen angemessen, *gesetzmäßig* ist. Durch den Trieb nach Glückseligkeit bestimmt, sieht sich das Subjekt als den Mittelpunkt des Universums an, und bezieht alles, was es durch Verstand und Vernunft zu wirken vermag, auf den Zustand seines Empfindungsvermögens, auf *Vergnügen*; durch den Trieb nach Sittlichkeit hingegen sieht sich das Subjekt nur als ein Glied einer Gemeinschaft an, die aus absoluten durch praktische Vernunft handelnden Subjekten besteht, welche keinen anderen Zweck erkennen als die Realisirung der Gesetzmäßigkeit, Uneigennützigkeit, u. s. w.

Beide Triebe sind im geraden Widerspruche mit einander, wenn sie als *koordiniert* gedacht werden; der Trieb nach Sittlichkeit wird ganz vernichtet, wenn er dem Triebe nach Glückseligkeit, — dieser aber wird bloß aufs Gesetzmäßige beschränkt, wenn er dem Triebe nach Sittlichkeit subordiniert wird. Die Handlungsweise der reinen Vernunft, in wie ferne sie dem sittlichen Triebe eigenthümlich ist, heißt Gesetz; in wie ferne sie aber dem Triebe nach Glückseligkeit, dem sie fremde ist, aufgedrungen wird — *Geboth*. Das Bestimmwerden des sinnlichen Triebes durch die Selbstthätigkeit des Rein - vernünftigen heißt *Nothigung*; und die Nothwendigkeit den sinnlichen Trieb dem Gesetze des Reinvernünftigen zu unterwerfen, heißt

heißt *Pflicht*. Diese Nothwendigkeit kündigt sich im Bewußtseyn durch das *Sollen* an, das in Rücksicht auf die praktische Vernunft *freyes Wollen* des Gesetzmäßigen, in Rücksicht auf das Begehrungsvermögen aber ein *Gebiethen* ist, dessen Befolgung das durch praktische Vernunft freyhandelnde Subjekt von sich selbst nur durch Zwang erhalten kann, den es seinem eigennützigem Triebe anthut.

So wie Sinnlichkeit und Vernunft in ihrer unzertrennlichen Vereinigung die Natur des menschlichen Gemüthes, so weit dasselbe vorstellbar ist; ausmachen: so machen der Trieb nach Glückseligkeit und der Trieb nach Sittlichkeit in ihrer unzertrennlichen Vereinigung den *ganzen Trieb* des menschlichen Gemüthes, und Glückseligkeit mit Sittlichkeit verbunden, das ganze, vollständige Objekt dieses Triebes, das *ganze höchste Gut* des Menschen aus. Verbindung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit ist aber nur dadurch denkbar, daß *im Subjekte* der Trieb nach Glückseligkeit dem Triebe nach Sittlichkeit untergeordnet; *im Objekte* des ganzen Triebes das Maas der Glückseligkeit durch das Maas der Sittlichkeit bestimmt, und die Glückseligkeit nur in so ferne begehrt und erworben werde, als sich das Subjekt durch seine Sittlichkeit derselben moralisch fähig, d. h. *würdig* gemacht hat. Da die Sittlichkeit die Bedingung ist, unter welcher allein Glückseligkeit Gegenstand des Bestrebens eines mit praktischer Vernunft begabten Subjektes werden kann: so ist sie das *höchste, oberste, Gut*. — Aber da das vernünftige *endliche* Subjekt nothwendig nach Glückseligkeit streben muß, so kann die Sittlichkeit nur in Verbindung mit der durch sie bestimmten Glückselig,

seligkeit, das ganze höchste Gut dieses Subjektes ausmachen; und das ganze höchste Gut kann weder, wie die *Epikuräer* dafür halten, *bloße Glückseligkeit*, zu der sich die Tugend wie Mittel zum Zwecke verhielte; noch wie die *Stoiker* lehren, bloße Sittlichkeit (Tugend) seyn, deren Besitz allein das ganze höchste Gut ausmache.

Wie sich aus der näheren Bestimmung und weiteren Ausführung dieser Prämissen der *Glaubensgrund* für das *Daseyn einer intelligiblen Welt* (in welcher das höchste Gute nur durch eine ins Unendliche fortdaurende Existenz und Personalität des endlichen vernünftigen Wesens erreichbar ist) und für das *Daseyn einer von der Natur unterschiedenen und der moralischen Gesinnung gemäß wirkenden Ursache der gesammten Natur* ergebe: läßt sich nur in der eigentlichen *Theorie der praktischen Vernunft*, und nach einer völlig entwickelten *Theorie des Begehrungsvermögens* *) einleuchtend genug darthun. Die Theorie der *Vernunft überhaupt*, in wie ferne sie ein Theil der blossen Theorie des *Erkenntnißvermögens überhaupt* ist, muß sich begnügen, die blossen Ideen der *intelligiblen Welt*, und jenes *Urwesens*, in wie ferne dieselben in der Form des Vernunftvermögens gegründet sind, aufzustellen.

§. LXXXVII.

Durch die Idee der *absoluten Gemeinschaft*, bezogen auf die Subjekte der Erscheinungen des äusseren Sinnes, ist die Idee der *physischen*

O o 2

*) Welche ich auf die gegenwärtige *Theorie des Vorstellungsvermögens* folgen zu lassen gedenke.

fischen Welt, — bezogen auf die Subjekte der Erscheinungen des inneren Sinnes (die vorstellenden, die Idee der *moralischen Welt*, — bezogen auf die Ideen dieser beyden Welten, die Idee der *intelligiblen Welt*, oder des *Universums* bestimmt.

So wie die Idee der absoluten Gemeinschaft überhaupt, so ist die Beziehung dieser Idee auf alle denkbaren *Subjekte* in der Natur der Vernunft bestimmt, die alles Viele auf unbedingte Einheit bringt, und sich die Allheit der denkbaren Subjekte nicht anders als im durchgängigen Zusammenhang, in systematischer Gemeinschaft, denken kann.

In Rücksicht auf die Subjekte des äusseren Sinnes, die als Erscheinungen durch das *Schema der Wechselwirkung* bereits in erkennbarer Gemeinschaft vorgestellt werden müssen, erhält die Idee der absoluten Gemeinschaft *mittelbare objektive Realität*, indem sie sich vermittelt des Schemas der Gemeinschaft, dessen Verstandesform sie zum Unbedingten erweitert, auf das in der Anschauung Gegebene bezieht. Die Idee der *physischen Welt* ist daher auch nur Idee in *engerer* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Bestimmung und mittelbarer Beziehung auf wirklich erkennbare Gegenstände den Plan einer wahren und eigentlichen Wissenschaft.

In Rücksicht auf die Subjekte des inneren Sinnes, die keineswegs als Erscheinungen, sondern unmittelbar durch Vernunft als *absolute Subjekte* vorgestellt werden müssen, ist die Idee der absoluten Gemeinschaft einer bloßen *subjektiven*, im bloßen Vorstellungsvermögen gegründeten, *Realität*

zitt fähig. Da die *Kategorie* der *Gemeinschaft* aus der Verknüpfung der Kategorien der *Substanz* und der *Ursache* besteht, so kann auch die absolute Gemeinschaft nur durch Verknüpfung des absoluten Subjektes mit der absoluten Kauffalität bestehen; und die absoluten Subjekte des innern Sinnes können nur in so ferne in absoluter Gemeinschaft gedacht werden, als sie als absolute Ursachen im strengsten Sinne d. h. als sie durch praktische Vernunft (moralisch) handeln. Die Idee der moralischen Welt ist daher auch eine Idee in *engster* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Bestimmung nichts was sich wissen läßt, als die Gesetze der moralischen Welt, die keine andern als die Gesetze der praktischen Vernunft sind.

In wie ferne nun diese beyden Welten als zwey verschiedene für sich bestehende Subjekte gedacht werden, sieht sich die Vernunft durch ihre Natur genöthiget, dieselben neuerdings auf unbedingte Einheit zu bringen, und als ein durchgängig verknüpftes Ganze in absoluter Gemeinschaft zu denken. Während die Gemeinschaft in der physischen Welt durch die *Wechselwirkung*, in der Moralischen aber durch *Gleichförmigkeit* der Handlungsweise der Vernünftigen, in beyden also durch Handlung der Substanzen bestimmt ist; läßt sich die Gemeinschaft in der intelligiblen Welt zwischen jenen beyden Welten, welche den Stoff derselben ausmachen, weder durch Wechselwirkung noch durch Gleichförmigkeit bestimmt denken; und der einzige Bestimmungsgrund der Gemeinschaft dieser beyden Welten, der sich als in ihnen selbst enthalten denken läßt, kann nur darin bestehen,

hen, daß die Bestimmungen der physischen Welt ihre *Endursachen* in der Moralischen haben; ein Bestimmungsgrund, der sich nicht denken läßt, ohne aus der Idee der intelligiblen Welt zu einem von ihr verschiedenen Subjekte, und zwar einer *Intelligenz* hinauszugehen; welche als bestimmende und wirkende Ursache der physischen und moralischen Gesetze gedacht würde.

§. LXXXVIII.

Durch die Idee der absoluten Gemeinschaft auf keine Subjekte, sondern auf bloße durch reine Vernunft bestimmte *Prädikate* (denkbare *absolute Realitäten*) bezogen, ist die Idee eines Inbegriffes aller denkbaren Realitäten, oder des *allerrealsten Wesens* bestimmt.

Die *Prädikate*, in wie ferne sie im reinen Verstand *als Prädikate* bestimmt sind, werden durch das Moment der Qualität und durch die Kategorien der Realität, Negation und Limitation gedacht. (S. 451.) Durch den Verstand in engerer Bedeutung wird die Qualität im Schema derselben, als bedingte mit *Negation* verbundene, *limitierte* Realität; durch Vernunft hingegen als unbedingte, alle Negation ausschließende, unbegrenzte Realität vorgestellt. Die durch Vernunft gedachte Vielheit (die absolute Allheit) dieser Realitäten, durch die Idee der absoluten Gemeinschaft bestimmt, giebt die Vorstellung des absoluten Inbegriffes aller Realitäten, in wie ferne dieselben als un-

gränzt

gränzt (als bloße Realitäten) gedacht werden müssen; durch die Idee des absoluten Subjektes bestimmt — die Vorstellung des allerrealsten selbständigen Wesens; durch die Idee der absoluten Ursache endlich — die Vorstellung des allerrealsten Wesens als *erster* Ursache. Die völlige Entwicklung dieser höchst wichtigen Idee, die vor aller andern in der reinen Vernunft *a priori* bestimmten, das **Eigenthümliche** hat, daß ihr Gegenstand durchgängig bestimmt, und folglich durch sie ein *Individuum* vorgestellt wird, muß der *höheren Metaphysik* aufbehalten werden.

E n d e .

1



