

Princeton University Library



32101 066467026

RECAP

6007
.631
V.1 no 2

UNIVERSITY LIBRARY,
OCT 13 1899
PRINCETON, N. J.

Library of



Princeton University.

Sord 7/1062

LIBRARY,
OCT 13 1899
PRINCETON, N. J.

juv



ENCYCLOPÄDISCHES
W Ö R T E R B U C H
D E R
KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

I. BD. II. ABTHEIL.

ANNEX

ENCYCLOPÄDISCHES
W Ö R T E R B U C H

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. M E L L I N,

ZWEITEM PREDICER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE
ZU MAGDEBURG.

VERLAG
LEIPZIG
FRIEDRICH FROMMANN

I. BAND. II. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1 7 9 8.

1967

1967

YVESVINO

YVARELL

L. H. POTSDOMIA

6007
631

111

Bastarderklärung,

D*efinitio hybrida, definitio hybrida.* Diejenige Erklärung, welche die Merkmale des zu erklärenden Begriffs aus zwei specifisch verschiedenen Erkenntnisquellen hernimmt, z. B. wenn man die Freiheit der Willkühr durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, erklärt. Denn das Vermögen für das Gesetz zu handeln ist ein Merkmal der Freiheit der Willkühr, das uns durchs moralische Gesetz, nemlich den bloßen Begriff desselben*), kundbar wird, nemlich das wir durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt werden. Das Vermögen, wider das Gesetz zu handeln, ist aber ein Merkmal, das aus der wirklichen Erfahrung entspringt, indem der Mensch oft wider das Gesetz handelt. Allein dadurch kann die Freiheit, als etwas Ueberfinnliches, nicht erklärt werden, weil Erscheinungen oder Erfahrungen keinen überfinnlichen Gegenstand begreiflich machen können. Wie das möglich ist, das das vernünftige Subject auch wider seine gesetzgebende Vernunft handelt, ist unbegreiflich, obgleich die Erfahrung beweiset, das es geschichet oder wirklich ist. Der Grund kann aber nicht in der Er-

*) Welcher aber die Realität desselben, als ein *Factum a priori*, das einzige in seiner Art, voraussetzt.

fahrung liegen, etwa in den Naturtrieben und Neigungen, sonst wäre der Mensch nicht frei, sondern er muß in das Ueberfinnliche gesetzt werden, obwohl dieser Grund eben deswegen nie gefunden und begriffen werden kann. Die Möglichkeit, von der Gesetzgebung der Vernunft abzuweichen, ist eigentlich nicht ein Vermögen, sondern ein Unvermögen. Obige Erklärung setzt also den Begriff der Freiheit der Willkühr in ein falsches Licht, und ist theils aus der Erfahrung genommen, theils aus dem, was das Daseyn des Sittengesetzes voraussetzt, einer überfinnlichen Freiheit, die in keiner Erfahrung zu finden ist, folglich ist sie eine Bastarderklärung.

Kant. metaph. Anfangs. der Rechtslehre. Einleit. IV.
S. XXVIII.

Baukunst,

architectura, architecture. So heißt die Kunst, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunst möglich sind, und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkührlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht doch auch zugleich ästhetisch-zweckmäfsig darzustellen (M. II. 714. b. U. 207).

I. Geſetzt, z. B. man wolle einen Tempel errichten, ſo bedarf man dazu der Baukunst. Denn man hat

1. einen Begriff, nemlich den eines Tempels, den man in der Wirklichkeit darstellen will; man will ein Gebäude, das dem öffentlichen Gottesdienste geweiht ist, errichten.

2. Einen solchen Gegenstand bringt die Natur nie hervor, er ist nur durch Kunst möglich, d. h. er kann nur durch eine Willkühr hervorgebracht werden, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Natur bringt zwar Menschen hervor, aber als Kunstproduct müssen wir sie dem Schöpfer zuschreiben.

3. Die Natur bringt nun niemals einen Tempel hervor, oder ein Gebäude von der Form, daß man bestehen müßte, es sei zum öffentlichen Gottesdienste be-

stimmt. Eben diese Bestimmung desselben, dieser willkürliche Zweck dabei, macht den Tempel zum Product der Kunst.

4. Der Tempel wird also errichtet zu der Absicht, daß er entweder wirklich zur Erreichung seines Zwecks dienen, oder doch diesen Zweck sinnlich, aber zugleich in der Wirklichkeit (nicht im Gemälde) darstellen soll.

5. Endlich soll auch der Begriff ästhetisch-zweckmäsig dargestellt werden, d. h. so, daß die Darstellung des Tempels zugleich dient, das Spiel unserer Erkenntnißkräfte in Thätigkeit zu erhalten, oder uns eine solche Lust am Anschauen desselben zu erwecken, die eine unmittelbare Folge des Urtheils ist, der Tempel ist schön.

II. Bei der Baukunst ist ein gewisser Gebrauch des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung die ästhetischen Ideen eingeschränkt sind. Bei einem Tempel z. B. kömmt es darauf an, daß man ihn als Gebäude zum öffentlichen Gottesdienste gebrauchen könne, oder daß er wenigstens ein solches Gebäude in der Wirklichkeit darstelle, wenn es nur zu dieser Absicht dienen soll." Das ist die Hauptsache. Wäre das Gebäude auch noch so schön, und erreichte diesen Zweck nicht, so wäre es kein Tempel. Folglich muß die Schönheit diesem Gebrauch nachstehen, und wird durch denselben eingeschränkt. Ich kann sehr schöne Ideen von einem Gebäude haben, aber sie können sich vielleicht wohl zu einem Opernhause, aber nicht zu einem Tempel schicken, und die Ausführung derselben den Gebrauch des Gebäudes hierzu hindern. Bei der Bildhauerkunst ist es nicht so, da ist es die Hauptabsicht, Schönheit darzustellen. Die Statue soll schön seyn, gesetzt, daß sie auch die Häßlichkeit idealisirte.

2. Eben so sind auch Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Versammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Conotaphien, Obeliskten u. d. gl. zum Ehrengedächtnisse errichtet, zur Baukunst gehö-

rig, ja alles Hausgeräthe (die Arbeit des Tischlers, Stellmachers u. d. gl. Dinge zum Gebrauch) können dazu gezählt werden. Dasjenige, was durch die Baukunst hervorgebracht wird, heisst das Bauwerk, und das Wesentliche desselben ist immer, dass es zu einem gewissen Gebrauch angemessen ist (M. I.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 207.

Baumgarten.

Alexander Gottlieb Baumgarten, einer der scharfsinnigsten Philosophen der neuesten Zeit, war der dritte Sohn eines lutherischen Predigers zu Wolmirstädt im Magdeburgschen, Namens Jacob Baumgarten. Er wurde den 17. Juni 1714 zu Berlin gebohren, wohin sein Vater von Wolmirstädt 1713 als Garnisonprediger gegangen war.

Sein forschender Geist, der von allem Grund und Ursache wissen wollte, zeigte sich sehr frühe. Er studirte zu Halle unter der Leitung seines ältern Bruders, Siegmund Jacob Baumgarten, die Theologie. Besonders aber legte er sich auf die Philosophie unter des berühmten Wolf Anführung, in dessen Fußstapfen er trat, und daher schon frühe den Entschluss fasste, ein philosophisches Werk zu schreiben, welches die allgemeinen Grundsätze der schönen Wissenschaften enthalten sollte. Er arbeitete daher eine Disputation aus, *de nonnullis ad Poema pertinentibus* (von einigen zu einem Gedicht gehörigen Stücken) Halle 1735, 4, worin er die ersten Grundsätze seiner Aesthetik entwickelte. So nannte er nehmlich das, was Andre Kritik des Geschmacks heißen, und eine Metaphysik des Schönen feyn sollte. Baumgarten hatte die Hoffung, die critische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln desselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Hoffnung war umsonst, und seine Bemühung vergeblich. Denn die Regeln, die er angab, oder seine Kriterien (Kennzeichen) des Schönen sind ihren vornehmsten Quellen nach empirisch, und es fragt sich immer noch, warum

man die Gegenstände schön nennt, von welchen jene Regeln abgeleitet werden. Unmöglich muß sich unser Geschmacksurtheil durchaus nach diesen Regeln richten, da keine Nothwendigkeit in solchen Erfahrungsregeln ist. Statt das die Geschmacksregeln das Geschmacksurtheil bestimmen sollten, muß vielmehr das Geschmacksurtheil der Probestein der Richtigkeit der Geschmacksregeln und Kriterien des Schönen seyn (C. 55.). Baumgarten gab seine Aesthetik oder Geschmackslehre völlig ausgearbeitet heraus, unter dem Titel: *Aesthetica*, Frankfurt an der Oder. Th. 1. 1750. Th. 2. 1758. 8. Er hat dieses Lehrbuch aber nicht vollendet. Meier hat Baumgartens Bemühungen um diese vermeintliche Wissenschaft fortgesetzt, auch schon, Halle 1748, ein Lehrbuch derselben, unter dem Titel: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* herausgegeben, bei welchem Baumgartens *Dictata* zum Grunde liegen. Baumgarten hielt als Magister zu Halle philosophische Vorlesungen mit Beifall, und wurde zum außerordentlichen Professor der Philosophie daselbst ernannt, aber 1740 als außerordentlicher Professor derselben nach Frankfurt an der Oder berufen. Von 1751 an hatte er mit unaufhörlichen Krankheiten zu kämpfen. Im Jahre 1760 schien seine Gesundheit wieder zurückzukehren; allein im Mai 1762 wurde er wieder bettlägerig, und den 26. desselben Monats starb er am Schlagflusse. Er hinterließ den Ruhm eines der scharfsinnigsten Philosophen und vortrefflichen Analysten, d. h. eines Logikers, der in der Entwicklung der Begriffe eine große Stärke hatte. Aber eben diese letztere Eigenschaft verleitete ihn auch, die Metaphysik selbst für einen Inbegriff von Analysen zu halten, daher wir in seinem System derselben auch so viel bloß logisches finden. Er kannte noch nicht den in Ansehung der Critik des menschlichen Verstandes so wichtigen Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, und dies war wohl ein Hauptgrund, warum er und viele Andere die Quelle metaphysischer Sätze nicht in den Gesetzen des menschlichen Erkenntnisvermögens aufsuchten, sondern aus den metaphysischen Begriffen selbst entwickeln wollten. So fand

er (Metaphys. §. 18 - 20) den Satz des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs, der doch analytisch und folglich bloß logisch ist. Daher mußte ihm auch sein Beweis nothwendig verunglücken. Wäre aber der erste Satz in dem letztern enthalten, so wäre er ebenfalls analytisch, und gehörte dann zur Logik und nicht zur Metaphysik, s. Grund, Widerspruch (Pr. 31.). Dieses sein berühmtes und, in Ansehung der darin enthaltenen Analyse, classisches Werk kam heraus unter dem Titel *Metaphysica*. Halle, 1739, 1745. 8. Meier gab es mit einigen Aenderungen deutsch heraus. Halle, 1766. 8. Baumgartens Stärke in der logischen Analysis verschaffte ihm in seinen Begriffen die größte Bestimmtheit und Deutlichkeit. Seine Metaphysik ist daher von Seiten der Analysis immer noch schätzbar. Man findet in dem ersten Theil derselben, der eine gute Ontologie enthält, die Prädicabilien, oder abgeleiteten reinen Begriffe des menschlichen Verstandes, ziemlich vollständig. S. Abgeleitet und Prädicabilien (Pr. 125.). Seine übrigen philosophischen Schriften sind:

Disp. de ordine in audiendis philosophicis (Nach welcher Ordnung man die philosophischen Wissenschaften hören muß) Halle, 1758. 4.

Ethica philosophica (Philosophische Moral) Halle 1740, 1751. 8.

Philosophische Briefe von Aletophilus; ein philosophisches Wochenblatt, von welchem aber nur 26 Stücke erschienen sind.

Allgemeine practische Philosophie 1760. 8.

Annotationes in Logicam (Anmerkungen zur Logik) 1760, 8. Welche D. Nicolai ohne Vorwissen des Verfassers schon vorher deutsch herausgegeben hatte.

Annotationes in Jus Naturae (Anmerkungen zum Naturrecht); welche erst nach seinem Tode völlig herauskamen. S. sein Leben und seine Schriften von G. F. Meier, Halle 1763. 8. Einen kurzen Auszug daraus gab Abbt, Halle 1765, 8. heraus.

Kant. Critik. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35*)

Deff. Proleg. §. 3. S. 31. §. 39. S. 123*).

Adelung. Fortf. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenl.
Artikel A. G. Baumgarten.

Beamter

einer Kirche, *officialis, official*. Der Vorsteher einer Kirche (R. 223.). Er ist eins der Stücke, wodurch sich eine Kirche, welche befiehlt, was von ihren Mitgliedern geglaubt werden soll, von derjenigen unterscheidet, welche ihre Glaubensartikel, obwohl in einer Offenbarung enthalten, auf Vernunft gründet. Eine Kirche der letztern Art hat bloß Diener, welche die Vernunftesicht in die Religion befördern, und um die Ausbreitung derselben in den Gemüthern der Mitglieder der Kirche bemühet sind. Diese Diener sind also Lehrer der Religion. Eine Kirche aber, welche befiehlt zu glauben, was in der Offenbarung enthalten ist, ohne daß diejenigen, die Mitglieder der Kirche sind, sich von der Richtigkeit der Glaubenssätze, es sei nun durch Vernunft oder Schrift, überzeugen können, bedarf freilich hohe Beamte, welche gebieten, was zu glauben ist. Denn wird der Glaube nicht auf Vernunft gegründet, so muß er sich bloß auf die Offenbarung stützen; nun verstehen aber die Mitglieder der Kirche die Quelle der Offenbarung nicht, folglich müssen sie ihren Glauben auf die Auslegung der Schriftgelehrten gründen. Diese Schriftgelehrten werden aber hierdurch nichts anders als gebietende Herrn über den Glauben der Mitglieder der Kirche, entweder durch Lehren, oder durch Gewalt. Das erste ist der Fall in solchen protestantischen Kirchen, deren Geistliche sich anmaßen, die Prüfung ihrer Lehren durch die Vernunft zu verwerfen, und ihren Vortrag der Religionswahrheiten bloß auf die Schrift, die sie entweder nach eigener Einsicht, oder nach der Stimmenmehrheit aller übrigen Ausleger, oder wieder nach Vorschrift auslegen, zu gründen. So wird der Glaube in der katholischen Kirche geboten, in der die Geistlichen zum Theil wirklich mit äußerlicher Gewalt bekleidet, und entweder zugleich weltliche regierende Herrn sind, z. B. der

472 Beamter. Beattie. Bebung. Bedeutung.

Papst über den Kirchenstaat, oder doch, als geistliche Herr (Hierarchen), mitten im weltlichen Staat eine gewisse, durch Gewalt unterstützte, Herrschaft ausüben, besonders da, wo eine Inquisition (geistliches Gericht zur Criminaluntersuchung des Glaubens der Menschen) ist. So sollte noch 1796, der Professor Ramon de Salas zu Salamanca Jahre lang mit Gefängnißstrafe geächtigt werden, weil er selbst, ohne daß man es ihm beweisen konnte, z. B. kein Fegefeuer glaube. Der Grosinquisitor und die Mönche, die ihm das Urtheil sprachen, waren folglich gebietende hohe Beamte der Kirche.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. St. S. 288. (214).
I. Th. I. Abschn. S. 237 (223). II. Abschn. S. 251.
(237).

Beattie,

S. Hume.

Bebung.

S. Bewegung, VI.

Bedeutung,

Sinn, objective Realität, objective Gültigkeit einer Erkenntniß, *significatus, sensus, realitas objectiva*. Beziehung auf ein Object (C. 185). Ein jeder Begriff muß eine Bedeutung haben, heißt, es muß ein Object oder ein Gegenstand gegeben seyn, auf den er sich bezieht, oder der durch diesen Begriff gedacht wird. Giebt es keinen solchen Gegenstand, so ist der Begriff leer, ich denke durch ihn eigentlich nichts. So sind alle diejenigen Begriffe, die sich nicht auf eine Anschauung beziehen, durch welche uns allein Gegenstände gegeben werden, ohne Bedeutung, z. B. ein Gespenst; es sei denn, daß das Sittengesetz sie nothwendig voraussetzt, wie z. B. Gott, Ewigkeit, in welchem Falle sie practische Bedeutung haben, d. h. sich auf das moralische Handeln beziehen, das allein durch sie möglich wird. Die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) sind ohne Bedeutung und leer, wenn sie nicht ein Schema der

Sinnlichkeit haben, d. h. wenn nicht die Einbildungskraft den innern Sinn so bestimmt, daß es vermittelst der Form des inneren Sinnes, der Zeit, möglich wird, den reinen Verstandesbegriff dadurch auf einen Erfahrungsgegenstand zu beziehen, oder ihm in der Erfahrung einen Gegenstand zu geben, durch den er Bedeutung bekommt, und dadurch aufhört, ein bloßes Gedankenspiel zu seyn. So wäre z. B. der Begriff der Nothwendigkeit leer, wenn ich bei ihm von aller Zeit abstrahiren wollte, dann bliebe nichts übrig, als die bloße Vorstellung von Etwas, dessen Gegentheile nicht möglich ist, welches der bloße Begriff der logischen Nothwendigkeit ist. Aber nun weiß ich noch nicht, ob der Begriff auch objective Realität hat, ob es so Etwas, was das Prädicat der Nothwendigkeit hat, auch giebt, oder geben kann; kurz, es fehlt die metaphysische Bedeutung, oder an einem nothwendigen Gegenstande, der vor aller Erfahrung möglich wäre. Diesen Gegenstand giebt nun die Einbildungskraft dadurch, daß sie sich ein Daseyn zu aller Zeit vorstellt. Was zu aller Zeit ist, das kann nicht zu irgend einer Zeit nicht seyn, folglich ist sein Gegentheile gar nicht möglich. Träfen wir also in der Erfahrung etwas an, von dem wir bestimmen könnten, daß es auf diese Art zur Zeit gehöre, nemlich zu aller Zeit vorhanden sei, so würden wir uns dieses sein Daseyn als nothwendig denken (C. 185.).

2. Eine Erkenntniß kann nun auf zweierlei Art Bedeutung erhalten:

a. theoretische Bedeutung oder Realität (P. 87.) zum Erkennen. Hat eine Erkenntniß keinen Gegenstand, der ihr Bedeutung giebt, so bedeutet sie gar nichts, so hat sie keinen Sinn, oder keine objective Realität, es ist ein bloßes Hirngespinnst, und ich erkenne durch sie eigentlich nichts. Soll nun eine Erkenntniß objective Realität haben, so muß ihr ein Gegenstand gegeben werden können, das heißt, es muß dadurch entweder etwas in der Erfahrung erkannt werden (dann ist sie eine empirische oder Erfahrungserkenntniß), oder sie muß selbst zur Erfahrung nothwendig seyn (dann ist sie eine reine Erkenntniß). Sonst ist die Erkenntniß, z. B. der Begriff, den ich mir denke, leer. Man hat dann bloß

gedacht, aber nichts erkannt. So kann man Gott eigentlich nicht erkennen, denn der Gegenstand zu diesem Begriff ist in keiner Erfahrung gegeben, auch ist er nicht zur Erfahrung nothwendig, wie z. B. der Satz: daß eine jede Veränderung ihre Ursache haben müsse, vielmehr schneidet er mit einemmale alle Speculation und alle Untersuchung ab, wenn er sich einmischet. Alles, was wir von Gott prädiciren, sind Negationen oder Verneinungen sinnlicher Eingeschränktheit, wie aber Allmacht, Weisheit, Allwissenheit u. s. w. möglich sei, begreifen wir nicht. Als Erkenntnisse sind diese Begriffe also ohne Sinn und Bedeutung, so wie der Begriff Gott selbst. Auch Raum und Zeit wären ohne Bedeutung, wenn sie nicht zur Erfahrung durchaus nothwendig wären. Denn ohne Gegenstände im Raum und in der Zeit sind Raum und Zeit nichts, sie selbst sind reine Anschauungen, die nirgends angetroffen werden, aber die durchaus einer Körperwelt zum Grunde liegen müssen, indem es uns unmöglich ist, uns einen Körper auch nur zu denken, der nicht irgend wo und irgendwann, d. i. im Raum und in der Zeit wäre. So sind die Formen, in welche, durch unsre Sinnlichkeit, alle sinnliche Gegenstände gekleidet werden, und eben daher sind alle Erfahrungsgegenstände den Gesetzen der Mathematik (der Wissenschaft von diesen Formen *a priori*) unterworfen, und was z. B. die Geometrie lehrt, das muß sich nothwendig in der Körperwelt so finden. Dadurch also bekommen Raum und Zeit Bedeutung, oder objective Realität; daher können wir auch keinen Begriff *a priori* real definiren, d. h. erklären, wie der Gegenstand desselben möglich werde, wenn wir von der Sinnlichkeit abstrahiren; s. vorher in 1. das Beispiel des Begriffs der Nothwendigkeit, welcher durch die Vorstellung eines Daseyns zu aller Zeit reale Möglichkeit oder Bedeutung bekommt (C. 300. M. I. 224. C. 194. f.). Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen *a priori* objective Realität giebt, nemlich, daß ohne sie keine Erfahrung möglich wäre, ohne Raum z. B. keine Körperwelt. S. Erfahrung.

b. practische Bedeutung oder Realität zum Handeln. Kann ich einem Begriff auch keine Bedeutung in

theoretischer Rückficht, nemlich zum Behuf der Erkenntniß geben; so kann er doch zum practischen Gebrauch Bedeutung bekommen, nemlich durchs Moralgesez. So hat z. B. der Begriff der Ursache auf etwas Ueberfinnliches angewandt keine Bedeutung. Denn dieser Begriff verliert sogleich seinen Sinn, wenn ich vom finnlichen Schema desselben abstrahire; d. h. denke ich mir die nothwendige Folge auf etwas, das jederzeit vor dieser Folge hergeheth, folglich die Zeit, worin nur alle Folge und alles Vorherseyn und Nachherseyn möglich ist, weg, so bleibt mir nur noch der logische Begriff des Erkenntnißgrundes übrig, wodurch ich noch nichts als wirkende Ursache begreife. Da nun das Ueberfinnliche nicht in der Zeit ist, so fällt die Möglichkeit weg, das Ueberfinnliche als wirkende Ursache (*causa noumenon*) zu erkennen. Indessen ist Ursache ein reiner Verstandesbegriff, und an sich selbst nichts Sinnliches, noch weniger ein aus der Erfahrung, sondern gänzlich aus dem Verstande entsprungener Begriff. Folglich kann er von etwas Ueberfinnlichen wohl gedacht werden, wiewohl er dann weiter nichts als der Gedanke von etwas als Grund ist, wodurch aber eigentlich keine bestimmte Ursache erkannt wird, und der Begriff keine theoretische Bedeutung und Anwendung hat. Wenn ich mich nun als Ding an sich denke (s. An sich) oder nicht bloß als Erscheinung, sondern als überfinnlichen Grund (*causa noumenon*) freier oder moralischer Handlungen (d. i. solcher, die nicht nach Naturgesetzen bestimmt werden), die von einer Erscheinung, bei der keine Wirkung frei, sondern jederzeit nothwendig ist, nicht möglich sind; so begreife ich mich und meine Causalität (Fähigkeit, Ursache freier Handlungen zu seyn) dadurch nicht. Allein, es ist darin doch kein Widerspruch, denn das Moralgesez (das reine practische Gesez *a priori*), das mich zum Handeln bestimmt, und also selbst Causalität hat, macht es mir nothwendig, mich als eine solche Ursache zu denken, und so bekömmt diese Vorstellung meiner, als einer intelligibeln Ursache, oder überfinnlichen Ursache freier Handlungen zwar

476 Bedeutung. Bedingung. Bedingte. Bedürfnis.

nicht theoretische Bedeutung, oder objective Realität zum Erkennen, aber doch practische oder objective Realität zum Handeln; es wird mir dadurch allein möglich, sittlich gut zu handeln, welches ich doch soll (P. 86. f. 97.). Eben so verhält es sich mit dem Begriff Gott, welcher ebenfalls practische anwendbare Realität hat (P. 240.). S. Bedürfnis.

Kant. Critik. der rein Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. I. Hauptst. S. 185. II. Hauptst. II. Abchn. S. 294. f. III. Hauptst. S. 300.
Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 86. f. S. 97. ff. II. B. II. Hauptst. VI. S. 240.

Bedingung.

S. Begreifen, 1. und Grund.

Bedingte.

S. Begreifen, 1. und Folge.

Bedürfnis.

Eine subjective Nothwendigkeit (P. 6. 226.). Wenn das Gegentheil von Etwas gar nicht möglich ist, aus einem Grunde, der in mir selbst liegt, so ist die Nothwendigkeit dieses Etwas subjectiv und dasselbe Bedürfnis, z. B. die Idee von Gott ist Bedürfnis der reinen Vernunft, es ist derselben unmöglich, diese Idee aufzugeben, oder zu verwerfen, und zwar aus einem Grunde, der in der reinen Vernunft selbst liegt, folglich aus einem subjectiven Grunde. Denn die Vernunft kann dem Sittengesetze nicht entsagen, welches sie sich selbst giebt. Nun setzt aber das Sittengesetz, wenn es befolgt werden soll, voraus, daß meine Wünsche, die aus meiner Natur, die ich nicht ausziehen kann, entspringen, auch befriedigt werden, wenn ich dessen durch Befolgung des Sittengesetzes würdig werde. Dies ist nun nicht anders möglich, als wenn ein vernünftiges Wesen die ganze Welt in seiner Gewalt hat, zugleich das Sittengesetz will, und nach der Befolgung desselben das Schicksal der vernünftigen Wesen bestimmt, d. h. wenn ein Gott ist. Die Idee Gott ist

also Bedürfnifs der reinen Vernunft bei der Befolgung des Sittengesetzes, welches sie doch befolgen soll. Dieser subjective Grund der Idee eines Gottes ist für die practische Vernunft objectiv gültig, s. Bedeutung. Ein solches Bedürfnifs der practischen Vernunft kann ein practisches heissen (P. 255.). Der Satz, den ich um eines solchen Bedürfniffes willen annehmen muß, heist ein Postulat oder eine Forderung der practischen Vernunft (P. 257.) z. B. der Satz, es ist ein Gott. Ein solches Bedürfnifs ist auf eine Pflicht gegründet, nemlich nach dem höchsten Gut (Tugend und Glückseligkeit) zu streben (P. 256.). Dies setzt voraus, daß das höchste Gut, und folglich auch ein Gott, der es will, möglich sei. Dies ist also ein Bedürfnifs in schlechthin nothwendiger Absicht, nemlich das Sittengesetz zu erfüllen; aus dieser Absicht kann der Rechtschaffene sagen, ich will, daß ein Gott sei u. s. w. weil ich von meinem Interesse daran nichts nachlassen darf. (M. II. 562. P. 257.).

2. So giebt es auch ein Bedürfnifs der Neigung. Der Säufer, der eine Neigung zu starken Getränken hat, muß das Bedürfnifs haben, starke Getränke zu genießen. Denn so lange er die Neigung dazu hat, liegt in seiner Neigung ein Grund, der es ihm unmöglich macht, das starke Getränke nicht zu wollen. Er muß also erst die Neigung ausrotten, dann allein kann auch sein Bedürfnifs aufhören (G. 38*). Ein solches Bedürfnifs der Neigung kann ein sinnliches genannt werden.

5. Es giebt aber auch Bedürfniffe der reinen speculativen Vernunft, oder der Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche. So forscht die Vernunft nach dem Urheber der Welt, denn es ist ihrer Natur, vermöge der sie immer die Vollendung aller Speculationen will, wesentlich, nach der obersten und letzten Ursache zu fragen. Da das der Vernunft wesentlich ist, so ist es ihr unmöglich, es nicht zu wollen, daher hat sie ein Bedürfnifs, eine oberste Weltursache anzunehmen, um die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur zu erklären. Diese Bedürfniffe aber fordern nicht nothwendig Befriedigung, und der Satz, den ich um dieses Bedürfniffes willen annehme, ist nicht so nothwendig und unumstößlich, als bei der practischen Vernunft. Ein Satz

den ich um eines solchen Bedürfniffes willen annehme, heifst eine Hypothese (C. 555), z. B. dafs eine vernünftige Ursache die Welt geschaffen hat. Ich bedarf eines solchen Urgrundes nur, um meine forschende Vernunft vollständig zu befriedigen (P. 256).

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 38.*)
 Doff. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 6. I. Th. II. B.
 II. Hauptst. S. 226. S. 253, VIII. S. 233. ff.

Beerbung.

S. Erwerbung durch Erbschaft.

Befehlshaber.

S. Staatsoberhaupt.

Befugnifs,

facultas iuridica, faculté juridique. Die Möglichkeit einer Handlung, sofern man dadurch keinem Unrecht thut. (Z. 20*). Wenn ich eine Handlung thun darf, oder dadurch, dafs ich sie thue, kein Gebot der äufsern Gesetzgebung (d. i. derjenigen, welche solche Pflichten der Menschen gegen einander betrifft, zu deren Erfüllung sie rechtlich gezwungen werden können) übertrete, so ist die Handlung rechtlich möglich. Die Beziehung nun der rechtlichen Möglichkeit der Handlung darauf, dafs dadurch keinem Unrecht geschieht, heifst ihre Befugnifs; d. h. stelle ich mir die Handlung darum als rechtlich möglich vor, weil ich durch sie Niemand Unrecht thue, so sage ich, ich bin zu derselben befugt.

2. Im Naturrecht (K. XXI.) hat sich Kant über den Begriff der Befugnifs nicht so deutlich erklärt. Er sagt: „Erlaubt ist eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heifst Befugnifs (*facultas iuridica*).“ Allem Ansehen nach spricht hier Kant von der Freiheit zu einer erlaubten Handlung. Was heifst hier aber Freiheit? In seiner Schrift zum ewigen Frieden (S. 21) setzt

Kant den Begriff der Befugnifs bei Erklärung der Freiheit, als ein Merkmal derselben voraus, indem er sagt: „Freiheit ist die Befugnifs, keinen äußern Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Bestimmung habe geben können.“ Das ist offenbar die bürgerliche Freiheit, und kann hier nicht gemeint seyn. Verstehet aber Kant am angeführten Ort des Naturrechts die moralische Freiheit, oder das Vermögen, nach moralischen Gesetzen zu handeln; so hiesse Befugnifs das Vermögen zu sittlichen Handlungen, in so fern ich dadurch eine erlaubte Handlung vollbringen kann, der kein sittliches Gebot (Imperativ) entgegen steht (welches eben die Handlung erlaubt macht). Dann wäre aber Befugnifs von Erlaubnifs (*facultas moralis*) nicht unterschieden, und Befugnifs kein Rechtsbegriff, sondern ein Sittenbegriff.

5. Ich stimme daher mehr mit Kants Erklärung der Befugnifs im Buche zum ewigen Frieden überein, wenn ich in der Grundlegung zur Metaphysik der Rechte (123. 124. 126.) behaupte, daß der Begriff der Befugnifs allein in die Rechtslehre gehöre, und sich zur Rechtsgültigkeit und Rechtswidrigkeit (Widerrechtlichkeit) eben so verhalte, wie, in der Moral, der Begriff der Erlaubnifs zur Pflichtmäßigkeit und Pflichtwidrigkeit. Befugnifs wäre hiernach diejenige Beschaffenheit einer Forderung, daß auf sie zu achten Niemandes Pflicht ist, daß sie aber auch Niemandes Recht kränkt, und daher mit keiner vollkommenen Pflicht des Fordernden gegen einander freitet. Es ist z. B. die Frage, in welchem Rechtsverhältnisse stehet im Kriege der Soldat mit den feindlichen Soldaten, wenn es zur Schlacht oder zum Handgemenge kommt? Hat er das Recht, ihn zu tödten? Das ist nicht möglich, sonst müßte der feindliche Soldat die Pflicht haben, sich tödten zu lassen, weil alles Recht sich auf eine ihm correspondirende Pflicht gründet. Er sagt also, ich will dich tödten, aber der Feind achtet nicht auf diese seine Forderung, sondern wehrt sich, ohne daß er dadurch einer äußern vollkommenen Pflicht, oder einer Rechtspflicht entgegen handelt. Es kann aber auch nicht das Recht des

feindlichen Soldaten kränken, wenn sein Gegner ihn tödtet, denn sonst müßte dieser die Pflicht haben, ihn nicht zu tödten, d. h. nicht Soldat seyn, (es ist nemlich hier gar nicht die Rede von der Moralität des Soldatenstandes). Folglich ist der Soldat befugt, den Feind zu tödten, das heißt: wenn er es thut, so kränkt er kein Recht, und übt auch kein Recht gegen den feindlichen Soldaten aus, sondern handelt mit einer rechtlichen Erlaubniß, die von der sittlichen Erlaubniß unterschieden ist. Denn die sittliche ist die vor dem Richterstuhl des Gewissens, die rechtliche hingegen die vor einem äußern Richter, wenn es hierin einen gäbe. Klein (Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft. Halle 1797. 8.) erklärt Befugnifs auf gleiche Art. Der Recensent dieses Buchs in Jacobs Annalen (1797. S. 64. f.) meint zwar, daß es überall keine Befugnifs gebe, deren Wahrheit nicht eine Verbindlichkeit erzeugte, die Handlungen, welche aus der Befugnifs fließen können, für Recht zu erkennen, der also nicht eine Zwangspflicht entspräche, die befugte Handlung zu dulden. Er meint daher, in dem angeführten Beispiel, von der Befugnifs den Feind zu tödten, sei das Recht bloß zweideutig und unausgemacht. Jede Parthei glaube, daß die andere eine Zwangspflicht gegen sie habe. Aber wie ist das möglich? Welcher Soldat wird glauben, daß sein Gegner in der Schlacht die Zwangspflicht habe, sich von ihm tödten zu lassen? Vielmehr weiß jeder Soldat, daß sein Gegner die Zwangspflicht gegen seinen Officier hat, jeden feindlichen Soldaten in der Schlacht zum Gefecht unfähig zu machen, oder zu tödten, wenn er kann. Recensent sagt ferner, daß sie nach dieser Meinung (daß jede Parthei glaube, daß die andere eine Zwangspflicht gegen sie habe) nicht beurtheilt werden können, käme bloß daher, weil ihre beiderseitigen Meinungen subjectiv sind, und keine von beiden das Recht hat, von der andern zu verlangen, daß sie ihr subjectives Urtheil als gültig annehme. Dann ist aber der Rec. mit mir einig, denn eben ein solches subjectives Rechtsurtheil, was ein anderer nicht für gültig annimmt, aber doch auch nicht für rechtswi-

drig erklären kann, enthält kein Recht, sondern eine Befugnifs.

Kant. zum ewigen Frieden, I. Definitivart. S. 20.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XXI.

Begebenheit,

factum, eventus, fait. So heißt das, was geschieht (C. 243.). Wenn ein Mensch fürbt, so geschieht etwas, und das heißt eine Begebenheit. Die Erfahrung ist (objectiv) ein Inbegriff von Begebenheiten. Denn was wir erfahren, sind die Accidenzen an den Substanzen, diese sind aber im beständigen Wechsel, daher geschieht stets etwas an den Substanzen, oder diese sind stets Begebenheiten unterworfen, deren Inbegriff eben Erfahrung heißt. Z. B. der Schneider macht ein Kleid, dies ist eine Begebenheit, denn es geschieht etwas. Alles, was der Schneider mit dem Tuche macht, ist also ein Inbegriff von Begebenheiten, welches die Erfahrung von der Verfertigung eines Kleides giebt. An der Substanz des Tuches ist nemlich ein beständiger Wechsel der Accidenzen vorgegangen.

2. Soll in den Erscheinungen eine Zeitfolge wahrgenommen werden, so muß nothwendig an etwas, was zu allen Zeiten ist (der Substanz) etwas anders (die Accidenzen) immer wechseln. Dadurch wird eine Zeit von der andern unterschieden, z. B. durch die beständige Bewegung der Erde um die Sonne, oder um ihre Axe. Wäre beides nicht, so müßten wir uns nach einem andern gleichförmigen Wechsel zu diesem Behuf umsehen. Wir haben z. B. dazu unsere Uhren. Kant erklärt daher auch die Begebenheiten durch die Zeitfolge in den Erscheinungen (Pr. 92.).

Kant. Critik der rein Vern. Elementarl. II Th. I.

Abth. II Buch. II Hauptst. III. Abschn. S. 243.

Deff. Prolegom. §. 25. S. 92.

Begehrungsvermögen.

S. Wille.

Begierde.

S. Neigung.

Begnadigungsrecht.

S. Straflosigkeit.

Begreifen,

καταλαμβάνειν, comprehendere, comprendre. A priori, folglich durch die reine Vernunft, erkennen, heißt begreifen (C. 289), z. B. begreifen, wie etwas zufälliges existiren kann, heißt, *a priori* erkennen, worauf das Daseyn des Zufälligen beruhet, daß es nemlich als Wirkung in einer Ursache gegründet seyn muß. Denken wir bloß ein Object, um uns eine deutliche Vorstellung (Begriff) davon zu machen, so ist das ein Werk des Verstandes, und heißt verstehen, (*intelligere*). So verstehe ich die Existenz eines zufälligen Dinges, wenn ich mir darunter denke, daß es zu irgend einer Zeit und an irgend einem Ort, vorhanden ist; ich begreife aber diese Existenz, wenn ich sie von ihrer Ursache ableite. Die Vernunft ist daher das Vermögen, etwas zu begreifen, und der Verstand, das Vermögen etwas zu verstehen. Derjenige Gedanke, aus welchem etwas begrifflich ist, heißt der Grund oder die Bedingung des Begrifflichen; dasjenige, was sich aus ihm begreifen läßt, heißt das Bedingte, die Folge, und ist in jenem gegründet.

2. Zum vollständigen Begreifen dienen Vernunftbegriffe, wie zum Verstehen Verstandesbegriffe; wenn ich z. B. ein zufälliges Ding als existirend denke, so verstehe ich dasselbe durch den Verstandesbegriff (Kategorie) der Existenz; wenn ich aber davon, daß es als Wirkung denke, und durch diesen Verstandesbegriff noch mehr verstehe, was es ist, auf eine Ursache desselben schliesse, so begreife ich noch nicht vollständig seine Existenz, sondern dazu brauche ich einen Vernunftbegriff (Idee), nemlich den der Gottheit, s. Idee. Man begreift nemlich etwas, wenn man

die Bedingung desselben kennt, ist die Bedingung nun nicht wieder bedingt, sondern unbedingt, so begreift man es vollständig, welches aber uns Menschen nicht möglich ist (C. 567.).

5. Das Unbedingte läßt sich nicht begreifen, denn da das Begreifen eine Bedingung voraussetzt, aus der es abgeleitet oder begriffen wird, das Unbedingte aber Etwas heißt, was keine Bedingung hat, so ist das Unbedingte unbegreiflich. Das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens z. B. läßt sich nicht begreifen, denn ein solches Wesen kann keine Ursache haben, denn sonst wäre es bedingt nothwendig, nemlich unter der Bedingung oder Voraussetzung seiner Ursache; wenn es aber keine Ursache hat, so läßt sich sein Daseyn auch nicht begreifen. Nun sagt man zwar, ein schlechthin nothwendiges Wesen hat den Grund seines Daseyns in sich selbst, d. i. sein Daseyn läßt sich aus seinem bloßen Begriffe ableiten oder begreifen, allein das Daseyn ist etwas, was nicht zum Begriff gehört, denn man kann sich den ganzen Begriff selbst mit Einfluß des Daseyns denken, darum ist aber der Gegenstand noch nicht wirklich vorhanden (C. 613.). Da die Vernunft nicht vollständig begreift als durch das Unbedingte; so sucht sie raslos das Unbedingtnothwendige, und sieht sich genöthigt, es anzunehmen. Aber sie hat kein Mittel, sich das Unbedingtnothwendige begreiflich zu machen, und muß zufrieden seyn, wenn sie den Begriff eines Wesens findet, das sich zu einem absolutnothwendigen Wesen schickt. Eben so läßt sich das Moralgesez nicht begreifen, denn es ist absolut nothwendig, weil es unbedingt gebietet. Wir begreifen aber von beiden, sowohl dem absolutnothwendigen Wesen, als auch dem unbedingt practischen Gesetze (Moralgesetze), die Unbegreiflichkeit, daß sie nemlich überfinnliche Gegenstände sind, die dem Naturgesetze der Causalität (des zureichenden Grundes, oder der Ursachen und Wirkungen) nicht unterworfen sind (G. 128.) Eben so läßt sich auch die Möglichkeit der Grundkräfte, oder solcher Kräfte, die von keinen andern Kräften weiter abgeleitet werden können, nicht begreiflich machen (N. 61.).

4. Schon Leibnitz (*Theodicée Disc. prélim. 73.*) macht einen Unterschied zwischen begreifen (*comprendre*) und verstehen (*entendre*). Er sagt, es giebt tausend Gegenstände in der Natur, von welchen wir etwas verstehen, die wir aber darum nicht begreifen. Wir haben einige Begriffe von den Lichtstrahlen, wir demonstrieren sogar manches davon, aber es bleibt uns immer noch etwas übrig, was uns das Geständniß abnöthigt, daß wir noch nicht die ganze Natur des Lichts begreifen. Er sagt auch, man begreift das, was man *a priori* beweiset; nur daß er den Ausdruck *a priori* nicht in der strengsten Bedeutung, sondern nur *comparative* nahm.

Kant. Kritik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 289. II. Abth. I. Buch. S. 367. II. Buch. III. Hauptst. III. Abschn. S. 613.

Deff. Grundl. zur Metaph. der Sitten. Schlußanm. S. 128.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Lehrf. 7. Anmerk. 1. S. 61.

Begriff,

Verstandesvorstellung, discursive Vorstellung, *conceptus, concept*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die sich mittelbar auf einen Gegenstand beziehen (C. 577.), oder auch die mittelbare Vorstellung eines Objects. Kant will sagen, es giebt eine Art, den Gegenstand zu erkennen, bei der ich den Gegenstand nicht unmittelbar vor mir habe, sondern ihn vermittelt gewisser Merkmale, die in der Anschauung zu finden sind, erkenne, und das ist die Erkenntniß durch Begriffe. S. hierzu ein Beispiel im Art. Anschauung. 1. Ein Gegenstand kann mir unmittelbar sinnlich dargestellt werden, z. B. wenn ich einen Baum vor mir sehe, so schaue ich den Gegenstand unmittelbar selbst an, und diese unmittelbare Vorstellung des Baums, die ich dann habe, indem der Baum mir in die Sinne fällt, oder der Gegenstand mein Gemüth afficirt, und mir gegeben wird, heißt die An-

schauung desselben. Sie ist also diejenige Art von Vorstellungen, die sich unmittelbar auf den Gegenstand beziehen. Denken wir uns ein Etwas, das durch die Anschauung angeschauet wird, oder die Einheit der Synthesis der Apperception, s. Anschauung, 11, g, so nennen wir dieses Etwas, diese Einheit, den Gegenstand, und sagen, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir uns diese Einheit in dem Mannichfaltigen der Anschauung durch den Verstand denken können. Das, wodurch wir uns aber diese Einheit denken, heist der Begriff, der sich eben durch die Merkmale, in der Anschauung, auf den Gegenstand bezieht. Ich stelle mir *nehmlich* den Gegenstand, z. B. Baum, durch gewisse Kennzeichen vor, die ich in der Anschauung desselben auffuche, z. B. durch den Stamm, die Zweige, die Blätter, die Wurzeln u. f. w. Diese Kennzeichen, wodurch der Gegenstand von jedem andern unterschieden werden kann, heißen die Merkmale. Der Inbegriff dieser Merkmale heist der Inhalt des Begriffs, und giebt eine mittelbare Vorstellung des Baums, weil *nehmlich* zwischen dem Begriff und dem Gegenstande selbst noch die unmittelbare Vorstellung oder die Anschauung ist, welche die Merkmale giebt, vermittelt welcher der Begriff den Gegenstand vorstellt. Ich habe keinen *Begriff* von einem Gegenstande heist daher, ich kann mir keine Merkmale angeben, wodurch ich mir den Gegenstand denken, und woran ich ihn erkennen kann, ich weis nicht, was der Gegenstand für ein Ding seyn soll, ich kann ihn nicht durch Merkmale bestimmen, für mich ist er nichts weiter, denn ein Gegenstand (U. 10.). Es kann Jemand z. B. eine Feuermaschine wirklich sehen, und folglich eine Anschauung derselben haben, sieht er aber ihren Mechanismus nicht ein, so sagt er, ich habe noch keinen Begriff von der Feuermaschine, d. i. ich habe keine solche Vorstellung von derselben, das ich mir ihren innern Zusammenhang durch Merkmale vorstellen könnte, ich verstehe es nicht. So hat unser Verstand schlechterdings keinen Begriff von dem Urgrunde aller Dinge, d. i. er kann keine Art ausfinden; wie er sich einen

solchen Urgrund, und seine Art zu existiren, vorstellen soll. Denn wenn er ihn denkt, (er mag ihn denken, wie er will,) so stellt er ihn sich bloß als logisch möglich vor, d. i. er findet in dem Begriff desselben keinen Widerspruch, sondern kann sich einen solchen Urgrund aller Dinge denken. Aber ist er darum auch real möglich? Wo ist ein Criterium, daß er existiren kann? Wir haben kein anderes Criterium der Existenz eines Dinges, als daß wir uns bewust sind, es sei in der Anschauung gegeben (U. 341.).

2. Begriff ist die Vorstellung, die in mehrern Gegenständen zu finden ist, von welchen man sagt, der Begriff begreift sie unter sich, und sie machen zusammen den Umfang, die Sphäre, des Begriffs aus. So ist die Vorstellung Mensch ein Begriff, denn sie begreift den weissen, schwarzen, kupferrothen und olivengelben Menschen unter sich. Der Begriff erhält nemlich vermittelt einer Anschauung sein Object, nun giebt es aber zu jedem Begriff mehrere Anschauungen, folglich beziehet sich ein Begriff nicht bloß auf Einen Gegenstand, sondern auf mehrere, die alle unter diesem Begriff enthalten sind. Mit der Anschauung verhält sich das anders, diese giebt stets ein einzelnes Ding, oder ein Individuum. Derselbe Baum, den ich jetzt sehe, derselbe Ton, den ich jetzt höre, ist außer ihm nicht weiter zu finden; aber der Baum, den ich durch Merkmale denke, erhält in unzähligen Anschauungen Gegenstände, in denen er wirklich zu finden ist, und die doch numerisch verschieden sind. Auch kann man sagen, der Begriff ist die Vorstellung von einer Vorstellung, nemlich die Anschauung; denn durch den Begriff stelle ich mir nicht unmittelbar den Gegenstand selbst, sondern die Anschauung desselben durch ihre Merkmale, vor (C. 39. f. 93.). Ein Begriff ist also nicht, wie Wolf (Vernünftige Gedank. von den Kräften des menschl. Verst. Kap. 1. §. 4.) sagt: jede Vorstellung einer Sache in unsern Gedanken. Denn wenn ich mir die Sonne, durch ein Bild, vermittelt der Einbildungskraft vorstelle, so habe ich noch keinen Begriff von der Sonne, sondern eine Anschauung derselben im innern Sinne. Denke ich

mir aber die Sonne als den Körper, der uns das Tageslicht giebt, so habe ich einen Begriff von derselben.

3. Der Begriff kann nun logisch oder metaphysisch betrachtet werden. Die logische Betrachtung desselben ist die Untersuchung des Begriffs, ohne auf den Gegenstand Rücksicht zu nehmen, auf den er sich bezieht, also nun die Untersuchung dessen, was ihn zum Begriff macht, also seiner Form, welche, wie gesagt, darin besteht, daß er seinen Gegenstand nicht unmittelbar, sondern vermittelt der Merkmale vorstellt. Die metaphysische Betrachtung des Begriffs aber untersucht gerade die Beziehung, worin der Begriff mit einem gewissen Gegenstande steht, nemlich dem, welchen er *a priori* vorstellt, oder dem, welcher gar in keiner Erfahrung zu finden ist, z. B. Ursache, Gott. Die Logik abstrahirt bei ihrer Untersuchung des Begriffs von allem metaphysischen Inhalt desselben, nemlich von dem Gegenstande, der durch den Begriff erkannt werden soll. Die Metaphysik aber hat es zum Theil mit dem metaphysischen Inhalt des Begriffs zu thun, oder mit den Gegenständen, die durch gewisse Begriffe *a priori* sollen erkannt werden. Sie untersucht also, wie solche Begriffe möglich sind, und dieser Zweig der Metaphysik heist daher, als Lehre vom Ursprunge der Begriffe *a priori*, transcendente Logik. Wir übergehn hier alle bloß logische Untersuchungen der Begriffe, und haben es bloß mit den transcendental logischen oder den metaphysischen zu thun, weil Kant bloß von diesen in seinen Schriften redet.

4. Wir wollen uns aber hier doch den Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken: unter Begriffe und auf Begriffe bringen, merken.

Der erste Ausdruck bezeichnet ein analytisches oder logisches Geschäft. Der Verstand, aus welchem eigentlich die Begriffe entspringen, indem er die Anschauungen denkt (C. 53.), macht dieses so: er vergleicht mehrere gegebene Anschauungen mit einander, z. B. die Anschauungen Cicero, Caesar, Horz, Virgil, Sueton, Sallust, Plinius u. s. w. Er findet nun bei dieser

Vergleichung, daß diese Anschauungen mehrere Merkmale mit einander gemein haben, in andern hingegen verschieden sind. Gemein haben sie z. B. daß sie Römer, Gelehrte, Schriftsteller sind, deren Schriften zum Theil noch vorhanden sind, daß sie selbst aber verstorben sind u. s. w. Verschieden sind sie in folgenden Merkmalen, einige, als Cicero, Caesar, waren Consuln, andere, als Horaz, Virgil, nicht; einige, als Horaz, Virgil, waren Dichter, andere, als Sueton, Sallust, Plinius, nicht; einige, als Horaz, Virgil, lebten zur Zeit des Augustus, andere, als Sueton, Sallust, Plinius, nicht. Sondern wir nun alles das aus den einzelnen Vorstellungen ab, was ihnen gemeinschaftlich ist, und lassen alles das aus dem Bewußtseyn weg (abstrahiren von dem), worin sie von einander verschieden sind, verbinden das, was ihnen gemeinschaftlich ist, in eine Vorstellung, so entsteht ein Begriff. Sondern wir z. B. aus den vorhergenannten Anschauungen Cicero, Caesar, Horaz, u. s. w. das ihnen gemeinschaftliche, daß sie Römer, Gelehrte, u. s. w. waren, ab, und verbinden es in Eine Vorstellung, so entsteht der Begriff von verstorbenen römischen Gelehrten, deren Schriften zum Theil noch vorhanden sind, und ich habe die sogenannten Anschauungen dadurch alle unter Einen Begriff gebracht (Kiesewetter Logik S. 207. f.). Der zweite Ausdruck bezeichnet ein synthetisches oder metaphysisches Geschäft. Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes in der Anschauung kann unmittelbar der Begriff von einem Object überhaupt verbunden werden. Sobald nemlich die Einheit der Synthesis der Apperception (s. Anschauung 11, g) durch die Einbildungskraft (das transcendental aesthetische Geschäft der transcendentalen oder productiven Einbildungskraft) ist zu Stande gebracht worden; so gehet das transcendentallogische Geschäft des Verstandes an, welches darin bestehet, die reine Synthesis der Vorstellungen (nicht die Vorstellungen selbst, welches logisch wäre, und unter Begriffe bringen heißt) auf Begriffe zu bringen. Der erste Begriff, worauf die reine Synthesis gebracht wird, ist der des Gegenstandes (Objects), der Verstand denkt sich das, was angeschauet, oder auch einen andern Begriff, über den er

nachdenken will, kurz, die Vorstellung, die ihm dargeboten wird, als Gegenstand oder Object überhaupt, dem nun Prädicate beigelegt werden sollen. Nun enthält jeder sinnliche Gegenstand etwas *a priori* und etwas Empirisches, das erstere ist die Form, das zweite die Materie. Die Form ist eben die reine Zusammenfassung (Synthesis) der Empfindungen, und diese wird auf Begriffe *a priori* gebracht, dahingegen das Empirische diesen Begriffen Inhalt giebt, oder macht, daß sie nicht leer sind. Diese Begriffe *a priori* sind also die Vorstellung der nothwendigen synthetischen Einheit, wodurch die Synthesis oder Zusammenfassung des empirischen Stoffs in eine einzige Vorstellung möglich wird (C. 104.) f. Aberglaube und Erkenntniß *a priori*.

5. Der Begriff ist also eins der Elemente aller unsrer Erkenntniß, aber allein nur ein leeres Erkenntniß, so wie die Anschauung allein ein Erkenntniß, das man nicht versteht. Wenn wir uns einen Begriff vom Gegenstande machen, so können wir ihn zwar anschauen, aber wie man zu sagen pflegt, so wie die Kuh das neue Thor, d. h. wir verstehen nicht, was die Anschauung uns vorstellt, was für einen Gegenstand wir anschauen. Aber auch der Begriff allein giebt noch keine vollkommene Erkenntniß, denn ich erkenne durch ihn, ohne zu wissen was, weil es an einem anzuschauenden Gegenstande fehlt. So ist der Begriff von einem Geiste ein leerer Begriff, denn da der Geist nicht im Raum, und doch auch nicht ein bloßer Gedanke seyn soll, so fehlt es uns an einer Anschauung, und also haben wir für den Begriff eines Geistes keinen Gegenstand, nichts Erkennbares, daher enthält er auch bloß Verneinungen, z. B. er nimmt keinen Raum ein, ist nicht materiell u. s. w. (C. 74.) Gedanken ohne Inhalt, der ihnen eine Anschauung giebt, sind folglich leer, so wie Anschauungen ohne Begriffe, die der Verstand aus ihnen gebildet hat, blind sind (C. 75.).

6. Will man also überzeugt seyn, daß man auch nicht bei seinem Denken mit leeren Gedanken gespielt hat, so muß man seine Begriffe sinnlich machen, das heißt,

man muß zusehen, ob es auch einen solchen Gegenstand in der Anschauung giebt, als man sich durch seinen Begriff gedacht hat. Will man aber auch nicht bloß Anschauungen, wie die Bilder einer magischen Laterne, gedankenlos vor sich vorüber gehen lassen, und bloß ein Spiel sinnlicher Eindrücke seyn, so muß man sich seine Anschauungen verständlich machen, d. i. man muß darüber nachdenken, die Merkmale an diesen Anschauungen auffuchen, sie in eine einzige Vorstellung zusammenfassen, und so sich einen Begriff von jeder Anschauung machen, das heißt, sie auf und unter Begriffe bringen (C. 75.).

Angebohrne Begriffe (*conceptus connati*), s. Angebohren.

7. Empirischer Begriff. Man kann die Begriffe eintheilen ihrem Inhalt nach in empirische und reine.

a. Ein empirischer Begriff, Begriff *a posteriori* (*conceptus empiricus*) ist ein solcher, in dem Empfindung enthalten ist. Empfindung ist nemlich der Eindruck im Gemüth, der dadurch entsteht, daß dasselbe afficirt wird. Dieser Eindruck setzt einen Gegenstand voraus, der vermittelt des Eindrucks angeschauet wird. Ist nun in dem Begriff ein Merkmal vorhanden, das als die Vorstellung eines solchen Eindrucks von dem Verstande gedacht wird, so sagt man, im Begriff ist Empfindung enthalten, und er ist empirisch. Der Begriff von einem Körper ist empirisch, denn in ihm wird die undurchdringliche Erfüllung des Raums als Merkmal des Körpers gedacht; Undurchdringlichkeit ist aber nur als die Vorstellung des sinnlichen Eindrucks eines Widerstandes dem Verstande denkbar (C. 75.). Es ist, um alle Mißverständnisse zu verhüten, hier wohl zu merken, daß eigentlich alle Begriffe des menschlichen Verstandes, ihrer Entstehung nach, durch Mitwirkung der Sinnlichkeit in der Erfahrung erzeugt und mithin erworben sind. Alle unsere Begriffe werden in und mit der Erfahrung, in der Zeit, also durch innere oder äußere Empfindung erzeugt und erworben. Und so wären alle unsere Begriffe empirisch. Allein der Unterschied zwischen empirischen und reinen Begriffen betrifft nicht den Ursprung derselben in der Zeit, und

wie wir zum Bewußtseyn derselben kommen; sondern den Ursprung derselben aus ihrer Quelle, und den Inhalt derselben. Daher ist nun ein empirischer Begriff ein solcher, der nicht nur bei Gelegenheit der Erfahrung entspringt, sondern zu dem auch die Erfahrung den Stoff liefert.

b. Ein reiner Begriff, Begriff *a priori* (*conceptus purus*) ist ein solcher, dem keine Empfindung beigemischt ist. Ist in dem Begriff kein einziges Merkmal vorhanden, das nur als die Vorstellung eines sinnlichen Eindrucks kann gedacht werden, so sagt man, dem Begriff ist keine Empfindung beigemischt, und er ist rein (nehmlich von Empfindung). Der Begriff der *Ursach* ist ein solcher reiner Begriff, denn er ist der Begriff von Etwas, was nothwendig und immer oder allgemein vor etwas Anderm hergehet. Nun sind Nothwendigkeit und Allgemeinheit keine Gegenstände der Erfahrung, obwohl beide als von gewissen Gegenständen der Erfahrung geltend geschlossen werden können (s. *a priori*). Das Vorhergehen vor Etwas aber setzt keinen sinnlichen Eindruck voraus, sondern bloß die Vorstellung in der Einbildung, daß Etwas in einer Zeit sei, auf welche diejenige Zeit folgt, worin das Andere ist, die Vorstellung nun, daß dieses stets und nothwendig mit zwei, in den auf einander folgenden Zeiten sich befindenden, Dingen so sei, giebt den Begriff der *Ursach* für das, was in der vorhergehenden, und der Wirkung für das, was in der nachfolgenden Zeit ist (C. 74.).

Ein empirischer Begriff enthält Materie der sinnlichen Erkenntnis. Wenn nemlich der Verstand denkt, so hat er a) einen Gegenstand, den er denkt, und b) seine Art, wie er diesen Gegenstand denkt. Der Gegenstand selbst giebt die Materie zum Denken, oder was gedacht wird, welches, wenn der Begriff sinnliche Erkenntnis geben soll, etwas seyn muß, was sinnliche Eindrücke voraussetzt; also ein Merkmal, das in der Empfindung zu finden ist. Folglich ist die Empfindung, oder der Eindruck auf die Sinnlichkeit, die Materie des Denkens zur sinnlichen Erkenntnis. Der empirische Begriff ist also von der Erfahrung erborgt, und ist, weil

er durch die Sinne seine Materie erhält, immer ein sensitiver oder sinnlicher Begriff (C. 267.). Ein reiner Begriff enthält die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt, d. h. die Art, wie ein Gegenstand vom Verstande gedacht wird, daher er auch ein formaler Begriff genannt wird. Denke ich mir einen Vater, so habe ich einen empirischen Begriff; denn mein Begriff (Vater) enthält die Vorstellung eines Menschen, der einen andern gezeugt hat. Diese Vorstellung aber setzt schon den sinnlichen Eindruck von einem Menschen voraus, folglich giebt die Empfindung zu dem Begriff von einem Vater die Materie her. Denke ich mir aber den Begriff der Ursache, so habe ich noch keinen sinnlichen Gegenstand, den ich Ursache nennen könnte, sondern dieser Begriff enthält bloß eine Form, wie ich einen jeden Gegenstand überhaupt denken kann. So kann ich einen Menschen unter andern auch durch die Gedankenform der Ursache denken. Denke ich ihn nun als Ursache eines andern Menschen, so nenne ich ihn einen Vater. Daher kann ein reiner Begriff mit einem empirischen verbunden seyn, ja in jedem empirischen Begriff ist immer auch ein Begriff *a priori*, weil jeder Begriff eine Form haben muß, die er vom menschlichen Verstande annimmt, oder auf irgend eine Art gedacht werden muß. Stelle ich mir nun diesen Begriff *a priori* so vor, daß ich von dem Empirischen abstrahire, so habe ich ihn rein, und er heißt ein reiner Begriff. Ein solcher reiner Begriff, wenn ich ihn so abgefondert denke, enthält keinen andern Gegenstand, keine andre Materie, als sich selbst. Daher giebt er dann nicht sinnliche, sondern rationale Erkenntniß, d. i. eine solche, deren Gegenstand nicht in der sinnlichen Welt, sondern bloß im reinen Verstande, als Denkform der empirischen Begriffe zu finden ist (C. 75.). Die reinen Begriffe sind aber nicht angebohren, sondern werden bei Gelegenheit der Erfahrung erworben, aber die Anlage zu denselben ist angebohren.

Formaler Begriff, f. Empirischer Begriff.

Grenzbegriff, f. Grenzbegriff.

8. **Leerer Begriff**, (*conceptus inanis*). Ein Begriff ist für leer zu halten, d. i. er hat keinen Gegenstand, wenn er auf keine Weise dazu dient, etwas in der Erfahrung in eine einzige Vorstellung zusammen zu fassen (in eine Synthesis zu verknüpfen). Entweder muß das, was er in eine einzige Vorstellung zusammenfaßt, von der Erfahrung geborgt seyn, z. B. der Begriff Mensch, dessen Inhalt ganz aus der Erfahrung entlehnt ist, und dann heißt er ein empirischer Begriff. Oder er muß von der Art seyn, daß ohne ihn keine Erfahrung möglich wäre, und sie durch ihn allein möglich wird, dann ist er die Bedingung, unter der es allein Erfahrung geben kann. Ein solcher Begriff ist z. B. der einer Ursache. Lassen wir diesen gänzlich aus der Erfahrung weg, so hört aller Unterschied zwischen Träumen, Erfahrungen und Einbildungen im Wesen auf, und es ist uns ganz unmöglich, zu unterscheiden, ob die Gegenstände, die auf einander folgen, wirklich in der Natur, oder nur in unserer Vorstellung so auf einander folgen. Dieses zu unterscheiden, wird nur dadurch möglich, daß wir genöthigt werden, uns die eine Folge, nemlich die in der Natur, als nothwendig und allgemein vorzustellen, das heißt, uns durch die Begriffe der Ursache und Wirkung zu denken, welches daher zwei reine Begriffe *a priori* sind, oder zwei Gedankenformen, welche zur Erfahrung unentbehrlich sind, und sie erst möglich machen. Ein solcher reiner Begriff ist aber darum nicht leer, weil er dennoch zur (Möglichkeit) der Erfahrung gehört, und folglich sein reeller Gegenstand nur in der Erfahrung angetroffen werden kann (C. 267.). Ein leerer Begriff heißt auch ein unendlicher Begriff (*conceptus infinitus*), weil unendlich viele dergleichen Begriffe als Merkmale von Etwas prädicirt werden können, ohne daß man etwas Bestimmtes von dem Gegenstande erfährt. Ein Begriff hingegen, der einen Gegenstand hat, oder durch welchen etwas gesetzt wird, heißt ein reeller oder endlicher Begriff.

9. **Sinnlicher Begriff** (*conceptus sensitivus*), **Verstandesbegriff** (*conceptus intellectualis s. notio*).

Eine andere Eintheilung der Begriffe ist die, in sinnliche und Verstandesbegriffe. Sie beruhet auf der Quelle, woraus die Materie des Begriffs entspringt. Ist nemlich der Gegenstand des Begriffs eine sinnliche Vorstellung, die vermittelt der Merkmale in einem Begriffe gedacht wird, so nennt man den letztern einen sinnlichen oder sensitiven Begriff. So sind die Begriffe eines Menschen und eines Triangels sinnliche Begriffe, denn der Gegenstand beider sind sinnliche Vorstellungen, die ich anschauen kann. Sie beziehen sich beide vermittelt der Anschauung auf ihren Gegenstand, den sie bloß durch Merkmale, oder wie man sagt, discursiv vorstellen, so daß der Gegenstand, ein gewisser Mensch, und ein Triangel, nun nicht mehr angeschauet, sondern durch die Merkmale, menschlicher Körper, menschliche Seele, u. f. w., oder drei Seiten, eingeschlossener Raum u. f. w. bloß gedacht werden (C. 511.). Ist hingegen der Gegenstand des Begriffs bloß die Einheit, in die gewisse Merkmale zusammengefaßt werden, so ist der Begriff ein Verstandesbegriff oder eine Notion, und nichts anders als die Form, durch die der Verstand das durch sinnliche Eindrücke gegebene Mannichfaltige verbindet, und als eine einzige Vorstellung denkt. So ist der Begriff der Ursache ein Verstandesbegriff; denn der Gegenstand, der durch diesen Begriff gedacht wird, ist die Einheit, in der ich alles das zusammenfasse, was in der Erfahrung, nach einer Regel, nothwendig vor etwas anderm (der Wirkung) vorhergeheth. Wie vieles muß sich nicht oft vereinigen, wenn etwas geschehen soll; alles dieses zusammengenommen denke ich mir nun in dem Begriff der Ursache, s. Verstandesbegriff (C. 104.).

10. Reiner sinnlicher Begriff (*conceptus sensitivus purus*). Die sinnlichen Begriffe werden wieder eingetheilt in empirische und reine. Ein empirischer sinnlicher Begriff ist eben das, was auch empirischer Begriff schlechthin heißet, denn da wir durch den Verstand nicht anders Erfahrungen machen können, als vermittelt der sinnlichen Eindrücke, so setzt jeder empirische Begriff diese voraus, und es kann keine

empirischen Verstandesbegriffe geben, sondern diese sind alle *a priori*. Aber wohl giebt es reine sinnliche oder mathematische Begriffe, nemlich solche, deren Gegenstand sinnlich, und dennoch *a priori* ist. Denn da Raum und Zeit Formen unfers Gemüths sind, so müssen alle Anschauungen im Raum und in der Zeit, wenn sie nicht sinnliche Eindrücke voraussetzen, sondern bloß durch die Einbildungskraft vorgestellt werden, sinnlich und doch *a priori* seyn (s. *a priori*). Raum und Zeit enthalten aber ein Mannichfaltiges *a priori*, von welchem jederzeit etwas auf Begriffe gebracht, in dem Begriff vom Gegenstande enthalten seyn muß (C. 102.). Diese auf Begriffe gebracht, geben reine, obwohl sinnliche Begriffe. Ein solcher ist z. B. der eines Triangels. Von diesen Begriffen lassen sich einige durch Merkmale deutlich machen, und daher kann man auch eine Definition von ihnen geben, z. B. der Triangel ist ein Raum, der durch drei Linien eingeschlossen wird, s. *a priori*; andre hingegen nicht, und sind daher nichts weiter als die Vorstellung von der Einheit einer bestimmten Anschauung überhaupt, von einem Object, das bloß durch Anschauung unmittelbar erkannt, oder dargestellt wird, z. B. der Begriff von Links und Rechts (N. 8.).

11. Die empirischen Begriffe sind darin von den rein sinnlichen unterschieden, daß sie nicht wie die letztern definirt, sondern nur explicirt werden können. Definiren heißt nemlich im eigentlichen Sinne des Worts, und in der engsten Bedeutung desselben, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen darstellen. Dies ist nun wohl mit dem Begriff eines Triangels, aber nicht mit dem des Goldes möglich. Denn

a) der Begriff des Goldes z. B. kann nicht ausführlich, das heißt durch klare und zulängliche Merkmale dargestellt werden; denn der Eine kann sich unter dem Begriff des Goldes seine große spezifische Schwere, seine gelbe Farbe, seine große Zähigkeit denken, der Andre kann noch wissen, daß das Gold nicht rostet, welches dem erstern vielleicht unbekannt war,

und vielleicht werden Andre, wenn wir das Gold einst noch besser kennen werden, als jetzt, noch neue Eigenschaften unter dem Begriff desselben denken. Der Begriff eines Triangels aber enthält nichts weiter, als das er eine Figur ist, die von drei Seiten eingeschlossen wird. Niemand wird ja mehr oder weniger Merkmale zu einem Triangel rechnen. Denn das ist darum nicht möglich, weil der Gegenstand dieses Begriffs nicht durch die Sinnlichkeit gegeben, sondern eine willkürliche Bestimmung des Raums vermittelt der Einbildungskraft ist, und also kann er nicht mehr Merkmale enthalten, als wir hinein legen. Da die Merkmale des empirischen Begriffs wieder empirisch sind, so verhält es sich mit der Erklärung derselben eben so, und es findet daher auch keine Ausführlichkeit in der Erklärung derselben statt. Daher ist die Klarheit derselben immer nur relativ, nach der Beschaffenheit der Kenntnisse des Erklärenden.

b) Auch kann ein empirischer Begriff nicht innerhalb seiner Grenzen dargestellt werden. Denn ob der Begriff für alle Zeiten und alle Menschen hinreichend, in der Erklärung, begrenzt sei, kann man nie wissen. Es ist immer möglich, das wir das Gold noch einmal werden besser kennen lernen als jetzt, folglich stehet der Begriff derselben nie zwischen sichern Grenzen, wie der Begriff des Triangels.

c) Ist es auch nicht nöthig, den empirischen Begriff so darzustellen, weil es genug ist, ihn zu bezeichnen, und so das Wort zu bestimmen, das den Erfahrungsgegenstand und seinen Begriff ausdrückt. Denn wenn vom Golde die Rede ist, oder vom Wasser und den Eigenschaften dieser Dinge, so wird man sich nicht bei dem aufhalten, was man bei den Wörtern Gold, Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreiten. Denn die Worte Gold, Wasser, mit den wenigen Merkmalen, die man sich denkt, wenn man sie ausspricht, sollen nur dienen, die Sache zu bezeichnen, aber nicht, Jemanden einen Begriff von derselben zu geben. Die Erklärung soll also nur das Wort, nicht aber die Sache bestimmen. Wenn ich aber den Triangel erkläre, oder definire, so kann ich die Sache nicht vorzeigen, denn das Bild eines Triangels auf dem Papiere bildet

nur eine Art Triangel; und zwar einen gewissen bestimmten Triangel ab, kurz, er ist eben so ein Erfahrungsgegenstand als das Gold. Allein von einem solchen Triangel ist nicht die Rede, sondern von dem, welchen sich ein jeder in Gedanken sucht darzustellen, und dessen Seiten nicht eine gegebene Länge haben, und der weder blofs rechtwinklicht, noch blofs stumpfwinklicht, noch blofs spitzwinklicht ist, sondern für jeden dieser Arten gilt. Diesen kann man aber nicht abbilden, sondern sich nur bildähnlich (schematisch) mit der Einbildungskraft vorstellen (C. 180.). Alles das drückt aber die Definition aus, ein Triangel ist eine Figur, die von drei Seiten eingeschlossen wird, und wenn man sich nicht mehr und weniger dabei denkt, als die Worte angeben, so hat man dadurch einen ausführlichen Begriff eines Triangels innerhalb seiner Grenzen.

d) Dazu kömmt nun noch, das die Erklärung des Begriffs Gold von Erfahrungen und Versuchen, muß abgeleitet werden, die man über das Gold angestellt hat; folglich stellt sie den Begriff des Goldes nicht ursprünglich dar. Das ist hingegen ganz der Fall mit dem Begriff Triangel. Denn die Erklärung, das derselbe eine Figur sei, bedarf keiner Erfahrungen und Versuche, sondern blofs die Darstellung des Gegenstandes durch die reine Einbildungskraft, etwa nach dem Euklidischen Satze (B. 1. S. 22.). Die Erklärung ist also ursprünglich, d. i. nicht wovon abgeleitet, und kann also, ohne das sie darf geändert werden, an der Spitze aller Urtheile über den Triangel stehen, welches mit keiner Erklärung des Goldes möglich ist. Der empirische Begriff kann aber nur explicirt werden, d. h. man kann nur diejenigen Merkmale darin angeben, die an dem Gegenstande zu bemerken sind, so weit wir die Erkenntniß desselben zu treiben im Stande sind (C. 755.).

12. Es kann auch kein *a priori* gegebener, oder reiner Verstandesbegriff definirt werden, worin sich auch diese von den rein sinnlichen Begriffen unterscheiden, z. B. die reinen Verstandesbegriffe Substanz, Ursache, Wechselwirkung, Recht, Billigkeit, Gesetz.

Der Begriff der Ursache z. B. kann nicht ausführlich entwickelt werden. Denn dieser Begriff, so wie jeder andre Verstandesbegriff, wird nicht von uns willkürlich gemacht, sondern wird uns durch die Natur unsers Verstandes gegeben. Ein Begriff ist nemlich gegeben, wenn der Inhalt desselben nicht von unsrer Willkühr abhängt; im Gegentheile heist er gemacht, wenn so wohl die Merkmale desselben, als auch ihre Verbindung willkürlich ist. So wie uns nun der Begriff der Ursache bei Gelegenheit der Ableitung einer Wirkung gegeben wird, ist er, ehe wir ihn entwickeln, verworren. Wenn wir ihn nun entwickeln, so können wir niemals sicher seyn, daß die Entwicklung so ausführlich ist, daß wir wirklich die Merkmale desselben nicht nur zulänglich gefunden haben, sondern diese Merkmale auch von uns so klar erkannt werden, daß wir sie von allen andern, die uns noch einmal vorkommen werden, unterscheiden können, denn nur alsdann würde unsre Vorstellung des gegebenen Begriffs diesem Begriff ganz adäquat seyn, d. h. wir würden einen ausführlichen Begriff vom Begriff Ursache haben, welcher nemlich alsdann der zu erkennende Gegenstand unsers Begriffs seyn würde; oder wir würden uns dann einen ausführlichen Begriff vom Begriff Ursache machen und ihn definiren können. Allein, wir können nie wissen, ob wir nicht in der Zergliederung des Begriffs viele dunkle Vorstellungen übergehen, denn woran sollten wir das wissen, da wir den Gegenstand nicht selbst gemacht haben, wie bei dem reinen sinnlichen Begriff, durch den wir den Raum so bestimmen, daß wir ihn durch drei Seiten einschließen, so daß wir weiter keine Bestimmung haben wollen, als diese, und nun untersuchen, was aus dieser Bestimmung, die daher an der Spitze unsrer Untersuchungen stehet, hervorgehet. Dahingegen die Entwicklung eines gegebenen Begriffs erst die Erkenntniß desselben giebt, und daher die Bestimmungen, folglich die Erklärung des Begriffs, z. B. einer Ursache, erst am Ende der Untersuchung als Resultat folgen kann. Woraus zu ersehen ist, daß zwar der Mathematiker mit Definitionen seine Untersuchungen anfänget, aber der Philosoph, der nichts von Definitionen weiß, seine Untersuchungen mit

den Erklärungen beschließt. In der Anwendung eines reinen Verstandesbegriffs werden aber alle dunkeln Vorstellungen, die in demselben enthalten sind, und bis zu welcher unfre Analysis desselben noch nicht reicht, jederzeit mit gebraucht. Da wir nun bloß aus vielfältig zu treffenden Beispielen nur vermuthen, niemals aber apodictisch gewiß werden können, daß wir unsern reinen Verstandesbegriff ausführlich zergliedert haben; so ist es besser, daß man die philosophischen Erklärungen, oder die der reinen Verstandesbegriffe nicht Definitionen, sondern Expositionen nenne, das heißt, Auseinandersetzungen der in ihnen enthaltenen Merkmale, mit der Verwarnung, daß ihre Ausführlichkeit nicht vollkommen gewiß ist, sondern nur als bis zu einem gewissen Grade getrieben, gelten kann (C. 756.).

15. Es giebt aber Begriffe von solchen empirischen Gegenständen, die wir selbst machen, die wir hervorbringen, und wobei also in unserm Verstande der Begriff vor dem Gegenstande hergeheth. Einen solchen Begriff kann ich nun, da ich wissen muß, was ich mir denke, definiren; denn der Begriff ist mir weder durch die Natur des Verstandes, noch durch die Erfahrung gegeben. Allein, dann definire ich doch nur einen Begriff, also ein Gedankending, das noch nicht vorhanden ist, folglich keinen wahren Gegenstand. Denn wenn ich mir z. B. die Vorstellung von einer Schiffsuhr mache, und also recht gut angeben kann, daß ich darunter einen Zeitmesser verstehe, der auf dem Schiffe zu gebrauchen ist; so fragt sich immer noch: ist auch so ein Ding möglich? Ich definire also dann nicht einen wirklichen Gegenstand, sondern gebe nur ein Project an, dessen Ausführung noch dahin stehet, und durch die Ausführung vielleicht noch andre Bestimmungen bekommen muß, wenn es möglich seyn soll. Die Erklärung eines solchen Begriffs, z. B. der Schiffsuhr, kann daher ehe eine Declaration, Erklärung meines Projects, als Definition heißen. Will man aber ja das Wort Definition noch für Erklärung überhaupt beibehalten, so muß man philosophische Definitio-

nen, durch Zergliederung der Begriffe, von mathematischen Definitionen, durch Construction oder sinnliche Darstellung der Begriffe, wohl unterscheiden. (C. 757.).

14. Practische und theoretische Begriffe (*conceptus practici et theoretici*). Die Begriffe können auch darnach eingetheilt werden, ob der Gegenstand des Begriffs durch denselben erkannt, oder durch denselben gewirkt wird. Der Begriff eines Baums ist ein solcher, durch den der Gegenstand, den wir Baum nennen, erkannt wird; der Begriff des Pflanzens ist ein solcher, durch den es dem, der ihn hat, selbst möglich wird zu pflanzen. Bisher nannte man Begriffe der ersten Art theoretische, der letzten Art praktische Begriffe. So nannte man praktische Geometrie die Anweisung zum Feldmessen, weil sie vornehmlich Begriffe enthält, welche etwas wirklich zu machen lehren, z. B. ein Feld auszumessen, aufs Papier zu tragen. Allein dieser Unterschied zwischen dem theoretischen und praktischen ist nicht specifisch. Denn durch diese sogenannten praktischen Begriffe wird im Grunde doch auch erkannt, nemlich wie etwas wirklich zu machen ist. Daher kommen in der theoretischen oder reinen Geometrie auch Aufgaben vor, welche doch eigentlich nach dieser Eintheilung zum Praktischen gehören würden; dahingegen in der sogenannten praktischen Geometrie auch Lehrsätze zu finden sind. Folglich wird durch die Wörter theoretisch und praktisch nicht der eigentliche specifische Unterschied beider Geometrien angegeben, der eigentlich darin besteht, daß in der theoretischen alles *a priori*, hingegen die praktische bloß die Anwendung der theoretischen auf einen empirischen Gegenstand, die Oberfläche der Erde und ihre größern und kleinern Theile ist. Kant gebraucht aber die Wörter theoretisch und praktisch, um dadurch einen specifischen Unterschied anzugeben, nemlich zwischen Begriffen, durch die erkannt wird, welche er theoretische nennt, und solchen, durch die nie erkannt, sondern gewollt wird, so daß die Bestimmung des Willens zum Wollen gar keinen erkenn-

baren Grund weiter hat, sondern bloß in einem Begriffe gegründet ist, von dem es übrigens nicht erkennbar ist, wie er den Willen bestimmen kann.

Diese letztern Begriffe nun nennt Kant practische. Der Begriff der Redlichkeit ist z. B. ein practischer Begriff, hingegen der Begriff des Pflanzens ebenso wohl, als der des Gegenstandes, der gepflanzt wird, ein theoretischer Begriff. Der Begriff der Redlichkeit bestimmt den Willen des Tugendhaften, ohne allen weitem Grund, denn der Tugendhafte ist redlich, bloß um redlich zu seyn; wie aber ein bloßer Begriff, ohne alle weitere Bestimmungsgründe, z. B. von Wohlfahrt und Nutzen hergenommen, den Willen bestimmen kann, ist uns unbegreiflich; warum, s. Practisch. Der Begriff des Pflanzens aber bestimmt allein den Willen gar nicht, sondern lehrt nur, wie gepflanzt wird, und hat seinen Erkenntnißgrund wieder in andern Erfahrungsbegriffen, der Bestimmungsgrund des Willens des Pflanzenden aber ist wieder ein anderer Begriff, z. B. der des Nutzens des zu pflanzenden Baums.

Die theoretischen Begriffe sind nun diejenigen, wodurch alles, was ist, die ganze Natur, erkannt wird, daher nennt sie Kant auch Naturbegriffe. Die practischen Begriffe setzen gänzliche Unabhängigkeit von allen nothwendig bestimmenden Bestimmungsgründen voraus, d. i. Freiheit. Die erstern sind immer wieder in andern gegründet, die letztern sind von allen Gründen unabhängig (P. 100. ff.). Es giebt also zweierlei specifisch verschiedene Begriffe, das ist solche, welche nicht etwa bloß der Anzahl der Merkmale, sondern der Beschaffenheit der Merkmale nach gänzlich verschieden sind, nemlich die Naturbegriffe und den Freiheitsbegriff. In der Natur ist der Gegenstand zu diesem letztern Begriffe gar nicht anzutreffen, aber die Moralität der menschlichen Gefinnungen und Handlungen, deren Gültigkeit, oder daß sie kein Hirngespinnst ist, wir eingestehen müssen, setzt diese Freiheit als nothwendig voraus. Die Naturbegriffe machen es möglich, zu einer theoretischen Erkenntniß dessen, was ist, der Natur, zu gelangen; der Freiheitsbegriff macht es möglich, den Willen practisch,

d. i. unabhängig von fremden bestimmenden Ursachen, zu bestimmen; beide nach Principien *a priori*, die erstern nemlich nach den Grundfätzen des reinen Verstandes, z. B. alle Veränderung muß eine Ursache haben, f. Analogie der Erfahrung; der zweite nach den Grundfätzen der Ethik und Moral. Sie begründen folglich die Eintheilung der Philosophie in die theoretische oder Naturphilosophie, und die practische oder Moralphilosophie. (M. II. 393. U. XI.) f. Practische.

Transcendentaler Begriff, f. Vernunftbegriff.

Transcendenter Begriff, f. Transcendent.

15. Vernunftbegriff. Idee. Das Wort reine Verstandesbegriffe haben wir im Vorhergehenden im weitern Sinne des Worts gebraucht, da es die Begriffe heist, die aus der Natur der Denkkraft überhaupt entspringen, oder durch sie gegeben werden. Diese lassen sich aber wiederum eintheilen in reine Verstandesbegriffe, im engern Sinne des Worts, und reine Vernunftbegriffe. Die erstern sind diejenigen, welche aus der Natur desjenigen Zweiges unsrer Denkkraft entspringen, der es unmittelbar mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Materie zum Denken zu thun hat, und diese auf Begriffe bringt, oder durch Merkmale erkennen will. Dieses Vermögen heist Verstand im engern Sinne des Worts, und Begriffe, die aus seiner Natur entspringen, wenn es wirkt, sind z. B. Substanz, Ursache, Wechselwirkung, u. s. w. Vernunftbegriffe hingegen sind solche, die aus der Vernunft entstehen, d. i. aus dem Vermögen der unbedingten Grundfätze (Principien), welches alles, was der Verstand erkennt, unter solche Grundfätze, es sei nun des Erkennens oder Wollens bringet, daß nichts weiter zu fragen übrig bleibt. Solche Vernunftbegriffe sind z. B. Recht, Billigkeit, Gesetz u. s. w. Wenn etwas einem Recht, oder der Billigkeit gemäß ist, so ist keine Frage weiter, warum es geschehen, oder so seyn soll. Solche Vernunftbegriffe heißen auch Ideen, und wenn sie Erkenntnisse *a priori* möglich machen, transcenden-

tale Ideen (C. 378), z. B. die Freiheit, welche bei den Begriffen eines Rechts, der Billigkeit, eines Gesetzes für den Willen vorausgesetzt wird, weil sie ohne Freiheit nicht möglich sind (C. 566. f.). Eben so ist der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff oder eine Idee (C. 620), f. Idee. Man nennt übrigens die reinen Verstandesbegriffe im weitern Sinne des Worts, wenn sie zur Erkenntniß anderer, als sinnlicher Gegenstände dienen sollen, auch intellectuelle Begriffe (C. 311.).

Eintheilung aller Begriffe.

16. Hiernach giebt es also:

- I. Sinnliche Begriffe (9);
- II. Verstandesbegriffe (9.);
- III. Vernunftbegriffe (15.).

Da nun alle Begriffe entweder a) durch die Erfahrung, oder b) *a priori* gegeben seyn, und zwar beiderlei Arten wiederum c) reine oder d) mit andern gemischt seyn könnten; so gäbe es für jede der vorstehenden Arten, dem ersten Ansehen nach, 4 Unterarten. Allein

I. reine sinnliche Erfahrungsbegriffe, das hiesse solche, denen nichts *a priori*, weder aus der reinen Sinnlichkeit, noch aus dem Verstande beigemischt wäre, kann es nicht geben. Denn das hiesse ein Begriff, durch welchen man ein Ding an sich erkennen könnte, welcher nicht möglich ist; man sehe die Artikel An sich, Anschauung. Man müßte nemlich dann die Dinge weder im Raum, noch in der Zeit, welche beide die Formen der reinen Sinnlichkeit sind, anschauen. Ferner sollen sie durch Begriffe gedacht oder erkannt werden, aber das heißt ja, sich etwas durch die reinen Verstandesbegriffe der Ursache, Substanz, Wechselwirkung u. s. w. vorstellen. Diese Begriffe müssen folglich bei allem unsern Denken und Erkennen vorkommen, und ohne sie ist kein Denken und Erkennen möglich. Daher sind alle sinnlichen Begriffe

a) gemischte sinnliche Erfahrungsbegriffe, d. i. solche, in welchen die Erfahrung das wesentlichste ist, welche auch Begriffe aus der Erfahrung schlechtweg heißen, z. B. Mensch; sie werden explicirt (11, d.);

b) gemischte sinnliche Begriffe *a priori*, d. i. solche, in welchen die Merkmale *a priori* das wesentlichste sind, z. B. der des Fallens eines Steins in jeder Sekunde, indem das Fallen in der ersten Sekunde sich auf einer Erfahrung gründet, aber das Fallen in allen übrigen nach einem Gesetze *a priori* sich ereignen muß; sie werden definirt, und das, was darin *a posteriori* ist, explicirt;

c) reine sinnliche Begriffe *a priori*, z. B. der Begriff eines Triangels; sie werden definirt (11);

II. Empirische Verstandesbegriffe kann es nicht geben, da unser Verstand nicht anschauet, sondern alle Erfahrung durch die Sinne macht. Ein empirischer Verstandesbegriff wäre ein Begriff von dem, was ein Ding an sich ist, der aber nicht möglich ist, s. An sich.

Alle Verstandesbegriffe sind also *a priori*, sie können aber dennoch entweder

reine Verstandesbegriffe seyn, d. h. solche, in welchen gar keine sinnlichen Merkmale vorkommen, z. B. Ursache, wenn ich zugleich von der Zeit abstrahire, und also darunter bloß den Grund von etwas verstehe, welches die logische Ursache ist; oder solche, in welchen keine Empfindung vorkommt, wie z. B. Ursache, wenn ich auch den Zeitbegriff als Merkmal derselben beibehalte, welches die metaphysische Ursache ist. Im letztern Sinne verstehet es Kant, wenn er von reinen Verstandesbegriffen spricht (C. 105. s. Verstandesbegriff); oder

gemischte Verstandesbegriffe; allein diese sind gleichbedeutend mit Erfahrungsbegriffen, denn es sind solche Verstandesbegriffe, die ihren Gegenstand wirklich in der Erfahrung haben, und daher eigentlich die Empfindung in die Einheit des Verstandesbegriffs zu-

fammengefaßt, oder die Verftandesbegriffe in *concreto* (C. 95), z. B. Vater.

III. Die Vernunftbegriffe find nie empirifch, es kann keine Erfcheinung gefunden werden, an der fie fich in *concreto* vorftellen ließen (C. 595), fie gehen gar nicht auf finnliche Eindrücke, fondern follten nur Einheit in die durch den Verftand gedachten Erfahrungen bringen; fo foll z. B. der Vernunftbegriff Gott alle Wirkungen von einer unbedingten Urfache abhängig machen, und fo aus allen Wirkungen und Urfachen ein unter einem Begriff zufammengefaßtes Ganze vollenden, das nach keiner Urfache zu fragen mehr übrig läßt. Diefe Vernunftbegriffe find nun wieder

rein, d. i. unvermifcht mit andern, dann find fie allein richtig, weil fie mit dem Sinnlichen nichts zu thun haben; oder

vermifcht, dann find fie fo weit falch, als andre Merkmale fich in denselben befinden.

Folglich giebt es nur 5 Arten der Begriffe in metaphifcher Rückficht, oder dem Inhalt nach:

1. gemifchte finnliche Erfahrungsbegriffe;
2. gemifchte finnliche Begriffe *a priori*;
3. reine finnliche Begriffe *a priori*;
4. reine Verftandesbegriffe;
5. Vernunftbegriffe.

17. Reflexionsbegriffe, Vergleichungsbegriffe (*conceptus reflexionis et comparationis*). Noch ift die Frage, was denn eigentlich die Reflexionsbegriffe find, und wohin fie gehören? Sie find folche Begriffe, durch die man eine Vergleichung der Begriffe unter einander, oder auch eine Ueberlegung anftellt, zu welchem Erkenntnißvermögen fie gehören. Ein folcher Reflexionsbegriff ift z. B. der der Einerleiheit und Verſchiedenheit. Die Vergleichung zweier Begriffe ift logifch, z. B. ob zwei Begriffe einerlei oder verſchieden find; die Ueberlegung, in welchem Erkenntnißvermögen fie mit einander zu einem Urtheil verknüpft werden können, ift transcendental, z. B. beider Vergleichung der Begriffe von zwei Waffertropfen, würden wir fie logifch für einerlei halten, aber nach der trans-

scendentalen Reflexion oder Ueberlegung werden wir überlegen; daß die Begriffe von zwei Wassertropfen sinnliche Begriffe sind, und daß also jeder von beiden noch verschiedene Merkmale haben kann, die von der Zeit und dem Ort hergenommen sind, worin sich die Wassertropfen befinden. Obgleich also die Begriffe von zwei Wassertropfen nach der logischen Vergleichung nicht von einander verschieden sind; so sind doch die Begriffe von einem Wassertropfen, der vor 100 Jahren in der Südsee war, von dem, der heute in dem Atlantischen Meere ist, dem Ort und der Zeit nach verschieden, indem wir hier die Ueberlegung anstellen, über den transcendentalen Ort des Begriffs Wassertropfen, daß es nemlich kein Begriff des reinen Verstandes, sondern ein sinnlicher Begriff ist, und daß folglich zwei Wassertropfen, wenigstens der Zeit und dem Ort nach, d. i. numerisch verschieden seyn können. Diese Ueberlegung ist nun eigentlich ein Product der Urtheilskraft, folglich sind die Reflexionsbegriffe eigentlich Begriffe der formellen Urtheilskraft, oder dieses Vermögens, in so fern man bloß auf die Operationen desselben sieht. Man sollte die Begriffe, die zu jenen logischen Operationen dienen, Vergleichungsbegriffe, (*conceptus comparationis*), und nur die, welche zu der angeführten transcendentalen Operation dienen, Reflexionsbegriffe (*conceptus reflexionis*) nennen. (C. 316. f. Reflexionsbegriffe).

18. Stammbegriffe, abgeleitete Begriffe (*Categoriae. s. praedicamenta et praedicabilia*). Die Verstandesbegriffe werden noch, nach einer logischen Einteilung der Begriffe, in reine Stammbegriffe oder Kategorien und reine abgeleitete Begriffe des Verstandes oder Prädicabilien eingetheilt, f. davon die Artikel Abgeleitet und Kategorie.

19. Wenn man von der Quantität, Qualität, Relation und Modalität redet, so muß man wohl unterscheiden, ob man die Kategorien logisch, d. i. von den Begriffen, oder metaphysisch, d. i. von den Dingen braucht. So heißt die Quantität eines Begriffs sein Umfang und sein logischer Inhalt. Der letztere

ist schon in 2 erklärt. Der Umfang eines Begriffs aber heisst der Inbegriff der Vorstellungen, in denen er als Merkmal vorkömmt, und von welchen man daher sagt, dass sie unter ihm enthalten sind. Die Quantität der Dinge oder Gegenstände aber betrifft ihre Extension oder Ausdehnung im Raum und in der Zeit. Dies ist die reale Quantität, dahingegen jene des Begriffs nur die logische heissen kann. Die logische Qualität der Begriffe betrifft den Grad des Bewusstseyns, der mit ihnen verknüpft ist, ob der Begriff z. B. dunkel, oder verworren, oder klar, oder deutlich ist. Die reale Qualität betrifft hingegen den Grad des Inhalts des Begriffs, oder die Empfindung, ohne welche der Inhalt = 0, d. h. der Begriff leer ist. Die logische Relation und Modalität sind im Artikel Analogie, 14, und die reale Relation und Modalität in eben dem Artikel, 15, abgehandelt worden. Dort findet man daher den Unterschied zwischen einem möglichen Begriffe und einem möglichen Dinge, oder zwischen logischer und realer Möglichkeit angegeben, s. auch Möglichkeit.

20. Kant spricht endlich noch von problematischen, usurpirten, vernünftelnden und von der Vernunft bestätigten Begriffen:

a. Problematische Begriffe (*conceptus problematici*). Er nennt einen Begriff problematisch, der 1. keinen Widerspruch enthält, also ein möglicher Begriff ist; 2. aber auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt; und 3. von dem nicht erkannt werden kann, ob der Gegenstand, der durch ihn gedacht wird, wirklich ist (ob der Begriff objective Realität hat). Ein solcher problematischer Begriff ist z. B. der eines Noumenon, d. i. eines Dinges an sich, s. An sich; denn der Begriff desselben ist nicht widersprechend, auch begrenzt der Begriff die sinnliche Erkenntnis, und hindert, dass man sie nicht für die einzige und die Erscheinungen für die einzigen Gegenstände halte. Allein ob es solche Noumenen gebe, oder auch nur geben könne, vermögen wir doch nicht einzusehen. Ein problematischer

Begriff ist also ein möglicher Grenzbegriff, der keine objective Realität (keinen Gegenstand) hat, folglich leer ist (M. I. 354. C. 310.). Eben so haben wir von den Gegenständen, welche einem Vernunftbegriff correspondiren, oder durch ihn gedacht werden, z. B. von der Freiheit, nur einen problematischen Begriff (C. 397.).

b. Ufurpirte Begriffe (*conceptus usurpati*) sind solche, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen (curfren), für die man aber weder aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft einen Grund anführen kann, daß sie einen Gegenstand (objective Realität) haben, und die folglich willkürlich gemacht sind. Solche Begriffe sind z. B. Glück, Schickfal, wovon der eine ein blindes Zusammentreffen der Umstände zum Vortheil eines Menschen, der andre eine blinde und doch nothwendige Lenkung der Begegnisse eines Menschen bedeutet. Beide können aber durch die Frage *quid iuris* in Anspruch genommen werden, d. h. man kann fordern, daß derjenige, der sie gebraucht, nachweise, daß er die Befugniß habe, sie zu gebrauchen, oder daß er einen vernünftigen, d. i. solchen Sinn mit ihnen verbinden könne, der nun irgend als gültig vor der Vernunft gerechtfertigt werden könne (C. 117.).

c. Vernünftelnder Begriff, dialectischer Begriff, unächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinans*) ist ein solcher, der seiner objectiven Realität nach, d. h. ob ein solcher Gegenstand möglich ist, als der Begriff angeht, gar nicht eingesehen und dogmatisch (nach Principien) begründet werden kann. Dieser Begriff ist also eben so viel als ein leerer Vernunftbegriff; der zwar einen logischen Inhalt hat, oder in dem kein Widerspruch ist, aber der objectiv leer ist, das ist, von dem weder die Wirklichkeit, noch auch die reale Möglichkeit seines Gegenstandes, oder daß es ein solches Ding giebt, als der Begriff ausagt, erkannt werden kann. Der Begriff der Freiheit, wenn er so verstanden wird, daß er einen wirklichen Gegenstand habe, daß es nemlich wirklich eine Freiheit gebe, ist ein solcher vernünftelnder Begriff; denn aus theoretischen Gründen läßt sich nicht beweisen, daß es eine Freiheit gebe, weil sie sonst eine

Urfache haben, d. i. nicht Freiheit, sondern Naturnothwendigkeit seyn müßte (C. 672. U. 330.).

d. Ein von der Vernunft bestätigter, Erkenntniß gründender oder ächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinatus*) ist ein solcher, dessen objective Realität eingesehen werden kann, oder von dem aus Begriffen bewiesen werden kann, daß es einen solchen Gegenstand geben kann, als der Begriff angeht. Ein solcher Begriff ist z. B. der Begriff des Rechts, der diejenige Beschaffenheit einer Forderung ist, daß ein anderes vernünftiges Wesen dieser Forderung genügen muß, wenn es äußerlich seine Pflicht (Rechtspflicht) erfüllen will. Daß es aber wirklich Forderungen giebt, welche diese Beschaffenheit haben, oder daß das Recht objective Gültigkeit habe, folgt aus dem Begriff des Sittengesetzes, das ein solches ist, welches ein jedes vernünftiges Wesen sich selbst giebt, aber doch so, daß es zugleich allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen ist. Wer also meiner Rechtsforderung ein Genüge thut, der gehorcht nicht bloß mir, sondern sich selbst, dem gebiete ich zwar, aber mit mir zugleich das Gesetz seiner eigenen Vernunft; wodurch es eben möglich ist, daß die Gesetzgebung, welche etwas innerliches (moralisch) ist, zugleich etwas äußeres (juridisches) werden; oder mein Wille zugleich eines Andern Willen (nehmlich durch seinen eigenen Willen) verpflichten kann.

21. Ein Begriff kann nach Kant (N. 148*), in Ansehung entgegengesetzter Prädicate entweder disjunctiv oder alternativ oder distributiv bestimmt werden.

a. Die disjunctive Bestimmung des Begriffs ist logisch, und bestehet darin, daß die Begriffe durch solche Bestimmungen, die einander ausschließen, und zusammen den ganzen Umfang (die Sphäre) desselben ausmachen, bestimmt werden. Sie werden durch die Wörter: entweder, oder bezeichnet, und können nicht zusammen von dem Gegenstande gültig ausgesagt werden, sondern, wenn die eine richtig ist, so muß die andre falsch seyn. Eine solche Bestimmung heist ein disjunctives Urtheil; denn die Bestimmung eines Begriffs durch einen an-

dern ist ein Urtheil, z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Es ist hier die Rede vom Verhältnisse des Erkenntnisses zum Object, oder dem Gegenstande (Körper), der durch das Urtheil erkannt werden soll, nemlich als Etwas, das nur in einem der beiden Zustände sich befinden kann, entweder in Bewegung, dann ist es nicht in Ruhe; oder in Ruhe, dann ist es nicht in Bewegung. Hier ist also die Rede davon, wie es allein nach den Gesetzen des Denkens, d. i. logisch, sich mit dem Gegenstande verhalten muss.

b. Die alternative Bestimmung des Begriffs ist phänomologisch (in Beziehung auf die Erscheinung äußerer Sinne), und bestehet in einem disjunctiven Urtheil, das aber nicht objectiv gilt, wie das vorhergehende, sondern subjectiv, d. h. in Ansehung des zu erkennenden Gegenstandes selbst ist es einerlei, durch welche von den ausschließenden Bestimmungen ich denselben bestimme, für ihn giebt es also in diesem Stück keine disjunctive; aber für das erkennende Subject ist das Urtheil wirklich disjunctiv, z. B. entweder ist der Körper bewegt und der Raum ruhig, oder der Körper ist ruhig und der Raum bewegt. Dies ist in Ansehung des Objects völlig einerlei. Denn es ist vollkommen dieselbe Erscheinung, die Fliege mag in einem stillestehenden Wagen nach der Rückseite zu fliegen, oder die Fliege mag in der Luft an einem und demselben Ort schwebend beharren und der Wagen fortfahren; in beiden Fällen kömmt die Fliege der Rückseite des Wagens näher. In Ansehung meiner ist es aber nicht einerlei, ob ich mir den Wagen oder die Fliege in Bewegung vorstelle, obwohl es von meiner Willkühr abhängt, und beides möglich ist, worin sich eben das alternative Urtheil vom disjunctiven unterscheidet, bei welchem es nicht gleichgültig ist, welches von beiden richtig ist, und nicht beide, sondern nur das eine von beiden bestimmt möglich ist, nicht aber das eine sowohl als das andere. Wird also in der Phänomenologie (der Lehre von den Gesetzen *a priori* der Erscheinungen als solcher) die Bewegung bloß phoronomisch (in Rücksicht auf reine Bewegung) betrachtet, so ist das Urtheil alternativ; wird sie aber dynamisch (in Rücksicht auf die

ursprünglichen bewegenden Kräfte der Materie) betrachtet, so ist das Urtheil disjunctiv, z. B. entweder der Körper drehet sich herum und der Raum ist in Ruhe, oder umgekehrt, das ist, wenn man auf die ursprünglich bewegendes Kräfte siehet, nicht beides gleich möglich, in Ansehung des Objects. Denn eine Kreisbewegung ist nicht denkbar als so, daß die gradlinigte continuirlich (jeden Augenblick) verändert werde, das ist aber eine continuirliche Veränderung der Veränderung. Jede Veränderung des Körpers aus seinem Zustande in einen andern muß aber, nach dem Gesetze der Trägheit, eine äußere Urfache haben. Eine solche Urfache ist aber eine bewegendes Kraft, folglich setzt die Kreisbewegung eine äußere Kraft voraus. Eine solche kann aber auf den Raum nicht wirken, weil der Raum kein Körper ist, und also nicht seine Veränderung jeden Augenblick verändern kann. Folglich kann nur der Körper sich herumdrehen, und wenn auch der Körper als stillstehend, und der Raum als sich herum drehend angeschauet werden kann, so ist das nicht wirklich, sondern scheint nur so zu seyn. Daher wäre das letztere stets subjectiv. Also betrifft das Urtheil die objective Erkenntniß des Objects, und ist logisch. Man kann daher das disjunctive Urtheil auch ein logisch disjunctives, und das alternative auch ein phänomenologisch disjunctives Urtheil nennen.

c. Die distributive Bestimmung des Begriffs ist mechanisch (gilt in Beziehung auf das Verhältniß bewegter Körper zu einander), und bestehet darin, daß man eine Bestimmung aus subjectiven Gründen unter mehrere Dinge vertheilt. Sie können also nicht, wie bei den disjunctiven Urtheilen, entweder dem einen oder dem andern, es sei nun nothwendig oder willkürlich, eins von beiden beigelegt werden, sondern ein jeder von beiden Gegenständen hat gleichen Antheil daran, z. B. wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft, muß ich mir auch den, dem Scheine nach, ruhigen in Bewegung denken. Denn es ist ein mechanisches Gesetz, daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sind. Bewegt sich folglich ein Körper gegen den andern, so ist mir das

unmöglich, mir vorzustellen als so, daß sich auch der Körper, der dem Scheine nach in Ruhe ist, dem bewegten Körper nähere. Daher ist dieser nothwendig auch in Bewegung gegen den, der gegen ihn in Bewegung ist, und die Bewegung ist unter beide Körper gleich vertheilt, und nicht der eine oder der andere Körper bewegen sich, sondern beide bewegen sich mit gleicher Bewegung. Hier ist also davon die Rede, wie die Bewegung nach den Gesetzen der Bewegung der Körper nothwendig erfolgen muß (N. 148, *) Kiefewetter Logik. S. 296. f.)

22. Transcendentaler und empirischer Gebrauch eines Begriffs.

a. Der transcendente Gebrauch eines Begriffs ist der, daß er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (s. An sich) bezogen wird, z. B. wenn ich den Begriff der Zeit auf Gott und die Welt anwenden wollte, und mir vorstellen wollte, Gott wäre eher gewesen, als die Welt, so wäre das ein transcendentaler Gebrauch des Begriffs der Zeit; weil Gott und die Welt, oder das Ganze aller sinnlichen Gegenstände, keine Erscheinungen, sondern Gegenstände transcendentaler Ideen, oder Dinge an sich sind. Dieser Gebrauch kann aber nicht stattfinden, wie man aus folgenden erseheth. Zu jedem Begriffe gehört zweierlei:

α die logische Form desselben; daß in ihm nemlich kein Widerspruch, oder derselbe denkbar sei;

β die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe.

Ohne das erstere kann er nicht einmal gedacht werden, ohne das letztere denke ich etwas leeres, obwohl ich das Ding denken kann, zu dem wir die *Data* (das Gegebene) fehlen, so daß folglich mein Begriff nichts weiter als die bloße logische Form ist. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung (s. Anschauung), und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, woyon sie die bloße Form ist. Also beziehen

sich alle Begriffe, so sehr sie auch *a priori* möglich seyn mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, dergleichen Gott und die Welt nicht sind.

b. Der empirische Gebrauch eines Begriffs ist der, daß er bloß auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung bezogen wird. Z. B. Wenn ich den Begriff Zeit bloß auf Dinge im Raum und auf meine Gedanken anwende, und von ihnen denke, daß sie zu einer gewissen Zeit vorhanden sind (C. 298).

23. Schmid hat in seinem Wörterbuche (am Ende des Artikels Begriff) folgende merkwürdige Stufenleiter der Begriffe, nach ihrer Beziehung auf Gegenstände, oder Realität, geordnet, geliefert.

a. Ein Begriff bezieht sich auf einen wirklichen Gegenstand *a priori*, er ist empirisch real, z. B. der Begriff von der Sonne — ein empirischer Begriff; oder

b. er bezieht sich bloß als Form eines empirischen Begriffs auf einen möglichen Gegenstand der Erfahrung, er ist real, aber doch rein von Erfahrung, und macht nur empirische Verstandeskenntniß möglich, z. B. der Begriff der Ursache — ein reiner Verstandesbegriff; oder

c. er bezieht sich auf einen Gegenstand unsers vernünftigen Wollens, und ist practisch real, z. B. der Begriff der Freiheit — ein practischer Begriff; oder

d. er bezieht sich auf ein wichtiges Bedürfniß der speculativen Vernunft, und man könnte ihn daher hypothetisch real nennen — z. B. der Begriff von Gott, als dem Princip aller Weltweisheit — eine Idee; oder

e. er bezieht sich auf ein Object, von welchem man weder Möglichkeit noch Unmöglichkeit erkennen kann, und welches als wirklich zu denken weder ein practisches noch theoretisches Bedürfniß vorhanden ist, z. B. der Begriff eines Noumenon in positiver Bedeutung — ein problematischer Begriff; oder

f. er hat weder in der Erfahrung noch in der Vernunft einigen Grund, sondern ist willkürlich erdichtet, z. B. der Begriff des Glücks, oder Schicksals — ein usurpirter Begriff; oder

g. er widerspricht der Natur der sinnlichen Anschauung, und ist synthetisch unmöglich, z. B. der Begriff von einer durch zwei gerade Linien eingeschlossenen Figur — ein leerer Begriff; oder

h. er widerspricht sich selbst innerlich in seinen Merkmalen, oder ist analytisch unmöglich, z. B. lederne Eisen — ein Scheinbegriff.

Kant Critik der r. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 33. I. Abschn. §. 2. 39. f. II. Th. S. 74. 75. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. I. Abschn. S. 93. III. Abschn. §. 10. S. 102. 104. II. Hauptst. I. Abschn. S. 117. II. Buch. I. Hauptst. S. 180. II. Hauptst. III. Abschn. S. 267. III. Hauptst. S. 298. 311. Anhang. S. 316. II. Abth. I. Buch II. Abschn. S. 377. 378. 397. II. Buch II Hauptst IX. Abschn. S. 566. 595. III. Hauptst. IV. Abschn. S. 620. III. Abschn. S. 672. Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. S. 755. 1. S. 756. 757.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 100 ff.

Deff. Critik der Urtheilskr. Einl. I. S. XI. I. Th. §. 4. S. 10 II. Th. §. 74. S. 330.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. I. Hauptst. Erkl. 2. Anm. 3. S. 8. IV. Hauptst. Allgem. Anmerk. S. 148 *)

Begriffsvermögen.

S. Verstand.

Begüterung.

S. Reichthum.

Beharrlich.

S. Beharrlichkeit.

Beharrlichkeit,

das Daseyn zu aller Zeit (C. 300). Die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit ist das Schema der Substanz, heist also, die Vorstellung von Etwas, das wirklich vorhanden ist, und zwar so, daß ich es mir vermittelt der Einbildungskraft, als zu jeder Zeit vorhanden vorstelle, stellt mir dasjenige dar, woran alles wechselt, welches aber immer bleibt, obwohl immer durch den Wechsel seiner Accidenzen verändert wird. Ich bin nehmlich durch die Natur meines Verstandes genöthigt, mir vorzustellen, daß bei allen Veränderungen der Dinge, die ich wahrnehme, dennoch diese Dinge etwas sind, das immer vorhanden ist, obwohl sie ihren Zustand beständig ändern, und diese Vorstellung giebt mir eine sinnliche Darstellung der Substanz (C. 185).

2. Dasjenige, was zu aller Zeit vorhanden ist, wechselt nicht mit andern Dingen; sonst wäre es nicht gewesen, als das noch war, worauf es folgte, und wäre nicht mehr, wennes etwas anderm hätte Platz machen müssen. Dies ist also der Begriff des Beharrlichen. Diese Vorstellung aber entspringt ganz aus der Natur des Verstandes bei der Anschauung des Sinnlichen. Dieser kann nehmlich sich den Wechsel in der Zeit (die Veränderung) nicht anders vorstellen, als so, daß wenn sich etwas verändert, d. i. in der Zeit nicht mehr ist, die auf eine andere folgt, in der es war, nothwendig etwas seyn muß, das in beiden Zeiten dasselbe ist, und woran dieser Wechsel vorgehet; sonst könnte ich mir nicht denken, daß sich Etwas veränderte, es wäre auch kein continuirlicher Uebergang aus einer Veränderung in die andre möglich, und also kein Zusammenhang in der Vorstellung der Zeit, die eben durch die Veränderung des Beharrlichen angeschauet wird. Es würde in jedem Augenblick ein ganz andres Ding, nicht aber ein anderer Zustand der Dinge vorhanden seyn. Die Beharrlichkeit ist eine sinnliche Vorstellung, denn in ihrem Begriff liegt das

Merkmal der Zeit, zu aller Zeit, allein ich finde sie in keiner Wahrnehmung, theils, weil ich nicht meine Wahrnehmungen auf alle Zeiten erstrecken kann, theils, weil ich nur Veränderungen wahrnehme. Sie ist also eine reine sinnliche Vorstellung (Schema), welche die Verknüpfung des zur Erfahrung gegebenen Stoffs durch Verstandesbegriffe möglich macht. Stelle ich mir z. B. die Materie als beharrlich vor, so kann ich mir nun vorstellen, das an derselben Accidenzen wechseln, das sie etwa als Pflanze, dann wieder als Holz, dann wieder als Kohle, als Rauch, dann wieder als Asche vorhanden seyn kann. Ich kann also die Materie als Substanz denken, oder als das, woran sich die Accidenzen befinden. Das betrifft das Wie, oder die Beschaffenheit der wirklich vorhandenen Dinge. Ohne die rein sinnliche Vorstellung der Beharrlichkeit, d. i. wenn ich von ihr abstrahire, oder sie weglasse bei meinem Denken, bleibt mir zwar noch die Vorstellung der Substanz übrig, aber es geht mit derselben, wie mit andern Begriffen, die ihren Sitz im Verstande haben, oder aus demselben entspringen, sie stellt dann nicht mehr das Wie, oder die Beschaffenheit eines Dinges, sondern eines Gedankens, eines Begriffs vor. Dann ist Substanz nemlich bloß so viel als Subject, und keine metaphysische Vorstellung mehr, sondern eine bloß logische, nemlich die von etwas, das immer als Subject, nie aber als Prädicat gedacht werden muß; so wie es ebenfalls mit dem Verstandesbegriff eines Accidens ist, s. Accidens (C. 300).

3. Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich (s. An sich), sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Ohne die Beharrlichkeit wäre nemlich gar keine Erfahrung möglich, denn man kann nicht wahrnehmen, das etwas auf einander folgt, ohne Etwas, woran es folgt, auch nicht, das Etwas mit andern Dingen zugleich ist, wenn nicht etwas beharrt, und man zur Wahrnehmung des Zustandes des Beharrlichen immer wieder zurückgehen kann (C. 183), s.

Analogie der Substantialität, Veränderung
 Auch darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es möglich sei, aus dem bloßen Begriffe eines Subjects, was nicht Prädicat eines andern Dinges ist (welches bloß der logische Begriff ist, weil hier der Begriff des Beharrlichen fehlt, und aus dem logischen Begriff erst analytisch abgeleitet werden soll), zu beweisen, daß sein Daseyn durchaus beharrlich ist, und daß es folglich (welches der Begriff des Daseyns zu aller Zeit ist), weder an sich selbst, noch durch irgend eine Naturursache entstehen oder vergehen könne. Der Satz, ein absolutes Subject, d. i. ein solches, was nicht Prädicat eines andern werden kann, entsteht und vergeht nicht (ist beharrlich), ist synthetisch, d. h. was von diesem Subject behauptet wird, das liegt nicht in dem Begriff eines solchen Subjects, so daß es aus demselben, durch bloße logische Analyse, entwickelt werden könnte, sondern es muß eine dritte Vorstellung geben, durch welche die Verbindung zwischen dem Prädicat Beharrlichkeit und dem Subject absoluten Subject objectiv möglich ist, so daß nicht zu läugnen ist, es könne ein solches beharrendes Subject (die Substanz) existiren. Und diese dritte Vorstellung ist nun die Möglichkeit der Erfahrung, es kann gar keine Erfahrung d. i. Wahrnehmung wirklicher Veränderungen geben, ohne Etwas, das sich verändert, folglich bei aller Veränderung immer beharrt, selbst nicht anfängt und aufhört, obwohl in ihm alles anfängt und aufhört. Hieraus folgt aber auch, daß die Vorstellung einer solchen Beharrlichkeit, als unserm Verstande und unsrer Sinnlichkeit wesentlich ist, nicht weiter anwendbar seyn kann, als auf sinnliche Vorstellungen, auf Erfahrungserkenntniß. Wir können schlechterdings von keiner andern Substanz Erkenntniß bekommen, als von solchen, die in der Zeit sind, und an denen wir Veränderungen anschauen, daher ist es unmöglich, Gott und unsre Seele als Substanzen zu erkennen, weil sie nicht Gegenstände sind, die uns Veränderungen zur Anschauung darbieten. Denn von Gott läßt sich Veränderung nicht denken, und in unserm innern Sinne (Ge-

müth) ist zwar eine beständige Veränderung der Gedanken, allein nichts, was immer bliebe, und an dem diese Gedanken haften; sondern wir beziehen diese Veränderungen auf die Beharrlichkeit der Materie, die unsern Körper ausmacht, und sagen, ich, der ich hier sitze (als körperliches Ding) denke das und das, welches auch zu dem übrigens grundlosen Materialismus verleitet hat. Denken wir uns also Gott und die Seele als Substanzen, so denken wir sie nur als logische Subjecte, denen Prädicate beigelegt werden, die aber nicht zu Prädicaten andrer Begriffe dienen können. Ob nun diese Gedanken außer dem Denken Realität haben, d. h. ob es auch wirklich so etwas giebt, das folgt hieraus nicht (Pr. 137).

4. Wollte man aber sagen, wenn die Materie nicht das ist, was die Gedanken hat, indem die Materie eine Erscheinung im äußern Sinn ist, Gedanken aber im innern Sinne sind, also Erscheinungen in einem ganz andern Felde; so folgt, daß auch den Gedanken etwas immer Beharrendes untergelegt werden muß, d. h. daß etwas seyn muß, was da denkt, und also nicht, wie der Gedanke, anhebt und aufhört; so ist dieser Schluß ganz richtig. Allein dieser Schluß sagt doch nichts weiter, als, zum Behuf der Möglichkeit unsrer Erfahrungen über die Veränderung im innern Sinne müssen wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäß, uns etwas Beharrliches denken, dem die Gedanken als Accidenzen inhären. Daraus folgt aber nicht, daß es außer der Erfahrung, nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich, eine solche Seele gebe, die auch vor diesem Leben immer gewesen sei, und nach dem Tode nicht aufhöre zu seyn, oder die außer der Zeit beharre, welches sich nicht einmal denken läßt, da beharren so viel heißt, als zu aller Zeit seyn, und daher immer die Zeitvorstellung voraussetzt (Pr. 138) (s. Seele).

5. Ueber den Grundsatz der Beharrlichkeit sehe man die Artikel Analogie der Substantialität, und Veränderung.

6. Beharrlich, in phoronomischer Bedeutung, das heißt, als ein Begriff aus der reinen Bewegungslehre, ist das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauert. So ist mein Schreibtisch an dem Orte, wo er steht, beharrlich, oder er steht schon eine Zeit lang und soll noch eine Zeit lang an diesem Orte stehen; seine Gegenwart an diesem Orte hat schon eine Zeit lang gedauert und wird fort dauern. Dies giebt den Begriff der Ruhe, welche nichts anders ist, als die beharrliche (d. i. dauernde) Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) an demselben Orte. Mein Schreibtisch steht in Ruhe an seinem Orte, d. i. er ist gewöhnlich stets daselbst, wird nicht von diesem Orte weggerückt, er ist beharrlich an seinem Orte (N. 10).
f. Ruhe.

7. In einem beharrlichen Zustande seyn und in einem Zustande beharren, sind zwei verschiedene Begriffe. Das erste heißt: in einem Zustande seyn, welcher eine Zeit hindurch existirt oder dauert, z. B. die Gegenwart an demselben Ort kann dauernd seyn, oder nicht; im erstern Fall ist sie beharrlich, und der Körper, der an einem Ort in Ruhe ist, ist in einem beharrlichen Zustande. Nun kann aber der Körper nur durch diesen Zustand durchgehen, ohne eine Zeitlang darin zu beharren oder darin fortzudauern, z. B. wenn ein Stein in die Höhe geworfen wird, so kömmt er einmal an einen Punct, wo die Bewegung aufwärts gänzlich aufhört, aber in demselben Augenblick fängt auch die Bewegung niederwärts an. Der Stein gehet also zwar durch einen beharrlichen Zustand durch, beharrt aber nicht in demselben. Er bleibt zu aller Zeit in Bewegung, nur daß seine Bewegung kurz vorher, ehe er fiel, unendlich langsam wurde, so daß man die Geschwindigkeit derselben durch keine Größe angeben kann. Er ging zwar durch den Zustand der Ruhe oder beharrlichen Gegenwart an einem Ort durch, beharrte aber nicht darin, blieb in jedem Zeittheil, obwohl nicht in jedem Zeitpunkt, in Bewegung. Denn er war in keinem Puncte des Raums eine Zeitlang (N. 13) f. Ruhe.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 183. III. Hauptst. S. 300.

Deff. Prolegom. §. 47. 48. S. 137. 138.

Deff. Metaph. Anfangsgründe der Naturlehre. Erklär. 3 und Anmerk S. 10 und 13.

Behaupten.

Ein Urtheil aussprechen, das für Jedermann nothwendig gültig ist (C. 849).

Ich kann nichts behaupten, als was Ueberzeugung wirkt. Ueberzeugung ist nemlich das Fürwahrhalten aus Gründen, die Jedermann für beweisend anerkennen muß, wenn er nur Vernunft hat. Wenn ich nun etwas behaupte, so soll es Jedermann, gegen den ich es behaupte, für wahr halten, folglich müssen meine Gründe so beschaffen seyn, daß jeder Vernünftige ihre beweisende Kraft anerkennen muß. Ueberredung kann ich für mich behalten. Ueberredung ist das Fürwahrhalten aus Gründen, die aus der besondern Beschaffenheit des fürwahrhaltenden Subjects entspringen. So lange nun diese Gründe bei mir statt finden, kann ich von der Wahrheit der Sache, für welche mir die Gründe beweisend sind, durch diese Gründe überredet seyn. Eine solche Ueberredung kann und soll ich aber außer mir nicht geltend machen wollen. Ich kann es nicht wollen, daß andre Menschen das, wovon ich überredet bin, für wahr halten sollen, weil die Gründe nicht für Jedermann beweisend sind, und andre auch nur davon überreden könnten, wenn eben die subjective Beschaffenheit bei ihnen statt fände. Ein eiteler junger Mensch überredet sich zuweilen, daß alle Frauenzimmer sich in ihn verlieben, weil seine Eitelkeit (eine subjective Beschaffenheit desselben) verursacht, daß er das gefällige Betragen der Frauenzimmer gegen ihn aus dem Verliebtseyn in seine Person erklärt. Er kann bei dieser Ueberredung bleiben, so lange seine Eitelkeit fort dauert, und er sich dabei wohl befindet. Allein er kann nicht wollen, daß andre Mannspersonen dasselbe glauben sollen.

Denn kein objectiver Grund (der es andern beweisen könnte), das gefällige Betragen der Frauenzimmer, läßt sich auch aus andern Gründen (der Höflichkeit, Artigkeit, Wohlgezogenheit, gutem Character u. s. w. der Frauenzimmer, mit denen er umgeht,) ableiten. Die subjective Beschaffenheit des Subjects, welches der eigentliche (aber subjective) Grund jener Behauptung ist, kann in andern Subjecten nicht diese Ueberredung hervorbringen. Denn jedes Subject kann das wohl, aus Eitelkeit, von sich selbst, aber nicht von einem Andern glauben, daß sich alle Frauenzimmer in ihn verlieben. Er soll aber auch nicht wollen, daß Andre das für wahr halten sollen, wovon er überredet ist, wenn er nicht einen überzeugenden Grund dafür angeben kann, denn er würde sonst etwas unmögliches fordern. (M. I. 985. C. 849).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptst. III. Abschn. S. 849.

Beherrschung

der Glieder der Kirche, *imperium in fideles*. Die Anmaßung, den Gliedern der Kirche vorzuschreiben, was sie glauben sollen (R. 251).

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. II. Abschn. S. 251.

Bejahung

transcendentale, Realität, Sachheit. Ein Etwas, das an sich selbst schon ein Seyn ausdrückt. Wenn wir alle möglichen Prädicate, nicht bloß logisch, sondern transcendental, d. i. nach ihrem Inhalt *a priori* erwägen, z. B. lebendig, finster u. d. g., so finden wir, daß sie entweder ein Seyn oder ein Nichtseyn vorstellen. Lebendig stellt ein Etwas vor, das durch Vorstellungen in Bewegung gesetzt wird, damit ist aber der Begriff des Seyns verbunden, so wie mit dem Prädicat finster der Begriff des Nichtseyns des Lichts. Sage ich von einem Menschen, er ist leben-

Beläftigung.

S. Laft.

Belehrung,

Cultur. Es kann zur Erkenntniß sowohl ein negativer, als auch ein positiver Beitrag geleistet werden. Man kann nemlich etwas dazu beitragen, den Irrthum aus einer Erkenntniß wegzuschaffen, und sie von allem Falschen zu reinigen; man lernt dadurch nicht mehr, aber erkennt richtiger, dies ist der negative Beitrag. Den Zwang, den man nun der reinen Vernunft (welche ganz allein *a priori* erkennt) anthut, damit sie von Irrthum rein werde und bleibe, nennt Kant die Disciplin derselben. Man kann aber auch etwas dazu beitragen, wirkliche Erkenntniß zu verschaffen, wodurch man wirklich mehr lernt und erkennt, und das ist der positive Beitrag. Die Bearbeitung der reinen Vernunft nun, um ihr eine Fertigkeit zu verschaffen, das zu erkennen, was aus ihr selbst entspringt, will Kant, soll nicht Disciplin sondern Belehrung, Cultur derselben genannt werden (C. 738 *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptst. S. 738. *).

Beleuchtung,

critische, einer Wissenschaft. Die Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie gerade diese und keine andere Form haben müsse, wenn man sie mit einem andern System vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnißvermögen zum Grunde hat. Kant hat zuerst auf diese Untersuchung und Rechtfertigung aufmerksam gemacht, von ihm rührt die Benennung her, und er hat in der Critik der practischen Vernunft (S. 159 — 191) ein Beispiel davon gegeben, welches den Begriff sehr deutlich macht. Kant untersucht und rechtfertigt nemlich daselbst die Form der Analytik der reinen practischen Vernunft, indem er sie mit der Analytik der reinen speculativen Vernunft vergleicht, welche beide Wissenschaften eine und

dieselbe reine Vernunft zum Grunde haben, nur daß diese in der ersten als allein den Willen bestimmend, in der andern als aus sich selbst erkennend betrachtet wird (M. II. 292. P. 159).

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. Crit. Bel. S. 159.

Belieben,

δυναμις, *potentia activa*, *facultas*, *lubitus*, *faculté*, ist der in einem Begriff des Begehrungsvermögens liegende Bestimmungsgrund zu einer Handlung. Es ist wohl zu unterscheiden von der moralischen Erlaubniß, welche darin bestehet, daß die Handlung weder geboten noch verboten ist, und von dem Recht, welches Grotius (*de iure belli ac pacis* l. I. 4) unrichtig auch *facultas* nennt. Wenn eine Handlung moralisch erlaubt ist, dann kömmt es erst noch auf mein Belieben an, ob und wenn ich sie thun oder lassen will. Es ist also noch ein Unterschied zwischen dem Vermögen nach Belieben zu thun und zu lassen, und dem bloßen Begehrungsvermögen. Das letztere hat das Thier, welches nicht nach Belieben handeln, sondern nach seinen Vorstellungen wirken muß. Das erstere aber setzt nicht bloß (sinnliche) Vorstellungen, sondern Begriffe vom Objecte voraus, und das Vermögen verständig zu wählen, welches noch von dem vernünftigen Wählen nach dem Moralgesetz, wozu ein Wille gehört (K. V), zu unterscheiden ist, s. Wille.

2. Eine Sache des bloßen Beliebens (*res merae facultatis*, *des choses, qui dependent de la simple faculté de les faire*) ist eine solche, die wir thun und lassen können, so oft und wann es uns gefällt; oder die doch, wenn sie nur einmal geschehen kann, von uns abhängt, ob wir sie nehmlich thun wollen. Die Naturrechtslehrer, selbst Kant nicht ausgenommen (K. 89), bringen in diesen Begriff den der rechtlichen Erlaubniß mit hinein. So sagt Kant, zwei benachbarte Völker oder Familien, im Naturstande, können einander widerstehen, eine gewisse Art des Ge-

brauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder diese den Pflanzern u. d. g.; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt anfällig machen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des bloßen Beliebens (*res merae facultatis*). Das heißt offenbar, da hier vom rechtlichen Können die Rede ist, es ist darin nichts, was dem Recht widerspräche, folglich können sie das halten, wie sie wollen. Allein eigentlich besteht das Belieben bloß darin, daß sie das halten können, wie sie wollen, weil sie nicht durch Naturtriebe, also physisch genöthigt werden, wie die unvernünftigen Thiere. Alles, was der Mensch begehrt, ist eine Sache seines Beliebens, obwohl nicht des Beliebens allein oder des bloßen Beliebens. Wird aber bei dem Belieben Rücksicht genommen auf die rechtliche Erlaubniß, so giebt es den Begriff der Befugniss, und Kant hätte sagen sollen, sie hätten allerdings die Befugniss dazu; welches auch ganz richtig ist.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. P. V.
I. Th. II. Hauptst. I. Abschn. §. 15. S. 89.

Beliehener,

Empfänger des Geliehenen, *commodatarius*, *emprunteur*. Eigentlich ist unter einem Beliehenen ein jeder, dem etwas geliehen wird; zu verstehen, es mag nun so geschehen, daß er die Sache nur der Species nach wieder geben muß (s. Anleihe), oder so, daß er die Sache selbst wieder geben muß, die ihm vom Eigenthümer (dem Verleiher) umsonst geliehen worden. Kant nimmt das Wort (K. 145) im letztern Sinne, für den die Römer das eigene Wort *commodatarius* hatten (K. 143).

2. Derjenige Beliehene, welchen die Römer *commodatarius* nannten, ist also ein solcher, dem durch denjenigen wohlthätigen Vertrag, den man das Verleihen nennt, von einem Eigenthümer der Gebrauch einer ihm gehörigen Sache unvergolten bewilligt wird. Wer z. B. ein Buch von Jemand entlehnt, ist der

Beliehene in dem angegebenen Sinne. Kant braucht das Wort, wenn er die Frage entscheiden will, über den Widerspruch zwischen der Privatvernunft und des Gerichtshofes, wer den Schaden einer durch Zufall verunglückten geliehenen Sache tragen soll. Die Frage ist nehmlich, ob der Beliehene auch alle Gefahr des möglichen Verlustes der Sache, wenn er diese Gefahr nicht hat abwenden können, über sich nehme?

3. Gesetzt, es habe mir Jemand etwas geliehen, das, ohne meine Schuld, bei mir zu Schaden gekommen wäre, so ist es eine Rechtsregel, *casum sentit dominus*, d. i. der Schaden fällt auf den Verleiher. Allein nach dem Urtheil im Naturzustande, d. i. nicht vor dem Gerichtshofe, sondern nach der innern Beschaffenheit der Sache heist es, *casum sentit commodatarius*, d. i. der Schade fällt auf den Beliehenen. Wenn mir auf dem Wege nach Hause ein mir zu diesem Wege, wider den Regen, geliehener Mantel, durch irgend einen Zufall, ohne meine Schuld, z. B. etwa dadurch, daß, ich weiß nicht wer, mich aus dem Fenster unvorsichtiger Weise mit abfärbenden Materien begießt, auf immer verdorben, oder mir gar, als ich auf diesem Wege in ein Haus gerufen wurde, wo ich den Mantel ablegte, gestohlen wurde, wer soll da den Schaden tragen? Das römische Recht sagt: der Eigenthümer und nicht der Beliehene *). Pufendorf (*Ius naturae et gent. lib. V. c. IV. §. VI.*) meint, man müsse unterscheiden, ob es glaublich sei, daß die Sache (der Mantel) auch in den Händen des Eigenthümers würde zu Schaden gekommen seyn, wenn

*) *Quod vero senectute contingit, vel morbo, vel vi latronum ereptum est, aut quid simile accidit, dicendum est, nihil eorum imputandum esse ei, qui commodatum accepit: nisi aliqua culpa interveniat. Proinde et si incendio, vel ruina aliquid contingit, vel aliquod damnum fatale non tenebitur: nisi forte, cum possit res commodatas salvas facere suas praetulit. Digest lib. XIII. Tit. VI. Commodati vel contra, Lege V. §. 4.*

sie auch nicht wäre verliehen worden; oder ob sie, in diesem Falle, hätte können erhalten werden. Titius (*Obs. in Pufendorf. CCCLXV*) sagt, dieser Grund beweise nichts; weil der Darleiher sehr gut habe wissen können, daß sich solche Zufälle ereignen könnten, und folglich stillschweigend eingewilligt habe, daß die Sache auf seine (des Eigenthümers) Gefahr von dem Beliehenen gebraucht werde. Ueberdem könne man sogar sagen, daß dem Beliehenen zu viel zugemuthet werde, wenn er den Dienst, den man ihm leistet, so theuer erkaufen solle, daß er verbunden seyn solle, die geliehene Sache zu bezahlen, wenn sie ohne seine Schuld zu Schaden käme. Barbeyrac (*Le droit de la nature et des gens par Pufendorf, trad. par Barbeyrac. Lib. V. ch. IV. §. VI. not. 2.*) meint, dieses Leihen setze einen stillschweigenden Vertrag voraus, durch welchen sich der Beliehene verbindlich mache, den Eigenthümer zu entschädigen, wenn die geliehene Sache durch Zufall zu Schaden kommen sollte; weil sonst wenig Menschen was leihen würden, zumal wenn sie einen solchen Verlust nicht gut sollten tragen können. Barbeyrac unterstüzt diese seine Meinung durch folgende Gründe: „Es stehet ohne Zweifel Jedem frei, eine Sache, die ihm gehört, zu leihen oder nicht zu leihen, und sie unter solchen Bedingungen, als ihm gefällt, zu leihen. Man kann auch nicht sagen, daß, wenn er sich ausbedinge, der Beliehene müsse sie ihm bezahlen, im Fall sie durch ein Unglück zu Schaden kommen sollte, darin etwas Ungerechtes liege. Es ist ferner gewiß, daß es viel Leute geben wird, welche keine Schwierigkeit machen werden, unter dieser Bedingung etwas zu entleihen; es wird sogar welche geben, die es nicht anders wollen, und welche unbescheiden zu seyn glauben werden, einen so lästigen Dienst von demjenigen zu fordern, von dem sie entleihen; so daß sie sogar glauben werden, es sei gegen ihre Ehre, daß sie hierin die Wohlthat des Gesetzes (*beneficium legis*) benutzen sollten, welches sie von allem Schadenerfatze dispensirt, wenn die geliehene Sache ohne ihre Schuld in ihren Händen auf immer verdorben ist. Wenn nun

dem so ist, und man hier, vorausgesetzt, daß man sich nicht darüber erklärt hat, und es kein bürgerliches Gesetz giebt, welches den Fall bestimmt, nothwendig einen stillschweigenden Vertrag über den möglichen Verlust durch einen nicht vorhergesehenen und unvermeidlichen Vorfall annehmen muß; so ist die Frage, zu wissen, welche Präsumtion die stärkste sei, entweder diejenige, welche den Eigenthümer verurtheilt, seine Sache dadurch zu verlieren, daß er eine Reihe Dienste leistet, oder die, welche den Verlust auf den Beliehenen fallen läßt, der, obwohl unschuldig, doch die wirkliche Veranlassung dazu ist, weil man ihm den unvergoltene Gebrauch der Sache bewilligt hatte. Man kann sich hier bloß nach Muthmaßungen richten, die sich auf den Gemüthszustand gründen, worin sich die Menschen gemeinlich befinden. Und hier muß man vornehmlich auf den Gemüthszustand des Darleihers Rücksicht nehmen; der Beliehene, zu dessen Vortheil der ganze Vertrag ist, konnte kein Recht haben, als nur in so fern der Andere, der unumschränkter Herr der Bedingungen war, ihm ein Recht zugestehen wollte. Nun nehme ich als eine Thatfache an, daß unter hundert oder tausend Personen, welche leihen, kaum eine Einzige feyn werde, welche wird leihen wollen, wenn sie nicht darauf rechnen könnte, daß derjenige, dem sie leihet, ihr den Verlust ersetzen werde, den sie leiden würde, wenn die Sache, es sei wie es wolle, zu Schaden kommen sollte. Wenn man die Welt nur einigermaßen kennt, so wird man dies nicht leugnen können. Und je wichtiger die geliehene Sache ist, je stärker ist die Präsumtion. Aber es giebt noch andre Gründe, welche von dem Beliehenen hergenommen sind. Denn, obwohl die geliehene Sache zu Schaden kommen kann, so kann sie doch auch einem solchen Unfall entgehen. Der Beliehene sieht nun das erstere für sehr ungewiß an, und glaubt daher nicht viel zu wagen, wenn er sich verpflichtet, in diesem Falle den Eigenthümer zu entschädigen. Ueberdem, der unvergoltene Gebrauch, den er von eines andern Gut macht, erspart ihm entweder den Aufwand, den er machen müßte, wenn er eine solche Sache zu kaufen genöthigt wäre; oder ist ihm doch darum

sehr vorthailhaft, weil er sich in dem Augenblick nicht die Bequemlichkeit auf andere Art verschaffen kann; oder ist ihm doch so nützlich, daß das ihn hinlänglich für die ungewisse Gefahr nicht vorhergesehener Unfälle entschädigt. Und über dies alles muß es dem Verleiher viel unangenehmer seyn, sein Eigenthum darum zu verlieren, weil er gefällig gewesen ist, als dem Beliehenen, den Werth zu ersetzen, im Fall ein Unfall die Sache trifft, während daß er sie gebrauchte. Man kann hier die Maxime der römischen Rechtsgelehrten in einem andern Fall anwenden: *et sit iniquum, damnosum esse cuique officium suum* (*Digest. lib. XXIX, Tit. III. Testament. quemadmodum aperiantur Leg. VII*) es sei unrecht, daß Jemanden sein Dienst schädlich seyn solle.

4. Kant beantwortet alle diese Gründe damit, daß er (K. 145) sagt: „ein öffentlicher Richter kann sich nicht auf Präsumtionen, von dem, was der eine oder der andere Theil gedacht haben mag, einlassen; sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, muß diesen selbst tragen.“ Der Richter hat hier nemlich keinen andern Entscheidungsgrund, als

a. daß, wenn einer Sache, durch etwas, das nicht ersetzen kann, ein Schade zugefügt wird, kein Anderer als der Eigenthümer darunter leide.

b. Daß aber hier noch eine gelegentliche Ursache (*causa occasionalis*) sei, welche er setzen könne, sei zwar wahr, aber es müsse durch einen besondern Vertrag ausgemacht worden seyn, daß die gelegentliche Ursache büßen solle, was die wirkende Ursache, die nicht ersetzen könne, verschuldet habe.

Folglich spricht das strenge Recht den Beliehenen von dem Schadenersatze los, und dieser ist nicht verbunden zu ersetzen. Schon Moses entscheidet in seinem bürgerlichen Recht eben so, daß nemlich der Eigenthümer den Schaden tragen müsse, und rechtlich nichts fordern könne (2 Mos. 22, 10 — 13).

5. Eine andere Frage ist die, ob es Pflicht für den Beliehenen sei, den Schaden zu ersetzen? Diese Frage muß allerdings mit Ja beantwortet werden. Das ist es eben, was die Privatvernunft meint durch die *Maxime: casum sentit commodatarius*. Denn die Behauptung, sagt Kant K. 144. muß jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als den Mantel (3) so verdorben, wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. „Wir sehen,“ sagt Cicero (*de offic. lib. III, 17*), „die Moral verfährt anders, und geht weiter als die Gesetze. Durch Gesetze können nur diejenigen Kunstgriffe verhütet werden, welche handgreiflich und dem äußern Zwange unterworfen sind; die Moral verbietet alle, die von dem Verstande entdeckt, und vom Gewissen bestraft werden können.“ Ist diese Pflicht zu ersetzen nun aber eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht, d. h. eine Pflicht der Gerechtigkeit oder der Güte? Güte kann es nicht seyn, denn der Verleiher bittet nicht um den Schadeneratz als um eine Wohlthat, sondern fordert ihn gewissermaßen als ein Recht. Da indessen der Richter nicht für den Verleiher entscheiden kann, so ist es doch auch keine Pflicht der Gerechtigkeit. Folglich ist es eine Pflicht, welche den Uebergang macht zwischen der unvollkommenen und vollkommenen Pflicht, es ist zum Theil Güte, zu ersetzen, weil der Beliehene nicht dazu rechtlich genöthigt werden kann, und es ist zum Theil Gerechtigkeit, weil doch die Forderung des Verleihers nicht ohne alle Gültigkeit ist. Die Pflicht aber, eine solche Rechtsforderung zu befriedigen, zu deren Befriedigung der Richter nicht nöthigen kann, ist eine Pflicht der Billigkeit.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III
Hauptst. §. 38, S. 142 — 143.

Belohnung,

ἀθλον, *praemium, remuneratio, récompense*. So heisst der rechtliche Effect einer verdienstlichen That, welcher durchs Gesetz verheissen ist, so dass derselbe die Bewegursache zur That war (K. XXIX). Ist die That Schuldigkeit, und auch der letztern vollkommen angemessen, so hat sie gar keinen rechtlichen Effect, d. i. es erfolgt weder Belohnung noch Strafe darauf (K. XXX).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXIX. XXX.

Bemächtigung,

S. Besitznehmung.

Beredtsamkeit.

Redekunst, *ῥητορικὴ, rhetorice, ars oratoria, eloquentia oratoria, rhétorique, art oratoire*. Bei den Geschäften unsers Verstandes, denken und erkennen (s. Verstand), können wir uns so verhalten, als triebe blofs unsre Einbildungskraft damit ihr freies Spiel, gleichsam ohne an feste Begriffe gebunden zu seyn. Man kündigt ein Geschäft an, und führt es doch so aus, als wäre es ein blofses Spiel mit Ideen (Begriffen, die kein wirkliches Object in der Erfahrung haben); welche Kunst die Beredtsamkeit genannt wird. Die Kunst bestehet darin, dass die Verbindung und Harmonie zwischen dem Verstande, der sein Geschäft treibt, und der Einbildungskraft, welche blofs mit Begriffen zu spielen scheint, so ausieht, als wäre diese Verbindung und Harmonie ganz unabsichtlich, als füge sich das von selbst so. Derjenige, welcher diese Kunst versteht und ausübt, heisst ein Redner, s. Redner (U. 205).

2. Die Beredtsamkeit ist die eine der beiden redenden Künste, die andere ist die Dichtkunst. Man kann die Beredtsamkeit mit einer malerischen Darstellung verbinden; dieses geschieht im Schauspiele,

in welchem der Redner selbst (das Object der Redekunst) der Gegenstand ist, welcher malerisch dargestellt wird (U. 213). Die Beredtsamkeit (nicht die Wohlredenheit, *eloquentia*, *l'eloquence*, als Kunst, sich leicht, richtig und passend auszudrücken) ist die Kunst zu überreden, *vis persuadendi*, *πειθους ἀμυστηγος*, *Quintil. Inst. Orat. lib. II. cap. XVI.*) und sollte daher aus den Gerichtsschranken und von den Kanzeln verbannet seyn, denn sie ist eine Dialectik, die durch den schönen Schein hintergehet, und Worte und Bilder für Wahrheit giebt. Manche unter den Alten haben daher, schon lange vor Quintilians Zeiten, diese Beredtsamkeit *κακοτεχνιον*, *pravitatem artis*, eine böse Kunst genannt, und Athenäus erklärte sie für die Kunst zu täuschen (*artem fallendi*). Locke ist derselben Meinung als Kant und Athenäus (*Ess. phil. conc. l'Entend. hum. livr. VIII. ch. X. §. 34*) und erklärt ebenfalls die Beredtsamkeit für eine Kunst die Menschen zu täuschen (U. 216).

Kant. Kritik der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 205. §. 52. S. 211. §. 53. S. 216.

Berkley.

George Berkeley oder Berkley, Doctor der Theologie, und Bischof zu Cloyne in Irland, war den 12ten März 1684 zu Kilcrin in der Graffschaft Kilkenny in Irland geboren, und studirte zu Dublin, wo er sich sehr bald durch seine Kenntnisse in der Mathematik und Philosophie hervorthat. Im Jahr 1713 begab er sich nach London, wo er sich Steelens, Swifts und Popens Achtung erwarb. Er ging noch in eben demselben Jahre als Secretair und Capellan des Englischen Gefandten, Grafen von Peterborough, nach Sicilien, kam aber nicht weiter als bis nach Livorno, wo ihn der Gefandte zurückliefs. Er kam mit dem Lord 1714 wieder nach England, weil aber bald darauf das Ministerium der Königin Anna fiel, so verlor er die Hoffnung der Beförderung durch den Lord Peterborough, und begleitete daher den Sohn des Bischoffs Ashe von Clogher in Irland auf seinen Reisen.

2. Berkley besuchte auf dieser Reise den schwindfüchtigen Malebranche zu Paris; dem ein philosophischer Disput mit Berkley wenige Tage nachher den Tod zuzog. Mit dem jungen Ashe blieb Berkley vier Jahre auf Reisen, und besichtigte besonders den untern Theil Italiens und Siciliens sehr genau, und studirte dabei die Baukunst. Der Herzog von Grafton nahm ihn 1721 als seinen Hofprediger mit nach Irland. Er wurde 1724 Dechant zu Derry, welche Stelle ihm jährlich 1100 Pfund eintrug, und that den Vorschlag, die Wilden in Amerika zu bekehren, wozu er die Einkünfte seiner Pfründe bis auf 100 Pfund anwenden wollte. Der Vorschlag fand bei Hofe sowohl, als auch im Parlamente Beifall, und man versprach, 10000 Pfund für ein Collegium auszufetzen, das zu diesem Zweck auf den Bermudas errichtet werden sollte. Er reiste auch 1728 mit einigen jungen Irländern und einem beträchtlichen Vermögen wirklich nach Rhode-Island ab, um daselbst die ihm versprochene Summe in Empfang zu nehmen. Allein der Minister wandte dieselbe zu einem andern Behuf an, daher Berkley sein Vorhaben, sich ganz diesem Geschäft zu widmen, und die Amerikaner zu civilisiren, aufgab, und nach London zurückkehrte. Bald darauf, nemlich 1733, ward er Bischof zu Cloyne, und starb 1753 den 14ten Jan. zu Oxford.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er sein philosophisches System aufstellte, sind:

Principles of human Knowledge. Dublin 1710. 8. worin er das Daseyn der Materie läugnete.

Three dialogues between Hylas and Philonous. London 1713. 8. worin er sein idealistisches System vertheidigte. Französisch Amsterdam 1750, 12. Deutsch aus der französischen Uebersetzung, weil der Uebersetzer das Englische Original nicht bekommen konnte, unter dem Titel: Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous u. s. w., übersetzt — von Joh. Christ. Eschenbach, Prof. d. Philos. zu Ro-

stock. Rostock, 1756. 8, welche ich hier benutzen will.

4. Von diesem Berkley sagt nun Kant (C. 274) „er habe den dogmatischen Idealismus behauptet, nemlich den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich unmöglich sey, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt.“ Folgendes ist ein Auszug der ersten Unterredung zwischen Hylas und Philonous von Berkley. Die Behauptung des Berkley ist:

I.

dafs dergleichen Dinge, die die Philosophen Körper nennen, nicht wirklich da sind.

Seine Gründe sind:

a. Sinnliche Dinge sind solche, die wir unmittelbar empfinden (oder wie Kant es benennt, empirisch anschauen), z. B. wenn ich ein Buch lese, so empfinde ich die Buchstaben und daraus zusammengesetzten Wörter unmittelbar, den mit diesen Wörtern verknüpften Begriff aber, z. E. von Gott, empfinde ich mittelbar, oder er wird vermittelt der Buchstaben in mir erweckt, und solche Begriffe sind folglich nicht sinnlich.

b. Nun empfinden wir nichts unmittelbar, als durchs Gesicht das Licht, die Farben und Figuren, durchs Gehör den Schall, durch die Geschmackswerkzeuge den Geschmack, durch den Geruch die Ausdünstungen, durchs Gefühl die fühlbaren Eigenschaften. Dies sind aber lauter sinnliche Eigenschaften, und wenn man die Dinge derselben beraubte, so würde nichts sinnliches mehr an ihnen übrig bleiben. Die sinnlichen Dinge sind also nichts anders als ein Inbegriff sinnlicher Eigenschaften.

c. Nun ist die Wirklichkeit etwas, das den Dingen an und für sich zukömmt, und von der Eigenschaft, das sie empfunden werden, gänzlich unterschieden, so das ihnen die Wirklichkeit zukäme, wenn gleich kein denkendes Wesen sie (vermittelt der Empfindung) sich

vorstellte. Die sinnlichen Eigenschaften aber sind bloß Empfindungen in dem empfindenden Subject, z. B.

• die Wärme und Kälte haben keine wahre Wirklichkeit, denn

A. Wärme und Kälte sind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich seyn können.

B. Wärme und Kälte haben ihre Grade, die von der Beschaffenheit des Fühlenden abhängen, daher der eine das warm findet, was der andere kalt findet.

C. Es giebt Gefühle, die denen der Wärme und Kälte gleich sind, ohne Wärme und Kälte zu seyn, z. B. eine stechende Nadel verursacht eben das Gefühl als eine brennende Kohle. Hieraus würde folgen, daß wenn die Wärme oder das Stechen der Nadel in der Sache und nicht in dem Fühlenden wäre, zwei verschiedene Dinge einerlei Eigenschaften hätten, die Nadel müßte brennen, und die Kohle stechen.

§ Der Geschmack ist nicht in den Körpern wirklich da, sondern bloß eine Vorstellung der Seele; denn

A. Süßigkeit und Bitterkeit sind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich seyn können. Wollte man aber etwa wider diesen Grund, auch wider den •, A. den Einwurf machen, daß zwar nicht die Empfindung der Süßigkeit und Bitterkeit, der Wärme und Kälte, aber doch diese Eigenschaften selbst in den Körpern wären, so wären ja das dann offenbar keine sinnlichen Dinge, das heißt, solche, die unmittelbar empfunden werden (a). Hier ist aber nur von den letztern die Rede.

B. Süßigkeit und Bitterkeit hängen von der Beschaffenheit des Geschmacks des Schmeckenden ab; was einem Menschen süß schmeckt, wenn er gesund ist, das schmeckt ihm bitter, wenn er krank ist.

γ Der Geruch ist nicht in den Körpern wirklich da, sondern bloß eine Vorstellung der Seele; denn

A. er besteht ebenfalls in angenehmen und unangenehmen Gefühlen, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in dem empfindungslosen Körper wirklich feyn können.

B. Der Geruch hängt ebenfalls von der Beschaffenheit des Sinnes des Riechenden ab, denn den Thieren riechen z. B. die Ausdünstungen der Blumen u. f. w. gewifs ganz anders als uns.

Der Schall ist nicht eine Eigenschaft, die sich in den tönenden Körpern, oder in der Luft befindet, denn

A. wenn man eine Glocke unter ein, auf der Luftpumpe gestelltes, Glas setzt, und es so einrichtet, daß unter demselben an die Glocke geschlagen wird, so giebt sie nicht den geringsten Klang von sich.

B. Wäre aber der Klang in der Luft, so hätte ja die Luft eine Empfindung, da sie doch ein empfindungsloses Ding ist. Wollte man aber sagen, der Klang als Empfindung ist zwar in uns, aber als zitternde Bewegung der Lufttheilchen ist er doch in der Luft; so wäre ja der Klang mit der zitternden Bewegung der Luft einerlei, dann müßte aber auch die Bewegung die Eigenschaften der Klänge und Töne haben, und es gäbe eine hohe und tiefe u. f. w. zitternde Bewegung der Luft. Allein die Bewegung ist ja eine Empfindung des Gefühls und Gesichts, bei den Klängen und Tönen ist aber die Rede von den Gehörsempfindungen.

Die Farben sind nicht in den Körpern und auch nicht im Licht befindlich; denn

A. wenn eine jede sichtbare Sache die Farbe an sich hat, die wir daran sehen, so muß sie ein Körper feyn. Dann müssen aber die Körper entweder nichts als sinnliche Eigenschaften haben (welche nichts anders als unmittelbare Empfindungen sind), oder das Gesicht muß etwas anders wahrnehmen als sinnliche Eigenschaften. Das letztere ist unmöglich, folglich muß ein Körper aus sinnlichen Eigenschaften bestehen (oder unmittelbare Empfindung, d. i. bloße Vorstellung feyn).

B. Wenn die Farben, die das Auge an den Körpern wahrnimmt, den Körpern an sich zukämen, so müßten sie ihnen beständig zukommen, und nicht veränderlich seyn. Betrachtet man aber die Dinge ganz nahe und genau, so haben sie eine ganz andere Farbe, als in der Ferne, und das Vergrößerungsglas stellet uns wieder ganz andre Farben an denselben dar, und die Thiere mögen wieder ganz andere Farben erblicken, als wir.

C. Wären aber die Farben in dem Lichte, so wären sie doch in einem körperlichen Dinge, und dann sind wieder die Gründe α , A und B dagegen. Auch gilt von dem Licht der Grund B, wenn man sagen wollte, die Farben wären Schwingungen der Lichttheilchen; oder der Grund β , A, wenn wir einen Unterschied machen wollten zwischen den Farben, in so fern wir sie empfinden, und den Farben, in so fern sie Eigenschaften des Lichts sind; was wir nehmlich nicht empfinden, sind auch keine sinnlichen Dinge, von denen allein hier die Rede ist.

d. Allein nicht bloß die Eigenschaften α , β , γ , δ , ϵ , welche man die von der zweiten Gattung nennt, sind nicht wirklich in den Körpern außer uns; sondern auch die von der ersten Gattung, unter welchen man die Ausdehnung, Figur, Festigkeit, Schwere, Bewegung und Ruhe versteht.

α Die Ausdehnung und Figur, sind Eigenschaften, die die Körper außer uns, als Dinge, die nicht denken können, nicht wirklich an sich haben; denn

A. andere Thiere stellen sich die Figur und Ausdehnung der Dinge, die sie sehen oder fühlen, nicht so wie wir vor. Eine Käsemilbe sieht gewiß ihre Glieder größer als wir.

B. Eine Sache sieht ferner in der Nähe größer, in der Ferne kleiner aus, welches ist denn nun ihre wahre Größe? Auch siehet der eine dieselbe Sache klein, glatt und rund, der andre groß, uneben und eckicht, durch das Vergrößerungsglas sieht sie ganz anders aus, als mit bloßen Augen.

β Die Bewegung eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr geschwinde und sehr langsam seyn, und doch ist dem einen Beobachter dieselbe Bewegung sehr geschwinde, die dem andern sehr langsam ist, folglich kann die Bewegung nicht wirklich an dem Körper seyn.

γ Die Starrheit (Härte) eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr groß und sehr klein seyn, und doch ist sie es nach der verschiedenen Beschaffenheit der Kräfte, zum Beweise, daß sie nicht in den Körpern ist.

e. Den Körpern kömmt auch nicht etwa eine unbestimmte Größe, eine Größe überhaupt, oder die Eigenschaften der ersten Gattung überhaupt, zu, so daß etwa nur diejenige Größe, die wir empfinden, veränderlich wäre; denn

* sondert man von einer Ausdehnung oder Bewegung dasjenige ab, wodurch sie sich von andern unterscheidet, die Größe und Figur, so bleibt kein Unterschied zwischen ihr und der andern übrig, d. i. es wird eine Ausdehnung oder Bewegung überhaupt daraus. Das ist aber ein allgemeiner Begriff und kein besonderes Ding (Individuum).

β Die Ausdehnung oder Bewegung überhaupt läßt sich ohne Größe, Figur, Geschwindigkeit u. s. w. nicht vorstellen.

A. Wenn die Mathematiker von der Ausdehnung oder Bewegung überhaupt reden, ohne dabei eines ausgedehnten oder bewegten Körpers zu erwähnen, so folgt daraus nicht, daß sie sich auch die Ausdehnung und Bewegung ohne ihn vorstellen können.

B. Der reine Verstand, d. i. das Vermögen, uns die Eigenschaften der Dinge überhaupt vorzustellen, hat nichts mit denjenigen Dingen zu thun, die nur durch die Sinne oder Einbildungskraft vorgestellt werden, dergleichen die Ausdehnung ist.

γ Es ist nicht möglich, sich eine Figur überhaupt vorzustellen, die nicht ihre bestimmte Größe u. s. w. hätte.

Aus allen diesen Gründen folgert nun Berkley:

daß man allen sinnlichen Eigenschaften, einer so gut wie der andern, die Wirk-

lichkeit aufser unsern Gedanken absprechen müsse.

II.

Er widerlegt dann noch einige Einwürfe, welche man dagegen machen könnte, als:

a. Obgleich die Empfindung nicht aufser der Seele wirklich seyn kann; so folgt doch, dass man dies von dem Gegenstande der Empfindung behaupten müsse, z. B. die Röthe ist in der Tulpe, aber die Empfindung der Röthe ist in mir. Antwort. Dass die Farben wirklich in der Tulpe sind, ist eine ausgemachte Sache, aber die ganze Tulpe ist ein Gegenstand der Sinne, folglich ein Gedanke dessen, der sie sieht. Das Empfinden ist nicht etwa eine Handlung der Seele, so dass das Empfundene ein Leiden habe (empfundener werde); denn das Empfinden ist das Leiden, welches also im empfindenden Subject seyn muss, aber nicht im Empfundenen seyn kann. Sonst müsste auch beim Schmerze ein Handeln und Leiden zu unterscheiden seyn. Aber im Schmerze steckt keine Handlung, und das Leiden desselben kann nicht in einem Dinge seyn, das keine Empfindung hat.

b. Wenn die sinnlichen Dinge Eigenschaften sind, so muss es doch nothwendig eine Substanz, d. i. etwas für sich bestehendes geben, wovon sie Eigenschaften sind. Antwort. Diese Substanz ist aber kein sinnlicher Gegenstand, sonst wäre sie eine sinnliche Eigenschaft, wie die übrigen, was aber der Körper an sich sei (nicht empfunden), wissen wir nicht; er heisst blofs seiner sinnlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w. wegen Körper.

c. Die sinnlichen Eigenschaften können einzeln und für sich betrachtet, doch nicht aufser den Gedanken da seyn, z. B. die Farbe nicht ohne Ausdehnung; aber den Inbegriff aller dieser sinnlichen Eigenschaften, d. i. den Körper selbst, kann man sich doch als aufser uns vorhanden vorstellen. Antwort. Dann stellt man sich

ihn doch aber vor, und was man sich vorstellt, ist in der Seele, und bloß ein Gedanke.

d. Wir sehen die Dinge in einem gewissen Abstände von uns; was aber von uns entfernt ist, das ist außer uns, folglich müssen die Dinge außer uns da seyn. Antwort. Auch im Traume sehen wir die Dinge in einem gewissen Abstände von uns, darum sind sie noch nicht außer uns. Den Abstand der Dinge von uns erkennen wir auch nicht durch die Sinne, sondern durch die Vernunft, denn wir schliessen ihn aus der GröÙe und Deutlichkeit der Gegenstände, daher das Kind und der Blindgebohrne auf den Abstand zu schliessen erst lernen muß. Es ist falsch, daß der Abstand der Dinge von uns etwas außer uns befindliches sei, denn er ist eine oft Meilen lange gerade Linie, diese kann man aber nicht empfinden. Die Farben haben auch einen Abstand von uns, indem sie in der Nähe anders aussehen, als in der Ferne (I, c, s, B). Die Farben sind aber ein bloßer Gedanke, also auch ihr Abstand. Würde der Abstand endlich unmittelbar empfunden, so wäre er eine sinnliche Eigenschaft (I, a), und folglich nicht außer uns vorhanden.

e. Die Bilder der sinnlichen Gegenstände, die Begriffe und Vorstellungen derselben durch die Einbildungskraft, sind freilich in der Seele, aber die sinnlichen Dinge selbst sind doch außer derselben. Antwort. Die Vorstellungen der Seele sind nicht Bilder von sinnlichen Gegenständen, die außer ihr wirklich sind; denn wenn ich die Bildsäule des Julius Caesar sehe, so sehe ich Farben, Figur u. s. w. daß ich sie aber für Julius Caesar erkenne, davon liegt der Grund im Gedächtnisse und der Vernunft, folglich erkennen meine Sinne nicht unmittelbar, sondern meine Vernunft verbindet mit der sinnlichen Empfindung eine neue Vorstellung, das Erkenntniß; diese letztere ist mittelbare Vorstellung und also nicht sinnlich, aber diese mittelbare Vorstellung ist ohne Grund, denn

III.

Es ist nicht möglich, daß die sinnlichen Vorstellungen, Bilder von Dingen sind, die außer den Gedanken vorhanden wären, aus folgenden Gründen:

a. Die sinnlichen Vorstellungen sind veränderlich, und können daher nicht Bilder von außer uns vorhandenen unveränderlichen Gegenständen seyn, z. B. der Baum, den ich sehe, ist bald größer, bald kleiner, je nachdem ich von ihm entfernt bin, das könnte er aber nicht als außer mir vorhandenes Ding seyn.

b. Die Dinge außer mir wären solche, die nicht erkannt und empfunden werden, von denen wir also weder durch Vernunft noch Sinne etwas wissen; unsere sinnlichen Vorstellungen aber sind Dinge, die empfunden und erkannt werden.

Aus allem dem folgt, daß derjenige, welcher die Wirklichkeit von Dingen behauptet, die außer der Seele vorhanden sind, damit behauptet, daß diejenigen Dinge, die wir durch die Sinne empfinden, nicht wirklich sind.

5. Dieser Idealismus des Berkley, oder seine Behauptung, daß die ganze Körperwelt mit dem Raum, worin sie sich befindet, nicht außer unserm Gemüth da sei, ist dogmatisch; weil alle Beweise, die er dafür anführt, sich auf Principien gründen, deren Ursprung und Gültigkeit er nicht geprüft hat. Dieser dogmatische Idealismus ist aber unvermeidlich, und alle Widerlegung desselben grundlos und unmöglich, wenn man den Raum für etwas hält, das außer dem Gemüth vorhanden ist, und in welchem die außer dem Gemüth vorhandenen Dinge sich wirklich befinden; denn für diese Voraussetzung beweiset Berkley ganz unumstößlich, daß der Raum mit allem, dem er zur Bedingung dient, oder was ohne Raum nicht möglich ist, ein Unding ist. Ist aber der Raum eine unserer Sinnlichkeit unabtrennlich anhängende Form, wie in Kants transcendentaler Aesthetik bewiesen wird, so ist alles, was im Raum angeschauet wird, allerdings auch kein Ding an sich (s. An sich), sondern bloß sinnliche Vorstellung, oder Erscheinung, wel-

che im Gemüth angeschauet wird; aber zugleich dasjenige, was für uns allein Wirklichkeit hat, und allein erkannt werden kann. Die ganze Körperwelt ist dann freilich kein Ding an sich, welches auch Berkley behauptet, aber der Raum doch kein Erfahrungsgegenstand, der uns so wie der Stoff der Erfahrung gegeben werde. Berkley macht durch seinen dogmatischen Idealismus die ganze Erfahrung unsicher und zufällig, dahingegen Kants transcendentaler Idealismus der Erfahrung Raum und Zeit, als Formen der Sinnlichkeit *a priori*, und die reinen Gesetze *a priori*, als Grundsätze des reinen Verstandes, zum Grunde legt, wodurch Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. Sicherheit in die Erfahrung kömmt, aller Schein verschwindet, und es keine andre Erfahrung geben kann, indem alle Eindrücke aufs Gemüth die Formen der Sinnlichkeit annehmen, und durch die Grundsätze des Verstandes Einheit bekommen müssen (C. 274).

6. Kant nennt (Pr. 70) den Idealismus des Berkley mystisch und schwärmerisch: mystisch, weil er den Grund der sinnlichen Vorstellungen, das Ueberfinnliche, durch die Vernunft zu erkennen meint; schwärmerisch, weil er die Grenzen des menschlichen Verstandes überschreitet. Um dieses ins Licht zu setzen, liefere ich hier einen Auszug der zweiten Unterredung zwischen Hylas und Philonous von Berkley. Seine Behauptung in diesem Gespräch ist:

Gott ist die Ursache aller sinnlichen Vorstellungen, und drückt sie der Seele ein. Seine Gründe sind:

a. Alle sinnlichen Dinge sind wirklich da (nehmlich als Vorstellungen im Gemüth), und wenn sie wirklich da sind, so werden sie nothwendig von einem unendlichen Geiste erkannt, und folglich ist ein unendlicher Geist oder Gott da.

b. Dieses ist nicht einerlei mit dem (ebenfalls mystischen und schwärmerischen) Idealismus des Malebranche. Dieser behauptet nemlich, wir sähen alle Dinge in Gott. Er nahm es nemlich als einen Grundsatz an, daß die unkörperliche Seele sich nicht mit körperlichen Dingen vereinigen und folglich diese nicht selbst

empfinden könne. Die Seele erkenne allein Gott mit dem Verstande, weil dieser nur ein unmittelbarer Gegenstand der Gedanken sei. Gott fasse aber alle die Vollkommenheiten in sich, die mit denen, so jedes erschaffene Ding besitzt, übereinkommen, und folglich geschickt sind; diese Dinge so darzustellen, daß sie die menschliche Seele durch Erkenntniß der Vollkommenheiten Gottes empfinden könne.

c. Berkley behauptet, dies sei ein ungereimter Realismus, welcher voraussetze, daß Gott eine Körperwelt geschaffen habe, die außer dem Gemüth des Menschen und Gottes vorhanden sei. Dann habe aber Gott etwas vergebens gemacht.

d. Berkley hingegen behauptet, daß wir zwar nach der Schrift in Gott leben, weben und sind; dieses sei aber so zu verstehen: ich erkenne nichts als meine eigenen Gedanken. Gedanken können aber nur in einem Geiste vorhanden seyn. Nun bin ich aber nicht selbst der Urheber dieser meiner Gedanken (sinnlichen Vorstellungen), folglich müssen diese Vorstellungen in einem andern Geiste seyn, durch dessen Willen sie in mir erregt werden. Folglich ist ein Geist wirklich, der mir alle Augenblicke die sinnlichen Vorstellungen, die ich habe, eindrückt, den ich aus der Art, wie ich diese Vorstellungen bekomme, als Urheber derselben für unbegreiflich weise, mächtig und gut erkenne.

Anm. So erkennt also Berkley (mystisch und schwärmerisch) Gott aus den sinnlichen Vorstellungen, die seine Wirkungen sind; Malebranche aber (eben so mystisch, aber noch schwärmerischer) Gott unmittelbar, und die sinnlichen Vorstellungen, als seine Wirkungen, aus Gottes Eigenschaften.

I. Einwarf. Kann man aber nicht zugeben, daß Gott die höchste und allgemeine Ursache aller Dinge sei, und dabei zugleich das Daseyn einer dritten Art der Natur, die von den Geistern und Gedanken unterschieden ist, annehmen? Kurz, kann man nicht zugleich annehmen, daß sich Gott der außer uns befindlichen körperlichen Dinge als einer untergeordneten Ursache (*causa subordinata*) bediene, und vermittelt derselben die Vorstellungen der Seele eindrücke (nach dem physischen

Einfluss (*influxus physicus*) des Aristoteles)? Antwort: Es ist bewiesen worden, das das Körperliche nicht aufser einem Geiste wirklich seyn kann; das es ein blofs leidendes und gedankenloses Ding ist, folglich nicht thätig und Ursache von Gedanken seyn kann.

II. Einwurf. Allein obgleich die Materie keine Ursache seyn kann, so kann sie doch ein Werkzeug (*causa instrumentalis*) seyn, welches der höchsten Ursache zur Hervorbringung unrer Gedanken dient. Antwort: Es giebt keinen Grund, ein solches Ding an sich (das nemlich die sinnlichen Vorstellungen wirkte, folglich selbst keine wäre), ein unbekanntes Ding, davon man überall keine Vorstellung hat, anzunehmen, damit Gott dasselbe als ein Werkzeug gebrauchte. Gott müßte ja dann nicht ohne Werkzeug diese sinnlichen Vorstellungen in uns wirken können.

III. Einwurf. Die Materie kann aber doch eine Gelegenheit seyn, die Gott veranlaßet, die sinnlichen Vorstellungen in der Seele hervorzubringen (nach dem *Occasionalismus* des Cartesius, nach welchem Gott, bei Gelegenheit des Eindrucks auf die Sinne, den Gedanken davon in der Seele hervorbringt). Antwort: Wie will man das beweisen? Die Weisheit und Macht Gottes bedarf ja solcher Gelegenheit nicht zu seinen Handlungen, und gäbe man auch die Möglichkeit zu, das unter den Dingen, die Gott sich vorstellt, ihm einige zur Gelegenheit dienten, unsre Gedanken in uns hervorzubringen, so würde daraus doch nicht das Daseyn der Materie aufser uns bewiesen werden können.

IV. Einwurf. Indessen scheint doch, das wir uns etwas der Materie ähnliches als aufser uns vorhanden dunkel vorstellen; was zwar, als nicht sinnliche Vorstellung, weder Substanz, noch Accidenz, noch an einem Ort u. s. w., sondern ein Ding überhaupt ist, aber was dies ist, wissen wir nicht. Antwort: Wir erkennen die Wirklichkeit der Materie entweder unmittelbar, oder vermittelt etwas andern. Im ersten Fall ist sie sinnliche Vorstellung, und also in uns, im

andern Fall müßten wir das Dafeyn der Materie durch einen Vernunftschluß beweifen; es ist aber bewiefen worden, daß sie weder ein Gegenstand, oder ein für sich bestehendes Ding (4), noch eine Urfache (I), noch ein Werkzeug (II), noch eine Gelegenheit (III) sei.

V. Es ist möglich, daß wir die finnlichen Vorstellungen bekommen können, ohne daß die Materie aufser uns wirklich ist, dem ohngeachtet kann die Materie zugleich aufser uns wirklich seyn Antwort: Was soll aber dieses Ding aufser uns für Eigenschaften haben, es ist dann nichts anders als ein Ding überhaupt, von dem man aber alle finnlichen Eigenschaften verneinen muß, von dem also nichts, nicht einmal die Wirklichkeit zu prädiciren übrig bleibt. Folglich haben wir gar keinen Begriff davon.

VI. Einwurf. Aber die Dinge verlieren doch alle Wirklichkeit, wenn man nicht das Dafeyn der Materie annimmt. Antwort: Nein. Die finnlichen Dinge haben dann erst eine wahre Wirklichkeit; denn wirklich ist, was man siehet, fühlt u. f. w. Sind aber die finnlichen Dinge aufser uns, so haben sie keine Wirklichkeit, denn alsdann siehet, fühlt u. f. w. man diese Dinge nicht, und von solchen Dingen kann man nicht sagen, daß sie wirklich sind.

VII. Einwurf. Wenn es aber auch ganz unmöglich ist, die Wirklichkeit der Materie zu beweifen, so kann man darum doch nicht beweifen, daß sie ganz und gar unmöglich sei. Antwort. Es ist allerdings bewiefen worden, daß ein für sich bestehendes, ausgedehntes, undurchdringliches u. f. w. Ding aufser uns unmöglich sei (4).

7. Kant hat nun nie die Existenz der Dinge an sich, so wie Berkley (4 u. 6), geläugnet; ja er sagt, es sei ihm nie in den Sinn gekommen, sie zu bezweifeln. Sondern Kant hat nur behauptet, daß das Dafeyn der Dinge an sich nicht erkannt, oder aus theoretischen Gründen bewiefen werden, und daß man überhaupt von ihnen nichts wissen könne. Er hat ferner bewiefen, daß die finnlichen Vorstellungen, wozu auch

vor allen Dingen Raum und Zeit gehören, und folglich alle Erscheinungen (finnliche Gegenstände) nicht außer uns vorhandene Dinge, sondern Vorstellungsarten, auch nicht den Dingen außer uns angehörige Bestimmungen sind (Pr. 70). S. Idealismus.

Die Hauptsache ist, daß nach Berkleys Idealismus die Wahrheit keine Kriterien haben kann, weil bei ihm auch der Raum Erfahrung ist, und folglich den Erscheinungen nichts *a priori* zum Grunde liegt. Daraus folgt, daß die Erfahrung nach Berkley lauter Schein oder Illusion ist, indem nach ihm der Raum nicht die nothwendige Bedingung der Körperwelt ist, sondern selbst von Gott dem Gemüth eingedrückt wird, folglich scheint es dann nur, als wären Körper außer mir, dahingegen, wenn der Raum die Form der Sinnlichkeit ist, es nicht bloß so scheint, sondern gar nicht anders möglich ist, als daß die Körperwelt außer mir, d. i. wirklich im Raum ist. Nach Kant also ist Raum und Zeit, in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen, das, was *a priori* aller Erfahrung ihr Gesetz vorschreibt, folglich Nothwendigkeit hineinbringt, welches die Kriterien sind, in der Erfahrung Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden (Pr. 207).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I.

Abth II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 274.

Kant. Prolegom. §. 13. Anmerk. III. S. 70. Probe eines Urth. über die Crit. S. 207.

Adelung. Fortf. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenlex. Art. Berkley.

Bernoulli.

S. Urtheil.

Berufung,

καρτερία, vocatio. vocation. Die Berufung (der Menschen als Bürger in einem ethischen Staat) ist die bloß moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, ein Bürger im göttlichen Staate (Reiche Got-

tes) zu werden. Das Moralgesetz in unsrer eignen Vernunft fordert uns auf, es nicht nur zu befolgen, sondern es auch als den Willen Gottes zu befolgen, und Gott als das Oberhaupt eines Volks zu betrachten, das sich bestrebt, nach seinem Willen zu leben und dessen Mitbürger wir sind.

2. In unsrer Vernunft liegt nemlich die Idee (Vernunftvorstellung) von einer Vereinigung der Menschen, nach dem Sittengesetze zu leben, diese Idee ist auch kein Hirngespinnst, denn es ist die Pflicht jedes Menschen, nach dem Sittengesetze zu leben, und das Seinige zu thun, das andre Menschen auch darnach leben, folglich sich mit ihnen dazu zu verbinden. Folglich muß sich jeder Mensch als berufen zum Mitgliede einer solchen Verbindung aller Menschen nach Tugendgesetzen, welche ein ethischer Staat heist, betrachten. In einem bürgerlichen Staate wird das Volk als gesetzgebend betrachtet, in einem ethischen Staate aber ist das nicht möglich, weil da die Gesetzgebung das Moralische, folglich das Innere des Menschen, betrifft; darüber können Menschen nicht Gesetze geben, weil sie das Innere nicht durchschauen, folglich nicht wissen können, ob die Gesetze auch befolgt werden. Folglich muß ein Anderer, dem das möglich ist, Gesetze geben, aber seine Gesetze dürfen auch nicht bloß von seinem Willen ausgehen, sonst wären sie nicht Tugendgesetze, sondern Zwangsgesetze, sondern sein Wille muß seyn, das die Tugendgesetze unsrer Vernunft befolgt werden, also müssen unsre Pflichten seine Gebote seyn, und er muß unser Inneres kennen, um zu wissen, ob wir sie befolgen, er muß unsre Thaten nach ihrem Werth vergelten können. Der Begriff eines solchen Gesetzgebers ist aber der Begriff von Gott, als moralischem Weltbeherrscher. Also ist ein ethischer Staat ein Staat unter Gottes Geboten, oder ein Volk Gottes, und wir sind durch unsre Pflichten berufen, Mitglieder des Volks Gottes zu seyn.

3. Von der moralischen Seite ist also diese Berufung ganz klar; aber von der speculativen ist sie ein Geheimniß. Denn der Gott, der uns nach dem Werth unsrer Thaten vergelten soll, muß alles in seiner Gewalt haben, folglich der Schöpfer der Welt, also auch un-

fer Schöpfer feyn. Als Schöpfer hat er aber auch unfre Vernunft hervorgebraht, folglich ift er auch der Urheber des Sittengefetzes in derfelben. Ift er aber das, fo hängen wir unbedingt von ihm ab, und find folglich nicht frei, fondern feinem Willen, der dann nicht von dem Moralgesez, fondern von dem das Moralgesez abgeleitet wird, unterworfen. Dann hat uns ein Anderer, nemlich Gott, das Sittengezetz aufgelegt, und wir find folglich nicht frei, fondern zur Tugend gefchaffen, welches fich widerspricht. Denn Tugend ift der Zuftand freier finnlicher Wefen, die ihre Pflichten zu erfüllen bemühet find; dazu gefchaffen feyn, heift aber fo eingerichtet feyn, dafs dieses Bemühen phyfisch nothwendig, und das Gegentheil nicht möglich ift. Folglich läßt fich die Schöpfung nicht mit der göttlichen Gezetzgebung für ein Volk Gottes vereinigen; fondern wir müffen die Menschen, im Verhältniffe zu Gott als Gezetzgeber, nicht als von ihm Erfchaffene, fondern als von ihm unabhängige freie Wefen, oder Berufene, betrachten. Solche unabhängige Wefen aber find wir nicht, wie unfre Bedürfnisse, und die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung unfrer, doch nicht von uns abhängenden, Schickfale mit unfrem Werth fattfam lehren, folglich ift die Erkenntnifs der Möglichkeit, folche Berufene zu feyn, ein undurchdringliches Geheimnifs (R. 215).

Kant. Religion. III. St. Allgem. Anmerk. I. 1. Aufl. S. 203. 2. Aufl. 215.

Berührung,

contactus, contact. Die Berührung im phyfischen Verftande ift die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Materie ift undurchdringlich, heift, fie kann von keiner andern Materie fo zufammengedrückt werden, dafs fie gar keinen Raum mehr erfüllte. In dem Stiefel der Luftpumpe kann die Luft durch den Kolben immer mehr zufammengedrückt werden, könnte diese Zufammendrückung nun fo weit getrieben werden, dafs der Kolben den Boden wirklich berührte, fo hätte der Kolben die Luft durchdrungen, welches aber unmöglich ift. Der Kolben

wirkt auf die Luft, indem er sie zusammendrückt, und die Luft wirkt auf den Kolben zurück, indem derselbe immer wieder zurückgestoßen wird. Diese Wirkung und Gegenwirkung des Kolbens und der Luft rührt unmittelbar von der Undurchdringlichkeit des Kolbens und der Luft her. Wirken nun auf diese Weise zwei Körper auf einander durch ihre Undurchdringlichkeit, so sagt man, sie berühren einander. Wenn zwei Körper sich in Einer Linie einander entgegen bewegen, der eine von der Rechten zur Linken, der andre von der Linken zur Rechten, wie es oft auf dem Billard geschieht, so müßte, wenn beide ihre Bewegung ungestört fortsetzen sollten, der eine den andern durchdringen. Allein dies ist unmöglich. Denn die Undurchdringlichkeit beider Körper macht, wenn sie im Begriff sind, einer in des andern Raum einzudringen, daß sie sich berühren, oder daß einer auf den andern wirkt, und ihn durch zurückstoßende Kraft abhält, weiter zu gehen. Daher geschieht im Augenblick der Berührung, oder da die Kräfte der Undurchdringlichkeit anfangen gegen einander zu wirken, ein Stoß (N. 59).

2. Aufser dieser Berührung, oder aufser der Wirkung der zurückstoßenden Kräfte zweier Körper auf einander, giebt es noch eine andere Wirkung einer Materie auf die andere, nemlich durch die Anziehungskräfte. Diese Wirkung heist die Wirkung in die Ferne (*actio in distans*), s. Anziehungskraft.

3. Die Berührung in mathematischer Bedeutung, das heist, nicht als Wirkung der Naturkräfte, sondern bloß als Anschauung betrachtet, ist die gemeinschaftliche Grenze zweier Räume, die also weder innerhalb dem einen noch dem andern Raume ist. Zwei Punkte können sich nemlich nicht berühren, sondern fallen auf einander, denn sie sind das im Raume, was keine Ausdehnung hat. Zwei gerade Linien können sich ebenfalls nicht berühren, sondern fallen auf einander, oder haben sie einen Punkt mit einander gemein, so machen sie beide zusammen eine und dieselbe gerade Linie aus. Dann berühren sich nicht die Linien, sondern ihre Endpunkte fallen aufeinander, und die beiden geraden Linien machen

nun nur eine gerade Linie aus. Die Räume hingegen, worin zwei Körper sind, die in physischer Berührung sind, haben, wo sich die Körper berühren, oder wo sich die Wirkung der zurückstossenden Kräfte äussert, eine gemeinschaftliche Grenze; so hat der Raum in dem Stiefel der Luftpumpe, den der Kolben einnimmt, mit dem Raum, den die Luft einnimmt, da eine gemeinschaftliche Grenze, wo Kolben und Luft einander zurückstossen, und berühren sich also daselbst. Gesetzt, man liesse ein Perpendikel (Fig. VII) AB auf eine gerade Linie CD fallen, so berührt das Perpendikel eigentlich die gerade Linie nicht, sondern es hat einen Punct B mit der geraden Linie CD gemein, der innerhalb der geraden Linie CD und innerhalb des Perpendikels AE liegt, wenn man das Perpendikel AB verlängert, d. i. die Linien AB und CD berühren sich nicht, sondern sie schneiden sich in B. Aber Cirkel (Fig. VIII) C und gerade Linie AE berühren sich in B, denn B ist die Grenze zwischen dem Raum, den der Cirkel C einschliesst, und dem Raum, den die gerade Linie AE nicht nur vom Cirkel, sondern auch von dem Raum zur linken der AE absondert. Cirkel C und Cirkel D berühren sich (Fig. IX) in einem Puncte B, denn sie schliessen beide einen Raum ein, der in B eine gemeinschaftliche Grenze hat, so dass B weder innerhalb des einen noch des andern Cirkels liegt. Flächen berühren sich nur in einer Linie, denn haben sie nur einen Punct mit einander gemein, wie die Cirkel Fig. IX., so berühren sich nicht die Cirkelflächen, welche sonst auf einander fallen würden, sondern die Cirkellinien. Eben so berühren sich Körper nur in Flächen, denn haben sie nur Linien oder gar Puncte mit einander gemein, so berühren sich nicht die Körper, sondern die Flächen, oder die Linien; diese fallen nämlich in ihren Grenzen, den Linien und Puncten, zusammen.

4. Zwei Körper können sich also nicht physisch berühren, ohne sich mathematisch zu berühren; denn wenn sie sich nicht mathematisch berühren, so wirken die zurückstossenden Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht auf einander. Aber die mathematische Berührung ist noch nicht die physische. Wenn zwei Billardkugeln sich mathematisch berühren, so sind es eigentlich

nur zwei größte Kreise derselben, die die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, welche sich in einem Punkte berühren. Die physische Berührung aber muß durch den Druck oder Stofs der Kugeln auf einander geschehen, sie müssen beide bemühet seyn, einander zu durchdringen, dann entsteht ein dynamisches Verhältniß, oder ein Verhältniß in Ansehung ihrer Grundkräfte. Dann wirken nemlich erst die zurückstossenden Kräfte gegen einander, und die Kugeln berühren sich dann nicht mehr in einem mathematischen, sondern in einem physischen Punkte, d. i. in einer Fläche, und nun siehet man ein, daß man die physische Berührung auch so erklären kann: sie ist Wechselwirkung der repulsiven (zurückstossenden) Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Materien (N. 59. 60).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturwiss. Dynamik Erklärung 6. und Anmerk. S. 59. 60.

Beschenker,

donatarius, donataire. Diesen Namen führet derjenige, der von einem Andern eine Sache oder ein Recht unvergolten zum Eigenthum erlangt, s. Schenkungsvertrag.

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptst. A. §. 37. S. 141.

Beschleunigung,

Acceleration, acceleratio, accélération. Das Zunehmen oder Wachsen der Geschwindigkeit, mit welcher sich ein Körper bewegt. Die Geschwindigkeit eines Körpers nimmt aber zu, wenn er in jeder der folgenden Zeiten mehr Weg zurücklegt, als in der vorhergehenden. So fällt ein Körper in jedem folgenden Zeittheile durch einen größern Raum, als in dem vorhergehenden. Wenn eine Kraft, die einen Körper in Bewegung setzt, jeden Augenblick ihre Einwirkung wiederholte, z. B. wenn eine Kugel jeden Augenblick ei-

nen neuen Stofs erhalte, so würde die Bewegung des Körpers der Kugel beschleuniget werden. Wäre die Einwirkung immer gleich groß, so bekäme die Bewegung in gleichen Zeiträumen gleiche Zusätze; Das versteht Kant unter dem Ausdruck, die gewirkte Geschwindigkeit wächst in gleichem Verhältnisse mit der Zeit. Eine solche Beschleunigung heisst eine gleichförmige (*uniformis, aequabilis*). Dieser Zusatz wäre z. B. die Wirkung des immer gleich starken Stosses, den eine Kugel in jedem Augenblick erhalte. Dieser immer gleiche Zusatz aber, den die Geschwindigkeit jeden Augenblick erhält, heisst das Moment der Acceleration, oder Beschleunigung (N. 134).

2. Das Moment der Acceleration muss also nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten, weil es der Zusatz zur Geschwindigkeit in jedem Augenblick ist, Liefse sich dieses Moment durch eine Zahl angeben, gesetzt sie wäre auch noch so klein, so würde, da in jeder gegebenen Zeit unendlich viel Augenblicke sind, der Körper in jeder gegebenen oder bestimmten Zeit eine unendliche Geschwindigkeit erlangen, welches unmöglich ist (N. 134).

3. Die Möglichkeit der Beschleunigung durch ein immer gleiches Moment derselben beruhet auf dem Gesetze der Trägheit. Das Gesetz der Trägheit bestehet nemlich darin, dass die Materie ihren Zustand nicht selbst verändern kann, sondern immer eine äussere Ursache dieses bewirken muss. Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äussere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen (N. 119). Soll also die Geschwindigkeit eines Körpers gleichförmig zunehmen, oder beschleunigt werden, das ist, soll jeden Augenblick ein gleiches Moment der Geschwindigkeit hinzukommen, so muss die Materie ihre Bewegung nicht selbst abändern können, und eine äussere Ursache jeden Augenblick gleich stark auf sie wirken (sie sollicitiren) (N. 134) s. Trägheit, Sollicitation, Hart, Bewegung.

554 Beschwerden. Besitz. Besitzact. Besitznehmung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allgem.
Anmerk. Mechanik. S. 134.

Kästner. Höhere Mechanik §. 6 S. 6.

Gehler. Physik. Wörterbuch. Art. Beschleunigung.

Beschwerden.

S. Regent.

Besitz.

Dieser Begriff gehört, in so fern der Gegenstand des Besitzes eine reine Erkenntniß ist, zur Transscendentalphilosophie; in so fern er das Eigenthum betrifft, zum Naturrecht. Die Erörterung desselben wird daher bei den Worten: Erkenntniß, reine, Eigenthum, Besitznehmung, vorkommen.

Besitzact.

S. Eigenthum.

Besitznehmung,

frühere, Besitzergreifung, Bemächtigung, *occupatio, occupation.* Die ursprüngliche Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkühr (K. 78). Eine solche Bemächtigung bedarf, wenn sie statt finden, das heißt, nicht widerrechtlich seyn soll, zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Andern, der sich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore, potior iure*). Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen (Eigenthum) Anderer abgeleitet seyn. Wie ein solcher Act der Willkühr, sagt Kant, als jener (der Bemächtigung) ist, das Seine (Eigenthum) für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. Ich habe (Grundlegung. 121) bewiesen, daß die Bemächtigung kein

Eigenthum begründen könne. Kant unterscheidet noch sehr richtig die erste Erwerbung von der ursprünglichen (oder der Bemächtigung). Die erste Erwerbung ist zwar nicht von einem Eigenthum, aber doch von dem Willen eines Andern abgeleitet; die ursprüngliche aber ist gar nicht wovon abgeleitet. Wenn z. B. einer den rechtlichen Zustand eines Bürgers erlangt, durch die Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung, so wäre dieser rechtliche Zustand zwar nicht von einem andern rechtlichen Zustand, aber doch von dem besondern Willen eines jeden andern Mitglieds des Staatsvereins abgeleitet, und also zwar eine erste, aber keine ursprüngliche Erwerbung. Wenn ich mich aber in den Besitz einer wüsten herrenlosen Insel setze, so wäre das von keines Andern, sondern bloß von meinem Willen abgeleitet, und also eine ursprüngliche (obwohl darum noch nicht Eigenthums) Erwerbung. Man s. auch die Art. Apprehension, Eigenthum.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II.
Hauptst. §. 10. S. 78 f.

Bestandstücke.

S. Wefen.

Bestimmbarkeit.

S. Analogie und Bestimmung 3, a.

Bestimmt.

S. Bestimmung und Existirendes.

Bestimmtheit.

Interesse der Bestimmtheit in der Vernunft. Wenn man sich vorstellt, daß alle Dinge unter Gattungsbegriffe gebracht, und also in Arten, die unter Gattungen gehören, geordnet werden können, so sträubt sich auf der andern Seite die Vernunft dagegen, und

siehet es mit Wohlgefallen, wenn eine jede Art Dinge solche Bestimmungen hat, daß sie von jeder andern Art ganz unterschieden werden muß. Darum wollte Buffon schlechterdings kein System in der Naturwissenschaft zugeben, und war dem Linné entgegen, der wieder mehr von dem Interesse der Allgemeinheit, d. i. alles unter Gattungen zu bringen, und so in Einem Umfange zu umfassen, belebt wurde. Es ist also in der Vernunft hierin ein widerstreitendes Interesse, auf der einen Seite ist sie der Ungleichartigkeit feind, und siehet nur immer auf die Einheit der Gattung hinaus; für dieses Interesse sind vornehmlich die speculativen Köpfe, wie Linné. Auf der andern Seite ist die Vernunft wieder der Gleichartigkeit feind, und sucht die Natur unaufhörlich in recht viel Mannichfaltigkeit zu spalten; für dieses Interesse sind hauptsächlich die empirischen Köpfe, wie Buffon.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II.
Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 682. f.

Bestimmung,

determinatio, détermination. Die Handlung des Bestimmens oder die Beilegung eines von zwei sich einander widersprechenden Prädicaten, wenn ich z. B. von einem Menschen, der gelehrt oder ungelehrt seyn kann, aber eins von beiden seyn muß, sage, er ist gelehrt, so habe ich ihm eins jener beiden widerstreitenden Prädicate beigelgt, und ihn in Ansehung derselben bestimmt, und diese Beilegung ist die Bestimmung. Die Bestimmung heist aber auch das Prädicat selbst, welches durchs Bestimmen einem Subject beigelegt wird. Gelehrt seyn ist z. B. eine Bestimmung. Diese Bestimmung ist absolut oder unbedingt (*determinatio absoluta*), wenn sie dem Subject an und für sich schlechthin, nicht in Beziehung auf etwas anders, zukömmt, z. B. der Raum hat drei Abmessungen; sie ist relativ oder bedingt (*determinatio respectiva, assumptiva, respectus, relatio*) wenn sie

dem Subject beziehungsweise zukömmt, z. B. die Grenze zweier Räume ist beiden gemein (C. 42).

2. Die Bestimmungen eines wirklichen Dinges sind die Accidenzen, oder das Wandelbare an der Substanz, d. i. die Art, wie das Beharrliche da ist, oder der Zustand, in welchem es sich befindet; so ist z. B. die Zerbrechlichkeit eine Bestimmung des Glases, und die Verbrennlichkeit eine Bestimmung des Holzes (C. 227. 229) f. Accidenz.

3. Ein jedes Ding steht unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, welcher auch der Grundsatz der Synthesis aller Prädicate heisst. Dieser Grundsatz heisst: Jedem Dinge muss von allen möglichen Prädicaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen (M. I. 691).

a. Man muss diesen Grundsatz des materialen Denkens, der also metaphysisch ist, wohl unterscheiden von dem Grundsatz der Bestimmbarkeit, der ein Grundsatz des formalen Denkens, und folglich bloß logisch ist. Dieser logische Grundsatz heisst: Jedem Begriffe kann nur eines von jeden zwei einander contradictorisch-entgegengesetzten Prädicaten zukommen (M. I. 690). Dieser Grundsatz der Bestimmbarkeit betrifft die Möglichkeit des Begriffs (logische Möglichkeit), der Grundsatz der Bestimmung die Möglichkeit des Dinges (reale Möglichkeit); der erste beruhet auf dem Satze des Widerspruchs, der andere nicht. Ein Begriff, dem zwei einander widersprechende Prädicate beigelegt werden, ist durch diese Prädicate nicht denkbar, (logisch möglich), denn diese Prädicate heben einander auf. Ein weißer Tisch, der nicht weiß wäre, soll gegen den Grundsatz der Bestimmbarkeit gedacht werden, aber der Begriff eines so gefärbten Tisches lässt sich nicht denken. Der Grundsatz der Bestimmung aber setzt den der Bestimmbarkeit voraus, d. i. es darf zwar von einem Prädicate und seinem Gegentheile auch nur eins von beiden dem Dinge, das zu bestimmen ist, beige-

legt werden; aber er gehet weiter, und behauptet etwas, das aus dem Satze des Widerspruchs nicht abgeleitet werden kann. Dieser Grundsatz stellet uns nemlich den Inbegriff aller Prädicate als Etwas vor, woraus die Bestimmungen eines jeden Dinges hergenommen werden sollen. Dieser Inbegriff aller Prädicate macht die gesammte Möglichkeit aus. Von dieser gesammten Möglichkeit soll nun nach dem Grundsätze ein jedes Ding seine eigene Möglichkeit, d. i. den Inbegriff seiner Prädicate oder Bestimmungen ableiten. Jedes Ding muß nemlich von möglichen Prädicaten einige haben, und von allen übrigen positiven, die ihnen contradictorisch entgegengesetzten oder negativen.

b. Dafs nun aber diese Prädicate von der gesammten Möglichkeit einem jeden Dinge als seine Bestimmungen zukommen, das folgt nicht aus dem Satze des Widerspruchs. Dieses Principium betrifft den Inhalt oder die Materie des Dinges, wie dasselbe wirklich seyn muß, nicht aber die Form, wie dasselbe nur gedacht werden kann. Es betrifft alle Prädicate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht etwa blofs, was nach dem Satze des Widerspruchs durch jedes Prädicat (also analytisch) erkannt werden kann, nemlich die Ausschließung seines Gegentheils vom Begriff. Dieser Grundsatz ist folglich wirklich eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Dinge, weil ein Ding gar nicht anders seyn kann, und enthält eine transcendente Voraussetzung, nemlich dafs wir uns von allen Dingen vorstellen, folglich *a priori* behaupten und erkennen müssen, dafs die gesammte Materie aller Möglichkeit die *Data* zur besondern Möglichkeit jedes einzelnen Dinges enthalte (C. 599. ff.).

c. Es wird also durch diesen Grundsatz der Bestimmung jedes Ding auf ein gemeinschaftliches Correlatum bezogen, d. h. auf Etwas, das mit jedem einzelnen Dinge in dem Verhältnisse stehet, dafs dieses Etwas und jedes Ding sich wechselsweise auf einander beziehen. Dieses gemeinschaftliche Correlat jedes einzelnen Dinges ist die gesammte Möglichkeit, d. i. der Begriff aller (positiven) Prädicate der Dinge überhaupt.

Denken wir uns dieses Correlat als ein einziges Ding, so machen wir uns von demselben eine Idee oder einen Vernunftbegriff, denn die Vorstellung von einer Vollständigkeit, die in keiner Erfahrung angetroffen wird, ist ein Vernunftbegriff, oder eine Idee. Gesetzt, diese Idee wäre real, oder es gäbe auch außer unserm Denken ein solches Ding, welches den Stoff aller positiven Prädicate in sich vereinigte, so wäre dieses Ding der Grund aller möglichen Bestimmung. Jedes andre Ding fände nehmlich alle seine Bestimmungen in diesem Dinge, oder die durchgängige (vollständige) Bestimmung jedes andern Dinges könnte als abgeleitet von jenem Dinge in der Idee, in welcher alle mögliche Bestimmungen vereinigt waren, betrachtet werden, und so wären alle mögliche Dinge durch dieses Ding in der Idee in Affinität mit einander, indem der Grund ihrer durchgängigen Bestimmung identisch (für alle derselben) wäre (C. 600*).

d. So wird also die Bestimmbarkeit eines Begriffs, welches eine logische Vorstellung ist, von der Allgemeinheit (*universalitas*) des Grundsatzes der Ausschließung eines Mittlern zwischen zweien entgegengesetzten Prädicaten (*principium exclusi tertii s. medii inter duo contradictoria*) abgeleitet, welcher darum der Grundsatz der Bestimmbarkeit heist. Die Bestimmung eines Dinges aber, welches eine reale Vorstellung *a priori*, oder eine metaphysische, ja, weil durch sie andere Vorstellungen *a priori*, nehmlich der nothwendigen Prädicate aller Dinge überhaupt, möglich werden, wird von der Allheit (*universitas*) oder dem Inbegriff aller möglichen Prädicate (der Idee der gesammten Möglichkeit) abgeleitet, und heist darum der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung (C. 600*).

e. Der Satz: Alles Existirende ist durchgängig bestimmt, bedeutet also nicht allein, wie (Baumgartens Metaphysik. §. 114. u. §. 10) behauptet wird, daß einem jeden Möglichen eins unter allen einander widersprechenden Prädicaten zukommen muß; sondern daß ihm auch von allen möglichen Prädicaten immer eins zukomme. Der Grundsatz der

durchgängigen Bestimmung, den man bisher immer mit dem der Bestimmbarkeit verwechselt, oder für einerlei mit ihm gehalten hat, heißt also so viel als: Um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Dies ist in der Erfahrung nicht möglich, und also nur eine Regel, welche die Vernunft dem Verstande zu seinem vollständigen Gebrauche vorschreibt (M. I. 692. C. 607).

f. Die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit ist in Ansehung der Prädicate, die dieselbe ausmachen, noch unbestimmt, so lange wir uns dadurch nichts weiter als den Inbegriff aller Prädicate überhaupt denken. Aber als Urbegriff, von dem alle übrigen Begriffe abgeleitet werden, stößt er alle Prädicate aus,

α die von andern abgeleitet werden, und also durch ihre Stammprädicate schon mitgegeben sind;

β die nicht neben einander bestehen können, also von allen Prädicaten ihr Gegentheil;

dadurch entstehet nun der Begriff von einem einzelnen Gegenstande (Individuum), der durch die bloße Idee (Vernunftbegriff von ihm) durchgängig bestimmt ist; und dieser Gegenstand selbst muß daher das Ideal der reinen Vernunft genannt werden. Unter diesem Ideal ist also das wirkliche Object zur Idee des Inbegriffs alles Möglichen zu verstehen, oder der Gegenstand, den wir *a priori* diesem Vernunftbegriff setzen müssen (M. I. 693. C. 601).

g. Wenn wir alle möglichen Prädicate nach ihrem Inhalte (transcendental, nicht bloß logisch) erwegen, so finden wir, daß einige ein Seyn, andre ein bloßes Nichtseyn vorstellen, z. B. gelehrt bedeutet, daß das Wesen, von dem das Prädicat eine Bestimmung ist, viel wissenschaftliches gelernt hat, also ein Seyn des Gelernten in dem Wesen, ungelehrt aber das bloße Nichtseyn gelernter Wissenschaften in einem Wesen. Eine logische Verneinung ist eine solche, wodurch bloß ein Prädicat vom Subject abgefondert gedacht wird, durch das Wörtchen nicht, z. B. Cajus ist nicht gelehrt. Die logische Verneinung läßt also den Inhalt unberührt, denn es wird dadurch nichts im Gegenstande Cajus gesetzt,

sondern bloß ausgefagt, daß unter den Merkmalen des Begriffs vom Cajus das der Gelehrsamkeit nicht mit gedacht werden müsse. Eine transcendente Verneinung hingegen ist eine solche, wodurch ein Nichtseyn im Gegenstande vorgestellt wird, daher ist die Verneinung im Prädicate zu finden, das Urtheil aber als solches bejahet, oder ist, wie die Logiker es nennen, ein unendliches Urtheil, z. B. Cajus ist ungelehrt. Der transcendentalen Verneinung ist also die transcendente Bejahung entgegen gesetzt, das ist eine solche Bestimmung, deren Begriff ein wirkliches Seyn ausdrückt, und daher eine Realität (Sachheit) genannt wird, z. B. das Gelehrtseyn, weil durch sie die Gegenstände Etwas (Dinge) sind. Durch lauter solche Prädicate, wie ungelehrt, unkörperlich u. s. w. ist ein Ding noch nicht Etwas, denn das sind Negationen oder Verneinungen, die einen bloßen Mangel oder das Nichtseyn des Entgegengesetzten bedeuten, als des gelehrt seyns, körperlich seyns u. s. w. Wenn wir nun ein Ding durch lauter solche Negationen denken wollten, so würden wir uns dadurch bloß die Aufhebung des Dinges selbst, oder alles Seyns vorstellen (M. I. 694. C. 602).

h. Daher ist nun der Inbegriff alles Möglichen eigentlich die Idee von einem Object, das lauter Realitäten enthält, von welchen jedes Mögliche einige mit Ausschließung der übrigen enthält. Durch diese Ausschließung wird es aber beschränkt (limitirt). Folglich ist der Inbegriff alles Möglichen die Idee von einem einzelnen Object (Individuo), das alle Realitäten, ohne alle wahre Verneinungen oder Schranken, in sich vereinigt, und dies Object das Ideal der Vernunft, (*ens realissimum*). Mehr davon s. bei dem Worte, Ideal, transcendentes, und da diese Vorstellung der Hauptbegriff bei der vermeintlichen Erkenntniß Gottes *a priori* ist, bei Theologie, transcendente, und Gott.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I Th. I.
Abschn. C. 3. S. 42. II. Th. I. Abth. II. B. II.

Möllins philos. Wörterb. 1. Bd.

N n

Hauptst. III. Abschn. 3. A. S. 227. 229. II. Abth. II.
B. III. Hauptst. II. Abschn. S. 599 — 604.

Betrug,

Täufchung der Sinne, *ψευδος των αισθησεων*, *falsitas*, *fallacia sensuum*, *illusion des sens* heist überhaupt der Irrthum, da wir etwas Geschlossenes für unmittelbare Wahrnehmung halten, wie z. B. wenn die Seefahrer eine Nebelbank für Land, oder die Schwärmer Gefühle der Andacht oder plötzlich erkannte Wahrheiten für übernatürliche Wirkungen des Geistes Gottes halten (C. 359).

2. Der Betrug der Sinne ist eigentlich eine falsche Benennung, und rührt davon her, daß man sich vorstellte, es wären die Sinne, die uns betrügen. Eigentlich aber machen wir einen falschen Schluss, indem wir den Unteratz unter einen unrichtigen Oberatz subsumiren. So schließt der Seefahrer: was wie Berge und Thäler, mit Wäldern bewachsene Gegenden u. s. w. ausieht, das ist Land; dieser Oberatz ist unrichtig, denn es kann auch eine Wolke, ein Nebel seyn. Aber nachdem der Seefahrer jenen Oberatz für richtig angenommen hat, subsumirt er nun unter ihn den Unteratz: was ich jetzt sehe, das sieht wie Berge, Thäler u. s. w. aus, welches richtig ist, und nun folgt der falsche Schlusatz, folglich ist es Land. Hier betrügen also die Sinne nicht, denn sie sind ja nicht Schuld, daß der Seefahrer unter einen unrichtigen Oberatz subsumirt, und sich vorstellte, daß alles das Land sei, was so aussehe. So ist also der Betrug der Sinne nichts anders, als ein fehlerhafter Schluss, den wir aber für unmittelbare Wahrnehmung halten; der Seefahrer glaubt Land gesehen zu haben, und hat nur aus unrichtigen Merkmalen geschlossen, daß das, was er siehet, Land sei. Nicht sein Gesicht, sondern seine

Urtheilskraft hat ihm einen Streich gespielt, indem er ein unrichtiges Urtheil im Oberfatze fällt.

3. Es ist also falsch, daß der sogenannte **Betrug** der Sinne eine falsche Vorstellung sei, welche von den Sinnen abhängt. Es ist ein falsches Urtheil, welches vom Verstand abhängt. Dieser Betrug ist nie eine Empfindung oder unmittelbare Wahrnehmung, denn diese kann uns nicht betrügen, weil sie bloß der Stoff zum Erkennen ist, die Erkenntniß aber nicht im Stoff sondern in der Beziehung unsrer Vorstellungen auf den Gegenstand, den wir der Materie unsrer Anschauung, der Empfindung, setzen, besteht, und in diesem Gegenstande irren wir uns. Daß übrigens die Sinne nicht betrügen, hat schon Epicur erkannt; denn Diogenes Laertius, Sextus Empirikus und mehrere andere sagen, er habe behauptet: jede Anschauung und jedes Bild der Phantasie sei wahr, und täusche nicht (*πασαν αἰσθησιν, και πασαν φαντασιαν ἀληθῆ ὑπαρχειν, μη ψευδεσθαι*). Seine Gründe waren, weil das Anschauungsvermögen oder die Sinnlichkeit nicht urtheile (*πασα γαρ αἰσθησις ἀλογος*), denn es afficire sich nicht selbst, und wenn es von seinem Objecte afficirt werde, so könne es zu dieser Affection nichts hinzuthun und nichts davon hinwegnehmen (*οὔτε ὑφ ἑτέρου κινήσεια δυνατά τι προσθῆναι ἢ ἀφελειν*); es sei auch nichts vorhanden, was in der sinnlichen Anschauung einen Irrthum auffinden könne, es könne das weder eine gleichartige Anschauung, weil sie immer dasselbe gebe, noch eine ungleichartige, weil sie nicht Richter darüber seyn könne, noch eine andere, weil wir von jeder afficirt werden, noch der Verstand, weil dieser von den Anschauungen abhängt. Lucrez *) trägt

N n 2

*) Lib. IV. v. 482. fqq.

*Nam majora fide debet reperiri illud,
Sponte sua veris quod possit vincere falsa,
Quid majora fide porro, quam sensus haberi
Debet? An ab sensu falso Ratio orta valebit*

diefes nach Meinekens Ueberfetzung (Leipzig 1795. 8) fo vor:

Denn was durch ſich ſelbſt den Irrthum, als Irrthum,
beſtreitet,

Das muß an ſich ſelbſt in hohem Grade gewifs ſeyn.

Nun iſt nichts ſo wahr, als was die Sinne empfinden;

Denn was kann den Sinn, ſobald er täuſcht, widerlegen?

Die getäuſchte Vernunft, die ganz von der Sinnlichkeit
abhängt?

Alle Vernunft iſt falſch, ſobald die Sinne nicht wahr
ſind.

Oder ſoll das Auge das Ohr widerlegen; die Ohren

Etwa das Gefühl, und dies hinwiederum unſer

Zungennerven Geſchmack? das Geſicht die Gerüche der
Nafe?

Nein, ſo glaub' ich, iſts nicht, da jedem Sinne ſeine eigne
Kraft ertheilt iſt, vermöge welcher nothwendig

Weich und hart, und kalt und warm, als ſolches be-
ſonders

Muß empfunden werden, ſo wie die mancherlei Farben,

Dicere eos contra, quae tota ab ſenſibus orta' ſt?

Qui niſi ſint veri, Ratio quoque falſa ſit omnis.

An poterunt Oculos Aures reprehendere? an Aureis

Tactus? an hunc porro Tactum Sapor arguet oris?

An confutabunt Nares, Oculive revincant?

Non (ut opinor) ita 'ſt: Nani ſeorſum quoique poteſtas

Diviſa 'ſt: ſua viſ quoique 'ſt: ideoque necesse 'ſt.

Quod molle, aut durum eſt, gelidum, fervensve, ſeorſum

Id molle, aut durum, gelidum fervensve videri;

Et ſeorſum varios rerum ſentire Colores,

Et quaecunque coloribu' ſunt conjuncta, necesse 'ſt.

Seorſus item Sapor oris habet vim, ſeorſus Odores

Nascuntur, ſeorſum Sonitus? ideoque necesse 'ſt.

Non poſſint alios alii convincere Senſus.

Nec porro poterunt ipſi reprehendere ſeſe;

Aequa fides quoniam debet ſemper haberi.

Proinde, quod in quoque 'ſt his viſum tempore, verum 'ſt.

Und was von denselben abhängt, einen besondern
Sinn erfordern; dagegen ist anders wieder die Wirkung
Des Geschmacks der Zunge, Geruch und Töne sind
wieder

Von ganz anderer Art; und daraus leit' ich die Folge:
Ein Sinn könne der Unwahrheit den andern nicht zeihen.
Ja er kann sogar, weil einer nicht mehr oder minder
Wahr ist als der andre, sich selber nicht einmal bessern.
Also was ein Sinn in jedem Augenblick wahrnimmt,
Das ist alles wahr.

Gesetzt nun, es träfe das Urtheil

Nicht den wahren Grund, warum zum Beispiel des
Thurmes

Viereck in der Ferne sich rundet: so ist es doch besser,
Einen falschen Grund von solcher Erscheinung zu geben,
Als das fahren zu lassen, was wir schon sicher besitzen;
Als den ersten Grund von allem Glauben, auf welchem
Glück und Leben beruht, so ganz unhaltbar zu machen.
Denn wofern du den Sinnen doch nicht mehr trauest zu
glauben,

Wenn sie vom Abgrund dich, und andern Gefahren, zu-
rückziehen,

Und den richtigern Weg zu deinem Ziele dir zeigen:
Geht die Vernunft nicht nur, nein selbst das Leben zu
Grunde.

*Et, si non poterit ratio dissolvere causam,
Cur ea, quae fuerint juxta quadrata, procul sint
Viso rotunda; tamen praestat rationis egentem
Reddere mendose causas utriusque figurae,
Quam manibus manifesta suis emittere quaeque;
Et violare fidem primam, et convellere tota
Fundamenta, quibus nixatur Vita, Salusque.
Non modo enim Ratio ruat omnis, Vita quoque ipsa
Concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis
Praecipiteisque locos vitare, et cetera, quae sint
In genere hoc fugienda; sequi, contraria quae sint.*

Es thut mir leid, das Meineke vorstehendes ein absurdes Raifonnement nennt. Dieses Urtheil rührt blofs daher, weil dieser übrigens den Sinn richtig liefernde Uebersetzer des Lucrez die Gründe des Epicur für seine Lehre, das die Sinne nicht täuschen, missverstanden hat. Ein Sinn soll den andern nicht belehren können, heifst nicht, wie der Uebersetzer des Lucrez sagt, „wir sollen nicht im Stande seyn, die Eindrücke eines und eben desselben Objects auf mehrere Organe mit einander zu vergleichen, um aus dieser Vergleichung unser Urtheil über die sinnliche Empfindung zu berichtigen“; sondern die Sinne können dieses nicht, denn dieses Vergleichen ist ja eine Sache des Verstandes, und dieser ist es, welcher irrt, und uns durch ein falsches Urtheil täuscht, aber nicht die Sinne. Der Verstand hält nemlich die sinnliche Empfindung für etwas anders als sie ist. Epicur sagt: οὐ γὰρ αὐτῶν εἰσι κριτικαὶ (sc. δι' ἑσθαιεῖς). Das Gesicht stellt uns z. B. einen Stab, dessen eine Hälfte im Wasser steckt, als gebrochen, das Gefühl als ganz dar. Hier belehrt nicht ein Sinn den andern, sondern der Stab wird von jedem Sinn nach den Naturgesetzen dargestellt, nach welchen dieser wirkt, der Verstand aber muß diese Gesetze kennen, wenn er richtig darüber urtheilen und nicht irren soll, sonst entspringt Schein statt Wahrheit. Der Uebersetzer des Lucrez sagt ferner: „nach Epicur darf ich also nicht sagen, der Thurm scheint nur rund, ist wirklich viereckt, sondern ich muß sagen: der Thurm ist rund, weil ich ihn rund sehe, und wenn ich das Gegentheil weifs, irgend einen Grund suchen, warum er unter diesen Umständen, in dieser Entfernung, rund ist. Eben so darf ich nicht sagen: der Mond scheint mir nur so klein, sondern er ist so klein, und weil ich durch keine andere sinnliche Erfahrung das Gegentheil darthun kann: so ist es auch wohl möglich, das er wirklich nicht gröfser ist.“ Das ist Epicurs Meinung nicht, sondern er will sagen, der Thurm stellt sich meinem Gesicht rund dar, ich sehe ihn rund, und das ist Wahrheit; ob er nun wirklich rund ist oder nicht, das muß der Verstand vermöge seiner Kenntnisse beurtheilen; sage ich, der Thurm

ist rund, weil ich ihn rund sehe, so täuscht mich nicht das Gesicht, welches mir ja nicht vorurtheilt, sondern nur die Anschauung eines runden Thurms liefert, der Verstand muß nun erst diese Anschauung aufs Object beziehen, und die Uebereinstimmung zwischen beiden bestimmen. Eben das behaupteten auch die Stoiker, aber bloß von den Sinnen, nicht von der Phantasie. Die Akademiker waren es eigentlich, welche behaupteten, daß die Sinne uns täuschen; Tertullian erklärt sich daher mit Heftigkeit gegen diese Meinung. In unsern Zeiten hatten Bacon und Wolf hierin der Akademiker, und Baumgarten Epicurs Ueberzeugung (Metaphysik §. 407); Meier pflegte bei diesem § zu dictiren: *Objiciuntur fallaciae opticae; sed committitur in illis vitium subreptionis, hinc recte dicitur sensus non fallere*, d. h: Man kann hiewider den optischen Betrug anführen; allein auch bei diesem wird durch den Fehler des Erschleichens ein Schluß für Empfindung gehalten, daher sagt man mit Recht, daß die Sinne nicht täuschen. Es giebt nemlich eine Täuschung des äußern und innern Sinnes, oder vielmehr, man kann Schlüsse für unmittelbare äußere oder innere Wahrnehmungen halten. Der optische Betrug gehört zu der erstern, und die Täuschung, das moralische Gefühl, welches mit der Vorstellung einer tugendhaften Gesinnung oder Handlung verbunden ist, für den Grund davon, daß sie tugendhaft sind, zu halten, ist ein Betrug aus Verwechslung eines falschen Schlusses mit einer Wahrnehmung im innern Sinn (P. 210). S. Schein, Erscheinung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II, Th. II.
Abth. Einl. B. S. 359.

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst.
II. S. 210.

B e t r u g,

Satanslist, *ψευδος, falsitas, fausseté*. Die Täuschung der Sinne im Moralischen, da wir etwas vom freien Willen Abhängendes für eine Verschuldung der

Sinnlichkeit halten. So schiebt der Wollüstling seine Sünden der Unkeuschheit auf seine Naturtriebe, auf die Macht seiner Leidenschaft; und bedenkt nicht, daß wenn es nicht von seinem Willen abhinge, sie zu beherrschen, er weder gut noch böse seyn könnte. Das Moralischböse ist also kein Fehler der Sinnlichkeit, sondern des freien Willens; aber sein Ursprung, oder wie es in die Welt gekommen ist, eben darum unbegreiflich. Alle Menschen haben diese Verderbtheit in sich, daß sie aus freien Stücken zuweilen das Moralischböse dem Moralischguten vorziehen, und diese Verderbtheit kann durch nichts überwältigt werden, als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewustseyn, daß sie eigentlich zu unsrer Anlage gehöre, und von uns wieder in uns hergestellet werden müsse; welches theils plötzlich durch eine Revolution geschieht, und die Bekehrung heißt, theils nach und nach, und die Besserung genannt wird (R. 115).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleit. B. S. 359.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 211.

Deff. Relig. innerh. d. Gr. II. St. II. Abschn. 2. Aufl. S. 115, 1. Aufl. S. 106.

Beurtheilung,

ästhetische, *iudicium aestheticum*, *jugement de goût*. Diejenige Beurtheilung eines Gegenstandes, durch welche derselbe für schön oder häßlich erklärt wird. Sie gehet vor der Lust oder Unlust am Gegenstande vorher (U. 29) f. Geschmacksurtheil. In der Beurtheilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurtheil rein. Eine freie Schönheit setzt nemlich keinen Begriff von irgend einem Zwecke voraus, wozu das Mannichfaltige in dem gegebenen Objecte dienen und was dieses also vorstellen solle, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeschränkt werden würde (U. 49).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 9. S. 29. — §. 16. S. 49.

Beurtheilungsvermögen,

iudicium, iugement. So nennt man das Vermögen, einen Gegenstand für das zu halten, was er ist, und es ist entweder theoretisch, zum richtigen Erkennen, oder practisch, zum sittlich guten Handeln (G. 21) f. Menschenvernunft.

Bevollmächtigungsvertrag,

mandatum, mandement, commission, procuracion. Die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen. Er ist entweder Geschäftsführung ohne Auftrag, (*negotiorum gestorum actio* *), *gestion d'affaires*) dann wird sie blofs an der Stelle (welches im römischen Recht *utiliter gerere* heifst), aber nicht im Namen des Andern geführt; oder Geschäftsführung mit Auftrag, oder das eigentliche Mandat (K. 121). S. Geschäftsführung.

Beweglichkeit,

Bewegbarkeit, *mobilitas, mobilité.* Diejenige Eigenschaft eines Gegenstandes, dafs seine äufsern Verhältnisse zu einem gegebenen Raum, durch irgend eine Kraft, verändert werden können. Sie ist die einzige Eigenschaft, die in der Phoronomie, oder reinen Bewegungslehre, dem Subjecte dieser Wissenschaft, oder dem Gegenstande, von dem sie handelt, nemlich der Materie, beigelegt wird (N. 1). Ein Gegenstand im Raume kann aber nicht *a priori*, und ohne Belehrung durch Erfahrung, für beweglich erkannt werden, daher gehört der Begriff der Beweglichkeit nicht unter die Begriffe des reinen Verstandes, welche *a priori* bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Verstande selbst ent-

*) *Negotium gerentes alienum, non interveniente speciali pacto.* Digest. lib. III. Tit. V. de negotiis gestis leg. X. §. 1. z. B. das, was ein Vormund im Namen seines Pupillen thut.

springen. Der Begriff der Beweglichkeit ist empirisch oder entspringt lediglich aus der Erfahrung, und kann also nur in einer Naturwissenschaft Platz finden, in der die reinen Begriffe *a priori* auf diesen einzigen empirischen Begriff angewendet werden, wie es in der Phoronomie geschieht, welche die eigentliche Metaphysik der Bewegung ist. Wollte man aber nur ganz reine Erkenntniß *a priori* zur Metaphysik rechnen, so wäre die Phoronomie ein Theil der angewandten Metaphysik (N. 4).

Bewegung

(als Bestimmung eines Objects), κίνησις, φερα, *motus*, *latio*, *mouvement*. Bewegung ist Veränderung des Orts. Das ist die allgemeine Erklärung der Bewegung. Epicur hat sie schon: μεταβλῆσις ἀπο τόπου εἰς τόπον, auch Baumgarten (Metaphys. 199), Kästner (Anfangsgr. d. höh. Mechan. §. 1) und Gehler (im Art. Bewegung). Man darf sie einräumen, so lange man die Bewegung bloß phoronomisch betrachtet, d. h. so lange man abstrahirt von der Gröfse, Ausdehnung, Figur u. s. w. kurz, der Beschaffenheit des Beweglichen (*mobilis*, *mobile*), d. i. desjenigen, dessen Veränderung des Orts möglich ist, und dieses sich bloß als einen physischen Punct vorstellt. Soll aber diese Definition der Bewegung auf jede Beschaffenheit des Beweglichen, den bewegten Körper passen, so reicht obige Erklärung nicht zu. Denn Empirikus macht schon wider Epicurs Erklärung die Einwendung, daß sie die Bewegung der Töpferscheibe nicht einschliesse, welche, wenn sie herumgedrehet wird, in Bewegung sei, und dennoch den Ort nicht verändere. Eben das gilt auch von einer Kugel, wenn sie sich um ihren Mittelpunct drehet, ohne den Raum zu verlassen, den sie einnimmt; sie bewegt sich alsdann, ohne den Ort zu verändern. Aber ihr Verhältniß zum äußerlichen Raum, d. i. zu dem Raum, den sie einnimmt, verändert sich; denn sie kehrt einem bestimmten Punct desselben immer andere und andere Puncte zu, ausgenommen den Punc-

ten, die mit der Axe, um welche sie sich drehet, in einer geraden Linie liegen. So kehrt die Erde dem Monde alle 24 Stunden ihre verschiedenen Seiten zu. Folglich ist Bewegung eines Dinges die Veränderung der äußern Verhältnisse (*relationum locallium*) desselben zu einem gegebenen Raume (N. 5). Diese Erklärung paßt auch auf die andern beiden Beispiele, mit denen Empirikus die Erklärung des Epicur umstoßen will, nemlich einen Cirkel, dessen eine Spitze fest stehet, während dem, daß die andere einen Kreis beschreibt; und auf eine Thüre, die sich auf ihren Angeln herumdrehet.

2. Man könnte wider die letztere Erklärung einwenden, sie schliesse nicht die innere Bewegung ein; z. B. die Gährung in einem Fasse Bier. Denn bei derselben bleiben die äußern Verhältnisse des Fasses Bier zu dem Raum, den das Fass nicht einnimmt, und das Bier sei doch in Bewegung. Allein das Ding, dem die Bewegung beigelegt wird, muß als Einheit betrachtet werden. Das Fass Bier ist nicht in Bewegung, sondern das Bier im Fasse ist in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges und die Bewegung in einem Dinge ist nicht einerlei. Jeder Tropfen Bier kann seine äußern Verhältnisse zu dem dasselbe umgebenden Fasse ändern, und das Fass selbst dennoch seine Verhältnisse gegen den äußern Raum behalten, und folglich ohne Bewegung seyn (N. 6).

3. Wir haben hier vorzüglich die metaphysischen Begriffe von Bewegung auseinander zu setzen, und den des Raums und Orts, in so fern es zur Verdeutlichung des Begriffs der Bewegung nöthig ist, und die Zweifel zu heben, welche die Skeptiker der Wirklichkeit der Bewegungen entgegengesetzt haben. Da wir es hier mit körperlichen Wesen zu thun haben, und ausmachen wollen, was in Ansehung der Bewegung derselben *a priori* zu erkennen ist, so ist hier nicht die Rede vom Ursprung der Vorstellung des Raums überhaupt, welches eine transcendente Untersuchung und in dem Artikel Raum zu finden ist; sondern der Raum wird hier als nothwendige Eigenschaft aller

körperlichen Wesen betrachtet (N. 9). Der Raum ist in so fern die Form aller äußern sinnlichen Anschauung, das heißt, alles, was sich nicht als zu meinem Subject gehörig, nicht als mein bloßer Gedanke, sondern als von mir unterschieden mir darstellen soll, das muß im Raume seyn. Ob der Raum übrigens der Materie im Raume an sich selbst zukomme, oder nur eine aus der Beschaffenheit unsers Sinnes entspringende Vorstellung sei, darnach ist hier nicht die Frage; weil hier bloß davon die Rede seyn soll, wie die Bewegung als Erscheinung nothwendig erfahren werden muß (N. 2).

4. In aller Erfahrung muß etwas empfunden werden, dies ist nun die Materie; soll aber die Bewegung derselben ein Gegenstand der Erfahrung seyn, so muß nicht nur die Materie, sondern auch der Raum selbst, indem er sich bewegt, empfunden werden, d. i. durch etwas bezeichnet werden, was empfunden wird. So ist der Raum in einer Kutsche ein empirischer oder solcher Raum, der empfunden wird, und also ein Gegenstand der Erfahrung. Ueberhaupt ist der Raum, den die Körper einnehmen, empirisch. Wenn ich eine Kugel von einem Orte zum andern trage, so trage ich zugleich einen Raum mit weg, den die Kugel anfällt, und der von ihrer Oberfläche begrenzt ist, zugleich aber bewegt sie sich auch in einem andern empirischen oder Erfahrungsraum, z. B. in der Stube, deren Wände einen Raum einschließen. Diese Räume also, welche Gegenstände der Erfahrung sind, und in einander gedacht werden, sind selbst beweglich, wie die Materie, die solche Räume einschließt, und sich in solchen Räumen befindet. So bewegt sich meine Stube mit der ganzen Erde fort. Ein solcher beweglicher Raum heißt nun der materielle, der relative oder empirische Raum; materiell, weil er wie Materie empfunden wird, relativ, weil er sich immer wieder auf einen andern Raum bezieht, in welchem er bewegt werden kann. Allen diesen empirischen Räumen, von denen der eine immer in dem andern gedacht wird, muß doch zuletzt ein Raum zum Grunde gelegt werden, in dem alle Bewegung gedacht wird,

und der daher nicht weiter beweglich ist; daher heisset er der reine oder absolute Raum, und kann nicht erfahren, oder wieder auf einen andern Raum bezogen werden (N. 1). Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein reeller Gegenstand, sondern bedeutet nur die Vernunftvorstellung eines letzten Raums, in dem ich alle empirischen Räume, die ich als beweglich in einander erfahren kann, setzen oder denken muß. Machen wir diesen absoluten Raum zu einem wirklichen Dinge, so ist das ein Mißverständnis, die Verwechslung einer Vernunftidee von einem letzten Raum, den ich mir nothwendig als etwas, worin alle empirische Räume sind, denken muß (eine logische Allgemeinheit), mit einem wirklichen Dinge, in welchem sich alle Räume wirklich befinden (eine physische Allgemeinheit), welches letztere freilich so seyn müßte, wenn die Körper nicht Erscheinungen, sondern wirkliche Dinge an sich wären. S. Raum (N. 3.).

5. Der Ort eines jeden Körpers ist nicht der Raum, den er einnimmt, sondern ein Punct. Denn wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen. Nun mißt man aber, um dieses zu erfahren, nicht etwa von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, bis zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern, man nimmt die kürzeste, das ist die gerade Linie vom Mittelpuncte des einen Körpers bis zum Mittelpuncte des andern. Folglich ist der Ort der Erde, oder des Mondes, und so jedes Körpers, immer nur ein gewisser Punct. Daher kann sich eben (nach 1) ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, wenn sie sich um ihre Axe drehet (N. 5).

Wir bestimmen also das Wo, oder den Ort, in dem sich ein Körper befindet, nicht bloß durch seine Lage gegen andere Gegenstände, sondern zugleich durch die Lage eines gewissen Punctes in dem Gegenstande gegen seine Theile; und nehmen also auch schon dann Bewegung an, wenn der Gegenstand an seinem Ort bleibt, aber seine äußern Verhältnisse gegen andre Gegenstände ändert.

6. Der Begriff der Bewegung, sie mag nun durch Veränderung des Orts, oder der äußern Verhältnisse zu einem gegebenen Raum, erklärt werden, ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich.

a. Durch die Zeitvorstellung. Denn Veränderung ist Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate in einem und eben demselben Objecte. Ein Körper verändert z. B. nach der ersten oder phoronomischen Erklärung der Bewegung den Ort, heisst, er ist an einem Ort, und er hat den Ort verlassen, oder ist nicht mehr an diesem Ort. Nicht mehr, heisst, er war in der vorhergehenden Zeit da, aber in der gegenwärtigen, die auf die vorhergehende folgte, ist er nicht da. Lassen wir das nicht mehr ganz weg, so heisst, ein Körper verändert den Ort, er ist an einem Ort, und ist nicht an diesem Ort, welches zwei contradictorisch entgegengesetzte oder sich einander völlig aufhebende Prädicate sind. Das Nicht mehr macht also den Begriff der Veränderung erst möglich, folglich der Zeitbegriff, durch welchen allein ein Nach einander gedacht werden kann.

b. In der Zeitvorstellung. Denn nur in der Zeit kann ein Körper jetzt an einem und bald darauf wieder an einem ganz andern Ort seyn, wodurch eben der Begriff des Nacheinander, oder zu zwei verschiedenen auf einander folgenden Zeiten, möglich wird.

Die Zeit liegt also aller Bewegung zum Grunde, und sie ist ohne Zeit nicht möglich. Und so ist die Bewegung selbst allerdings etwas zufälliges und empirisches, dessen Wirklichkeit nur durch Wahrnehmung erkannt wird, oder doch eine Wahrnehmung voraussetzt. Aber die Zeit liegt derselben *a priori* zum Grunde, und die ganze allgemeine Bewegungslehre oder reine Naturwissenschaft wäre unmöglich, wenn nicht die Zeit eine Form aller unserer sinnlichen Vorstellungen wäre, und diese dadurch allgemein und nothwendig bestimmte (C. 48. f.).

7. Man erklärt gemeinlich die Ruhe durch die Abwesenheit der Bewegung. Diese Definition giebt aber kein Criterium der Ruhe an, ja verwickelt sogar in Widersprüche. Man nehme an, daß ein Punct sich in der Linie AC Fig. I. mit gleichförmiger, d. i. immer mit derselben Geschwindigkeit bewege. Er muß also einmal in jedem Puncte der Linie gegenwärtig seyn. In dem Augenblick, worin er in einem Punct der Linie gegenwärtig ist, verändert er seinen Ort nicht, welches bei dem Punct so viel heißt, als bewegt er sich nicht. Ist nun die Abwesenheit der Bewegung schon Ruhe, so ruhet der Körper in jedem Augenblick, und die Bewegung bestände also darin, daß der Körper jeden Augenblick ruhet, welches sich widerspricht *). Man wird also sagen, der Punct bewegt sich in jedem Puncte der Linie. Allein man nehme an, der bewegte Punct gehe nicht bis C, sondern nur bis B, in welchem Puncte sich die erste Hälfte der Linie AC endigt, und gehe von B nach A zurück; den Weg von A bis B zu durchlaufen dauere eine halbe Secunde, und eben so lange die Bewegung von B nach A. B gehört nun sowohl zur Bewegung von A nach B, als von B nach A, der Körper sei aber nicht den kleinsten Theil der Zeit in B gegenwärtig. So wird es keinen Unterschied in der Quantität (Größe) der Bewegung machen, ob der Punct von A nach C, oder von A nach B und wieder zurück nach A gehet. Gehet nun der Punct von A nach C, so ist er in B in Bewegung; kehrt er aber von B nach A zurück, so ist er offenbar in B in Ruhe, wenn Ruhe Abwesenheit der Bewegung ist; denn da die Bewegung von B nach A der von A nach B entgegengesetzt ist, zwei entgegengesetzte Bewegungen aber in demselben Augenblick mit einander verbunden sich ein-

*) Diodorus Kronus beim Sextus Empirikus (*adv. Math. X. 85*) will dadurch die Unmöglichkeit der Bewegung beweisen. Das Bewegte, sagt er, ist in einem Orte, was in einem Orte ist, hat keine Bewegung, demnach ist alle Bewegung ein Unding.

ander aufheben, so wäre folglich die Bewegung in B offenbar = 0, also der Körper in B in Ruhe. Da nun aber auf dem Wege von A nach C der Körper in B in Bewegung wäre, und doch die Quantität in beiden Bewegungen von A nach C und von A nach B und zurück nach A dieselbe ist, welches sich widerspricht, so müßte entweder diese Quantität nicht dieselbe, oder der Körper, wenn er sich von A nach C bewegt, in B, und da wir bei jedem Punkte denselben Schluss machen können, in jedem Punkte in Ruhe seyn, welches sich doch auch widerspricht. Man stelle sich ferner vor, daß Fig. II. die Linie AB vertical, oder über dem Punct A aufgerichtet stehe. Man denke sich ferner einen Körper, der in dieser verticalen Linie von A nach B in gleichförmiger Bewegung aufsteigen würde, aber durch die Gegenwirkung der Schwere immer mehr und mehr Bewegung verliert, bis er endlich in B seine ganze Bewegung verloren hat, und folglich von B wieder herabfallen muß. Ist nun der Körper in B in Bewegung oder in Ruhe? Ohne Zweifel wird man sagen in Ruhe; weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, als er den Punct B erreichte, und hernach erst wieder Bewegung erfolgen mußte, also noch nicht da war, wenn nemlich Ruhe die Abwesenheit der Bewegung ist. Wie gehet es nun zu, daß man hier den Körper in B in Ruhe denken muß, da man doch vorher bei der horizontalen Bewegung den bewegten Punct von A nach B und zurück nach A in B in Bewegung denken mußte? Der Grund liegt darin, daß die verticale Bewegung als gleichförmig verzögert, oder abnehmend, und hernach als gleichförmig beschleunigt gedacht wird, s. Beschleunigung der Bewegung. Folglich hört in B die Bewegung nicht gänzlich auf, sondern nur bis zu einem Grade, der kleiner ist als jede anzugebende Größe. Würde nemlich die Linie BA, in welcher der Körper wieder herabfällt in die Richtung AB gestellt, mithin der Körper immer noch als steigend betrachtet, und hörte die Schwere auf zu wirken, so würde der Körper immer noch steigen, die Geschwindigkeit würde nur gleichförmig werden, aber er würde in jeder noch so groß

sen anzugebenden Zeit einen Raum durchlaufen, der kleiner ist als jeder anzugebende Raum, mithin seinen Ort für alle mögliche Erfahrung gar nicht verändern. Er würde also in dem Zustande einer dauernden oder beharrlichen Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) an demselben Orte, in B seyn; weil aber die Schwere continuirlich auf den Körper wirkt, so wird dieser Zustand der beharrlichen Gegenwart sogleich wieder aufgehoben. Dies ist nun der eigentliche Begriff der Ruhe, daß sie die beharrliche (eine Zeitlang, aber nicht bloß einen Augenblick dauernde) Gegenwart an demselben Ort ist. Der Begriff der Abwesenheit der Bewegung ist gar kein Größensbegriff, sondern ein Grenzbegriff, die Grenze der Bewegung z. B. der Anfang und das Ende derselben. Daher ist der bewegte Punct in jedem Punct der Linie nicht eine Zeitlang in Ruhe, sondern so wie er in jedem Punct eine Grenze der Zeit und des Raums erreicht hat, so kann dieser Punct auch als Grenze der Bewegung gedacht werden. Die Gegenwart in einem Ort ist also nicht Ruhe, wenn sie nicht eine Zeitlang, wäre sie auch nur eine sehr kleine Zeit, dauert, sondern bloß Mangel oder Grenze der Bewegung. So wenig also ein Punct das Gegentheil der Linie ist, so wenig ist die Abwesenheit der Bewegung oder die bloße Gegenwart an einem Ort das Gegentheil der Bewegung. So wenig man aber die Linie aus unendlich vielen Puncten zusammensetzen kann, obwohl in der Linie unendlich viel Puncte sind; so wenig kann man die Bewegung aus unendlich vielen Abwesenheiten der Bewegungen zusammensetzen, obwohl in der Linie, welche der bewegte Punct durchläuft, unendlich viel Puncte sind, deren jedem der bewegte Punct einen Augenblick gegenwärtig ist, und also der Bewegung ermangelt. Dauert aber in einem Punct diese Gegenwart des bewegten Puncts, oder Abwesenheit seiner Bewegung eine, auch noch so kleine, Zeit hindurch, so wäre er in diesem Puncte in Ruhe. Und so kann man auch sagen, die Ruhe ist eine Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit, so wie

die Bewegung eine Ruhe mit unendlich kleiner (nicht eine Zeitlang dauernder) Beharrlichkeit, beide eine endliche Zeit hindurch, wodurch Momente der Geschwindigkeit und Beharrlichkeit ausgedrückt würden, oder die unendlich kleinen Theile, woraus beide zusammengesetzt sind.

In der Erklärung der Ruhe als beharrlicher Gegenwart an einem Ort scheint wieder die Schwierigkeit vorzukommen, daß eine Kugel sich um ihre Axe drehe, und doch in einem Ort beharrlich seyn kann; folglich in Ruhe wäre, wenn sie sich doch um ihre Axe bewege. Allein sobald nicht von einem bewegten Punkte, sondern Körper, die Rede ist, so bestehet seine Ruhe darin, daß er an demselben Ort, nicht nur dem Orte selbst, sondern auch in allen seinen äußern Verhältnissen zu einem gegebenen Raume demselben beharrlich gegenwärtig ist. Eine Kugel ist in Ruhe, heist daher nicht bloß, sie ist einem Orte beharrlich gegenwärtig, sondern einem gegebenen Raum in allen ihren äußern Verhältnissen zu demselben, sie beharrret in derselben Lage gegen andere Körper.

8. Die Schwierigkeiten bei der Bewegung rühren offenbar von der in der Vorstellung des Raums und der Zeit gegründeten Continuität der Bewegung her, s. Absprung, und von der Theilung des Raums und der Zeit ins Unendliche und der Unmöglichkeit, beide aus Raumes- und Zeitpunkten als bloßen Grenzen der Linien und Zeiten zusammen zu setzen. Die Skeptiker setzen daher der Wirklichkeit der Bewegung folgende Zweifel entgegen.

a. Diodorus Kronus sagt: Es giebt keine Bewegung. Denn alles Bewegte hat entweder Bewegung in dem Orte, wo es ist, oder in dem, wo es nicht ist. Bewegt es sich in dem erstern, dann bleibt es in diesem Ort, ist also ohne Bewegung. In dem letztern kann es sich nicht bewegen, weil ein Wesen da, wo es nicht ist, keine Bewegung haben kann. Antwort:

Es bewegt sich (die Kugelbewegung um die Axe ausgenommen) weder an dem Ort, wo es ist, noch an dem Ort, wo es nicht ist, sondern es giebt noch ein drittes, das Diodorus übersehen hat, es bewegt sich von dem Ort, wo es ist, nach dem Ort hin, wo es nicht ist. Denn zur Bewegung wird eine Raumes- und Zeitlänge erfordert. Ist der Körper eine Zeitlang in einem Ort, so ruhet er an demselben, ist er aber nur einen Augenblick daselbst, so ist nur keine Bewegung an dem Ort, denn die Bewegung ist nur immer zwischen zwei Orten, welche der Anfang und das Ende des Weges sind, den das Bewegliche durchläuft. Folgende vier Einwürfe des Eleatischen Zeno gegen die Bewegung führt Bayle (Art. Zeno von Elea F) aus des Aristoteles Naturlehre (6. B. 9. Cap.) an:

b. Wenn ein Pfeil, der gegen einen gewissen Ort gerichtet ist, sich bewege, so würde er zugleich in Ruhe und in Bewegung seyn. Nun ist das widersprechend; also bewegt er sich nicht. Den Obersatz zu beweisen, setzt Bayle zwei Grundsätze voraus. Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich seyn; und zwei Zeiten können nicht zugleich seyn. Der Beweis ist: der Pfeil ist jeden Augenblick in einem Raume, der ihm gleich ist; er ist folglich in demselben in Ruhe, denn man ist nicht in dem Raum, aus welchem man sich wegbewegt: es giebt folglich keinen Augenblick, wo er sich nicht bewege; wenn aber das ist, so ist er zugleich in Ruhe und in Bewegung.

Antwort: Dieser Einwurf ist im Grunde dervorhergehende, denn es macht keinen Unterschied, ob man bei diesem Einwurf den Ort des Körpers einen Punct (5), wie in (a), oder den Raum, den der Körper einnimmt, wie hier, betrachtet. Aristoteles beantwortet ihn richtig dadurch, daß er sagt: das ist falsch, denn die Zeit bestehet nicht aus untheilbaren Zeittheilen, so wie auch keine an-

dere Gröfse *). Wäre nemlich nicht das Ende der verfloffenen Zeit auch der Anfang der darauf folgenden, und die Augenblicke nicht Zeitgrenzen, ohne alle Gröfse, sondern unmittelbare Zeittheilchen von einer gewissen Gröfse, folglich völlig von einander getrennt; so wäre der Pfeil in dem Raum, den er einnimmt, während eines solchen Zeittheilchens gegenwärtig, folglich hier nicht Mangel der Bewegung (ein Grenzbegriff), sondern wirkliche Ruhe (6). Dann wäre der Körper in dem Zeittheilchen, in welchem er seinen Ort verläßt, nicht mehr an diesem Ort, und auch noch nicht an dem folgenden (wo wäre er denn also während dieses Zwischenraums?); oder er wäre in dem Zeittheilchen, in welchem er den folgenden Ort einnimmt, noch an dem Ort, welchen er verläßt, und so wäre er entweder zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten, oder beide Zeittheilchen, das worin er den Ort verläßt, und das worin er den neuen Ort einnimmt, müßten zugleich seyn, wider obige Grundsätze. Alles dieses wird durch die Continuität der Zeit, und dafs die Augenblicke nicht Zeittheilchen, sondern Zeitgrenzen, und die Gegenwart eines Körpers in den Punkten, die er durchläuft, Bewegungsgrenzen (Mangel der Bewegung), aber nicht wirklich Ruhe, oder der Bewegung entgegengesetzte Gröfsen (Dauer der Gegenwart an einem Ort) sind, widerlegt.

c. Wenn es Bewegung gäbe, so müßte das Bewegliche von einem Ort zum andern gehen können; denn alle Bewegung ist zwischen zwei Enden eingeschlossen, dem Ort, wo sie anfängt (*terminus a quo*), und dem Ort, wo sie aufhört (*terminus ad quem*): Nun ist die Linie zwischen diesen beiden Punkten ins Unendliche theilbar, es ist also unmöglich, dafs das Bewegliche diese unendliche Menge von Theilen in einer endlichen Menge Zeittheilen durchlaufen könne; oder es müßten mehrere Zeittheilchen zugleich seyn, welches unmöglich ist.

Antwort: Aristoteles beantwortet dieses ganz richtig: Die Zeit ist sowohl ein Continuum als der Raum,

*) Τοῦτο δὲ ἐστὶ ψευδὸς οὐ γὰρ συκείται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νυνόντων ἀδικημάτων, ὅσπερ, οὐδ' ἄλλο μέγεθος οὐδέν.

und eine endliche Zeit hat also eben so wohl eine unendliche Menge von Theilchen der Zeit, als eine endliche Linie Theilchen der Linie *). Bei jeder Bewegung gehet also eine Theilung eines endlichen Raums und einer endlichen Zeit ins Unendliche vor sich, obgleich dadurch nicht diese unendliche Menge Zeit- und Raumtheilchen einzeln construirt oder sinnlich dargestellt werden können.

Dafs bei der Bewegung eine Theilung ins Unendliche in einer endlichen Zeit vollendet wird, widerspricht sich auch nicht. Man mufs sich nemlich vorstellen, dafs, so wie die Ruhe darin bestehet, dafs sich das Bewegliche in einem Theile des Raums mit unendlich kleiner Geschwindigkeit bewegt, die Bewegung darin bestehet, dafs das Bewegliche in jedem unendlich kleinen Raum nur ein unendlich kleines Zeittheilchen hindurch gegenwärtig ist, daher durchläuft es die unendliche Menge unendlich kleiner Theile des Raumes, die zusammen eine endliche Gröfse ausmachen, in einer endlichen Zeit. So stimmt alles mit den Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens zusammen. Uebrigens mufs man nicht vergessen, dafs diese unendliche Menge von Raumtheilchen, Zeittheilchen u. s. w. nicht etwas wirklich aufser uns vorhandenes, sondern blofs die aus dem Erkenntnißvermögen entspringenden, und den Erscheinungen nothwendig zum Grunde liegenden Bedingungen sind, unter welchen wir uns die Anschauungen derselben, durch die Vernunft, denken müssen.

d. Der berühmte Achilles des Zeno von Elea *), oder derjenige Einwurf gegen die Bewegung, den man

*) *Cum tempus continuum sit, parique modo infinitum sit, eodem infinitatis iure, eisdemque partium divisionibus sibi mutuo respondebunt tempus et magnitudo. Canimbricenses, in Aristot. Physic. lib. VI. cap. 9.*

**) Diogenes Laertius giebt den Zeno für den Erfinder die Einwurfs an, sagt aber doch, Phavorinus habe den Parmenides, und andere mehr, dafür angegeben. *Ουτος και τον Ἀχιλλεα πρωτος λογον ηρωτης Φαβορινης δε Φησι Παρμενιδην, και άλλους συχνους. Diog. Laert. lib. IX. Zeno.*

für so unüberwindlich hielt, daß man davon jeden unwiderleglichen Satz einer Schule ihren Achilles nannte. Achilles hieß aber der Einwurf des Zeno, weil dieser griechische Held, den Homer den schnellfüßigen nennt, in demselben zum Beispiel angeführt wird. Der Einwurf heißt so: das allerschwindelste Bewegliche kann das allerlangsamste nicht erreichen, wenn dieses beim Anfang der Bewegung, sei es auch noch so wenig, voraus ist*). Wir wollen setzen, eine Schildkröte habe zwanzig Schritte vor dem Achilles voraus, und der letzte sei zwanzigmal so geschwind als die erste. Während daß nun Achilles zwanzig Schritte thut, legt die Schildkröte einen Schritt zurück, um welchen sie dem Achilles also noch vor ist. In der Zeit, daß Achilles diesen einen Schritt thut, legt die Schildkröte den 20ten Theil eines solchen Schritts zurück, und ist nun diesen Theil dem Achilles noch vor. In der Zeit, daß Achilles diesen 20ten Theil eines Schritts macht, legt die Schildkröte den 20ten Theil dieses 20ten Theils, also $\frac{1}{400}$ eines Schritts zurück, und bleibt um denselben voraus, und so fort ins Unendliche.

Antwort. Dieser Einwurf beruhet wieder auf der Theilung der Linie, die der Körper durchläuft, ins Unendliche. Es heißt weiter nichts, als wenn ich eine Linie, die aus 21 Theilen bestehet, in zwei Theile theile, wovon der eine Theil aus 20 und der andre aus einem Theil bestehet, so kann ich den letzten wieder in 20 Theile und einen Theil theilen, und den letztern wieder so, und so fort ins Unendliche, indem ich nie auf einen Theil komme, welcher nur noch 20 Theile enthielte. Oder allgemein, wenn ich eine Linie in zwei beliebige Theile theile, und den letztern Theil wieder in zwei beliebige Theile, und so fort, so erreiche ich dadurch nie das Ende der Li-

*) Προσκειται εν τούτο, ότι ουδε το ταχιστον τετραγυωδημενον εν τω δι-
 κκειν το βραδυτερον. *Arist. Phys. lib. VI. c. 9.*

nie, welches die Natur der continuirlichen Gröſſe iſt. Daſs der Achilles die Schildkröte nicht einholt, liegt nehmlich darin, daſs Achilles immer nicht mehr als nur den Raum durchſchreitet, den die Schildkröte zuletzt zurückgelegt hat; oder daſs man nicht ans Ende der Linie kömmt, liegt darin, daſs man ſie theilt und nicht ganz nimmt.

e. Die Bewegung widerſpricht ſich ſelbſt. Denn man nehme z. B. einen Tiſch, der unbeweglich und etwa vier Ellen breit ſei. Auf dieſem Tiſche liege ein Stab, auch von vier Ellen Länge, ſo, daſs zwei Ellen des Stabes auf dem Tiſche liegen, und zwei Ellen über den Tiſch wegragen, nach Abend zu. Die Seite des Tiſches nach Morgen zu berühre etwa ein Stein, der auch vier Ellen lang ſei. Der Stein bewege ſich nun von Morgen nach Abend zu auf dem Tiſche, ſo, daſs er in einer halben Stunde zwei Ellen Raum auf dem Tiſche zurücklege, ſo wird er am Ende der halben Stunde den Stab berühren. Nun fange auch der hölzerne Stab an von Abend nach Morgen zu ſich zu bewegen, ſo wird am Ende der zweiten halben Stunde der Stein, der in ſeiner Bewegung bleibt, die Abendſeite des Tiſches erreichen, und vier Ellen durchlaufen ſeyn, aber der Stab wird in der letzten halben Stunde alle Punkte des Steins berühren, der doch auch vier Ellen lang iſt, folglich in der halben Stunde ſo viel Ellen durchlaufen, als der Stab in der ganzen Stunde, und zwar bei gleicher Bewegung, welches ſich widerſpricht.

Antwort: Ariſtoteles ſagt ganz richtig, dies iſt ein Trugſchluss; denn des Steins Bewegung wird auf einen Raum bezogen, der in Ruhe iſt, nehmlich den Tiſch, des Stabes Bewegung aber auf einen Raum, der in derſelben, aber entgegengesetzten Bewegung iſt. Folglich iſt bei dem letztern die Bewegung nach den Endpunkten zu zwiefach, denn um ſo viel als ſich der Stab gegen Morgen bewegt, bewegt ſich der Stein gegen Abend, folglich muſs der eine in halb ſo viel Zeit des andern Endpunkt erreichen, als in der er den Endpunkt des Tiſches erreicht, welcher ruhet.

Folgenden Einwurf macht unter andern Bayle gegen die Bewegung (Zeno von Elea G):

f. Wenn die Bewegung niemals anfangen kann, so ist sie auch nicht vorhanden, nun kann sie niemals anfangen, also u. s. w. Der Untersatz wird so bewiesen: Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich seyn, nun könnte er niemals anfangen sich zu bewegen, ohne an unzähligen Orten zugleich zu seyn; denn so wie er fortrückte, wird er einen Theil berühren, der ins Unendliche theilbar ist, folglich u. s. w. Ueherdem ist es gewiß, daß von einer unendlichen Anzahl Theile keiner der erste seyn kann, weil sie sonst auf dieser Seite endlich seyn, würde; nun kann aber kein Theil den zweiten vor dem ersten berühren. Denn die Bewegung ist ein Seyn, das wesentlich auf einander folget, wovon nicht zwei Theile neben einander seyn können. Also kann die Bewegung niemals anfangen, wenn das Continuum unendlich theilbar ist, wie es ohne Zweifel auch ist, wenn es existirt. Aus eben dem Grunde kömmt eine Bewegung auch nie zu Ende. Ein Bewegliches, das auf einer schiefen Fläche herabläuft, kann niemals von der schiefen Fläche herabfallen; denn ehe es herabfiel, müßte es nothwendig den letzten Theil des Tisches erreichen, und wie wäre das möglich, da jeder Theil, den man für den letzten nehmen will, eine unendliche Menge derselben enthalten, und eine unendliche Anzahl kein letztes hat.

Antwort: Dieser Einwurf fällt wieder damit weg, daß die Zeit eben so wohl ins Unendliche theilbar ist, als der Raum. Bei einer Reihe, die auf beiden Seiten unendlich ist, kann allerdings kein Theil der erste und der letzte seyn. Aber eine Linie zwischen dem Anfange und dem Ende einer Bewegung ist nicht auf beiden Seiten unendlich lang, sondern sie hat zwei Endpunkte, zwischen welchen eine ins Unendliche theilbare Länge liegt. Die Bewegung fängt also bei dem einen Endpunkte an, und hört an dem andern auf. Wie sie aber auf ihrem Wege fortrückt, ohne an unzähligen Orten zugleich zu seyn, zeigt sich, wenn man sich erinnert, daß der Ort ein Punct oder eine Liniengrenze und folglich nicht weiter theilbar ist, und der Körper diese Puncte alle nach einander durchläuft, wie in c. gezeigt worden.

9. Bei Bewegungen, welche man als wirkliche erkennt, hat man folgende Umstände in Betrachtung zu ziehen.

- I. Die veränderten Verhältniffe zu einem gegebenen Raum oder den zurückgelegten Weg;
- II. die Richtung der Bewegung;
- III. die Zeit;
- IV. die Gefchwindigkeit;
- V. die Gröfse der Bewegung;
- VI. die Arten der Bewegung.

Diese sechs Stücke machen den Gegenstand der **Pho-**
ronomie oder reinen Bewegungslehre aus.

VII. Die Urfache der Bewegung; fie ift zum Theil der Gegenstand der Dynamik oder Lehre *a priori* von der Urfache der Bewegung durch Erfüllung des Raums oder urfprüngliche Kräfte der Materie, zum Theil der Gegenstand der Mechanik.

VIII. Die bewegte Maffe; fie ift der Gegenstand der Mechanik, oder Lehre *a priori* von der Bewegung, die durch die bewegte Maffe gewirkt wird.

IX. Die nothwendigen Erfcheinungen bei der Bewegung; fie find der Gegenstand der Phänomenologie, oder Lehre *a priori* von den nothwendigen Erfcheinungen bei der Bewegung.

I.

Ueber die veränderten Verhältniffe zu einem gegebenen Raum, §. 1. f.

II.

Die Richtung (*directio, direction*) der Bewegung heißt die gerade Linie nach der Gegend zu, nach welcher ein bewegter Punct, entweder feinen ganzen Weg hindurch, oder an einer einzelnen Stelle defselben fortgeht. Wenn bei dem einfachsten Falle alle Puncte an dem Körper fich durchaus auf gleiche Weife bewegen, fo braucht man nur die Bewegung eines einzi-

gen Puncts zu betrachten. Die durch Bewegung dieses Puncts beschriebene Linie heist dann der Weg oder die Bahn des bewegten Körpers. Ist der Weg geradlinigt, oder wird er mit einerlei unveränderter Richtung beschrieben, so giebt er selbst die Richtung an. Ein im Kreise bewegter Körper verändert seine Richtung continuirlich (ohne einen Absprung in diese Veränderung zu machen), so, daß er bis zu seiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeschlossen hat, und doch sagt man: er bewege sich immer in derselben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen. Wir sehen also, obige Definition der Richtung bedarf noch verschiedener Einschränkungen (N. 7). Es fragt sich nemlich, wenn ein im Kreise bewegter Körper sich immer in derselben Richtung bewegt, was ist die Seite, nach der die Bewegung gerichtet ist? Diese Frage ist mit der verwandt: worauf beruhet der innere Unterschied der Schnecken, die sonst ähnlich und sogar gleich sind, aber davon eine Species (Art) rechts, die andere links gewunden ist? Gewöhnlich sind nemlich die Schneckenwindungen so, daß sie, wenn man die Spitze unterwärts und die Mündung nach oben gerichtet hält, diese letztere einem alsdann links zugekehrt ist, und die Windungen von oben nach unten der scheinbaren Bewegung der Sonne gleich laufen. Einige wenige Arten haben von der Natur eine gegenseitige Windung, und dann finden sich auch, obschon äußerst selten, unter andern gewöhnlich rechtsgewundenen Schneckenarten zuweilen völlig linksgewundene Mißgeburten (*anfractibus sinistris s. contrariis*) (s. Chemnitz Conchylien-Cabinet IX. B. I. Abth. von den Linkschnecken. Blumenbach Handbuch der Naturgeschichte IX. Abschnitt. C. S. 445. 4. Aufl.). Eine solche linksgewundene Schneckenart ist der *Perversus* oder das Linkshörnchen, das sich häufig an alten Weiden und andern Baumstämmen findet (Blumenbach. l. c. 54, 5. 455). An den Küsten der Englischen Provinzen Kent und Essex findet man in den steilen Hügeln um Harwich das linksgewundene Kinkhorn (*Murex perversus* Lin. Mu-

rex contrarius, fossilis), welches unter den lebenden Conchylien gar nicht angetroffen wird (de Luc *physic. und moral. Briefe über die Geschichte der Erde und des Menschen*. I. B. 5. Abth. 40. Br. S. 261). In Blumenbachs Abbildung naturhistorischer Gegenstände 2. Heft befinden sich unter Nro. 20. zwei solche linksgewundene Kinkhörner abgebildet, die bei dem Flecken Harwich, an der Küste von Essex gefunden worden. Worauf beruhet ferner der innere Unterschied des Windens der Schwerdtbohnen und des Hopfens, deren die erstern wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, wider die Sonne (Fig. 12, B), der andere mit der Sonne (Fig. 12, A) um ihre Stange laufen? ein Begriff, der sich zwar construiren (in der Anschauung darstellen) wie A. B, aber, als Begriff, sich nicht durch allgemeine Merkmale deutlich machen läßt. Es läßt sich der Unterschied beider Richtungen zwar mathematisch, d. i. in der Anschauung, aber nicht philosophisch, d. i. durch Begriffe deutlich machen, Selbst in den Dingen der Sinnenwelt macht es keinen Unterschied in den Folgen, ob die Richtung nach der einen oder nach der andern Art fortgeht. So hat man bei Leichenöffnungen Menschen gefunden, in denen alle Eingeweide in der Richtung liefen, die der gewöhnlichen entgegen gesetzt ist, z. B. das Herz und die Milz waren auf der rechten, die Leber auf der linken Seite, die grössere Herzkammer links, und die kleinere rechts gelagert. Die große Schlagader ging rechts über die Wirbelbeine hinunter, und die Hohlader stieg links durch die Leber in die Höhe; die Speiseröhre lag rechts und endigte sich auch allda in den Magen. Die erste Beugung der dünnen Därme, und die sigmaförmige Krümmung des Krümmdarms geschah ebenfalls rechts. Dieses fand Heinrich Sampson in dem Leichnam eines 30jährigen Mannes, der immer gesund gewesen war, und auch schon einige Kinder gezeugt hatte. (*Transact. Philos. Tom. 9. No. 107. p. 746.* Wienerische Beyträge zur pract. Arzneykunde u. s. w. 2. Band. 5. Beobacht. medic. Seltenheiten. S. 305). Der Unterschied ist folglich hier nur mathematisch, obwohl innerlich (d. h. kein Verhältniß zu andern Dingen),

aber nicht physisch. Hiermit hängt nun der Unterschied zwischen zwei Kreisbewegungen zusammen, wovon die eine rechts, die andere links herumgeheth, obwohl Kreisbewegungen nicht völlig einerlei mit Schneckenwindungen sind (N. 7.). f. Raum.

III.

Von dem Begriff der Zeit, insofern er zur Bewegung gehört, f. 6.; auch wird er in IV. zugleich mit dem Begriff der Geschwindigkeit erörtert werden.

IV.

Die Geschwindigkeit (*celeritas, velocitas, vitesse*) der Bewegung heist die Gröfse des Verhältnisses, in welchem die Gröfse der Bewegung zu der Gröfse der Zeit stehet, die der Körper zu dieser Veränderung nöthig hat. Je größer nemlich die Veränderung der äußern Verhältnisse zu einem gegebenen Raume, z. B. der Raum ist, den ein physischer Punct zurück legt, und je kleiner die Zeit ist, die er dazu braucht, desto größer ist die Geschwindigkeit. Eine Bewegung heist geschwinder als eine andere, wenn bei ihr in eben derselben Zeit ein längerer Raum, oder ebenderselbe Raum in einer kürzern Zeit zurückgelegt wird. Doppelt so geschwind nennt man eine Bewegung, wenn bei ihr in eben derselben Zeit ein doppelter Raum oder eben derselbe Raum in der Hälfte der Zeit durchlaufen wird. Daher ist Geschwindigkeit ein relativer Begriff, d. h. man kann nicht sagen, wie geschwind eine Bewegung, sondern nur, wie vielmal sie geschwinder oder weniger geschwind, als eine andere sei. Nimmt man inzwischen eine bekannte Geschwindigkeit zur Einheit an, so läst sich jede andere durch die Zahl ausdrücken, die eben so vielmal größer oder kleiner als 1 ist, so vielmal die Geschwindigkeit größer oder kleiner ist, als die zur Einheit angenommene. Folglich hat die Geschwindigkeit eine Gröfse.

Der Ausdruck Geschwindigkeit bekommt aber im Gebrauche auch bisweilen eine hiervon abweichende Be-

deutung. Die Erde, sagt man, dreht sich geschwinder um ihre Axe, als die Sonne, weil sie es in kürzerer Zeit thut; die Sonne braucht nemlich dazu $25\frac{1}{2}$ Tag, und die Erde noch nicht volle 24 Stunden. Dennoch ist die Bewegung der Sonne viel geschwinder, als die der Erde; denn die Erde hat 5400 geographische oder deutsche Meilen im Umkreise, folglich laufen in 24 Stunden oder einem Tage 5400 Meilen, nemlich alle Punkte des Erdäquators vor einem gegebenen Punkt im Raum vorbei; wenn man bloß an die Umwälzung der Erde um ihre Axe denkt, und von ihrer jährlichen Bewegung abstrahirt; die Sonne hingegen hat 611000 Meilen im Umkreise, folglich laufen bei ihrer Umwälzung um die Axe immer 23960 deutsche Meilen von ihrem Aequator in jedem Tage oder 24 Stunden vor einem gegebenen Punkte (ihres Himmelsaequators) vorbei; nimmt man folglich die Geschwindigkeit der Erde zur Einheit an, so ist die Sonne so vielmal geschwinder als die Erde, so vielmal 5400 in 23960 enthalten ist, d. h. beinahe $4\frac{1}{2}$ mal; da hingegen im vorigen Sinn die Erde $25\frac{1}{2}$ mal geschwinder war als die Sonne. Und in der That bewegt sich auch die Erde soviel ($25\frac{1}{2}$) mal schneller um ihre Axe, als die Sonne, indem derjenige Theil der Sonne, der um ihren Mittelpunkt herum liegt und der Erde an Größe gleich ist, auch nur in $25\frac{1}{2}$ Tagen herum kömmt, und also wirklich sich so viel mal langsamer hewegt, als die Erde. Aber dennoch bewegt sich jeder Punkt im Aequator der Sonne wirklich $4\frac{1}{2}$ mal geschwinder als jeder Punkt des Erdaequators, weil der Umkreis der Sonne 113 mal größer als der Umkreis der Erde ist; da sie sich nun $25\frac{1}{2}$ mal langsamer um die Axe drehet, als die Erde, so ist doch noch immer jeder Punkt ihres Aequators so viel mal geschwinder denn jeder Punkt des Erdäquators, als $25\frac{1}{2}$ in 113 enthalten ist, nemlich $4\frac{1}{2}$ mal.

Der Blutumlauf eines kleinen Vogels ist viel geschwinder, als der eines Menschen, obgleich die strömende Bewegung des Bluts im erstern weniger Geschwindigkeit hat, d. h. es läuft beim Vogel zwar langsamer in den Adern, aber es circulirt schneller, oder kömmt

geschwinder herum. Daher kann man die Geschwindigkeit, mit der ein Körper im Kreiseherumkömmt, die *circulirende*, diejenige aber, mit der ein gewisser Punct seinen Ort verändert, und sich fortbewegt, die *räumliche Geschwindigkeit* nennen. So ist es auch bei den Bebugen elastischer Materien, z. B. den Saiten auf einem Clavier. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es sei der *circulirenden* oder *oscillirenden* (der Kreis- oder Pendel-) Bewegung, macht den Grund dieses Sprachgebrauchs aus, welcher, wenn sonst nur die Mißdeutung vermieden wird, auch nicht zu verwerfen ist. Denn diese bloße Vergrößerung der Eile in der Wiederkehr ohne Vergrößerung der räumlichen Geschwindigkeit hat ihre eigene und sehr erhebliche Wirkung in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rücksicht genommen worden.

In der Phoronomie (reinen Bewegungslehre) wird das Wort Geschwindigkeit bloß in räumlicher Bedeutung gebraucht, und mit C bezeichnet, so wie der Raum, den der Punct durchläuft, mit S, und die Zeit, die dazu nöthig ist, mit T. Daher ist die Regel $C = \frac{S}{T}$ d. h. die Gröfse der Geschwindigkeit kömmt heraus, wenn man die Gröfse des Raums, den der Punct durchläuft, mit der Gröfse der Zeit, die er dazu braucht, dividirt, z. B. wer 6 Meilen in 2 Stunden gehet, dessen Geschwindigkeit ist = 3, denn 6 mit 2 dividirt giebt 3 zum Quotienten. Das heist, sie ist 3 mal so groß als die Geschwindigkeit dessen, der zu 6 Meilen 6 Stunden braucht oder in 2 Stunden 2 Meilen gehet; denn in beiden Fällen kömmt die Einheit heraus, deren die 3 drei enthält (N. 9.).

V.

Die Gröfse der Bewegung (*quantitas motus*, *quantité du mouvement*) beruhet auf der Zusammenfetzung derselben aus einfachen Bewegungen. Weil nemlich die Bewegung eine *continuirliche* Gröfse ist,

so ist in ihr kein Theil denkbar, der nicht wieder Bewegung wäre. Nur ist die Bewegung als solche eine intensive Gröfse, das heifst, die Theilbewegungen, woraus sie besteht, sind nicht, wie die Theile des Raums und der Zeit, aufer einander, sondern in einander, wie die einfachen Theile des Lichts, die zusammen das starke Licht auf einer ebenen Fläche hervorbringen. Kant lehrt daher in einer Erklärung, was das heifse, den Begriff einer zusammengesetzten Bewegung construiren oder in der Anschauung darstellen. Es heifst, sagt er, eine Bewegung *a priori* in der Anschauung darstellen, so fern die Bewegung aus zweien oder mehreren gegebenen Bewegungen entspringt, die in einem Beweglichen vereinigt sind (N. 13.). Wenn ich mir nemlich, vermittelt meiner Einbildungskraft, vorstelle, wie die Bewegung eines Beweglichen aus mehrern Bewegungen desselben, nach einerlei oder verschiedenen Richtungen der Bewegung, zusammengesetzt seyn kann.

A. Die Phoronomie, oder reine Gröfßenlehre der Bewegung, betrachtet nun eben die Bewegung als eine Gröfse, und behandelt sie mathematisch, oder sucht sie auf Construction zu bringen. Denn auf dieser Construction beruhet die Möglichkeit aller *a priori* erkannten Bewegung. Denn dadurch ist eine Bewegung noch nicht möglich, daß etwa in dem Begriff derselben kein Widerspruch zu finden ist, dann wäre sie blofs denkbar, woraus aber nicht folgen würde, daß uns auch eine solche Bewegung erscheinen könnte. Aber können wir sie *a priori* in der Anschauung darstellen, oder construiren, so kann sie uns erscheinen, oder es kann eine solche Bewegung in der Natur geben, weil die Construction *a priori* die Form aller Anschauungen *a posteriori*, fölglich aller Erscheinungen oder Gegenstände der Anschauung ist. Die Phoronomie betrachtet ferner das, was sich bewegt, blofs als etwas Bewegliches, und abstrahirt von allen übrigen Eigenschaften, also auch von der Gröfse desselben. Sie bestimmt also die Bewegungen allein als Gröfsen, sowohl ihrer Richtung als Geschwindigkeit nach, und zwar die Zusammensetzung derselben *a priori*. Die Phoronomie abstrahirt daher auch von den Ursachen der Bewegung,

den physischen Kräften. Aber die Theorie von den Ursachen der Bewegung gründet sich auf die reinen Grundsätze der Zusammensetzung der Bewegung überhaupt. Daher hat Kant beide Theorien, die der reinen Bewegung als einfacher, und als zusammengesetzter Größe, von der Theorie derselben als Wirkung einer Kraft ganz abgefordert, und die letztere wieder in zwei verschiedenen Wissenschaften, der von der nothwendigen Beschaffenheit der Bewegung als Wirkung der Beschaffenheit des Beweglichen unter dem Namen der Dynamik, und als Wirkung eines Beweglichen auf das andere unter dem Namen der Mechanik vorgetragen (N. 14).

B. Folgendes ist ein Grundsatz, d. i. ein Satz, dessen Wahrheit durch die bloße reine Anschauung erkannt wird; oder, wenn man sich die Sache durch die bloße Einbildungskraft vorstellt, so ist es gar nicht möglich, sie sich anders vorzustellen. Es giebt dieselbe Erscheinung, bei jeder Bewegung, ob der Körper in Bewegung und der Raum, in dem er sich beweget, in Ruhe ist; oder ob der Körper in Ruhe, und der Raum, in dem er sich befindet, in Bewegung ist, nur mit gleicher Geschwindigkeit, aber in entgegengesetzter Richtung. Es werden hier aber alle Bewegungen als geradlinigt angenommen. Denn was die krummlinigte betrifft, so ist es nicht in allen Stücken einerlei, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum (den bestirnten Himmel) als ruhig, oder diesen als bewegt und jenen als ruhig anzusehen befugt bin, wie sich in der Folge zeigen wird. (N. 17). So giebt es also nach obigem Grundsatz einerlei Erscheinung, ob z. B. ein Kahn, auf dem ich mich befinde, den Fluß hinabfährt, oder ob beide Ufer mit samt dem Flusse mir entgegen kommen. In Ansehung der Phänomene (wenn ich nicht auf die Ursachen der Bewegung, sondern nur auf die Veränderung der äußern Verhältnisse zu einem gegebenen Raum, d. i. die Bewegung

selbst sehe) ist es einerlei, welches von beiden ich als bewegt ansehe (N. 14).

VI.

Die Bewegung wird nun eingetheilt:

A. In Absicht auf die Grösse (*Quantität*), in einfache und zusammengesetzte.

B. In Absicht auf ihre beiden Beschaffenheiten (*Qualitäten*), Richtung und Geschwindigkeit.

a) In Absicht auf Richtung, in drehende, fortschreitende und bebende; die fortschreitende aber wieder in den Raum erweiternde, und auf einen gewissen Raum eingeschränkte, oder in sich zurückkehrende; die den Raum erweiternde aber wieder in die geradlinigte und krummlinigte; die in sich zurückkehrende aber in die circulirende und oscillirende.

b) In Absicht auf Geschwindigkeit, in gleichförmige und veränderte, die letztere wieder in beschleunigte oder verminderte, und beide in gleichförmig oder ungleichförmig beschleunigte oder verminderte.

C. In Absicht auf Verhältniss (*Relation*), in absolute und relative, in gemeinschaftliche und eigene.

D. In Absicht auf Modalität, in scheinbare und wirkliche.

Von diesen verschiedenen Arten der Bewegung folgen hier umständliche Nachrichten in alphabetischer Ordnung:

Absolute Bewegung, (*motus absolutus, mouvement absolu.*) Eine solche, bei der wir nur den bewegten Körper wahrnehmen könnten, aber nicht den Raum, in dem er sich bewegt. Wenn wir nemlich eine Bewegung erfahren wollen, so müssen wir zwei Gegenstände wahrnehmen, nemlich einen Körper, der sich bewegt, und einen Raum, in dem er sich bewegt. Der letztere

mufs also materiell feyn; denn ich mufs gewahr werden können, dafs der Körper feine äufsern Verhältniffe zu ihm ändert, folglich mufs ich diesen Raum felbst, durch andere körperliche Gegenstände, die ihn entweder einschließen oder fonft bezeichnen, wahrnehmen. Da nun eine Bewegung die Veränderung der äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raume ist, das Prädicat abfolut aber voraussetzt, dafs blofs die Bewegung des Körpers, ohne Rückficht auf feine Verhältniffe zu etwas aufser ihm, gemeint fei; fo hebt das Prädicat abfolut die Merkmale, äufsern Verhältniffe und gegebenen Raum, im Begriff Bewegung, auf; folglich wäre absolute Bewegung die Veränderung eines Körpers in einem folchen Raume, der blofs Bedingung der äufsern Anschauung ist; und in welchem alle relativen Räume gedacht werden, der aber kein Gegenstand der Erfahrung ist. Daher ist nun auch die absolute Bewegung felbst kein Gegenstand der Erfahrung, sondern ein blofs er leerer Gedanke, welcher dadurch entsteht, dafs man durch logische Verneinung (Negation) der relativen Bewegung eine nicht relative oder absolute Bewegung gegenüber stellt. Man stelle sich vor, dafs es nur einen einzigen Weltkörper gäbe, und dafs wir uns auf demselben befänden. Gefetzt, dieser Weltkörper wäre wirklich in der schnellsten Bewegung, d. i. er wäre in dem Zustande, dafs wenn ein gegebener oder materieller Raum (ein folcher, der erfahren werden könnte.) vorhanden wäre, der Körper feine äufsern Verhältniffe gegen denselben mit Schnelligkeit ändern würde; so könnten wir doch, so lange es an einem folchen durch andere Körper bezeichneten Raum fehlte, diese Bewegung nie erfahren. Ja die absolute Bewegung felbst ist nicht einmal denkbar; denn dafs es uns so vorkömmt, als könnten wir sie denken, rührt blofs daher, weil wir uns in Gedanken einen Punct setzen, auf den der bewegte Körper zugehet, und einen andern, von dem er sich entfernt, ja den Raum uns vorstellen, den er verläfst, und den Raum, den er durchläuft, das alles sind aber Bedingungen, die bei der absoluten Bewegung wegfallen müssen, weil sie schon einen materiellen Raum bezeichnen, und die Bewegung dadurch relativ wird. Denn in einer absoluten Bewegung würden

keine äußern Verhältnisse zu einem gegebenen Raum verändert. Worin besteht denn also die absolute Bewegung? Gehler, Phys. Wörterbuch, Art: absolute Bewegung, sagt: in der Veränderung des absoluten Orts, oder dem Uebergange aus dem Raume, in welchem der Körper vorher war, in einen andern. Der absolute Ort ist ja aber ein solcher, der mit keinem andern verglichen, sondern an und für sich betrachtet wird; folglich ist die Veränderung desselben nicht denkbar, weil sie einen andern Ort voraussetzt, der nicht der erste ist, also die Vergleichung beider Oerter, wodurch beide relativ werden. Die absolute Bewegung ist also gar keiner Wahrnehmung fähig, und also für uns nichts, wenn man auch einräumen wollte, es gäbe außer uns einen absoluten Raum; wir würden doch nur immer den relativen wahrnehmen. Bei der kritischen Behauptung aber, daß der absolute Raum nur Form *a priori* unsrer äußern Vorstellungen ist, oder daß unser Vorstellungsvermögen so beschaffen ist, daß wir die Objecte gewisser sinnlicher Eindrücke, welche wir erhalten, in einen Ort außer uns setzen müssen, kann alle Bewegung nur im relativen Raume wahrgenommen werden, weil der absolute Raum *a priori* ist, und also nicht wahrgenommen werden kann. Der geometrische Raum, den ein Körper einnimmt, ist der, welcher in der Vorstellung übrig bleibt, wenn ich den Körper wegdenke, und der also genau so groß ist, als der Körper selbst. Dieser Raum ist nicht der absolute Ort des Körpers, denn der Ort des Körpers ist der Punkt, von dem an seine Entfernung von jedem andern Körper gerechnet wird. Sondern der geometrische Raum ist gleichbedeutend mit dem absoluten Raum, den der Körper einnimmt. Allein eine Bewegung aus diesem Raum in einen andern hinein wäre nicht absolute Bewegung, sondern immer relativ, weil hier zwei Räume in Relation oder im Verhältnisse gedacht werden. Folglich ist die absolute Bewegung ein leerer Gedanke. Und wenn Gehler sagt, daß wir mit der ganzen Erde stets in absoluter Bewegung sind, und die neuesten Entdeckungen der Sternkunde es wahrscheinlich machen, daß alle Weltkörper absolute Bewegungen haben,

ob wir gleich dieselben gar nicht, oder doch erst nach langen Zeiten bemerken; so meint er damit relative Bewegungen in einem Raume, der als ruhig vorgestellt wird, weil uns über ihn hinaus kein mehr erweiterter und ihn einschließender gegeben ist. So ist z. B. unser ganzes Sonnensystem in einer eigenen Bewegung, die man bisher gemuthmaßt hat, aber über die es keine Erfahrung gab, bis auch in den neuesten Zeiten Erfahrungen diese Bewegung zu bestätigen schienen. Gehler verwechselt nun den scheinbar ruhenden Raum, in welchem sich die Erde um die Sonne drehet, mit einem absoluten Raum, weil er ihn für einen Theil eines wirklich außer uns vorhandenen Weltraums ansieht. Uebrigens folgt Gehler dem Sprachgebrauch aller bisherigen Physiker (N. 15.).

Alles, was uns in der Erfahrung gegeben ist, wird wahrgenommen und ist also beweglich, und vielleicht auch wirklich in Bewegung, da wir keine äußersten Grenzen möglicher Erfahrung kennen, sondern jeder Raum einen andern voraussetzt, in welchem er sich bewegt, ohne daß wir diese Bewegung von dem äußersten empirischen Raume, in dem sich alle übrigen Räume befinden, wahrnehmen können (N. 16.).

Bebung, Zitterung (*motus tremulus, mouvement tremblant*). Die oscillirende oder recipocirende Bewegung einer ihre Stelle nicht verändernden Materie. Die Zitterungen einer geschlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch Schall in Bewegung gesetzten Luft sind eine solche Bewegung, die nicht fortschreitend ist, weil die Materie ihre Stelle nicht verändert, und doch schwankend, weil die Theile der Materie immer auf denselben Boden zurückkehren. Da sie nun auch nicht drehend ist, so muß sie beiden Bewegungen, der fortschreitenden und drehenden, coordinirt werden (N. 7.).

Beschleunigte Bewegung (*motus acceleratus, mouvement accéléré*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit sich so verändert, daß sie immer größer wird. Eine solche Bewegung entsteht, wenn in dem bewegten Körper eine Kraft noch

während der Bewegung zu wirken fortfährt, und ihm über die Geschwindigkeit, die er von seiner vorigen Bewegung her beibehält, noch immer neue Geschwindigkeit giebt. So wirkt die Schwere in die fallenden Körper. Man s. die Worte Beschleunigung, und im Fortgange dieses Artikels: gleichförmig-beschleunigte, ungleichförmig-beschleunigte Bewegung.

Circulirende Bewegung, Kreisbewegung (*motus circularis, mouvement circulaire*). Bewegung, welche eben denselben Raum immer in derselben Richtung zurücklegt. So durchlaufen die Erde, der Mond, die Planeten immer dieselbe elliptische Laufbahn um die Sonne herum, und kommen immer wieder dahin, von wo sie ausgegangen waren, so daß ihre Laufbahn eine vollkommen geschlossene Linie vorstellt. In derselben Richtung, heißt hier, daß die Bewegung immer nach derselben Seite zugehet, nemlich immer von Abend gegen Morgen (N. 6. 7.).

Drehende Bewegung (*motus rotationis, mouvement de rotation*). Bewegung, bei der nicht der Ort, aber wohl die Verhältnisse zu einem gegebenen Raume immer in derselben Richtung verändert werden. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten, Kometen, Fixsternen gemeinschaftlichen täglichen Umlauf um den Himmel, von Morgen gegen Abend, und schliessen daraus auf eine drehende Bewegung der Erde, das heißt, auf eine immerfortdauernde Veränderung aller ihrer Verhältnisse zu den Punkten des Himmels, immer in derselben entgegenstehenden Richtung, nemlich von Abend gegen Morgen. Bei der drehenden Bewegung verändern, wie Wolf bemerkt (*Cosmologia generalis* §. 353), alle einzelnen Theile, aber nicht der ganze Körper, immer ihren Ort. Er hätte aber noch eine Einschränkung hinzusetzen sollen, nemlich, alle einzelnen Theile, ausgenommen die Punkte, die in der Axe liegen, um die sich der Körper drehet (N. 6).

Eigne Bewegung (*motus proprius, mouvement propre*). Bewegung, welche ein Körper für

sich allein, und nicht mit andern Körpern gemein hat, oder zu haben scheint. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten und Kometen auſser ihrem täglichen Umlaufe um den Himmel, den ſie mit den Fixſternen gemein haben, noch eigne Bewegungen, mit welchen ſie ihre Stellen unter den Fixſternen von Zeit zu Zeit ändern.

Einfache Bewegung (*motus simplex, mouvement simple*). Bewegung, welche nicht als aus zwei oder mehreren Bewegungen zuſammengeſetzt betrachtet wird. Gemeinlich bringt man in die Erklärung der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung ſchon den Begriff der Verknüpfung der Bewegungen durch phyſiſche Urfachen d. i. Kräfte. Allein die Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung laſſen ſich rein mathematiſch vortragen, ſo daſs die Bewegung bloß als Größe betrachtet wird. Daher erfordert es die Gründlichkeit, den Begriff der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung rein phoronomiſch, ohne alle Rückſicht auf Kräfte, zu erklären. Die Mechanik mag dann zeigen, daſs ſolche Bewegungen auch phyſiſch möglich ſind. Gehler ſagt (Art. Bewegung, einfache), die einfache Bewegung ſei eine ſolche, welche entweder nur von einer einzigen Kraft, oder von mehreren, welche nach einerlei oder nach geradlinigt entgegengeſetzten Richtungen wirken, hervorgebracht wird. Allein ſobald mehrere Kräfte nach einerlei Richtung wirken, ſo iſt ja die Bewegung aus allen den Bewegungen zuſammengeſetzt, welche durch jede einzelne Kraft hervorgebracht werden. Und ſind die Bewegungen in derſelben geraden Linie, nur entgegengeſetzt, ſo machen ſie ebenfalls zuſammen eine zuſammengeſetzte Bewegung und keine einfache aus. Der Fall der Körper, welcher durch die Schwere bewirkt wird, der Lauf eines Wagens, den mehrere Pferde nach einerlei Richtung ziehen, und das Aufſteigen eines lothrecht in die Höhe geworfenen Körpers, wo die Schwere der Richtung des Wurfs geradlinigt entgegen wirkt, iſt nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte Bewegung. Denn die

Schwere setzt bei dem Falle des Körpers jeden Augenblick eine neue Bewegung hinzu, und nimmt bei dem Aufsteigen desselben jeden Augenblick einen Theil der Bewegung hinweg; und die Bewegung eines Wagens ist aus so viel Bewegungen zusammengesetzt, als Pferde vorgespannt sind, die ihn ziehen. Auf die Physik hat es zwar eben keinen nachtheiligen Einfluss, daß man bisher alle geradlinigte Bewegung als einfache vorstellte, aber wohl auf das Princip der Eintheilung einer rein philosophischen Wissenschaft. Man konnte auf diese Art nicht wohl die Gröſſenlehre der Bewegung (*Phoronomie*) nach ihren Theilen *a priori* einsehen lernen, welches doch in mancher Absicht auch seinen Nutzen hat (N. 29. f.). Dieser Nutzen zeigt sich in der Transcendentalphilosophie, f. zusammengesetzte Bewegung.

Erweiternde, den Raum erweiternde Bewegung (*motus spatium extendens, mouvement qui étend l'espace*). Bewegung, welche fortschreitet, ohne zurückzukehren. So schießt eine Sternschnuppe fort, bis sie erlischt. Diese Bewegung ist entweder die geradlinigte den Raum erweiternde Bewegung (*motus spatium extendens rectilineus*), wenn die Bewegung nach einerlei Richtung fortschreitet, wie der Lauf einer Kugel auf dem Billard, wenn sie kein Hinderniß antrifft; oder die krummlinigte den Raum erweiternde Bewegung, (*motus spatium extendens curvilineus*), wenn die Bewegung jeden Augenblick die Richtung verändert, ohne in sich zurück zu kehren, wie der parabolische Flug einer Kanonenkugel (N. 6), f. fortschreitende Bewegung.

Fortschreitende Bewegung (*motus progressiens, mouvement progressif*). Bewegung, welche den Ort des sich bewegenden Körpers verändert. So schreitet die Erde auf ihrer Laufbahn fort. Die fortschreitende Bewegung ist aber entweder den Raum erweiternd, f. erweiternde Bewegung, oder auf einen gegebenen Raum eingeschränkt (*motus in dato spatio coarctatus, mouvement restreint à un espace donné*). Das letztere ist sie, wenn die Bewegung aus einem gewissen Raume nicht

herauschreitet, z. B. die Erde blofs auf ihrer Laufbahn betrachtet. Eine folche Bewegung kehrt immer in fich zurück, und ift entweder circulirend, oder ofcillirend, f. circulirende und ofcillirende Bewegung (N. 6.).

Gemeinschaftliche, gemeine Bewegung (*motus communis, mouvement commun*). Bewegung, welche ein Körper mit andern gemein hat oder zu haben fcheint. So fcheinen alle himmlifchen Körper den 24ftündigen Umlauf um den Himmel mit einander gemein zu haben, welcher daher ihre gemeine Bewegung, auch die tägliche oder erfte Bewegung (*motus diurnus f. primus, mouvement diurne*) genannt wird. Wer ohne Schwanken in einem Kahn fortfährt, hat mit den neben ihm im Kahne befindlichen Perfonen und Gegenftänden eine gemeinschaftliche Bewegung. Körper, die eine gemeinschaftliche Bewegung haben, verändern dabei ihre Lage gegen einander nicht, oder find in relativer Ruhe, wenn nicht eigne Bewegungen hinzukommen.

Geradlinigte Bewegung (*motus rectilineus, mouvement rectiligne*). Bewegung, wobei der zurückgelegte Weg eine gerade Linie ift. Alle einfachen Bewegungen find geradlinigt; aber auch zufammengesetzte Bewegungen find geradlinigt, wenn fie entweder nach derfelben oder nach entgegengesetzter Richtung fortſchreiten, oder auch, wenn fie nach Richtungen fortgehen, die einen Winkel einfchließen, und der Gröfse nach unverändert bleiben, f. zufammengesetzte Bewegung.

Gleichförmige Bewegung (*motus uniformis f. acquabilis, mouvement uniforme*). Bewegung eines Körpers, deffen Gefchwindigkeit immer gleich bleibt, oder der in gleichen Zeiten immer gleiche Wege zurücklegt. So foll der Zeiger einer richtigen Uhr jede Stunde, Minute, Secunde u. f. w. gleich weit gehen, oder feine Bewegung foll gleichförmig feyn, immer mit gleicher Gefchwindigkeit gefchehen. Ein einmal in Bewegung gefetzter Körper wird, wenn weiter nichts

auf ihn wirkt, seine einmal erhaltene Bewegung gleichförmig fortsetzen, f. Geschwindigkeit.

Gleichförmig - beschleunigte Bewegung (*motus uniformiter acceleratus, aequabiliter acceleratus, mouvement également accéléré*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit in gleichen Zeiten gleich stark zunimmt*). Eine solche Bewegung entsteht, wenn eine unveränderliche Kraft auf den schon bewegten Körper zu wirken fortfährt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleiche Zusätze zu seiner Geschwindigkeit giebt, wie die Schwere dem fallenden Körper, f. Beschleunigung.

Gleichförmig - verminderte Bewegung (*motus uniformiter retardatus, aequabiliter retardatus, mouvement également retardé*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit in gleichen Zeiten gleich stark abnimmt. Eine solche Bewegung entsteht, wenn eine unveränderliche Kraft dem bewegten Körper entgegen wirkt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleich viel von seiner Geschwindigkeit benimmt, bis dieselbe endlich ganz erschöpft ist, und der Körper still steht. So wird die Bewegung eines lothrecht in die Höhe geworfenen Steins von der Schwere gleichförmig vermindert.

Krummlinigte Bewegung (*motus curvilineus, mouvement curviligne, ou en ligne courbe*). Bewegung, wo der zurückgelegte Weg eine krumme Linie ist. Da ein eininal bewegter Körper seine erlangte Bewegung stets geradlinigt fortsetzt, f. Trägheit, so kann eine krummlinigte Bewegung nicht anders entstehen, als wenn eine andre Kraft den Körper stets aus seiner vorigen Richtung bringt. Daher gehören die krummlinigten Bewegungen stets zu den zu

*) So erklärt sie Galilei, *Dial. 3. de motu, qui a quiete recedens, aequalia celeritatis momenta aequalibus temporibus acquirit.*

sammengesetzten, f. zusammengesetzte Bewegung (N. 6.).

Oscillirende, schwankende, recipirrende Bewegung (*motus retrogradus, mouvement rétrograde*). Bewegung, welche eben denselben Raum immer wechselseitig in entgegengesetzter Richtung zurücklegt. Eine solche Bewegung macht der Pendel einer Wanduhr. Die Bewegung ist in sich zurückkehrend, aber nicht in einer geschlossenen Linie, wie die circulirende Bewegung, sondern sie beschreibt ein Stück einer geraden Linie, oder auch einen Bogen, von dessen Ende sie wieder in demselben Bogen zurückkehrt, bis ans andre Ende desselben, und so wechselseitig fort. Wenn also die Linse des Pendels (Fig. 13) von A nach C und dann wieder von C nach A und so fort geht, so macht sie ihre schwankende Bewegung (N. 6.).

Relative Bewegung (*motus relativus, mouvement relatif*). Bewegung, die sich auf einen gegebenen oder materiellen Raum bezieht. Dieser Raum, der ein Gegenstand der Erfahrung ist, kann nun wieder als ruhig oder als bewegt vorgestellt werden. Diese Bewegung ist die einzige, die wir uns vorstellen können, und der Begriff der absoluten Bewegung entsteht bloß dadurch, daß das Prädicat relativ von dem Subject Bewegung logisch verneint wird. Die absolute Bewegung ist nemlich diejenige Bewegung, welche nicht relativ ist, oder sich auf einen nicht gegebenen oder absoluten Raum bezieht. Dieser Begriff ist aber leer, oder man kann sich gar kein ihm entsprechendes Object vorstellen, sondern verwechselt höchstens, wenn man glaubt, man stelle sich die absolute Bewegung vor, den relativen Raum mit dem absoluten. Gesetzt, ich bin in der Cajüte eines Schiffs, und also von den vier Wänden derselben eingeschlossen, so werde ich mir die Cajüte als in Ruhe vorstellen, wenn das Schiff nicht schwankt, wenn also eine Kugel sich auf einem Tisch in der Cajüte bewegt, so werde ich mir die Cajüte als in Ruhe und die Kugel in Bewegung vorstellen, und nicht umgekehrt, weil ich keinen

Raum weiter wahrnehme, der die Cajüte umgiebt, und in dem die Cajüte in Bewegung seyn könnte. Stehe ich aber auf dem Verdecke des Schiffs, und werde gewahr, daß ein Vogel über das Schiff wegfliegt, so giebt es mir einerlei Erscheinung, ob der Vogel über dem Schiffe ruhend schwebt, und das Schiff unter ihm wegeilt, oder ob das Schiff ruhet, und der Vogel in entgegengesetzter Bewegung, aber mit gleicher Geschwindigkeit über das Schiff wegfliegt, weil ich nemlich nun einen materiellen Raum um das Schiff her wahrnehme, nemlich den, welchen der Vogel bezeichnet. Eben so giebt es einerlei Erscheinung, ob ich das Schiff als ruhig, und das Ufer des Flusses als in Bewegung ansehe, oder umgekehrt. Wenn ich mir nun einen empirisch gegebenen Raum vorstelle, der noch so groß ist, z. B. bis jenfeit der entferntesten Sterne, die wir wahrnehmen, so ist doch von demselben schlechterdings nicht auszumachen, ob er in einem andern Raume, der ihn umgiebt, in Bewegung sei oder nicht. Daher nun muß es für die Erfahrung und jede Folge aus der Erfahrung (wenn wir nemlich nicht auf die Ursachen der Bewegung sehen, als wovon die Phoronomie abstrahirt,) einerlei seyn, ob ich einen Körper in diesem Raume als bewegt, oder ob ich ihn als ruhig und den Raum als in entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit bewegt, ansehen will. Es giebt völlig identische Begriffe einer geradlinigten Bewegung (oder solche, die kein einziges Erfahrungsmerkmal haben, durch welches sie unterschieden werden könnten;) ob ich die Bewegung und Geschwindigkeit dem Körper, oder die entgegengesetzte Bewegung und die nemliche Geschwindigkeit dem Raume, in dem sich der Körper befindet, beilege, da wir jeden solchen Raum als empirisch, folglich beweglich betrachten müssen, indem der absolute oder unbewegliche Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ist (N. 15).

Wenn ich nun einen Körper in Bewegung wahrnehme, so kann ich die gegebene Geschwindigkeit entweder dem Körper, oder in entgegengesetzter Richtung dem Raume, oder einen Theil der Geschwindigkeit dem

Körper und einen Theil dem Raum in entgegengesetzter Richtung beilegen, in allen drei Fällen bleibt die Erfahrung die nehmliche. In der Phoronomie also, in der nur das Verhältniß betrachtet wird, in welchem der Körper und der Raum, in dem der Körper sich befindet, zu einander stehen, in der also von aller Ursache der Bewegung abstrahirt wird, ist es ganz einerlei, wie viel Geschwindigkeit von der gegebenen Bewegung ich dem Körper oder dem Raume beilege. In der Mechanik, wo es auf die Ursachen der Bewegung ankömmt, ist dieses nicht einerlei, weil ich da dem Gegenstande die Bewegung beilegen muß, bei dem sie als nothwendige Wirkung ihrer Ursache betrachtet wird (N. 16.).

Gemeinschaftlich bewegte Körper ändern ihre Lage gegen einander nicht, sind also in relativer Ruhe gegen einander, aber sie sind darum nicht in absoluter Bewegung, sondern in gemeinschaftlicher relativer Bewegung gegen andre sie umgebende Körper, d. i. einen materiellen Raum, der sie einschließt. Geht ein Körper Fig. 1. von A nach C, indem ein anderer von A nach B geht, so sind das nicht absolute, sondern relative Bewegungen durch die Räume AC und AB, obwohl die relative Bewegung des ersten gegen den zweiten nur durch BC gegangen ist; denn die Bewegungen durch AC und AB könnten nicht wahrgenommen werden, wenn sie nicht in Relation gegen die Punkte C und B betrachtet werden, wodurch sie eben relativ und nicht absolut sind. Nach der bisher gewöhnlich gewesenen Vorstellung betrachtete man aber die relative Bewegung als eine solche, bei der der relative Raum unbewegt sei.

Scheinbare Bewegung (*motus apparens, mouvement apparent*). Bewegung, wie sie dem Auge aus gewissen Gesichtspuncten erscheint. Der bei der Bewegung (Fig. 14.) durch AB beschriebene Raum erscheint dem Auge unter dem Winkel RAM. So lange sich nicht gewisse aus Neben Umständen gezogene Urtheile der Seele über wahre Gröfse und Entfernung mit einmischen, so lange beurtheilt man auch die Linie RM blofs nach

der Größe dieses Winkels, die aber zugleich von den Entfernungen AR und AM abhängt. Bemerket man nichts davon, daß M weiter vom Auge liegt, als R, so wird der Körper durch einen Bogen, wie RB, zu gehen scheinen, indem er in der That durch RM gehet. Die Bewegung durch RB ist dann eine scheinbare Bewegung.

Ungleichförmige Bewegung, s. veränderte Bewegung.

Ungleichförmig beschleunigte Bewegung (*motus inaequaliter acceleratus, mouvement inégalément accéléré*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit zunimmt, doch nicht in gleichen Zeiten mit gleicher Größe. Eine solche Bewegung entsteht mechanisch, wenn in den bewegten Körper eine veränderliche Kraft wirkt, die seiner Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit stärkere oder schwächere Zusätze giebt; phoronomisch, wenn zu ungleichen Zeiten, der Größe nach, mögliche neue Bewegungen nach derselben Richtung zu einer Bewegung hinzugesetzt werden, oder sie wird der gleichförmig beschleunigten entgegengesetzt, s. beschleunigte Bewegung, veränderte Bewegung.

Ungleichförmig verminderte Bewegung (*motus inaequaliter retardatus, mouvement inégalément retardé*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit zu gleichen Zeiten ungleich abnimmt. Eine solche Bewegung entsteht mechanisch, wenn eine veränderliche Kraft der Bewegung eines Körpers ganz oder zum Theil entgegen wirkt, und seiner Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit mehr oder weniger wegnimmt; phoronomisch, wenn zu Zeiten ungleiche entgegengesetzte Bewegungen mit einer Bewegung verbunden werden. So bewegen sich die Planeten in dem Theile ihrer Bahn, in welchem sie sich von der Sonne entfernen, wo die Gravitation ihre Bewegung zuerst stärker, dann schwächer vermindert.

Veränderte oder ungleichförmige Bewegung (*motus variatus s. inaequalis, mouvement va-*

rie). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit nicht immer gleich ist. Sie wird der gleichförmigen entgegen gesetzt, und in beschleunigte und verminderte abgetheilt, f. beschleunigte Bewegung, verminderte Bewegung.

Verminderte Bewegung (*motus retardatus, mouvement retardé*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit geringer wird, oder von der Theile nach und nach hinweggenommen werden. Solche Bewegungen entstehen mechanisch, wenn dem bewegten Körper eine oder mehrere Kräfte ganz oder zum Theil entgegenwirken, die ihm an gewissen Stellen des Weges einen Theil seiner Bewegung wegnehmen; oder phoronomisch, wenn gleiche entgegengesetzte Bewegungen mit ihm verbunden werden. So wirkt die Schwere einem aufwärts geworfenen Körper entgegen. Diese Verminderungen sind also negative Beschleunigungen, so wie die Beschleunigungen negative Verminderungen. Man f. die Worte Beschleunigung, gleichförmig verminderte Bewegung, ungleichförmig verminderte Bewegung.

Wirkliche, wahre Bewegung (*motus verus, mouvement réel*). Der Name zeigt seine Bedeutung selbst; man setzt nemlich die wahre Bewegung durch den Raum RM Fig. 14. der scheinbaren durch den Bogen RB entgegen.

Zurückkehrende Bewegung, in sich, (*motus revertens, mouvement revenant*). Wenn eine Bewegung entweder eine krumme Linie beschreibt, die sich schließt, z. B. einen Cirkel oder eine Ellipse, oder wenn sie auf ihrem Wege bis zu einem gewissen Punkt kommt, und dann denselben Weg zurückmacht, so heißt das eine zurückkehrende Bewegung. Die erste ist diejenige zurückkehrende Bewegung, die man die circulirende heißt, die andere die oscillirende, f. circulirende Bewegung, oscillirende Bewegung.

Zusammengesetzte Bewegung (*motus compositus, mouvement composé*). Aus der Vorstellung der Bewegung eines Puncts als einerlei mit zwei oder mehrern Bewegungen desselben zusammen verbunden, entsteht die Vorstellung der zusammengesetzten Bewegung. Dies ist die phoronomische Vorstellung. Mechanisch läßt sich die zusammengesetzte Bewegung auch so erklären: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehrern Kräften zugleich getrieben wird. Die Richtungen mögen übrigens seyn wie sie wollen. Denn wenn sie auch in eine und dieselbe gerade Linie fallen, welches nach der bisher gewöhnlichen Vorstellung eine einfache Bewegung gab, so ist die Bewegung dennoch als Gröfse zusammengesetzt, und es sind ja auch zusammengesetzte Wirkungen mehrerer Kräfte, obgleich die Linien, nach deren Richtungen die Kräfte wirken, auf einander fallen.

Ich kann mir z. B. vorstellen, ein Punct werde von Morgen gegen Abend zu getrieben, durch eine andere Kraft aber von Abend nach Morgen zu bewegt, so hat er zwei entgegengesetzte Bewegungen, aus welchen eine zusammengesetzte Bewegung (*motus compositus, mouvement composé*) entsteht, welche in dem Ueberschufs der einen Bewegung über die andere besteht (N. 17.).

In der Phoronomie wird blofs von der Bewegung des Beweglichen (der Materie) gehandelt. Diese Bewegung ist also die Bestimmung eines Objects, nemlich des Beweglichen. Allein ich kann auch die Bewegung als Handlung eines Subjects betrachten. Und diese ist das, was auch Beschreibung eines Raums heifst. Sie bestehet darin, dafs meine Einbildungskraft nach und nach den Raum selbst erzeugt, z. B. wenn der Geometer in Gedanken ein Parallelogramm oder längliches Viereck sich um seine eine Seite, die als fest und unbeweglich gedacht wird, herumdrehen läßt, so erzeugt er denjenigen Raum, welcher ein Cylinder heifst; oder wenn er sich vorstellt, dafs ein Punct sich fortbewegt, so wird eine Linie erzeugt (C. 154. f. 155 *). Da nun in der Phoronomie von jeder Beschaf-

fenheit des Beweglichen, also auch von seiner Größe und Gestalt abstrahirt wird, so ist die Bewegung desselben ganz einerlei mit der Vorstellung des Geometers von Fortbewegung eines Puncts, oder Beschreibung eines Raums; nur abstrahirt der Geometer von der Zeit, in der sich der Punct fortbewegt, oder von der Geschwindigkeit desselben. Die Phoronomie ist also die reine GröÙeulehre oder Mathematik (*matheſis*) der Bewegung, indem sie die GröÙe der Bewegung ordentlich, durch die Beschreibung des Raums vermittelt eines Puncts, der ihn in einer gegebenen Zeit beschreibt, construirt, oder sinnlich darstellt, welches das Eigenthümliche der Mathematik ist. Die GröÙe der Bewegung heißt die Erzeugung der Vorstellung derselben durch die Zusammenſetzung des Gleichartigen, ſ. GröÙe. Nun ist aber in der Bewegung nichts gleichartig als die Elemente der Bewegung, Raum, Zeit, Richtung und Veränderung der äußern Verhältnisse, welches immer wieder Bewegung giebt, also ist die GröÙe der Bewegung die Vorstellung von der Zusammenſetzung derselben aus andern Bewegungen, und folglich die Phoronomie die Lehre von der Zusammenſetzung der Bewegung eines Puncts nach ihrer Richtung und Geschwindigkeit aus mehreren Bewegungen. Das heißt, die Phoronomie ist die Wissenschaft davon, wie man sich eine einzige Bewegung eines Puncts so vorstellen kann, daß sie aus zwei oder mehreren Bewegungen nach verschiedenen Richtungen und mit verschiedener Geschwindigkeit zusammengeſetzt ſei. Es ist hier nicht die Rede davon, daß etwa mehrere Bewegungen die Ursache einer gewissen Bewegung ſind, ſondern daß ein Punct mehrere Bewegungen zugleich habe, die ſammen als Eine vorgeſtellt werden, ſo daß sie als Theile ſammen mit dieſer Einen einerlei ſind. Will man nun eine Bewegung finden, die aus einer beliebigen Anzahl Bewegungen zusammengeſetzt ſei, ſo darf man nur, wie bei aller Zusammenſetzung zur Erzeugung der GröÙen, zuerſt diejenige Bewegung ſuchen, die aus zwei gegebenen zusammengeſetzt iſt, dann dieſe wieder mit einer dritten verbinden u. ſ. f. bis man alle einzelne Bewegun-

gen mit einander verbunden, und so die verlangte zusammengesetzte Bewegung erzeugt hat. So läßt sich also die Lehre von Zusammenfassung aller Bewegungen auf die von der Zusammenfassung zweier Bewegungen zurückführen. Zwei Bewegungen eines und desselben Puncts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zweifache Weise unterschieden seyn; nemlich

α. sie geschehen entweder in einer und derselben Linie oder in verschiedenen Linien. Aus dem Zusammenkommen mehrerer Bewegungen, deren Richtungen Winkel mit einander machen, entsteht also nicht allein (wie man gewöhnlich sagt) zusammengesetzte Bewegung, sondern nur eine der beiden angegebenen Arten, nemlich die letztere, die aus Bewegungen des Puncts in verschiedenen Linien zusammengesetzt ist. Aber es giebt noch eine Art zusammengesetzter Bewegung, nemlich die, wenn mehrere Bewegungen eines und desselben Puncts alle in einer und derselben Linie geschehen, und diese ist wieder der Richtung nach unterschieden, nemlich

β. die Bewegungen geschehen entweder nach entgegengesetzter oder nach einerlei Richtung. Die Länge der Linien, welche der Punct bei diesen Bewegungen durchläuft, verhalten sich zu einander wie die Geschwindigkeiten weil die Bewegungen alle in gleichen Zeiten geschehen.

Hieraus entstehen also dreierlei Arten von Verbindungen zweier Bewegungen mit einander.

A. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie und Richtung zu Einer Bewegung in derselben Linie.

B. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie, aber von entgegengesetzter Richtung, zu Einer Bewegung in derselben Linie.

C. Die Verbindung zweier Bewegungen in zwei verschiedenen Linien, die einen Winkel einschließ-

fen zu Einer Bewegung in einer dritten Linie; diese letztere Bewegung nannte man bisher allein zusammen-gesetzte Bewegung (N. 18. f.).

Lehratz. Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Puncts zu Einer Bewegung kann man sich nur dadurch denken, daß man sich die eine Bewegung als Bewegung des Puncts im absoluten Raum, die andere als Bewegung des relativen Raums mit der nemlichen Geschwindigkeit, aber entgegengesetzter Richtung vorstellt (N. 20.).

Vorerinnerung zum Beweis. Die Bewegung eines Puncts kann wohl im absoluten Raum vorgestellt, aber nicht erfahren werden; hier ist die Rede von der Construction oder reinen sinnlichen Darstellung der Zusammensetzung der Bewegung. Es giebt aber vorstehende drei Fälle der Zusammensetzung, folglich muß der Lehratz für jeden Fall bewiesen werden.

Beweis 1. Fall. Eine Bewegung in einer und derselben Linie und Richtung enthalte zwei Bewegungen von der Geschwindigkeit AB und ab Fig. 15, indem sich bei gleicher Zeit die Geschwindigkeiten zu einander verhalten, wie die Wege oder Linien, d. h. die GröÙe der Geschwindigkeiten soll durch die Länge der Linien ausgedrückt werden, welche die beweglichen Puncte in gleichen Zeiten durchlaufen. Beide Bewegungen sollen indessen für diesmal von gleicher Geschwindigkeit seyn; daher ist auch die Linie AB so lang als die Linie ab , oder $AB = ab$, beide Geschwindigkeiten können nun in derselben Linie oder demselben Raum (es sei nun der absolute oder der relative) an demselben Punct nicht zugleich vorgestellt werden. Denn die Linien AB und ab , welche die Geschwindigkeit bezeichnen, sind eigentlich die Räume, welche in gleichen Zeiten durchlaufen werden. Wollte man nun die Geschwindigkeit zusammensetzen, so würde AB und ab , welches so groß ist als BC , ($ab = BC$), zusammengesetzt werden, mithin AC als die Summe beider Räume, die Summe beider Geschwindigkeiten ausdrücken müssen. Aber die Theile AB und AC stellen, jede für sich,

nicht eine Geschwindigkeit so groß als ab vor, denn es sind Räume, die, nicht in gleichen Zeiten, sondern nach einander zurückgelegt werden. Also stellt die doppelte Linie AC , die in derselben Zeit zurückgelegt wird, in welcher die Linie ab zurückgelegt wird, nicht die zwiefache Geschwindigkeit der Linie ab vor, welches doch verlangt wird. Folglich kann man die Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer in demselben Raume nicht anschaulich darstellen oder construiren (N. 20).

Man stelle sich hingegen in einem unbeweglichen Raume die unbewegliche Linie AC vor, auf dieser Linie eine bewegliche Linie, AC als eine Linie, die zum beweglichen oder relativen Raume gehört, der sich mit samt der Linie AC im absoluten bewegen kann, und endlich einen beweglichen Punct A , der sich im absoluten Raume und damit auch im relativen bewegt, und zwar mit der Geschwindigkeit AB , so kömmt dieser Punct nach B im absoluten Raum. Man stelle sich nun vor, daß sich, in eben der Zeit, der relative Raum oder die Linie AC selbst, mit der Geschwindigkeit ab , die so groß ist als AB , in entgegengesetzter Richtung CA bewege; da nun CB so groß ist als ab , so hat diese entgegengesetzte Bewegung der Linie eben denselben Erfolg, als wenn sich der Punct A in eben der Geschwindigkeit in der Richtung AC bewege (s. den Grundsatz V B). Der Punct durchläuft nun im absoluten Raum AB , zugleich aber bewegt sich der relative Raum in entgegengesetzter Richtung, folglich muß sich der Punct am Ende der Zeit nicht in B , sondern in C des relativen Raums befinden, weil während der Zeit, daß der Punct A nach B kam, der Punct C des relativen Raums oder der Linie AC auch nach B in dem unbeweglichen oder absoluten Raum kam, in welchem sich die Linie AC bewegt. Also befindet sich der bewegte Punct A am Ende wirklich in C des relativen Raums, worin die Bewegung wahrgenommen wird, weil wir uns vorstellen, daß C des relativen Raums dahin gekommen ist, wo B des absoluten Raums ist,

B des relativen Raums aber dahin, wo A des absoluten Raums ist, und A des relativen Raums um AB über die Linie AC des absoluten Raums hinausstehet. Und so ist die Bewegung des beweglichen Puncts durch AC, welches so groß ist als zweimal ab, ($AB + BC = 2 ab$), in derselben Zeit geschehen, in welcher die einfache Bewegung durch ab oder AB würde vor sich gegangen seyn, und doch wird zugleich hier sinnlich dargestellt, oder construirt, wie die Bewegung durch AC aus zwei Bewegungen zusammengesetzt sei; welches das ist, was gefordert wurde (N. 21.).

2 Fall. Es sei Fig. 16, AB die eine dieser Bewegungen und AC die andere in entgegengesetzter Richtung, die Geschwindigkeiten, also auch die Linien, sollen hier wieder gleich seyn. So ist es unmöglich, sich den Punct alsdann in beiden Bewegungen zugleich zu denken, vielmehr heben sich diese Bewegungen einander auf, und es bleibt nichts als die Vorstellung vom Mangel der Bewegung übrig. Folglich wäre die Zusammensetzung einer solchen Bewegung unmöglich, welches doch der Voraussetzung widerspricht, daß nemlich eine solche zusammengesetzte Bewegung soll dargestellt oder construirt werden. Hingegen denken wir uns den Punct A von A nach B im absoluten Raum in Bewegung, so käme er nach B. Nun bewege sich aber zugleich der relative Raum oder eine auf der unbeweglichen Linie CB liegende bewegliche Linie CB mit eben der Geschwindigkeit, nur in entgegengesetzter Richtung von AC, so kömmt in der Zeit, daß der Punct A nach B im absoluten Raum kam, das C der beweglichen Linie CB nach dem Punct, wo vorher A war, folglich der Punct A der beweglichen Linie, oder des relativen Raums, dahin, wo der bewegliche Punct A sich im absoluten Raume befindet; da heides nun zu gleicher Zeit geschieht, so ist zwar in der Wahrnehmung nicht nur Mangel der Bewegung des bewegten Puncts, sondern sogar Ruhe, weil der bewegte Punct A eine Zeitlang, nemlich während der Zeit, daß die Bewegungen vor sich gehen, dem A der bewegli-

lichen Linie gegenwärtig ist, oder mit diesem Punct zusammen fällt, aber dennoch haben wir hier die Construction der Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer, welches das ist, was gefordert wurde. Ein Mensch laufe z. B. mit eben der Schnelligkeit vom Vordertheil eines Schiffs nach dem Hintertheil desselben, mit der das Schiff sich fortbewegt, so dafs, in derselben Zeit, da das Schiff einen Fufs durchläuft, der Mensch jedesmal einen Fufs auf dem Schiffe in entgegengesetzter Bewegung zurücklege, so entsteht eine Zusammensetzung zweier Bewegungen, durch die der Mensch, vorher der bewegliche Punct A, immer über derselben Stelle des Meeres bleibt. Sind die Geschwindigkeiten beider Bewegungen in entgegengesetzter Richtung ungleich, so ruhet der Punct A in der Wahrnehmung nicht, sondern durchläuft den Raum, der übrig bleibt, wenn man die kleinere Geschwindigkeit von der gröfsern, welche man beide durch die Linien, die sie in gleichen Zeiten durchlaufen, construiert hatte, abziehet, und zwar mit der Richtung der gröfsern Geschwindigkeit. Der Punct A bewege sich nemlich im absoluten Raum von A nach B, zu gleicher Zeit aber der relative Raum von C nach A, also mit gröfserer Geschwindigkeit, so ist der bewegte Punct A am Ende der Zeit im Punct b des relativen Raums, indem c des relativen Raums nun nach A des absoluten Raums gekommen ist, der bewegte Punct A aber in B sich befindet, wo nun b des relativen Raums ist, weil bc so groß als AB , Ab aber die Differenz oder das ist, was übrig bleibt, wenn man von der Geschwindigkeit AC , $BA = bc$ wegnimmt (N. 22).

3. Fall, oder was man gemeinlich allein Zusammensetzung der Bewegung nennt. Es sei AB die eine der beiden Bewegungen, und AC die andere, also beide nach Richtungen, die einen Winkel BAC (hier einen rechten, obwohl es auch jeder beliebige schiefe Winkel seyn kann) einschliessen. Die Linien selbst drücken hier wieder die Richtung der Bewegungen, und die Länge der Linien die Geschwindigkeit der Bewegungen aus. Nun ist es aber unmöglich, sich

vorzustellen, daß ein Punct zugleich in der Richtung AB und in der Richtung AC in Bewegung sei, vielmehr müßte man annehmen, daß die eine Bewegung in der andern eine Veränderung wirkte, der Punct würde weder auf der Bahn AB noch auf der Bahn AC bleiben, sondern nur in unendlich kleinen Linien laufen, die diesen Bahnen parallel sind. Wenn nemlich der Punct von A nach M zu will, so wird er zugleich etwas nach E zu vom Wege abgezogen. AM bleibt also zwar immer parallel mit demselben, entfernt sich aber jeden Augenblick mehr, und eben so, umgekehrt, entfernt er sich in seinem mit AE parallelen Laufe jeden Augenblick mehr und mehr von AE. Er macht folglich die Linie Am, und kömmt in dem Punct an, wo die mit AC parallele Linie Mm und die mit AM parallele Linie Em zusammen kommen. Allein das heißt, die beiden Bewegungen AB und AC bringen eine dritte AD hervor, welches nicht der Begriff der Zusammensetzung einer Bewegung aus zwei Bewegungen ist, von welcher doch in dem Lehrsatze geredet wird. In einer aus zwei Bewegungen zusammengesetzten dritten müssen beide wirklich als Theile enthalten seyn, aber sie muß nicht als eine ganz neue Bewegung, die ganz von jenen beiden verschieden ist, vorgestellt werden. Folglich kann man auf dem gewöhnlichen Wege diese Zusammensetzung einer Bewegung nicht construiren (N. 23).

Denken wir uns hingegen die Bewegung AC im absoluten Raum, so kömmt der Punct von A nach C. Nun bewege sich aber zugleich der relative Raum, oder die Ebene ABDC mit eben der Geschwindigkeit, nur in entgegengesetzter Richtung von AB, also nach der Richtung BA (so daß die Linie DB immer senkrecht auf AB; oder mit der Neigung, in der die Linie AC auf AB stehet, bleibt). So kömmt zwar der Punct von A nach C, aber die Linie BD kömmt dahin, wo vorher AC war, folglich kömmt der bewegte Punct am Ende im relativen Raume nicht nach C, sondern nach D. Der Punct ist nemlich vermittelt seiner Bewegung von A nach C, und vermittelt der Be-

wegung der Ebene ABDC von BD nach AC zu, immer in der Diagonallinie AD. Denn wenn die Linie AB in drei gleiche Theile getheilt ist, so befindet sich der bewegte Punct vermittelt seiner Bewegung im absoluten Raume z. B. in E, allein während das er sich dahin bewegt, bewegt sich die Ebene ABDC von BD nach AC, und da wo E ist, kommt der Punct M hin, u. so fort.

Und so drückt allerdings die Diagonale AD die Richtung und Geschwindigkeit der aus den Bewegungen AC und AB zusammengesetzten Bewegung aus (N. 24).

Anmerkung 1. Es ist nemlich hier gezeigt worden, das eine zusammengesetzte Bewegung mit zwei andern, aus denen sie zusammengesetzt ist, gar nicht als völlig ähnlich und gleich (congruent) gedacht werden kann, wenn sie beide in einem und demselben Raume z. B. dem relativen vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nemlich durch bewegende Ursachen oder Kräfte die eine gegebene Bewegung sich mit einer andern verbinden, und so eine dritte hervorbringen ließ. Daher erklärt Gehler (Physik. Wörterb. Art. Bewegung, zusammengesetzte) gar auch so: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehreren Kräften zugleich getrieben wird, deren Richtungen nicht in einerlei gerade Linie fallen; wodurch sogleich die beiden ersten Fälle ausgeschlossen werden. Hieraus ersiehet man aber nicht, das die zusammengesetzte Bewegung mit den beiden einfachen, woraus sie besteht, wirklich einerlei ist, da dieses hingegen, in unserm Lehrsatz, in der reinen Anschauung *a priori*, oder vermittelt einer mathematischen Construction, für alle drei Fälle ist dargestellt worden. Wenn ich einen Stein in horizontaler Richtung werfe, so zieht ihn die Schwere in jedem Augenblick nach der Erde zu; er fällt daher in einer Diagonale mit zusammengesetzter Bewegung der Erde zu. Aber diese zusammengesetzte Bewegung kann ich mir, als solche, nicht anders vorstellen, als so, das ich

mir denke, daß der Körper senkrecht nach der Erde zu falle, aber der relative Raum sich nach dem Stein zu bewege, in der horizontalen Richtung, in der ich ihn warf, wodurch es mir nicht nur möglich wird, den Stein in der (wegen der beschleunigenden Kraft der Schwere krummen) Linie zu denken, in der der Stein der Erde zufällt, sondern diese Bewegung auch als congruent mit der horizontalen und verticalen, die der Stein wirklich hat. Hier ist also nur die Rede von der Möglichkeit einer Darstellung der Congruenz (Aehnlichkeit und Gleichheit) der zusammengesetzten Bewegung mit der einfachen, woraus sie zusammengesetzt ist; aber nicht von dem, was wirklich geschieht, oder der mechanischen Erklärung durch Urfachen, welches nicht in die reine Bewegungslehre (Phoronomie), sondern in die Lehre von der Bewegung durch bewegende Kräfte (Mechanik) gehört (N. 25).

Anmerkung 2. Man erklärt eine doppelte Geschwindigkeit gemeinlich so, sie sei eine Bewegung, dadurch in derselben Zeit ein doppelt so großer Raum zurückgelegt wird. Bei dieser Erklärung wird aber etwas vorausgesetzt, was sich doch nicht von selbst versteht, nemlich, daß sich zwei gleiche Geschwindigkeiten eben so mit einander verbinden lassen, als zwei gleiche Räume, und es ist nicht für sich klar, daß eine gegebene Geschwindigkeit eben so aus kleinern, folglich eine Schnelligkeit aus Langsamkeiten, bestehe, wie ein Raum aus kleinern Räumen. Denn die Theile der Geschwindigkeit sind nicht außer einander (*partes extra partes*), so wie die Theile des Raums. Die Geschwindigkeit ist eine intensive Größe, oder eine solche, deren Theile in einander sind, dahingegen der Raum eine extensive oder solche Größe ist, deren Theile außer einander sind. Folglich muß sich die erstere ganz anders darstellen (construiren) als die letztere. Diese Darstellung (Construction) ist aber auf keine andere Art möglich, als durch die Vorstellung der Zusammenfassung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die Bewegung des Körpers, die andere die Bewegung des relativen Raumes in einer Richtung, die

der andern Bewegung des bewegten Körpers entgegengesetzt ist. Die letztere ist nemlich völlig einerlei mit der Bewegung des Körpers, in der Richtung, die dem bewegten Raume entgegengesetzt, übrigens aber gleich geschwind mit der Bewegung des Raums ist. Denn in derselben Richtung lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten gar nicht zusammensetzen, als nur durch äußere bewegende Ursachen. Man denke sich z. B. einen Kahn, welcher Fig. 18. von A nach C geht, etwa vom Winde getrieben, welcher aber auch durch eine andere mit dem Kahne unbeweglich verbundene bewegende Kraft nach B geht. Hierbei wird vorausgesetzt, daß der Wind immer fort aus derselben Gegend wehe, und der Kahn sich also in freier Bewegung mit seiner ersten Bewegung erhalte, indem die zweite, z. B. das Ziehen durch einen Strick nach dem Ufer, hinzukommt. Diese Vorstellung gehört aber in die Mechanik, wo von den Wirkungen der Ursachen der Bewegung ganz eigentlich geredet wird. Hier ist nur die Frage die, wie der Begriff der Geschwindigkeit als eine Größe construirt, d. h. der reinen Einbildungskraft dargestellt werden kann. So viel von der Hinzuthuung (Addition) der Geschwindigkeiten zu einander.

Es kann aber auch die Rede seyn von der Abziehung (Subtraction) einer Geschwindigkeit oder Bewegung von der andern, welche sich freylich, wenn man die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Größe durch Hinzuthuung einräumt, leicht denken läßt, aber schwer zu construiren oder sinnlich zu machen ist. Denn soll eine Bewegung von der andern hinweggenommen oder subtrahirt werden, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, daß man mit der Bewegung, von der eine andere hinweggenommen werden soll, eine ihr entgegengesetzte Bewegung, von der Größe der hinwegzunehmenden, verbindet, wodurch gerade so viel Bewegung in derjenigen, von welcher hinweggenommen werden soll, = 0 wird. Wie soll man nun aber die entgegengesetzte Bewegung mit einer andern verbinden? Unmittelbar, d. i. so, daß man sich den Gegenstand in

eben demselben ruhenden Raum in Bewegung denkt? Das ist, wie wir gesehen haben, nicht möglich. Wie könnte man sich zwei gleiche Bewegungen eben desselben Gegenstandes in entgegengesetzter Richtung denken? Es scheint, daß alsdann der Körper als in Ruhe vorgestellt werden müßte. Allein Ruhe ist nicht Bewegung, woraus folgt, daß es auf die gewöhnliche Art, wenn man sich die Bewegung an demselben Körper und in demselben Raume denkt, nicht möglich ist, die Bewegungen, wenn sie entgegengesetzt und gleich sind, zu construiren. Daß uns der Körper dabei in Ruhe zu seyn scheint, ist bloß Täuschung, diese scheinbare Ruhe ist nichts anders als die Unmöglichkeit der Construction. Diese Schwierigkeit wird dadurch gehoben, daß die eine Bewegung als Bewegung des Körpers, die andere als Bewegung des relativen Raums gedacht wird, wie es im Lehrsatze gewiesen worden, und so wird durch die Bewegung des Raums so viel von der Bewegung des Körpers aufgehoben, als von derselben abgezogen werden soll. Diese Construction ist aber nicht anders möglich, als durch die Vorstellung der Bewegung des Körpers in Verbindung mit der Bewegung des Raums, wie gewiesen worden.

Will man endlich zwei Bewegungen eines und desselben Körpers, die einen Winkel einschließen, in Gedanken zusammensetzen, so daß daraus eine dritte entstehet, welche beide Bewegungen enthält, so läßt sich das gleichfalls nicht möglich machen, wenn man sich die Körper in einem und demselben Raume denkt. Man kann sich dann zwar vorstellen, wie zwei verschiedene Kräfte nach verschiedenen Richtungen auf einen Körper wirken, und dadurch eine Bewegung nach einer dritten Richtung hervorbringen können. Allein das ist die Vorstellung davon, wie durch Natur oder Kunst, vermittelt gewisser Werkzeuge oder Kräfte, die Bewegung verursacht oder gewirkt wird, und gehört in die Mechanik, welche von der Bewegung durch Kräfte handelt. Das wäre also eine mechanische Construction, welcher man sich bisher allein bedient hat. Allein hier ist von der phoronomischen oder rein mathematischen Construction oder (nicht von der Hervorbringung, sondern) von der

Zusammenfetzung der Bewegung aus zwei andern die Rede, um anschaulich zu machen, was für ein Quantum der Bewegung aus zwei Bewegungen von bestimmten Gröſſen nach verschiedener Richtung entſtehe, nicht aber, wie dieſe zuſammengeſetzte Bewegung wirklich durch Kräfte erzeugt wird. Wenn alſo ein Körper Fig. 18 von A nach B und auch nach C zu getrieben wird; ſo ſtelle man ſich das bisher ſo vor, als wirke eine äußere Kraft unaufhörlich auf A; z. B. ein ſegelndes Schiff führe einen Menſchen von A nach B, während der Zeit aber bewege ſich der Körper unverändert nach C, gehe z. B. ein Menſch auf dem Schiffe quer über das Verdeck, ſo entſtehe alſo die Bewegung nach m. Allein dieſe Vorſtellung iſt darum unrichtig, weil der Körper von Anfang an nicht weder in der Richtung von A nach B, noch von A nach C bleibt, ſondern von A nach D geht. Man conſtruirt alſo eigentlich nicht eine zuſammengeſetzte Bewegung aus zwei einfachen, ſondern erzeugt eigentlich eine dritte Bewegung aus zwei vereinigten Kräften, die ſich einzeln nach verſchiedenen Richtungen bewegen würden. Dahingegen nach Kants rein mathematiſchen Auflöſung die zuſammengeſetzte Bewegung wirklich bloß aus zwei einfachen Bewegungen conſtruirt oder anschaulich dargeſtellt wird (N. 28.).

Die Zuſammenſetzung der Bewegungen, um zu beſtimmen ob ſie größer oder kleiner ſind als andere, mit denen man ſie vergleicht, muß nach den Regeln der Congruenz geſchehen. Das heißt, die Theile, woraus ſie zuſammengeſetzt werden, müſſen wirklich einzeln, mit den Theilen der zuſammengeſetzten, und zuſammen, mit den zuſammengeſetzten congruiren, d. i. ähnlich und gleich ſeyn. So iſt es nun auch wirklich in allen drei Fällen. Denn im erſten Fall iſt es völlig in Anſehung der Größe und Richtung, nach welcher Fig. 16. der Punct A im Raume den Ort verändert, daſſelbe, ob ich mir den Punct in Bewegung von A nach B, und den Raum, worin er ſich bewegt, in Ruhe, oder den Punct in Ruhe und den Raum in Bewegung von B nach A vorſtelle; die Größe und Richtung, die beiden Elemente der Bewegung in Beziehung auf den Punct A, ſind daſſelbe, und ſind nur der

Vorstellungsart nach verschieden; folglich congruiren die Theile, woraus wir die Bewegungen zusammensetzten, wirklich mit den Theilen der zusammengesetzten Bewegung, sowohl einzeln als zusammen (N. 28).

Anmerkung 3. Die Phoronomie ist also eigentlich nicht ganz reine Bewegungslehre, sondern nur ein Theil derselben, nemlich bloß die Größenlehre der Bewegung, oder die Wissenschaft von der Bewegung bloß als einer reinen Größe. In derselben wird bloß die Beweglichkeit der Materie betrachtet, ohne auf Kräfte Rücksicht zu nehmen, welches in die Dynamik und Mechanik gehört. Sie hat also auch nicht mehr als den einzigen Lehrsatz von der Zusammensetzung der Bewegungen aus einfachen Bewegungen, und zwar nur von der Möglichkeit der Construction der geradlinigten zusammengesetzten Bewegung, nicht der krummlinigten. Bei der krummlinigten Bewegung wird die Richtung continuirlich verändert, folglich kann diese nicht ohne eine Ursache dieser Veränderung zum Grunde zu legen, betrachtet werden. Der bloße Raum aber kann keine Ursache der Bewegung seyn, sondern diese setzt Kräfte voraus. Daher kann in der Phoronomie, die von Kräften abstrahirt, und die Bewegung nur als Größe betrachtet, nicht die Rede von krummlinigter Bewegung seyn.

Das übrige von der Bewegung s. in den Artikeln Dynamik, Mechanik und Phoronomie (N. 29).

VII.

Ueber die Ursachen, der Entstehung und Aenderung der Bewegungen hat Kant viel Licht verbreitet. In der Phoronomie bedurft er keiner andern Eigenschaft der Materie als der, daß sie beweglich sei; um aber die Entstehung der Bewegung in der Dynamik zu erklären, muß er noch eine Eigenschaft derselben hinzuthun, nemlich die, daß sie den Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heißt aber, allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Be-

wegung in diesen Raum einzudringen, bemühet ist (N. 31.).

Hier haben wir schon eine Ursache der Aenderung einer Bewegung, nemlich das Vermögen einer Bewegung, innerhalb eines gewissen Raums zu widerstehen; wir sind folglich hier nicht mehr in der Wissenschaft von der Bewegung als einem reinen Quantum (Phoronomie), sondern haben schon die Qualität der Materie, nemlich das sie dem Eindringen einer andern in den Raum, in welchem die erstere sich befindet, widersteht, und folglich, wie Kant zeigt, eine ursprünglich bewegende Kraft (*vim motricem*) äußert. Die Wissenschaft davon heisst Dynamik (N. 31.).

Kant beweiset aber seine Behauptung, das die Materie dem Eindringen einer andern durch bewegende Kraft widerstehe, folgendergestalt.

a. Wenn ein Körper in einen andern Raum eindringt, so verändert er seine äußern Verhältnisse zu dem ihn umgebenden Raume, d. h. er bewegt sich. Das Eindringen in einen Raum ist also eine Bewegung. Im Augenblicke, da er anfängt einzudringen, heisst es die Bestrebung einzudringen.

b. Nun ist es die durch die Erfahrung gegebene Eigenschaft der Materie, das sie dem Eindringen widersteht, oder macht, das der Eindringende sein Eindringen entweder immer geringer und weniger oder gar nicht mehr fortsetzen kann; d. h. der Widerstand ist die Ursache der Verminderung der Bewegung, welche Eindringen heisst, oder auch der Veränderung derselben in Ruhe, indem die eindringende Materie zwar noch immer einzudringen bemühet ist, aber unendlich wenig weiter kömmt, welches ruhen heisst.

c. Wenn eine Bewegung soll vermindert oder gänzlich aufgehoben werden, so muss dieses

1. zuerst bloß phoronomisch betrachtet werden, d. i. die Bewegung wird bloß als eine GröÙe angesehen, von welcher etwas hinweggenommen werden soll, ohne vorerst noch an Ursachen zu denken. Der

Körper soll nemlich eine Bewegung bekommen, die so groß ist, als das, was übrig bleibt, wenn ich von der Bewegung, die er vorher hatte, diejenige abziehe, (subtrahire), welche weggenommen wird. Dies ist nun nicht anders möglich als so, daß ich mir an dem Körper zwei Bewegungen in entgegengesetzter Richtung vorstelle, nemlich diejenige, mit der er in den Raum einzudringen bemühet war, und eine andere der erstern entgegengesetzte, welche diejenige Größe hat, um die die erste Bewegung soll vermindert werden, oder derselben vollkommen gleich ist, wenn sie soll in Ruhe verändert werden. Wir sehen nemlich aus dem zweiten Fall des phoronomischen Lehrsatzes in dem Artikel: zusammengesetzte Bewegung, daß wenn sich ein Körper in einer gewissen Zeit Fig. 19. von A nach B bewegt, und in der folgenden eben so großen Zeit nur halb so weit, nemlich nur bis nach C kömmt, diese Verminderung der Bewegung nur dadurch anschaulich gemacht werden kann, daß wir uns vorstellen, daß der Körper zwar bis D vorrückt, aber der bewegliche Raum sich halb so geschwind mit fortbewegt, wodurch der Körper nun nicht um BD, sondern nur um BC fortgerückt ist, und sich nicht in D sondern in C befindet, d. h. mit dem Körper selbst ist eine seiner vorigen, und des relativen Baumes, Bewegung entgegengesetzte Bewegung verbunden.

2. Diese entgegengesetzte Bewegung muß nun aber auch dynamisch betrachtet werden, d. h. nicht bloß, wie sie als Anschauung oder sinnliche Darstellung, sondern auch als Wirkung, möglich ist. Sie muß folglich eine Ursache haben, und diese Ursache ist der Widerstand der Materie, die den Raum erfüllt, in welchen der Körper eindringen will. Die Ursache einer Bewegung heißt aber bewegende Kraft, folglich ist der Widerstand der Materie, da er eine entgegengesetzte Bewegung hervorbringt, eine bewegende Kraft, d. i. die Materie erfüllt den Raum durch bewegende Kraft; welches das ist, was bewiesen werden sollte.

Gegen den Satz in c, 1. möchte man vielleicht den Einwurf machen, daß dasjenige, was wir uns nicht

andere vorstellen können, darum noch nicht wirklich sei, weil sonst folgen würde, daß auch die Bewegung des relativen Raums, und jede mathematische Construction wirklich sei. Allein dieser Einwurf wird durch c, 2. widerlegt, wo sich zeigt, daß die entgegengesetzte Bewegung des Körpers (und nicht die Bewegung des Raums) dadurch aufhöre bloß reine Anschauung zu seyn, und nothwendige Bedingung der Erfahrung werde, daß eine Ursache derselben, nemlich die bewegende Kraft, in der empirischen Eigenschaft der Materie, daß sie dem Eindringen widersteht, gefunden wird (N. 35), s. Solidität.

Alle Bewegung, die eine Materie einer andern eindrücken kann, muß jederzeit so angesehen werden, als werde sie in einer geraden Linie ertheilt, welche von dem Punct, von dem aus die Bewegung bewirkt wird, und dem Punct, der dadurch bewegt wird, begrenzt ist. Die Materien werden hier nemlich als physische Puncte betrachtet. In dieser geraden Linie sind aber nur zweierlei Bewegungen möglich, die eine, dadurch sich jene beiden physischen Puncte von einander entfernen, die zweite, dadurch sie sich einander nähern. Die Kraft, die die Ursache der Entfernung der Puncte ist, heißt Zurückstößungskraft, und die, welche die Ursache der Näherung der beiden Puncte ist, heißt Anziehungskraft. Folglich erfüllt die Materie den Raum durch Zurückstößungskraft, und diese ist hier wesentlich. In dem Artikel Anziehungskraft ist gezeigt worden, daß auch diese ihr wesentlich sei. Wir haben also hier zwei Ursachen der Bewegung, oder zwei bewegende Kräfte, die in der Materie selbst liegen (N. 35.).

Vor Kant bekam man auf die Frage, was die Ursache sei, daß Materien einander in ihren Bewegungen widerstehen, die Antwort, weil sie undurchdringlich sind. Sie sind undurchdringlich heißt aber eben, sie widerstehen sich einander so sehr, daß durch keine Gewalt ihr Widerstand ganz so gehoben werden könnte, daß beide, ohne sich aus ihrem Ort zu verdrängen, denselben Ort einneh-

men könnten. Folglich heißt diese Antwort nichts anders, als sie widerstehen sich, weil sie widerstehen, oder eine widerstehende Kraft haben. Aber dadurch wird nichts erklärt, daß ich dem Dinge die Kraft zu der Wirkung beilege, die ich dasselbe hervorbringen sehe. Dieser Vorwurf trifft nicht die der Materie wesentliche Zurückstossungskraft, weil sie uns einen Begriff von einer wirkenden Ursache und ihren Gesetzen giebt; und durch die Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens nothwendig wird, nach welcher keine andre Verwandlung der Bewegung in Ruhe möglich ist; als für die Anschauung (phoronomisch) durch Vorstellung einer gleichen entgegengesetzten Bewegung; und für den Verstand vermittelt des Causalbegriffs (dynamisch) durch eine, die entgegengesetzte Bewegung verursachende, d. i. eine bewegende Kraft (s. Zurückstossungskraft) (N. 41).

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander streben. Ohne Zweifel erhalten sie sich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwischen beide eine Feder von gleicher Spannkraft mit beiden Federn, so wird diese durch ihre Bestrebung, indem sie auf beide Federn gleich wirkt, die nehmliche Wirkung leisten, und beide Federn werden nach der Regel der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung, in Ruhe erhalten werden. An die Stelle dieser Feder bringt dagegen einen jeden festen Körper dazwischen, so wird durch ihn eben dasselbe geschehen, und die vorhergedachten Federn werden sich einander nicht nähern können, sondern in Ruhe erhalten werden. Die Ursache der Undurchdringlichkeit ist demnach eine wahre Kraft, denn sie thut dasselbe, was eine wahre Kraft thut. Da aber die Bewegung nicht anders in unsrer Anschauung aufgehoben werden kann, als dadurch, daß ich in Gedanken eine gleiche aber entgegengesetzte Bewegung verbinde, und der Körper durch eine Kraft die Bewegung aufhebt, so folgt, daß diese Kraft eine entgegengesetzte Bewegung wirkende Kraft seyn müsse. Wenn ihr nun Anziehung eine Ursache, welche es auch seyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper den andern

nöthigt, gegen den Raum, den er (der erstere) einnimmt, zu drücken, oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug, sich diese Anziehung nur zu denken), so ist die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung, d. i. eine Ursache, welche der Anziehung entgegen wirkt. Daraus folgt, daß sie ein eben so positiver (wirklich wirkender) Grund sei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstofsung ist, so wird durch die Kräfte der Elemente der Materie, vermöge welcher (Kräfte) sie einen Raum einnehmen, diesem Raume selbst Schranken gesetzt, indem die anziehenden und zurückstossenden Kräfte der Elemente einander einschränken, d. i. durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt sind, entsteht ein bestimmtes Volumen der Materie (S. II. 74 f.).

VIII.

1. Eine andere Ursache der Bewegung als die dynamische ist die mechanische. Ein bewegter Körper setzt andere, die er antrifft, mit sich in Bewegung, wenn sie ruhen, oder ändert ihre Bewegungen, wenn sie schon vorher bewegt sind. Dies heißt, ihre Bewegung mittheilen. Diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch sie (auch in Ruhe), dadurch daß sie einen Raum erfüllen, Ursache von Bewegungen werden können, heißt dynamisch; diejenige Wirkung der Körper aber auf einander, wodurch sie vermittlest ihrer Bewegung die Ursache von Bewegungen werden, oder ihre Bewegung mittheilen, heißt mechanisch (N. 95).

In der Mechanik untersuchen wir also eine neue Eigenschaft der Materie, nemlich die, daß sie als Bewegliches bewegende Kraft hat; dahingegen in der Dynamik nur davon die Rede ist, daß sie als Raum Erfüllendes bewegende Kraft hat (N. 106). Hier haben wir also eine dritte Ursache der Bewegung, nemlich die Bewegung der Materie selbst. In der Dynamik werden die Zurückstofsung und Anziehung als ursprüng-

lich bewegende Kräfte betrachtet, die Bewegung ertheilen; in der Mechanik aber die Kraft, die die Materie durch ihre Bewegung hat, eine andere Materie in Bewegung zu setzen. Es ist aber klar, daß das Bewegliche durch seine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht ursprünglich bewegende (Zurückstoßungs- und Anziehungs-) Kräfte besäße. Schon durch diese kann dasselbe, noch ehe es selbst in Bewegung ist, überall, wo es sich befindet (dynamisch) wirksam seyn. Es würde aber keine bewegte Materie einer ändern, die in der geraden Linie, in der sich die bewegte fortbewegt, derselben im Wege liegt, eine gleichmäßige Bewegung (mechanisch) eindrücken, wenn beide nicht eine ursprüngliche Zurückstoßungskraft hätten, die nach Gesetzen wirkte. Auch würde keine bewegte Materie durch ihre Bewegung eine andere nöthigen, ihr in gerader Linie zu folgen (sie nachschleppen), wenn beide nicht Anziehungskräfte besäßen. Die mechanischen Bewegungskräfte setzen also die dynamischen voraus, und eine Materie als bewegt kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelt ihrer Zurückstoßung oder Anziehung. In ihrer Bewegung wirkt sie auf diese Zurückstoßung und Anziehung, und mit ihnen und dadurch theilt sie ihre Bewegung einer ändern Materie mit (N. 106). Das Uebrige siehe in den Artikeln: Mittheilung der Bewegung und Stofs.

2. Die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raume, so fern alle seine Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heißt die Masse; und man sagt: eine Materie wirke in Masse, wenn alle Theile in einerlei Richtung bewegt auffer sich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Die Gröfse der Bewegung (mechanisch geschätzt) wird durch die Menge dieser Masse und ihrer Geschwindigkeit zugleich geschätzt. Die phoronomische Schätzung der Bewegung geschieht bloß nach dem Grade der Geschwindigkeit. Doppelt so viel Masse bewegen, heißt unfreutig eine doppelt so große Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man die

nicht verdoppelte Masse mit gleicher Geschwindigkeit bewegt. Gleichiel Masse mit doppelter Geschwindigkeit bewegen, heißt aber, auch eine doppelt so große Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man sie mit nicht verdoppelter Geschwindigkeit bewegt. Die Quantität der Masse kann also in Vergleichung mit jeder andern nicht durch ihr Gewicht, sondern nur durch die Quantität ihrer Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden, s. Masse.

Es ist ein Gesetz der Mechanik das ein jeder (bloßer) Körper in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit beharret, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen (N. 119.).

Kant hat zuerst dieses Gesetz auf folgende Art allgemein bewiesen. Von der Materie, als bloßem Gegenstand äußerer Sinne, kann nichts prädicirt werden, oder ihr keine andere Bestimmung beigelegt werden, als eine solche, die ein äußeres Verhältniß im Raume ausagt. Sie kann also auch keine andern als äußere Veränderungen, d. i. Bewegung erleiden. Jede Bewegung nun, oder jede Veränderung derselben in eine andere, oder in Ruhe, oder umgekehrt, muß eine Ursache haben (nach Grundfätzen der Metaphysik). Diese Ursache aber muß eine äußere seyn, weil eine innere kein äußeres Verhältniß im Raume seyn würde, was doch allein von der Materie gültig ausgesagt werden kann. Folglich u. s. w. Die Bewegung meiner Hand hat ihren Ursprung nicht aus der Hand, welche sich im toten Körper nicht mehr regen wird; sie entspringt offenbar aus dem Entschlusse eines frei handelnden, vom Körper unterschiedenen Wesens; dieser Entschluß ist also nicht eine in der bloßen Materie, sondern außer derselben sich befindende Ursache. Der geworfene Stein wird vom Menschen, die ruhende Kugel von der stoßenden bewegt. Aber es giebt auch Bewegungen, bei welchen eine äußere Ursache ihrer Entstehung oder Aenderung nicht so sichtbar ist. Ein frei gelassener Stein

fällt lothrecht auf die Erde nieder, der Mond läuft ununterbrochen in einer krummlinigten Bahn mit stets veränderter Richtung um die Erde, ohne daß man eine äußere Ursache jener Bewegung oder dieser beständigen Veränderung bemerken könnte. Diese Bewegungen entstehen aus den Anziehungskräften anderer Körper, die theils dynamisch (als wären sie in Ruhe), theils mechanisch (durch Fortschleppen) wirken. Die Erde zieht den Stein dynamisch an sich, der Mond wird mechanisch durch die Anziehungskraft der Erde, Sonne und der Planeten in seiner krummlinigten Bahn erhalten. Die Wirkung dieser Kräfte heißt man die Schwere, die Gravitation, Anziehung überhaupt, u. s. w. Bisher waren dies Namen, die man den Ursachen gewisser unläugbarer Phänomene beilegte, um sie zu benennen, nicht um sie zu erklären. Kant hat zuerst bewiesen, daß es wirklich solche anziehende Kräfte gebe, und daß sie der Materie wesentlich sind. Damit sind also alle die Naturforscher widerlegt, welche alle Bewegungen lebloser Körper bloß aus Mittheilung und Stofs erklären wollen. Jene Namen bezeichnen also Wirkungen wirklich vorhandener Kräfte, und nicht bloß das, was man in der Physik Phänomene nennt; sie haben ihren Grund in den wesentlichen Grundkräften der Materie, man kann sie aus dem Wesen der Materie erklären, ihre Gesetze angeben, und so alle Bewegung der Materie, so fern sie ihren Grund in der Materie selbst, und nicht in einem innern Lebensprincip hat, d. h. alle Bewegung der leblosen Materie von zwei Grundkräften ableiten (N. 120. Gehler. Art. Bewegung 1.) f. Kraft.

Dieses mechanische Gesetz muß allein das Gesetz der Trägheit (*lex inertiae*) heißen, f. Trägheit. So beharren die Himmelskörper in ihren Bahnen durch die Fortdauer der ihnen einmal mitgetheilten Bewegung. Es fragt sich, ob der erste Ursprung dieser sowohl als aller übrigen Bewegungen außer der Körperwelt liege, d. i. ob sich zur Erklärung desselben nichts weiter thun lasse, sondern man allen Versuchen dazu dadurch ein Ende machen müsse, daß man sie unmittelbar dem erha-

benen Wesen zuschreibe, welches die Ursache der Welt ist? Das heißt: liegt der erste Ursprung der Bewegung nicht mehr innerhalb der Grenzen der Erfahrungsgefetze?

Kant hat schon längst (S. I, 323) einen Versuch gewagt, den ersten Ursprung der Bewegung der Himmelskörper zu erklären. „In der jetzigen Verfassung des Raums,“ sagt er, „darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, ist keine materielle Ursache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Dieser Raum ist so gut als leer, also muß er ehemals anders beschaffen und mit Materie erfüllt gewesen seyn, die vermögend war, die Bewegung auf alle darin befindlichen Himmelskörper zu übertragen, und sie mit ihrer eigenen, folglich alle unter einander, einstimmig zu machen, und nachdem die Anziehung besagte Räume gereinigt, und alle ausgebreitete Materie in besondere Klumpen gesammelt, so müssen die Planeten nunmehr mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerstehenden Raume frei und unverändert fortsetzen“ (S. I, 324).

„Angenommen, daß die Materie der Weltkörper in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöst war, und den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllte. Dies ist nemlich der einfachste Zustand der Natur, der auf das Nichts folgen kann. Die Gattungen dieser Elemente waren verschieden und hatten wesentliche (zurückstoßende und anziehende) Kräfte, und so fing das Chaos in den Punkten der stärker anziehenden Kräfte an sich zu bilden. Denn durch diese bewegenden Anziehungskräfte setzten sich die Elemente einander, in dem Augenblick, da sie entstanden, in Bewegung, und wurden so einander eine Quelle der Veränderungen ihres Zustandes. So entstanden jene Klumpen, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt seyn mußten“ (S. I, 324. ff.).

„Allein die Natur hat noch andere als anziehende Kräfte im Vorrath, welche sich vornehmlich äußern, wenn die Materie in ihre Theilchen aufgelöst ist, als wodurch dieselben einander zurückstoßen, und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen können, die die Sonne und Planeten in ihren Bahnen er-

hält. Durch diese Zurückstofsungskraft, die sich in der Elasticität der Dünste und der Ausbreitung aller geistigen Materien offenbart, und die überhaupt ein unstreitiges Phänomen der Natur ist, werden die zu ihren Anziehungspuncten sinkenden Elemente, wenn der Widerstand, den sie im Fallen gegen einander seitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich ist, welches sich nicht wohl annehmen läßt, durch einander von der geradlinigten Bewegung seitwärts gelenkt, und der senkrechte Fall schlägt so zuletzt in Kreisbewegungen um den Mittelpunct der Senkung aus“ (S. I, 527.).

Kant macht dieses deutlicher an der Erklärung des Ursprungs der Planetenbewegungen eines besondern Systems, z. B. unrer Sonne. Gesezt es gäbe einen Punct, wo die Anziehung der Elemente stärker ist, als in andern Puncten, so wird sich der Grundstoff um diesen Punct her zu ihm hinlenken. Es bildet sich daselbst ein Körper, dessen Anziehungskraft mit seiner Masse zunimmt. Durch die Schnelligkeit, mit der die Theilchen hinzugezogen werden, und die Wirkung der zurückstofsenden Kräfte auf einander entstehen viele auf mancherlei Art unter einander streitende Bewegungen, die natürlicher Weise bestrebt sind, einander zur Gleichheit zu bringen, d. i. in einen Zustand, da eine Bewegung der andern so wenig als möglich hinderlich ist. Dieses geschieht erstlich, indem die Theilchen ihre Bewegung untereinander so lange einschränken, bis alle nach Einer Richtung fortgehen. Zweitens, indem sie ihre Verticalbewegung, vermittelst welcher sie sich dem Centro der Attraction nähern, so lange einschränken, bis sie alle gleichsam horizontal, d. i. in parallellaufenden Kreisen um die Sonne als ihren Mittelpunct bewegt, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungkraft mit der senkrechten sich in freien Circelläufen in der Höhe, da sie schweben, immer erhalten, so das endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raums schweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geschwindigkeit, und durch den Widerstand der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch sie eine freie Circelbewegung fortsetzen können. Dadurch ist nun alles in den Zustand der kleinsten Wechselwirkung gekommen.

Dies ist die natürliche Folge, darin sich allemal eine Materie, die in streitenden Bewegungen ist, versetzt. Es ist also klar, daß von der zerstreuten Menge der Partikeln ein großer Theil durch den Widerstand, dadurch sie einander auf diesen Zustand zu bringen suchen, zu solcher Genauheit der Bestimmungen gelangen muß; obgleich eine noch so viel größere Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den Klumpen des Centralkörpers (der Sonne) zu vermehren, in welchen sie sinken, indem sie sich nicht in der Höhe, darin sie schweben, frei erhalten können, sondern die Kreise der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerstand alle Bewegung verlieren (S. I, 327.).

Es giebt also von dem Mittelpuncte der Attraction (der Sonne) an einen Raum in unbekannte Weiten ausgebreitet. Alle in diesem Raume begriffene Theilchen verrichten in demselben nach Maafsgabe ihrer Höhe und der Attraction, die daselbst herrscht, abgemessene Cirkelbewegungen in freien Umläufen, und würden daher, indem sie bei solcher Verfassung einander so wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben, wenn die Anziehung in solchen Theilchen dieses Grundstoffs, die eine specifisch starke Attraction haben, nicht alsdann anfangen ihre Wirkung zu thun, und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten sind, welche entstehen sollen, dadurch veranlafte (S. I, 331.).

Die Planeten bilden sich demnach aus den Theilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreisen haben, also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derselben Richtung fortsetzen. Die Bahnen der Planeten würden auch ganz genaue Cirkel seyn, wenn die Weite, daraus sie die Elemente zu ihrer Bildung versammeln, sehr klein, und also der Unterschied der Bewegungen dieser Elemente sehr geringe wäre. Diese Weite mußte aber groß seyn, weil ein weiter Umfang dazu gehört, aus dem freien Grundstoffe, der in dem Himmelsraume so sehr zerstreut ist,

den dichten Klumpen eines Planeten zu bilden. Sollte nun der Planet die Cirkelbewegung erhalten, so würde Gleichheit der Centralkräfte nöthig seyn. Allein die verschiedenen Geschwindigkeiten, welche die auf dem Planeten zusammenkommenden Theilchen in ihren verschiedenen Höhen hätten, ersetzten sich unter einander nicht ganz vollkommen, welches die Excentricität der Planeten nach sich zieht. Da ferner die elementarischen Theilchen sich zwar der allgemeinen Beziehungsfläche ihrer Bewegungen so nahe als möglich befinden, aber dennoch einigen Raum auf beiden Seiten derselben einschließen, so werden nicht gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwischen diesen beiden Seiten, in der Fläche der Beziehung selbst sich zu bilden anfangen, welches denn schon einige Neigungen ihrer Bahnen gegen einander veranlasset, obschon die Bestrebung der Partikeln, von beiden Seiten diese Ausweichung so sehr als möglich einzuschränken, ihr nur enge Grenzen zuläßt (S. I, 332. ff.), s. übrigens Planeten.

IX.

Die nothwendigen Erscheinungen bei der Bewegung handelt endlich Kant in der Phänomenologie ab. Bewegung ist, so wie alles, was durch Sinne vorgestellt wird, nur als Erscheinung gegeben, d. h. sie ist kein Ding an sich, sondern nur das noch unbestimmte Object (Gegenstand), das wir einer Anschauung, die wir haben, durch den Verstand setzen. Dieses Object muß nun durch den Verstand, vermittelt der Prädicate, die ich ihm beilege, bestimmt werden. Dadurch wird nun das Bewegliche selbst, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung; wenn nemlich ein gewisses Object (hier also ein materielles Ding) in Ansehung des Prädicats der Bewegung als bestimmt gedacht wird. Nun ist aber Bewegung Veränderung der Relation (des Verhältnisses) im Raume. Das Bewegliche soll also dieser Erscheinung nach als bestimmt gedacht werden, d. i. diejenige Erscheinung, welche man das Bewegliche nennt, soll ein Gegenstand der Er-

fahrung werden. Hier bekommen wir daher das vierte Prädicat, nach welchem wir die Materie in der Phänomenologie betrachten, daß sie nemlich ein Bewegliches ist, das als ein solches ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann. Es sind folglich die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen die Materie auf eine oder andere Art das Prädicat der Bewegung erhalten kann (N. 138 f.).

Bei der Bewegung als Veränderung der Verhältnisse im Raume giebt es nur drei Fälle in der Erscheinung:

a) die Veränderung kann eben sowohl dem Raume als der Materie beigelegt werden, oder sowohl der Raum als die Materie kann bewegt genannt werden;

b) in der Erfahrung wird aber nur eins von beiden, entweder die Materie oder der Raum als bewegt wahrgenommen;

c) durch Vernunft müssen aber beide nothwendig als zugleich bewegt vorgestellt werden.

Es zeigen sich also hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwissenschaft unvermeidlich ist. Sie müssen daher genau bestimmt werden, obgleich diese Bestimmung nicht so leicht und faßlich ist. Diese drei Begriffe sind: der der

α. Bewegung im relativen (beweglichen) Raume;

β. Bewegung im absoluten (unbeweglichen) Raume;

γ. Bewegung im Verhältnisse überhaupt; zum Unterschiede von der Bewegung an und für sich, ohne Vergleichung mit etwas anderm (N. 145.).

Hieraus entstehen nun folgende drei Lehrrätze.

I. Lehrratz. Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raums ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein bloß mögliches Prädicat. Die geradlinigte Bewegung in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr, d. i. als absolute Bewegung gedacht, ist unmöglich (N. 139).

Beweis. In der Erfahrung (einer Erkenntniß, die das Object für alle Erscheinungen gültig bestimmt,) ist gar kein Unterschied zwischen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im absoluten und der entgegengesetzten gleichen Bewegung des relativen Raums (V, B). Nun ist die Vorstellung eines Gegenstandes durch eins von zwei Prädicaten, die in Ansehung des Objects gleichgeltend sind, und sich nur darin unterscheiden, wie sich das Subject das Object und seine Veränderung vorstellen will, nicht die Bestimmung nach einem disjunctiven Urtheile, nach welchem, wenn dem Object nur eines von den beiden sich einander ausschließenden Prädicaten zukommt, das andre dadurch wirklich ausgeschlossen wird, so daß sich die Prädicate objectiv entgegengesetzt sind, oder Jedermann nur das eine von beiden dem Object beilegen muß. Jene Vorstellung ist vielmehr die Wahl, nach einem alternativen Urtheile, nach welchem beliebig jedes von den zwei Prädicaten, die sich nur subjectiv einander ausschließen, dem Object beigelegt werden kann, so daß es für das Object einerlei ist, welches man zur Bestimmung desselben wählt. Das heißt nun, durch den Begriff der Bewegung, als Gegenstandes der Erfahrung, ist es an sich unbestimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder dieser in Ansehung jenes als bewegt vorgestellt wird. Dasjenige, was auf solche Art unbestimmt ist, heißt aber möglich. Also ist die geradlinigte Bewegung einer Materie im empirischen Raume, zum Unterschiede von der entgegengesetzten gleichen Bewegung des Raums, in der Erfahrung ein bloß mögliches Prädicat; welches das erste war (N. 140 f.).

Ein Verhältniß, mithin auch eine Veränderung derselben, d. i. Bewegung, kann nur so fern ein Gegenstand der Erfahrung seyn, als beide Correlate (die Materie und der Raum) Gegenstände der Erfahrung sind. Nun ist aber der reine Raum, den man auch, im Gegensatze gegen den relativen (empirischen), den absoluten nennt, kein Gegenstand der Erfah-

rung (sondern eine Anschauung *a priori*) und überall nichts. Folglich ist die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich; welches das zweite war (M. 141. f.).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie; er zeigt nemlich, ohne alle Rücksicht auf den Begriff der Ursache, welche Bewegung in der Erscheinung möglich ist oder nicht. Die Wirklichkeit derselben kann in der Phoronomie nicht vorkommen, weil diese den Begriff der Ursache voraussetzt, von dem allein in der Dynamik und Mechanik die Rede ist. In der Phoronomie oder reinen Gröſsenlehre der Bewegung hingegen ist allein von der Gröſſe der Bewegung die Rede, und der Construction derselben in der Anschauung, folglich nur davon, wie sie für das anschauende Subject möglich ist (N. 142).

Anmerkung 2. Damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine Erfahrung von einem Raume erfordert, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältniß verändern (d. i. sich bewegen) soll. Der Raum aber, der ein Gegenstand der Erfahrung seyn, oder wahrgenommen werden soll, muß materiell d. i. selbst etwas Bewegliches und in einem andern Raume Befindliches seyn. Folglich müssen wir ihn, wenn wir ihn als bewegt denken wollen, als in einem großen Raume enthalten denken, und diesen größern Raum uns als ruhig vorstellen. Von diesem größern Raume läßt sich eben dasselbe in Ansehung eines noch größern Raumes vorstellen, und so ins Unendliche, ohne jemals wirklich zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könnte, welche dann eine Bewegung und Ruhe im absoluten Raume, folglich absolute Bewegung oder Ruhe seyn würden. Vielmehr muß der Begriff dieser Verhältnißbestimmungen beständig abgeändert werden, nachdem man das Bewegliche

mit einem oder andern dieser Räume im Verhältnisse betrachtet. Die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzusehen, ist also im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt. Hieraus erhellet:

a. das alle Bewegung oder Ruhe bloß relativ und keine absolut seyn könne. Das heißt, das Materie bloß im Verhältnisse auf Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden kann, niemals aber in Ansehung des bloßen Raums ohne Materie. Mithin ist absolute Bewegung, oder eine solche, die auf den bloßen Raum und nicht auf Materie bezogen wird, unmöglich;

b. das auch eben darum kein für alle Erscheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich ist, sondern man sich einen Raum, in welchem der relative selbst als bewegt gedacht werden könne, der aber seiner Bestimmung nach weiter von keinem andern empirischen Raume abhängt, und daher nicht wiederum bedingt ist, d. i. einen absoluten Raum, auf den alle relativen Bewegungen bezogen werden können, denken muß. In diesem absoluten Raume muß man sich nun alles Empirische als beweglich denken *). So ist es nehmlich möglich, in demselben alle Bewegung des Materiellen, als bloß relativ gegen einander zu denken. Auf diese Weise kann man sich die Bewegung des Beweglichen im Verhältnisse zu einem andern als alternativ wechselseitig, d. h. beliebig, das eine als ruhend und das andere als bewegt, oder umgekehrt vorstellen, keins aber als in absoluter Bewegung oder Ruhe. Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, sondern als eine Idee, nothwendig. Diese Idee soll nehmlich zur Regel dienen, alle Bewegung in ihm bloß als

*) Soll man es aber als beweglich erfahren, so ist das nicht möglich als so, das ich den vorher absoluten Raum als begrenzt und beweglich, folglich in einem andern (der nun der absolute wird) enthalten, mir vorstelle; wodurch der vorher absolute Raum relativ und empirisch wird.

relativ zu betrachten. Alle Bewegung und Ruhe muß nemlich auf den absoluten Raum reducirt werden, wenn die Erscheinung derselben in einen bestimmten (Erfahrungsbegriff (der alle Erscheinungen vereinigt) verwandelt werden soll (N. 146 ff.).

Anmerkung 3. So wird z. B. die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den absoluten Raum reducirt; wenn ich den Körper als an sich ruhig, den relativen Raum aber als im absoluten Raume in entgegengesetzter Richtung bewegt mir vorstelle. Diese Vorstellung denke ich mir nemlich als diejenige, welche gerade dieselbe Erscheinung giebt, wodurch denn alle möglichen Erscheinungen geradlinigter Bewegungen auf den Erfahrungsbegriff, nemlich den der bloß relativen Ruhe und Bewegung zurückgebracht werden (N. 149).

II. Lehrsatz. Die Kreisbewegung einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derselben; die der Kreisbewegung der Materie entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raums, statt der Bewegung des Körpers genommen, ist keine wirkliche Bewegung des Raums, sondern, wenn sie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein (N. 142).

Beweis. Die Kreisbewegung ist (so wie jede krummlinigte Bewegung) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten Bewegung. Da nun die geradlinigte Bewegung selbst eine continuirliche Veränderung des Verhältnisses in Ansehung des äußern Raums ist, so ist die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung der äußern Verhältnisse im Raume, folglich ein continuirliches Entstehen neuer Bewegungen. Nach dem Gesetze der Trägheit muß nun eine Bewegung, sofern sie entsteht, eine äußere Ursache haben. Der Körper ist aber in jedem Punkte des Kreises, den er durch seine Bewegung beschreibt, nach den Gesetzen der Trägheit bestrebt, für sich in der den Kreis berührenden geraden Linie (Tangente) fortzugehen, welche Bewegung jener äußern Ursache entgegen wirkt. Folg-

lich beweiset jeder Körper, in jedem Punkte der Kreisbewegung, durch seine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun ist aber die Bewegung des Raums, zum Unterschiede von der Bewegung des Körpers, bloß phoronomisch oder bloß eine Vorstellung der Anschauung, und hat keine bewegende Kraft. Folglich ist hier das Urtheil, daß entweder der Körper, oder der Raum, nur in entgegengesetzter Richtung bewegt sei, wirklich ein disjunctives Urtheil. Das heißt, es wird hier wirklich, wenn das eine der beiden einander entgegengesetzten Glieder von der Bewegung prädicirt wird, nemlich, daß der Körper bewegt ist, das andere Glied, nemlich daß der Raum bewegt ist, dadurch ausgeschlossen. Also ist die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterschiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, welches das erste war. Daraus folgt aber nun auch, daß die entgegengesetzte Bewegung des relativen Raums, wenn sie gleich dieselbe Erscheinung giebt, dennoch im Zusammenhang aller Erscheinungen, d. i. in der möglichen Erfahrung, der Erfahrung widerstreitend, also ein bloßer Schein ist, welches das zweite war (N. 142 f.).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Dynamik; eine Bewegung nemlich, die nicht ohne den Einfluss einer continuirlich wirkenden äußern Kraft statt finden kann, beweiset mittelbar oder unmittelbar ursprüngliche Bewegkräfte der Materie, es sei der Anziehung oder Zurückstoßung. Uebrigens kann die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt (mithin auch die Achsenumdrehung der Erde) selbst im leeren Raume, also ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem größern Raume, dennoch vermittelt der Erfahrung dargethan werden. Es kann eine Bewegung, die doch eine Veränderung der äußern Verhältnisse im Raum ist, empirisch gegeben werden, obgleich dieser Raum selbst nicht empirisch gegeben, und kein Gegenstand der Erfahrung ist. Dieses Paradoxon ist aus Newtons *Princ. Phil. Nat. Math.* Er sagt: „es ist sehr schwer, die wahren Bewegungen

der Körper zu erkennen, und sie von den Scheinbewegungen in der Erfahrung zu unterscheiden; weil die Theile jenes unbeweglichen Raums, in welchem sich die Körper wirklich bewegen, nicht in die Sinne fallen. Doch ist es nicht ganz unmöglich.*“ Hierauf läßt er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln sich um ihren gemeinschaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie aus der Spannung des Fadens die Wirklichkeit der Bewegung samt der Richtung derselben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Kant zeigt dieses auch im Folgenden an der um ihre Achse bewegten Erde unter etwas veränderten Umständen (N. 144. 152 *).

Anmerkung 2. Die Kreisbewegung scheint doch, nach dem II. Lehrsatze, in der That absolute Bewegung zu seyn. Denn sie kann, wie dort gezeigt worden ist, auch ohne Beziehung auf den äußern empirisch gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden. Denn die relative in Ansehung des äußern Raums, (z. B. die Achsenumdrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) ist eine Erscheinung, an deren Stelle die entgegengesetzte Bewegung dieses Raums (des gestirnten Himmels) in derselben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, gesetzt werden kann. Allein in der Erfahrung darf diese letztere Bewegung durchaus nicht an die Stelle der erstern gesetzt werden, wie der II. Lehrsatz zeigt, mithin darf diese Kreisdrehung der Erde nicht als äußerlich relativ vorgestellt werden, welches so lautet, als ob diese Art der Bewegung für absolut anzunehmen sei (N. 149 f.).

2. Allein es ist wohl zu merken, daß hier vom Unterschiede zwischen der wahren (wirklichen) Bewegung und dem Schein die Rede ist; aber nicht vom Unterschiede zwischen der absoluten Bewegung und der relati-

*) *Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est, propterea, quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vera moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata, pag. 10. Edit. 1714.*

ven. Die Bewegung z. B. der Erde im absoluten Raume um die Achse erscheint nemlich nicht als solche, und könnte also, wenn man sie blofs nach empirischen Verhältnissen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe gehalten werden. Die Kreisbewegung zeigt also zwar keine phoronomische Veränderung, d. i. keine Veränderung der Stelle oder des Orts, oder auch des Verhältnisses des Bewegten zum (empirischen) Raume. Aber die Erfahrung zeigt doch bei derselben eine continuirliche dynamische, d. i. eine Veränderung des Verhältnisses der Materie in ihrem Raume durch die Kräfte derselben. So lehrt auf der Erde eine beständige Verminderung der Anziehung durch eine Bestrebung zu entfliehen, welches eine Wirkung der Kreisbewegung ist, die Umdrehung derselben um ihre Achse, und lehrt sie nur dadurch vom Schein unterscheiden. Man kann sich z. B. die Erde im unendlich leeren Raume als um die Achse gedreht vorstellen, und diese Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältnifs der Theile der Erde unter einander, noch zum Raume aufser ihr, phoronomisch d. i. in der Erscheinung verändert wird. Denn in Ansehung der Theile der Erde, welche den empirischen Raum bezeichnen, verändert bei der Achsenumdrehung nichts auf und in der Erde seine Stelle, und in Beziehung auf den Raum aufser ihr, der ganz leer ist, kann überall kein äußeres verändertes Verhältnifs statt finden. Folglich kann die Bewegung um die Achse im absoluten Raume nicht erscheinen. Allein, wir wollen uns z. B. eine zum Mittelpunct der Erde gehende tiefe Höle vorstellen. Wir wollen in diese Höle einen Stein fallen lassen. Gesezt, wir finden nun, das der fallende Stein zwar in jeder Weite vom Mittelpuncte immer nach diesem hingerichtet fällt, aber im Fallen doch continuirlich von Westen nach Osten von seiner senkrechten Richtung abweicht; so folgt, das sich die Erde von Abend gegen Morgen um die Achse drehen müsse. Ein anderes Beispiel. Gesezt, ich entferne den Stein aufserhalb der Erde weit von der Oberfläche derselben. Bleibt er nun nicht über demselben Punct der Oberfläche, sondern entfernt er sich von demselben von Osten nach Westen, so folgt ebenfalls, das sich die Erde

von Westen nach Osten um ihre Achse drehe. Die Wahrnehmungen in beiden Beispielen werden zum Beweise der Wirklichkeit dieser Kreisbewegung dienen. Die Veränderung des Verhältnisses zum äussern Raume (dem bestirnten Himmel) kann hingegen nicht hinreichen, diese Achsendrehung der Erde zu beweisen, weil sie blofs eine Erscheinung ist, die von zwei in der That entgegengesetzten Gründen herrühren kann, nemlich nicht nur von der Achsendrehung der Erde, sondern auch von einem wirklichen Kreislaufe der Sterne am Himmel um die Erde. Also ist der Kreislauf des gestirnten Himmels nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erscheinungen dieser Veränderungen, den dynamischen Kräften, abgeleitetes Erkenntniß, d. i. nicht Erfahrung. Die Kreisbewegung einer Kugel um ihre Achse im absoluten Raume ist aber dennoch keine absolute Bewegung, ob sie gleich keine Veränderung des Verhältnisses zum empirischen Raume ist, sondern eine continuirliche Veränderung der Verhältnisse der Materien zu einander. Sie wird zwar im absoluten Raume vorgestellt, aber ist dennoch wirklich nur relative, und sogar darum allein wahre Bewegung. Denn ein jeder Theil einer so bewegten Materie, als z. B. der Erde (außerhalb der Achse) ist, bestrebt sich wechselseitig continuirlich von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegen über liegenden zu entfernen. Allein die Wirkung dieses Bestrebens wird continuirlich durch den Zusammenhang der Theile und die ursprüngliche Anziehungskraft wieder aufgehoben. Wenn also gleich keine Veränderung des äussern Verhältnisses der Theile des Beweglichen erfolgt, mithin keine Bewegung eigentlich erscheint; so ist darum doch diese Bewegung im absoluten Raume nach mechanischen und dynamischen Gesetzen der Erfahrung wirklich. Gesetzt also, man wüßte die Gröfse der Kraft, mit welcher die Schwere allein auf der Erde wirken würde, fände sie aber nicht bei den Erfahrungen, die man darüber anstellte, sondern eine Wirkung, die weit weniger Kraft voraussetzte, so würde dieser Abgang von der Mittelpunctsfliehkraft herrühren, die durch den Um-

schwung der Erde bewirkt wird, und die also die Wirkung der Schwere vermindert. Hieraus würde man folglich auf den Umschwung der Erde um ihre Achse, oder die Achsenumdrehung der Erde, nach den mechanischen Gesetzen der Erfahrung, schliessen müssen. Da nun hier keine dynamische, oder blofs aus der Materie entspringende, Ursache die Theile derselben von dem Mittelpunkte wegtreibt, sondern eine Wirkung wahrgenommen wird, die nur aus einer mechanischen, d. i. aus der Bewegung der Materie entspringenden Kraft entsteht, so ist hier zwar eine Bewegung in dem leeren oder absoluten Raume wirklich, die aber doch auf einen relativen, nemlich den innerhalb der bewegten Materie beschlossenen Raum bezogen wird (N. 150.).

III. Lehrsatz. In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung nothwendig. (N. 144.)

Beweis. Es wird hier das Gesetz der Mechanik vorausgesetzt: in aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Den Beweis dieses Lehrsatzes findet man in dem Artikel Gegenwirkung. Da also die Bewegung beider Körper auf Ursachen beruhet, so ist sie wirklich. Die Wirklichkeit dieser Bewegung beruhet aber nicht, wie im vorhergehenden Lehrsatze, auf dem Einflusse äufserer Kräfte, in welchem Falle sie blofs zufällig wäre, sondern folgt blofs aus dem Begriffe des Verhältniffes des Bewegten im Raume zu jedem andern durch ihn Beweglichen, vermöge jenes mechanischen Lehrsatzes, unmittelbar und unvermeidlich, so dafs das Gegentheil nicht möglich ist. Folglich ist eine entgegengesetzte und gleiche Bewegung des Körpers, der von einem andern bewegt werden soll, nothwendig (N. 145).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Mechanik, denn er lehrt, was nothwendig ist, wenn äufsere Ursachen, oder mechanische Kräfte Bewegungen wirken sollen (N. 145.)

Anmerkung 2. Die Wahrheit der wechselseitig entgegengesetzten und gleichen Bewegung zweier Körper zu zeigen, bedarf es weder eines empirischen Raums, wie im ersten Lehrsatze, noch einer Erfahrung, von der auf einen dynamischen Einfluss geschlossen wird, wie im zweiten Lehrsatze. Es muß so seyn, weil die bloßen Grundkräfte der Materie, die Zurückstoßungs- und Anziehungskraft, es nothwendig machen. Der bloße Begriff der relativen Bewegung, daß sie nemlich Veränderung der Verhältnisse zu einem gegebenen Raume ist, bringt es schon mit sich, daß sich zum Beispiel eine Stelle im Raume dem Körper in entgegengesetzter Richtung um eben so viel nähern muß, als der Körper sich dieser Stelle nähert. Geſetzt nun, an der Stelle des Raums ist ein Körper, der vermöge seiner Grundkräfte anziehen und zurückstoßen kann. Wenn wir nun auch nicht erfahren könnten, welcher von den beiden Körpern sich dem andern nähere, sondern beide in einen absoluten Raum ſetzten, z. B. ſo, daß der Raum zwischen beiden Körpern zwar kleiner oder größer werden könnte, aber es weiter keine Körper umhergäbe, also zwar Erscheinung von relativer Bewegung möglich wäre, aber doch beide Körper im absoluten Raume, d. h. wie sie sich wirklich bewegen, betrachtet werden müßten; ſo muß, wenn der eine Körper sich bewegt, und vermöge seiner Anziehungskraft den andern zieht, der andere, nach dem mechanischen Gesetze der gleichen Wechselwirkung, den erstern gerade um ſo viel wieder ziehen, als er gezogen wird. Hieraus folgt, daß jeder Körper sich dem andern, wenn übrigens alles gleich wäre, (also von der Größe der Masse und mechanischen Bewegung, durch einen erhaltenen Stoß, abstrahirt,) gleich viel, nur in entgegengesetzter Richtung, nähern müßte. Ebenſo verhält es sich auch mit der Zurückstoßung, um ſo viel ein Körper den andern ſtößt, um eben ſo viel muß er auch, vermöge des mechanischen Gesetzes der Wechselwirkung, von dem andern gestoßen werden, ſo daß hieraus entspringende Bewegung gleich seyn, beide Körper müssen sich also bewegen und in entgegengesetzter Richtung von einander gleich viel entfernen; geſetzt, daß man auch dar-

über keine Erfahrung anstellen könnte, welcher Körper sich bewegt (N. 153.).

Hieraus folgt, daß das eigentlich keine absolute Bewegung ist, wenn ein Körper in Ansehung eines andern im absoluten oder leeren Raum als bewegt gedacht wird. Die Bewegung wird hier nemlich nicht im Verhältniß auf den sie umgebenden, sondern auf den zwischen ihnen befindlichen Raum gedacht. Dieser ist aber empirisch, denn er erscheint als ein Raum, der vermindert oder vergrößert wird, und die Bewegung ist also in dieser Rücksicht wieder relativ. Absolute Bewegung würde also nur diejenige seyn, die einem Körper ohne ein Verhältniß auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine solche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Systems aller Materie. Denn, wenn außer einer Materie noch irgend eine andere, selbst durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, so würde die Bewegung schon relativ seyn. Daraus folgt also, daß wenn man ein Bewegungsgesetz nur so beweisen kann, daß beim Gegentheil die geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes folgen würde, das Bewegungsgesetz apodictisch bewiesen seyn würde. Denn sonst würde man eine absolute Bewegung annehmen müssen, welches eine Bewegung der Materie als Dinges an sich wäre, nemlich eine Bewegung, die wirklich sei und doch nie erfahren werden könnte; welches nur dann denkbar ist, wenn die Materie, auch außer dem Felde der Erscheinungen, als ein Ding an sich, vorhanden wäre, welches aber dem kritischen Idealismus widerspricht. So kann z. B. das Gesetz des Antagonismus in aller Gemeinschaft der Materie durch Bewegung oder der Widerstreit, d. i. die Wechselwirkung der bewegten Materie bewiesen werden. Denn gesetzt, es gäbe die geringste Abweichung von diesem Gesetze, so würde z. B. der eine Körper den andern, der diesem Gesetz nicht unterworfen wäre, ziehen, da nun dieser nicht eben so sehr wieder zöge, so würde der Punct, in welchem man sich die ziehende Kraft beider Körper vereinigt denken muß, und den man den gemeinschaftlichen Mittelpunkt der Schwere nennt, jeden Augenblick sich verändern; weil beide Körper, die sich nähern oder entfernen, nicht

gleich auf einander wirken, und des einen Wirkung folglich nicht so zunehmen würde, als die des andern. Da nun dieses bei allen Weltkörpern statt finden würde, wenn auch nur einer unter ihnen dem Gesetze des Antagonismus nicht unterworfen wäre, so würde der Schwerpunkt des ganzen Weltgebäudes rücken, und so dasselbe selbst, wenigstens eine Zeit hindurch eine geradlinigte absolute Bewegung bekommen, welches unmöglich ist. Eine solche Bewegung, folglich die Unmöglichkeit eines Gesetzes, das dem des Antagonismus entgegensteht, ist also nicht einmal denkbar. Dagegen läßt es sich wohl denken, daß das ganze Weltgebäude sich um eine gemeinschaftliche Achse drehe, wodurch dasselbe an seiner Stelle bleibe, allein es würde, so viel man bis jetzt absehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen seyn, dieses anzunehmen (N. 153.).

Uebrigens sieht man deutlich, daß die vorhergehenden drei Lehrrätze die Bewegung der Materie in Ansehung der drei Categorien der Modalität bestimmen, nemlich in Ansehung

1. der Möglichkeit und Unmöglichkeit; nemlich daß die geradlinigte Bewegung des Körpers im ruhenden relativen Raume, oder die gleiche, aber entgegengesetzte, Bewegung des relativen Raums bei der Ruhe des Körpers im absoluten Raume gleich möglich, aber die geradlinigte Bewegung der Materie im absoluten Raum ohne Beziehung auf einen relativen Raum unmöglich ist;

b. des Dafeyns und Nichtfeyns; nemlich daß wenn die Kreisbewegung einer Materie da ist, nicht etwa eine gleiche entgegengesetzte Kreisbewegung des relativen Raums eben so wohl da ist.

c. der Nothwendigkeit und Zufälligkeit; nemlich daß wenn ein bewegter Körper einen andern bewegt, der letzte dem erstern nothwendig eben so viel Bewegung mittheilen muß; daß aber die Bewegung des bewegten Körpers selbst, die auf äußern Kräften, und nicht auf der Zurückwirkung eines andern durch ihn bewegten Körpers beruhet, zufällig ist (N. 145.).

Auf die verschiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte beziehen sich auch die verschiedenen Begriffe vom leeren Raume.

a. Der leere Raum in phoronomischer Rücksicht, das ist derjenige, den ich mir bei jeder Bewegung vorstellen muß, und der auch der absolute Raum heisst, sollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden. Denn ein leerer Raum ist ein Raum, den ich wahrnehmen kann; aber der absolute Raum existirt nicht, er ist nur die Idee von einem Raume, bei dessen Vorstellung ich alle Materie, die ihn zum Gegenstand der Wahrnehmung machen könnte, wegdenke. Diesen absoluten Raum muß ich mir vorstellen, um den materiellen oder empirischen Raum noch als beweglich in ihm zu denken. Denn dadurch allein wird es nur erst möglich, die Bewegung eines Körpers nicht bloß einseitig, als absolutes Prädicat des Körpers, sondern jederzeit wechselseitig, bloß als ein Prädicat zu denken, das sich auf den, den Körper umgebenden, Raum bezieht.

b. Der leere Raum in dynamischer Rücksicht ist derjenige, der nicht erfüllet ist, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widersteht. Er kann nun seyn, entweder

α. der leere Raum in der Welt (*vacuum mundanum*) der von Materie oder Körpern umgeben ist; und der wieder ist, entweder

1. der zerstreute (*vacuum disseminatum*), der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht; oder

2. der gehäufte (*vacuum coaceruatum*), der die Körper von einander abfondert; oder

β. der leere Raum außser der Welt (*vacuum extramundanum*), der das ganze System der Materie oder Körper umgiebt.

Diese ganze Unterscheidung beruhet also auf dem Unterschied der Plätze, die man dem leeren Raume in der Welt anweist. Sie ist daher nicht wesentlich, son-

dem nur zufällig. Aber sie wird doch in verschiedener Absicht gebraucht. Der zerstreute leere Raum in der Welt wird gebraucht, um den specifischen Unterschied der Dichtigkeit der Körper abzuleiten, indem man sagt, daß der Körper specifisch dichter sei, als ein andrer Körper, der weniger leere Zwischenräume habe. Der gehäufte leere Raum in der Welt wird gebraucht, um zu zeigen, wie es möglich sei, daß sich die Weltkörper ohne allen Widerstand im Weltraume bewegen. Kant zeigt übrigens hypothetisch, daß auch der leere Raum in dynamischer Rücksicht nicht existire, s. Raum, leerer.

c. Der leere Raum in mechanischer Rücksicht ist das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen. Kant zeigt auch, daß es nicht nöthig sei, ihn, um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen, anzunehmen, s. Raum, leerer (N. 154. ff.).

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss.

Gehler Physik. Wörterbuch. Art. Bewegung.

Bewegung

als Handlung des Subjects s. Ausdehnung, 2. und Bewegungsvermögen.

Bewegungsgrund

des Wollens, *motivum, motif*. Der objective Grund des Wollens wird sein Bewegungsgrund genannt. Dieser objective Grund ist ein in etwas außer dem wollenden Subject, also in einem Object liegender Grund, welcher die Erkenntniß bewirkt, daß der Gegenstand ein Object des Begehrens sei (s. Triebfeder). Der Bewegungsgrund ist entweder *a priori* oder empirisch, je nachdem er allgemein und nothwendig, oder zufällig, z. B. unter gewissen Bedingungen, gilt.

2. Ein Begehren, welches bloß durch einen sinnlichen Trieb bewirkt wird, hat gar keinen Bewegungs-

grund. So hat der Hund, der dem Wilde nachläuft, nie einen Bewegungsgrund. Die Menschen handeln oft nach ihren Trieben, und die Erkenntniß des Gegenstandes hat dann wenig Einfluss auf ihr Begehren. Die Wirkung der Beschaffenheit des Subjects auf sein Begehren, daß dasselbe ein Object begehret, heißt die Triebfeder.

3. Der Bewegungsgrund kann auch rein oder gemischt seyn. Rein ist er, wenn er gänzlich *a priori* ist, solche sind allein die moralischen Gesetze. Vermischt ist er, wenn zugleich etwas Empirisches sich mit einmischt, z. B. wenn das Subject außer dem, daß es etwas für seine Pflicht erkennt, auch mit darauf sieht, daß das Wollen desselben ihm Nutzen stiften kann.

4. Der Bewegungsgrund ist entweder gut oder böse, moralisch oder unmoralisch, je nachdem der zu begehrende Gegenstand als durch das Gesetz geboten oder verboten erkannt wird. Der Bewegungsgrund nicht zu stehlen, weil es verboten, ist moralisch, der Bewegungsgrund zu stehlen, weil der reiche Mann, der bestohlen werden soll, doch genug hat und wenig braucht, ist unmoralisch. Der Bewegungsgrund nicht zu stehlen, weil es Schande macht, ist empirisch; der Bewegungsgrund nicht zu stehlen, bloß darum, weil, wenn es erlaubt wird, alles Eigenthum und damit das Stehlen selbst aufhören würde, folglich das Verbot zu stehlen allgemein und nothwendig gilt, ist *a priori* und rein. Der Bewegungsgrund nicht zu stehlen, weil es unmoralisch und zugleich entehrend ist, ist vermischt.

5. Man sagt wohl auch, ein vernünftiger Bewegungsgrund. Ist hier das vernünftig dem unvernünftig entgegengesetzt, so heißt es so viel, als ein Bewegungsgrund, den die Vernunft billigt. Ist aber das vernünftig dem sinnlich entgegengesetzt, so ist der Zusatz überflüssig, denn es giebt keine sinnlichen Bewegungsgründe, sie sind alle vernünftig oder aus der Vernunft entsprungen. Denn es gehört zum Wesen des Bewegungsgrundes, daß das Object durch Erkenntniß

Grund des Begehrens wird, welches Vernunft, als den Geburtsort des Bewegungsgrundes, obwohl nicht als der Erkenntniß, voraussetzt. Ein sinnlicher Grund des Begehrens hingegen ist eine subjective Beschaffenheit des wollenden Subjects, z. B. ein Naturtrieb, als Grund des Begehrens eines Objects, setzt bloß Sinnlichkeit als den Geburtsort des Bestimmungsgrundes voraus, und heißt Triebfeder (G. 63).

Bewegungsvermögen

der Seele, *facultas locomotiva, faculté de l'ame de mouvoir la matière.* Das Vermögen der Seele, die Materie willkürlich in Bewegung zu setzen, durch ihre virtuelle Gegenwart, f. Gegenwart der Seele. Außer der Bewegung der Materie durch dynamische und mechanische (f. Bewegung) Kräfte einer andern Materie, giebt es nemlich noch eine Bewegung der Materie, durch die bloße Willkühr des mit der Materie verbundenen Lebensprincips. Wenn ich z. B. einen Arm willkürlich, und ohne ein anderes Glied zu Hülfe zu nehmen, aufhebe, so geschieht das nicht dadurch, daß ihn ein andrer Körper mechanisch stößt oder in die Höhe drückt, auch nicht dadurch, daß er durch irgend eine Materie angezogen wird, sondern es geschieht durch eine Kraft des vorstellenden Vermögens in uns, das durch seine Einwirkung dem Arm gegenwärtig ist, und ihn in Bewegung setzt. Kant erwähnt dieses Bewegungsvermögens nur bei Gelegenheit der Sömmering'schen Entdeckung über das Organ der Seele (S. III, 561.). Ich will hiervon Gelegenheit nehmen, eine Erklärung des Phänomens, daß die Materie, ohne alle Einwirkung einer andern Materie, bloß durch ein im innern Sinne befindliches Princip bewegt werden kann, vorzutragen.

2. Man hat bekanntlich drei Systeme erfunden, die Einwirkung der Seele auf den Körper zu erklären: das der gelegentlichen Ursache (Occasionalismus), der vorherbestimmten Harmonie (Harmonia praeesta-

bilita) und des physischen Einflusses (Influxus physicus).

Alle drei Theorien setzten voraus, daß beides, Körper und Seele, Dinge an sich sind, und so mußten sie nothwendig an der absoluten Ungleichartigkeit beider Gegenstände, des Körpers und der Seele, scheitern. Der kritische Idealismus allein erprobt auch hier seine Wahrheit, und beantwortet die Frage, wie ist es möglich, daß auf einen bloßen, mit einem Willen verknüpften, Gedanken eine Bewegung der Materie erfolge?

3. Nach dem kritischen Idealismus nemlich ist der Raum, mit den in demselben befindlichen Körpern, nicht wirklich so außer uns vorhanden, daß wenn es keine solche Wesen gäbe, die nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens erkennen, es dennoch Raum und Körper gäbe (s. Anschauung). Sondern der Raum ist eine aus der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens entspringende, nothwendige Vorstellung, die allen übrigen Vorstellungen der Art, welche wir äußerliche nennen, nothwendig zum Grunde liegt. Alles also, was im Raume ist, ist nicht etwas, was auch außer unsrer Vorstellung als ausgelehnt, den Raum erfüllend u. s. w. vorhanden ist; denn wenn der Raum mit dem Wesen, in dessen Erkenntnißvermögen er seinen realen Grund hat, wegfällt, so fallen auch damit alle Körper als solche weg, so kann nichts statt finden, was einen Raum erfüllt, oder sich im Raume bewegt. Alle Körper, und alle ihre Veränderungen, die nichts anders als Bewegungen sind, sind daher eben sowohl Vorstellungen unsers Gemüths, als diejenigen Vorstellungen, die wir Gedanken nennen. Zwischen beiden ist nur der Unterschied, daß sie durch verschiedene Sinne möglich werden, daher wir sagen müssen, daß die Körper Vorstellungen des Gemüths im äußern Sinne, die Gedanken aber Vorstellungen des Gemüths im innern Sinne sind.

4. Der Raum, mit allem, was wir in demselben anschauen, ist eine Bestimmung unsers Gemüths, und

gehört daher selbst mit zu unserm innern Zustande, und hieraus folgt schon, daß Gedanke und Körper nicht so ungleichartig sind, als sie dem ersten Ansehen nach scheinen. Sie sind beide Vorstellungen des Gemüths, nur in zwei verschiedenen Sinnen, von denen aber der innere Sinn den äußern mit umfaßt, daher alles, was sich im Raume befindet, auch in der Zeit ist, aber nicht umgekehrt. Gedanken und Körper unterscheiden sich freilich dadurch, daß die erstern ihren Inhalt von dem äußern Sinne erhalten, dahingegen der Körper seinen Inhalt (die Materie, die den Raum des mathematischen Körpers erfüllt) dadurch erhält, daß das Gemüth durch einen Gegenstand afficirt wird, ohne daß wir den Grund davon weiter angeben können. Denn sollten wir das können, so müßten wir nothwendig einen dritten Sinn haben, der dem äußern Sinne seinen Stoff lieferte, aber den Stoff seiner Vorstellungen doch wieder aus unmittelbaren Affectionen des Gemüths erhalten müßte, und so ins Unendliche.

5. Die Seele, oder dasjenige Subject des innern Sinnes, in dem ich mir alle Vermögen des innern Sinnes, z. B. Anschauungsvermögen, Denkkraft, u. s. w. vereinigt denke, hat, wie die Materie, eine wesentliche Grundkraft, welche wir die Vorstellungskraft nennen wollen. Diese Kraft unterscheidet sich von den Grundkräften der bloßen leblosen Materie (Anziehungs- und Zurückstoßungskraft) durch ihre Spontaneität. Bei der Materie wirken nemlich die Grundkräfte derselben durch ihre bloße Natur, bei der Seele hingegen nach Willkühr, oder es hängt von der Seele ab, ihre wesentliche Grundkraft zu äußern. Diese Vorstellungskraft nun wirkt in zweierlei Sinnen, aber in einem jeden, nach der verschiedenen Natur desselben, verschieden. Im innern Sinne wirkt sie Gedanken, die Vorstellungen des innern Sinnes, im äußern Sinne wirkt sie Bewegungen, die man die Vorstellungen des äußern Sinnes nennen kann. Da der Raum, mit allem, was er enthält, eine Bestimmung des Gemüths, und daher zugleich im innern Sinne ist, so erklärt sich nun, warum jede Bewegung durch Spontaneität des

Gemüths auch Gedanken, oder Vorstellungen im innern Sinne, voraussetzt *). Veränderung ist also der Hauptbegriff dessen, was die selbstthätige (spontane) Kraft des Gemüths wirkt, der Gegenstand dieser Veränderung ist eine Vorstellung, und diese Vorstellung entweder ein Gedanke im innern Sinne, oder eine Bewegung im äußern Sinne. Und so ist das Bewegen nichts anders als ein Denken im äußern Sinne, so wie das Denken nichts anders ist, als ein Bewegen im innern Sinne.

6. Uebrigens findet bei dieser Erklärung, die das Bewegungsvermögen zu einer wesentlichen Grundkraft macht, eben die Schwierigkeit statt, die bei jeder Grundkraft statt findet, man kann nicht die Möglichkeit derselben begreifen. Denn sollte man das können, so müßte sie von einer andern Kraft abgeleitet werden, und folglich keine Grundkraft seyn. Dafs aber die Kraft, die den Körper eines Menschen belebt, im innern Sinne liegt, ist keine Behauptung durch einen Fehler des Erschleichens (*vitium subreptionis*) wie Baumgarten meint (Metaphysik §. 541.) sondern richtig geschlossen. Denn, die erste Ursache der Bewegung kann nicht in der Materie liegen, sonst müßte sich die Materie wider alle Gesetze der Natur selbst bewegen können, und Spontaneität haben. Folglich liegt die erste Ursache der Bewegung nicht im äußern Sinne. Also bleibt nichts anders übrig, als sie im innern Sinne zu suchen. Nun ist die Bewegung selbst keine Begebenheit eines Dinges an sich, folglich die Veränderung einer Erscheinung, die ihren Grund im innern Sinne hat. Nun ist aber nach dem kritischen Idealismus die Veränderung einer Erscheinung nichts anders als eine objective Vorstellung, d. h. eine solche, die ihren Grund zugleich in einer solchen Afficirung des Gemüths

*) Es wirkt auch jeder Gedanke im innern Sinne eine Bewegung im äußern, aber diese Bewegung ist nicht willkürlich, und geht in den innern Theilen des Körpers, dem Gehirn, Nerven u. s. w. vor sich. S. Burke, 8.

hat, die sie für Jedermann gültig macht. Folglich ist im Gemüth eine Kraft (nicht nur subjective Vorstellungen oder Gedanken, sondern auch) objective Vorstellungen oder Bewegungen zu wirken.

7. Darum wirkt aber jene Kraft im Gemüth nicht alle objective Vorstellungen, denn ob sie wohl meinen Körper bewegt, so kann sie ihn doch nicht hervorbringen. So wie aber beim Denken und Anschauen gewisse Grundvorstellungen durch das Denken und Anschauen selbst entstehen, nemlich die Ideen, Categorien und Formen der Sinnlichkeit, die jeden andern Gedanken und jede Anschauung erst möglich machen; so liegen bei der Afficirung des Gemüths auch gewisse Grundafficirungen zum Grunde, und die Materie der Anschauung, die durch diese Afficirungen verursacht wird, giebt unser eigener Körper. Soll daher unsere Seele Bewegung wirken, oder im äußern Sinne durch ihre Kraft (virtuell) gegenwärtig seyn, so muß es durch unmittelbare Bewegung derjenigen Materie geschehen, welche in jener Grundafficirung des Gemüths gegründet ist, das ist, durch Bewegung ihres Körpers. Der Körper ist daher (im äußern Sinne) dem Bewegungsvermögen der Seele eben so nothwendig, als die Formen des Raums und der Zeit, und die Categorien dem Anschauungsvermögen und der Denkkraft derselben. Obwohl also der Körper des Menschen keine Anschauung *a priori* ist, welches keinen Sinn giebt, da *a priori* und *a posteriori* nur Begriffe sind, die beim Denken und Erkennen Bedeutung haben; so ist er doch die *conditio sine qua non* bei aller Bewegung, die durch eine im innern Sinne befindliche Kraft gewirkt wird. Unser Körper ist daher für uns ein solcher nothwendiger Beziehungspunct in Ansehung der ganzen materiellen Welt, und ihrer Veränderungen, nemlich der Bewegungen, als unsre Formen des Anschauens und Denkens in Ansehung der intellectuellen Welt, und ihrer Veränderungen, nemlich der Vorstellungen. Ich nehme aber hier intellectuelle Welt und Vorstellungen in dem weitesten Sinne, so daß ich unter der erstern den Inbegriff aller möglichen Erkenntniß, und unter

den letztern jede Vorstellung, die dazu hinwirkt, also selbst Anschauungen verstehe, s. Animalität.

B e w e i s,

probatio, argumentatio, probation, argumentation, ist die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem objectiven Grunde.

I.

Theorie des Beweises.

1. Ein jeder Beweis muß überzeugen, oder wenigstens auf Ueberzeugung wirken; das ist das Wesen des Beweises. Wenn wir nehmlich etwas für wahr halten, so kann die Ursache dieses Fürwahrhaltens

a. in der Beschaffenheit des Gegenstandes selbst liegen, von dem ich etwas für wahr halte; dann muß ein Jeder, der diese Beschaffenheit erkennt, dasselbe für wahr halten, was wir für wahr halten. Dasjenige aber, woraus wir die Wahrheit erkennen, heißt der Grund unsers Fürwahrhaltens, und da dieser Grund in der Sache selbst liegt, und daher bei Jedermann, der ihn erkennt, dies Fürwahrhalten hervorbringen muß, so ist der Grund objectiv. Ein Fürwahrhalten nun um eines solchen objectiven Grundes willen heißt Ueberzeugung. Folglich muß ein jeder Beweis überzeugen. Ge setzt aber, er überzeuge nicht, so kann er entweder diesen Namen gar nicht führen, oder wir sagen von ihm, er sei ein Beweis, der nicht überzeugt. Im letztern Falle muß er wenigstens auf Ueberzeugung wirken, d. i. das Fürwahrhalten aus objectiven Gründen nach und nach hervorbringen.

Der Grund unsers Fürwahrhaltens eines Satzes kann aber auch

b. in uns selbst liegen, in unsrer eigenen Beschaffenheit. Dann ist es nicht möglich, daß ein Jeder das für wahr halte, was wir für wahr halten, wenn er nicht die nehmliche Beschaffenheit hat, aus der unser Fürwahrhalten entsteht. Der Grund unsers Fürwahrhaltens ist dann subjectiv, oder liegt nicht im Ob-

ject, dem Gegenstande, von dem ich etwas für wahr halte, sondern in dem Subject, das etwas für wahr hält. Eine Fürwahrhaltung aber um eines solchen subjectiven Grundes willen heißt Ueberredung. Die Ableitung einer Wahrheit von einem subjectiven Grunde verdient daher nicht den Namen eines Beweises. Sie überführt den Verstand nicht, sondern berückt ihn. Der Beifall, den der Verstand dem Satze giebt, gründet sich alsdann auf einen bloßen Schein; denn der Grund, der uns zum Beifall bestimmt, liegt nicht in der Sache, von der nur etwas bewiesen wird, sondern in mir. Ich erkenne dann nicht die Wahrheit, weil ich keinen Erkenntnißgrund habe, der allemal objectiv ist, und der, weil die Erkenntniß vermittelt des Verstandes, des Werkzeuges zum Erkennen, von ihm abgeleitet werden kann, auch ein logischer Grund heißt; sondern ich fühle dann gleichsam die Wahrheit, es ist, als sei das Gegentheil gegen mein Gefühl, welches z. B. aus der langen Gewohnheit, aus einem Interesse u. s. w. entspringt. Ein solches Gefühl ist aber kein Erkenntnißgrund, sondern etwas Subjectives, das nicht im Verstande, sondern in der sinnlichen Beschaffenheit des erkennenden Subjects liegt. Daher ist das nun kein logischer Erkenntnißgrund des Fürwahrhaltens, sondern ein bloß ästhetischer Bestimmungsgrund des Beifalls. Wer nun das, was ein solcher ästhetischer Grund erzwingen kann, den Ausdruck, ich möchte, daß dies wahr wäre, für das, was ein logischer Grund wirklich erzwingt, den Ausdruck, das ist wahr, hält, dessen Beifall gründet sich auf einen Schein, und ist Ueberredung, aber nicht Ueberzeugung.

Die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem subjectiven Grunde kann man daher einen Scheinbeweis nennen. Ein Beispiel eines solchen Scheinbeweises finden wir in der natürlichen Theologie, d. i. in der vermeintlichen Wissenschaft von einer verständigen Weltursache aus Vernunftgründen. Der Satz, den man in derselben beweisen will, heißt:

Es existirt eine verständige Weltursache.

Beweis: In der Welt ist allenthalben eine unaussprechliche Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweck-

mäßigkeit und Schönheit. Dies kann aus einer mechanischen Entstehung der Welt, ohne Zwecke, nicht begriffen werden. Folglich muß eine nach Zwecken handelnde, d. i. verständige Ursache der Urheber der Welt seyn.

Dieser Beweis ist aber, nach logischer Strenge, eigentlich nur ein Scheinbeweis. Diejenigen, die sich denselben bedienen, können die gute Absicht dabei haben, diejenigen, die keines scharfen und tiefen Nachdenkens fähig sind, dadurch zu einem festen Glauben an Gott zu führen. Wollen sie aber durch denselben vom Daseyn Gottes überzeugen, so erkennen sie entweder selbst die Schwäche dieses Scheinbeweises nicht, oder verhehlen solche vorsätzlich, welches, ob es wohl in der besten Absicht geschehen mag, doch von Seiten der Moralität nicht gebilligt werden kann.

In der menschlichen Vernunft liegt die Regel: daß man die Principien nicht ohne Noth vervielfältigen müsse (s. Affinität). Daraus entsteht ein Hang derselben

a. da, wo es nur ohne Widerspruch geschehen kann, sich statt vieler Principien ein einziges zu denken;

b. wenn in einem solchen Princip einige oder viele Erfordernisse sind, die dazu dienen, einen Begriff von diesem Princip abzuleiten, sich alle übrigen Erfordernisse hinzuzudenken, um den Begriff dadurch willkürlich zu ergänzen. Dieses Hanges der Vernunft, der folglich etwas Subjectives ist, macht sich nun derjenige zu Nutze, welcher obigen Scheinbeweis führt. Er gewinnt den Beifall für seinen Satz dadurch, daß er, statt vieler verständigen Ursachen der großen Menge zweckmäßig eingerichteter Dinge in der Welt, eine einzige verständige Ursache angiebt. Dies gefällt, weil es obigen Hange a. so sehr gemäß ist. Er zeigt ferner überall in der Welt Wirkungen, die von einem großen Verstande, großer Macht, großer Güte zeugen. Und er ergänzt nun willkürlich seinen Begriff von der Weltursache, und stellt sie als einen zureichenden Grund aller möglichen Wirkungen, selbst solcher vor, von denen wir nichts erfahren. Er sagt also: die

verständige Ursache der Welt hat alle Weisheit oder die Allweisheit, sie hat alle Macht, oder die Allmacht, sie ist unendlich gütig u. f. w. Und dies gefällt wieder, weil es obigen Hange b. so sehr gemäfs ist. Dazu kömmt nun noch, dafs sogar unter diesen Eigenschaften moralische befindlich sind, wodurch unser moralisches Interesse für denselben nicht nur rege gemacht wird, sondern, weil unsre Vernunft, eben um unsrer moralischen Bestimmung willen, des Glaubens an einen verständigen Welturheber bedarf (der die Welt so eingerichtet habe, dafs es in derselben möglich sei, unsre moralische Bestimmung zu erreichen): auch dieses, den moralisch guten Menschen zum Glauben an Gott zwingende, Bedürfnifs sich mit einmischt. Und so verwechselt wieder derjenige, der diesem Scheinbeweise seinen Beifall giebt, das ihn nöthigende Bedürfnifs des Glaubens an Gott mit dem, was in dem Beweise objectiv gütig seyn sollte, und so entsteht auch dadurch wieder der Schein einer Ueberzeugung, die doch nichts anders als Ueberredung ist. Hierzu kommt endlich noch die Unmöglichkeit zu zeigen, dafs die Idee von einem verständigen Welturheber nicht möglich sei, und die Kraft der Beredsamkeit, welche sehr leicht das Interesse der Moralität rege machen kann. Und so kann die zwingende Kraft dieses Scheinbeweises so siegend scheinen, dafs man ihn am Ende für einen Beweis hält, der gar keiner logischen Prüfung bedarf, und dafs man diejenigen mit Widerwillen verabscheuet, die einen solchen Beweis noch prüfen wollen, als liesse er noch einigen Zweifel übrig. Und dennoch ist derjenige, welcher sagt, jedes Baumblatt überzeugt mich vom Daseyn Gottes, durch diesen Grund nicht überzeugt, sondern nur überredet; denn, wie gezeigt worden ist, sind es folgende subjective Gründe, welche die Ueberredung in ihm hervorbringen:

- a) der Hang zur Vereinfachung der Principien;
- b) der Hang zur Ergänzung der fehlenden Erfordernisse zur Erklärung eines Begriffs;
- c) das moralische Interesse;

d) das sich unterschiedende Bedürfnis eines verständigen Welturhebers.

Wir sehen hieraus, daß derjenige Beweisgrund (das Argument) für das Daseyn Gottes, von dem wir hier reden, eigentlich in zwei ungleichartige Stücke zerfällt: nemlich

α gehört etwas in demselben zur physischen Teleologie oder Lehre von den physischen Zwecken. Da heißt nemlich der Beweisgrund so: weil wir so vieles in der Welt zweckmäßig eingerichtet finden, so muß ein unendlicher Verstand der Urheber der Welt seyn; eigentlich aber: so sind wir vermöge des Hanges unsrer Vernunft geneigt, einen unendlichen Verstand als Urheber alles Möglichen, was wir kennen und nicht kennen, anzunehmen; aus welchem Hange aber nicht folgt, daß es auch wirklich einen solchen Urheber gibt.

β. gehöret etwas in demselben zur moralischen Teleologie oder Lehre von den moralischen Zwecken. Da heißt nemlich der Beweisgrund so: weil so vieles in der Welt so eingerichtet ist, daß nur derjenige, der den Vorschriften des Sittengesetzes gemäß lebt, in der Welt Wohlfahrt genießen kann, so muß ein verständiger Welturheber seyn; aber eigentlich: weil das Sittengesetz in uns unbedingten Gehorsam fordert, und ich demselben ohne Widerrede gehorchen muß, so setzt mein Gehorsam die Möglichkeit einer Welt voraus, in der man dem Sittengesetze gehorchen kann, und folglich einen verständigen Urheber derselben, und ich sehe daher alles, was mir wiederfährt, aus einem moralischen Gesichtspunct an.

Durch die Absonderung vorstehender beiden Stücke des physicotheologischen Beweisgrundes für das Daseyn Gottes sehen wir nun erst, wo der eigentliche Nerve des Beweises liegt, oder warum er uns so gewinnt. Er liegt nemlich in dem Stücke β., welches die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott, oder das Bedürfnis eines Gottes für den moralischen Menschen *implicite* enthält. Nehmen wir also dem physicotheologischen Beweise den moralischen Glaubensgrund an Gott, so verliert er seine Hauptstütze, und er erscheint in seiner ganzen lo-

gischen Blöſe. Es iſt aber dem Philoſophen anſtändig, bei der Unterſuchung der Wahrheit von allem Subjectiven, ſei es auch das größte Intereſſe, zu abſtrahiren, und zu geſtehen, daß die Vernunft zu ſchwach iſt, das Daſeyn eines überſinnlichen Weſens und alſo auch einer verſtändigen Welturſache zu beweifen. Dafür aber wird er deſto unbefangener dasjenige zu ſeinem Zwecke benutzen, was jenem vermeintlichen Beweiſe ſo viel Beifallerzwingendes gab, nemlich das moralische Bedürfniß. Und der Grund, ich gehorche der Stimme der Pflicht, folglich kann ich mich nicht von dem Bedürfniße los machen, einen Gott zu glauben, iſt zwar nur ſubjectiv, aber nöthwendig und daher allgemein für alle zu einer ſinnlichen Welt gehörende, der Pflicht gehorchende, Weſen. Dieſes iſt alſo zwar keine Erkenntniß, aber ein objectiver Glaube, oder ein in der Vernunft gegründetes und eben daher allgemeines und nothwendiges Fürwahrhalten, welches den Mangel einer unnöglichen Erkenntniß hinreichend erſetzt, und vor der ſchärfften Prüfung Stand hält. So haben wir alſo hier, wie es ſich gebührt, das, was bloß zur Ueberredung gehört, von dem abgeſondert, was auf Ueberzeugung wirkt, nemlich von der Allgemeingültigkeit des Glaubens an das Daſeyn einer verſtändigen Welturſache. Und ſo muß bei einem jeden Beweiſe das Gemüth ganz lauter ſeyn, und ohne weder auf dieſes noch jenes Intereſſe zu ſehen, bloß die Wahrheit im Auge haben, und ſeine Gründe jederzeit der ſtrengſten Prüfung unterwerfen (U. 443. M. II., 97.).

2. Es könnte hier nun der Einwurf gemacht werden: der moralische Glaubensgrund kann uns ja auch nicht vom Daſeyn Gottes überzeugen, denn er entſpringt ja eben aus einer Beſchaffenheit des glaubenden Subjects und iſt alſo ein ſubjectiver Grund. Iſt daher nicht ſeine Wirkung ebenfalls Ueberredung und nicht Ueberzeugung? Hierauf dient folgendes zur Antwort:

Ein Beweis, der wirklich überzeugen ſoll, kann zweifacher Art ſeyn:

a. entweder ein Beweis *κατ' ἀλυθείαν*, ein abſoluter Beweis, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was

der Gegenstand an sich sei, unabhängig von unfrem Erkenntnißvermögen;

b. oder ein Beweis *κατ' ἀνθρώπων*, ein relativer Beweis, der nur für Menschen überhaupt gültig ist, d. i. ein solcher, der ausmachen soll, was der Gegenstand für uns sei, nach den nothwendigen Principien der Vernunft, nach welchen wir ihn beurtheilen müssen.

Der letztere kann nicht überzeugen, wenn er auf bloß theoretischen Principien beruht. Denn theoretische Principien sind Erkenntnißgründe, oder solche Gründe, aus denen man die Erkenntniß eines Dinges ableitet. Liegen nun diese Erkenntnißgründe in uns, und nicht in dem zu erkennenden Gegenstande, so können wir nicht überzeugt werden, daß der Gegenstand das sei, was er uns zu seyn scheint; wir werden höchstens davon überredet. Beruht aber der Beweis b. auf einem practischen Princip, alsdann kann er uns zum Handeln, obwohl nie zum Erkennen, hinreichend überzeugen. Der Beweis a. giebt uns also allein einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenstande, der hinreicht zu einer richtigen Erkenntniß von demselben; der Beweis b. giebt uns aber dennoch einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenstand, der zum Behuf unsers Handelns hinreicht. Der letztere Begriff ist hinreichend, unfre Handlung nach dem Sittengesetze und um desselben willen zu bestimmen.

Der Beweis für das Daseyn Gottes aus dem moralischen Glaubensgrunde ist ein solcher relativer Beweis (*κατ' ἀνθρώπων*). Man kann durch ihn keinesweges erkennen, daß Gott existirt, aber man kann durch ihn begreifen, wie es möglich sei, sittlich zu handeln, nemlich unter der Voraussetzung der, obwohl unbegreiflichen, Existenz einer vernünftigen Weltursache, eine Existenz, die daher die practische Vernunft, dadurch, daß sie uns das Sittengesetz vorschreibt, der theoretischen Vernunft anzunehmen aufdringt, und die daher auch ein Postulat, oder eine objective gültige Forderung der practischen Vernunft, heist. Dieser Beweis überredet also nicht bloß, denn er beruht nicht auf subjectiven Gründen der Erkenntniß, sondern er wirkt auch Ueberzeugung, denn

er beruhet auf objectiven oder allgemeingültigen Gründen des Handelns, die zwar nicht zur Gewißheit der Erkenntniß hinreichend sind, aber dennoch die Ueberzeugung immer mehr bewirken, je wirksamer die unbedingten Gründe des Handelns, die Gesetze der Moralität, werden (U. 446. M. II. 973.).

3. Alle theoretischen Beweisgründe, d. h. diejenigen, welche eine gewisse Erkenntniß des zu beweisenden Satzes hervorbringen sollen, reichen, nach der Abnahme des Grades ihrer Gewißheit geordnet, zu, entweder

a) zum Beweise durch logisch-strenge Vernunftschlüsse; oder

b) zum Schluffe nach der Analogie; oder

c) zur wahrscheinlichen Meinung; oder endlich

d) zur Hypothese.

Der Satz:

es giebt einen moralischen Welturheber, kann durch keinen dieser vier Beweisgründe zur theoretischen Ueberzeugung, oder einer solchen, die auf objectiven Erkenntnißgründen beruhete, gebracht werden (U. 447. M. II. 974.).

a. Was den logisch-gerechten Beweis betrifft, so besteht derselbe darin, daß der Satz, der bewiesen werden soll, entweder

α. unmittelbar empirisch dargestellt wird. So wird in der Naturlehre ein Gegenstand, um ihn kennen zu lernen, beobachtet, und Schröter behauptet z. B. ganz richtig, der Mond hat solche Vertiefungen mit einem sie umgebenden Wallgebirge, daß unfre höchsten Berge darin stehen könnten, denn ich habe sie gesehen und gemessen. So macht man ferner Experimente oder Versuche, um einen Gegenstand kennen zu lernen, wie z. B. die elektrischen Versuche, um die Natur des Blitzes zu erforschen. Die Existenz der moralischen Welturfache läßt sich aber weder durch Beobachtung noch Experimente auffinden, weil diese Welturfache kein Theil der Welt seyn kann, indem sie sonst eine Erscheinung

(ein Gegenstand in unsern Sinnen) und kein für sich bestehendes, von unsern Vorstellungen ganz unabhängiges Ding an sich wäre.

oder es wird durch, einen oder mehrere, strenge logische Vernunftschlüsse hergeleitet, daß der Satz wahr ist. Wenn z. B. das Daseyn des Gegenstandes A bewiesen werden soll, so wird dasselbe gemeinlich aus seiner Wirkung vermittelt zweier Vordersätze abgeleitet:

1. Von Allem, was da ist, oder existirt, muß eine Ursache vorhanden seyn oder gewesen seyn.
2. Nun existirt der Gegenstand B.

Folglich muß eine Ursache des Gegenstandes B, die wir den Gegenstand A nennen, vorhanden seyn, oder doch einmal vorhanden gewesen seyn. Dieser Schluß ist ganz richtig. Soll er aber etwas beweisen, so muß jeder Vorderatz wieder bewiesen werden. Da ist nun nichts leichter, als den zweiten Vorderatz, der auch der Unteratz genannt wird, zu beweisen. Weil ich nur das Daseyn des Gegenstandes B in der Erfahrung zeigen oder empirisch darstellen darf (nach *a*). Aber der erste Vorderatz, welcher auch der Oberatz heist, ist schwerer darzutun. Er sagt nemlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus. So etwas kann man aber in der Erfahrung nicht finden, in der alles zufällig und einzeln ist. Er ist also ein Satz *a priori*. Solche Sätze *a priori* aber haben ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit daher, weil sie aus dem Erkenntnißvermögen selbst entspringen, und dazu dienen, die Erfahrung möglich zu machen. Sie bringen Sicherheit und Gewisheit in die Erfahrung, aber können auch nur für diese Gültigkeit haben, weil nicht abzusehen ist, wie dasjenige, was wir nie erfahren können, was gar kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, und also ganz unabhängig von unsern Vorstellungen, als Dingen an sich, seyn soll, den Gesetzen unsers Vorstellungsvermögens unterworfen seyn, und noch von solchen Sätzen *a priori* bestimmt werden könnte. So bekömmt denn also jener Oberatz eine Einschränkung, unter der er allein gültig ist, und heist nun;

Von allem, was in der Erfahrung da ist, oder existirt, muß eine Ursache in der Erfahrung vorhanden seyn oder gewesen seyn.

Und hieraus sehen wir nun, daß es auf diese Art nicht möglich ist, das Daseyn eines moralischen Welturhebers zu beweisen. Denn nehmen wir ein einzelnes Ding, das in der Welt, in der Erfahrung da ist, so folgt aus dem Obersatze nichts weiter, als was wir alle zugeben, daß es eine Naturursache haben muß. Das ist aber nicht das, wonach wir fragen, weil wir das Daseyn eines Welturhebers beweisen wollen. Wollen wir aber sagen, diese Naturursache muß doch wieder eine Ursache haben, und wenn wir so fortgehen, so müssen wir doch auf eine erste Ursache kommen; so verlassen wir mit dieser Behauptung unsern ganzen Beweis. Denn eine erste Ursache müßte doch eine solche seyn, die keine Ursache weiter hätte; das ist ja aber offenbar gegen unsern Obersatz, den wir also, wenn wir so schließen, gänzlich verlassen. Es ist ein Bedürfnis unsrer Vernunft, bei jeder Reihe, wie hier die Reihe der Ursachen und Wirkungen ist, einen Anfang, ein erstes Glied haben zu wollen. Aber darum, weil die Vernunft dieses Bedürfnis hat, folgt ja nicht, daß es ein solches erstes Glied giebt. Ganz anders ist es freilich mit dem Bedürfnisse der practischen Vernunft, was diese als nothwendiges Bedürfnis fordert, das muß zum Behuf des Handelns nothwendig als vorhanden anerkannt werden, obwohl dieses Daseyn nicht zum Behuf des Erkennens begriffen werden kann. Mein Gehorsam gegen das Sittengesetz aus Pflicht macht mir einen moralischen Welturheber, der da will, daß ich in der sinnlichen Welt moralisch gut leben soll, zum Bedürfnisse; weil ich mir sonst die Befolgung des Sittengesetzes in einer nach ganz andern, nemlich Naturgesetzen, eingerichteten sinnlichen Welt nicht einmal als möglich vorstellen könnte, welches ich mir doch so vorstellen muß, weil ich dem Sittengesetze gehorchen soll. Endlich führt auch jener Obersatz immer nur auf eine Ursache in der Er-

fahrung, welches aber der moralische Welturheber, wie schon gezeigt worden ist, nicht seyn kann.

Nehmen wir aber die ganze Welt als dasjenige an, was da ist, oder existirt, um von ihr nach jenem Oberfatze zu behaupten, sie müsse eine Ursache haben, so nehmen wir etwas an, was in der Erfahrung nicht dargestellt werden kann. In der Erfahrung sind zwar wohl einzelne Theile der Welt da, aber die Welt als ein vollendetes Ganzes alles dessen, was da ist, ist nur eine Idee oder eine Vernunftvorstellung. Die Vernunft will nemlich hier wieder, ihrem Bedürfnisse gemäß, die Reihe alles dessen, was in der Erfahrung als vorhanden erkannt wird, vollenden, und da dieses in der Erfahrung nie möglich ist, so stellt sie sich dasselbe durch ihr eignes Vermögen als vollendet vor, und diese Vorstellung nennen wir Welt. Da nun aber eine solche Welt, ein solches vollendetes Ganzes alles dessen, was in der Erfahrung existirt, in der Erfahrung nicht vorhanden ist, so ist unser Oberfatz hier wieder nicht anwendbar, denn weder die Welt ist in der Erfahrung vorhanden, noch ist die Ursache, die von ihr prädicirt werden soll, oder der moralische Welturheber etwas in der Erfahrung.

Außer diesem Scheinbeweise für das Daseyn eines moralischen Welturhebers, den man gewöhnlich den kosmologischen Beweis nennt, giebt es noch einen andern, den sogenannten ontologischen Beweis:

In der Möglichkeit des allervollkommensten Wesens liegt auch sein Daseyn;

Das allervollkommenste Wesen ist aber möglich;

Also ist das allervollkommenste Wesen vorhanden.

Es giebt mehrere Arten zu beweisen, daß dieser Schloß falsch ist, die an ihrem Ort (s. Ontologischer Beweis) zu finden sind. Hier wollen wir nur darauf aufmerksam seyn, daß wenn wir das bloße Daseyn ohne alle Zeit denken wollen, aller Unterschied zwischen dem Daseyn und der bloßen Möglichkeit verschwindet. Der Unterschied zwischen der realen Möglichkeit und

Wirklichkeit besteht nemlich darin, daß ich mir von einem möglichen Dinge denke, daß es existiren kann, nicht etwa deswegen, weil zwischen den Prädicaten, die ich dem Dinge beilege, und dem Begriff des Dinges selbst kein Widerspruch ist, welches die Bedingung alles Denkens und also die logische Möglichkeit ist; sondern darum, weil die Bedingungen der Erfahrung Zeit, Raum, Ursache u. s. w. nicht darwider streiten. Von einem wirklichen vorhandenen Dinge aber denke ich mir nun, daß es in der Reihe der Erfahrungen wirklich zu finden ist. Nehme ich nun von der Möglichkeit und dem Daseyn die sinnlichen Bedingungen der Erfahrungen weg; Zeit und Raum, unter denen die Weltursache nicht stehen kann, so ist das Daseyn des übersinnlichen Dinges nichts weiter als die logische Möglichkeit desselben selbst, weil das Merkmal des Daseyns, daß das Ding nicht bloß in meinen Gedanken, sondern auch in der Reihe der Erfahrungen befindlich ist, wegfällt. Ein Ding, auf das man in der Reihe der Erfahrungen weder vorwärts noch rückwärts nie stoßen kann, dessen Daseyn bleibt immer nur ein bloßer Gedanke, das ist logische Möglichkeit. Und so sagt der Obersatz nichts anders als: in der Möglichkeit des allervollkommensten Wesens ist der Gedanke des Daseyns desselben mitbegriffen. Durch diesen Gedanken aber wird sein wirkliches und nicht bloß gedachtes Daseyn nie begründet werden. Das ist der eigentliche Grund, warum wir das Daseyn eines Dinges, das nicht zur Reihe der Erfahrungen gehören kann, nie rechtfertigen können. Das Daseyn eines Dinges an sich ist und bleibt immer ein bloßer und selbst leerer Gedanke. Denn das Daseyn eines Dinges, das doch nicht in der Zeit und also zu keiner Zeit da ist, ist nicht nur unbegreiflich, sondern auch undenkbar.

Und so haben wir also gesehen, daß das Daseyn einer moralischen Weltursache nicht logisch streng bewiesen werden kann (U. 448. M. II, 975).

b. Was nun den Schluß nach der Analogie betrifft, so ist derselbe in dem Artikel Analogie, 21.

erklärt, und gezeigt worden, daß man nicht aus dem, worin zwei Dinge ungleichartig sind, von einem nach der Analogie auf das andere schliessen darf (U. 448 ff. M. II, 976).

c. Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht statt (s. Meinen). Aus Beweisgründen, die von einer Erfahrung hergenommen sind, kann man über die Sinnenwelt hinaus gar nichts meinen. Wenn man z. B. meinen, d. i. behaupten wollte, es sei zwar nicht gewiß, aber doch sehr wahrscheinlich, daß es eine übersinnliche moralische Weltursache gebe, wegen der Erfahrungslehre, daß es in der Welt überall Zwecke gebe; so folgt doch aus einem Erfahrungsgrunde gar keine Wahrscheinlichkeit. Denn ein solches Urtheil, daß es wohl eine solche übersinnliche Ursache geben könne, ist immer gewagt, d. i. ohne den mindesten Grund, und kann also auch keinen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit machen. Bei der Wahrscheinlichkeit findet nemlich eine Annäherung zur Wahrheit statt, dies ist aber bei unserm Beispiel gar nicht der Fall. Denn es ist nicht nur nicht bloß kein zureichender Grund da, von den Zwecken in der Natur auf eine übersinnliche Ursache zu schliessen, sondern gar kein Grund. Gewissheit beruhet nemlich auf zureichenden Gründen, Wahrscheinlichkeit auf unzureichenden Gründen, und ist also ein Theil der Gewissheit. Die unzureichenden Gründe, worauf die Wahrscheinlichkeit beruhet, machen mit denen, die noch fehlen, damit es Gewissheit werde, ein Ganzes aus. Wahrscheinlichkeit und Gewissheit sind nur dem Grade nach, d. i. als intensive Größe unterschieden. Jede Größe aber muß gleichartig seyn, d. i. aus Einheiten von einer und derselben Art bestehen. Nun wären da Zwecke in der Natur Erfahrungsgründe, die zur Gewissheit noch fehlenden Gründe aber lägen außerhalb der Erfahrung, oder wären *a priori*, das gäbe einen aus ungleichartigen Einheiten zusammengesetzten Grad desjenigen Fürwahrhaltens, welches man Gewissheit nennt, der eben der Ungleichartigkeit wegen, die nie eine Größe, also auch keinen Grad geben

kann, nicht möglich ist. Ueberdem führen Erfahrungsgründe immer nur wieder auf Erfahrungen und nicht auf etwas Ueberfinnliches, und der Mangel an Gründen dazu, daß sie zur Gewisheit zureichen, kann nie in der Erfahrung ergänzt werden, folglich giebt es hier weder unzureichende Gründe, noch Annäherungen zur Gewisheit, und folglich auch keine Wahrscheinlichkeit und kein Meinen (U. 451. M. II. 977).

d. Was endlich als Hypothese etwas erklären soll, davon müssen wir wenigstens die Möglichkeit einsehen (s. Hypothese). Wollen wir nun eine moralische Weltursache als Hypothese zur Erklärung des Daseyns moralischer Zwecke in der Welt annehmen, so müssen wir wenigstens begreifen, daß eine solche moralische Weltursache existiren könne. Es ist nicht genug, daß wir wissen, ihr Begriff enthalte keinen Widerspruch; denn daraus sehen wir bloß, daß wir sie denken können, nichtaber, daß sie wirklich vorhanden seyn kann, wovon wir gar nichts begreifen. Wie können wir also aus einer Hypothese etwas erklären, von der wir den Erklärungsgrund nicht einmal als möglich uns vorzustellen, oder uns zu denken vermögen, wie der Gegenstand unsers Begriffs vorhanden seyn könne (U. 452. M. II, 978).

4. Aus dieser ganzen Theorie des Beweises folgt nun das Resultat für unser Beispiel, daß es für das Daseyn Gottes, in theoretischer Absicht, d. i. um sein Daseyn zu erkennen und zu begreifen, schlechterdings keinen Beweis giebt. Die Ursache ist, weil schlechterdings kein Stoff vorhanden ist, der uns den Inhalt zu irgend einem Prädicate gäbe, das man dem Ueberfinnlichen überhaupt, und also auch einem überfinnlichen Daseyn beilegen könnte. Wollen wir uns etwas Ueberfinnliches vorstellen, so müssen wir demselben entweder Beschaffenheiten beilegen, die von Dingen in der Sinnenwelt hergenommen sind. Dann bekommen wir aber nicht den Begriff eines Ueberfinnlichen, sondern eines sinnlichen Dinges. Oder wir müssen alle sinnliche Beschaffenheit davon verneinen, dann bleibt uns aber nichts übrig, als der Begriff von einem nichtfinnlichen Etwas, wodurch wir

aber von feiner eigentlichen Befchaffenheit, oder was es ift, nichts lernen (U. 453. M. II, 979).

II.

Arten der Beweife.

Die Beweife find:

- 1) ihrer logifchen Befchaffenheit nach entweder offenfive oder apagogifche;
- 2) ihrer metaphyifchen Befchaffenheit nach difcurfive, acroamatifche, auch dogmatifche oder intuitive, und die erftern entweder acroamatifche Erfahrungsbeweife oder Beweife *a priori* (apodictifche), und diefer letztere wieder entweder metaphyifche oder transcendentale, die auch Deduction heißen;
- 3) ihrer transcendentalen Befchaffenheit nach entweder dogmatifche oder kritifche, welche auch Deductionen heißen.

Ich will jetzt diefe Arten der Beweife in alphabetifcher Ordnung erläutern.

1. Acroamatifcher oder difcurfiver Beweis, f. Acroamatifch.

2. Apagogifcher Beweis, *demonstratio apagogica*, *deductio ad absurdum*, die Umftofsung des Gegentheils. Wenn nemlich ein Satz wahr ift, fo muß das Gegentheil deffelben nothwendig falch feyn. Beweifet man nun, daß das Gegentheil eines Satzes falch ift, und folgert daraus, daß der Satz wahr ift, fo ift der Beweis des Satzes apagogifch, z. E. man wollte den Satz beweifen:

Ein falcher Satz kann nicht bewiefen werden:

fo ift folgender Beweis deffelben apagogifch.

Gefetzt, er laffe fich beweifen, fo wird er aus objectiven Gründen vermittelt richtiger Vorderfätze und richtiger logifcher Form abgeleitet werden. Aber was man aus objectiven Gründen, vermittelt wahrer Vor-

derfätze und richtiger logischer Form ableitet, ist gleichfalls wahr. Demnach müfste der falſche Satz, welcher bewieſen werden kann, wahr ſeyn. Ein falſcher Satz der wahr iſt, iſt aber ein Widerſpruch. Folglich kann ein falſcher Satz nicht bewieſen werden (Lambert, Organon Dianoiol. §. 348).

Der apagogiſche Beweis kann nun zwar Gewiſſheit gewähren, aber man begreift aus demſelben nicht, wie die Wahrheit möglich iſt, denn man ſiehet nur aus Gründen ein, daß das Gegentheil nicht möglich iſt, aber nicht warum der Satz ſelbſt richtig iſt. In unſerm Beiſpiele ſehen wir ein, daß es ungereimt iſt, zu behaupten, ein falſcher Satz könne bewieſen werden, weil er nemlich dann wahr ſeyn müfste; aber wir ſehen nicht, worin es liegt, daß der Satz ſelbſt richtig iſt, daß nemlich ein falſcher Satz nicht bewieſen werden könne.

Die apagogiſchen Beweiſe ſind alſo mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunft ein Genüge thut. Denn die Vernunft will

a) Gewiſſheit, dieſe giebt der apagogiſche Beweis;

b) Einſicht in die Entſtehung der Wahrheit aus ihren Gründen, dieſe giebt der apagogiſche Beweis nicht; denn er begnügt ſich, zu zeigen, daß eine Ungereintheit entſtehen würde, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte. Allein hieraus ſehe ich noch nicht ein, wie es kömmt, daß ein Satz wahr iſt.

Aber einen Vorzug haben die apagogiſchen Beweiſe vor den directen, d. i. denen, in welchen man nicht die Falſchheit des Gegentheils ſelbſt beweiſet, nemlich den, daß ſie evidenten ſind, oder die Ueberzeugung mehr erzwingen. Sie haben, wie Lambert (Organon Dianoiol. §. 352) ſagt, immer etwas viel nothwendigeres als die directen. Dies rührt daher, weil ein Widerſpruch, der allemal entweder an ſich; oder unter vorausgeſetzten Bedingungen bei einem apagogiſchen Beweiſe gezeigt wird, und entſtehet, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte, immer mehr einleuch-

tet, als die beste logische Verknüpfung eines Grundes mit seiner Folge. Woraus nemlich ein Widerspruch entsteht, das läßt sich gar nicht einmal denken; aber bei der Ableitung einer Folge aus ihren Gründen liegt immer noch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums bei dieser Ableitung im Hintergrunde der Seele. Daher nähert sich der apagogische Beweis mehr den Anschauungen einer Demonstration oder eines intuitiven Beweises (s. Acroamatifch, 1 — 3) (C. 817. f.).

Die eigentliche Ursache, warum man die apagogischen Beweise in den Wissenschaften gebraucht, ist wohl, daß, wenn die Gründe einer Erkenntniß zu tief verborgen liegen, man versucht, ob sie nicht dadurch zu erreichen sind, daß man die Folgen auffucht. Hat man alle möglichen Folgen einer Erkenntniß gefunden, und sind sie wahr, so muß nothwendig auch die Erkenntniß selbst wahr seyn, weil es zu allen diesen Folgen zusammen nur Einen Grund geben kann, welcher wahr seyn muß. Man würde freilich alsdann nicht einsehen, woraus die Erkenntniß selbst herfließt, aber doch, daß sie wahr ist. Die Art zu beweisen, daß wenn in einem hypothetischen Satze der Vorderatz categorifch oder gesetzt wird, auch der Nachatz dadurch categorifch oder gesetzt wird, heißt der *Modus ponens*. So schliessen wir hier:

Wenn alle Folgen einer Erkenntniß wahr sind,
so ist die Erkenntniß selbst wahr;

Nun sind alle Folgen dieser Erkenntniß wahr;
Also ist diese Erkenntniß selbst wahr.

Allein es ist nicht möglich, alle möglichen Folgen einer Erkenntniß zu erforschen, un deswillen kann auf diesem Wege eine Hypothese niemals in demonstirte Wahrheit verwandelt werden. Zu Hypothesen bedient man sich aber dieser Beweisart (des *Modus ponens*) vorzüglich, jemehr Folgen derselben richtig befunden werden, desto gewisser wird sie, da man aber nie alle Folgen weiß, so nähert man sich zwar der Gewifsheit auf diesem Wege, aber erreicht sie nie. Kann man

aber zeigen, daß vom Gegentheil nur eine einzige Folge falsch sei, so ist das Gegentheil selbst falsch. Dies nennt man den *Modus tollens* der hypothetischen Vernunftschlüsse. Er hat die Form:

Wenn die Erkenntniß (nehmlich das Gegentheil des behaupteten Satzes) wahr seyn soll, so muß keine einzige Folge derselben falsch seyn;

Nun ist eine Folge derselben falsch;

Also ist die Erkenntniß nicht wahr.

Dieser Modus gehet von den Folgen auf die Gründe, und beweiset nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht, weil man nur eine einzige falsche Folge bedarf, da man hingegen bei dem *Modus ponens* alle Gründe haben muß, aus welchen die Wahrheit einer Erkenntniß folgt (C. 818. M. I, 941.).

Die apagogische Art zu beweisen kann aber nicht in allen Wissenschaften erlaubt seyn. Es giebt Wissenschaften, wo es unmöglich ist, das Subjective in unserer Erkenntniß, das ist dasjenige, was in derselben aus uns entspringt, für etwas Objectives, d. i. für etwas im Gegenstande befindliches zu halten. In der Mathematik z. B. ist diese Verwechslung gar nicht möglich, weil alle reinen sinnlichen Darstellungen derselben allgemeingültig seyn müssen, indem der Raum, in dem sie dargestellt werden, die reine Form aller menschlichen äußern Anschauungen ist, und daher alles in demselben gegründete allgemein und nothwendig und daher objectiv ist, oder für alle gilt und in dem zu erkennenden Object liegt. In solchen Wissenschaften nun, wo die erwähnte Verwechslung des Subjectiven mit dem Objectiven nicht möglich ist, kann die apagogische Beweisart ohne Bedenken gebraucht werden. In solchen Wissenschaften hingegen, in welchen das Subjective leicht für objectiv gehalten werden kann, kann sowohl der Satz selbst, als auch der Gegensatz unter einer Voraussetzung, welche subjectiv ist, und die man fälschlich für objectiv hält, falsch seyn. Es würde dann aus der Falschheit des Gegensatzes nicht die Wahrheit des Satzes folgen, und der apagogische

Beweis zu beweisen scheinen, aber im Grunde nichts beweisen. Z. B. wir setzen in der Erfahrung voraus, daß die Gegenstände Dinge an sich sind, die wirklich an und für sich so beschaffen sind, als sie uns erscheinen, obwohl unser eigenes Erkenntnißvermögen sehr viel zu ihrer Beschaffenheit und zu ihrer Form beiträgt. Diese Voraussetzung ist also subjectiv. Gesezt nun, wir hielten sie für objectiv, und wüßten nichts von dem Unterschiede zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, so würde sowohl der Satz:

Die Welt hat, dem Raume nach, Grenzen,
als auch der Gegensatz:

Die Welt hat, dem Raume nach, keine Grenzen,

falsch seyn, und wir würden dennoch dafür halten, einer von beiden Sätzen müsse wahr seyn. Es ist nemlich falsch, daß die Welt dem Raume nach Grenzen hat, denn da der Raum eine Form unsrer Vorstellung ist, so könnten wir wohl vielleicht in der Erfahrung wohin kommen, wo keine Materie mehr wäre, aber doch nicht wohin, wo der Raum ein Ende hätte. Kämen wir nun wohin, wo die Materie ein Ende hätte, so müßten wir wahrnehmen, daß daselbst bloß leerer Raum wäre; nun ist es unmöglich, leeren Raum oder Nichts wahrzunehmen. Wir würden also nur nicht mehr Materie wahrnehmen, allein diese könnte ja nur für unsre Wahrnehmung dem Grade nach zu schwach seyn. Folglich würden wir nie in der Erfahrung auf eine Weltgrenze stoßen. Aber auch der Satz ist falsch, daß die Welt keine Grenzen hat. Denn sonst ginge der Fortgang der Erfahrung ins Unendliche, dann müßte aber schon die sinnliche Welt wirklich vor der Erfahrung vorhanden seyn. Sie ist aber nur durch die Erfahrung vorhanden, d. h. wenn keine Erfahrung davon gemacht werden könnte, daß es Sinnenwesen gäbe, ja auch Niemand sich die reale Wirklichkeit derselben vorstellen könnte, so gäbe es auch keine sinnlichen Wesen. Die Welt geht also nur immer so weit, als die Erfahrung sinnlicher Wesen reicht, das ist, der Fortgang der Erfahrung gehet in unbestimmbare Weite, und so auch die Welt. Da nun beides, Satz und Gegensatz, falsch ist, so kann man Satz und Gegen-

fatz apagogisch beweisen, ohne daß daraus etwas für die Wahrheit folgt. Dies nennt man eine Antinomie, oder einen Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft, der nothwendig entsteht, wenn sie die sinnliche Welt für ein Ding an sich, und nicht für eine Reihe von Vorstellungen hält, die nur in unsern Sinnen vorhanden sind.

Daß man aber in unserm Beispiele Satz und Gegensatz apagogisch beweisen kann, findet man im Artikel Antinomie 3, I, A. a. Und dennoch sind Satz und Gegensatz falsch, folglich beweiset hier der apagogische Beweis nichts, eben aus dem Grunde, weil die Vorstellung, daß die Sinnenwelt ein Ding an sich ist, eine aus unserm Erkenntnißvermögen entspringende, und nicht in der Welt selbst gegründete Vorstellung ist. Der Satz nemlich:

entweder ein Ding ist begrenzt, oder nicht, hat, wenn ich mir das Ding bloß mit dem Verstande, als Ding an sich, vorstelle, seine Richtigkeit, kann aber, der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit wegen, nicht von der sinnlichen Welt gelten, die in der Erfahrung nie als ein vollendetes Ganzes gefunden werden kann, und daher weder Grenze, noch keine Grenze hat (C. 819. M. I. 942).

In der Naturwissenschaft oder der Wissenschaft von dem, was man *a priori* von der Natur erkennen kann, ist es möglich, jene Subreption oder Verwechslung des Subjectiven mit dem Objectiven zu vermeiden. Man darf nemlich nur viele Beobachtungen mit dem Gesetze *a priori* vergleichen, und sehen, ob es in der Natur wirklich nach diesen Gesetzen gehet. Aber eben deswegen ist auch der apagogische Beweis in dieser Wissenschaft ganz unerheblich. Denn er beweiset etwas, was erst durch die Beobachtungen bestätigt werden muß, damit kein Schein uns täusche, und wir lernen aus ihm nicht, wie das Naturgesetz möglich ist.

In der Wissenschaft aber von der Möglichkeit, dem Umfange und der Gültigkeit aller Erkenntnisse *a priori*

(der Transcendentalphilosophie) ist jene Subreption gewöhnlich und unvermeidlich, daher kann in derselben der apagogische Beweis nicht erlaubt seyn. Denn entweder, man widerlegt das Gegentheil dadurch, daß man zeigt, es widerstreite allein dem, was doch seyn muß, wenn wir etwas erkennen sollen (den Bedingungen unsrer Vernünfterkenntnis); woraus aber nicht folgt, daß es nicht demohngeachtet wahr, obwohl nur nicht erkennbar für uns seyn kann. Z. B. wenn man behauptet:

ein unbedingt nothwendiges Wesen ist nicht möglich;

denn wäre es möglich, so müßte es doch einen Grund haben, worauf seine Möglichkeit beruhete, dann wäre es aber nicht unbedingt, sondern bedingt nothwendig. Allein das heißt weiter nichts, als: unfrem Erkenntnisvermögen nach muß alles seinen Grund haben, wenn es von uns begriffen werden soll; woraus aber nicht folgt, daß nicht dennoch ein solches unbedingt nothwendiges, nur für uns unbegreifliches Wesen existiren mag. Oder beide, derjenige, der einen Satz, und derjenige, der sein Gegentheil behauptet, lassen sich dadurch irre führen, daß sie sich vorstellen, die Erscheinungen oder sinnlichen Objecte seien Dinge an sich, und müßten wirklich alle die Beschaffenheiten haben, die sie, die vorstellenden Subjecte, einem Dinge an sich, der Beschaffenheit ihres Erkenntnisvermögens nach, beilegen müssen, welches der transcendente Schein heißt; und bauen nun auf diesen unmöglichen Begriff, den sie sich von einem Dinge an sich machen, ihre Behauptungen. Nun ist eine logische Regel: *non entis nulla sunt praedicata*, oder, ist das Subject in einem Satze ein Unding, so hat es keine Bestimmungen. Was man also von einem solchen Subjecte bejahet oder verneinet, ist beides unrichtig, und man kann also, wenn man die Verneinung apagogisch verwirft, daraus nicht auf die Richtigkeit der Bejahung, und wenn man die Unmöglichkeit der Bejahung zeigt, nicht auf die Gewisheit der Verneinung schließen. Z. B. wenn Jemand die Gegenstände der Erfahrung derselben für Dinge an sich hält,

und sich daher vorstellt, daß die ganze sinnliche Welt doch als ein Ganzes vorhanden seyn müsse, der stellt sich ein Unding vor. Denn die Sinnenwelt ist nie als ein Ganzes vorhanden, wir befinden uns immer mitten darin, sie hat daher weder Anfang noch Ende, das heißt aber nicht, sie ist auf allen Seiten unendlich, sondern es ist auf allen Seiten ein unbestimmter Fortgang in der Reihe der Erfahrungen. Die Sinnenwelt existirt nemlich nicht als ein Ganzes, das sich so außer uns befindet, sondern das dadurch für uns da ist, daß unser Gemüth durch Objecte afficirt wird, welches so lange dauert, als wir unser Bewußtseyn haben, wir mögen uns in der Zeit oder im Raume befinden, wo wir wollen. Wer also von der Sinnenwelt behauptet, sie habe Grenzen, der behauptet etwas falsches und der Vernunft antösiges, denn man kann fragen, was jenseit dieser Grenzen ist? Allein daraus folgt gar nicht, daß sie ohne Grenzen sei, denn sie hat ja immer da, wo man sich befindet, eine Grenze; ein Unendliches aber, das auf einer Seite begrenzt ist, widerspricht sich; woraus wieder nicht folgt, daß die Sinnenwelt begrenzt ist. Kurz, die Sinnenwelt ist eine Reihe von Erscheinungen (bloßen Vorstellungen in den Sinnen), wer sich diese nun zugleich als außer den Sinnen befindlich (als Gegenstand an und für sich selbst) denkt, der denkt sich etwas Unmögliches. Als Ding an sich würde ein solches Ding unendlich und durch nichts beschränkt seyn, weil ich mir bei demselben alle Beschränkung, die aus der Beschaffenheit meiner Erkenntnißvermögen entstehet, und die sich in der Erfahrung findet, wegdenke, und die Unendlichkeit des Raums und der Zeit dabei stehen lasse; allein als Erscheinung oder Erfahrungsgegenstand muß doch ein Ganzes Grenzen haben. Und so entstehet der Widerspruch, weil ich Erscheinungen, die Dinge in der Welt zu einem Dinge an sich, einem absolut Ganzen mache, das außer der Erfahrung vorhanden seyn soll, und ihm bald das Prädicat des Unbedingten als einem Dinge an sich, bald das Prädicat des Bedingten als einer Erscheinung beilege (C. 820. M. I. 943.).

Die apagogische Beweisart ist daher das eigentliche Blendwerk der Vernünftler. Die Franzosen nannten ehemals einen Fechter, der die Händel eines Andern mit seinem Widersacher ausfocht, der aber auch eben so bereitwillig gewesen seyn würde, die Händel des letztern gegen den erstern auszufechten, wenn dieser ihn früher als der Andere dazu aufgefordert hätte, einen *Champion*. So heist auch noch jetzt in England der Waffenherold, der nach des Königs Krönung in völliger Rüstung in den Westmünstersaal tritt, seinen Handschuh auf die Erde wirft, und Jeden, der es etwa bezweifeln möchte, daß der neue König rechtmäßiger König von England sei, auffordert, sich mit ihm zu raufen, den *Champion* des Königs. Ein solcher *Champion* dogmatischer Behauptungen, die aber eigentlich transcendental sind, ist nun auch die apagogische Beweisart. Allein durch solche Grofsprecherei, daß man die Behauptung des Gegners *ad absurdum* bringen wolle, wird doch für die Sache nichts ausgerichtet. Derjenige, der sich ihrer bedient, zeigt bloß seine Stärke im Widerlegen, aber freilich nur so lange, als der Gegner nicht zum Worte kömmt. Fängt aber der Gegner nun an, so kann dieser eben so kräftig die Behauptungen des Andern widerlegen, ohne wieder etwas für seine eigene Sache zu gewinnen. Der Zuschauer aber, der dann sieht, daß der eine sowohl recht hat, als der andre, fängt dann an, den Gegenstand selbst, worüber gestritten wird, zu bezweifeln, und zu behaupten, es sei alles ungewiß. Allein dazu hat er dennoch nicht Ursache, obwohl jene Streiter ihre Zeit so unnütz mit leeren Behauptungen zubringen. Man lasse sie ihre Sätze nicht apagogisch durch Widerlegung der Gegenätze, sondern direct, durch Beweisgründe für ihre Sätze beweisen, so wird sich ihre Schwäche bald offenbaren (C. 821. M. I. 944.).

3. Apodictischer Beweis. Ein apodictischer Beweis ist derjenige, welcher eine solche Ueberzeugung hervorbringt, die mit dem Bewußtseyn verbunden ist, daß der zu beweisende Satz nöthwendig so seyn muß (s. Apodictisch). Wird der Beweis zugleich so geführt,

dafs Anschauungen *a priori*, wie die Darstellungen in der Mathematik, dazu genommen werden, dann ist er zugleich intuitiv, und ein solcher apodictisch-intuitiver Beweis heifst eine Demonstration. Der apodictische Beweis ist dem empirischen oder Erfahrungsbeweise entgegen gesetzt. Eine Erfahrung beweiset immer, dafs sich die Sache so verhält, nicht aber, dafs es so seyn muß; dies thut allein der apodictische Beweis, welcher daher auch der Beweis *a priori* heifsen kann. Nun sind die Beweise *a priori* entweder solche, die durch Begriffe *a priori* geführt werden, diese können discursiv-apodictische Beweise genannt werden; oder solche, die, wie in der Geometrie, durch Constructionen *a priori* geführt werden, welches die intuitiv-apodictischen Beweise oder eigentlichen Demonstrationen sind. Die letztern haben allein Evidenz, das ist, anschauende Gewifsheit, oder eine Gewifsheit, die sich darauf gründet, dafs man die Nothwendigkeit des bewiesenen Satzes gleichsam mit den Augen der Einbildungskraft an der Construction siehet. Aus Begriffen *a priori* kann keine solche anschauende Gewifsheit entstehen. Beispiele und das Uebrige s. im Artikel Acromatisch.

4. Deduction, s. transcendentaler Beweis.

5. Demonstration, s. intuitiver Beweis.

6. Directer Beweis, s. offener Beweis.

7. Dogmatischer Beweis ist ein solcher, der aus Begriffen geführt wird. Wir machen nemlich einen Unterschied zwischen einem Beweis durch Begriffe führen und aus Begriffen führen. Das erstere heifst, dafs bei dem Beweise blofs Begriffe gebraucht werden, das letztere aber, aus den Begriffen die Gewifsheit herleiten, welches den Deductionen entgegengesetzt ist, durch welche gezeigt wird, dafs der Satz wahr seyn muß, weil ohne ihn Erfahrung nicht möglich ist. Discursiv-apodictische Beweise kann man also in transcendentaler Rücksicht in dogmatische und kritische, d. i. Deductionen eintheilen (C. 228. 263.).

8. Erfahrungsbeweis, ein solcher Beweis, der aus empirischen Beweisgründen geführt wird. Die-

fer Beweis beweiset nun, daß sich etwas so verhält, nicht aber, daß es sich so verhalten muß. Denn Erfahrung lehrt uns wohl, was da sei, nicht aber, daß es gar nicht anders seyn könne (C. 762.).

9. Intuitiver Beweis, ein Beweis, der durch Darstellung geführt wird; ist die Darstellung eine Erfahrung, so ist es ein empirisch-intuitiver Beweis, bei welchem die Erfahrung die Sache anschaulich macht; ist die Darstellung eine Construction *a priori*, wie in der Geometrie, so heist der Beweis eine Demonstration. Von der Demonstration s. den Artikel Acroamatisch (C. 762.).

10. Offenbarer Beweis, directer Beweis, ist dem apagogischen Beweise entgegengesetzt, und also ein solcher Beweis, der den Satz nicht dadurch beweiset, daß er das Gegentheil desselben umstößt, sondern durch Gründe, aus welchen der Satz selbst folgt. Dieser Beweis ist in aller Art der Erkenntniß derjenige, welcher nicht nur Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes, sondern auch Einfluß in die Quellen desselben hervorbringt (C. 817.).

11. Transcendentaler Beweis, kritischer Beweis, Deduction ist so viel als der Beweis eines transcendentalen, d. i. eines solchen Satzes, aus welchem die Möglichkeit eines oder mehrerer Sätze *a priori* zu ersehen ist. Ein transcendentaler Satz ist immer zugleich ein synthetischer Satz *a priori*, denn wäre er analytisch, so wäre er ein bloß logischer Satz, und da die Möglichkeit andrer Sätze *a priori* von ihm abgeleitet werden soll, so muß er selbst *a priori* seyn. Die Beweise solcher transcendentalen und synthetischen Sätze haben nun das Eigenthümliche an sich, daß sich bei ihnen die Vernunft vermittelt ihrer Begriffe nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, d. h. man kann die Wahrheit eines transcendentalen Satzes nicht aus Begriffen herleiten, sondern man muß zuvor die objective Gältigkeit der Begriffe und die Möglichkeit ihrer Verknüpfung *a priori* untersuchen. Dieses ist nicht etwa eine nöthige Regel der Behutsamkeit bei diesen Beweisen, sondern es gehört zu dem Wesen dieser Beweise,

die ohne dieses nicht möglich sind. Wenn ich die Möglichkeit des Begriffs von einem Gegenstande *a priori* zeigen soll, so muß ich dazu etwas haben, was außer diesem Begriff liegt, ich muß also über diesen Begriff hinausgehen. Das ist aber unmöglich, ohne etwas, das mich dabei leitet, und außerhalb dieses Begriffes liegt, welches daher der Leitfaden bei dem transcendentalen Beweise heißt. In der Mathematik ist die Anschauung *a priori* dieser Leitfaden zur Verknüpfung (Synthesis) unsrer Vorstellungen. Alle Schlüsse können hier in der reinen Anschauung geführt werden. In der Transcendentalphilosophie ist die Möglichkeit der Erfahrung dieser Leitfaden zur Synthesis. Der Beweis zeigt nemlich immer, daß ohne eine solche Verknüpfung keine Erfahrung möglich wäre. Also muß der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, wie man *a priori* und synthetisch gewisse Dinge erkennen kann; oder wie es möglich sey, etwas *a priori* von einem Dinge zu erkennen, das doch nicht in seinem Begriff liegt. Ohne diese Aufmerksamkeit auf den angegebenen Gang, den ein transcendentaler Beweis nehmen muß, laufen die Beweise solcher Sätze, die nur durch transcendentale Beweise dargethan werden können, wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen; sie laufen alsdann wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Associationen sie zufälliger Weise hinleitet, aber nicht auf den zu beweisenden Satz los. Sie werden dogmatische Beweise, und scheinen zu überzeugen, aber sie überreden bloß, weil der Beifall, den sie abnöthigen, auf subjectiven Ursachen einer zufälligen Zusammenstellung der Gedanken beruhet, welche man für die Einsicht in einer natürlichen Verwandtschaft derselben hält. Man sollte sich aber doch nicht abhalten lassen, solche gewagte Schritte bedenklich zu finden, und tiefer in die Untersuchung eindringen. So hat man sich alle Mühe gegeben, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen. Aber alle Kenner haben eingestanden, daß die bisherigen Beweise desselben nichts beweisen. Man berief sich also vor der Erscheinung der Critik der reinen Vernunft, da man diesen Satz nicht aufgeben konnte, und doch die Schwäche der bisherigen Beweise desselben erkannte, und doch keine neuen dog-

matifchen Beweife für ihn verfuchen wollte, trotzig auf den gefunden Menschenverftand. Allein diefe Appellation ift jederzeit ein Beweis, dafs es fchlimm um den Beweis feiner Behauptungen ftehet (C. 810. M. I. 934.).

Soll aber über eine Behauptung der reinen Vernunft ein Beweis geführt werden, und will man vermittelt bloffer Vorftellung der Vernunft gar über alle Erfahrungsbe- griffe hinausgehen, fo muß der Beweis nothwendig einen folchen Schritt noch mehr rechtfertigen, wenn er möglich feyn follte. Will man fich hier nun vergebliche Mühe erfparen, fo ift vorher eine Ueberlegung nöthig. Man muß nemlich vorher überdenken, auf welchem Wege man zu folchen Einlichten in Dingen, die nie erfahren werden können, gelangen wolle, und ob man wohl auch eine gegründete Hoffnung habe, dafs man auf diefem Wege dazu gelangen werde. Z. B. die Behauptung:

unfere denkende Subftanz hat eine einfache Natur,

ift eine Behauptung der reinen Vernunft, weil man das Einfache nicht erfahren kann, indem in der Erfahrung alles zufammengesetzt ift. Ja diefer Satz enthält fogar aus eben diefem Grunde eine Vorftellung der Vernunft, welche über alle Erfahrung hinaus geht, indem fie auch in keiner Erfahrung, etwa mit einem empirifchen Stoffe vermischt, zu finden ift, und gefunden werden kann. Der Beweis diefes Satzes muß also vorher rechtfertigen, ob er auch wohl zu beweifen feyn möchte. Will man daher nicht vielleicht etwas verfuchen, was über alle menfchliche Erkenntnißkräfte ift, und daher vergebliche Mühe fparen, fo muß man überlegen, auf welchem Wege obige Behauptung wohl bewiefen werden könne. Diefer Weg foll nun die Einheit des Selbstbewußtfeyns (Apperception) feyn, dafs wir uns nemlich unfre denkenden Subftanz bewußt find, und in diefem Bewußtfeyn nichts theilbares zu bemerken, fondern daffelbe eine absolute Einheit, ift. Allein hier ift nur noch Eine Bedenklichkeit. Die absolute Einfachheit kann nemlich, wie oben gefagt wurde, nicht erfahren werden, fondern ift bloß eine Idee der Vernunft von der Vollendung der Theilung

des Zusammengesetzten. Die Vernunft fragt, worauf kömmt man denn, wenn alle Zusammenfetzung aufgehoben wird, da muß entweder gar nichts, oder das nicht mehr Zusammengesetzte d. i. das Einfache übrig bleiben. Nun kann man das Zusammengesetzte, durch die Theilung seiner Theile, nicht auf nichts bringen, weil es sonst aus Nichts zusammengesetzt seyn müßte, also muß es aus dem Einfachen zusammengesetzt seyn. So wird das Einfache bloß geschlössen, aber nie erfahren. Nun ist zwar in allem Denken mein Selbstbewußtseyn, entweder deutlich oder doch dunkel, enthalten. Dieses Selbstbewußtseyn ist auch allerdings eine einfache Vorstellung. Aber es ist nicht abzusehen, wie es folgt, daß weil ich bei allem, was ich denke, die einfache Vorstellung habe, daß ich es bin, der es denkt, darum das denkende Subject einfach seyn soll. Wenn ich mir vorstelle, daß mein Körper in Bewegung ist; und dann durch seine Kraft auf einen andern Körper wirkt, so ist dies eine einfache Vorstellung. Denn da es hier ebenfalls nicht auf die Größe meines Körpers ankömmt, sondern bloß auf die Kraft, mit der er sich bewegt, so kann ich mir diese Bewegung des Körpers so einfach als möglich, also durch die Bewegung eines Puncts vorstellen. Ich kann mir die ganze Kraft des Körpers als in einem Punct befindlich, und diesen Punct in Bewegung und auf einen andern Körper wirkend denken. Wie könnte ich nun hieraus schliessen, daß, weil ich die bewegende Kraft eines Körpers denken, und als in einem Punct vorhanden mir vorstellen kann, darum der Körper selbst als einfache Substanz gedacht werden müsse, weil bei jener Vorstellung von der bewegenden Kraft des Körpers, von dem Volumen desselben, oder dem Raum, den er einnimmt, abstrahirt wird, und also diese Vorstellung einfach ist. Das Einfache in der Abstraction ist ja doch ganz verschieden von dem Einfachen im Gegenstande. Wenn ich mir vorstelle, daß ich es bin, der einen Gedanken hat, so wird dadurch von allem, was die Seele übrigens seyn mag, außer dem, daß sie jetzt einen Gedanken hat, abstrahirt. Folgt daraus wohl, daß dieses Ich darum die ganze Seele, und daß diese Seele nun eine einfache Sub-

stanz sei? Das Ich, als die jeden Gedanken begleitende nothwendige Vorstellung, kann ja einfach, und dennoch das Ich, welches die Seele vorstellt, sehr zusammengesetzt seyn. Wer dieses bei dem Schlusse auf die einfache Natur der Seele mit einander verwechselt, macht einen Paralogismus (f. Paralogismus). Es kömmt daher alles darauf an, schon vorher zu vermuthen, das man einen solchen Paralogismus machen werde. Dazu ist nun ein immerwährendes Kennzeichen (Criterium) nöthig, woran man sogleich gewahr werden kann, ob ein solcher synthetischer Satz, dessen Gegenstand in keiner Erfahrung zu finden ist, möglich sei, oder nicht. Dieses Kennzeichen bestehet nun darin, das man sich nicht bemühe, das Prädicat (z. B. einfache Natur) gerade zu (directe) von dem Subjecte (z. B. der Seele) zu beweisen; sondern erst ein Princip auffuche, das es möglich macht, den gegebenen Begriff *a priori* (z. B. der Substanz) bis zu Ideen (z. B. einfache Substanz) zu erweitern, und die Wirklichkeit derselben, nemlich das sie nicht ein bloß leerer Gedanke sei, zu zeigen (sie zu realisiren).

Wenn diese Behutsamkeit immer beobachtet wird, wenn man immer untersucht, ob man auch eine gegründete Hoffnung habe, zu einer Einsicht in Dingen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, zu gelangen, und woraus man diese Erkenntniß schöpfen werde, so wird man sich dadurch viel schwere und unnütze Bemühungen ersparen. Dann wird man nemlich alles das, wovon man findet, das es das Vermögen der Vernunft zu erkennen übersteige, nicht weiter erforschen wollen. Denn so ungern die Vernunft sich auch in ihren Bemühungen, dies Unbekannte zu erforschen, andere Grenzen setzen läßt, als die Erreichung ihres Zwecks, so wird sie doch in ihren Nachforschungen enthaltamer werden, wenn ihr gezeigt wird, das sie nach einer Erkenntniß forscht, die für sie unmöglich, und mithin alles ihr noch so mühlames Forschen umsonst ist (C. 8. 12, M. I. 955.).

Es giebt daher folgende zwei Regeln für die transcendentalen Beweise:

Erste Regel. Man muß keine transcendentalen Beweise versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze dazu nehmen wolle. Gesezt, man wollte von einem Grundsatz des Verstandes, d. i. einem solchen, der nur auf Gegenstände der Erfahrung gehet, z. B. dem Grundsatz der Causalität (s. Analogie der Ursache und Wirkung) ausgehen, um einen Satz, dessen Gegenstand in keiner Erfahrung zu finden ist, zu beweisen, so sehen wir gleich, daß dieses unmöglich ist. Denn wie könnte man von einem Grundsatz, der nur für Gegenstände, die man erfahren kann, gültig ist, zu Ideen der reinen Vernunft oder Vorstellungen, deren Gegenstände nie erfahren werden können (z. B. denkende Substanz, Gott, u. s. w.) gelangen? Aber auch selbst dann ist alle Mühe umsonst, wenn man dazu Grundsätze der reinen Vernunft, d. i. diejenigen Grundsätze gebrauchen wollte, die nicht dazu dienen, Zusammenhang und Einheit in das Denken zu bringen. Ob es gleich solche Grundsätze giebt, so entspringt doch allemal ein bloßer Schein, sobald wir sie als solche Grundsätze gebrauchen, durch die über sinnliche Gegenstände zu erkennen sind. Denn sie dienen nur als regulative, d. i. solche Principien, durch welche die Erfahrung ein zusammenhängendes Ganzes, ein System werden soll. Setzt man Euch aber dennoch solche Beweise entgegen, und Ihr könnt auch nicht gleich finden, wo das Blendwerk liegt, so könnet Ihr dennoch untrüglich behaupten, es sei ein Beweis, der eine trügliche Ueberzeugung wirke, ob es wohl noch nicht am Tage sei, wo der Betrug stecke. Um aber die Ungültigkeit des Beweises zu zeigen, dürfet Ihr nur einen transcendentalen Beweis für die darin gebrauchten Grundsätze fordern, d. i. einen Beweis dafür, daß die Vernunftgrundsätze nicht bloß auf den systematischen Zusammenhang der Erfahrungserkenntniß gehen, sondern auch auf Erkenntniß des Ueber sinnlichen. Dieser Beweis wird aber niemals möglich seyn. Und so ist es nicht einmal nöthig, daß Ihr Euch bemühet, den Schein aufzufinden, zu entwickeln und aufzudecken, der in jenem Scheinbeweise den Verstand be-

rückt. Ihr könnt alle diese Beweise, welche nicht einmal die Gültigkeit ihrer Grundsätze darthun können, sogleich abweisen, ohne Euch weiter mit der Untersuchung derselben, da ihrer Legion seyn können, zu befassen (C. 814., M. I. 936.).

Zweite Regel. Zu jedem transcendentalen Satze kann nur ein einziger Beweis gefunden werden.

Erläuterung dieser Regel. In der Mathematik nemlich, wo reine Anschauungen sind, und in der Erfahrung, wo es empirische Anschauungen giebt, kann ein Satz auf vielerlei Art bewiesen werden. Denn ich kann die Constructionen in der Mathematik, und die Anschauungen in der Erfahrung, auf mancherlei Art mit einander verknüpfen, um zum Beweise meines Satzes zu kommen; ich kann hier von verschiedenen Punkten ausgehen, und auf verschiedenen Wegen zu demselben Satze gelangen (C. 815. M. I. 937.).

Beweis dieser Regel. Ein jeder transcendentaler Satz geht nur von Einem Begriffe aus, und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also auch nur ein einziger seyn. Denn aufser jenem Beweise ist nichts weiter, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte. Folglich kann auch der Beweis selbst nur ein einziger seyn, nemlich der, welcher den Gegenstand nach jenem Einzigem Begriffe synthetisch bestimmt.

Beispiel. Wir wollen, um dieses zu erläutern, erst ein Beispiel aus der transcendentalen Analytik, oder kritischen Untersuchung des Vermögens des Verstandes zu Begriffen und Urtheilen *a priori*, vor uns nehmen.

Alles, was geschieht, hat eine Ursache. Dieser Satz ist (s. Analogie der Ursache und Wirkung, 2. S. 171.) dadurch bewiesen worden, daß ohne ihn nichts objectiv geschehen kann, sondern alles, was geschieht, bloß als subjective Veränderung im Gemüth wird vorgestellt werden. Soll eine Begebenheit wirklich in der Zeit vorgehen, und nicht bloß in unsern Gedanken, soll also die Begebenheit zur Erfahrung gehören, und

nicht blofs eine Phantafie feyn, fo mufs fie durch eine folche, das Dafeyn begründende (dynamifche) Regel, wie die ift, dafs alles, was gefchieht, eine Urfache hat, Nothwendigkeit bekommen, fo dafs das Gegentheil gar nicht möglich ift.

Diefes ift nun der einzige mögliche Beweisgrund für obigen Satz; nemlich: dafs durch ihn allein eine Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit hat, und ohne ihn nichts weiter als eine subjective Veränderung im Gemüthe, d. h. ein Gedankenfpiel, ift.

Man hat zwar noch andere Beweife von obigem Grundfatz verfucht, z. B. aus der Zufälligkeit (f. Analogie der Urfache und Wirkung 2.). Allein die Fehler diefes Beweifes find an dem eben angeführten Ort diefes Wörterbuchs gezeigt worden. Hierzu kömmt nun noch, dafs man, beim Lichte besehen, kein anderes Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden kann, als das Gefchehen felbft. Etwas gefchieht, heifst aber, es ift etwas da, das vorher nicht da war. Folglich ift es einerlei, ob ich zeige, dafs die Wirklichkeit eines zufälligen Dinges, oder deffen, was gefchieht, eine Urfache haben müffe. Beides erfordert alfo den nemlichen Beweisgrund, und kann dogmatifch nicht bewiefen werden, fondern der Beweis mufs kritifch, transcendental oder durch eine Deduction geführt werden.

Gefetzt, folgender Satz foll bewiefen werden:

Alles, was denkt, ift einfach;

der ebenfalls zur transcendentalen Analytik gehört, den man aber in eine vermeintliche rationale Psychologie verwiefen hat, um dafelbft das Dafeyn eines einfachen Dinges an fich dadurch zu erkennen. Man wird fich nun, um diefen Satz zu bewiefen, nicht bei dem Mannigfaltigen aufhalten, was gedacht wird, fondern blofs den einfachen Begriff des Ich feft halten, und zeigen, dafs alles Denken darauf bezogen wird, und ohne denfelben kein Denken möglich ift. Dadurch bekömmt man aber freilich nur ein Gefetz des Verftandesgebrauchs und keine einfache Subftanz heraus.

Eben so ist es mit dem transcendentalen Beweise des Daseyns Gottes bewandt. Es giebt nur Einen Begriff (nehmlich den der wechselseitigen Beziehung (Reciprocabilität) der beiden Begriffe des realesten Wesens und des nothwendigen Wesens, von welchem keiner ohne den andern gedacht werden kann), aus welchem die Nothwendigkeit dieser Vernunftvorstellung von einem Gott, um dem Ganzen der Erfahrung einen letzten Beziehungs- und Vereinigungspunct zu geben, abgeleitet werden kann; woraus aber freilich das wirkliche Daseyn desselben noch nicht folgt (C. 815. M. I. 958).

Anmerkung zu dieser Regel. Hierdurch wird nun die Kritik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihre Geschäfte durch bloße Begriffe (ohne Anschauungen) treibt, da ist immer nur ein einziger Beweis möglich, vorausgesetzt, daß überhaupt einer möglich ist. Wenn daher der Dogmatiker, der ohne Prüfung seiner Grundsätze verfährt, mit einer ganzen Menge Beweise auftritt, so kann man sicher glauben, daß er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft seyn muß) apodictisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen? Aber so soll den, welchen der eine Beweisgrund nicht überzeugt, ein anderer überzeugen. Er meint, unter so vielen Gründen werde doch wohl einer seyn, der den Beifall abgewinnt, oder die Menge der Gründe soll das ausrichten, was jedem einzelnen an Stringenz abgeht. Ein solches Verfahren kann aber nur dem Unwissenden, oder dem gegen die Wahrheit Gleichgültigen, oder dem, welcher tiefe Uuterforschungen scheuet, gefallen (C. 817. M. I. 939.).
S. Deduction.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. A. S. 228*** 263. — Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 762. IV. Hauptst. S. 810 — 822.

Deff. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 90. S. 443. — 454.

Beweisgründe,

Argumente, *ἐπιχειρήματα*, *argumenta*, *argumens*. So heißen überhaupt alle Gründe, wodurch die Wahrheit ei-

nes Satzes dargethan werden ſoll*). Es giebt ſo vielerlei Beweisgründe, als es Beweiſe giebt, z. B. logiſchge- rechte, analogiſche, ſcheinbare, objective, directe, intente, acroamatiſche, theoreti- ſche, practiſche u. ſ. w. (U. 447.) f. Beweis.

Bewunderung.

S. Erſtaunen.

Bewußtſeyn,

*Apperception, conscientia**), apperceptio***), apper- ception.* Der Begriff des Bewußtſeyns iſt bereits im Ar- tikel *Apperception* erörtert worden. Hier will ich nur einige Zuſätze zu dieſem Artikel machen.

1. Man muß in Anſehung des Bewußtſeyns dreierlei Identität oder Einerleiheit wohl unterſcheiden, nemlich:

- a. die Identität der Vorſtellungen;
- b. die Identität des Bewußtſeyns der Vorſtellun- gen;
- c. die Identität des Selbſtbewußtſeyns bei dem Bewußtſeyn der Vorſtellungen.

a. Vorſtellungen ſind identiſch, wenn ſie ih- rer Beſchaffenheit nach einerlei ſind: Ich ſehe eine Fliege, in der folgenden Viertelſtunde ſehe ich wieder eine, ich kann nicht unterſcheiden, ob es gerade die nemliche iſt, denn es giebt mehr Fliegen in meinem Zimmer, aber ich habe eine Vorſtellung von denſelben Beſchaffenheiten, beide ſind identiſch. Aber nun ſehe ich durchs Fenſter

*) *Quo aliquid probaturi ſumus, ratio per ea, quae certa ſunt, ſidem dubiis afferens, ratio probationem praestans, qua colligitur aliud per aliud, et quae, quod eſt dubium, per id, quod dubium non eſt, confirmat.* Quintil. *Inſtit. orat. libr. V. cap. X.*

***) Nach Descartes.

****) Nach Leibnitz.

eine Krähe, und diese Vorstellung ist mit der vorhergehenden, einer Fliege, nicht einerlei, beide Vorstellungen sind nicht identisch, sondern verschieden.

b. Bei den beiden identischen Vorstellungen einer Fliege war aber mein Bewußtseyn derselben nicht identisch, oder die Beschaffenheit desselben nicht einerlei. Denn ich erinnere mich, daß ich das erstemal die Fliege auf dem Tische, das anderemal auf dem Fenster sahe, und ich kann das Bewußtseyn der ersten Vorstellung der Fliege von dem Bewußtseyn der andern sehr wohl unterscheiden. Könnte ich das nicht, so wüßte ich bloß, daß ich einmal und nicht zweimal eine Fliege sahe.

c. Endlich bin ich mir bewußt, daß Ich es war, und kein Anderer, der sowohl zweimal eine Fliege, als auch gleich darauf eine Krähe sahe, das Bewußtseyn meiner selbst bei dem Bewußtseyn aller drei Vorstellungen war vollkommen einerlei oder das nehmliche. Das ist die Identität des Selbstbewußtseyns, welche durchaus nothwendig ist, wenn wir das Bewußtseyn gehabter Vorstellungen haben sollen. Die Verschiedenheit des Selbstbewußtseyns ist unmöglich.

Wenn ich nun sage: ich sehe zwei Fliegen und eine Krähe, so ist hier ein Mannigfaltiges, Fliegen und Krähe. Dasselbe wird verbunden, indem ich, vermittelt der einfachen Vorstellung meines Ich, alle jene einzelnen Vorstellungen zu einer, Einzigem zusammenfasse, nehmlich daß Ich sie sah.

So wie es sich nun mit den drei verschiedenen Objecten, den beiden Fliegen und der Krähe, verhält, welche hier das Mannigfaltige ausmachen, eben so verhält es sich auch mit dem Mannigfaltigen in Einem Object.

Wenn ich nehmlich die Krähe sehe, so sehe ich nach und nach ihren Kopf, ihren Leib, ihre Füße, ihre Flügel u. s. w. *) und das Bewußtseyn aller dieser einzelnen Vor-

*) Und eben so verhält es sich wieder, wenn ich den bloßen Flügel anschau, oder eine Feder in demselben, oder eine Fahne in demselben und so fort ins Unendliche; nur daß das Bewußtseyn der Theil-

stellungen wird durch die einfache Vorstellung des Ich ein einziges Object, nemlich Krähe. Nicht die Vorstellungen des Kopfs, der Flügel u. s. w. sollen identisch werden, denn das ist nicht möglich, auch nicht das Bewußtseyn dieser Vorstellungen, denn dieses Bewußtseyn war doch nach einander, und, obwohl vielleicht nicht klar, dennoch unterschieden; sondern das Selbstbewußtseyn bei allen diesen Vorstellungen soll als identisch, als ein und dasselbe vorgestellt werden, wodurch das verschiedene empirische Bewußtseyn derselben in eine einzige Vorstellung verbunden wird. Und diese Synthesis jenes verschiedenen Bewußtseyns durch die Vorstellung der Identität des mit demselben verknüpften Selbstbewußtseyns ist nur möglich durch das reine oder ursprüngliche Bewußtseyn, oder die einfache Vorstellung, die jedes Bewußtseyn meiner Vorstellungen begleitet, Ich (und kein Anderer) habe alle diese Vorstellungen. (C. 131 *). 152).

2. Bei der Verknüpfung (Synthesis) des Bewußtseyns kömmt immer zweierlei Einheit vor, die synthetische und die analytische.

a. Die synthetische Einheit des Bewußtseyns ist die einfache Vorstellung des Ich, welches jedes verschiedene Selbstbewußtseyn in einzelnen Vorstellungen mit einander in ein Einziges Selbstbewußtseyn verbindet. Ich muß hier einem Mißverstände vorbeugen. Im Artikel Apperception 3. heißt es: die Einheit, die durch die Verbindung aller Ich zu Einem Ich entsteht, nennt Kant die synthetische Einheit der Apperception. Statt der Worte die durch, muß es aber wodurch heißen. Denn nicht die Verbindung des verschiedenen Bewußtseyns bringt die synthetische Einheit der Apperception; das alle Vorstellungen be-

vorstellungen immer dunkler wird, gerade so wie das Bewußtseyn der Sterne in der Milchstraße, deren Schimmer wir sehen, ohne sie selbst unterscheiden zu können.

gleitende Ich hervor, sondern diese synthetische Einheit macht erst die Verbindung möglich.

b. Die analytische Einheit des Bewußtseyns ist die Vorstellung, daß das Bewußtseyn in den verschiedenen Vorstellungen identisch ist.

Die analytische Einheit setzt nun die synthetische voraus. Denn wie kann ich mir vorstellen, daß das Bewußtseyn in zwei Vorstellungen identisch ist, d. h. daß beide dadurch mit einander verbunden sind, ohne die Vorstellung eines Ich, das beide in den Vorstellungen befindliche empirische Ich mit einander, als zu Einem Ich gehörig, verbindet?

Die analytische Einheit des Bewußtseyns hängt allen gemeinsamen Begriffen (*conceptus communis*), als solchen, an. Denn ein gemeinsamer Begriff ist ja ein solcher, der in mehreren Vorstellungen, als mit denselben verbunden angetroffen wird. Stelle ich mir z. B. roth vor, so stelle ich mir damit einen gemeinsamen Begriff vor, d. i. einen solchen, der in vielen Vorstellungen vorkömmt, als eine Beschaffenheit oder Merkmal desselben. Nun ist aber eine solche Verbindung nicht möglich ohne die synthetische Einheit, folglich setzt jede analytische Einheit die synthetische voraus. Denke ich mir ferner eine Vorstellung als eine solche, die Verschiedenen gemein ist, so müssen auch diese verschiedenen Vorstellungen doch wodurch verschieden seyn, also außer jener gemeinsamen Vorstellung noch etwas an sich haben, d. i. ich muß mir auch das, woran die gemeinsame Vorstellung zu finden ist, als ein Verbundenes denken, welcher Gedanke wieder nicht ohne die synthetische Einheit des Bewußtseyns möglich ist. Diese synthetische Einheit des Bewußtseyns, dieses Ich, ist also der höchste Punct, an den alles, was die Logik und die Transcendentalphilosophie lehrt, geknüpft werden muß, ohne welches beide Wissenschaften nichts vorstellen können. Dieses Ich ist nichts anders als der Verstand selbst, welcher das Vermögen ist, *a priori* zu verbinden, oder das durch die Sinnlichkeit gegebene

ne Mannichfaltige, ſo wie das Denken deſſelben, unter Einheit der Apperception zu bringen, oder an Ein Ich (an eine und dieſelbe Denkkraft) zu knüpfen (C. 133 *).

5. Alles Mannichfaltige der Anſchauung muß ſich in Raum und Zeit befinden; aber Raum und Zeit ſelbſt, ſo wie auch alles, was darin enthalten iſt, oder alles Mannichfaltige der Anſchauung muß durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception verbunden werden. Der Raum und die Zeit und alle Theile deſſelben ſind nemlich Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen (*Individua*), mit dem Mannichfaltigen, das ſie in ſich enthalten (ſ. Raum und Zeit). Sie ſind alſo nicht bloße Begriffe, durch die eben daſelbe Bewußtſeyn, nemlich die Vorſtellungen des Raums und der Zeit, als in vielen Vorſtellungen, den empiriſchen Anſchauungen, die ſich in Raum und Zeit befinden, enthalten, angetroffen wird. Es iſt z. B. mit dem Raume nicht etwa ſo, wie mit dem Begriff Menſch. Der Begriff Menſch findet ſich in allen einzelnen Menſchen, wenn wir ſie durch den Verſtand denken, aber der Begriff Raum findet ſich nicht in allen einzelnen Körpern, ſondern die Körper ſind in dem Raume, auch findet ſich der Raum nicht in allen einzelnen Räumen, ſondern alle einzelne Räume ſind nur Theile eines und eben deſſelben Raums. Dieſe Theile ſtellt uns der Verſtand als viele Vorſtellungen vor, die alle in einer einzigen Vorſtellung und dem Bewußtſeyn deſſelben enthalten ſind, d. i. ſie machen alle zuſammen einen einzigen Raum aus. Das Bewußtſeyn iſt alſo hier zuſammengeſetzt aus mehreren einzelnen Vorſtellungen, welche Vorſtellungen die analytiſche Einheit des Bewußtſeyns ſind; dieſe iſt aber doch nur möglich durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns, oder die Vorſtellung des Ich, in der alle jene Theilvorſtellungen des Raums, zum Bewußtſeyn eines einzigen alle dieſe Theilvorſtellungen in ſich faſſenden Raumes verbunden ſind. Eben ſo beſtehet jeder Theil des Raums immer wieder aus Theilen, die in einem Bewußtſeyn mit einander

verbunden ſind, und ſo fort ins Unendliche (C. 135. 136 *).

Die mannichfaltigen Vorſtellungen der Anſchauung ſtehen alſo alle, ſo fern ſie in Einem Bewußtſeyn müſſen verbunden werden können, unter dem oberſten Grundſatze alles Verſtandesgebrauchs, welcher ſo lautet:

Alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter Bedingungen der urſprünglich ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

In dem Artikel Anſchauung, 11. iſt dieſes weiter entwickelt, daſelbſt ſind die Bedingungen angegeben, unter welchen das Mannichfaltige vermittelt der urſprünglich ſynthetiſchen Einheit der Apperception als Eine Anſchauung kann vorgeſtellt, gedacht und erkannt werden. Sie ſind nemlich Afficirung, Empfindung, Synopſis durch den Sinn, Syntheſis der Apprehenſion u. ſ. w. Durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns oder die einfache, alle übrige Vorſtellungen begleitende, Vorſtellung des Ich wird die Einheit der Syntheſis des Bewußtſeyns, oder die Einheit der im Selbſtbewußtſeyn befindlichen Anſchauung ſelbſt möglich (C. 136. f.).

5. Alle Vereinigung mehrerer Vorſtellungen fordert alſo Einheit des Bewußtſeyns in der Syntheſis oder Verknüpfung dieſer Vorſtellungen; ich muß mir alle dieſe einzelnen Vorſtellungen als in einem einzigen Gedanken verknüpft, der mit dem Bewußtſeyn, daß Ich ihn habe, verbunden iſt, vorſtellen können. Der Begriff eines Gegenſtandes iſt nun aber eben die Vorſtellung von dem Ganzen, in dem alle Theilvorſtellungen zuſammen, für jeden Verſtand, der dieſe Vorſtellungen hat, alſo allgemein und nothwendig, d. i. objectiv gültig verknüpft ſind. Da nun dieſe Verknüpfung nicht etwa ſchon unabhängig von unſrer Anſchauung und unſerm Verſtande exiſtirt, ſondern nicht anders als durch den Verſtand ſelbſt, vermittelt der Einheit des Bewußtſeyns möglich iſt, ſo iſt die Einheit des Bewußtſeyns dasjenige, was es allein möglich macht, daß wir uns unſre Vorſtel-

dingen als solche vorstellen können, die einen Gegenstand haben, und nicht bloß Hirngespinnste sind, sondern von Jedermann anerkannt werden müssen, oder objectiv gültig sind. Da nun aber hierin die Erkenntniß besteht, daß wir unsre Vorstellungen als solche denken müssen, die einen Gegenstand haben, den sie vorstellen, so beruhet auch alle Erkenntniß und die Möglichkeit des Verstandes selbst auf dieser Einheit des Bewußtseyns (C. 137).

6. Die transcendente Einheit des Bewußtseyns oder die Vorstellung Ich, an die ich alle meine übrigen Vorstellungen knüpfe, und die nicht weiter an etwas anders geknüpft werden kann, nennt Kant auch die objective Einheit des Bewußtseyns. Der Grund dieser Benennung ist, weil durch sie allein der Begriff von einem Gegenstande oder Object möglich ist. Denn sobald meine Sinne afficirt werden, so daß Empfindungen, d. i. sinnliche Eindrücke entstehen, und ich eine Empfindung nach der andern an dieses Ich knüpfe, so wird dadurch nach und nach ein Bild hervorgebracht. Das Ich nun, in Beziehung auf dieses Bild, welches durch diese Verknüpfung aller einzelnen Empfindungen an das Ich möglich wird, heißt die transcendente Einheit der figurlichen Synthesis, oder derjenigen Verknüpfung, welche durch die transcendente Einbildungskraft geschieht. Dieses Bild ist die Anschauung, die durch diese Einheit entstehet, und diese Anschauung würde ohne sie nur ein Chaos von abgerissenen Empfindungen seyn. Aber nun denkt sich der Verstand diese Anschauung noch als eine nicht bloß in den Sinnen liegende, sondern nothwendige und allgemeingeltende Einheit, welche bloß in der Anschauung angeschauet, oder durch sie vorgestellt wird, und diese Einheit heißt das Object oder der Gegenstand der Anschauung, welcher nachher erst durch den Verstand noch weiter bestimmt und durch Prädicate gedacht wird. Hierdurch wird es möglich, daß wir sagen können, wir haben die Anschauung einer Erscheinung, denn der noch unbestimmte Gegenstand, den unser Verstand der Anschauung setzt, um damit anzudeuten,

dafs die Anschauung kein Hirngespinnst der Phantafie ift, heifst eben Erfcheinung.

Diefe objective Einheit macht alfo, dafs ich fage, diefe Anschauung, diefes Bild, das ich mit Augen fehe, und mit den Händen fühle, ift nicht blofs ein Werk meiner Einbildungskraft, fondern ein Gegenftand, z. B. ein Apfel, dafs ich alfo in Gedanken von der Anschauung noch etwas unterfcheide, welches ich den Gegenftand, das Object nenne, und von dem ich mir denke, dafs es durch die Anschauung mir vorgeftellt wird. Weil ich aber diefen Gegenftand nicht fo anfchauen kann, wie er feyn möchte, wenn er fich nicht durch das Medium, vermittelt meiner Sinne, fondern unmittelbar darftellen könnte, nenne ich diefen Gegenftand nicht ein Ding an fich, fondern eine Erfcheinung, und fage, ich habe jetzt die Anschauung einer Erfcheinung. In der Erfahrung find übrigens diefe Erfcheinungen die wirklichen Gegenftände oder Dinge an fich, fie heiffen nur Erfcheinungen in Beziehung darauf, dafs ich mich als ein Wefen denke, welches nicht anders zu Vorftellungen von Gegenftänden gelangt, als durch feine Sinne.

Es giebt aber auch eine subjective Einheit des Bewußtseyns, nemlich dasjenige Ich, woran ich blofs die Vorftellungen knüpfe, die Ich habe, um mir bewußt zu feyn, dafs Ich fie habe. Diefes Ich beftimmt nicht die Vorftellungen zu einem Object, fondern blofs zur Einheit des Zuftandes meines Subjects, oder des Zuftandes deffen, der Vorftellungen hat. Die objective Einheit des Bewußtseyns macht es nur möglich, den Vorftellungen unferf äußern und innern Sinnes ein Object zu fetzen, welches durch jene Vorftellungen vorgeftellt wird, die subjective Einheit des Bewußtseyns macht es uns blofs möglich, zu denken Ich, das Subject der Vorftellungen, hat Vorftellungen. Die subjective Einheit beftimmt alfo blofs den Zuftand im innern Sinne, der uns fonft unbekannt bleiben würde. Sie macht es blofs möglich, dafs das durch das Medium des innern Sinnes em-

empirisch gegebene Mannichfaltige der Anschauung, als in einem und demselben Subject vorgestellt, erkannt werde; dieses Mannichfaltige erhält aber erst durch die objective Einheit des Bewußtseyns einen Gegenstand, auf welchen es bezogen wird, oder wird als gegründet in demselben und ihn vorstellend gedacht. Die subjective Einheit macht also bloß diejenige Verbindung möglich, welche man die Affociation der Vorstellungen nennt, welche zufällig und selbst eine Erscheinung im innern Sinne ist, d. h. bei der die objective Einheit des Bewußtseyns, oder daß sie ein Object habe, noch besonders vorausgesetzt wird. Dieses subjective Bewußtseyn ist also empirisch oder Wahrnehmung im innern Sinne (C. 160.)

Die reinen Formen der Anschauungen in Zeit und Raum, d. h. das aus der Sinnlichkeit entspringende Mannichfaltige, welches, wenn es verbunden wird, erst die reinen Anschauungen, Raum und Zeit, giebt, stehen nicht unter der subjectiven, sondern bloß unter der objectiven Einheit des Bewußtseyns. Denn ich kann zu keiner Zeit ohne diese reinen Formen seyn. Ob ich mir aber Zeit und Raum als Anschauungen deutlich vorstelle oder nicht, mich mit den Gedanken daran beschäftige oder nicht, das betrifft meinen empirischen Zustand im innern Sinne, und stehet allerdings unter der subjectiven Einheit des Bewußtseyns. Die Form der Anschauung hingegen enthält bloß Mannichfaltiges, welches durch die objective Einheit des Bewußtseyns, oder die nothwendige Beziehung dieses Mannichfaltigen zum Einem: ich denke, also durch die reine Synthesis des Verstandes, verbunden, eine anschauliche Vorstellung, oder die formale Anschauung, d. i. Zeit und Raum als Gegenstand giebt, die hernach in der Chronometrie und Geometrie bestimmt werden (C. 160 *). Diese reine Synthesis liegt folglich *a priori* der empirischen des innern Sinnes zum Grunde, welche ohne die erstere nicht möglich seyn würde, z. B. es verbindet einer die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, ein Anderer denkt sich bei diesem Worte eine ganz andere Sache: das ist eine empirische Verbindung, eine Af-

ociation, die nicht nothwendig und allgemeingeltend ist, sondern die der Eine so macht, der Andere anders. Folglich ist auch die Einheit des Bewußtseyns, wodurch diese Verbindung möglich wird, zufällig. Aber selbst diese Association wäre nicht möglich, wenn ihr nicht eine objective Verbindung zum Grunde läge, durch die ich mir die empirische Einheit des Gedankens, daß jenes Wort eine gewisse Sache für mich bezeichnet, als Gegenstand meines Denkens, vorstellen kann. Kurz, so wie kein empirischer Raum möglich ist, ohne einen reinen, der ihm *a priori* zum Grunde liegt, so ist kein empirisches Bewußtseyn möglich, ohne ein reines, das ihm *a priori* zum Grunde liegt (C. 139. f.).

7. In ein empirisches Bewußtseyn kann das Mannichfaltige der sinnlichen Anschauungen allein durch die Categorien gebracht werden, daher stehen auch alle sinnlichen Anschauungen (und andere giebt es nicht) unter den Categorien, ohne welche die Anschauungen nicht Gegenstände (Erscheinungen) darstellen könnten. (C. 143. 164. fr.)

Wir haben gesehen, daß alle unsere Anschauungen nicht so verbunden, als sie sind, wenn wir sie als Gegenstand denken, in uns kommen. Es werden uns bloß dadurch, daß unsere Sinne afficirt werden, mannichfaltige Empfindungen gegeben, die durch die Wirkung des Verstandes auf die Empfindungen endlich in ein Bewußtseyn zusammen kommen (s. Anschauung 11.). Diese Verbindung in Ein Bewußtseyn, wird nun hier behauptet, ist nur dadurch möglich, daß ich mir das Mannichfaltige in der Anschauung durch mehrere, beim Denken aus dem Verstande selbst entspringende, Verstandesbegriffe, als in einem Gegenstande verbunden, vorstelle. Ich kann mir z. B. den Donner nicht anders als einen Gegenstand vorstellen, als so, daß ich mir ihn durch die reinen Verstandesbegriffe z. B. der Größe, als schwach oder stark, der Beschaffenheit, als mürmelnd oder in Schlägen, des Verhältnisses, als die Wirkung der Entladung einer electricischen Wolke u. s. w. denke. Unter diesen Verstan-

desbegriffen oder Categorien stehen nun alle Anschauungen, wenn sie als Vorstellungen von Gegenständen, und nicht als bloße Bilder der Phantasiè, gedacht werden sollen (C. 143.). Dieses wird im Artikel Aberglaube 2. b. f. ausführlich gezeigt.

8. Gerade so, wie empirische Anschauung nicht möglich ist, ohne die reinen sinnlichen Vorstellungen oder Anschauungen Zeit und Raum, in denen die empirische Anschauung sich befinden muß, ist auch das empirische Bewußtseyn des in der Anschauung gegebenen Mannichfaltigen nicht möglich, ohne das reine Selbstbewußtseyn *a priori*, durch welches dieses Mannichfaltige gleichsam in den Verstand aufgenommen und von ihm zu Einem Gegenstand desselben in gewisse Begriffe (Categorien) vereinigt wird, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit und eben dadurch Sicherheit der Erfahrung hineinbringen. So wird das Mannichfaltige in der Anschauung des Donners durch den Begriff der Wirkung als ein Gegenstand vorgestellt, der nothwendig und allgemein auf einen andern, nemlich die plötzliche Entladung der Wolke, folgen mußte. Dadurch wird allein die Erfahrung desselben ungezweifelt, indem es nun unmöglich ist, daß, wenn die Wolke sich plötzlich entladete, kein Donner erfolgen sollte. Zugleich aber wird durch diese Vorstellung des Donners als Wirkung dieselbe mit meinem subjectiven und objectiven Selbstbewußtseyn verknüpft, indem ich mir nun sicher bewußt bin, daß Ich (das Subject der ganzen Menge von Vorstellungen, deren ich mir bewußt bin) die Anschauung eines Gegenstandes (des Donners), und kein Hirngespinnst, habe (C. 144.).

9. Das Bewußtseyn faßt also nichts auf, als was durch den Sinn geliefert wird, und dieses Mannichfaltige verbindet es zu sinnlichen Gegenständen der Anschauung, oder Erscheinungen. Aber auch uns selbst faßt das Bewußtseyn nur so auf, und verbindet uns nur zu einer Erscheinung. Denn alles, was wir von uns wissen, ist bloß dadurch zu unsrer Wahrnehmung gekommen, daß wir auf uns selbst geachtet und auf das

gemerkt haben, was im innern Sinne vorgehet. Daher kann er uns nun nichts anders liefern, als Affectionen, oder Eindrücke, die er erhält. Daher kennen wir uns selbst nicht nach dem, was wir ohne solche Eindrücke, an uns selbst, seyn mögen, sondern nur vermittelt dieser Eindrücke. Hier scheint nun ein Widerspruch zu seyn, weil wir uns selbst afficiren, auf uns selbst sinnliche Eindrücke machen, und folglich zugleich von uns selbst auch solche Eindrücke empfangen, und daher uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten. Man hat, um dieser Schwierigkeit auszuweichen, den innern Sinn für das Bewußtseyn selbst gehalten, und gemeint, wir wären uns unsrer unmittelbar bewußt, und schaueten uns selbst, unser Ich an, wie wir an uns selbst wären. Allein der innere Sinn und das Bewußtseyn sind sehr unterschieden. Der innere Sinn ist die Fähigkeit, solche Eindrücke zu erhalten, die bloß unsern Zustand vorstellen können. Das Bewußtseyn aber, als Vermögen, ist dasjenige Vermögen, das Mannichfaltige der im innern Sinne gegebenen Eindrücke entweder subjective, zur Darstellung unsers Zustandes, oder objective, zur Darstellung eines Gegenstandes, der unser Erkenntnißvermögen jetzt beschäftigt, zu verbinden; zu welchem letztern aber, wenn der Gedanke Gültigkeit haben, und nicht leer seyn soll, noch ein äußerer Sinn gehört, in welchem derjenige Gegenstand angeschauet wird, der im innern Sinne nur als Gedanke zum Bewußtseyn kömmt (C. 152. f.).

Das Bewußtseyn ist also vom innern Sinne gänzlich unterschieden. Der innere Sinn liefert, wenn er afficirt wird, ein Mannichfaltiges zur Anschauung unsers innern Zustandes, aber noch nicht die Anschauung selbst; das Bewußtseyn verbindet dieses Mannichfaltige, und liefert also die Anschauung unsers innern Zustandes. Der innere Sinn muß afficirt werden, wenn er uns jenes Mannichfaltige liefern soll; d. i. er muß Eindrücke erhalten, entweder mittelbar durch den äußern Sinn, oder unmittelbar durch unser eigenes Denken; das Bewußtseyn muß diese Eindrücke auffassen, und zur subjectiven Vorstellung unsers Zustandes, oder zur objectiven

eines Gegenstandes unsers Erkenntnißvermögens verbinden. Der innere Sinn ohne Affection enthält vor aller Affection nichts als die bloße Form der Anschauungen in demselben, d. i. das aus demselben entspringende Mannichfaltige, welches, wenn es durchs Bewußtseyn verbunden wird, die Zeit giebt; das Bewußtseyn enthält vor aller Verbindung und dazu gelieferten Mannichfaltigen eine ursprüngliche Einheit, durch welche dasselbe, vermittelt gewisser Begriffe *a priori*, der Categorien, das im innern Sinne gegebene Mannichfaltige zur Anschauung verbindet (C. 161.). Der innere Sinn endlich enthält ohne Bewußtseyn noch keine bestimmte, weder reine noch empirische Anschauung, sondern bloß den Stoff dazu, nemlich die reine Form und die Empfindungen durch Affectionen; das Bewußtseyn verbindet durch die transcendente Handlung der Einbildungskraft oder seiner Einfluß auf den innern Sinn den reinen oder empirischen Stoff zu Bildern (der Zeit und der Erscheinungen in derselben), welche Handlung daher die figürliche Verbindung (*Synthesis*) heißt; oder zu Begriffen, durch die Vorstellung eines durch Prädicate nothwendig und allgemeingeltend zu bestimmenden Gegenstandes, welches die intellectuelle Verbindung (*Synthesis*) genannt wird. So nun, wie der innere Sinn, wenn er afficirt wird, sogleich die sinnliche Form der Verstellungen hergiebt, so daß das Bewußtseyn Empfindungen und Form zugleich verbindet, und so allemal eine empirische Anschauung in der Zeit darstellt, eben so liefert der Verstand jedesmal zum Verbinden eine eigene Einheit, wodurch diese Verbindung möglich wird, und diese ist die Kategorie oder der reine Verstandesbegriff (C. 153. f.)

11. Hieraus folgt nun auch der Lehrsatz:

Das denkende Subject läßt sich durch das bloße Bewußtseyn nicht erkennen; d. h. durch den einfachen Gedanken: Ich, bekomme ich keine Erkenntniß davon, was ich für ein Gegenstand bin. Denn das Ich ist ein bloßer Gedanke, der eine Verbindung möglich macht. Ich kann bloß wissen, daß ich jetzt diesen Gedanken habe, dadurch erkenne ich

aber nicht einen Gegenstand, sondern meinen subjectiven oder innern Zustand. Ich bestimme also dadurch bloß, wie Ich jetzt da bin, nemlich so, daß ich mir den Gedanken Ich denke. Aber das Ich wird dadurch kein Gegenstand, den ich erkenne, denn dazu gehört noch ein Sinn, in dem der Stoff zur Erscheinung des Gegenstandes gegeben würde, so daß ich sagen könnte, hier ist das Ich, das ich erkenne. So ist der Donner, den ich höre, kein bloßer Gedanke, wie das Ich, denn er ist im äußern Sinne, und durch Afficirung meines Gehörs und das Bewußtseyn desselben kann ich sagen, es donnert. Aber ich kann nicht sagen, hier ist mein Ich, sondern nur, ich knüpfe diesen Gedanken an den alle meine übrigen Gedanken begleitenden Gedanken: Ich (C. 157. f.). S. Daseyn, Ich und Selbstbewußtseyn.

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 16. 131. — §. 17. 136. ff. — §. 8. 139. ff. — §. 20. 143. — §. 121. 144. §. 24.*** 152. ff — §. 25. 157. f. — §. 26. 160. 164.

Beziehung,

existens, respectus, rapport.

1. Die logische Beziehung (*respectus logicus*). Wenn zwei Begriffe im Verhältnisse gegen einander stehen, so kann das eine Glied des Verhältnisses als dasjenige betrachtet werden, wovon das andere abgeleitet wird. Dasjenige Glied, wovon das andere abgeleitet wird, heißt die Quelle des Verhältnisses (*terminus relationis*), und dasjenige, was von der Quelle abgeleitet wird, das Abgeleitete (*subjectum relationis*). Die Vorstellung nun, daß ein Begriff die Quelle des andern ist, heißt die Beziehung; das Seyn, oder die Position der Beziehung, ist nichts als der Verbindungsbegriff (ist, oder ist nicht) in einem Urtheile. Die Beziehung giebt also bloß ein Urtheil (S. II. 162.) Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird gedacht, daß in Gott die Allmacht ist, und diese Vorstellung heißt eine Beziehung zwischen Gott und der Allmacht. Gott ist

hier der Grund der Vorstellung, daß er allmächtig ist. Es wird also hier weiter nichts gesetzt, als daß die Allmacht ein Merkmal Gottes ist, wodurch bloß ein Urtheil entspringt. Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei, oder existire, das ist in dieser logischen Beziehung gar nicht enthalten. Daher auch dieses logische Seyn ganz richtig selbst bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben, z. B. der Gott des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas existirendes, das Subject müßte denn schon als existirend vorausgesetzt werden. Der Satz: Gott ist allmächtig, muß z. B. ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der das Daseyn Gottes nicht erkennt, wenn er nur wohl versteht, was der Begriff Gottes sagen will. Das Uebrige vom Verhältnisse s. im Artikel Analogie.

2. Die metaphysische Beziehung. Wenn zwei Gegenstände, oder eine Vorstellung und der Gegenstand, den sie vorstellt, im metaphysischen Verhältnisse gegen einander stehen, und so das eine der Grund des andern, oder doch von etwas in dem andern ist, so heißt die Vorstellung von diesem Verhältnisse die metaphysische Beziehung (*respectus metaphysicus*).

Die Beziehung ist *a priori*, wenn sie *a priori* erkannt wird, empirisch, wenn sie von einer Erfahrung abgeleitet wird, und transcendental, wenn sie Erkenntnisse *a priori* möglich macht. Wenn z. B. der Gegenstand die Vorstellung möglich macht, d. h. erst ein Gegenstand mir vorkommen muß, ehe ich mir ihn vorstellen kann, so ist der Gegenstand die Quelle der Vorstellung, und die Vorstellung dieses Verhältnisses eine empirische Beziehung. Wenn hingegen eine Vorstellung den Gegenstand allein möglich macht, d. h. der Gegenstand nicht als solcher vorhanden seyn würde, wenn ich nicht gewisse Vorstellungen hätte, so ist die Vorstellung die nothwendige Quelle des Gegenstandes, und die Vorstellung dieses Verhältnisses eine Beziehung *a priori*. Ist der Gegenstand selbst etwas *a priori*, z. B.

der reine Raum, so ist die Beziehung transcendental, weil sie erklärt, wie ein Gegenstand *a priori* möglich sei. Empirische Anschauungen beziehen sich auf Erscheinungen, reine Anschauungen hingegen auf reine Formen der Sinnlichkeit, heisst also: Erscheinungen und Formen der Sinnlichkeit sind die Quellen jener Anschauungen (C. 125.)

Beziehung auf einen Gegenstand haben (nach Schmid, im Wörterbuch, Art. Beziehung auf einen Gegenstand)

I. für die theoretische Vernunft.

a. Anschauungen. Kant sagt nemlich (C. 33): „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige (Art), wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung.“ Er will damit sagen, es giebt mehrere Arten und Mittel, wie eine Erkenntnis vom Gegenstande, als seiner Quelle, abgeleitet werden kann, oder wie ich mir vorstellen kann, dass der Gegenstand die Quelle einer Erkenntnis sei. Ich kann z. B. über einen Gegenstand nachdenken, um mir einen deutlichen und vollständigen Begriff von ihm zu machen, und da entsethet denn eine mittelbare Erkenntnis des Gegenstandes in mir; aber ich kann auch nur bloß meine Aufmerksamkeit unmittelbar auf den Gegenstand richten, und ihn als in meinen Sinnen vorhanden wahrnehmen, so entsethet aus dem Gegenstande eine unmittelbare Vorstellung desselben, die wir weder mit den Sinnen, noch mit dem Verstande weiter vom Gegenstande unterscheiden können*). Und diese Vorstellung nennen wir nun in Beziehung auf unser Subject, d. h. wenn wir unser

*) Nemlich nicht bloß logisch, sondern reell. Denn logisch könnte ich mir z. B. das Hirngespinnst machen, es gebe noch ein Ding an sich, das gerade so sei, wie die Anschauung, und das sei der wahre Gegenstand.

Subject als die Quelle desselben ansehen, eine Anschauung; in Beziehung aber darauf, daß wir doch nicht Urheber des Stoffs sind, den wir in der Anschauung empfinden, d. i. daß ein unbekannter Stoff die Quelle von dem, was wir sinnlich wahrnehmen, ist, den Gegenstand. Anschauungen beziehen sich unmittelbar auf den Gegenstand, heißt also, wenn der Verstand diejenige nothwendige Einheit denkt, welche wir Gegenstand nennen, und diese Einheit hat einen solchen Inhalt, daß unsre Sinne davon afficirt werden, so wird diese Einheit nicht bloß gedacht, sondern auch sinnlich {vorgestellt oder angeschauet, und der Gegenstand ist durch die Afficirung des Gemüths die Quelle der Möglichkeit einer sinnlichen Vorstellung im Gemüth, welche Anschauung heißt. Es ist dann eine unerklärbare Wechselwirkung zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, indem die Sinnlichkeit durch den Stoff der vom Verstande gedachten Einheit afficirt, und diese Einheit wieder durch die Afficirung des Gemüths nothwendig wird, oder der Verstand gleichsam zu der Vorstellung der Einheit, die wir Gegenstand nennen, genöthigt wird.

Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch (C. 34.). Empfindung ist nemlich die Wirkung der Afficirung des Gemüths durch den Gegenstand, und also dasjenige, was da macht, daß wir den Gegenstand als den Grund der Anschauung ansehen können. Denke ich aber alles, was zur Empfindung gehört, aus der Anschauung weg, so gehet darum doch noch nicht die ganze Anschauung verloren, sondern es bleibt noch eine Anschauung des Raums oder der Zeit übrig, in welcher ich etwas empfand, und dieser Raum oder diese Zeit, die nun von aller Empfindung leer ist, und die ich mir nur noch mit meiner Einbildungskraft vorstellen, aber doch mit aller Anstrengung derselben nicht, mit dem Gegenstande selbst, wegdenken kann, heißt die reine Anschauung (s. Anschauung 8.).

b. Begriffe. Kant sagt (C. 35.): Alles Denken muß sich, es sei geradezu (*directe*), oder im Umschweife (*indirecte*), vermittelt gewisser Merkmale, zuletzt auf

Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann (s. Anschauung, 7.). Alles Denken bezieht sich (mittelbar oder unmittelbar) auf Anschauung, und durch sie (mittelbar) auf den Gegenstand, heisst: der Grund unsers Denkens ist die Anschauung, denn sie liefert uns den Stoff zum Denken, und macht es möglich, nicht nur die Wirklichkeit eines Gegenstandes, sondern auch die Beschaffenheit desselben, durch gewisse Merkmale, welche die Begriffe von dem in der Anschauung befindlichen Stoffe sind, zu erkennen.

II. für die practische Vernunft.

a. Practische Gesetze. Kant sagt (P. 38): Also beziehen sich practische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Causalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahiren, um sie rein zu haben. Practische Gesetze beziehen sich auf den Willen, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit in dem Willen. Wäre nemlich kein Wille vorhanden, so wäre es gar nicht einmal möglich, uns practische Gesetze vorzustellen. Practische Gesetze sind nemlich solche, die für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gültig erkannt werden. Der Gegenstand also, der da macht, dass ich sagen kann, es sind practische Grundsätze, in mir ist nicht die Handlung, die ich verrichte, sondern dass ich den Willen habe, nach diesen practischen Grundätzen zu handeln, unangesehen dessen, was daraus für Folgen entstehen, oder was ich damit ausrichte.

b. Postulate. Kant sagt (P. 238.): Die Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig practischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniß nicht, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelt ihrer Beziehung aufs Practische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, sie sich sonst nicht anmassen konnte. Postulate haben Beziehung aufs Practische, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit im Practischen. Würsten wir nemlich von keinem Sit-

tengesetze, welches unbedingt geböte, ohne alle Rücksicht auf das, was dadurch bewirkt wird, so wären auch die Postulate nicht möglich. Postulate sind nemlich Sätze, die von demjenigen, der das Sittengesetz bloß um desselben willen erfüllt, nothwendig als wahr vorausgesetzt werden müssen, und die alle die Existenz der Gegenstände gewisser Vernunftbegriffe auslagen, welche die Vernunft, wenn sie auf Erkenntniß ausgehet, nur als Regeln des Forschens vorschreibt, welche sie aber, wenn es das Handeln betrifft, als wirklich vorhanden nothwendig voraussetzen muß. Ein solches Postulat ist der Satz: es ist ein Gott. Dieser Satz bezieht sich auf das nothwendige Streben nach dem höchsten Gut. Die Vernunft fordert, ich soll das Sittengesetz auf das vollkommenste erfüllen, und zwar auch nach meiner Glückseligkeit trachten, doch sie der Erfüllung des Sittengesetzes nachsetzen, und unter der Bedingung erwarten und darnach streben, daß ich sittlich gut bin. Dann muß meine und der sinnlichen Welt Beschaffenheit und Regierung darnach eingerichtet seyn, folglich von einem verständigen Urheber abhängen. Wer also wirklich nach dem höchsten Gut strebt, beweiset schon durch diese Gesinnung, die er hat, daß er an Gott glaubt, weil dieses nicht anders möglich ist. Folglich giebt das Postulat, es ist ein Gott, weil es ein aus dem practischen Gesetze nothwendig Abgeleitetes (*subjectum relationis necessarium*) ist, der Idee Gott, die auch die speculative Vernunft, als Regel zum Behuf ihrer teleologischen Nachforschungen, hat, objective Realität. Denn die Wahrheit des Daseyns Gottes beruhet nicht bloß auf einem subjectiven moralischen Interesse, sondern auf einem Gesetze, das zwar subjectiv aus der Vernunft entspringt, aber wegen seiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit objectiv oder für jedes vernünftige Wesen gültig ist. Daher nun auch dasjenige, was dieses Gesetz als nothwendig voraussetzt, im Felde des Practischen, des sittlichen Handelns und Hoffens, eben so gültig seyn muß, als Raum und Zeit im Felde der Erfahrungen und des Erkennens, s. Gegenstand.

Die Scholaftiker nennen das Verhältnifs (*relatio*) zuweilen auch die Beziehung (*respectus*). Es ist zwischen beiden Begriffen der Unterschied, daß das Verhältnifs die Bestimmung einer Vorstellung durch die andre ist, die Beziehung hingegen die Vorstellung davon, daß eine Vorstellung die Quelle der andern ist. Das Verhältnifs ist also das Object, die Beziehung der Akt des Gemüths, wodurch ich mir zwei Dinge im Verhältnisse vorstelle, und dadurch das eine von dem andern ableite, z. B. die Vaterfchaft (*paternitas*) ist ein Verhältnifsbegriff, nemlich der vom Verhältnisse des Vaters zum Sohne, oder des Sohns zum Vater. Wenn ich aber sage, der Begriff Vater bezieht sich auf den Begriff Sohn, so heist das, ich stelle mir den Begriff Sohn als die Quelle (*terminus relationis*) des Begriffs Vater vor; denn wäre kein Sohn, so könnte auch kein Vater (nemlich eines Sohnes) seyn. Und umgekehrt ist Sohnfchaft ein Verhältnifsbegriff, nemlich der des Verhältniffes des Sohnes zum Vater. Der Begriff Sohn bezieht sich aber auf den Begriff Vater, weil der Begriff Vater die Quelle des Begriffs Sohn ist. Wäre kein Vater, so wäre auch kein Sohn. Hier ist also eine wechselseitige Beziehung, und die Glieder des Verhältniffes, die in einer solchen Beziehung stehen, heissen *Correlata*.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. I. Abschn. §. 14. S. 125.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. §. I. Anmerk. S. 38. — II. B. II. Hauptst. VI, S. 238.

B i l d,

ἰδωλόν, τυποῦς, *imago*, *species visibilis*, *figura*, *simulacrum*, *effigies*, *imago*, *image*, ist in der kritischen Philosophie eine sinnliche Anschauung zu einem Begriffe, welche die empirische Einbildungskraft aus Wahrnehmungen hervorbringt. (E. 58.).

1. So, wenn ich fünf Punkte hintereinander setze, , so ist dieses ein Bild von dem Begriffe, den ich mir von der Zahl fünf denken muß. Soll ich

mir aber eine groſſe Zahl, z. B. tauſend, oder eine Zahl überhaupt, nicht durch den Begriff davon denken, ſondern ſinnlich vorſtellen, ſo kann das nicht durch ein Bild geſchehen; denn tauſend würde ich mir zwar durch tauſend Punkte abbilden können, aber ich würde dieſe Menge von Punkten nicht überſehen und ſie mit meinem Begriff von tauſend nicht vergleichen können. Von einer Zahl überhaupt aber können wir uns gar kein Bild machen, denn jedes Bild würde nur eine beſtimmte einzelne Zahl, aber nicht jede mögliche Zahl, d. i. die Zahl überhaupt abbilden. Dennoch, wenn wir uns tauſend, oder eine Zahl überhaupt denken, ſo bemühet ſich die Einbildungskraft, ſich dieſes in einem Bilde vorzuſtellen. Die Vorſtellung von dieſem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, nennt Kant das Schema zu einem Begriff.

2. Schema und Bild ſind alſo ſehr von einander verſchieden. Wenn ich mir den Begriff Triangel denke, ſo ſtellt ſich meine Einbildungskraft denſelben durch ein Schema dar, denn ſie kömmt niemals damit zu Stande, ſo ſehr ſie ſich auch darum bemühet, ein Bild davon zu machen. Denn ein Triangel überhaupt hat weder beſtimmte Seiten noch Winkel. Wenn ich Jemandem zu einer anſchaulichen Erkenntniſſ eines Triangels verhelfen will, ſo zeichne ich ihm zwar einen Triangel vor, und das iſt ein Bild. Allein dieſes Bild bildet auch nicht einen Triangel überhaupt ab, ſondern einen gewiſſen Triangel, nemlich entweder einen ſpitz- oder recht- oder ſtumpfwinklichten, von beſtimmten Seiten und Winkeln. Wenn ich daher ſage: ſiehe, das iſt ein Triangel, ſo muß ich ſtets hinzusetzen, du muſt nemlich jetzt nicht darauf ſehen, daß dieſe Seiten ſo lang, dieſe Winkel ſo groſſe ſind, und beide ein gewiſſes Verhältniß zu einander haben. Die Seiten und Winkel können auch gröſſer oder kleiner ſeyn, und ein anderes Verhältniß zu einander haben; allein ich könnte dir, wenn ich dieſe Beſtimmungen auch in der Zeichnung weglaſſen ſollte, keinen Trian-

gel abbilden, und deine Einbildungskraft allein muß dir von ihm ein richtiges Schema (C. 179 f.) geben, f. Schema.

3. Das Bild ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft. Will ich mir nemlich von einem gewissen Begriffe, z. B. zu dem der Zahl fünf, ein Bild machen, so muß ich dazu ein inneres Vermögen haben, durch welches ich dieses Bild erzeugen, oder mir den Begriff sinnlich darstellen kann. Die Wirkung eines solchen Vermögens nennen wir das Product oder Erzeugniß desselben. Das Vermögen aber, welches ein solches Bild in uns erzeugt, ist die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist nemlich das Vermögen, Anschauungen hervorzubringen, welche entweder solche Anschauungen seyn können, die man von einem Gegenstande schon einmal erhalten hat, und deren Gegenstand uns nicht wirklich gegenwärtig ist, dann heißt sie die reproductive (aus dem Gedächtnisse wieder erzeugende) Einbildungskraft; oder es sind solche Anschauungen, deren Gegenstand uns wirklich gegenwärtig ist, oder die doch bloß nach dem Begriffe, und nicht nach der Erinnerung erzeugt werden, dann ist es die productive (erzeugende) Einbildungskraft. Endlich kann auch die Einbildungskraft rein *a priori* seyn, wenn sie z. B. Schemata erzeugt, das ist etwas, was in keiner Erfahrung zu finden ist; oder empirisch, wenn sie z. B. Bilder hervorbringt, die man in der Erfahrung wahrnehmen kann, wie obige fünf Punkte (C. 181).

4. Das reine Bild aller Gröfsen (*quantorum*) vor dem äußern Sinne ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit, f. Raum und Zeit. Wenn ich mir nemlich eine Gröfse sinnlich darstellen will, die ich äußerlich anschauen kann, so stelle ich mir den Raum vor, den sie einnehmen würde. Kant nennt diesen Raum das reine Bild, weil es, so wie auch die Zeit, ein Bild eigener Art ist, nemlich ein solches, das zwar als Bild empirisch dargestellt werden kann, indem jeder äußere Gegenstand im Raume

ist, aber doch das eigene hat, daß es durch die reine Einbildungskraft *a priori* erzeugt werden kann und muß, indem jeder Raum in der Erfahrung nicht rein, sondern gefüllt ist, und also nicht bloß die Größe abbildet. Eben so ist nun die Zeit das reine Bild aller Größen vor dem innern Sinne, das heißt, der Größen aller Gegenstände der Sinne überhaupt; denn wenn ich mir die Größe eines sinnlichen Gegenstandes sinnlich darstellen will, so kann ich das dadurch, daß ich mir die Zeit vorstelle, in der ich die Theile dieses Gegenstandes, mit einem bestimmten Grad der Geschwindigkeit, überlaufen kann.

Bildhauerkunst,

statuaria, statuaire. Die Kunst, welche Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, körperlich darstellt (M. II. 714. a).

1. Diese Kunst macht nebst der Baukunst die Plastik aus. Die Plastik (*ars plastica*) ist diejenige bildende Kunst, welche Sinnenwahrheit vorstellt. Die Bildhauerkunst führt aber mit Recht den Namen einer Kunst, denn sie hat alle Kennzeichen derselben.

a) ist das, was sie hervorbringt, ein Werk, das durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, und nicht durch die Natur, hervorgebracht wird;

b) gehört zur Hervorbringung eines solchen Werks Geschicklichkeit; es ist nicht genug, daß man weiß, wie es gemacht wird, man muß es auch machen können;

c) ist sie kein Handwerk, denn sie ist eine Beschäftigung, die nur gelingen kann, wenn sie dem, der sich mit derselben beschäftigt für sich selbst (ohne alle Rücksicht auf einen Lohn) angenehm ist, s. Kunst.

2. Diese Kunst stellt nun Begriffe von Dingen körperlich dar, sie macht z. B. Bildsäulen von Menschen, Göttern, Thieren, Laubwerk u. d. gl. aber nicht wie die Malerkunst auf

einer Fläche, sondern so, daß das hervorgebrachte Bild wirklich einen Raum erfüllt.

3. Sie stellt endlich die Begriffe von Dingen so körperlich dar, wie sie in der Natur existiren könnten. Die Bildhauerkunst stellt nemlich, als schöne Kunst, die Begriffe der Dinge immer schön dar, selbst dann, wenn sie in der Natur häßlich sind, s. schöne Kunst. Obgleich ihre Producte den Producten der Natur so nahe kommen, daß an denselben Kunst und Natur beinahe verwechselt werden, so idealisirt sie dennoch, oder verschönert die Gegenstände der Natur, die sie abbildet, auf irgend eine Weise nach einem Ideal, das die Kunst dem Naturgegenstände, den sie abbildet, zum Grunde legt. Auch hat sie die unmittelbare Vorstellung häßlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen, und sie dafür durch Allegorien mit gefälligen Attributen abgebildet. So stellt sie den Tod unter dem Bilde eines schönen Genius mit gesenkter und erloschener Fackel dar. So bildet sie den Kriegsmuth unter dem Bilde des römischen Kriegsgottes Mars in voller Rüstung ab. Dies ist also eine indirecte Abbildung der Begriffe von Dingen, die erst noch einer Auslegung der Vernunft bedarf (U. 189).

4. Die Bildhauerkunst nimmt bei ihren Werken immer Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit, d. h. darauf, daß sie das Gefühl des Wohlgefallens in demjenigen wirken, der sie anschauet. Ihre Hauptabsicht ist der bloße Ausdruck ästhetischer Ideen, das heißt, Ideale der Einbildungskraft körperlich darzustellen. Ihr Product ist ein Bildwerk, das lediglich zum Anschauen gemacht ist und für sich selbst gefallen soll; als körperliche Darstellung bloße Nachahmung der Natur ist, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht so weit gehen darf, daß es aufhöre, als Kunst und Product der Willkühr zu erscheinen (U. 207).

Bildungstrieb,

nifus formativus, instinct formatrice. Das Vermögen der Materie in einem organisirten Körper, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu

erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt würden, wo möglich wieder herzustellen.

Joh. Fr. Blumenbach, Profess. zu Göttingen und Königl. Großbrittan. Hofrath, hat, in seiner Schrift über den Bildungstrieb, über diesen Trieb am meisten geleistet, s. Epigenesis. Seine Schrift kam zuerst heraus Göttingen 1781, 8. Die neue schon 1789 herausgekommene, umgearbeitete Auflage erschien wieder vermehrt 1791, 8. (Meufels gelehrtes Teutschland, Artikel: Blumenbach). Nach der Vorrede des Werks selbst erschien der erste Aufsatz des Verfass. über den Bildungstrieb im Göttingischen Magazin. Das ganze Werk zerfällt in drei Abschnitte, deren Inhalt, und damit zugleich eine deutliche Vorstellung der Lehre vom Bildungstrieb, ich hier vorlegen will.

I. Abschnitt. Von den verschiedenen Wegen, die man eingeschlagen hat, zu einigem Aufschlusse über das Zeugungsgeschäfte zu gelangen. Ueber die Erklärung dessen, was im Innern eines Geschöpfs vorgehet, das, von einem zweiten befruchtet, einem dritten das Leben geben soll, haben die Urenkel des ersten Menschenpaares nach so langen Jahrtausenden noch wenig befriedigendes Licht verbreiten können.

Drelincourt hat 262 grundlose Hypothesen über das Zeugungsgeschäfte aus den Schriften seiner Vorgänger zusammengestellt, sie und alle nachherigen lassen sich auf die Epigenese und Evolution zurückführen. Die Epigenese lehrt, das der Zeugungsstoff der Eltern zum neuen Geschöpfe allmählig ausgebildet werde; die Evolution, das die gleich bei der Schöpfung erschaffenen Keime sich durch die Zeugung bloß entwickeln.

Die Evolution ist nun wieder entweder Panpermie, d. i. die Theorie des Hippocrates, das die Keime auf und in der ganzen Erde verbreitet wären, und sich nicht eher entwickelten, bis sie die Zeugungstheile eines schon entwickelten Bildes ihrer Art anträfen, und darin Wurzel schlagen könnten; oder die Einschach-

telung, d. i. die Theorie, daß die Keime gleich bei der ersten Schöpfung in einander geschachtelt in die ersten Stammeltern, entweder in den Vater oder in die Mutter, gelegt worden.

Einige Erfahrungen leiteten den Hofr. Blumenbach auf den Bildungstrieb, den er zu den Lebenskräften rechnet. Das Wort Bildungstrieb bezeichnet übrigens hier eine Kraft, deren Ursache eben so verborgen, als ihre Wirkung bekannt ist. Condorcet sagt in seiner Lobrede auf Haller: als man die Wahrheit der Sache nicht länger mit Ehren läugnen konnte, so endigte man damit, daß man sagte, es sei ja was altes längst bekanntes. Es müßte also nicht gut seyn, wenn sich nicht auch zur Noth der ganze *nifus formativus* aus allen den Werken über die Zeugung, die seit 2000 Jahren geschrieben, und nun zusammen zu keiner kleinen Bibliothek angeschwollen sind, sollte herausdeuten lassen. Zumal da die *vis plastica* der Alten (besonders der peripatetischen Schule), bei der Aehnlichkeit des Namens mit *nifus formativus*, zu einem solchen *qui pro quo* verleiten könnte. Ein sehr scharffinniger Physiologe, der Prof. Wolf in Petersburg, hat eine andere Kraft fürs Wachsthum der Thiere und Pflanzen angenommen, die er *vis essentialis* nennt, und die ebenfalls auf den ersten Blick mit dem *nifus formativus* vermengt werden könnte. Seine *vis essentialis* ist aber bloß das Requisite zum Bildungstrieb, nemlich die Kraft, wodurch die Nahrungssäfte in die Pflanze gebracht werden. Blumenbach widerlegt nun Haller's Haupteinschachtelungstheorie von der Präformation der Keime in dem wirklichen Eie.

II. Abschnitt. Prüfung der Hauptgründe für die vorgegebene Praeexistenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, und Gegengründe zu ihrer Widerlegung. Haller und Bonnet behaupteten entscheidend die Präexistenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, ihr Grund war der falsche Schluß, daß wenn Häute und Gefäße mit einander continuiren, sie auch von je zusammen coexistirt haben müßten. Eine solche Continuation

wollte aber Haller zwischen der Haut des Dotters im bebrüteten Eie mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens wahrgenommen haben. Allein unzählige Beispiele in der Natur lehren das Gegentheil jenes Schlusses, und die Blutgefäße des Küchelchens können ja auch in die Adern jener Haut eingepropft worden seyn. Swammerdam und Spallanzani halten eben so den schwarzen Punct im Froschlaich für das in allen feinen Theilchen vollkommen ausgebildete Fröschchen. Was würde man aber wohl von einem Chemiker urtheilen, dem es beliebte, ein Klümpchen Silberamalgama deswegen einen Dianenbaum zu nennen, weil doch, wenn nun verdünnte Silberauflösung dazukäme, sich allerdings so ein Baum daraus bilden würde; und zu behaupten, da ein solches Klümpchen aufer der Silberlösung eben so ausähe, als nachdem es so eben unter dieselbe gebracht worden, so müsse folglich auch in jenem der präformirte Dianenbaum existirt haben u. s. w. Man muß sich schämen, eine Behauptung noch lange widerlegen zu wollen, von deren absolutem Ungrund sich jedes gesunde, präjudizlose und im Beobachten nur nicht ganz ungeübte Auge alle Frühjahr überzeugen kann.

Die Verfechter der mütterlichen Keime haben sich aber sogar geradezu auf Fälle berufen, wo sogar Mädchen in aller ihrer jungfräulichen Unschuld, durch die unzeitige Entwicklung eines solchen kleinen Keims, guter Hoffnung worden. In Sachsen soll sogar einmal eine Müllersfrau mit einem schwangeren Mädchen niedergekommen seyn, die acht Tage nach der Geburt ebenfalls ein Töchterchen gebohren habe. Haller glaubt diese und ähnliche Geschichten, und sogar in Schmuckers vermischten chirurgischen Schriften findet man die Leichenöffnung eines Mädchens beschrieben, in der man statt der Gebärmutter ein Kinderköpfchen gefunden habe. Blumenbach setzt diesen Beobachtungen solche Beobachtungen entgegen, wo sich auch Mannspersonen oder andre männliche Thiere in gesegneten Leibesumständen befunden haben sollen, als die mütterlichen Keimen geradezu widersprechende und eben so starke Autoritäten. In der Geschichte der Königl. Aka-

demie der Wissenschaften zu Paris wird erzählt, daß ein Abbé mitten in einem Versuche über das Zeugungsgeschäfte sehr zur Unzeit sei unterbrochen worden, und daß man ihm nachher habe ein verhärtetes Kindchen aus den Zeugungstheilen ausschneiden müssen. In den *Philosophical Transactions* wird erzählt, daß ein männliches Windspiel ein lebendiges junges Hündchen *per anum* von sich gegeben haben soll, welches Dr. Wallis und Edm. Halley bestätigten. Fr. Ruyfch erzählt, daß ihr Jemand eine knochichte Schale, wie eine halbe Wallnuss, verkehrte, die dieser nebst vier vollkommenen Backzähnen und einem Knäuel Haare vom Magen einer männlichen Leiche losgeschnitten zu haben versicherte. Doch solche Autoritäten beweisen nichts. Das ist nun das Hauptfächlichste, was Blumenbach den berühmtesten Beweisen, die von den Vertheidigern der präformirten mütterlichen Keime für die sinnlichst entscheidenden ausgegeben werden, entgegen zu setzen hat.

Diesen fügt nun der Verf. noch folgende, durch die Erfahrung bewiesene, Gegengründe bei. Es ist eine in neuern Zeiten durchgehends bestätigte Erfahrung, daß sich auch dem bewaffneten Auge nie sogleich, sondern immer erst eine geraume, zum Theil beträchtlich lange, Zeit nach der Befruchtung, die erste Spur des neuempfangenen Menschen, oder Thiers, oder Gewächses zeigt. Kein vorsichtiger und zuverlässiger Beobachter wird vor der dritten Woche der Schwangerschaft einen menschlichen Embryo, oder im bebrüteten Hühnerei in den ersten zwölf Stunden auch nur eine dunkle Spur des Küchelchens gesehen haben.

Wie will man ferner die unzähligen Fälle von Entstehung und Ausbildung ganz zufälligerweise neu erzeugter, im natürlichen Baue gar nicht existirender, organischer Theile mit der Einschachtelungshypothese zusammen reimen? Das Kind einer Frau ist z. B. in einer der beiden Fallopischen Trompeten empfangen worden, und fällt bei zunehmendem Wachsthum in die Bauchhöhle der Mutter. Sogleich ergießt die Natur eine Menge plastischer Lymphe, die sich zu deutlich organisirten

Häuten und Blutgefäßen bildet, die doch wohl schwerlich im vermeinten Keime schon präexistirt haben können. Ein Mensch bricht beide Röhren im Vorderarm, und hält sich bei der Heilung nicht ruhig, so daſs die Natur den Bruch nicht wie ſonſt durch eine Beimischung zuſammen leimen kann. Sie bildet daher gleichſam einen zweiten Ellenbogen, der für ſich allein, und ohne Hülfe der andern Hand, volle Beweglichkeit hat. Ein anderer verrenkt den Schenkelkopf aus dem Hüftknochen, und die Natur bildet ihm in ſelbigem eine neue Pfanne. Ein Kind kriegt im Mutterleibe einen Waſſerkopf, die Natur ſprengt daher einzelne kleine Knochenkernchen in die mächtig leeren Zwischenräume zwischen den ausgedehnten flachen Knochen der Hirnſchale, die zu Zwickelbeinchen werden, dieſe gefährlichen Lücken möglichſt ausfüllen, und die Hirnſchale ſchließen helfen, aber wohl ſchwerlich im Keime präformirt geweſen ſeyn können. Können nun vollkommene beſondere Knochen, ganz neue ungewöhnliche Gelenke, neue organiſche Häute mit eben ſo neuen Blutgefäßen da gebildet werden, wo an keinen dazu präformirten Keim zu denken iſt, wozu brauchts denn überhaupt der ganzen Einſchachtelungshypothefe? Allein auch ſelbſt die Erſcheinungen bei Zeugung der Baſtarde widerſprechen allen Begriffen von Präexistenz eines präformirten Keims ſchlechterdings. So hat Köllreuter die eine Gattung von Tobak (*nicotiana rustica*) vollkommen in eine andere (*nicotiana paniculata*) verwandelt und umgeſchaffen. Die Gönner der Evolution geſtehen auch daher dem männlichen Zeugungsſtoff eine bildende Kraft zu, neben der Kraft, den ſchlafenden mütterlichen Keim zu erwecken, allein dieſe Kraft kann in wenigen Generationen die ganze Form des mütterlichen Keims gleichſam vertilgen und in eine andere umſchaffen, wozu braucht denn alſo der Keim präformirt zu ſeyn?

III. Abſchnitt. Erfahrungen zum Erweis des Bildungstriebes und zu näherer Beſtimmung einiger Geſetze deſſelben. Es iſt keins der geringſten Argumente zum Erweis des Bildungstriebes

bes in den organisirten Reichen, das auch im unorganischen die Spuren von bildenden Kräften so unverkennbar und so allgemein sind; nelmlich von bildenden Kräften, bei weitem nicht vom Bildungstriebe (*nisus formativus*), in dem Sinne, den dieses Wort in der gegenwärtigen Untersuchung bezeichnet, denn der ist eine Leberkraft, und folglich als solche in der unbelebten Schöpfung nicht denkbar. So giebt es gewisse metallische Crystallisationen, die in ihrer äufsern Form eine auffallende Aehnlichkeit mit gewissen organischen Körpern haben, das sie ein sügliches Bild geben, um die Vorstellung von der Formation aus ungebildeten Stoffen überhaupt zu erleichtern. So z. B. das gediegene sogenannte Farnkrautfilber, zwischen dem eingebröckelten Quarz aus Peru und, um was gemeineres zu nennen, das unbeschreiblich saubere moosförmige Stückmessing, so wie es sich nach dem ersten Gusse auf dem Bruche ausnimmt, u. d. m.

1. Für ein unbefangenes Auge giebt es kein sinnlicheres Mittel, sich das Daseyn und die Wirkbarkeit des Bildungstriebes anschaulich zu machen, als die präjudizlose Beobachtung der Generation, oder Entstehung und Fortpflanzung, solcher organisirten Körper, die mit einer ganz ansehnlichen Gröfse ein schnelles, so zu sagen zusehends merkliches Wachsthum und eine zarte halbdurchsichtige Textur verbinden. Ein Beispiel der Art aus dem Gewächsreiche giebt die überaus einfache Fortpflanzungsweise der Brunnenconferve (*conferva fontinalis*, Linn.). Das ganze Gewächs besteht aus einem einfachen Faden von hellgrüner Farbe, die oft zu vielen tausenden dicht neben einander stehen. Die Spitzen der Fäden schwellen zu kleinen Knöpfchen an, die sich zuletzt von den Fäden trennen, mit dem untern Ende im Schlamm einwurzeln, und binnen zweimal 24 Stunden, von der Entstehung der ersten Spur dieses Knöpfchens an gerechnet, ihre völlige Länge erreichen. Auch bei der stärksten Vergrößerung und im hellsten Lichte ist in der ganzen Pflanze nichts weiter als ein feines bläsriges Gewebe (beinahe wie ein grüner Gescht oder Schaum) zu erkennen, das durch

eine äußerst feine, kaum merkliche äußere Haut umschlossen wird. Nun ist aber bei aller dieser untrüglichen Deutlichkeit in allen grünen eiförmigen Knöpfchen, wenn sie auch schon sich in dem Schlamm angefetzt haben, nicht eine Spur eines solchen als Keim eingewickelten Fadens aufzufinden. Wenn die Armpolypen lebendige Junge austreiben wollen, so schwillt bloß eine Stelle ihres aus einfachem Stoffe gebauten Körpers ein wenig an, und in dieser durchsichtigen kleinen Geschwulst wird gleichsam unter unsern Augen zuerst der cylindrische Leib des jungen Polypen und dann auch seine Arme ausgebildet. Wer je die Fortpflanzung an so einfach gebauten Thieren und Pflanzen beobachtet, und sich überdem von dem im vorigen Abschnitt erwiesenen Ungrund der so decisiv behaupteten Präexistenz des Küchelchens im Eidotter belehrt hat, der wird gewiß das Zeugungsgeschäfte der sogenannten vollkommenen oder warmblütigen Thiere nicht von der Präexistenz eingeschachtelter präformirter Keime, sondern von einem Bildungstriebe, der das neue Geschöpf aus dem ungeformten Zeugungsstoff der alten ausbildet, ableiten. Alles, was bisher von Phänomenen des Zeugungsgeschäfts selbst, zum Erweis des Bildungstriebes, gesagt worden, erhält aber nun vollends ein neues großes Gewicht, wenn man nun

2 auch die Phänomene der Reproduction damit vergleicht. Die Reproduction ist nichts anders als eine partielle Wiederholung der Generation, und ein Licht über die eine von beiden verbreitet, muß sicher auch die andre zugleich mit aufhellen. Bei einem verstümmelten Armpolypen sieht man offenbar, wie die Natur eilt, dem verstümmelten Geschöpfe so bald als möglich seine bestimmte Bildung wieder zu ersetzen, und das in der Kürze der Zeit, da unmöglich schon durch die Nahrungsmittel satterer Stoff zu den neuen Gliedern wieder gesammelt seyn konnte. Die Verfechter der präformirten Keime haben zwar die Hypothese, daß die in allen Theilen jedes Polypen zerstreuten Keime so lange eingewickelt und im erstarrenden Todesschlaf auf Reserve liegen sollen, bis sie

nach der Phantasie eines ihm zu Hülfe kommenden Beobachters; durch den Schnitt einer Scheere zur Entwicklung; angereizt würden. Allein, wenn man zwei verstümmelte halbe Polypen verschiedener Art im Boden eines Spitzglases an einander bringt, so heilen sie bekanntlich zusammen, und stellen dann eine aus verschiedenen Thiergattungen zusammengesetzte Gruppe vor. Nun hätten sich aber in diesem Fall durch den doppelten Schnitt aus den beiden verstümmelten Polypen neue Keime entwickeln müssen, allein dieses erfolgte nicht, jede dieser beiden Hälften wurde nicht, auf die oben beschriebene Weise, zu einem besondern Thiere wieder ausgebildet. Ein aufgeschlitzter Polype rollt sich entweder wieder in seine vorige Gestalt zusammen, oder es bildet sich nach und nach in seinem Innern eine neue Bauchhöhle. Es braucht also gar kein neuer Stoff erzeugt, sondern nur die zerstörte Bildung wieder hergestellt zu werden, wodurch die Lehre vom Bildungstrieb ein großes Uebergewicht erhält. So hat der berühmte Morand einen Hasen beschrieben, dem die Natur den abgeschossenen Vorderfuß, wenn gleich nicht *quoad materiam*, doch wenigstens *taliter qualiter quoad formam* durch eine pfotenmäßige Knochenmasse zu ersetzen gesucht hatte. Einige solche Phänomene können sogar die Wirkungsart dieser wichtigen Lebenskraft und gleichsam folgende Gesetze derselben näher bestimmen.

I. Die Stärke des Bildungstriebes steht mit dem zunehmenden Alter der organisirten Körper im umgekehrten Verhältnisse.

II. Wiederum ist dieser frühe Bildungstrieb doch bei den neuempfangenen Säugthieren noch ungleich stärker, als bei dem bebrüteten Küchelchen im Eie.

III. Aber auch bei Formation der einzelnen Theile des organisirten Körpers ist der Bildungstrieb bei manchen derselben von einer festern, bestimmtern Wirksamkeit, als bei andern.

IV. Unter die mancherlei Abweichungen des Bildungstriebes von feiner bestimmten Richtung gehört vorzüglich diejenige, wenn er bei Bildung der einen Art organischer Körper die für eine andre Art bestimmte Richtung annimmt.

V. Eine andere eben so merkwürdige Abweichung des Bildungstriebes ist, wenn bei Ausbildung der Sexualorgane die bei einem Geschlecht mehr oder weniger von der Gestalt des andern annehmen.

VI. Wenn aber endlich der Bildungstrieb nicht blofs, wie in den vorigen Fällen, eine fremdartige, sondern eine völlig widernatürliche Richtung befolgt, so entstehen eigentlich sogenannte Mißgeburten (U. 278. f. M. II. 910).

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 81. S. 278. f.

Blumenbach über den Bildungstrieb; aus ihm ist vorstehender Artikel ein vollständiger Auszug.

Billigkeit,

ἐπιεικεία, *) *aequitas, équité.* Das Recht, bei dem die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen kann, wie viel oder auf welche Art dem Rechtsanspruch genug gethan werden kann.

1. Kant giebt folgende Beispiele.

a. Gesetzt, es sei Jemand mit Andern eine Maßkopei eingegangen, d. i. er habe mit ihnen einen Vertrag gemacht, daß sie eine gewisse Summe zusammenlegen, damit gemeinschaftlich handeln, und den Vortheil unter sich in gleiche Theile theilen wollten. Sie hätten auch diesen Vertrag vollzogen, aber jener habe

*) Von ἐπιεικεία nachgeben.

bei dem Handel mehr gethan, als die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, und auch durch Unglücksfälle von seinem übrigen Vermögen viel dabei zugesetzt. Er habe also ein Recht zu fordern, daß die Gesellschaft ihm seine Mühe und seinen Schaden vergüte. Allein der Richter, der über diese Forderungen sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung jener erhalten müsse, weil nichts weiter ausgemacht sei, als daß ein Jeder gleich viel Capital herschießen, gleich viel Mühe anwenden, und gleichen Vortheil genießen solle. Daß einer mehr Mühe angewendet, und zufällig zugesetzt habe, darüber sei im Contract nichts bestimmt, weil es keine Bedingung desselben sei. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne die Gesellschaft nicht zwingen, der Forderung zu genügen, und ein solches Recht heiße Billigkeit.

b. Gesetzt, ein Hausdiener habe sich bei einem Herrn für einen gewissen Lohn vermietet. In dem Dienstjahre aber werde, wider Vermuthen, schlechteres Geld eingeführt, was zwar gleichen Namenwerth, aber nicht denselben reellen Werth hat, als dasjenige hatte, welches galt, da der Miethscontract geschlossen wurde; so daß der Bediente nun weit weniger für den Lohn anschaffen kann, wenn er ihm in dem schlechteren Gelde gegeben wird, als er für das vorher geltende gute Geld hätte anschaffen können. Er hat also ein Recht zu fordern, daß der Herr ihm seinen Schaden vergüte, oder ihn schadlos halte. Allein der Richter, der über diese Forderung sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung, oder ob er überhaupt Vergütung verlangen könne, weil nichts weiter ausgemacht sei, als die Summe des Lohns im geltenden Gelde. Daß das gute Geld verrufen, und schlechteres eingeführt worden sei, das sei ein nicht vorhergesehener Zufall, unter dem ein Jeder, und der Herr selbst leide. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne keinen Anspruch darüber thun, weil die Bedingungen hierüber

nicht bestimmt find; ein folches Recht aber heiße Billigkeit, welches nicht wie das strenge Recht laut den Auspruch thut, sondern eine stumme Gottheit sei, die der Richter nicht hören könne.

2. Ich habe (Gr. 86) behauptet: billig sei, wer die Ausübung seiner Rechte seinen Pflichten unterwirft. Nun kann dieses aber geschehen entweder ethisch, d. h. so daß es sich Jemand zur Maxime macht, nie wider die Forderungen der Gütigkeit und des Wohlwollens, oder seine unvollkommene Pflichten, seine Rechte auszuüben, um stets moralisch gut zu seyn, oder, es kann geschehen juridisch, d. h. er kann, ohne alle Rücksicht auf ethische Gefinnung, bloß so handeln, als wären die Pflichten des Wohlwollens, wenn sie die Ausübung der Rechte betreffen, auch äußerlich geboten, durch ein bürgerliches Gesetz. Zu dem letztern fordert nun derjenige auf, der die Billigkeit zum Grunde seiner Forderung aufruft; hingegen ist, wie Kant ganz richtig bemerkt, die Billigkeit keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloß an die ethische Pflicht, an die Gütigkeit und das Wohlwollen Anderer. Man kann daher auch sagen: Billigkeit ist diejenige Beschaffenheit einer Forderung (oder auch der Handlung, die der Forderung genüget), die sich auf eine unvollkommene Rechtspflicht eines Andern (oder dessen, der gegen den Fordernden handelt) gründet.

B ist z. B. dem A eine Summe Geldes schuldig, er ist aber verarmt, und kann nichts bezahlen. A hat folglich das Recht, B ins Gefängniß setzen zu lassen, wodurch dieser aber noch unglücklicher, und seine Familie ganz hilflos werden würde. Es ist daher die unvollkommene ethische Pflicht des A, von seinem Recht abzusehen. Allein eine ethische Pflicht ist keine Rechtspflicht, noch viel weniger aber eine unvollkommene Pflicht, oder eine Pflicht der Gütigkeit oder des Wohlwollens. Niemand kann dazu gezwungen werden. Allein B wendet sich mit seiner Forderung (A möchte ihn nicht festsetzen lassen, weil es ihm doch unmög-

lich bleibe, die Summe zu bezahlen, und er sonst mit seiner Familie gänzlich ruinirt sei) an eine unvollkommene juridische Pflicht des A, und A handelt billig, wenn er der Forderung genüget; nach der Ethik aber erfüllt A nicht eher die Pflicht des Wohlwollens und der Gütigkeit, als wenn er aus Pflicht so billig handelt.

5. Allein, könnte man sagen, an die unvollkommene Pflicht des Andern können nur Bitten, nicht Forderungen ergehen, wie kömmt es denn, daß die Forderung der Billigkeit hiervon ausgenommen ist? Ich antworte, derjenige, gegen welchen ein Anderer eine unvollkommene Pflicht, z. B. ihm Geld zu leihen in der Noth, haben könnte, darf allerdings nur bitten, nicht fordern, d. h. nicht so begehren, als sei es ein Mufs, daß seinem Begehren genüget werde; denn er kann nicht wissen, ob auch die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen es des Andern Pflicht wäre, ihm Geld zu leihen, z. B. ob derselbe bei Gelde sei. Derjenige hingegen, gegen welchen ein Anderer billig verfahren sollte, z. B. ihn als einen unvermögenden Schuldner nicht setzen zu lassen, darf fordern, obwohl nicht so, als sei der andre rechtlich genöthigt, der Forderung zu genügen, weil der Fordernde weifs, daß die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen der Andere seine, obwohl immer unvollkommene, Pflicht ausüben sollte. Denn man wird gewifs nur den einen unbilligen Mann nennen, von dem man weifs, er kann von seinem Recht nachlassen, wenn er nur will. Folglich wendet sich der Fordernde in diesem Fall nicht an die Gunst des Andern, auch nicht blofs an sein Gewissen und Gott, als den innern Richter (*forum internum*), aber auch nicht an den äufsern Richter (*forum externum*), welcher nicht für die Vollbringung einer unvollkommenen Pflicht entscheiden kann, die der Vollbringung einer vollkommenen entgegen stehet, da er dazu da ist, für das strenge Recht, das sich auf die vollkommene Pflicht gründet, den Ausspruch zu thun. Der Fordernde nach Billigkeit wendet sich eigentlich an den Richterstuhl der Menschlichkeit, auf dem die

Stimme des Publikums Recht spricht, und den Unbilligen der allgemeinen Verachtung übergiebt.

4. Die Billigkeitsforderung ist also gleichsam der Uebergang, die gemeinschaftliche Grenze zwischen dem Rechtsanspruch und der Bitte; die Pflicht aber, auf die sie sich gründet, ist keine vollkommene Pflicht, sonst wäre die Forderung nicht Billigkeit, sondern Recht, auch keine unvollkommene Pflicht, sonst setzte die Forderung bei dem Andern nicht Billigkeit, sondern blofs Gütigkeit voraus. Und so ist die Billigkeit wiederum der Uebergang oder die Grenze zwischen Recht und Güte. In so fern der Schuldner kein strenges Recht hat zu fordern: der Gläubiger soll ihn nicht setzen lassen, in so fern ist es Güte von dem letztern, wenn er diesem Verlangen Gehör giebt; in so fern aber der Schuldner doch zu dem Gläubiger sagen kann, es ist dir, obwohl nicht juridische, dennoch Pflicht der Menschlichkeit, daß du mich nicht setzen lassest, nimmt diese Pflicht etwas von der Natur der vollkommenen Pflicht an, und die Forderung ist mit einer Art von Recht verbunden. Denn stünde nicht die vollkommene Pflicht entgegen, daß der Schuldner bezahlen muß, weil sonst die Möglichkeit des Borgens und Leihens selbst wegfiel, und also ein Gesetz, das den Schuldner gegen den Gläubiger schützt, sich selbst widerspräche, so müßte sogar der Richter für den Schuldner sprechen.*) Und so hoffe ich mit Kant vollkommen zusammen zu stimmen, welcher sagt: „der, welcher aus dem Grunde der Billigkeit etwas fordert, fust sich auf sein Recht, nur daß ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel oder auf welche

Z z 2

*) *Ad justitiam refertur aequitas. Officium illius est, jure nostro non stricto semper uti, sed quando motus est, ne rigida juris exactio alteri injuriam simus facturi, ultro de jure nostro cedere. Munera ejus duo sunt. Unum, cum quid juste ab altero exigimus, ne rigide nimis eum urgeamus, praecipue si circumstantiae quaedam rigorem illum dissuadeant: uti si quis vir honestus et pauper nobis debitor sit, atque impraesentiarum facultate solven-*

Art dem Anspruche desselben genug gethan werden könne.“ Dafs es dem Richter an diesen Bedingungen mangelt, beruhet eben darauf, dafs hier nur eine unvollkommene Pflicht ist, auf die derjenige fusset, welcher die Ansprüche der Billigkeit macht. Nun weifs der Richter recht gut, dafs auch die Bedingungen da sind; welche entscheiden, dafs es in dem vorliegenden Falle die unvollkommene Pflicht des Andern sei, zu thun, was der auf Billigkeit Fusende fordert. Aber der Richter mufs das strenge Recht schützen, und er kann also für die Forderungen, die an entschiedene unvollkommene Pflichten ergehen, nichts thun, da ihnen eine vollkommene Pflicht, und das sich darauf gründende Recht, entgegen stehet. In dem Beispiele 1, a. kann also der Richter nicht nach Billigkeit entscheiden; denn sonst wäre das strenge Recht verletzt, und aller Contract umsonst. Denn wer hat dem, der den Schaden erlitten hat, den Auftrag gegeben, mehr zu thun, als ein Anderer, und sein anderes Vermögen dazu zu verwenden. Dennoch sollte die Gesellschaft, nicht weil der Andere ein Recht hat, es zu fordern, auch nicht aus Gütigkeit und Wohlwollen, aber doch aus Billigkeit den Schaden vergüten, d. h. ~~er~~ hat nicht nur die unvollkommene Pflicht dazu, sondern es ist noch mehr als blofse (moralische) Güte, die sie dazu nöthigt, indem hier entschiedene Pflicht ist, die Gesellschaft würde sonst offenbar etwas von dem Eigenthum des Gefährten in Gewinn verwandeln, und das macht, dafs die That mehr als Güte und Wohlwollen, obwohl noch kein Recht des Andern

di sit destitutus, ne pignus ab ipso exigamus, quo carere nequit: sic Deut. 24. 6. Alterum, ut si a nobis quippiam exigatur, quod jure exigi negare non possumus, etiamsi specie quadam juris singulari nos tueri possimus, ne tamen exceptione ejusmodi utamur, sed ulro jure nostro cedamus. Si graves sint rationes, cur jure isto, quod praetendere possumus, uti non debeamus, ut si immunitatibus quibusdam donati simus, aequitas exigit, ne tempore necessitatis, quando salus reipublicae operam nostram exposcit, illius immunitatis privilegio patriae necessitati nos subducamus. Limborch Theol. Christ. lib. V. c. XXXVIII. 21. 22.

ist. Und da sage ich, es ist Billigkeit, weil nach dem Contract die Gesellschaft nicht auf den Verlust Rücksicht zu nehmen gezwungen werden kann, und dennoch es nicht bloße Güte seyn kann, dem Andern sein Eigenthum zu ersetzen, das um des Vortheils der ganzen Gesellschaft willen zugesetzt ward. In dem Beispiele 1, b. spricht die Stimme der Menschheit laut genug, es ist nicht bloß Güte, wenn du dem Hausdiener so viel giebst, als er sich dem reellen Werth des Geldes nach, was bei der Schließung des Contracts galt, ausbedingen wollte. Aber es ist auch keine vollkommene Pflicht, die du erfüllst, wenn du so handelst, denn es liegt kein Widerspruch darin, daß die Maxime, einen solchen Schaden nicht zu vergüten, allgemeines Gesetz werde. Indessen kannst du doch an der Stelle des Bedienten ein solches allgemeines Gesetz nicht wollen, es ist also eine unvollkommene Pflicht, von der Jedermann einseht, daß du zu derselben verpflichtet bist, zu deren Erfüllung dich aber bloß (juridisch) die dir sonst lohnende Verachtung deiner Mitmenschen, aber nicht die Stimme des Richters zwingen kann (K. XXXIX.).

5. Hieraus folgt auch, daß ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schliesse. Weil, nach Kant, es immer an den Bestimmungen fehlt, nach welchen der Richter sprechen soll; oder, nach mir, weil der Richter nicht für die offenbare, aber unvollkommene Pflicht zum Nachtheil der vollkommenen Pflicht sprechen kann, da er eben dazu da ist, für die Ausübung der vollkommenen Pflicht Jedermann das Recht zu sprechen*).

*) Der Anspruch des Richters nach Billigkeit ist einer imaginären GröÙe $\sqrt{-}$ gleich. Denn bei dieser soll die Wurzel weder positiv noch negativ seyn; sondern wenn das Positive mit dem Negativen multiplicirt ($+ a \cdot - b$), und daraus die Wurzel gezogen werden soll, so verlangt man damit eigentlich, das Qualitative (Positive und Negative der GröÙe) solle die Beschaffenheit des Quantitativen (daß eine GröÙe gefunden werden kann, die mit sich selbst multiplicirt die

Nur da, sagt Kant, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponiren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben. Allein hier ist der Richter offenbar zugleich Partei, und er giebt ja nicht als Richter, sondern als Partei der Billigkeit Gehör. Das sollen hier bezeichnet also keinen juridischen Zwang. Aus dem Beispiele, welches Kant angiebt, erhellet das auch deutlich genug. „Wenn z. B. die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienste erlitten haben, und den sie zu vergüten angeflehet wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Recht, diesen Ausspruch, unter der Vorschützung, daß sie (die den Schaden erlitten haben) solche (Dienste) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.“ Das Wort anflehen, das Kant hier gebraucht, beweiset, daß er hier selbst daran dachte, daß nicht Rechtspflicht sondern Gunst, in juridischer Rücksicht, die Krone bestimmen könne, den Schaden zu ersetzen: Allein die Krone ist hier auch gar nicht Richter, sondern Partei; gegen die jeder Unterthan sein Recht vor einem andern Richter, der nicht Partei ist, muß durchsetzen können, welcher indessen freilich nicht nach Billigkeit sprechen kann, sondern, wenn die Krone nicht ersetzen will, den Kläger nach dem strengen Recht abweisen muß (K. XL.).

gegebene GröÙe gebe) annehmen; es soll nähmlich diejenige Beschaffenheit der GröÙe entstehen, daß sie weder positiv noch negativ sei, sondern von der Qualität, daß wenn die GröÙe mit sich selbst multiplicirt werde, jene Qualität die Beschaffenheit des Negativen erzeuge. Allein das ist unmöglich, denn es hieÙe nichts anders als, es solle die Qualität wie eine Quantität bestimmt werden, woraus folglich etwas entstehen mÙte, was weder Qualität (+ oder -) noch Quantität wäre, welches ein Unding ist. Eben so ist es mit dem Ausspruch des Richters nach Billigkeit. Er soll das stricte Recht mit der unvollkommenen, obwohl entschiedenen Pflicht so verbinden, daß weder ein Rechtsausspruch (nach dem strengen Recht), noch eine bloÙe Bitte, sondern ein Billigkeitsausspruch herauskomme, d. i. ein solcher Ausspruch, der Niemanden in seinem Rechte krnke, und doch zur Erfüllung einer Pflicht zwingen könne; welcher Ausspruch ein Unding ist.

6. Ich habe (Gr. 85.) gesagt, der Satz: *summum jus summa injuria*, das grösste Recht ist oft das grösste Unrecht, heisse soviel als: ein Recht ist oft gegen eine unvollkommene Pflicht. Kant bestätigt es, daß dieser Satz der Sinnspruch oder das Dictum der Billigkeit sei, und setzt sehr richtig hinzu, daß diesem Uebel auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen sei, ob es gleich eine Rechtsforderung (ich werde lieber sagen, eine Billigkeitsforderung, d. i. mehr als eine bloße Bitte) betrifft. Die Billigkeitsforderung gehört, setzt er hinzu, vor das Gewissensgericht allein; dahingegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht gezogen werden müsse. Allein wenn die Billigkeitsforderung bloß vor das Gewissensgericht gehörte, so wäre es bloß Güte, ihr zu genügen; der Fordernde sagt vielmehr, ich fordere alle Welt auf, zu entscheiden, ob es nicht unbillig sei, u. s. w. Folglich beruhet die Forderung nicht bloß auf subjectiven, sondern auf objectiven Gründen, auf die aber der Richter im bürgerlichen Gerichtshofe nicht Rücksicht nehmen kann (K. XL.).

7. Das Wort *πειραια* kömmt vor Ap. Gesch. 24, 4. wo es Luther Gelindigkeit übersetzt. Diese Bedeutung des Worts Gelindigkeit ist aber jetzt veraltet, und es sollte also Billigkeit dafür gesetzt werden. Eben so 2. Kor. 10, 1. wo Lindigkeit für Billigkeit steht. Auch Teller (Wörterb. Art. Gelindigkeit) ist der Meinung, daß in der ersten Stelle wohl auch für Gelindigkeit, Billigkeit stehen könne. In 2 Kor. 10. 1. übersetzt die Vulgata das Wort *πειραια modestia*. Hammond sagt aber ganz richtig in den Anmerkungen zu seiner Paraphrase über diese Stelle: *πειραια vox est Philosophi, quam ab eo mutuam sumserunt Jurisconsulti, et qua significatur relaxatio juris, cum summum jus cum caritate consentaneum non est*. Eben so erklärt er sehr schön Jak. 3, 17, *ubi sapientia, quae est desursum, dicitur πειραια, quae vox, cum sequatur vocem ειρηνην, pacifica, et aliis similia significantibus praemittatur, ita vertenda est, ut cum illis consentiat, intelligendaque est remissio summi juris, eum in finem, ut pax cum aliis coli possit*.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. Anhang I. S. XXXIX. f.

B ö s e s,

Arges, Nicht Gutes, Sittlich Böses, κακον, *malum morale, mal moral.* Der nothwendige Gegenstand des Verabscheuungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.).

1. Einen Menschen aus Rachsucht todtschlagen ist etwas Böses.

a. Einen Menschen aus Rachsucht todt zu schlagen ist ein Gegenstand unsers Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögens, wir können es nehmlich zu thun begehren oder verabscheuen; derjenige, der es thut, beehrte es, derjenige, der seine Rachsucht überwindet, und den Feind, den er in seiner Hand hat, leben läßt, verabscheuet es.

b. Einen Menschen aus Rachsucht todtschlagen ist aber ein für das Begehrungsvermögen zufälliger, für das Verabscheuungsvermögen nothwendiger Gegenstand; denn wer es beehrt, der muß Rachsucht fühlen, und die Befriedigung derselben allem vorziehen; ob das nun in einem Menschen so ist, kann nur die Erfahrung lehren, denn das Gegentheil ist auch möglich, das heist eben, es ist zufällig. Allein für das Verabscheuungsvermögen ist es entweder ein zufälliger oder nothwendiger Gegenstand. Ist es zufällig, daß es ein Mensch verabscheuet, einen andern aus Rachsucht zu tödten, so beruhet diese Verabscheuung auf seinen subjectiven Gefühlen, und er siehet es nicht für etwas Böses, sondern für etwas Widriges an. Ist es ihm aber nothwendig, jene That zu verabscheuen, so kann es entweder eine physische oder moralische Nothwendigkeit seyn. Ist es ihm physisch nothwendig, so hiesse das, er könne nicht anders, ihm sei die Freiheit nicht gelassen, es zu begehren oder zu verabscheuen, er müsse es verabscheuen. Ist es ihm moralisch nothwendig, so heist das, er kann nicht anders, wenn er nach den allgemeinen Grundfätzen seiner Vernunft verabscheuet, er soll

es verabscheuen. Denn diese sind eben ihrer Allgemeinheit wegen, und weil sie in der Vernunft gegründet sind, *a priori* und folglich moralisch (d. i. unbeschadet der Freiheit) nothwendig.

c. Ein Princip der Vernunft ist aber hier ein solches, das practisch ist, oder zu Handlungen aus objectiven oder für Jedermann gültigen Gründen bestimmt, folglich ist es eine nothwendige und allgemeine Handlungsregel. Dieses Princip hiesse also:

Du sollst nie einen Menschen aus Rachfucht tödten.

Um zu erforschen, ob diese Regel auch ein Princip des Handelns oder moralischer Grundsatz ist, muß man erst nachsehen, ob er nothwendig ist. Seine Nothwendigkeit beruhet aber darauf, daß ich den Gegensatz:

Du sollst stets aus Rachfucht tödten, als Princip des Handelns nicht denken kann. Denn bei einem solchen Gesetze würde kein einziges moralisches Wesen am Leben bleiben, weil jeder Todtschlag aus Rachfucht einen neuen Todtschlag aus Rachfucht und so fort, bis alles todt wäre, nach sich ziehen würde; indem dem Gesetze gemäß jeder Todtschlag mußte gerächt werden. Ein solches Gesetz macht also das Subject des Gesetzes, das moralische Wesen selbst, unmöglich. In Arabien heist das die Blutrache, die nur dadurch aufhört, daß endlich einmal Friede gemacht, das heist aber von der Allgemeinheit des Gesetzes: Tödtete stets u. s. w. eine Ausnahme gemacht, folglich die Unmöglichkeit, es als Princip des Handelns anzusehen, endlich anerkannt wird. Das Gesetz kann auch nicht heißen:

Du sollst zuweilen aus Rachfucht tödten, weil dieses keine allgemeine, sondern nur besondere Regel oder eine bloße Maxime, und kein Gesetz oder practisches Princip wäre.

d. Wer nun dennoch aus Rachfucht tödtet, der macht von dem Princip der Vernunft, du sollst nie, u. s. w. für sich, um seiner Rachfucht willen, eine Ausnahme, und ein solcher Todtschlag ist folglich ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens nach dem Princip der Vernunft: Du sollst nie aus Rachfucht tödten.

2. Wir sehen hieraus, daß erst durch ein practisches Princip bestimmt werden muß, was böse ist, und nicht, wie man es sich gemeiniglich vorstellt, daß man vorher bestimmen muß, was böse ist, um ein practisches Princip darauf zu gründen (P. 110.). Sollte nemlich zuerst bestimmt werden, was böse ist, um einen Grundsatz des Handelns, oder ein Gesetz, darauf zu gründen, so könnte das Böse nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, und es bliebe daher nichts übrig, als es in der Erfahrung aufzufuchen. Das heißt aber, das Gefühl der Unlust muß entscheiden, was böse ist, dann wäre aber das Böse nicht mehr vom Unangenehmen oder vom Schädlichen unterschieden. Es ist uns nemlich nicht anders möglich, etwas zu verabscheuen, als irgend warum. Verabscheuen wir nun etwas nicht um des Gesetzes willen, um einem Gesetze zu gehorchen, in welchem Falle aber das Gesetz vorhergehen und bestimmen muß, was verabscheuet werden soll, oder was böse ist: so bleibt nur übrig, es darum zu verabscheuen, weil es uns entweder an sich selbst, oder seiner Folgen wegen unangenehm ist, und uns eine Unlust verursacht (P. 111.). Nun können wir aber *a priori* nicht wissen, was an sich selbst mit Unlust werde begleitet seyn, wenn wir noch nicht den Einfluß des Gegenstandes auf uns erfahren, oder von andern gehört haben. Also käme es lediglich auf Erfahrung an, auszumachen, was unmittelbar, oder an sich selbst, böse sei. Die Eigenschaft des Subjects, welches die Quelle ist, aus der die Erfahrung, daß etwas unangenehm sei, abgeleitet werden kann, und ohne welche wir nicht einmal die Vorstellung des Unangenehmen haben würden, ist das Gefühl der Unlust, eine sinnliche Fähigkeit des Gemüths. Und so würde an sich böse nur so viel heißen, als das, was uns unmittelbar Unlust oder Schmerz verursacht. Allein dann könnte man nicht sagen, daß das für Jedermann böse wäre, was es für einen Einzelnen ist. Für mich wäre es etwas Böses, eine Kreuzspinne anzufassen, vor der ich einen unwillkührlichen Abscheu habe, d. h. welche ich ohne die allergrößte Unlust, welche noch größer als körperlicher Schmerz seyn würde, nicht anfä-

fen könnte; für einen andern hingegen, der sie mit Luft ist, wäre es etwas Gutes. Allein das ist offenbar dem Sprachgebrauch zuwider, welcher hier den Unterschied richtig andeutet, nach welchem das erstere nicht böse, sondern unangenehm, und das Letztere nicht gut, sondern angenehm heist. Es müßte also durch Begriffe, die sich Jedermann mittheilen lassen, beurtheilt werden, was böse sey. Man müßte sagen können, dieses oder jenes ist böse, weil es sie und die Folgen hat. Dann wäre aber das Böse dasjenige, was eine Ursache des Unangenehmen ist, was zwar nicht unmittelbar, aber doch durch etwas anders, was es zur Folge hat, Unlust oder Schmerz verurthacht. Allein das nennen wir schädlich, und böse wäre dann so viel als schädlich. Folglich sind die drei Begriffe unangenehm, schädlich, böse so von einander unterschieden:

a. unangenehm ist, was nach einem bloßen Gefühl unmittelbar Unlust verurthacht, und auf dieses Gefühl kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Unlust fühlen willst, so hüte dich dafür;

b. schädlich ist, was nach einem Vernunftbegriff, mittelbar Unlust verurthacht, und auf diesen Begriff kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Schaden leiden willst, so vermeide es;

c. böse ist, was nach einem moralischen Grundfatz verwerflich ist, und sich also auf einen Grundfatz der Moralität gründet, der unbedingt, ohne wenn, gebietet: du sollst nicht; das Böse ist also nicht der Grund eines solchen Grundfatzes, sondern etwas wird erst durch einen solchen Grundfatz böse (P. 101. ff. 112); es kann übrigens zugleich unangenehm oder schädlich, oder keines von beiden seyn. Man hat das Unangenehme und Schädliche auch das physikalisch-Böse, und das eigentliche Böse das moralisch-Böse genannt.

3. Die Formel: *nihil averſamur, nisi jub ratione mali* (wir verabscheuen nichts, als bloß darum, weil es böse ist)

hat wegen der Zweideutigkeit der Ausdrücke *mali* und *sub ratione mali* oft einen der Philosophie sehr nachtheiligen Gebrauch. Denn

a. *malum* kann heißen das Uebel, d. i. dasjenige, was uns Mißvergnügen, oder Schaden, verursacht, welches folglich entweder das Unangenehme oder das Schädliche ist; und es kann auch heißen das Böse.

b. *sub ratione mali* kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als böse vor, wenn und weil wir es verabscheuen (verwerfen); aber auch: wir verabscheuen etwas darum, weil wir es uns als böse vorstellen. Im erstern Falle ist die Verabscheuung der Bestimmungsgrund des Objects als eines Bösen; im letzten Falle der Begriff des Bösen der Bestimmungsgrund des Verabscheuens (des Willens). Im erstern Sinne heißt also *sub ratione mali*, wir verabscheuen etwas unter der Idee des Bösen, im zweiten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Verwerfen als Bestimmungsgrund desselben vorhergeht (P. 103. f.).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *malum* benennen, hat die deutsche Sprache das Böse und das Uebel (Weh). Es sind aber zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Böse derselben, oder unser Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3 bedeuten, wir verabscheuen nichts als in Rücksicht auf unser Weh, so ist sie wenigstens noch sehr ungewiß, weil wir erst die Erfahrung zu Hülfe nehmen müssen, um zu untersuchen, ob auch etwas für uns unangenehm oder schädlich, d. i. mit Unlust oder Schmerz verknüpft seyn werde. Geben wir aber obige Formel so: wir verabscheuen nach Anweisung der Vernunft nichts, was wir eben darum (weil wir es verabscheuen) nicht für böse halten, so ist der Satz ungezweifelt gewiß und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f.).

5. Das Weh bedeutet immer nur eine Beziehung auf unsern Zustand der Unannehmlichkeit, das Böse aber auf den Willen, so fern dieser durch das Vernunftgesetz bestimmt wird. Das Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand bezo-

gen, d. h. der Grund, warum ich etwas böse nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Unlust, sondern darin, daß ich eine Handlung gegen das Vernunftgesetz verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, daß ich sie in aller Absicht und ohne weitere Bedingung, ohne alles weitere wenn und weil, böse nenne, sondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Bestimmungsregel des Willens des Handelnden, mithin in der handelnden Person selbst. Wenn man daher sagt, das ist eine böse That, so meint man eigentlich, das ist eine That, die ein böser Mensch gethan hat, das ist, ein solcher, der die Maxime hatte, zuweilen wider die Vernunftgesetze zu handeln, und eben jetzt nach dieser Maxime gehandelt hat. Die Handlung selbst kann unangenehm, kann schädlich seyn, aber böse ist sie nur, wenn sie ein Mensch that, bei dem ich die Abweichung vom Vernunftgesetz in diesem Fall als Maxime voraussetzen muß. Eigentlich ist es also nicht die That, sondern der Thäter, was böse ist. Allein da ich unter der That (Handlung) sowohl die Form, daß sie gethan wird, als auch den Inhalt, das was gethan wird, unterscheiden kann, so kann ich auch wohl im ersten Sinne sagen, es ist eine böse That oder Handlung, welches so viel heißt, als es ist böse, daß ein Mensch so handelt (P. 105. f.). So wird das Wort κακον auch gebraucht Matth. 27, 23. Mark. 15, 14. Luk. 23, 22. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 21. 9, 11. 12, 17. 21. 13, 5. 4. 10. 14, 20. 16, 19. 1 Kor. 10, 6. 2 Kor. 5, 10. 13, 7. 1 Theff. 5, 15. 1 Tim. 6, 10. Ebr. 5, 14. Jak. 1, 13. 1 Pet. 3, 9. in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böfes, bald Arges, bald nicht Gutes übersetzt.

6. Schmerz kann also nichts böfes seyn, sondern ist ein Uebel: denn nur eine Handlung kann böse seyn. Der Stoiker hatte folglich recht, welcher ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr soltern, ich werde doch nie gestehen, daß du etwas Böfes (κακον) seyest! Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei, aber etwas Böfes war es nicht, denn er handelte nicht nur nicht nach der Maxime, das Vernunftgesetz zu

übertreten, sondern er handelte gar nicht, er litt (P. 106. M. II, 250.). So wird Luk. 16, 25. τα κακα Ap. 28, 5. Röm. 1, 30. 1 Kor. 13, 5. Iak. 3, 8. 1 Petr. 3, 10--12. 3. Ioh. 11. κακον gebraucht, in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böfes, bald Schädliches, bald Schaden überfetzt. In andern Stellen des N. T. kann κακον beide Bedeutungen haben.

7. Was wir böfe nennen, muß also in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Verabfcheuungsvermögens feyn. Mithin ift es nicht genug, daß wir es als Gegenstand erkennen, wozu allerdings nöthig ift, daß es etwas in unfern Sinnen fet, sondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein bloßes Gefühl der Unluft vorhergehen muß, ehe wir es für böfe erklären können. So ift es mit der Lüge, im Gegenfatz mit der Wahrhaftigkeit, fo mit der Gewaltthätigkeit im Gegenfatz der Gerechtigkeit, fo mit dem Todtſchlag aus Rachſucht im Gegenfatz mit der Ueberlafung der Ahndung an den Richter u. f. w. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, d. i. für nützlich, bisweilen gar für unmittelbar gut, d. i. für moralifch gut erklären muß. Der eine chirurgifche Operation an ſich verrichten, z. B. ſich ein Gewächs ſchneiden läßt, fühlt ſie ohne Zweifel als ein Uebel, und verräth das vielleicht durch Gebärden und Geſchrei; aber durch Vernunft erklärt er für Jedermann ſie für gut (daß nemlich nun das Gewächs nicht größer und unbequem oder entftellend werden, oder daß es ihm nun nicht an feiner Gefundheit und feinem Leben ſchaden könne, und daß die Operation, weil es Pflicht ſei, Gefundheit und Leben zu erhalten, fo weit es möglich ift, für ihn Pflicht, d. i. moralifch gut gewefen ſei).

Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; fo ift dieſes allerdings ein Uebel, aber Jedermann giebt dazu feinen Beifall und hält es an ſich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entſpringe. Man betrachtet nemlich die

Schläge als die gerechte Vergeltung, gesetzt das sie auch den, der sie bekömmt, nicht bessert, und ihm also nicht weiter nützlich ist. Ja selbst der, der sie empfängt, muß in seiner Vernunft erkennen, das ihm recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht. Und ob es wohl unrecht ist, das derjenige, der ihn durchprügelt, sich selbst Recht verschafft, so ist doch der, welcher geprügelt wird, nicht befugt, es für unrecht zu erkennen, weil er gegen den Prügelnden in ungleicher Verdammnis ist, und eben darum die Prügel empfängt, f. Gut, Glückseligkeit.

Böfe, radikales.

S. radikales Böfe.

Bornirt,

eingeschränkt, *borné*, ist derjenige, dessen Talente zu keinem großen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) zulangend.

Der Fehler des Bornirten oder Eingeschränkten besteht darin, das der Umfang und der Grad seines Erkenntnisvermögens sehr klein, und er daher keiner erweiterten Erkenntnis fähig ist. Unter erweiterter Erkenntnis ist aber nicht bloß eine Erkenntnis von großem Umfange zu verstehen, denn diese zu erlangen, dazu gehört nur ein extensiver Gebrauch gewisser Erkenntnisvermögen, z. B. des Gedächtnisses. Sondern unter einer erweiterten Erkenntnis ist auch und hauptsächlich diejenige zu verstehen, die aus einem glücklichen Gebrauch der eigenen Urtheilskraft entspringt, z. B. eigene Ueberzeugung von dem, was man erkennt, und nicht bloße Nachbeterei desselben; eigene Anwendung dieser Ueberzeugung auf andre Gegenstände u. f. w.

Ein bornirter Kopf kann also eine Menge Dinge im Gedächtnis haben, aber er kann sie nicht brauchen, als höchstens dazu, sie andern wieder so mitzutheilen, als

er sie empfangen hat. Er selbst sieht nicht nur durch die Brille einer fremden Urtheilskraft, sondern er versteht auch nicht einmal diese Brille gehörig zu gebrauchen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 159,

Buch.

βιβλος, βιβλιον, *liber*, *livre*. Eine Schrift, welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält.

1. Es ist hier gleichgültig, ob das Buch geschrieben, d. i. mit der Feder verzeichnet ist, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunst alle Bücher waren *), oder ob es gedruckt, d. i. mit Typen oder metallenen beweglichen Lettern verzeichnet ist, wie durch die Buchdruckerkunst geschieht. Man kann auch sagen, ein Buch ist das stumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum. Es überbringt nicht unmittelbar die Gedanken und Begriffe, sondern mittelbar, durch die Rede, die in dem Buche enthalten ist. Unmittelbar überbringt den Gedanken z. B. ein Kupferstich, als Porträt, oder ein Gypsabguss, als Büste einer bestimmten Person, oder das Gemälde, als wirkliche oder symbolische Vorstellung irgend einer Begebenheit oder Idee. Das Buch ist ein stummes Werkzeug, im Gegensatz gegen das, was die Rede durch einen Laut überbringt. Ein solches lautes Werkzeug ist z. B. das Sprachrohr, ja selbst der Mund Anderer (S. III. 195. *) Bei einem jeden Buche sind drei moralische Personen geschäftig, von welchen freilich auch zwei, oder auch alle drei in einer physischen Person vereinigt seyn können; sie sind der Schriftsteller, der Verleger, der Buchdrucker.

2. Der Schriftsteller, Verfasser, Autor (*autor*) ist der, welcher durch das Buch zu dem Publikum in seinem eigenen Namen spricht. Der Verleger (*bibliopola*) ist der, welcher durch das Buch zu dem Publi-

*) Z. B. Luk. 4. 17. Mark. 12. 26. u. f. w.

kum, im Namen eines Andern (des Autors) spricht; denn er ist es, der die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum überliefert; also durch das Buch dem Publikum vorträgt. Man könnte vielleicht sagen, der Verleger spricht eigentlich gar nicht, denn der Schriftsteller hat ja selbst seine Gedanken niedergeschrieben, der Verleger ist ja nicht einem Rechtsanwald gleich, der im Namen seines Klienten spricht. Allein das macht hier keinen Unterschied, der Verleger ist immer das Organ, durch welches die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum bekannt werden, der Schriftsteller oder der Verleger mag sie niederschreiben. Der Verleger sagt gleichsam zum Publikum: durch mich läßt ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren, bekannt machen u. s. w. Ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden, ich bin nur der Vermittler, durch den seine Rede zu euch gelangt. Als noch keine Schrift war, oder das Lesen und Schreiben noch nicht gewöhnlich war, lernten Menschen die Rhapsodien des Homer und Stücke aus dem Herodot auswendig, und theilten sie dem horchenden Publikum mit. Diese waren also damals das, was jetzt die Verleger für das lesende Publikum sind. Der Buchdrucker ist der Werkmeister (*Operarius*) des Verlegers, durch welchen derselbe spricht; vor der Erfindung der Buchdruckerkunst waren es die Abschreiber (S. III. 194.).

3. Nun kann der Verleger mit Erlaubniß des Schriftstellers, in desselben Namen zum Publikum reden, dann ist er der rechtmäßige Verleger; oder ohne Erlaubniß desselben, dann ist er der unrechtmäßige Verleger. Der unrechtmäßige Verleger heißt der Nachdrucker. Die Handschrift oder das Manuscript, welches der Schriftsteller dem Verleger überliefert, damit dieser in dem Namen des Schriftstellers das Publikum unterhalten kann, ist die Urschrift. Die Kopien, welche der Verleger durch den Buchdrucker von der Urschrift machen läßt, heißen die Exemplare. Die Summe aller Exemplare ist der Verlag (K. 127).

Büchernachdruck,

impressio fraudulosa, impression frauduleuse, die Anfertigung des Verlags eines unrechtmäßigen Verlegers; oder auch der unrechtmäßige Verlag selbst.

1. Lehrsatz. Der Büchernachdruck ist von rechtswegen verboten.

Erläuterung. Nach den Grundätzen des Naturrechts ist der Büchernachdruck unerlaubt.

Beweis. Obersatz. Wer ein Geschäft eines Andern in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt, ist gehalten, diesem oder seinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm dadurch erwachsen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder diesem daraus entspringt (S. III. 192.).

Untersatz. Nun ist der Nachdrucker ein solcher, der ein Geschäft eines Andern (des Verfassers) in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt.

Schlusssatz. Also ist der Nachdrucker gehalten, diesem (Verfasser) oder seinem Bevollmächtigten (dem Verleger) allen Nutzen, der ihm daraus erwachsen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem (dem Verfasser) oder diesem (dem Verleger) daraus entspringt (S. III. 193.).

Beweis des Obersatzes. Da der sich eindringende Geschäftsträger unerlaubter Weise im Namen eines Andern handelt, so hat er keinen Anspruch auf den Vortheil, und muß auch nothwendig allen Schaden vergüten, der daraus entspringt (S. III. 193.). Er begehet sonst das Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Andere oder sein Bevollmächtigter aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen könnte (*furtum usus*) (K. 128).

Beweis des Untersatzes.

Erster Satz. Der Verleger treibt durch den Verlag das Geschäft eines Andern.

Beweis. Er liegt in den Begriffen Buch und Verleger (f. Buch. S. III. 195. ff.).

Zweiter Satz. Der Nachdrucker übernimmt nicht allein ohne alle Erlaubniß des Eigenthümers das Geschäft (des Verfassers), sondern sogar wider desselben Willen.

Beweis. Dies liegt in dem Begriff Nachdrucker (f. Buch). Aber auch der Verfasser kann keinem Andern dasselbe Recht ertheilen, und dazu einwilligen, welches er dem Verleger ertheilte; denn die Bearbeitung des einen Verlegers würde die des andern unnütz und für jeden derselben verderblich machen. Folglich kann die Erlaubniß des Verfassers auch nicht präsumirt werden, und der Nachdruck ist gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers (S. III. 195).

Kant meint, aus diesen Gründen folge auch, daß nicht der Verfasser, sondern sein bevollmächtigter Verleger durch den Nachdruck lädirt werde, weil der Verfasser sein Recht wegen Verwaltung seines Geschäfts mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, übergeben habe (S. III. 196). Allein der Nachdrucker lädirt wirklich auch den Verfasser, dessen Vortheil dadurch geschmälert wird, daß durch den Absatz des Nachdrucks eine neue rechtmäßige Auflage verhindert oder auch nur verzögert wird. Der Verfasser übergibt dem Verleger den Verlag immer nur mit der stillschweigenden oder auch ausdrücklichen Voraussetzung, daß dieser nicht ohne Vorwissen des Verfassers eine zweite Auflage mache, oder Exemplare nachschiefse; wodurch der Verleger bloß zum Nachtheil des Verfassers ein Nachdrucker werden würde (K. 128).

Weil aber dieses Recht der Führung eines Geschäfts, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben so gut auch von einem Andern geführt werden kann, für sich nicht als unveräußerlich (*jus personalissimum*) anzusehen ist, so hat der Verleger, mit Einwilligung des Verfassers, das

Recht, sein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlassen, welcher alsdann der rechtmäßige Verleger wird (S. III. 197).

2. Lehrsatz. Das Eigenthum des Exemplars verschafft nicht das Recht es nachzudrucken.

Erläuterung. Dafs der Verleger das Werk seines Verfassers im Publikum veräußert, giebt nicht die Bewilligung zu jedem beliebigen Gebrauch desselben.

Beweis. Oberatz. Ein persönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden (S. III. 198.).

Unteratz. Nun ist das Recht zum Verlage ein persönliches bejahendes Recht (S. III. 198.).

Schlusatz. Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden (S. III. 198.).

Beweis des Oberatzes. Ein bejahendes Recht auf eine Person, von ihr zu fordern, dafs sie etwas leisten oder mir worin zu Dienste seyn solle, kann aus dem bloßen Eigenthum keiner Sache fließen (S. III. 198. f.).

Beweis des Unteratzes. Was Jemand nur im Namen eines Andern verrichten darf, treibt er so, dafs der Andere dadurch, als ob es von ihm selbst verrichtet werde, verbindlich gemacht wird (*quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est*). Das Recht zur Führung eines solchen Geschäfts ist ein persönliches bejahendes Recht. Das Recht zum Verlage ist also ein solches Recht an dem Verfasser (S. III, 199. fr.).

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken läßt, ist ein Werk des Verfassers (*opus*), es gehört aber dem Verleger, nachdem dieser es erhandelt hat, und er kann alles damit thun, was in seinem eigenen Namen damit gethan werden kann. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern (des Verfassers) davon machen kann, ist ein Geschäft (*opera*), wozu aufser dem Eigenthum noch ein besonderer Vertrag erfordert wird (S. III. 200.).

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (des Verfassers) geführt werden darf; also kann das Recht dazu nicht dem Eigenthum des Exemplars anhangen (S. III. 200).

Allgemeine Anmerkung. Dafs der Verleger ein Geschäft zwischen dem Verfasser und dem Publikum führt, folgt auch daraus, dafs das Publikum den Verleger nöthigt, das Buch drucken zu lassen, wenn der Verfasser noch vor dem Druck desselben sterben sollte (S. III. 201. f.).

Folglich mufs auch der Verleger das Verlagsrecht ausschliesslich ausüben können, weil Anderer Concurrrenz zu seinem Geschäft die Führung desselben für ihn unmöglich machen würde (S. III. 202. f.).

3. Wie kömmt es also, dafs der Büchernachdruck, der, in Ansehung seiner Unrechtmässigkeit, nicht besser als ein jeder anderer Diebstal ist, dennoch einen rechtlichen Anschein hat, und Vertheidiger findet? Man verwechselt bei demselben ein persönliches Recht mit einem Sachenrecht. Ein persönliches Recht ist der Besitz der Willkühr eines Andern als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen (K. 96.). Ein solches persönliches Recht ist nun das Recht des Verlegers zu einem Verlag. Denn er erlangt dasselbe durch einen Vertrag mit dem Schriftsteller, vermöge dessen der letztere ihm seine Rede ans Publikum mittheilt, damit er sie dem Publikum in des Schriftstellers Namen vortrage. Ohne Vertrag und Vollmacht (*mandatum*) vom Schriftsteller darf Niemand seine Rede nachsprechen. Denn der Verleger gebraucht blofs die Kräfte des Verfassers, welches der Verfasser zwar verwilligen (*concedere*), niemals aber veräußern (*alienare*) kann. Allein dieses persönliche Recht zu der Rede des Schriftstellers, um sie nachzusprechen, hat das Ansehn eines Sachenrechts. Die Rede ist nemlich in einem Buche enthalten, und da scheint es, als sei das Buch eine Waare, die der Verfasser, es sei mittelbar oder vermittelt eines Andern, mit dem Publikum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt

gewisser Rechte, veräußern kann; und als könne der Käufer dasselbe als ein körperliches Kunstproduct (*opus mechanicum*), das man durch Kauf rechtmäßig erworben habe, auch brauchen, wie man wolle, mithin auch das Exemplar, wie jedes andere Kunstproduct, nachmachen. Allein hier muß man wohl unterscheiden zwischen Kunstwerken, welche man ganz rechtmäßig nachmachen kann, weil sie Sachen sind, und einem Buche, welches eine buchstäbliche Rede enthält, und eine *opera*, oder der Gebrauch der Kräfte eines Andern ist (K. 128. f. S. III. 195. f.).

Alles, was Jemand mit seiner Sache in seinem eigenen Namen verrichten kann, bedarf der Einwilligung eines Andern nicht. Lipperts Daktyliothek kann von jedem Besitzer derselben nachgeahmt und verkauft werden; denn sie ist ein Werk (*opus*), nicht wie die Rede, welche in einem Buche enthalten ist, das Geschäft eines Andern (*opera alterius*). Diese Rede hingegen hält der Verfasser durch den Verleger (*impensis bibliopolae*) ans Publikum. Denn es ist ein Widerspruch, eine Rede in seinem Namen zu halten, die doch die Rede eines Andern seyn soll. Der Unterschied, warum man Kunstwerke nachmachen, aber Bücher nicht nachdrucken darf, liegt darin, daß die erstern Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operae*) sind. An den letztern hat der Verfasser ein unveräußerliches Recht (*jus personalissimum*) durch jeden Andern, nemlich immer selbst zu reden, d. i. daß Niemand dieselbe Rede zum Publikum anders, als in seinem Namen, halten darf. Wenn man indessen das Buch eines Andern so verändert (abkürzt oder umarbeitet), daß man eben so unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Verfassers des Originals angegeben würde; so ist die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck (S. III. 203. ff.).

Diejenigen, welche das Recht eines Verlegers zu seinem Verlag als ein Sachenrecht ansehen, können niemals beweisen, daß der Büchernachdruck unerlaubt

fei; denn wenn man ein Exemplar kauft, wird man gewifs nie ausdrücklich darin willigen, dafür zu stehen, dafs es nicht nachgedruckt werden soll, vielweniger kann folglich eine folche Einwilligung präsumirt werden (S. III. 191).

Daher mufs man den Verlag nicht als etwas, daran man ein Sachenrecht hat, oder als ein Verkehr mit einer Waare in seinem eigenen Namen, sondern als etwas, worauf ein persönliches Recht ruhet, oder als die Führung eines Geschäfts im Namen eines Andern (des Verfassers) ansehen (S. III. 192).

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bucherverlegers wohl gefasst würde, so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor Gericht gebracht werden, ohne dafs es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten (S. III. 206).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II.
Hauptst. 3. Abschn. § 31 II. S. 128. ff.
Dessl. sämmtliche kleine Schriften III. B. S. 189. ff.

B u r k e.

Ein Englischer Staatsmann. Sein Name ist eigentlich Edmund Burke. Er war ein grosser Redner, geboren in Irland 1729, und starb am 8. Julius 1797 im 68 Jahre seines Alters auf seinem Landgute in Braconfield, tiefgebeugt über den Verlust seines einzigen Sohns, der sein Alles war, und ihm 1795 durch den Tod entrisfen wurde. Von dieser Zeit an sehnte er sich, des Lebens satt, nach dem Tode. Er sahe in den letzten beiden Jahren kaum noch einen seiner alten Freunde. Sein Ende war der Geistesgrösse, welche ihn im Leben auszeichnete, völlig angemessen, er starb als ein Weiser und als ein Christ. Uns ist er hier nur merkwürdig wegen seiner Schrift über den Ursprung der Begriffe vom Erhabenen und Schönen, welche in der physiologischen und also empirischen Ableitung dieser Begriffe die wichtigste ist. Diese Schrift ist ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel:

Burkes philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Nach der fünften Englischen Ausgabe. Riga, 1773. 8.

Ich will hier aus dieser Schrift einen Auszug geben, der uns dazu nützlich seyn kann, in andern Artikeln seine physiologische Ableitung der Urtheile über das Erhabene und Schöne, aus der Erfahrung, mit Kants transcendentaler Ableitung derselben, aus der allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit des Geschmacks, zu vergleichen, um dadurch die Kantische Ableitung ins Licht zu setzen, und ihre Richtigkeit desto einleuchtender zu machen.

2. Vorrede des Verfassers zur fünften Aufl. Diese Ausgabe ist etwas vollständiger, soll genugthuender seyn, als die erste, und fordert die Leser auf, ihre Einwürfe entweder gegen seine deutlich vorgetragenen Grundsätze, oder gegen die daraus gezogenen Schlussfolgen zu richten.

3. Einleitung. Von dem Geschmacke. In Absicht des Geschmacks giebt es keine sichtbare Uebereinstimmung zu gewissen gleichförmigen und ausgemachten Grundätzen, oder Geschmack ist diejenige Fähigkeit der Seele, von welcher die Werke der Einbildungskraft und der schönen Künste beurtheilt werden. Die sinnlichen Vorstellungen sind bei allen Menschen einerlei oder wenig verschieden. Alle Vergnügungen der Einbildungskraft entstehen aus den Eigenschaften des natürlichen Gegenstandes bei seiner Gegenwart, und durch die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwischen der Nachahmung und dem Original. Die Verschiedenheit des Geschmacks beruhet auf der Verschiedenheit der Kenntniß von den abgebildeten oder verglichenen Dingen. Der Unterschied ist also bloß in dem Grade. Ueberhaupt scheint Geschmack eine zusammengesetzte Idee zu seyn, aus den ursprünglichen Vergnügungen der Sinne, den abgeleiteten Vergnügungen der Einbildungskraft und den Schlüssen unsrer Vernunft, über die verschiedenen Verhältnisse von jenen und über die menschlichen Leidenschaften, Sitten und

Handlungen. Empfindlichkeit und Urtheilskraft sind also die beiden Eigenschaften, die das ausmachen, was wir gemeinlich Geschmack nennen. Aus einem Fehler der erstern dieser Fähigkeiten entspringt der Mangel an Geschmack, und aus einer Schwäche der letztern der verkehrte und schlechte Geschmack. Vom falschen Geschmack ist der Grund ein Fehler der Urtheilskraft. Und dieser kann entweder von einer natürlichen Schwäche des Verstandes herrühren, oder aus Mangel einer geschickten und wohlgeleiteten Uebung, durch die nur allein der Verstand stark und fertig werden kann. — Außerdem schaden Unwissenheit, Unachtsamkeit, Vorurtheil, Uebereilung, Leichtfinn, Hartnäckigkeit, kurz alle Leidenschaften und alle Fehler, die unser Urtheil in andern Sachen verkehren, unserm Urtheil eben so sehr in diesem Gebiet der Schönheit und Anmuth. Der gute Geschmack beruhet größtentheils auf der Feinheit der Empfindungen. Einige meinen, der Geschmack sei eine eigene Fähigkeit der Seele, und von Einbildungs- und Urtheilskraft unterschieden; er wirke daher bei dem ersten Blicke, ohne alles vorhergegangene Nachdenken. Allein da, worin sich der bessere Geschmack von dem schlechtern unterscheidet, wirkt der Verstand und weiter nichts. Diejenigen, welche sich in der Kenntniß der Gegenstände des Geschmacks geübt haben, erlangen eine Geschwindigkeit im Urtheilen. Aber diese Geschwindigkeit ist kein Beweis, daß der Geschmack eine eigene natürliche Fähigkeit sei.

4. I. Theil. Neuheit, Vergnügen und Schmerz. — Unterschied zwischen dem aufgehobenen Schmerze und dem positiven Vergnügen. — Von Beruhigungen und Lust als einander entgegengesetzt. — Freude und Betrübniß. — Von den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören. — Von dem Erhabenen. — Von den Leidenschaften, die zur Geselligkeit gehören. — Die Endursache des Unterschiedes zwischen den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören, und denen, welche die Vereinigung der Geschlechter angehen. — Schönheit. — Gesellschäft und Einsamkeit — Sympathie (Mitgefühl), Nachahmung und Ehrgeitz. — Die

Wirkungen der Sympathie bei der Noth anderer. — Von den Wirkungen des Trauerspiels.

5. II. Theil. Von den Leidenschaften. die vom Erhabenen erregt werden. Erstaunen, Bewunderung, Hochachtung und Ehrfurcht. — Schrecken ist das herrschende Principium des Erhabenen. — Dunkelheit. — Von dem Unterschiede zwischen Klarheit und Dunkelheit in Ansehung der Leidenschaft. — Kraft, Privation. — GröÙe der Ausdehnung. — Unendlichkeit. — Einförmigkeit und Succession. — GröÙe der Dimensionen in Gebäuden. — Unendlichkeit bei ergötzenden Gegenständen. — Schwierigkeit. — Pracht. — Licht. — Licht in Gebäuden. — In wie fern Farbe die Ursache des Erhabenen werden kann. — Schall und Geräusch. — Ueberraschung. — Unterbrechung. — Das Geschrei von Thieren. — Geruch und Geschmack. — Gefühl, Schmerz. Alles dieses sind Ursachen des Erhabenen, woraus folgt

a) daß der Eindruck, den das Erhabene macht, sich auf den Trieb der Selbsterhaltung gründet;

b) daß er deswegen einer der lebhaftesten sei, den wir haben;

c) daß die Empfindung, die durch dasselbe veranlaßt wird, in ihrem höchsten Grade, die Empfindung von Noth und Unglück ist; und

d) daß keine positive Lust zum Erhabenen gehöre.

6. III. Theil. Schönheit. — Das Verhältniß der Theile ist nicht die Ursache der Schönheit im Pflanzenreiche. — Proportion ist nicht der Grund der Schönheit bei den Thieren und Menschen. — Nicht Schicklichkeit ist die Ursache von Schönheit. — Die wahren Wirkungen der Schicklichkeit. — Nicht Vollkommenheit ist die Ursache von Schönheit. — In wie weit der Begriff von Schönheit sich auf die Eigenschaften der Seele anwenden läßt. — Wie weit der Begriff der Schönheit sich auf die Tugend anwenden läßt. — Die wahre Ursache der Schönheit ist eine besondere Ei-

genſchaft der Körper, die auf eine mechanische Art vermittelt der Sinne auf die Seele wirkt. — Schöne Gegenstände ſind klein, glatt, wechſeln ſtufenweiſe ab, ſind delikat. — Schönheit in den Farben. — Phyſiognomie. — Das Auge. — Häſlichkeit. — Grazie. — Eleganz und Pracht. — Die Schönheit fürs Gefühl, in den Tönen, im Geſchmack und Geruch. — Vergleichung des Erhabenen und Schönen.

7. IV. Theil. Die wirkende Urſache des Schönen und Erhabenen iſt nicht die Verknüpfung der Begriffe. — Was Schmerz und Furcht wirkt, das bringt auch das Erhabene hervor, alſo ſowohl Dinge, die an ſich ſchrecklich ſind, als auch Dinge, die nicht gefährlich ſind. Wenn der Schmerz nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, ſo bringt er Bewegungen hervor, die, da ſie die feinen und groſſen Gefäſſe von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen, im Stande ſind, angenehme Empfindungen zu erregen, nicht Luft, ſondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewiſſe Ruhe, die mit Schrecken vermiſcht iſt. — Warum ſichtbare Gegenstände von groſſen Dimensionen erhaben ſind, und zu der Gröſſe des Umfangs Einheit erfordert werde. — Von dem künstlich Unendlichen, und daſſ die Schwingungen ähnlich ſeyn müſſen. — Erklärung der Wirkung, die eine gleichförmige Folge bei Gegenständen des Geſichts thut, und Prüfung der Meinung des Locke, über das Fürchterliche der Dunkelheit. Warum Finſterniß ihrer eigenen Natur nach ſchrecklich iſt. — Die Wirkungen des Schwarzen. — Die phyſiſchen Urſachen der Liebe. Wenn uns Gegenstände der Liebe vor Augen ſind, ſo entſteht eine innerliche Empfindung von Ohnmacht und Ermattung nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande. Daraus läſt ſich unmöglich etwas anders ſchließen, als daſſ die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers körperlichen Baues wirkt.

Alle Kennzeichen einer solchen Erschlaffung sind vorhanden. Und in dieser Erschlaffung, wenn sie nicht viel von dem natürlichen Ton unsrer Fibern abweicht, scheint der Grund alles positiven Vergnügens zu liegen. Wer kennt nicht diese zu allen Zeiten und bei allen Nationen gewöhnliche Art sich auszudrücken, daß man von Vergnügen erweicht, aufgelöst, entnervt sei, daß man vor Vergnügen ermatte, hinsterbe, wegschmelze. — Warum das Glatte schön ist. — Die Natur des Süßen ist, daß es schlaff macht. — Warum die Abwechslung schön sei, und über die Kleinheit. — Von Farben. (U. 129.)

V. Theil. Von den Wörtern. Sie sind auch im Stande, Begriffe von Schönheit und Erhabenheit zu erwecken, und oft können sie weit mehr ausrichten, als natürliche Gegenstände, Gemälde oder Gebäude. — Die Dichtkunst wirkt ordentlicher Weise nicht, indem sie die Vorstellungen der Dinge erregt. — Allgemeine Wörter werden eher gebraucht, als die Empfindungs Ideen erlangt worden, die darunter begriffen sind. — Wirkung der Wörter. — Beispiele, daß Wörter rühren können, ohne Bilder zu erwecken. Wenn nemlich eine Anzahl edler Bilder, entweder durch Zeit und Ort mit einander verbunden sind, oder sich auf einander wie Ursache und Wirkung beziehen: so kann die Dichtkunst mit sehr gutem Erfolge die Wörter zusammensetzen, die zu diesen Ideen gehören, sie mögen auch im Ganzen ein noch so feltames Bild geben. Keine malerische Verbindung ist dazu nöthig, weil kein wirkliches Gemälde daraus entstehen soll; noch thut deswegen die Beschreibung im geringsten weniger Wirkung. Die Dichtkunst gehört nicht eigentlich unter die nachahmenden Künste. Auf welche Weise Wörter Leidenschaften erregen können.

8. Als psychologische Bemerkungen sind Burkes Zergliederungen der Phänomene unsers Gemüths überaus schön, und geben reichen Stoff zu den beliebtesten

Nachforschungen der empirischen Anthropologie oder Erfahrungsseelenlehre. Es ist auch allerdings richtig, daß alle Vorstellungen in uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden sind, weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens afficiren, oder nicht auf uns, wie auf eine leblose Materie, wie etwa der Sonnenstrahl auf den Spiegel, der ihn zurück wirft, sondern als auf eine belebte Materie durch Reiz und Gegenreiz wirken, und also keine derselben, so fern als sie Modification des vorstellenden Subjects ist, ganz indifferent, oder das Daseyn derselben für das Subject ganz gleichgültig seyn kann. Vergnügen und Schmerz ist sogar, wie schon Epicur behauptete, zuletzt körperlich, es mag nun von der Einbildung, oder von Verstandesvorstellungen anfangen, und also bloß sinnlich, oder ganz intellectuell seyn, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs, auf das die Eindrücke gemacht werden, oder in dem die Verstandesvorstellung eine Bewegung hervorbringt (s. Bewegungsvermögen. 5. *), bloß Bewußtseyn seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte ist. Denn das Gemüth ist für sich allein ganz Leben, oder das Lebensprincip selbst; folglich müssen die Hindernisse und Beförderungen des Lebens aufser dem Gemüth, und doch im Menschen selbst, mithin im Körper und der Verbindung des Gemüths mit demselben gesucht werden (M. II. 605, U. 129.).

9. Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, daß dieser durch Reiz oder Rührung vergnügt, so muß man auch keinem Andern zumuthen, unserm ästhetischen Urtheile beizustimmen, denn die zufällige Uebereinstimmung der Urtheile Anderer *) können wir doch nicht zu einem Gebote

*) In dem M. II. 606. Z. 6. müssen die Worte: mit dem un-
rigen weggestrichen werden.

des Beifalls für uns machen. Einem solchen Gebote aber, daß, weil die Urtheile Anderer zufällig unter einander einstimmig sind, wir darum auch in dieses Urtheil mit einstimmen sollen, würden wir uns gewiß widersetzen. Denn wir haben hierin eben das Recht, was Andere haben, unserm eignen Sinne nach selbst zu urtheilen, was uns unserm unmittelbaren Gefühle nach behagt oder nicht. (M. II. 606. U. 130.).

10. Das Geschmacksurtheil kann

a. nicht als egoistisch gelten; denn man urtheilt nicht: mir ist das schön, man müßte denn unter schön so viel als angenehm verstehen, sondern: das ist schön, nemlich allgemein. Jedermann sollte es dafür erkennen.

b. nicht als pluralistisch, d. h. um der Beispiele willen, die Andere von ihrem Geschmack geben, weil nemlich so viele darin übereinstimmen, daß dieser oder jener Gegenstand schön sei; denn ein jeder kann sagen, ich habe auch einen Geschmack; sondern

c. als universalistisch, d. h. als pluralistisch seiner innern Natur nach, d. i. um sein selbst willen, weil es verlangt, daß Jedermann ihm beipflichten soll.

Folglich muß dem Geschmack irgend ein Princip *a priori* zum Grundeliegen. Denn das Gebot im Geschmacksurtheil ist unbedingt, ohne wenn und weil, und das Geschmacksurtheil will das Wohlgefallen mit einer Vorstellung unmittelbar verknüpft wissen. Also mag die empirische Exposition der ästhetischen Urtheile, so wie sie Burke liefert, immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Untersuchung herbeizuschaffen. Darum ist aber doch eine transcendente Erörterung des Geschmacksvermögens möglich, welche zeigt, wie den Geschmacksurtheilen ein Princip *a priori* zum Grunde lie-

gen könne, und diese Untersuchung ist ein wesentliches Stück der Critik des Geschmacks, welche den ersten Theil von Kants Critik der Urtheilskraft ausmacht. Lägen aber den Geschmacksurtheilen keine Principien *a priori* zum Grunde, wie kämen wir dann dazu, uns anzumassen, die Urtheile Andrer zu richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsausprüche zu fällen? (M. II. 607: U. 130.).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 29.*** S. 128. — 130.



C.

Canon.

S. Kanon.

Carricatur.

S. Karrikatur.

Cartesius.

S. Descartes.

Casualität,

Bestimmung einer Sache durch den Zufall, *casualitas, casualité*. So heist die Erklärung, da man den Zufall für den Grund eines Dinges hält; der Idealismus der Casualität der Zweckmäßigkeit ist folglich die Meinung, daß alles Zweckmäßige in der Natur von einem bloßen Zufall herrühre, und also nur zweckmäßig scheine. Das System der Casualität wird dem Epicur oder Democrit beigelegt, und ist offenbar ungereimt, s. den Artikel Zufall (U. 322.).

Casuistik,

Gewissenskunst, *ars casuistica, casuistique, ou l'art des casuistes*. Dies ist eine Art von Dialektik des Gewissens, oder Kunst zu entscheiden, ob eine Handlung ein Casus sei, der unter dem Gesetze stehe. Es ist ein moralischer Grundsatz: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht

fei. Schon Plinius hat diesen Grundsatz: *quod dubitas, ne feceris*, thue nichts, was dir noch zweifelhaft ist. Man darf aber nicht eben von allen möglichen Handlungen wissen, ob sie unrecht sind, sondern nur von denen muß man es wissen, welche man begehen will. Von einer jeden Handlung, die man begehen will, muß man eigentlich zweierlei wissen:

- a. ob sie recht sei?
- b. ob man auch gewiß sei, daß sie recht sei?

Das erste untersucht nun eben die Casuistik, eine Kunst der Vernunft, sofern sie subjectiv practisch, d. i. einer Handlung als für das Subject geboten oder verboten, Eingang verschafft, oder macht, daß sie verworfen wird. Es ist also nicht eigentlich das Gewissen, oder die Vernunft, so fern sie sich selbst richtet, welche die Untersuchungen der Casuistik anstellt, denn dieses hat nur mit der Frage b. zu thun. Dennoch nennt man eine Handlung, bei der man zweifelhaft ist, ob sie recht oder unrecht sei, einen *casus conscientiae* oder Gewissensfall. Diese Fälle sind aber von der Art, daß man dafür und darwider vernünfteln kann, daher ist die Kunst, welche den Schein des Rechts oder Unrechts, der einer solchen Handlung anhängt, aufdeckt, eine Art von Dialectik, und die Casuistik eine Art von Dialectik des Gewissens, weil sie es dem Gewissen möglich macht, über die moralische Beschaffenheit einer Handlung zur Gewißheit zu kommen (R. 288.).

Categories.

S. Kategorien.

Categorischer Imperativ.

S. Kategorischer Imperativ.

Catharticon.

S. Kathartikon.

Causalität.

S. Dependenz.

Causalverknüpfung.

S. Dependenz.

Censur.

S. Critik.

Character.

S. Eigenthümlichkeit.

Characterismen.

S. Zeichen.

Chemische Wirkung

der Körper auf einander. So nennt man in der Chemie die Wirkung der Körper auf einander, so fern sie in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern. Nun kann aber die Verbindung der Theile auf zweierlei Weise verändert werden, entweder

a. so, daß die Theile von einander getrennt werden; oder

b. so, daß zwei Materien von einander abgefondert werden.

Die chemische Wirkung der ersten Art heißt die Auflösung; so wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewasser aufgelöst, d. h. die Salpetersäure trennt die Bestandtheile des Silbers von einander. Hierbei wird also der vorige Zusammenhang der Theile getrennt, und es ist dazu stets ein Auflösungsmittel nothwendig.

Die chemische Wirkung der zweiten Art heißt die Scheidung; so wird z. B. Zinnober in Quecksilber und Schwefel geschieden. Hier werden also zwei Mate-

rien von einander abgefondert, wozu sich die Chemie verschiedener Mittel bedient (N. 95.).

Chimären,

Hirngespinnste, *chimères*. Willkührliche, weder durch Erfahrung noch durch Vernunft, sondern durch ein bloßes Spiel der Einbildungskraft erzeugte (also subjective) Vorstellungen, so fern sie als objectiv gedacht werden, z. B. verfinnlichte Vernunftideen, oder die Vorstellung eines solchen Despotismus, wo selbst die Gedanken der Menschen durchaus gefesselt werden sollen. Das Willkührliche darin rührt von der Macht der Imagination oder Einbildungskraft her.

Das Wort bedeutet ursprünglich ein von den alten griechischen Dichtern erdichtetes Thier, welches sie sich vorn wie einen Löwen, in der Mitte wie eine Ziege, und hinten wie einen Drachen gestaltet vorstellten. Weil nun dieses Thier bloß ein Product der Einbildungskraft war, aber doch von vielen für ein wirklich existirendes Thier gehalten wurde, so nannte man nachher eine jede, bloß von der Einbildungskraft erzeugte, weder durch Erfahrung noch Vernunft unterstützte, und doch für reell gehaltene Vorstellung eine Chimäre. Wer den Kopf voll Chimären hat, hält also Producte seiner Einbildungskraft für wirkliche, oder doch real mögliche Dinge, d. h. für solche, die existiren können; ein solcher Mensch hat eine lebhaftere Einbildungskraft, aber eine schwache Urtheilskraft oder wenig Verstand. Eine Chimäre ist von einer Erdichtung darin unterschieden, daß die letztere existiren kann, die erstere aber nicht. Wenn also in einer Erdichtung Dinge zusammengesetzt werden, die sich nicht mit einander vereinigen lassen, so entsteht eine Chimäre (Baumgarten Metaph. §. 440.). Ferner, wenn solche Dinge von einander abgefondert werden, ohne welche der Gegenstand nicht möglich ist, z. B. das Wesen, die wesentlichen Stücke und Eigenschaften. Man kann dies logische Chimären nennen. Hingegen sind es transcendente Chimären, wenn man sich sinnliche Vorstellungen vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit u. s. w. macht,

und die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, auf solche übersinnliche Gegenstände anwenden will.

Baumgarten sagt (§. 441): ein Dichtungsvermögen, welches leicht Chimären erdichtet, ist ein unbändiges, ein solches aber, welches sich vor Chimären hütet, ein wohlgeordnetes. Wer viel Chimären im Kopf hat, ist ein Phantast.

Christenthum.

Christianismus, christianismus, christianisme. Wenn die Lehren, die Christus vortrug, als ein Ganzes betrachtet werden, gleichsam als Ein Körper, der von Einem Geiste (Einem Princip) belebt wird, so nennt man dieses Ganze, nach dem Namen des Urhebers, das **Christenthum**. Man kann also an dem Christenthum zweierlei betrachten:

a. den Körper desselben, den bloßen Inbegriff seiner Theile oder Lehren, ohne auf den Geist desselben zu sehen, von welchem man also dabei abstrahirt, und das nennt man die **Lehre des Christenthums**; oder

b. den Geist desselben, das bloße Princip, das da macht, daß jene Lehre nicht ganz was anderes, sondern ächtes Christenthum ist, dabei man wieder von der Lehre selbst abstrahirt.

Die Lehre des Christenthums kann nun betrachtet werden, entweder

α. als **Religionslehre**, d. i. als Anweisung zu der Erkenntniß, daß alle Pflichten göttliche Gebote sind, oder

β. als **philosophisches Lehrgebäude**, d. i. als der Unterricht eines menschlichen Philosophen über sittliche Gesinnungen.

In der letztern Rückficht betrachten wir das Christenthum in diesem Artikel (P. 229.).

2. Was für ein Geist ein auf sittliche Gesinnungen gerichtetes Lehrgebäude belebt, erhellet theils

a. aus dem Gegenstande (Endzwecke), nach welchem getrachtet werden soll, oder dem letzten Ziele alles Bestrebens derer, die diesem Lehrgebäude anhängen; welches nach einem Ausdruck der alten griechischen und

römischen Philosophen auch das höchste Gut genannt wird; theils

b. aus dem Mittel, wodurch nach jenem Gegenstande getrachtet wird, oder die Art und Weise des Bestrebens, welches man die Bedingung des höchsten Guts nennen kann. Drückt man es in einer einzigen Formel aus, so daß man alle übrigen Vorschriften des Handelns davon ableiten kann, so heißt auch wohl diese Formel insbesondere das Princip der Moral.

Das letztere ist das, was den Anhänger des Lehrgebäudes belebt, der Geist, der ihn befehlet; das erstere ist das, was ihn dafür sichert, daß seine ganze Thätigkeit nicht auf eine Chimäre gerichtet ist.

Das höchste Gut des Christenthums wird von dem Urheber desselben Matth. 6, 33. angegeben:

Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.

Der Hauptgegenstand des Trachtens eines Christen ist folglich:

das Reich Gottes.

Wir wollen den Begriff desselben nun entwickeln, und wir werden uns aus dieser Entwicklung und dann aus der Vergleichung dieses Begriffs mit dem des höchsten Guts in den berühmtesten andern philosophischen Lehrgebäuden überzeugen, daß derselbe den Forderungen der Vernunft, in so ferne sie uns ein unbedingtes Gesetz vorschreibt, oder practisch ist, und zwar er allein ein Genüge thut (P. 230.).

3. Das Reich Gottes ist der Vernunftbegriff (Idee) von einer Welt, in der die Wesen so beschaffen sind, als sie durch das Christenthum, nach der Absicht seines Urhebers, werden sollen. In einer Welt ist aber zweierlei zu erwägen:

a. die Beschaffenheit der darin befindlichen Wesen;

b. der Zustand der darin befindlichen Wesen.

Wie nun die Glieder des Reichs Gottes beschaffen seyn sollen, folgt aus den Mitteln, wodurch die Anhänger darnach streben sollen. Es ist nemlich im Moralischen ganz anders als im Physischen in Ansehung des Zusammenhangs zwischen Zweck und Mittel. Im Physischen gehet der Zweck dem Mittel vor, ich muß wissen, wornach ich trachten soll, ehe ich wissen kann, wie ich das Trachten anzufangen habe. Im Moralischen aber, wo ich recht handeln muß, ohne alle Rücksicht auf etwas, was ich dadurch erreiche, geht der Zweck aus dem Mittel hervor.

Die Beschaffenheit eines zum Reiche Gottes gehörigen Gliedes muß also seyn, daß es sich dem sittlichen oder moralischen Gesetze von ganzer Seele weihet. Dieses drückt Christus, um nicht mißverstanden zu werden, was er unter dem Reiche Gottes für ein Reich meine, noch besonders durch die Worte aus:

nach seiner (Gottes, *αυτου*) Gerechtigkeit oder nach sittlich guten Gesinnungen. Das, von ganzer Seele, ist in den Worten, am ersten, enthalten, das Trachten nach guten Gesinnungen soll nemlich dem Trachten nach allem Uebrigen vorhergehen. Wir werden gleich sehen, warum dieses Reich, Gottes Reich, und diese sittlich guten Gesinnungen, oder wie sie der Hebräer nennt, diese Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit heißt. Es ist nemlich die Frage, wie würde der Zustand der Glieder eines solchen Reichs seyn, die sich von ganzer Seele sittlich guten Gesinnungen weiheten? Nun hängt aber der Zustand sinnlicher Wesen nicht von ihrem Willen, sondern von der Natur ab. Vorstehende Frage ist also einerlei mit der: wie müßte die Natur in einer solchen Welt beschaffen seyn? Antwort: Die Natur müßte zu der Beschaffenheit der in dieser Welt lebenden Wesen zusammenstimmen, d. h. da die Wesen von der Natur abhängen, und nicht die Natur von diesen Wesen abhängt, und sie also der Natur nicht entbehren können, so werden sie, der Vernunft gemäß, fordern, daß ihre Bedürfnisse dann befriedigt werden, wenn sie sich den sittli-

chen Gefinnungen weihen, und nicht etwa dann, wenn sie den sittlichen Gefinnungen ungetreu sind. Wenn sie sich also von ganzem Herzen, d. h. völlig, dem sittlichen Gesetze weihen, so fällt damit jede Ursache weg, warum ihre Bedürfnisse, deren Befriedigung, nach der Vernunft, nur durch und um des Sittengesetzes willen eingeschränkt werden können, in irgend einem Falle unbefriedigt bleiben sollten. Sie sind es nicht nur bedürftig, sondern auch würdig, und zwar unendlich würdig, weil alle Ursache der Einschränkung wegfällt. Befriedigung der Bedürfnisse des sittlich Guten ist Erfüllung aller seiner Wünsche. Erlangung aller seiner Wünsche ist also der Zustand, worin sich jedes Glied des Reichs Gottes in demselben befindet.

4. Und nun wird sich zeigen, warum dieses Reich das Reich Gottes heist. Die Harmonie oder Zusammenstimmung zwischen der vollkommensten sittlich guten Gefinnung und der vollkommensten Erfüllung unserer Wünsche ist nemlich jedem von beiden Stücken für sich selbst fremd. Die sittlich gute Gefinnung hat nie die Erfüllung gewisser Wünsche im Auge, und kann sie also noch weniger versprechen. Sie ist nur immer darauf gerichtet, das Sittengesetz um desselben willen zu erfüllen. Die Erfüllung unserer Wünsche ist eine Wirkung durch Naturkräfte, und weiß nichts von einem Sittengesetze, und kann also an und für sich nicht darauf Rücksicht nehmen. Denn sie erfolgt nach dem Causalmechanismus der Natur. Sittlich gute Gefinnungen können, als solche, nichts zur Erfüllung unserer Wünsche, und die Erfüllung unserer Wünsche kann, als solche, nichts zu sittlich guten Gefinnungen thun. Da auf diese Weise die Harmonie zwischen beiden nicht in ihnen selbst liegt, und derjenige, der sich dem Sittengesetze weihet, doch so handelt, als würden seine Wünsche unter dieser Bedingung erfüllt werden, so ist es unmöglich, sittlich zu handeln, ohne die Welt für das Werk eines Wesens zu halten, von dem die Befriedigung jener Wünsche und also die ganze Natur abhängt, und das sie den sittlich guten Wesen er-

füllen will. Dieses Wesen muß also der Urheber der Welt oder Gott seyn. Daher nun heißt das Reich, welches der Gegenstand des Bestrebens der Anhänger des Christenthums ist, Gottes Reich, weil Gott es will, und die Gerechtigkeit, oder die in demselben herrschende sittlich gute Gesinnung, aus eben dem Grunde, Gottes Gerechtigkeit. Es ist merkwürdig, daß der Genius der hebräischen Sprache, deren Eigenthümlichkeiten (Hebräismen) sich überall in die Sprache des Neuen Testaments eingedrängt haben, hierin mit den Vernunftbegriffen übereinstimmt; indem sie demjenigen, was das, was es ist, im vorzüglichsten Grade ist, das Beiwort Gottes zusetzt, z. B. Berg Gottes, ein sehr hoher Berg. So könnte auch Reich Gottes zugleich mit die Bedeutung des Reichs *per eminentiam*; oder des vollkommensten Reichs, und Gerechtigkeit Gottes die allervollkommenste Tugendgesinnung heißen. Zugleich ist nicht zu leugnen, daß der Stifter des Christenthums hierbei mit auf die Grillen seiner jüdischen Zeitgenossen von einem irdischen Reiche des Messias Rücksicht nimmt, und denselben das Reich Gottes entgegenstellt (Luc. 17, 21 — 22).

Die beiden Elemente des höchsten Guts des Christenthums.

1. Die sittlich gute Gesinnung im höchsten Grade, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit gedacht, heißt die Heiligkeit, und ist das erste unentbehrliche Bestandstück des christlichen höchsten Guts oder des Reichs Gottes, und der eigentliche Geist des Christenthums (oder das oberste höchste Gut), der in allen Lehren desselben wehet, und sie alle belebt, f. Heiligkeit.

2. Die Erfüllung der Wünsche im höchsten Grade gedacht, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit dargestellt, heißt die Seligkeit, und ist das zweite unentbehrliche Bestandstück des Reichs Gottes, oder das abgeleitete höchste Gut, weil es nur unter der Bedingung des obersten Guts Gegenstand des Willens ist, f. Seligkeit.

3. Die Heiligkeit der Sitten ist also das, was das Christenthum fordert, und eine Lehre zu einem Bestandstücke des Christenthums macht. Sie ist das Urbild, nach welchem der Christ sein Verhalten in jedem Stande bestimmen soll, und ist uns schon in diesem Leben zur Richtschnur angewiesen. Dieses Urbild ist aber nur ein Vernunftbegriff von Vollendung, der in diesem Leben nichts adäquat seyn, nichts gleich kommen kann. Alle moralische Vollkommenheit, zu der es der Mensch in diesem Leben bringen kann, ist daher immer nur Tugend, d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, und der sie hat, handelt so, als wenn er dadurch die Heiligkeit erreichen könnte. Da nun dieses in dieser Welt nicht möglich ist, so handelt der Tugendhafte unter der Voraussetzung einer zukünftigen Welt und eines Fortganges in derselben ins Unendliche, weil die Vernunftideen, und also auch die der Heiligkeit, in keiner Zeit erreichbar sind. Folglich handelt der Tugendhafte so, als wäre eine Unsterblichkeit oder ein Leben ohne Ende.

4. In diesem Leben ohne Ende ist auch nur die Seligkeit erreichbar, d. h. es ist zu ihr nur ein Fortschreiten ohne Ende. Zwischen der Heiligkeit und Seligkeit ist nun in Ansehung der Erlangung derselben der Unterschied, daß die Heiligkeit uns schon in dieser Welt zur Richtschnur angewiesen ist, weil das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und nothwendig ist, die Seligkeit hingegen von uns gar nicht bewirkt werden kann, und daher als vollkommene Uebereinstimmung unsers Schicksals mit unserm sittlichen Werth, oder der Bedingung des höchsten Guts, und folglich auch der vollkommensten Erfüllung unsrer Wünsche, hier nur ein Gegenstand ist, den wir vom zukünftigen Leben hoffen (M. II. 344. P. 229.).

Resultat.

1. Das Christenthum ist also in Ansehung seiner Principien und ihrer Ableitung so beschaffen:

a. ihr oberstes Princip, die Idee, die das Ganze belebt, ist Heiligkeit;

b. das abgeleitete höchste Gut, oder das zweite Element desselben, die Seligkeit;

c. aus beiden zusammen bestehet nun das ganze höchste Gut des Christenthums, das Reich Gottes.

Diese Gegenstände des christlichen Bestrebens setzen aber voraus:

d. einen heiligen Urheber, oder einen Gott;

e. Unsterblichkeit, oder eine zukünftige Welt.

2. Folgende christliche Grundsätze des Handelns sind daher gleichbedeutend:

Sei heilig; oder, jaget nach der Heiligung; ihr sollt heilig seyn (Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 16.);

Sei sittlich gut, nicht, um selig zu werden, sondern so, daß du selig werdest; oder, wer überwindet (im Kampfe der Tugend), dem will ich die Krone des Lebens geben (Offenb. 2, 10. 3, 21.);

Trachten nach dem höchsten Gut; oder, trachtet nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33.);

Handle so, als erfülltest du damit den Willen des heiligen Urhebers der Welt; oder, liebe Gott über alles (Matth. 22. 37.);

Handle so, als wärst du unsterblich; oder, seid fröhlich und getröst (in der schwierigen Erfüllung eurer Pflichten) es soll euch im Himmel (in dem zukünftigen Leben) wohl vergolten werden (Matth. 5, 11. 12.).

(P. 231.) Das Reich Gottes ist übrigens inwendig in uns, wenn wir diese Idee wirklich zum Ziel unsers Strebens machen, so daß sie unsre ganze Gesinnung beherrscht (Luc. 17, 21. 22.); und eben darum betet der Christ, seiner Unvollkommenheit und seines Unvermögens sich bewußt: Dein Reich komme (Luc. 11, 2.).

3. Es erhellet nun aus dieser Entwicklung zugleich, daß das christliche Princip der Moral nicht theologisch ist, das heißt, daß es keine Vorschriften des Handelns

nicht etwa von dem Willen der Gottheit ableitet, so daß der Christ die Vorschriften Christi darum erfüllen soll, weil sie Gottes Gebote sind. Dann wäre das Princip Christi Heteronomie, d. i. der Gehorsam gegen eine fremde Gesetzgebung, gegen das Gesetz eines Andern, nemlich Gottes. Sondern Christi Princip ist wirklich Autonomie der reinen practischen Vernunft, d. i. der Gehorsam gegen die Gesetzgebung unsrer eigenen Vernunft, in so fern sie uns allgemeingültige und unbedingte Vorschriften oder Grundsätze des Handelns giebt, also Gehorsam gegen unser eigenes Gesetz, das wir uns selbst geben. Christus legt nicht etwa die Erkenntniß Gottes und seines Willens zum Grunde seiner Gesetze, sondern er gehet von der Heiligkeit des Willens aus, und setzt diese dem Pharisäismus entgegen, dessen Princip der Wille Gottes war, aber eben darum auch einen äußern Dienst Gottes für hinlänglich hielt. Aber obwohl Christus nicht sagt: ihr sollt heilig seyn, um Gott zu gehorchen, damit ihr selig werdet, so sagt er doch, wenn ihr heilig seid, dann gehorchet ihr Gott, und ihr seid im Dienste Gottes, wenn ihr im Dienste der Tugend seid, und könnet dann mit Recht hoffen, zu dem höchsten Gute zu gelangen und selig zu werden (P. 232).

Vergleichung des Christenthums in Ansehung seines moralischen Princips und Gegenstandes mit den griechischen Schulen.

I.

Vergleichung des Christenthums mit dem Cynismus.

1. Der Urheber des Cynismus war Antisthenes, ein Schüler des Sokrates. Die Anhänger dieser Schule hießen Cyniker (Hundische) theils von dem Gymnasium außerhalb Athen, das Cynofarges hieß, wo Antisthenes lehrte, theils von ihrem beißigen Wesen.

2. Das höchste Gut der Cyniker ist die wirklich erreichte Glückseligkeit, welche die bloße ganz uncul-

tivirte Natur geben kann. Die Idee des Cynikers von der Glückseligkeit ist die Natureinfalt, oder ein solches Leben, welches allein der Natur gemäß ist, so daß man ganz so lebt, wie die Thiere, die nichts von Cultur, bürgerlicher Gesellschaft und dem, was damit zusammenhängt, wissen. Die Stoiker nannten die Lehre der Cyniker daher den kürzesten Weg zur Tugend*). Der Weg, zu der Natureinfalt zu gelangen, ist der gemeine Menschenverstand, welcher recht gut entscheidet, was die Natur fordert, und was erkünstelte Bedürfnisse sind, welchen man entsagen muß, wenn man der Natureinfalt gemäß leben will (P. 230. *)

3. Das vollendete sichtbare Muster der Cyniker war Diogenes von Sinope, genannt der Hund, ein Schüler des Antisthenes. Sein höchstes Gut war die Unschuld der Natur, und seine Regel:

Nichts zu bedürfen, als was man nicht entbehren kann.

4. Offenbar war der Cyniker Idee von Glückseligkeit und dem Wege dazu falsch. Denn in der Natur ist alles auf Cultur angelegt, und es widerspricht der Vernunft, zu wollen, daß Anlagen in der leblosen und lebendigen Natur (dem Menschen) feyn sollen, die unentwickelt bleiben, und die doch erst durch Entwicklung ihre Abficht erreichen. Der Cynismus ist daher der Cultur des menschlichen Geschlechts entgegen, und will, daß dasselbe von der Stufe der Cultur, auf der es sich befindet, herabsteigen, und sich in den Zustand der unvernünftigen Thiere versetzen soll. Das Christenthum hingegen begünstigt die Cultur des menschlichen Geschlechts, indem es erlaubt, alle Anlagen in der Natur ihren Zwecken gemäß zu entwickeln und zu gebrauchen, doch nie anders als unter der Bedingung der Moralität. Der Erfahrungserfolg davon ist auch die hohe Stufe der Cultur, auf der das menschliche Geschlecht in denen Ländern stehet, in denen das ächte Christenthum blühet.

*) Συντομον ἐκ ἀρετῆν ὁδὸν Diog. Laert. in *Mened. et Zenone.*

Rouffeau philosophirte übrigens im Geiste des Cynismus, in seiner Preisschrift: über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen.

5. Noch ist zu merken, daß die Cyniker ihre Grundsätze übertrieben. Sie sagten z. B. was nicht schändlich ist zu thun, das ist auch nicht schändlich zu sagen, und daraus schlossen sie, daß man von dem Beischlaf und von der Ausleerung des Körpers in einer nackenden Sprache reden dürfe; ja sie hielten es sogar für keine Schande, jene Handlungen öffentlich zu thun, weil sie doch von der Natur geboten wären. Allein das ist wirklich nicht der Natur gemäß, sondern zuwider, denn die Natur hat sich das Gesetz aufgelegt, über solche Dinge, in welchen wir mit den Thieren zu viel Aehnliches haben, einen Schleier zu werfen.

II.

Vergleichung des Christenthums mit dem Epikurismus.

1. Man hat den Epikurismus in spätern Zeiten als schändlich verworfen, und dennoch ist das Christenthum, so wie man es in neuern Zeiten vorstellte, nichts anders als dieser Epikurismus. Der Stifter des Christenthums, behauptete man, habe den Menschen eine göttliche Offenbarung über den Weg zur Glückseligkeit gelehrt; Epikurs Bemühungen waren ebenfalls, den Weg zur Glückseligkeit zu zeigen. Das Epikurische System setzte dem Streben seines Weisen keine grössere Glückseligkeit zum Ziel, als die sich durch menschliche Klugheit erwerben läßt, und, obwohl die Anhänger derselben von Pflicht redeten, z. B. der Enthaltfamkeit, Mäßigung der Neigungen, u. s. w. so sollten doch diese Pflichten immer nur darum erfüllt werden, um ein höheres Wohl zu genießen, als der unmäßige oder unmögliche Genuß gewisser Dinge und die Befriedigung gewisser Neigungen gewähren kann. Der ganze Unterschied liegt nur darin: Epikur läßt seinen Weisen schon hier durch seine eigene, alles vermögende Klugheit die höchste Glückseligkeit ge-

niesen, die Glückseligkeitslehrer des Christenthums aber behaupten, die Lehre Jesu gewähre, in Beziehung auf unfre Anlagen zur Glückseligkeit und unser natürliches Unvermögen, uns von selbst zu höhern Graden derselben zu erheben, die allerangemessenste Hülfe und Unterstützung, bei deren rechten Gebrauch wir unfehlbar immer seliger werden müßten.

2. Der Urheber des Epikurismus war Epikur, von dem es den Namen führt, der zwar Lehrer mehrerer Schulen gehört hat, aber sich immer rühmte, sein eigener Lehrer gewesen zu seyn.

3. Das höchste Gut des Epikur war die schon in diesem Leben von dem Weisen zu erreichende Glückseligkeit. Diese Glückseligkeit bestehe in einer gänzlichen Schmerzlosigkeit (*ἀπολαυσία*) und einem vollkommenen Vergnügen (*ἡδονή*), die Tugend aber sei das Mittel zu dieser Glückseligkeit. Allein nach Glückseligkeit zu trachten kann wohl eine Maxime dieses oder jenes Menschen, aber kein Gesetz seyn, weil der Gegenstand, nach welchem getrachtet werden soll, die Glückseligkeit, sich nach dem besondern Gefühl der Lust oder Unlust eines jeden Einzelnen, und selbst nach dem verschiedenen Bedürfnisse in einem und demselben Subject, abändert. Folglich giebt es hier kein Gesetz, sondern eine beliebige Wahl nach jedes Einzelnen Neigung. Die Epikuräer unterschieden sich dadurch von den Stoikern, daß diese die Glückseligkeit in der Tugend setzten, die Epikuräer hingegen die Glückseligkeit für den Endzweck der Tugend hielten. Sie sahen übrigens, wie die Stoiker, die Wissenschaft oder Philosophie für den Weg zum höchsten Gut an, und lehrten wie jene, nur der Weise sei tugendhaft, und eben daher glücklich (P. 230.). Epikur selbst führte ein tugendhaftes Leben. Seine Regel aber war:

Trachte nach Tugend, nicht um ihrer selbst, sondern um der Glückseligkeit willen *)

*) Δια την ἡδονην τας ἀρετας αἰετῶσαι, οὐ δι' αὐτας.

4. Epikur irrte sich also darin, daß er behauptete, die Tugend mache glücklich, und diese Glückseligkeit sei in diesem Leben erreichbar. Er unterschied nemlich zwischen einer absoluten, nur den Göttern möglichen, und einer für Menschen möglichen bedingten Glückseligkeit; die letztere war sein höchstes Gut, das der Weise durch Tugend erreiche. Seine Tugend war also nichts anders, als Klugheit. Sie war folglich nichts als Eigennutz, und keine Tugend, deren Natur es ist, daß sie, wie die Stoiker ganz recht behaupteten, um ihrer selbst willen geschätzt und gesucht werde. Die Stoiker verkannten die Natur der Glückseligkeit, die sich auf unsre Bedürfnisse bezieht; die Epikuräer die Natur der Tugend, die nicht wozu ist, sondern einen absoluten Werth hat. Beide irrten darin, daß sie Heiligkeit und Glückseligkeit nicht für unerreichbare Ideen, sondern für die schon in diesem Leben erreichbare Bestimmung des Menschen ansahen. Ueberdem mußte ihre Maxime unaufhörlich Ausnahmen einräumen, ein Umstand, der sie zu einem Gesetz, das keine Ausnahmen verstattet; untauglich macht. Das Christenthum lehrt nicht die Tugend als ein Mittel der Glückseligkeit, sondern führt den Tugendhaften auf Gott, den Vergelter der Tugend, hin, gründet also den Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht wie Antisthenes und Zeno auf Identität beider, und nicht wie Epikur darauf, daß die Tugend die natürliche Ursache der Glückseligkeit, und diese die natürliche Wirkung der Tugend sei; sondern auf einen Gott, der die Tugend unterstütze und belohne, doch so, daß der Tugendhafte nicht um dieser Belohnung willen tugendhaft sei, aber wohl, wenn er tugendhaft sei, sich die Belohnung des Vergelters, die Glückseligkeit, versprechen dürfe (P. 250. *).

III.

Vergleichung des Christenthums mit dem Stoicismus.

1. Man hält gemeinlich dafür, die christliche Vorsehrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein

der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Der Stifter des Christenthums verlangt von dem Anhänger desselben ein bloßes, obwohl ernstliches, Trachten nach der Heiligkeit, der Stoiker hingegen setzt seine Weisheit in einer wirklichen Heiligkeit oder gänzlichen Unabhängigkeit von allem Sinnlichen, also, das was der Christ in einem unendlichen Fortschreiten werden soll, das soll der Stoiker wirklich seyn, und dieses durch Wissenschaft wirklich erreichen. Das stoische System machte daher das Bewusstseyn der Seelenstärke zur Angel, um die sich alle sittliche Gefinnung wenden sollte, und, obwohl die Anhänger desselben von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Der Christ bleibt ein Mensch, der Weise der Stoiker hingegen erhebt sich über die thierische Natur des Menschen, und ist ihm selbst genug, er trägt zwar Andern Pflichten vor, ist aber selbst über sie erhaben, und keiner Versuchung zur Uebertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen (P. 229. *).

2. Der Urheber des Stoicismus war Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, welcher des Diogenes von Sinope Schüler war. Die Anhänger des Zeno hießen Stoiker von der Stoa oder der Halle, in welcher Zeno lehrte.

3. Das höchste Gut der Stoiker war die schon in diesem Leben erreichte Weisheit. Diese Weisheit hielten sie für identisch mit Glückseligkeit, und machten dadurch den Weisen, oder den, der nach ihrer Idee lebte, unabhängig von der Natur. Sie waren darin mit den Cynikern einig, nur daß die letztern die Natureinfalt in den Sitten für höher achteten, die Stoiker aber die Strenge in den Sitten für genug hielten, und daher den äußern Sitten ihrer Zeitgenossen, so weit es die Sittlichkeit erlaubte, gemäß lebten, über die sich hingegen die Cyniker wetzten. Die Stoiker hielten mit den Epikuräern die Wissenschaft für den Weg zum höchsten Gut, und

meinten, der bloße Gebrauch der natürlichen Kräfte sei hinreichend, dasselbe zu erlangen (P. 229 *).

4. Das vollendete sichtbare Muster der Stoiker war Epiktet. Seine Regel war:

dulde und enthalte dich. *)

5. Die Stoiker irrten sich bloß darin, daß sie sich vorstellten, die Weisheit wäre schon in dem gegenwärtigen Leben erreichbar, und daß sie folglich das moralische Vermögen des Menschen über alle Schranken seiner Natur hochspannten. Das widerspricht aber aller Menschenkenntniß, indem alle Erfahrung lehrt, daß alles, wozu es die Menschen bringen können, nur Tugend ist. Der Stoicismus ist daher den Kräften der Menschen nicht angemessen, und der Mensch kann es nie, dahin bringen, der Weise des Stoikers zu werden, welcher die Idee eines von aller Sinnlichkeit entkleideten Wesens oder Gottes selbst ist. Das Christenthum hat noch ein zweites Bestandstück des höchsten Guts, nemlich die Glückseligkeit; diese will der Stoiker aber gar nicht für einen besondern Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens gelten lassen. Er setzt daher die Glückseligkeit in die Tugend, und will von keiner andern Glückseligkeit wissen, als von der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werth und also dem Bewußtseyn seiner sittlichen Denkungsart. Die Stimme unsrer eignen Natur aber widerlegt das schon, und wir können unmöglich behaupten, daß der Tugendhafteste unter den Menschen, Jesus Christus, am Kreutze glücklich war. Diejenige Glückseligkeitslehre des Christenthums, nach der man den Zweck der Tugend in der Zufriedenheit mit seinem innern Zustande suchte, und alle andere Glückseligkeit, die auf unsrer Abhängigkeit von der Natur beruhet, verachtete, ist nichts als Stoicismus (P. 229 *).

*) ἄνεχου καὶ ἀπεχου.

IV.

Resultat.

i. Höchstes Gut.

}	der Cyniker:	Glückseligkeit durch Entbehrung.
	der Epikuräer:	Glückseligkeit durch Tugend.
	der Stoiker:	Tugend als Glückseligk.
	der Christen:	Reich Gottes oder die durch nothwendige Voraussetzung eines Gottes und einer Unsterblichkeit mögliche Vereinigung der Heiligkeit und Seligkeit.

2. Die Tugend im höchsten Grade gedacht ist nach der

Idee	}	der Cyniker:	Natureinfalt.
		der Epikuräer:	Klugheit.
		der Stoiker:	Weisheit.
		der Christen:	Heiligkeit.

3. Maxime des Cynikers.

Sei unabhängig von allen erkünstelten Bedürfnissen; so bist du glücklich.

Maxime des Epikuräers.

Erwähle diejenige Wollust, die mit keiner Unlust, und fliehe diejenige Unlust, die mit keiner Wollust verknüpft ist; meide die Wollust, welche größ-

ferer Wolluft verhindert oder eine größere Unluft verursacht, und scheue nicht die Unluft, welche eine noch größere Unluft abwendet, oder eine größere Wolluft bringt; so bist du glücklich.

Maxime des Stoikers.

Nur die Tugend ist ein Gut, nur das Laster ein Uebel, darum sei tugendhaft und von allen Neigungen unabhängig; so bist du glücklich.

Maxime des Christen.

Jaget nach der Heiligung (Trachtet durch Tugend nach Heiligkeit), ohne welche wird Niemand den Herrn sehen (oder zu Gott kommen, d. i. durch ihn zur Glückseligkeit gelangen). (Hebr. 12, 14.).

4. Der Weg des Cynikers zu seinem Ziel ist der gemeine Menschenverstand;

der Weg des Epikuräers und Stoikers, die Wissenschaft;

der Weg des Christen, Aenderung und Besserung des Willens in Verbindung mit einem höhern Beistande, zum Ersatz dessen, was ihm an eigenem Vermögen abgeht. Der Christ bedarf also der Wissenschaft nicht, und ist glücklich zu preisen, weil auch der Arme an Geist, der nichts von Wissenschaft weiß, das Himmelreich oder Reich Gottes erlangen kann (Matth. 5, 3.).

Die griechischen Schulen glaubten also alles durch natürliche Kräfte schon in diesem Leben auszurichten, daher kamen sie auf Gott und Unsterblichkeit, und ermangelten also der Religion, der sie bei ihren Fehlschlüssen nicht bedurften. Nur das Christenthum

führt zu Gott und Unsterblichkeit, also zum Bedürfnis einer Religion, die es uns in seinen Lehren darbietet (M. II. 343. P. 227). Plato und Aristoteles waren schon in Ansehung ihrer sittlichen Begriffe Epikuräer, nur hielt Plato die Idee der Tugend für angeboren, Aristoteles und die übrigen griechischen Schulen hingegen für aus der Erfahrung entsprungen.

Cleriker,

Schriftgelehrter, κληρικός, clericus, cleric. So nennt Kant (im Gegensatze der Laien, der in der Erkenntnis des Sinnes der Offenbarung nicht Bewanderten oder Ungelehrten) diejenigen Gelehrten, welche sich die zur Auslegung der Offenbarung nöthigen (historischen) Kenntnisse erworben haben, und daher dazu bestellt sind, den übrigen Mitgliedern der Kirche den Sinn derselben zu erklären, und sie zur Befolgung der Offenbarungsvorschriften anzuhalten.

2. Das Wort Cleriker ist eigentlich ein Kunstwort der katholischen Kirche, und bedeutet, nach dem Sprachgebrauch derselben, einen solchen, der vermittelt der Tonsur in den geistlichen Stand getreten ist. Folglich bezeichnet es in der römischen Kirche einen jeden Geistlichen, vom geringsten bis zum vornehmsten Prälaten (*Decret. Gratiani Distinct. XXI. C. I.*). In ältern Zeiten hielt man die Aussprüche der Cleriker selbst für Offenbarung, weil sie zu den Zeiten der Apostel durch Auflegung der Hände zu ihrem Geschäfte geweiht wurden, mit dieser Auflegung der Hände durch die Apostel zugleich die Mittheilung der Geistesgaben verknüpft war, und man sich also vorstellte, daß die Geistesgaben durch diese Priesterweihe von Cleriker zu Cleriker fortgepflanzt würden, s. Priester.

3. Das Wort Cleriker soll von dem griechischen Wort Cleros (κληρος) Loos herkommen, weil Matthias, der erste, den die Apostel zu einem Cleriker einweiheten, durchs Loos ist erwählt worden. So leitet der vorgebliche Isidorus (*Decret. Gratiani Distinct. XXI.*

C. I.) dies Wort ab. Der Unterschied zwischen Cleriker und Laien (*λαϊκος*) ist wahrscheinlich aus der jüdischen Theokratie in die christliche Kirche eingeführt worden; wenigstens ist er sehr alt, und zu Tertullians Zeiten, d. i. zu Anfang des dritten Jahrhunderts, gebraucht worden. In der protestantischen Kirche hat man aber das Kunstwort Cleriker verworfen, und die Worte, Geistliche, Prediger dafür eingeführt, weil nach den Grundsätzen dieser Kirche der Religionslehrer nicht, weil er Cleriker ist, unbedingten Glauben fordern (*pro auctoritate* sprechen) kann, sondern die allgemeine Menschenvernunft zur Prüfung seiner Lehren wecken und ermuntern soll. Der bloße Cleriker, dem es öfters mehr um Herrschaft, als um Wahrheit zu thun ist, beherrscht nehmlich durch seine Gelehrsamkeit den Laien, der aus Mangel an Gelehrsamkeit nicht prüfen kann, und für den also nichts übrig bleibt, als blind und slavisch zu glauben. Der protestantische Geistliche hingegen ist nicht bloßer Religionsgelehrter, sondern auch Religionsphilosoph, und weckt daher durch seinen Unterricht die allgemeine Menschenvernunft, damit in dem Ungelehrten ein auf Vernunft gegründeter, frei angenommener Glaube entstehe.

4. Es kann also unmöglich Kant zum Vorwurf gereichen, oder ein Grund gegen seine Behauptung von dem Primat der allgemeinen Menschenvernunft in der christlichen Glaubenslehre seyn, daß schon Tindal das nehmliche gesagt hat, ob man gleich auch schon vor Kant dagegen gestritten hat. Entweder, sagt Tindal, gehet die Religion dem größten Theil der Menschen nichts an, oder sie muß solche innere Merkmale von Wahrheit bei sich führen, welche Leute von der geringsten Fähigkeit im Stande sind zu entdecken (wenigstens wenn sie durch die Geistlichen darauf aufmerksam gemacht werden). Oder alle Menschen, sehr wenige (nehmlich die kleine Anzahl der Schriftgelehrten) ausgenommen, sind an allen Orten gehalten, ihren Glauben ihren Geistlichen aufzuopfern. Dann wären, sagt Locke, die Menschen gehalten, in Japan

Heiden, in der Türkei Muhamedaner u. f. w. zu seyn.

5. Kant behauptet, es müsse eine aus der allgemeinen Menschenvernunft entspringende natürliche Religion geben, und nach dieser müsse entschieden werden, ob die Offenbarungslehre Wahrheit enthalte. Dies ist auch sehr einleuchtend, weil die Ausleger und Aufbewahrer der Offenbarung (die Schriftgelehrten) sich selbst irren können, und dann, wie es in den finstern Jahrhunderten des Christenthums auch wirklich geschah, den Gläubigen Irrthum statt Wahrheit aufdringen würden. Ob also diese Behauptung, wie Storr meint, ungerechte Vorwürfe enthalte, welche Philosophen den Theologen machen (eigentlich den Clerikern, indem Theologen beweisen, welches Cleriker aber nicht können, weil die Laien ihre Beweise nicht fassen), läßt sich hieraus entscheiden. Storr meint, daß doch aus den Schulen der Philosophen auch nicht lauter Erfinder hervorkämen. Kant fordert ja aber nicht, daß jeder Mensch die Religionslehren erfinden, sondern die Wahrheit derselben nicht auf Autorität andrer annehmen, sondern mit seiner Menschenvernunft einsehen soll; und er giebt zu, daß die Offenbarungslehre, obwohl als ein bloßes, dennoch höchst schätzbares Mittel, geliebt und cultivirt werden müsse, um der natürlichen Religion Falschheit, selbst für die Unwissenden, in gleichen Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben (R. 249).

6. Der D. Storr setzt in seiner Bestreitung immer Theologen statt Cleriker, und denkt sich folglich unter denen, welche die vorgetragene Lehre prüfen, solche, welche in die Theologie eindringen, folglich selbst Theologen, entweder dem Berufe nach oder aus Liebhaberei (Dilettanten), werden wollen; Kant redet aber von Clerikern, und denkt sich unter Laien solche, die weder Theologen werden wollen noch können. Die Cleriker können auch Theologen seyn, d. i. solche, die eine aus Kenntniß der Gründe entsprungene Erkenntniß der Schriftgelehrsamkeit haben, wovon

aber Kant bei dem Begriff Cleriker abstrahirt, und sich darunter nur diejenigen denkt, die eine solche historische Kenntniß der Offenbarung haben, welche zureicht, den Sinn derselben andern mitzutheilen. Der Laie kann auch Gelehrter seyn, aber auch davon abstrahirt Kant, und denkt sich unter dem Begriff Laie bloß den in der Schriftgelehrsamkeit Ungelehrten, welcher, da er als Laie nicht prüfen kann, nothwendig dem Cleriker blind glauben muß, und also von ihm beherrscht wird. (R. 250).

7. Alle Cleriker zusammengenommen, als Eine Gesellschaft betrachtet, heißt der Clerus (*clerus, clergé*). Wenn nun in einer Kirche als unbedingtes Gesetz verordnet ist, was die Mitglieder derselben, als solche, glauben sollen (Statuten des Glaubens zum Constitutionalgesez der Kirche gehören), so herrscht der Clerus, welcher dann in der Kirche das ist, was im Staat die vollziehende Gewalt ist, welche über die Befolgung der Gesetze wacht und dazu anhält. Das eigentliche Oberhaupt der Kirche nemlich ist Gott, und sein sichtbarer Statthalter auf Erden, der Vollstrecker seines Willens in der Kirche, der oberste Cleriker, der als solcher unfehlbar seyn muß, weil er die oberste vollziehende Gewalt in Händen hat; so wie die Versammlung des Clerus zur Gesetzgebung (die Concilien) ebenfalls. Wodurch der Streit entschieden wird, ob der oberste Cleriker oder das Concilium des Clerus das Primat habe. Ein solcher Clerus bedarf dann freylich nicht der Vernunft, denn es liegt ihm nicht daran, daß der Laie vernünftige, sondern gehorche, welches er nicht durch Gründe, sondern durch den Ausspruch erzwingt: so will es Gott und die Kirche, mit der Bedrohung, daß die letztere sonst in den Bann thue (*excommunicire*), und der erstere zur ewigen Verdammniß verurtheile. Auch glaubt der Clerus endlich sogar der Schriftgelehrsamkeit entbehren zu können, denn da er andere nicht überzeugen kann, und es auch nicht nöthig hat, sondern nur befehlen darf, so braucht er nichts weiter als die Statuten der Kirche zu wissen. Und so

beherrscht endlich der Clerus den ganzen Staat, da selbst das Oberhaupt des Staats, als Laie, seinen Verordnungen unterworfen ist. Seine Herrschaft unterscheidet sich nur von der des Staatsoberhauptes darin, daß der letztere durch äußere Gewalt, der erstere aber durch Gewalt über die Gewissen zwingt (R. 227).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. Stück. I. Th. 2. Abchn. S. 249. 250 — II. Th. §. 3. S. 227.

Coalition,

coalitus, coalition. Diesen Namen giebt Kant der Synthesis (Verbindung), welche das Gleichartige intensiver Gröſſen zusammensetzt, (C. 201. *) f. Synthesis.

1. Die intensiven Gröſſen sind nemlich solche, in denen man keine Theile wahrnehmen kann, die folglich nicht als eine Menge, sondern als eine Einheit in unser Bewusstseyn kommen, und in denen wir uns nur dadurch eine Vielheit vorstellen können, wenn wir sie nach und nach abnehmen und sich dem gänzlichen Verschwinden nähern lassen. Man lasse z. B. ein Licht auf eine Fläche fallen, und betrachte nicht, wie weit sich die Helligkeit auf der Fläche ausdehnt, sondern wie stark die Fläche erleuchtet wird, so betrachtet man eine intensive Gröſſe. Ich rücke nun das Licht weiter weg von der erleuchteten Ebene, so sehen wir die Erleuchtung auf der Ebene sich vermindern, und zwar hat man gefunden, daß wenn man das Licht 2 mal so weit von der Ebene wegrückt, als es anfänglich davon entfernt war, die Erleuchtung 4 mal schwächer wird; rückt man das Licht 3 mal so weit weg, so wird die Erleuchtung 9 mal schwächer. Da nun eine Zahl mit sich selbst multiplicirt die Quadratzahl giebt, so sagt man: das Licht nimmt ab nach den Quadraten der Entfernung, nemlich ein 2 mal so weites Licht erleuchtet 4 mal, und ein 3 mal so weites 9 mal, ein 4 mal so weites 16 mal weniger.

2. Wenn nun das Licht einer Kerze auf eine Ebene fällt, und ich bringe das Licht einer zweiten Kerze dazu, und halte es in gleicher Entfernung mit demselben

von der Tafel, so fällt eine neue Erleuchtung auf die Erleuchtung durch die erste Kerze, beide Erleuchtungen sind gleichartig, f. Gleichartigkeit. Daraus entsethet nun eine aus beiden Erleuchtungen zusammengesetzte Erleuchtung, die noch einmal so stark ist, als beide einfachen, wenn diese einander gleich waren.

3. Nun nennt aber Kant die Handlung des Verstandes, wodurch er die einzelnen Empfindungen zu dem Ganzen einer Anschauung verbindet, die Synthesis derselben. Und so ist nun die Verbindung der beiden einzelnen Empfindungen jeder einzelnen Erleuchtung, zur Empfindung einer einzigen Erleuchtung in der Anschauung einer zweifach erleuchteten Tafel, eine Zusammensetzung des Gleichartigen, welche die Synthesis der Coalition heist.

4. Wir sehen also, daß die Synthesis der Coalition eigentlich diejenige Verbindung ist, wodurch die Spontaneität des Verstandes die Vorstellung intensiver Größen möglich macht. Denn wir können uns jede intensive Größe als aus zwei oder mehrern einfachen zusammengesetzt vorstellen, und in diese getrennt denken. Diejenige Erscheinung also, welche wir intensive Größen nennen, entsethet aus einer solchen Verbindung sinnlicher Eindrücke, welche wir die Synthesis der Coalition nennen.

5. Was folglich bei der Zusammensetzung solcher Theile, die aufser einander sind, es sei nun im Raume oder in der Zeit, die Synthesis der Aggregation ist, das ist bei den intensiven Größen die Synthesis der Coalition. Durch die Aggregation entsethet die extensive Größe, und durch die Coalition die intensive; die Aggregation ist eine Synthesis der sinnlichen Form, und giebt folglich das, was nachher der Verstand durch den Begriff der Quantität oder Vielheit der sich neben oder nach einander befindenden Theile denkt, die Coalition ist eine Synthesis des sinnlichen aber gleichartigen Stoffs, aber nicht in so fern er nach einander oder neben einander ist, welches Aggregation seyn, und eben die Form betreffen würde,

sondern in so fern der Einfluss dessen, was die Sinnlichkeit afficirt, auf den Sinn zwar in einem Augenblick (nicht wie bei der Aggregation in einem Zeitraum) aufgefasst, aber doch als GröÙe, die stärker und schwächer seyn kann, gedacht werden muss. Es ist nemlich zwischen der Aggregation und Coalition der specifische Unterschied, dass bei der Aggregation die Synthesis der Vielheit durch das Fortschreiten von den Theilen zu dem Ganzen geschieht, bei der Coalition hingegen das Ganze in einem Nu ohne alle Anschauung einer Zeit in der Empfindung aufgefasst wird, und daher die Synthesis der Vielheit derselben, der die Coalition zum Grunde liegt, eigentlich nur durch das Fortschreiten von dem Ganzen zu den Theilen vorgestellt werden kann.

6. Wenn ich die erleuchtete Mondscheibe sehe, so unterscheide ich zweierlei specifisch verschiedene GröÙen an ihrer Erleuchtung, nemlich die extensive und die intensive. Das heist: ich unterscheide, wie weit sich die Erleuchtung über die Mondscheibe erstreckt, oder wie groß der Theil des Mondes ist, welcher erleuchtet wird; dies ist die extensive GröÙe seiner Erleuchtung. Man kann aber auch seine Beobachtung darauf richten, wie stark der Mond erleuchtet ist, und wie stark das Licht ist, womit er leuchtet. So hat man z. B. durch Beobachtung und Rechnung gefunden, dass die Sonne mehr als 300000 mal stärker leuchtet, als der Vollmond. Nun kann man bei der extensiven GröÙe der Erleuchtung von einem erleuchteten Theil des Mondes zu dem andern fortgehen, bis man endlich durch die Aggregation die ganze erleuchtete Scheibe des Vollmondes als ein Ganzes anschaut. Allein die Empfindung von der Stärke des Vollmondslichts erhalten wir nicht durch Theilvorstellungen, sondern wir können nur von dem Totaleindruck, als einer Einheit, auf Theilvorstellungen, oder auf Eindrücke von minderer Stärke fortschreiten, oder uns vorstellen, wie die Erleuchtung etwa durch die Entfernung der Sonne abnehmen kann.

7. Die Synthesis der Coalition bestehet also in der nothwendigen Vorstellung des Verstandes von dem noth-

wendigen Fortgange von dem Ganzen zu den Theilen, um in einer Größe Vielheit zu denken. Diejenige Größe, bei welcher allein dieser und nicht der umgekehrte Fortgang von den Theilen zu dem Ganzen möglich ist, heißt eben intensive Größe.

C ö r p e r,

corpus, corps, Materie, welche zwischen bestimmten Grenzen eingeschlossen ist (N. 85.). Zu einem Körper gehört:

a. etwas, das auf Empfindung beruhet, nemlich die Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Schwere, Empfindbarkeit, u. f. w.

b etwas, das der Verstand davon denkt, nemlich Quantität der Materie, Beschaffenheit und Realität des Körpers, Substanz, Kraft, Zusammensetzung, Theilbarkeit, u. f. w.

c. etwas, das auf reiner Anschauung beruhet, nemlich Ausdehnung und Gestalt oder Figur (C. 35.).

Das erste ist das Sinnliche am Körper; das zweite, das, wodurch das Sinnliche an ihm gedacht wird; das dritte, die nothwendige sinnliche Form des Stoffs der Empfindung. Das erste ist das Gegebene, das zweite sind die nothwendigen Verstandesbegriffe, wodurch das Gegebene erst verstanden wird, das letztere aber ist die nothwendige Form der Anschauung, durch die es erst möglich wird, Vorstellung von Körpern, als äußern Gegenständen zu bekommen. Die Quellen von allen dreien sind daher sehr verschieden. Das erste entspringt empirisch, oder durch Wahrnehmung; das zweite aus dem reinen Verstande, der diese seine Begriffe beim Denken des gegebenen Stoffs aus sich selbst erzeugt; und das dritte aus der reinen Sinnlichkeit, welche bei der Anschauung des Empirisch-sinnlichen ebenfalls die Form aus sich selbst erzeugt, obwohl das Bestimmte der Form sich auf dem Empirischen gründet.

2. Man kann dies die transcendente Erörterung des Begriffs eines Körpers nennen. Dann ist ein Körper ein durch die Form der reinen Sinnlichkeit,

und die Begriffe des reinen Verstandes, bestimmtes dem äußern Sinne Gegebenes, oder, ein Ding, das, ob zwar nach dem, was es an sich selbst seyn mag, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellung kennen, welche sein Einfluss auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft (P. 63.). Dies ist ein Cörper in transcendentaler Bedeutung. Diejenige Erklärung, die an der Spitze dieses Artikels stehet, sagt aus, was ein Cörper in physischer Bedeutung ist, d. h. was für Merkmale der Begriff desjenigen Erfahrungsgegenstandes, den man Cörper nennt, enthält. Die transcendente Bedeutung hingegen giebt an, was der Cörper ist, wenn man auf den Ursprung der Vorstellung eines Cörpers überhaupt siehet, und was daran aus dem vorstellenden Subject selbst, und was aus der Wahrnehmung desselben entspringt. Die transcendente Erörterung lehrt, daß der Cörper nur eine Erscheinung ist, d. i. etwas, was nur in unsern Sinnen durch Affection derselben vorhanden ist, also an und für sich, außer unsern Gedanken; oder, ohne Beziehung auf unsre (menschliche) Wahrnehmung nicht als existirend gedacht werden kann (P. 141.). Hiernach müssen alle Cörper mit samt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als bloße Vorstellungen in uns, d. h. unsers Gemüths, gehalten werden, und existiren nirgend anders, als bloß in unsern Gedanken, d. h. als, obwohl unwillkührliche, Wirkungen unsrer Erkenntnißkräfte (C. 518. Pr. 62.).

3. Nimmt man nehmlich an, daß es auch außer der menschlichen Vorstellung einen Raum mit Cörpern in demselben gebe, so behauptet man damit, daß Empfindung, Form, und alle Verbindung, die in den Objecten wahrgenommen und erkannt wird, nicht in der Sinnlichkeit, sondern lediglich in den Objecten selbst liege, und diese Behauptung nennt Kant den transcendentalen Realismus. Die Behauptung des Gegentheils, welche allein erwiesen werden kann, heißt der transcendente oder critische Idealismus, und die grundlose Behauptung von der Verbindung zweier wesentlich verschiedener Substanzen, als Dinge an sich, nehmlich geistiger und körperlicher, heißt der transcendente Dualismus.

4. Cörper sind also nicht Gegenstände an sich, sondern äufsere Erscheinungen im Raume, oder Gegenstände des äufsern Sinnes, und nichts anders, als eine eigene Art von Vorstellungen, nemlich eine solche, die nicht von der blofsen Willkühr des Gemüths abhängt (Pr. 140.).

5. Die Anschauung eines Cörpers, als einer in ihren Grenzen eingeschlossenen äufsern Erscheinung, entstehet durch zweierlei Synthesis, durch die Synthesis der Aggregation und die der Coalition, f. Aggregation und Coalition. Durch die erstere wird er eine ausgedehnte Gröfse in Raum und Zeit, durch die zweite bekommt er einen Grad der Dichtigkeit oder Raumerfüllung. In Rückficht der erstern Synthesis kann ich mir ihn als unendlich theilbar vorstellen; denn er ist nichts als erfüllter Raum zwischen Grenzen. Da nun der mathematische oder nicht erfüllte Raum, wie jeder Mathematiker, wegen der Continuität desselben, zugiebt, ins Unendliche theilbar ist, so mus es auch der erfüllte seyn. Nun könnte zwar jemand behaupten, man würde bei der Theilung, wenn sie so weit möglich wäre, endlich auf untheilbare physische Punkte kommen. Allein das ist nicht möglich, weil alsdann diese Punkte nicht diejenige ursprüngliche Kraft der Materie haben müfsten, welche die zurückstossende Kraft heifst, und durch welche die Materie allein den Raum erfüllt. Der physische Punkt würde also keinen Raum erfüllen, folglich nicht Materie seyn. Also mus jeder noch so kleine physische Punkt vermittelst seiner Ausdehnungskraft immer wieder theilbar seyn, und so fort ins Unendliche (N. 43. 44.). Darum bestehet aber ein Cörper nicht aus unendlich vielen Theilen. Denn der Cörper ist ja nicht ein Ding an sich, das da für sich bestehet, wenn es auch nicht angeschauet würde. Folglich gehet die Theilung des Cörpers nur immer so weit, als sie getrieben wird, und er ist unendlich theilbar, heifst nicht, es existiren unendlich viel Theile, sondern, es giebt keine absolute Grenze der Theilung desselben, man kömmt nur immer an eine relative Grenze, d. h. man kann aus Schwäche des Organs (des Auges u. s. w.) oder der

Werkzeuge nicht weiter theilen, würde aber die Theilung aufs neue fortsetzen können, wenn dieses zufällige Hinderniß gehoben wäre, und so ins Unendliche (G. 553.).

6. Wenn Kant sich gegen den Vorwurf, als behaupte er den gewöhnlichen (materiellen) Idealismus, vertheidigt (Pr. 63.), so sagt er: es giebt aufer uns Cörper. Dies heißt, der Raum mit den darin befindlichen Cörpern ist nicht etwa eine Illusion, oder Täuschung, sondern der äußere Sinn hat für uns so wohl Realität als der innere, daher sind die Cörper im Raume eben so reell als die Gedanken, welche nicht räumlich sind, nur in der Zeit gedacht werden, und sich bloß im innern Sinne befinden. Die Cörper sind Erscheinungen, die wir dadurch kennen, daß die gegebene Vorstellung Cörper die Sinnlichkeit afficirt, oder einen (unwillkührlichen) Einfluß auf dieselbe hat, deswegen sie eben gegeben heißt. Der Gegenstand, den wir Cörper nennen, ist also wirklich (nehmlich ein wirklicher Erfahrungsgegenstand), denn er wird im Raume nach den Gesetzen der Sinnlichkeit angeschauet; dennoch aber ist er bloß Erscheinung, das ist ein Gegenstand, dessen Daseyn zugleich von unserm Erkenntnißvermögen abhängt, und allein durch dasselbe möglich wird. Als Ding an sich aber ist uns dieser Gegenstand unbekannt, d. h. wir wissen nichts davon, was dasjenige, was da erscheint, seyn mag, als etwas, das nicht erscheint, also ohne diese Beziehung auf unsere Sinnlichkeit.

7. Der materielle, empirische oder psychologische Idealismus macht also die Erscheinungen zu Schein, und behauptet, es schein nur so, als wären Cörper im Raume, im Grunde wären es Gedanken im innern Sinne, der Mensch bilde sich bloß ein, Cörper wahrzunehmen; er verwirft die Existenz der Erfahrungsgegenstände, von deren Existenz wir doch allein einen Begriff haben können, und verdient daher den Namen des schwärmenden Idealismus; so wie die Behauptung, daß die Erfahrungsgegenstände nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich sind, den des träumenden Idealismus (Pr. 71.). Der critische Idealismus aber.

behauptet, es kann im Raume nichts anders als Erscheinungen geben, und diese Erscheinungen sind eben die wirklich existirenden Gegenstände der Erfahrung, die sich dadurch, daß sie sich im Raume befinden, von den bloßen Gedanken und Bildern der Phantasie hinlänglich unterscheiden. Was es aber mit solchen Erscheinungen außer dem Felde der Erfahrung, z. B. für Gott, der da alles erkennt, wie es ist, und nicht, wie es sinnlichen Wesen erscheint und sie afficirt, für eine Bewandniß haben mag, das wissen wir nicht (Pr. 65.). Kants Behauptung heißt daher der empirische Realismus, und die Verbindung zwischen Vorstellungen des innern und äußern Sinnes in Einem Subjecte der empirische Dualismus.

8. Vor Kant schon behauptete man, daß gewisse Beschaffenheiten der Cörper Erscheinungen wären, z. B. die Wärme, die Farbe, der Geschmack u. s. w., kurz alles, was subjectiv und zufällig ist; man nannte diese Qualitäten *secundariae* oder vom zweiten Range. Kant aber behauptet, daß auch die übrigen Qualitäten, die man *primariae*, oder vom ersten Range nannte, z. B. die Ausdehnung, der Ort, der Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt, Schwere u. s. w.), kurz überhaupt alle Beschaffenheiten der Cörper, die in der Anschauung derselben zu finden sind, bloße Erscheinungen sind. Dadurch wird nun der Gegenstand, der uns erscheint, nicht eine bloße Einbildung, so wenig als dadurch, wenn bloß jene Beschaffenheiten vom zweiten Range für Erscheinungen gehalten werden. Es ist nur der Unterschied zwischen Kants Behauptung und jener, daß wenn bloß die Beschaffenheiten vom zweiten Range Erscheinungen sind, etwas übrig bleibt, was nicht Erscheinung, sondern Ding an sich ist, ob man wohl dennoch nicht weiß, was jene Erscheinungen oder Beschaffenheiten vom zweiten Range an diesem Dinge an sich sind. Bei Kants Behauptung ist der ganze Körper Erscheinung, und man weiß nun bloß nicht, was der ganze Körper an sich ist, obwohl seine Beschaffenheiten vom ersten Range darum eben so wohl wirklich existirende Erfahrungsgegenstände sind, als

jene vom zweiten Range. Die Undurchdringlichkeit des Körpers ist in der Erfahrung eben sowohl wirklich, als die Farbe desselben, was aber beide außer der Vorstellung des Menschen und den nothwendigen Gesetzen seines Erkenntnißvermögens seyn mögen, das wissen wir nicht (Pr. 64.) f. übrigens Idealismus.

9. Ein Körper, in mechanischer Bedeutung, ist eine Masse von bestimmter Gestalt. Wenn nemlich die Materie auf eine andre, vermittelt der Bewegung, wirkt, und man betrachtet alle Theile derselben als zugleich wirkend oder eine andere Materie in Bewegung setzend, so heißen alle diese Theile zusammengenommen die Masse. Hat nun diese Masse eine bestimmte Gestalt, so nennt man diese gestaltete Masse in der Mechanik einen Körper (N. 108.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 35.
— II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. VI. Ab-
schn. S. 518. — IX. Abschn. II. S. 553.

Deff. Prolegom. §. 13. Anmerk. II. S. 62. f. Anmerk.
III. S. 65. — §. 13 S. 71. — §. 49. S. 140. - 143.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. Dynam. Lehr.
4. Bew. S. 43. 44. Dynam. 1. S. 85. — Mechanik,
Erkl. 2. S. 108.

Cogito ergo sum.

Ich denke, folglich bin ich.

Das ist der Grundatz des Cartesius (*Princip. Philof. P. I. VII.*). Er behauptet mit demselben, daß der Satz: ich denke, eine Wahrnehmung von einem Daseyn enthalte. Unter Denken versteht er nemlich alles das, was im Bewußtseyn vorgehet, z. B. verstehen, wollen, sich einbilden, fühlen u. s. w. Wenn ich sage, meint Cartesius, ich sehe, und ich verstehe es von dem, was der-Cörper dabei thut, so kann ich mir bloß einbilden, daß ich sehe, wie z. B. im Schlasfe; verstehe ich aber darunter, daß ich mirs bewußt bin, daß ich sehe, und beziehe also das Sehen auf eine Handlung im Gemüth, welches das Sehen empfindet und sich vorstellt, so kann ich mich nicht irren, sondern bin ganz sicher, daß dies wirk-

lich ist (C. 40. 51.). Mehr hievon siehe bei den Worten: Ich, Seele.

2. Kant giebt nun zwar zu, daß wir uns unfers Dafeyns, als in der Zeit bestimmt, bewußt find (C. 275.); allein, da die Zeit Form des innern Sinnes sei, so folge, daß auch das Dafeyn unfrer Seele für nichts anders, als für das Dafeyn eines Gegenstandes als Erscheinung erkannt werden könne, folglich das *cogito ergo sum* nichts weiter ausfage, als, da ich denke, so muß eine Denkkraft im innern Sinne feyn. Aber alles, was im innern Sinne ist, ist eben so wohl Erscheinung, als das, was im äußern Sinne ist, folglich kann durch den Cartesianifchen Satz das Dafeyn der Seele, als einer Nichterscheinung, Dinges an sich, und einfachen Wefens, nicht bewiefen werden (C. 405.).

Cohäsion.

S. Zusammenhang.

Collifion.

Widerftand der Pflichten, *collifio officiorum* f. *obligationum*, *collifion des devoirs*. Das Verhältniß zweier Pflichten zu einander, durch welches die eine derfelben die andere ganz oder zum Theil aufhebt, f. Pflicht, Verbindlichkeit. Eine Pflicht ist aber die allgemeingültige Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung, fürs Moralgefetz; nun kann das Moralgefetz nicht zwei einander entgegengesetzte Handlungen zugleich nothwendig machen, es kann nicht zwei entgegengesetzte Regeln zu Geboten erheben, fondern, wenn es Pflicht ist, nach der einen Regel zu handeln, so ist es nicht nur keine Pflicht, fondern fogar pflichtwidrig, nach der andern zu handeln. Es ist also ein folches Verhältniß zweier Pflichten oder Verbindlichkeiten zu einander, als man Collifion der Pflichten nennt, gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber in einem moralifchen Wefen Gründe und Gegengründe für eine

Regel feyn, die fie entweder zum Gebot machen, oder nicht, folche Gründe heißen Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi*). Gefetzt nun, die Gründe reichen nicht zu, eine Regel zum Gebot zu machen, fo find fie nur eingebilmete Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi non obligantes*), und dann ift die Handlung, welche von der Regel vorgelchrieben wird, nicht Pflicht. Wenn zwei folche Gründe einander widerftreiten, fo lagt die practifche Philofophie nicht, dafs die ftärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), fondern der ftärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (K. XXIII. f.).

Colonie.

Provinz, *colonia*, *colonie*. Ein Volk, das zwar feine eigene Verfaflung hat, über welches aber ein fremder Staat die oberfte ausübende Gewalt hat. Der fremde Staat, deffen Bürger in der Colonie oder Provinz nur Fremdlinge und nicht Mitbürger find, aber der doch die Provinz beherrfcht, heißt der Mutterftaat (*Metropolis*). Die Provinz heißt in Beziehung darauf, dafs fie vom Mutterftaat beherrfcht wird, der Tochterftaat, wird aber dabei doch von fich felbft regiert. Irland ift jetzt eine folche Colonie oder Provinz von Großbritannien, und diefes der Mutterftaat Irlands. Irland wird nemlich von Großbritannien beherrfcht, regiert fich aber doch felbft durch fein eigenes Parlament, doch unter dem Vorfitze eines Vicekönigs, der die ausübende Gewalt Großbritanniens über Irland repräfentirt (K. 224.). Das Wort Colonie kömmt her von *colonus*, der einen gemietheten Acker bauet (*Ludov. Vives Comment. in Auguftin. de civit. Dei. lib. X. c. 1.*)

Coloffalifch.

S. Ungeheuer.

Commercium.

S. Gemeinschaft.

Communion,

Abendmahl, Tisch des Herrn, κλασις του ἄρτου (Ap. Gesch. 11, 42.), εὐλογία (1. Cor. 10, 16. vergl. mit Matth. 26, 26.), τραπεζη κυριου (1. Cor. 10, 21.), κεινωνια του ἁιματος και του σωματος του χριστου (1. Cor. 10, 16.), κυριακου δειπνον (1. Cor. 11, 20.). ευχαριστια (wegen Matth. 26, 27, nach der Analogie mit εὐλογία), *fractio panis, mensa domini, communio corporis et sanguinis Christi, coena domini, sacra coena, eucharistia, sacramentum communicatae carnis et sanguinis Christi, sacramentum carnis et sanguinis s. corporis et sanguinis Jesu Christi, communion, sainte cene.* Diesen Namen führt eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit in der christlichen Kirche, durch welche die Vereinigung aller Glieder derselben zu einem ethischen Körper erhalten wird, oder, wie Kant auch erklärt, die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit.

1. Es ist nemlich bei dieser Handlung nicht von einem Dienste der Herzen (Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit) die Rede, der nur in der Gesinnung der Pflicht bestehen kann; sondern von der Repräsentirung des unsichtbaren Dienstes Gottes durch etwas Sichtbares, und der Veranschaulichung desselben zum Behuf des Praktischen. Da das Unsichtbare bei Menschen einer solchen Versinnlichung bedarf, und dieses ein unentbehrliches Mittel ist, das Sittlichgute zu befördern, so sieht man wohl, daß auch die Vernunft eine solche Beförderung des Sittlichguten als Pflichtbeobachtung vorschreibt, daß aber die äußere Förmlichkeit, wodurch sie erfüllt wird, zufällig ist (R. 299.).

2. Der wahre Geist und die wahre Bedeutung eines Dienstes Gottes bestehet darin, daß wir unsre ganze Gesinnung dem Reiche Gottes in uns und außer uns weihen (s. Christenthum, I.). Es ist also auch Pflicht, diese Gesinnung:

a. intensive, festzugründen;

b. extensive, auszubreiten;

* dem Raume nach, oder unter Zeitgenossen;

β. der Zeit nach, oder fortpflanzen auf die Nachkommen.

c. protensive, sie, der Dauer nach, zu erhalten.

Hieraus entstehen also vier Pflichtbeobachtungen, welche die Beförderung moralisch guter Gesinnung zum Zweck haben. Diese vier Pflichtbeobachtungen können durch gewisse feierliche Gebräuche (Förmlichkeiten) gleichsam sinnlich dargestellt werden, damit sie nicht bloße Ideen der Vernunft bleiben, sondern wirklich in That übergehen, und dadurch in der Erfahrung Realität bekommen.

3. Nun sind alle Anschauungen, die man *Begriffen a priori* unterlegt, entweder *Schemate*, wenn sie nemlich geradezu den Begriff darstellen, wie z. B. in der Geometrie; oder *Symbole*, wenn sie ihn, wie das bei Vernunftideen der Fall ist, vermittelt einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient) darstellen. Da nun hier von Vernunftideen die Rede ist, welche nur nach einer gewissen Analogie anschaulich gemacht werden können, das ist, durch solche Anschauungen, die mit den Ideen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, so geschieht die Versinnlichung jener vier Pflichtbeobachtungen nicht *schematisch*, sondern *symbolisch*. Kant hat daher (R. 299.) das Wort *Schema* in einem weitem Sinne genommen, für Anschauung überhaupt, hätte aber eigentlich nach seiner ganz vortrefflichen Bestimmung des Sprachgebrauchs (U. 255. ff.) sagen sollen: diesen vier Pflichtbeobachtungen können nun gewisse Förmlichkeiten zum Symbol dienen.

4. Man hat also auch in der christlichen Kirche vier Symbole, oder sinnliche Mittel, welche insgesammt die Absicht, das Sittlichgute zu befördern, durch äußerliche Handlungen darstellen. Das eine dieser Symbole ist nun die *Communion*, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinschaft in einer Kirche, zu erhalten, versinnlicht.

5. Man hat diese symbolische Handlung die *Communion* genannt, von dem lateinischen Worte *communio*, Gemeinschaft. Diese Benennung ist aus 1. Cor. 10, 16. und bedeutet zunächst die Theilnahme an dem Tode

Christi durch den Genuß der Symbole desselben, (die Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi); dann aber auch die Erhaltung der Vereinigung der Bekenner Jesu zu einem sittlichen Körper (die Gemeinschaft unter einander) (1 Cor. 10, 17.). Die letztere nemlich als eine Folge der erstern.

6. Die Geschichte der Communion verdiente wohl, so wie die Geschichte der Förmlichkeiten und Gebräuche der christlichen Kirche überhaupt, eine eigene Untersuchung und Bearbeitung, um die Entstehung der falschen Vorstellung begreiflich zu machen, die man sich nach und nach von dieser symbolischen Handlung gemacht hat. Es ist gewiß, daß der Stifter der christlichen Kirche selbst diese Förmlichkeit angeordnet hat, und daß er bei derselben die zwiefache Absicht hatte, seine Bekenner,

- a. durch ihre Feier seines Gedächtnisses, mit sich,
- b. durch ihre gemeinschaftliche Theilnahme an dieser Feier, unter einander

enger zu verbinden, um das Streben nach sittlich guten Gesinnungen in ihnen fortdauernd zu machen. Wir sehen aus 1 Cor. 11, 26, daß die Apostel die feierliche Handlung Jesu in der Nacht, da er verrathen wurde, und seine Worte dabei: thut das zu meinem Gedächtnisse, als eine Aufforderung, diese symbolische Feierlichkeit öfters zu wiederholen, verstanden haben. Der Stifter der christlichen Kirche sah nemlich mit seinen Jüngern an einer und derselben Tafel, und genoß mit ihnen etwas von einem und demselben Brodt, und trank mit ihnen aus einem und demselben Kelch, um die enge Verbindung, in der sie alle unter einander und mit ihm ständen, zu versinnlichen.

7. Diese Handlung soll versinnlichen:

- a. die Erneuerung der Kirchengemeinschaft. Der gemeinschaftliche Genuß des Brodts und Weins an demselben Tische soll die Verbindung, die Jesus unter seinen Jüngern, zur Beförderung sittlicher Gesinnungen, stiftete, im Andenken erhalten; und durch diese Feierlichkeit sollen die Genossen derselben sie gleichsam immer wieder aufs neue kuüpfen;

b. die Fortdauer der Kirchengemeinschaft. Dadurch, daß das Andenken an den Zweck des Christenthums, Verbindung aller Glieder unter einander zum gemeinschaftlichen Trachten nach sitzlich guten Gesinnungen, erneuert, und die Verbindung immer wieder aufs neue geknüpft wird, wird die christliche Gesinnung in den Gemüthern erhalten; und diese Pflicht soll die Communion hauptsächlich verinnlichen;

c. die Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft. Dadurch, daß die confirmirten jungen Christen die Erlaubniß bekommen, zum heiligen Abendmahl zu gehen, werden sie vollends mit Zustimmung ihres Willens in die Kirchengemeinschaft aufgenommen; weil die Taufe zu einer Zeit (in der erstern Kindheit) geschieht, wo sie mehr ein Symbol für die Eltern und Taufzeugen als den Getauften ist.

d. Alles dieses geschieht nach Gesetzen der Gleichheit, durch Essen und Trinken von Einem Brodt und Kelch an derselben Tafel, um damit zu bezeichnen, daß alle zur Kirchengemeinschaft Verbundene, als Christen, einander gleich sind, und gleiche Zwecke, Pflichten, Ansprüche und Erwartungen haben.

8. Dieser Zweck der Communion könnte auch durch mancherlei andere symbolische Handlungen erreicht werden, sie ist also, wie jedes Symbol, zufällig. Allein der Stifter der christlichen Kirche hat einmal diese symbolische Handlung dazu verordnet, sie selbst, uns zum Beispiele, verrichtet: und sie ist zugleich ein feierliches Mittel, uns an ihn zu erinnern, da er sie in der bedenklichsten Stunde seines Lebens einsetzte, in der Nacht, da er verrathen wurde, und da er zugleich die Förmlichkeit des gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel mit seinem Kreuzestode in Beziehung setzt, indem die Zeichen, Brod und Wein, zugleich seine Hinrichtung vorstellen, und die Genossen dieser Zeichen dadurch an seinem Kreuzestode Theil nehmen, oder in eine gewisse Verbindung mit demselben, zur Stärkung ihrer Gesinnungen im Guten und ihrer Hoffnungen auf Gott, treten.

9. Diese Feierlichkeit, welche von den Gliedern der Kirche mehrmals wiederholt werden soll, weil sie sonst ihren Zweck nicht erreichen würde, enthält etwas Grosses. Menschen von allen Ständen, und oft von sehr verschiedenen Gefinnungen gegen einander, vergessen ihre bürgerliche Ungleichheit und ihre unsittliche Unverträglichkeit, und vereinigen sich durch eine gemeinschaftliche Feierlichkeit aufs neue zu dem Zweck, gleiche Gefinnungen der Pflicht in sich zu erhalten und zu befördern, und erinnern sich daran, das sie vor dem, der ihr Schicksal in Händen hat, gleich sind, und das keiner vor dem Andern einen Vorzug hat, als den ihm seine bessere Denkungsart geben kann. So wird die Denkungsart der Menschen, nach der sie so gern ihr Verhalten gegen Menschen nach bürgerlichen Verhältnissen, Stand, Reichthum u. s. w. einrichten, erweitert. Durch diese Feierlichkeit sollen ferner die Eigenliebe eingeschränkt und die Unverträglichkeit ausgerottet werden. Selbst, und hauptsächlich in Religionsfachen soll diese Feierlichkeit die Unverträglichkeit und den Sectenhafs verbannen, und daran erinnern, das die Einigkeit des Geistes, die durch die Sittlichkeit gefordert wird, nicht in der Einigkeit in den Meinungen, sondern in der Einigkeit in der sittlich guten Denkungsart bestehe. So soll die Communion die Idee einer moralischen Gemeinschaft aller Menschen unter einander in den Gemüthern erwecken und beleben, und sie zum Fortstreben, sich dieser Idee immer mehr zu nähern, ermuntern.

10. Und so ist die Communion ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu beleben, die sittliche Gefinnung der brüderlichen Liebe, die durch den gemeinschaftlichen Genuß an derselben Tafel, als in den Mitgenossen vorhanden vorgestellt werden soll, zu befördern. Wenn wir bei der Communion uns dem heiligen Tische nahen, sollen wir uns der wechselseitigen Liebe erinnern, die diejenigen gegen einander haben sollten, welche sich gemeinschaftlich zu einem sittlich guten Verhalten erwecken wollen. Aber nicht bloß zur Liebe gegen Religionsgenossen, gegen Menschen von derselben Gemeinde, von derselben Confession, gegen Mitchristen, sondern zu einer allgemeinen Bruder-

liebe soll uns diese Handlung beleben. Wir müssen nemlich 1 Cor. 10, 17. offenbar so verstehen, daß die symbolische Handlung des Essens von einem Brodt die Gemeinschaft vorstellt, in welche nicht nur die Christen dadurch treten, sondern alle Menschen stehen, in so fern sie alle eine und dieselbe Bestimmung, das Trachten nach dem Reiche Gottes, haben. Denn die Bestimmung des Christen ist die Bestimmung des Menschen, und die Lehre Christi soll nur das Mittel seyn, jenes Trachten zu befördern.

Von den frühesten Zeiten des Christenthums an fanden sich Menschen, welche rühmten, daß Gott mit der Celebrirung der Communion besondere Gnaden verbunden habe. Hilarius sagt z. B. (*de trinitate lib. VIII*), Joh. 14, 20. sei nicht von der Einheit des Willens die Rede, sondern davon, daß Christus durch das Geheimniß des Sacraments natürlich, körperlich und unzertrennlich (*naturaliter, corporaliter et inseparabiliter*) in uns sei. Es ist hier nicht der Ort, die mancherlei Meinungen von den Gnadenwirkungen des h. Abendmahls anzuführen. Die Lehre, daß die Zeichen bei der Communion durch die Consecration in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, ist bekannt genug. Paschasius Radbert hat zuerst, im Jahr 831, durch seine Schrift über das Sacrament des Leibes und Bluts *I. C.*, zu den endlosen Streitigkeiten über die Mahlzeit des Friedens Veranlassung gegeben. Er behauptete, dasselbe Fleisch Christi, welches geboren worden und gelitten habe, würde natürlich, unter der Gestalt Brodts und Weins im Abendmahl dargereicht. Ihm widersprachen, auf Befehl Carls des Kahlen, Ratramn, Joh. Scot, und im 11. Jahrhundert Berengarius, und behaupteten, nur die Figur, das Bild des Leibes und Blutes Christi sei im Abendmahl zugegen. Ob diese Meinung wohl von dem unterschieden ist, was H. Zwingli sieben hundert Jahr nachher lehrte, nemlich im Jahr 1524, daß Leib und Blut bloß Zeichen des abwesenden Leibes und Blutes Christi sind? Papst Innocenz III. machte zuerst im Jahr 1215. die Transsubstantiation zu einem Glaubensartikel.

12. Die Communion ist bloß eine kirchliche Handlung, d. i. eine solche, welche nur in einer bestimmten Religionsgesellschaft, nemlich der christlichen, für die Mitglieder derselben nothwendig ist, weil sie der Stifter als ein Symbol vorgeschrieben hat. Uebrigens ist sie zufällig, und kann nicht etwa allen Menschen zur Pflicht gemacht werden, welches doch seyn müßte, wenn sie ein Gnadenmittel wäre. Man hat es nemlich schon frühe unter die Glaubensartikel aufgenommen, durch den Genuß des h. Abendmals erlange der gebefferte Mensch die Vergebung seiner vergangenen Sünden und die Gnade Gottes; woher auch der Gebrauch entstanden ist, noch auf dem Sterbebette zu communiciren.

13. Die Communion nun als ein solches Gnadenmittel ansehen, ist ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuschung, das Symbol mit der Sache, die es vorstellen soll, Beförderung der Fortdauer sittlich guter Gefinnungen, für gleichgeltend zu halten. Dieser Wahn aber kann nicht anders als dem Geiste des Christenthums (s. Christenthum) gerade entgegen wirken.

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300 — 4, S. 310.

Complicen.

S. Mitfschuldige.

Composition.

S. Zusammenfetzung.

Concret,

συνδεδιασμενον, *in concreto*, in der Naturforschung Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit zu bezeichnen, daß man sich wirkliche Natur, wirkliche Gegenstände der Erfahrung vorstellt. Etwas sich concret oder *in concreto* vorstellen heißt, sich es vorstellen, wie es wirklich in der Natur zu finden ist, oder doch, den Gesetzen der Natur gemäß, zu finden seyn könnte. Es ist dem abstract oder *in abstracto* ent-

gegengesetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, daß man sich bloß Begriffe vorstelle, ohne darauf zu sehen, wie das, was durch diese Begriffe gedacht wird, an Erfahrungsgegenständen vorhanden seyn mag. Vom Daseyn Gottes, sagt z. B. Kant, können wir keinen Gebrauch machen, der *in concreto* d. i. in der Naturforschung seinen Nutzen bewiese. Das Daseyn Gottes ist nemlich nicht wirkliche Natur, kein wirklicher Gegenstand der Erfahrung, und eben daher kann auch dasselbe nicht als eine Naturursache gebraucht werden, um etwas als Wirkung davon abzuleiten. Sobald ich also von einer Wirkung sage, sie rühre von Gott her, so gebe ich keine Naturursache an, und erkläre nichts. (C. 826.). Der Begriff eines Kindes überhaupt ist etwas *in abstracto*, weil es in der Erfahrung immer noch mit andern Eigenschaften zusammen vorhanden ist, von denen bei der Vorstellung eines Kindes überhaupt abstrahirt, d. i. nicht darauf gesehen wird; der Begriff eines bürgerlichen Kindes ist gegen den eines Kindes überhaupt schon etwas *in concreto*, weil bei demselben eine Eigenschaft mitgenommen wird, mit der ein Kind überhaupt in der Erfahrung existirt. Aber eigentlich giebt es auch kein bürgerliches Kind überhaupt, sondern jedes meiner Kinder ist ein bürgerliches Kind, d. h. hat unter mehrern Eigenschaften auch die an sich, daß es das Kind eines Bürgerlichen ist, von allen den übrigen Eigenschaften wird aber abstrahirt, und so habe ich den Begriff eines bürgerlichen Kindes, der in dieser Rücksicht ebenfalls ein Begriff *in abstracto*, jedes meiner Kinder aber ein Ding *in concreto* ist.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptst. I. Abchn. S. 826.

Dess. Schrift über eine Entdeckung I. Abchn. 13. S. 26. *)

Concupiscenz.

S. Gelüsten.

Concurrenz.

S. Gemeinschaft. Wechselwirkung.

Configurationen,

freie Bildungen, *configurations*, *configurations*. Diesen Namen führt das Phänomen, wenn aus einem Flüssigen, das in Ruhe ist, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen bloß der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt annimmt. So nimmt das Eis unter den gehörigen Umständen eine regelmässige Gestalt an, und bildet sich gewöhnlich in Nadeln oder kleinen Strahlen, die sich unter einem Winkel von 60° durchkreuzen. Auch viele Salze, ingleichen Steine, die von einer im Wasser, wer weiß durch was für Vermittelung, aufgelösete Erdart erzeugt werden, nehmen bestimmte Gestalten an. Eben so, sagt Kant, bilden sich die drusichten Configurationen vieler Minern. Unter Minern (*Minera*) sind Stücken Erde zu verstehen, die mit Salz, Schwefel oder Metall vermischt sind. Diese Minern sind drusicht, heisst, die Materien sind in solchen Minern nicht gleichförmig unter einander gemischt, sondern man findet ganze Stücken reine Materie, z. B. Metalle oder Salze u. s. w. in ihnen, welche eben Drusen heissen, s. Anschiefsen (M. II. 766. U. 250.).

2. Die Ursache der Configurationen ist die Attraction oder Anziehungskraft; „denn wenn,“ wie Bergmann sagt (Phys. Besch. der Erdkugel II. B. V. Abth. 4 Cap. §. 175. S. 274), „die Theile einer gleichförmig vertheilten Materie, bei Verringerung oder Schwächung des Auflösungsmittels, welches allem Vermuthen nach Wasser war, einander immer näher kommen, so wird endlich der Abstand so klein, daß mehrere auf einander wirken können, und da dies allezeit ungefähr gleich geschehen muß, so entsteht auch eine bestimmte äussere Gestalt für jede Art Materie, welches man das Anschiefsen der Theile nennt. Jedoch muß der

Unterschied natürlicher Weise auch auf die Zeit ankommen, in welcher das Auflösungsmittel verändert wird, denn je geschwinder solches verringert oder abgekühlt wird, desto geschwinder und unordentlicher fallen die Theilchen zusammen, und umgekehrt, wenn die Veränderung allmählig geschieht. Die Natur scheint auf unendliche Art mit der Ungleichheit dieser Configurationen zu spielen, aber wenn sie genauer betrachtet werden, so findet man, daß die meisten Veränderungen von wenigen ursprünglichen Figuren sind. Merkwürdig ist es, daß unter den Crystallen alle fünf reguläre geometrische Körper vorkommen.“ S. Anschleusen. 7. (U. 250).

3. Kant führt, zum Beispiel der drusichten Configurationen vieler Minern, den Bleiglanz (*galena*) an. Dieses ist vererztes Blei, welches gewöhnlich in Würfeln mit abgestumpften Ecken gefunden wird, und eins der gemeinsten Erze ist. Das zweite Beispiel ist Rothgüldenerz (*argent rouge*). Dieses ist vererztes Silber, welches crystallisirt, und als sechsseitige Säulen, mit sechsseitigen oder dreiseitigen Endspitzen, gefunden wird. Dergleichen Configurationen geben auch andere Silbererze, als Silberhornerz, Schwarzgüldenerz, Glaserz und andere vererzte Metalle. Unter den Mineralien kommen übrigens verschiedene Crystalle vor, zu denen die Kunst bisher kein in der Natur freies Auflösungsmittel hat entdecken können. Der große Newton schrieb den Theilen eine gewisse Polarität zu, so daß gewisse Seiten einander anzögen, oder einander zurückstößen (Bergmann a. a. O. S. 285. U. 250.).

4. Aber auch innerlich, sagt Kant, zeigen alle durch Hitze flüßig gewesene *) Materien im Bruche eine bestimmte Textur. Wenn man würflichte Crystalle von einander schlägt, und auf das genaueste betrachtet, so findet man oft nichts anders, als ein

*) Diese Worte müssen nach M. II, 767. vor Materie stehen.

gleichförmiges würflichtes Wesen, welches die Art der Zusammenfügung nicht weiter verräth; aber ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung hat zuweilen verursacht; daß diese Kunststücke nicht zur Vollkommenheit gebracht werden, und sie auch äußerlich ihre specifisch eigenthümliche Gestalt nicht zeigen konnten. Die denn hervorgebrachten Anschiefungen oder Mißgeburten entdecken aber, bei näherer Untersuchung, einen höchst wunderbaren Bau, der aus vierseitigen leeren Pyramiden oder Trichtern bestehet (Fig. 20), deren jeder aus vier Dreiecken zusammengesetzt ist, und diese aus parallelen Fäden. Sechs solche gleich große Trichter mit den Spitzen um einen Punct zusammengesetzt machen gleichsam das Skelet aus, die Hölungen desselben werden nach der Hand immer mit kleinern und kleinern Trichtern ausgefüllt, und so wird endlich ein vollkommener Würfel zu Stande gebracht (Fig. 21) (Bergmann. J. c. S. 275. U. 250.).

5. Kant sagt, man habe dieses auch an einigen Metallen beobachtet, die nach der Schmelzung äußerlich verhärtet waren. Da diese innerlich noch flüssig waren, so zapfte man den innern flüssigen Theil ab. Als nun das übrige zurückgebliebene ruhig anschiefen konnte, so gab es eine bestimmte Gestalt. Viele von den erwähnten mineralischen Crystallisationen geben oft so überaus schöne Gestalten im Bruch, als wenn sie durch Kunst hervorgebracht wären.

6. Kant führt z. B. die Spatdrufen an; worunter man Stücke von durchscheinenden und durchsichtigen Steinen und metallischen Kalken versteht, die eine meist rhomboidische Bruchgestalt von glatter glänzender Fläche und bestimmten Ecken und Winkeln haben, und die mithin eigentlich eine gewisse Art von Textur bezeichnet. Eine Gattung derselben nennt man, weil ihre Materie von ansehnlichem specifischen Gewicht ist, Schwerspath. Eine ganz auffallend ausgezeichnete Art eines schneeweißen Schwerpaths ist z. B. der Aehrenstein (*lapis acerosus*); er hat eine blumichte Gestalt wie ästige Aehren, womit ein festes graues mergelartiges Gestein wie durchwachsen ist, so daß durchschnitene Tafeln davon ein ausnehmend schönes Ansehen haben. Er ist vor vielen Jahren einmal

in der Gegend von Osterode am Harz gebrochen werden (Blumenbach Handb. der Naturgesch. XII. Abchn. X, 4, 5.).

7. Der Glaskopf ist ein vererztes Eisen, und gehört zu den rothen Eisensteinen, bricht meist strahllicht; einzelne keilförmige Stücke sind unter dem Namen Blutstein (*haematites*) bekannt (Blumenbach, *l. c.* XIII, 2, d.). Die Eisenblüthe ist eine Abart vom Tropfstein, und vorzüglich wegen ihrer blendenden Weiße und ihres corallenähnlichen Wuchses merkwürdig (Blumenbach *l. c.* VIII, A, 1.). Kant nennt endlich noch zum Beispiel solcher Naturproducte, die Kunstproducten sehr ähnlich sehen, die Glorie in der berühmtesten Höhle der Welt, der Grotte von Antiparos. Tournefort sahe hier die Stalaktiten oder Tropfsteine vegetiren; allein sie sind nichts anders, als das Product eines durch Gipslager durchsickernden Wassers (*M. II.* 767. *U.* 250. f.).

8. Allem Ansehen nach ist das Flüssige überhaupt älter als das Feste, und sowohl die Pflanzen als thierischen Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, sofern sie sich in Ruhe formt; freilich in der letztern zunächst nach einer gewissen ursprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäß anschließend und sich in Freiheit bildend. Es läßt sich also wohl denken, ohne dem teleologischen Princip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, daß die Schönheit der festen Körper der Natur und ihrem Vermögen, sich ohne Zwecke nach ihren Gesetzen ästhetisch zweckmäßig zu bilden, zugeschrieben werden könne. Dieser Meinung ist auch Bergmann (*l. c.* §. 176. S. 287.). Alle feste Körper, sagt er, scheinen aus oder in flüssigen Materien zusammen zu wachsen. Es sind aber bei dieser Bildung der festen Körper zwei Principien bemerkbar, ein teleologisches, nach welchem es scheint, als habe ein Verstand alles auf die Erreichung gewisser Zwecke angelegt, welches unter dem Wort Zweckmäßigkeit weiter ausgeführt wird, und ein chemisches, nach welchem, gewissen Attractionsgesetzen ge-

mäfs, sich die gleichen und ähnlichen Materien leichter und schneller mit einander verbinden. Wennz. B. die Atmosphäre, ein Gemisch verschiedener Luftarten, so kalt ist, daß die Dünste, welche aufgelösete wässrige Feuchtigkeiten sind, sich durch Abgang des Wärmestoffs gleich im ersten Augenblicke von der Atmosphäre scheiden, oder niedergeschlagen werden, und anschiefen, so entsteht der Schnee. Dieser hat verschiedene, oft sehr künstlich scheinende und überaus schöne Figuren, welche von der Verschiedenheit der dermaligen Luftmischung abhängen. Nach dem teleologischen Princip sollen nun vielleicht diese Figuren dazu dienen, den Schnee locker zu erhalten, damit er nicht durch seine Schwere die Pflanzen zerdrücke. Nach dem chemischen Princip darf man vielleicht der Vermuthung Raum geben, daß die Configurationen des Schnees davon herrühren, daß sich die kleinen Theile der festwerdenden Körper mit ihren größten Seitenflächen am stärksten anziehen, und sich also mit diesen Flächen zusammenlegen; gesetzt nemlich, die ersten Anlagen zum Schnee sind gleich große Kugeln, so haben um eine Ebene um jede solche Kugel herum gerade sechs andere Platz, und so werden sich nach der Richtung derjenigen Durchmesser, die immer durch zwei Kugeln gehen, mehr Kügelchen anlegen, weil die Anziehungskraft in dieser Richtung am stärksten ist (Gehler phys. Wörterb. Artikel S c h n e e). Dieses geschieht also nach chemischen Gesetzen, denn wir nennen das eine chemische Wirkung der Körper auf einander, wenn sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, s. Wirkung, chemische. Zugleich aber wirkt die Natur hier ästhetisch zweckmäfsig, d. i. so, daß dadurch unsere Einbildungskraft mit unserm Verstande in Einstimmung gesetzt und das Gefühl der Luft erweckt wird, vermöge dessen man die Configurationen des Schnees schön nennt. Eben so verhält es sich auch mit den Blumen, den Vogelfedern, den Muscheln u. s. w. sowohl ihrer Gestalt als Farbe nach. Ob es nun Naturzweck sei, uns diese Luft zu machen, und sie ihre Formen für unser Wohlgefallen gebildet hat, oder ob es von dem freien Spiel unsrer Einbildungskraft in ihrer Freiheit

abhängt, daß etwas schön sei, wird im Artikel Zweckmäßigkeit untersucht.

Kant. Kritik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 250. —
252.

Bergmann. Physik. Befchr. der Erdkugel. II, B. V.
Abth. 4. Cap. §. 175. 176. S. 274. ff.

Congress.

S. Zusammentretung.

Congruenz.

S. Gleichheit.

Constitution,

constitutio (status publici), constitution. Man nennt den rechtlichen Zustand eines Volks unter einem sie vereinigenden Willen die Constitution. Man muß nemlich einen Unterschied machen zwischen einer Menge und einem Volk. Eine Menge (Aggregat) von Menschen, ist eine Anzahl Menschen, die durch kein Vernunftprincip unter sich zusammenhängen, oder in Verbindung stehen. Gefetzt, ein einzelner Mensch unterjocht nach und nach mehrere einzelne Menschen, so machen sie zusammen wohl eine Menge, aber nicht ein Volk aus. Das Wort Volk hingegen bezeichnet eine Verbindung (Affociation), in der die Menschen mit einander stehen, welche das Volk ausmachen. Ein Volk ist eine Menge von Menschen, welche in einem rechtlichen Zustande unter einem sie vereinigenden Willen leben, um dessen, was rechtlich ist, theilhaftig zu werden. Der Zustand, worin das Volk lebt, ist rechtlich, heißt, er beruhet (nicht auf Gewalt, denn das wäre ein physischer; nicht auf Gewissen, denn das wäre ein ethischer Zustand, sondern) auf solchen Forderungen, die ein jedes Mitglied dieses Volks für seinen eigenen Willen anerkennen muß, s. Recht. Ihr Wille ist daher in einem einzigen Willen vereinigt, der der Wille aller ist. Dieser rechtliche Zustand nun, in wel-

chem sich das Volk befindet, heißt seine Constitution, Verfassung, Staatsverfassung, Regierungsform (*forma reipublicae s. civitatis*), f. Staat, Staatsbürger, Zustand, bürgerlicher (K. 161.)

2. Es giebt aber auch, aufser der erklärten objectiven Bedeutung des Worts Constitution, eine subjective. Nach dieser heißt es der empirische Act der Vereinigung des Willens aller, wodurch die Menge ein Volk wird, oder in den rechtlichen Zustand tritt. So kann man sagen, heute geschahe die Constitution des Rathes der Fünfhundert, und eine Menge Menschen, die bisher in den Amerikanischen Wäldern lebten, kann sich noch in Zukunft zu einem Volk constituiren. Kant nennt den Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, den ursprünglichen Contract. Ich unterscheide aber diesen als Idee, die bei der Constitution vorausgesetzt werden muß, von dem Constitutionsact, welcher von der Idee des ursprünglichen Contracts abgeleitet ist, und in der Zeit geschieht. Kein Volk hat den ursprünglichen Contract je geschlossen, aber jedes Volk muß seine, oft sehr rechtswidrige und in der Zeit entstandene Constitution. (deren Ursprung oft nicht zu erforschen ist, und ob er rechtmäßig sei, nicht erforscht werden darf) nach dem ursprünglichen Contract beurtheilen und verbessern. (K. 168.)

3. Endlich heißt Constitution auch die Sammlung von Gesetzen, oder der durch den vereinten Willen Aller gemachten Bestimmungen des rechtlichen Zustandes, worin sich das Volk gesetzt hat, oder die Bestimmung der Staatsverfassung durch Gesetze. In dieser Bedeutung gebraucht Kant das Wort, wenn er sagt: „es kann selbst in der Constitution kein Artikel enthalten seyn, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich, im Fall der Uebertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken.“ Wenn er aber sagt: also ist die sogenannte gemäßigete Staatsverfassung, als Constitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, gebraucht er das Wort in der ersten Bedeutung, wie das Wort Staatsverfassung hinlänglich anzeigt.

Die drei angeführten Bedeutungen des Worts *Constitution* müssen wohl unterschieden werden, wenn man nicht alle Augenblicke anstossen, und über den Sinn einer Stelle in naturrechtlichen Schriften zweifelhaft bleiben will (K. 175. f.).

Constitutionsgeetze,

Constitutionalgeetze. Die durch den vereinigten Willen des Volks gemachten Bestimmungen, wie es vom Staatsoberhaupte will regiert seyn. Die gesetzgebende Gewalt kann nemlich nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen, weil von ihr alles Recht ausgehen soll, und sie also Niemand mus Unrecht thun können, dies ist aber nur möglich, wenn das Volk sich selbst das Gesetz giebt (K. 165.).

2. Die *Constitutionsgeetze* unterscheiden sich von den übrigen bürgerlichen Gesetzen dadurch, das sie bloß für das Oberhaupt des Staats gegeben sind, und das sie gegen dasselbe nicht mit Zwang durchgesetzt werden können. Alle übrigen Gesetze sind für die Staatsbürger als Unterthanen gegeben, und das Oberhaupt des Staats hält darüber, das ihnen nachgelebt wird. Wenn der oberste Befehlshaber die *Constitutionalgeetze* übertritt, so darf sich ihm Niemand widersetzen, und Niemand kann ihn einschränken, beides widerspricht dem Begriff eines obersten Befehlshabers (s. *Constitution*).

Constitutiv.

objectiv bestimmend, gesetzgebend. Ein Prädicat, welches ausagt, das etwas *a priori* bestimmt, wie etwas anderes seyn mus oder seyn soll. So ist z. B. das Princip aller Axiomen der Anschauungen *constitutiv* für die Erfahrung nicht nur, sondern auch für die Anschauung (s. Axiomen der Anschauung). Es heist: alle Erscheinungen sind der Anschauung nach extensive Größen. Durch diesen Grundatz wird *a priori* festgesetzt, das uns gar keine andern Erfahrungsgegenstände vorkommen können, als solche, die wir als

ausgedehnte Gröſen anschauen müſſen. Darum heißt derſelbe ein conſtitutiver Grundſatz für die Anſchauung und Erfahrung. Das Conſtitutive iſt dem Regulativen entgegengeſetzt, welches nicht *a priori* beſtimmt, wie etwas ſeyn muß oder ſoll, ſondern wie etwas geſucht werden muß. Ein ſolcher regulativer Grundſatz iſt z. B. der Grundſatz der Beharrlichkeit. Er heißt: Alle Erſcheinungen enthalten die Subſtanz, welche beharret, und Accidenzen, welche wechſeln. Dieſer Grundſatz iſt nun zwar auch conſtitutiv in Anſehung der Erfahrung, d. h. es kann uns gar kein Erfahrungsgegenſtand vorkommen, der nicht etwas Beharrliches enthielte, welches immer bleibt, und Accidenzen, welche wechſeln. Aber er iſt nicht conſtitutiv für die Anſchauung, wie obiges Princip der Axiomen. Denn dieſes beſtimmt, wie die Anſchauung ohne Ausnahme ſeyn muß, der Grundſatz der Beharrlichkeit aber giebt nur eine Regel an, nach welcher allen Accidenzen etwas Beharrliches zum Grunde gelegt werden muß, welches gar nicht angeſchaut werden kann, nemlich die Subſtanz. Alles, was wir anschauen, ſind Accidenzen oder wechſelnde Beſtimmungen des Dinges, denen wir aber doch eine Subſtanz zum Grunde legen müſſen, an der ſie wechſeln, und die ſolglich immer bleibt.

2. Solche Grundſätze, die für die Anſchauung conſtitutiv ſind, beſtimmen, wie die Erſcheinungen angeſchaut werden müſſen, wenn ſie möglich ſeyn ſollen, oder wie ſie nach den Regeln einer mathematiſchen Verknüpfung (*Synthesis*) ſinnlich dargeſtellt (*construirt*) werden können. Wenn nemlich alle Erſcheinungen, der Anſchauung nach, *extensive*, und der Empfindung nach, *intensive* Gröſen ſind, ſo müſſen ſie der Wiſſenſchaft ſolcher Gröſen, d. i. den Grundſätzen und Lehrſätzen der Mathematik unterworfen ſeyn. Die Geometrie iſt nemlich die Wiſſenſchaft ausgehnter Gröſen, daher berechtigt uns der Grundſatz, daß alle Erſcheinungen der Anſchauung nach ausgehnte Gröſen ſind, die ganze Geometrie auf Erfahrungsgegenſtände anzuwenden. Wenn wir uns z. B. von

der Sonne, der Anschauung nach, eine Erkenntniß verschaffen wollen, so bestimmen jene für die Anschauung constitutiven Grundsätze, noch ehe ich die Sonne wahrnehme, mit Nothwendigkeit, und also vollkommener Sicherheit, von derselben vorher, daß sie eine ausgedehnte GröÙe haben müsse; denn sonst könnte keine Anschauung derselben möglich seyn; daß folglich ein Theil nach dem andern von derselben in mein Bewußtseyn werde aufgenommen werden müssen (welches eben die mathematische Synthesis der Ausdehnung ist), wenn ich eine Anschauung von derselben erhalten soll. Da nun die Sonne, auf diese Weise, eben so, wie die Anschauung des Raums, in dem sie sich befindet, und mit demselben von mir erzeugt wird (indem dadurch eine Empfindung nach der andern in mir entsteht, daß meine Sinne afficirt werden, und ich so eine Empfindung nach der andern an einander reihe, und sie, alle in Ein Bewußtseyn verknüpfe); so folgt, daß die Geometrie auf sie anwendbar ist, und ihre GröÙe muß bestimmt werden können. Ferner, wenn ich das Licht der Sonne empfinde, so folgt aus jenen Grundätzen, daß dasselbe eine intensive GröÙe seyn, folglich einen Eindruck auf mich machen muß, der einen gewissen Grad hat, so daß ich mir diese Empfindungen schwächer oder stärker denken kann. Folglich bin ich berechtigt, die Mathematik intensiver GröÙen auf diese Empfindung anzuwenden, und den Eindruck, den das Licht der Sonne, wenn ich es wahrnehme, auf meinen Sinn macht, nach den Grundätzen und Lehrätzen der Mathematik intensiver GröÙen zu bestimmen. Eine intensive GröÙe ist nemlich eine solche, zu deren Vorstellung ich nicht, wie bei der ausgedehnten, dadurch komme, daß ich einen Theil derselben nach dem andern hinzusetze; sondern die intensive GröÙe ist auf einmal da, und ich kann von ihr bloß auf die Theile zurück gehen. Die Empfindung des Sonnentlichtstrahls ist nicht wie die Anschauung der Sonne nach und nach, sondern auf einmal in mir, und wenn ich einen Sonnenlichtstrahl nach dem andern in mein Bewußtseyn auffasse, so entstehet nicht eine stärkere Empfindung.

sondern die Anschauung einer größern Erscheinung. Da nun, durch die angeführten Grundsätze, die Anschauung und Empfindung den Gesetzen der Ausdehnung und Intensität unterworfen wird, so bin ich berechtigt, die Zahlgrößen sowohl auf die Größe der Sonne in der Anschauung, als auch auf die Stärke des Lichts derselben in der Empfindung anzuwenden, und z. B. den Grad der Empfindung des Vollmondslichts zur Einheit, mit der ich das Sonnenlicht messe, anzunehmen, und zu sagen, das Sonnenlicht ist der Empfindung nach so stark, als 200000 Vollmonde auf einmal in mir verursachen würden. So wird also auch die Empfindung durch Kunstgriffe der Mathematik anschaulich gemacht, oder *a priori* sinnlich dargestellt (construirt); denn 200000 Vollmonde selbst hat noch Niemand auf einmal gesehen (M. I. 621. C. 221.).

3. Dafs die Analogien der Erfahrung nicht constitutiv für die Anschauung, obwohl für die Erfahrung sind, d. h. dafs sie nicht die Anschauungen *a priori* der Erscheinungen in der Mathematik wie die Axiomen der Anschauungen, sondern blofs die Erfahrung in Ansehung des Daseyns der Dinge, doch ohne sie sinnlich *a priori* darstellen zu können, nach nothwendigen Gesetzen bestimmen, ist im Artikel Analogie der Erfahrung zu finden.

4. Aber wichtig ist die Untersuchung, was Kant unter constitutiven Erkenntnisvermögen versteht, welche wir daher hier noch anstellen wollen.

5. Wir haben drei Seelenvermögen, die sich nicht weiter aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten, oder auf ein einziges Vermögen zurückführen lassen, von denen man aber alle übrigen ableiten kann; nemlich:

- a. das Erkenntnisvermögen;
- b. das Geföhlsvormögen; und
- c. das Begehrungsvermögen.

Durch das erste allein beziehen wir unsre Vorstellungen auf Gegenstände, oder betrachten sie als solche Gedanken, die nicht blofs Hirngespinnste der Phantasie

sind, nicht bloß in der Einbildungskraft ihren Grund haben, oder ein bloßes Spiel derselben sind, sondern einen Gegenstand richtig vorstellen, d. i. unfre Vorstellungen werden Erkenntnisse. Durch das zweite wird mit unsern Vorstellungen ein Gefühl der Lust oder Unlust verbunden, wodurch nicht erkannt, sondern gefühlt, d. i. eine Wirkung auf unser Subject verursacht wird, die, wenn das Object, welches sie in uns hervorbringt, zweckmäÙig für unser Subject ist, Lust, im Gegentheil Unlust genannt wird. Durch das dritte wird mit unsern Vorstellungen die Möglichkeit verbunden, daß das Subject derselben durch sie Ursache der Wirklichkeit der Gegenstände derselben werde, oder daß das Subject eine Begehrung des Gegenstandes habe. So wie also ein Object aufs Subject blind wirken kann, so kann auch das Subject ein Object blind bewirken, beides geschieht vermittelt Vorstellungen.

Das Subject hat bei seinen Vorstellungen

- a. ein Gefühl; gewirkt vom Object;
- b. eine Begehrung (wodurch das Object entweder begehrt oder verabscheuet wird), und wirkt das Object.

So ist es ohne alles oberes Seelenvermögen in jedem Thiere. Nun kömmt aber bei dem erkennenden Wesen noch das Erkenntnisvermögen hinzu, welches man auch Vernunft überhaupt nennt, und wodurch es demselben möglich wird, sich zu seinen Vorstellungen einen Gegenstand zu denken, der dadurch vorgestellt wird. Bei den vorstehenden beiden blinden Verhältnissen, worin das Subject mit dem Gegenstande stehet, muß das Subject wenigstens eine Anschauungsfähigkeit haben, wodurch das Object demselben so gegeben wird, daß das Subject dasselbe fühlen und begehren kann. Bei dem erkennenden Wesen ist aber diese Anschauungsfähigkeit noch weit nöthiger zur Beantwortung der Frage des Subjects: was ist das, was ich mir vorstelle? Diese Anschauungsfähigkeit heißt die Sinnlichkeit. Ohne Sinnlichkeit wäre nichts vorhanden zu erkennen, so wie ohne sie nichts zu fühlen und zu begehren wäre.

6. Das Erkenntnißvermögen hat aber drei Zweige:

1. den Verstand;
2. die Urtheilskraft;
3. die Vernunft im engern Sinne des Worts.

Durch den Verstand denken wir uns den Gegenstand in einer einzigen Vorstellung, die wir Begriff nennen; zwischen dem Begriff und seinem Gegenstande muß aber eine solche Beziehung seyn, daß auch der Begriff zu diesem Gegenstande und keinem andern gehört, dazu bedürfen wir ein Vermögen, welches die Urtheilskraft heißt. Der Verstand bildet den Begriff, aber die Urtheilskraft macht, daß es auch der richtige Begriff vom Gegenstande wird. Da aber der Gegenstände unendlich viele sind, so würde unser Geschäft zu denken und zu urtheilen endlos seyn, und wir würden nicht zu einer Uebersicht gelangen, und uns folglich in unsrer Erkenntniß nicht zurecht finden können, wenn wir nicht am Verstande das Vermögen hätten, uns den Begriff als eine allgemeine Vorstellung von mehreren Gegenständen (derselben Art), die er alle vorstellt, zu denken. Wir müssen aber nun auch ein Vermögen haben, jeden einzelnen Gegenstand durch den allgemeinen Begriff zu erkennen, oder seine Eigenschaften in dem allgemeinen Begriff aufzufinden, und so die Erkenntniß des einzelnen Gegenstandes von dem allgemeinen Begriff abzuleiten, und dieses Vermögen ist die Vernunft. Wenn mir daher z. B. der Gegenstand in der Anschauung gegeben ist, den wir einen Baum nennen, so kann ich ihn nun mit meinem Verstande als einen Inbegriff vieler einzelnen Vorstellungen, als der Wurzel, des Stammes, der Zweige, der Blätter, in einem einzigen Gedanken zusammen fassen, welcher der Begriff von einem Baume heißt; zugleich erkenne ich diesen Begriff für den von jedem Baume, der mir jemals vorkommen kann; durch die Urtheilskraft erkenne ich, daß dieser Begriff wirklich dem Gegenstande Baum, und nicht etwa dem Gegenstande, den ich Vogel neune, zukömmt, und durch die Vernunft wende ich alle die Merkmale oder Bestimmungen, die in dem allgemeinen Begriff Baum liegen, als Wurzel, Zweige, u.

f. w. auf den besondern Baum an, den ich erkennen will, und bestimme ihn durch jene Merkmale.

7. Diese Erkenntnißvermögen sind nun, ihrem Gebrauche nach, entweder

- a. formal; oder
- b. regulativ; oder
- c. constitutiv.

Sie sind formal, heißt, sie werden von allen Gegenständen ohne Unterschied gebraucht, um sie zu erkennen, und man kann gar nicht anders erkennen als durch sie. Denn zu allem Erkennen gehört, daß der Verstand Begriffe bilde, daß die Urtheilskraft diese Begriffe vom Gegenstande auslege, oder urtheile, und daß die Vernunft das besondere an jedem einzelnen Gegenstande, so weit es möglich ist, in dem allgemeinen Begriff aufsuche, den der Verstand gebildet hat, d. h. schliesse. In jedem Begriff liegen daher Urtheil und Schluß, in jedem Urtheil aber der Schluß versteckt, im Schluß liegen alle drei Operationen, im Urtheil nur zwei, im Begriff nur eine offen da, aber stets sind sie alle drei zusammen. Denn wenn ich mir den Begriff eines Baums denke, so denke ich mir einen Inbegriff von Vorstellungen, z. B. Wurzeln, Zweige u. f. w., die alle zusammen den Begriff Baum ausmachen. Der Begriff enthält also die versteckten Urtheile:

- der Gegenstand Baum hat Wurzeln,
- der Gegenstand Baum hat Zweige u. f. w.

Und da der Begriff Baum von jedem Gegenstande, der ein Baum ist, gilt, so liegen in jedem Begriff auch so viel versteckte Schlüsse, als Vorstellungen im Begriffe sind, z. B.

Die einzelnen Vorstellungen, die in jedem Begriff enthalten sind, müssen in jedem Gegenstande, von dem er gilt, vorkommen;

Nun sind die Vorstellungen Wurzeln, Zweige u. f. w. an jedem Baum zu finden;

Also gehören zu dem Begriff eines Baums Wurzeln, Zweige u. f. w.

Begriffe bilden, urtheilen und schliessen sind also die drei Operationen des Erkenntnißvermögens, ohne die kein Erkennen stattfinden kann. Sie machen

also zusammen die Form des Erkennens aus, oder das, was das Erkennen zum Erkennen macht, ohne dabei auf den Inhalt der Erkenntniß zu sehen, d. i. darauf, was erkannt wird. Gebraucht man also die drei Zweige des Erkenntnißvermögens auf diese Weise formal, so nennt man sie den formalen Verstand, die formale Urtheilskraft, die formale Vernunft. Von diesen formalen Vermögen und ihrem Gebrauch handelt die allgemeine Logik, welche daher auch die Formalphilosophie genannt werden kann; sie lehrt uns logisch erkennen, kann aber freilich über den Inhalt einer Erkenntniß nichts ausmachen, sondern lehrt nur, wie die Form derselben beschaffen seyn muß. So sind also Verstand, Urtheilskraft und Vernunft logische Erkenntnißvermögen, oder solche, ohne die man, als *conditio sine qua non*, gar nicht erkennen kann.

8. Allein diese Vermögen als logische zu betrachten, ist nur eine Abstraction; denn wenn sie zum Erkennen wirken, so bringen sie auch gewisse Erkenntnisse aus sich selbst hervor, durch welche sie alle in der Anschauung gegebene Gegenstände bestimmen, und etwas zu dem durch die Anschauung gegebenen Inhalt hinzuthun, wodurch ebenfalls der Gegenstand erst erkennbar wird. Dies sind die Erkenntnisse *a priori*, und in so fern diese aus dem Erkenntnißvermögen entspringen, und die Anlage zu denselben im Erkenntnißvermögen liegt, ehe noch ein Gegenstand gegeben ist, heißen sie eben *a priori*. Die Erkenntnißvermögen, in Ansehung dieses Gebrauchs, sind, weil dadurch Erkenntnisse *a priori* möglich werden, transcendentale, und als solche entweder regulative oder constitutive Vermögen. Sie sind regulative Vermögen, wenn sie Erkenntnisse *a priori* hervorbringen, die nur dazu dienen, die Erfahrungserkenntniß immer weiter fortzusetzen und zu erweitern. Solche regulative Vermögen sind nur

a. die Urtheilskraft; als teleologisches Vermögen. Wenn ich nemlich einen gegebenen Gegenstand mit seinem Begriff vergleiche, so gehet entweder der Gegenstand vor dem Begriffe oder der Begriff vor dem

Gegenstand her; im erstern Fall sehe ich zu, ob der Begriff dem Gegenstande angemessen ist, das geschieht durch die logische Urtheilskraft; oder ich sehe zu, ob der Gegenstand dem Begriffe angemessen ist, der dann der Grund desselben ist, dann beurtheile ich den Gegenstand nach den Begriffen des Zwecks und Mittels. Der Begriff nemlich, der den Grund der Möglichkeit des Gegenstandes enthält, ist der Zweck desselben. Das Vermögen dieser Beurtheilung heist die teleologische Urtheilskraft; sie giebt nemlich dem Verstande das Regulativ, die ganze Natur so zu betrachten, als sei sie das Product einer Causalität nach Zwecken, d. i. als habe ein Verstand überall Zwecke bei der Hervorbringung derselben gehabt.

b. die Vernunft, als Vermögen speculativer Ideen. Die Vernunft fordert nemlich für jedes Besondere das Allgemeine, und fordert daher ein Fortschreiten von Bedingung zu Bedingung, oder einen allgemeinen Begriff, der nicht weiter in einem andern erkannt werden kann. Solche allgemeine Begriffe, welche Ideen oder Vernunftbegriffe heissen, stellt sie dem Verstande als Regulative auf, das heist, als Regeln zum Fortschreiten in der Erkenntniß; dergleichen sind z. B. Welt, Gott u. s. w. (U. LVII. C. 357.) f. Anfang, 13.

Anmerkung. Der Verstand bekömmt also von den beiden übrigen Vermögen Regulative, er kann sich aber nicht selbst ein Regulativ seyn; denn er ist das Vermögen, durch welches die Erfahrungserkenntniß entsteht, oder welches der Natur das Gesetz giebt, wodurch sie ein Erfahrungsgegenstand wird. Was also aus ihm entspringt, ist immer constitutiv für die Erfahrung, weil er unmittelbar auf die Anschauungen geht; ob er gleich auch regulativ für die Anschauung seyn kann, wie in den dynamischen Verstandesgrundfätzen, z. B. dem der Causalität.

g. Die Erkenntnißvermögen sind endlich auch constitutive Vermögen, das heist solche, welche den drei Seelenvermögen Gesetze vorschreiben; oder bestimmen, wie die Erkenntniß seyn muß, wie

das Gefühl seyn sollte, und wie die Begehrung seyn soll. Nämlich

a. der Verstand ist constitutiv für das Erkenntnisvermögen, oder bestimmt die nothwendigen Gesetze, nach welchen alles erkannt wird.

b. die Urtheilskraft ist constitutiv für das Gefühlsvermögen, oder bestimmt dasselbe nothwendig, so daß das Object als zweckmässig für Jedermann beurtheilt und so als schön, häßlich, allgemein, gefühlt werden sollte. Das von der Urtheilskraft *a priori* bestimmte Gefühlsvermögen heisst der Geschmack.

c. die Vernunft ist constitutiv für das Begehungsvermögen oder bestimmt dasselbe so, daß es bloß nach diesen Bestimmungen begehren d. h. zu wollen verbunden ist oder wollen soll (U. LVI), Das von der Vernunft *a priori* bestimmte Begehungsvermögen heisst der Wille, und die Vernunft, in sofern sie das Begehungsvermögen bestimmt, die practische Vernunft.

10. Ob nun wohl Urtheilskraft und Vernunft als constitutive Vermögen eigentlich nicht zum Erkennen des Schönen und Häßlichen oder des moralischen Guten und Bösen dienen, indem das Schöne und Häßliche gar nicht auf Begriffe gebracht und also erkannt, sondern nur gefühlt werden kann, das moralische Gute und Böse aber selbst Begriffe sind, durch die nicht erkannt wird, sondern das Begehungsvermögen bestimmt werden soll; so hören sie doch darum nicht auf Erkenntnisvermögen *) zu seyn.

*) Der Recensent des 2. Th. der Marginalien schließt nämlich etwas übereilt aus dem Titel: Kritik der Erkenntnisvermögen: der Verf. sei nicht in den Geist der kritischen Philosophie eingedrungen, weil die practische Vernunft und ästhetische Urtheilskraft keine Erkenntnisvermögen wären. Jener Ausdruck ist aber ganz Kants Sprachgebrauch gemäß, der selbst in den Anmerkungen zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft, welche dem zweiten Bande von Becks erläuternden Auszügen angehängt sind, S. 586 sagt: Es ist also eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung

Unser gesamtes Erkenntnißvermögen, sagt Kant, hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe (auf diesem ist es gesetzgebend für das Erkennen), und das des Freiheitsbegriffs (auf diesem ist es gesetzgebend für das Begehren). Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe (der Ursache, Substanz, Wechselwirkung u. f. w.) geschieht durch den Verstand und ist theoretisch; die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist practisch (U. XVII.). Die Urtheilskraft hat eigentlich kein Gebiet, denn sie ist weder gesetzgebend für Gegenstände, die da sind, noch für solche, die da seyn sollen, und ein anderes Gebiet giebt es nicht. Sie ist bloß constitutiv für das Subject, und bestimmt durch das Gefühl der Lust und Unlust die Gegenstände als zweckmässig für unser Erkenntnißvermögen, und verbindet durch den Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur beide Gebiete der Erkenntnißvermögen, denn

a. der Verstand schreibt der Natur die Gesetze *a priori* vor, und erklärt sie dadurch für einen Inbegriff von Erscheinungen, denen vielleicht ein übersinnliches Ding zum Grunde liegen mag, welches er aber unbestimmt läßt.

b. die Vernunft schreibt dem Begehungsvermögen ein ganz anderes Gesetz der Freiheit vor, das in der Natur befolgt werden soll, und bestimmt da-

der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Critik der obern Erkenntnißvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugerrant hätte. Und S. 587. „Die Geschmacks-critik eröffnet, wenn man sie in transcendentaler Absicht behandelt, dadurch, daß sie eine Lücke im System unsrer Erkenntnißvermögen ausfüllt, eine viel verheißende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte. — Die Vermögen des Gemüths lassen sich nemlich insgesamt auf folgende drei zurückführen: Erkenntnißvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehungsvermögen. Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnißvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniß, zum Grunde.“

durch das Ueberfinnliche, das in der Natur durch Handlungen und Naturwirkungen erscheint.

c. die Urtheilskraft verbindet nun beide Gebiete, oder macht den Uebergang von dem finnlichen Gebiet des Naturbegriffs zu dem überfinnlichen Gebiet des Freiheitsbegriffs, indem sie die Natur vermittelt der äfthetischen und teleologischen Urtheile für zweckmäfsig erklärt, das Moralgesetz in derselben zu befolgen, wodurch sie das Ueberfinnliche in uns (das Subject der Freiheit, das im innern Sinn erscheint) und aufer uns (das der Körperwelt zum Grunde liegende überfinnliche Substrat) bestimmbar macht.

11. Noch ist zu merken, dafs was zur Erkenntnifs als Regulativ dient, oft zu etwas Anderm z. B. zum Wollen constitutiv ist. So ist der Grundatz, dafs ein weises Wesen die Welt beherrscht, ein theoretisch-regulatives Princip der Urtheilskraft für das Erkenntnifsvermögen, indem es uns lehrt, alles in der Natur als Mittel und Zwecke zu betrachten und das Zweckmäfsige in derselben aufzufuchen. Aber es ist ein practisch-constitutives Princip der Vernunft für den Willen, indem es allein den Gegenstand des Wollens als practisch möglich bestimmt. Das heifst, wir können nicht behaupten, Gott könne nicht anders erkennen und wollen, als so wie wir, nach Zwecken, welche Behauptung gültig wäre, wenn jedes Princip theoretisch-constitutiv wäre; sondern ich mufs nothwendig einen Gott als moralischen Beherrscher der Welt voraussetzen, weil ich in einer physischen Welt moralisch handeln und die Forderungen meiner physischen Natur denen meiner moralischen Natur unterwerfen soll, welches ich daher für möglich, d. i. dem Willen eines moralischen Welturhebers und Weltbeherrschers angemessen halten mufs (U. 457.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. S. 221 — 223 — VIII. Abth. S. 537 — II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. Anh. S. 672 und 692.

Deff. Critik der Urtheilskr. Einleit. S. LVII f. — II. Th. §. 88. S. 437.

Construction.

S. Construiren.

Construiren,

construere, construire. Einen Begriff durch die (selbstthätige) Hervorbringung einer ihm correspondirenden Anschauung darstellen (E. 12 *).

Man nehme z. B. aus der Geometrie den Begriff eines gleichseitigen Triangels. Dieser bestehet aus folgenden Merkmalen:

- a. es ist ein Raum auf einer Ebene,
- b. den Linien einschließen;
- c. diese Linien sind gerade;
- d. es sind ihrer drei;
- e. diese Linien sind alle einander gleich.

Dieser Begriff kann nun, wie in dem Artikel Acromatisch, 1. ist gezeigt worden, durch eine Anschauung dargestellt werden, so daß ich mir den Begriff nun nicht mehr durch die vorhergehenden fünf Merkmale denke, sondern sein Schema in der reinen Einbildungskraft, oder sein empirisches aber doch geometrisches Bild wie Fig. 2. auf dem Papiere vor mir habe. Aber in der Figur auf dem Papier müssen wir uns 1) die Cirkel wegdenken, denn diese dienten nur, den Triangel darzustellen oder zu construiren; 2) aber auch die drei gleichen Linien nicht von einer bestimmten Länge denken, wie sie auf dem Papier oder auch in dem Bilde allemal haben. Die drei Linien können jede Länge haben, nur müssen sie einander gleich seyn. Da aber in der Erfahrung alles bestimmt ist, so ist die wahre Construction des gleichseitigen Triangels eigentlich schematisch, das heißt, sie bestehet nur in dem Bestreben der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, welches sie aber nie erreicht. Das Schema gehet daher immer in ein Bild über. Diese Anschauung correspondirt dem Begriff, heißt, es sind in ihr die fünf Merkmale anzuschauen, die in dem Begriff gedacht wurden. Die Hervorbrin-

gung dieser Anschauung ist endlich selbstthätig, heisst, sie wird dem Erkenntnisvermögen nicht aufgedrungen, wie bei der empirischen Anschauung dasjenige, was an derselben empirisch ist; das Erkenntnisvermögen verhält sich nicht leidend (passiv) bei dieser Hervorbringung, sondern thätig (activ) oder wirkt sie selbst (E. 12 *).

2. Die Darstellung (Construction) eines Begriffs durch die Hervorbringung einer Anschauung, die demselben correspondirt, kann nur durch die bloße Einbildungskraft geschehen. Das geschieht nemlich so, wie in dem vorhergehenden Beispiele von einem gleichseitigen Triangel ist gezeigt worden. Man stelle sich durch die Einbildungskraft eine begrenzte gerade Linie vor. Von der Länge derselben ist hier nicht die Rede. Man müsste sich also eigentlich eine Linie vorstellen, die jede kleine oder große Länge hätte; da dieses aber nicht möglich ist, und jede begrenzte Linie in Ansehung ihrer Länge bestimmt ist, folglich nicht jede mögliche Länge zugleich haben kann; so ist die Linie, so wie sie gefordert wurde, in der Anschauung schematisch, oder nur durch ein Schema zu construiren. Sie wird aber, vermittelt der reinen Einbildungskraft, durch ein Bild dargestellt, nemlich durch eine begrenzte, folglich bestimmte Linie, bei der wir also von ihrer bestimmten Länge abstrahiren. Und so fährt nun die bloße Einbildungskraft fort, den gleichseitigen Triangel zu construiren, wie es in Acroamatich, 1. gezeigt worden ist. Ist nun der Begriff, welcher construirt wird, zugleich *a priori*, wie der Begriff Triangel, so heisst das rein construiren, und die Darstellung eine reine Construction (E. 12 *).

3. Kant giebt noch ein Paar andere Beispiele einer solchen reinen Construction.

a. Wenn ich mir den Vollmond als Maassstab denke, um damit die Stärke des Sonnenlichts zu bestimmen, so fragt es sich, wie viel Vollmonde z. B. auf dieselbe Stelle einer Tafel scheinen müssten, damit diese Stelle eben so erleuchtet würde, als sie erleuchtet wäre, wenn bloß das Sonnenlicht auf diese Stelle fiel. Man

hat gefunden, daß ohngefähr 200000 Vollmonde dazu gehören würden. Diese Zusammenfetzung des Sonnenlichts aus dem Licht, das 200000 Vollmonde verursachen würde, ist eine Construction des Begriffs der Stärke des Sonnenlichts im Verhältnisse zum Vollmondlicht. Sie geschieht durch die bloße Einbildungskraft *a priori*, denn in der Erfahrung kann man sie nicht machen. Auch geschieht sie schematisch, denn diese 200000 Vollmonde haben nicht Raum am Himmel, wir müssen uns diese Vollmonde folglich in weiterer Entfernung von uns, und doch von der Größe und der Erleuchtung des Vollmonds vorstellen, aber dann sind sie keine Vollmonde, sondern nur Bilder, von denen wir alles das wegdenken, was nicht zu unserm Begriff gehört (C. 221.).

b. Wenn mir drei Glieder einer Proportion gegeben sind, z. B.

4 verhält sich zu 8 wie 6 zu —

so ist dadurch auch das vierte *a priori* bestimmt, ohne daß ich es erst in der Erfahrung auffuchen darf. Wende ich nun die drei Glieder (4, 8 und 6) wirklich dazu an, das vierte zu finden, indem ich das zweite (8) mit dem dritten (6) multiplicire, und das herauskommende Product mit dem ersten (4) dividire, so heißt das, ich construire das vierte Glied, welches der herauskommende Quotient (12) ist. Das vierte Glied wird so wirklich durch die drei übrigen dargestellt. Der Arithmetiker drückt das durch symbolische Construction aus, d. i. durch eine Darstellung vermittelst Zeichen

$$\frac{8 \cdot 6}{4} = 12$$

Siehe auch den Artikel: Analogie, 3 — 10 (C. 222).

4. Die Mathematik unterscheidet sich darin wesentlich von der Philosophie, daß allen ihren Demonstrationen solche reine Constructionen zum Grunde liegen. Dieser Unterschied ist im Artikel Acroamatisch gezeigt worden. In der Philosophie haben wir bloß Begriffe, und erkennen durch sie; in der Mathematik

hingegen wird jedem Begriff sein Gegenstand gegeben, und an demselben die Richtigkeit des Begriffs angeschauet (C. 741.). Daher rührt eben der große Unterschied in der Evidenz oder untrüglichen Gewissheit zwischen metaphysischen und geometrischen Sätzen. Bei einem geometrischen Satze sehe ich den Gegenstand vor mir, denn ich construire ihn, oder ich gebe mir den Gegenstand zu meinem Begriff, ich stelle mir den Gegenstand wirklich *in concreto* und dennoch *a priori* dar. Eben dazu kommen in der reinen Geometrie die Aufgaben (s. Acroamatifch) vor; diese sollen nicht etwa lehren, wie man z. B. einen gleichseitigen Triangel u. s. w. mechanisch machen könne, sondern wie er construirt werden könne, nur damit zu beweisen, daß der Gegenstand des Begriffs kein Hirngespinnst sei, oder daß der Begriff einen wirklichen Gegenstand habe. In der Metaphysik hingegen kann man den reinen Begriffen ihren Gegenstand nicht beifügen, ich sehe ihn also da nicht vor mir, und bin daher jeden Augenblick in Gefahr, durch das bloße Denken meiner Begriffe in Irrthum zu gerathen oder mich mit Hirngespinnsten zu beschäftigen. Gesetzt, ich will die Beschaffenheiten und Eigenschaften eines gleichseitigen Triangels untersuchen, so ist vor allen Dingen die Frage, giebt es auch einen solchen Gegenstand? Der Geometer, der es nicht mit der Erfahrung zu thun hat, fragt aber nicht darnach, ob es ein solches Ding in der Erfahrung gebe; das zu untersuchen überläßt er dem Naturhistoriker, und ob das, was er behauptet, von allen Erfahrungsgegenständen gültig sei, dem Transcendentalphilosophen. Er fragt nur, ob in der reinen Anschauung des Raums ein gleichseitiger Triangel möglich sei? Daher muß er nun zeigen, wie ein solcher Triangel in der reinen Anschauung, vermittelt der Einbildungskraft, entstehe, oder er lehrt ihn, wie in Acroamatifch 1 u. 2 gezeigt worden, construiren, d. i. dem Begriff vom gleichseitigen Triangel einen Gegenstand *a priori* geben, von dem jener nun wirklich der Begriff ist. In der Kunstsprache drückt man das nun aus, der Geometer thut erst die Realität seines Begriffs durch die Construction dar, ehe er etwas von diesem seinen Begriffe be-

hauptet (E. 10 f.). Ob nun ein solcher gleichseitiger Triangel in der Erfahrung zu finden sei, muß der Naturhistoriker untersuchen. Allein das würde noch nicht viel helfen, denn einen solchen ganz vollkommenen gleichseitigen Triangel, als ihn die Geometrie darstellt, wird er schwerlich finden, überdem kömmt es hauptsächlich darauf an, ob auch alles das, was der Geometer in seiner Lehre vom gleichseitigen Triangel behauptet und evident beweiset, ganz allgemein von der Erfahrung gelten müsse, so weit nemlich in der Erfahrung die Bedingungen zu finden sind, unter welchen es der Geometer beweiset. Oft schon haben feyn wollende Metaphysiker und Popularphilosophen verächtlich auf die Mathematiker herabgesehen, und behauptet, diese beschäftigten sich nur mit leeren Einbildungen, denn so was, als sie sich vorstellten, gäbe es gar nicht in der Erfahrung. Und dennoch bauet der Astronom auf die Geometrie seine Schlüsse, z. B. über die Entfernung des Mondes von der Erde. Er stellt sich nemlich einen Triangel vor (Fig. 22), dessen eine Seite AC von dem Punct auf der Erde, wo er stehet, bis zum Mittelpunkt der Erde reicht, die zweite Seite AB von dem Punct der Erde bis zu dem Mittelpunkt des Mondes, wenn er im Horizont ist, oder eben untergeht, die dritte Seite CB gehet vom Mittelpunkt der Erde bis zum Mittelpunkt des Mondes. Nun kann man alle drei Linien in der Erfahrung nicht wirklich messen, allein aus Gründen der Geometrie ist der Halbmesser der Erde, oder die Linie AC, aus dem Umkreise der Erde bekannt; zugleich ist der Winkel bei A oder BAC ein rechter Winkel; endlich kann man zwar den Winkel bei C oder ACB nicht wirklich messen, aber doch einen Winkel, der ihm gleich ist, nemlich den Winkel bei E oder BED, denn er ist der Winkel, welcher anzeigt, wie hoch in dem Augenblick, da der Mond für A untergeht, er für E über dem Horizont erhaben ist. Nun weiß man aus Gründen, die in der Trigonometrie aus der Geometrie abgeleitet werden, aus zwei Winkeln und einer Seite jedes Triangels die übrigen Seiten und Winkel durch

Rechnung zu finden. Folglich kann man nun ausrechnen, wie weit es von A nach B oder von C nach B ist. Wie folgt denn nun aber aus dieser Construction durch die Einbildungskraft, von der in Fig. 22. nur ein Bild auf dem Papier entworfen ist, daß sich das mit dem wirklichen Mond in der Natur so verhalten müsse, wie ich es mir hier in der reinen Anschauung vermittelt meiner Einbildungskraft darstelle? Das konnte man vor Kant nicht beantworten. Die Transcendentalphilosophie aber, nemlich der Theil derselben, welcher die transcendente Aesthetik genannt wird, lehrt, daß der Raum die Form aller äußern Erscheinung ist, und daß eben dieselbe bildende Verbindung (Synthesis), wodurch wir uns in der Einbildung den Triangel ABC construiren, mit derjenigen gänzlich einerlei ist, welche wir ausüben, wenn wir in der Erfahrung den wirklichen Mond auf die Weise, wie in Fig. 22. gezeichnet ist, apprehendiren, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen. Das ist es allein, was es möglich macht, daß die Construction in Fig. 22, oder der geometrische Gegenstand ABC, in der Natur eben so vorhanden seyn muß, wie ich ihn mir construirt habe, sobald ich den Mond im Horizont, und ein anderer Beobachter ihn in demselben Augenblick an einem von A ziemlich entfernten Ort der Erde E gewahr wird. Die Linien AB, AC, BC werden und müssen sich dann nemlich in der Natur eben so zu einander verhalten, wie hier in der Construction; denn vermöge der formalen Beschaffenheit aller äußern Erscheinungen, die sich auf der Form unsrer reinen Sinnlichkeit gründet, ist es nicht anders möglich, weil diese formale Beschaffenheit nicht in Dingen an sich, sondern in dem anschauenden Subject liegt. Die reale Möglichkeit des Triangels ABC, oder daß er auch außer unsrer Einbildung existiren kann, beruhet darauf, daß er die Bedingung ist, unter der allein der Mond dem einen von zwei Beobachtern im Horizont und dem andern am Himmel erscheinen kann (M. I, 322. 860. C. 271.).

5. Zur Construction eines Begriffs *a priori* wird also eine nicht empirische Anschauung erfordert,

d. i. eine solche, die nicht in der Erfahrung, sondern in der reinen Einbildung gegeben wird. Diese ist als Anschauung ein einzelnes Object, ein Individuum; und dennoch drückt sie als die Construction eines Begriffs (der eine allgemeine Vorstellung ist) Allgemeinheit aus für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören. So construire ich einen gleichseitigen Triangel Fig. 2, f. Acroamatisch 1, oder gebe meinem Begriff vom gleichseitigen Triangel, das er ein von drei gleichen Seiten eingeschlossener Raum sei, einen Gegenstand, der ihm correspondirt, entspricht, d. i. ich mache wirklich einen solchen gleichseitigen Triangel. Das thue ich nun entweder so, das ich mir ihn durch bloße Einbildung in der reinen Anschauung darstelle, oder so, das ich, um meiner Einbildungskraft durch etwas Bleibendes zu Hülfe zu kommen, ihn nach der Einbildung auch auf dem Papier verzeichne. Beides geschieht *a priori*, denn das Muster dazu ist aus keiner Erfahrung erborgt, sondern geschieht unabhängig von aller Erfahrung, nach der Anweisung im Artikel Acroamatisch, 1. Die einzelne auf dem Papiere hingezzeichnete Figur ist freilich eine Erscheinung, und wird empirisch angeschauet; allein sie stellt nur das Object der reinen Anschauung dar, und drückt den Begriff in seiner ganzen Allgemeinheit aus, obgleich das Bild und die reine Anschauung, die es darstellt, ein Individuum ist. Denn es wird dabei von allen den Bestimmungen abstrahirt, die dieses Bild zu einem solchen Gegenstande machen, der in der Erfahrung nur einmal, nemlich hier vor uns Fig. 2. zu finden ist; z. B. die Größe des Triangels, die Länge der Seiten, wie schwach oder stark sie gezeichnet sind; das der Triangel auf diesem oder keinem andern Papiere stehet, gerade in diesem Exem- plare des Wörterbuchs zu finden ist, sind Bestimmungen, auf die wir gar nicht sehen, an die wir gar nicht denken, von denen wir abstrahiren, wenn wir von der Construction des gleichseitigen Triangels reden, und das Bild desselben auf dem Papiere als diese Construction betrachten. Denn alle diese Bestimmungen

sind solche, die, wenn sie auch bei jeder andern Verzeichnung des gleichseitigen Triangels verschieden wären, doch den Begriff dieses Triangels nicht verändern; denn wären die drei gleichen Seiten auch noch einmal so lang, aber nur gleich, oder wären sie auch auf Holz vorgezeichnet, und schlossen nur den Raum ein, so wäre es immer ein gleichseitiger Triangel (C. 741. f.). Eben darum kann auch der Mathematiker an einem Cirkel, den er (wie einst Archimedes) mit seinem Stabe im Sande beschreibt, so unregelmäßig er auch ausfalle, die Eigenschaften eines Cirkels überhaupt so vollkommen beweisen, als ob ihn der beste Künstler im Kupferstiche gezeichnet hätte (E. 13 *).

6. Und nun können wir uns von einem andern immer merkwürdigen und wesentlichen, bisher aber gänzlich verkannten Unterschiede zwischen philosophischer und mathematischer Erkenntniß einen deutlichen Begriff machen. Die philosophische Erkenntniß betrachtet das Besondere im Allgemeinen. Sie stellet z. B. den Begriff einer Ursache auf, unter diesem sind mehrere Arten von Ursachen, z. B. physische, teleologische, moralische enthalten, welche alle ihre Bestimmungen als Ursachen in dem einzigen Begriff einer Ursache haben, so daß, wenn ich weiß, was eine Ursache ist, ich auch weiß, was eine physische Ursache als Ursache ist, nur daß bei derselben noch die Bestimmung des physischen hinzukommt. So betrachtet also die philosophische Erkenntniß das Besondere, physische Ursache, teleologische Ursache u. s. w. in dem Allgemeinen, dem Begriff Ursache überhaupt. Mit der mathematischen Erkenntniß ist es gerade umgekehrt, denn diese betrachtet das Allgemeine im Besondern, ja gar im Einzelnen. Sie hat z. B. den allgemeinen Begriff eines Triangels überhaupt zum Gegenstande, und sie betrachtet diesen nun, indem sie einen einzelnen Triangel in der Einbildung construirt, und wohl gar das Bild desselben auf dem Papiere entwirft. In diesem einzelnen Triangel betrachtet nemlich der Mathematiker alle Eigenschaften des Triangels überhaupt, und

hat sie in diesem einzelnen Triangel in der Anschauung vor sich; abstrahirt aber dabei von allem, was einem Triangel überhaupt nicht wesentlich ist, z. B. von der Länge der Linien oder Seiten, Größe der einzelnen Winkel, u. s. w. Beide Arten der Erkenntnisse, die philosophische und mathematische, haben nemlich das mit einander gemein, daß sie beide *a priori* und vermittelt der Vernunft, nicht *a posteriori* und vermittelt der Erfahrung, ihren Gegenstand betrachten. So wie nun das Einzelne durch gewisse allgemeine Bedingungen der Construction, z. B. daß der Triangel gleichseitig ist, bestimmt ist, so muß auch der Gegenstand des Begriffs, dem dieses Einzelne, streng genommen, nur als sein Schema correspondirt, allgemein bestimmt gedacht werden. Denn die reine Anschauung ist, streng genommen, nicht eigentlich der Gegenstand des Begriffs selbst, denn dieser kann nur etwas in der Erfahrung seyn, ein wirkliches Erfahrungsobject. Die reine Anschauung ist aber eigentlich nur das Schema, das den Gegenstand darstellt, und eine Vorstellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, dem Begriff sein Bild zu verschaffen, um die Anwendung des Begriffs auf den Erfahrungsgegenstand zu vermitteln (M. I. 861. C. 742.).

7. Bisher unterschied man Mathematik von Philosophie durch den verschiedenen Gegenstand, den sie zu bearbeiten haben. Man sagte nemlich, die Mathematik habe bloß die Größe oder Quantität, die Philosophie aber die Qualität zum Object ihrer Nachforschungen. Allein man nahm die Wirkung für die Ursache. Die mathematische Behandlungsart des Objects, d. i. die Form der mathematischen Erkenntnis, ist die Ursache, daß sie nur auf Größen gehen kann. Denn nur der Begriff von Größen läßt sich construiren oder *a priori* in der Anschauung darlegen, der Begriff von Qualitäten aber läßt sich nur *a posteriori* oder in einer empirischen Anschauung darstellen. Sind also die Begriffe rein aus der Vernunft und nicht aus der Sinnlichkeit entsprungen (Vernunfterkennnisse), so sind sie gar keiner Anschauung fähig. Die Philosophie hält sich

also blofs an allgemeinen Begriffen, die Mathematik hingegen kann mit blofsen Begriffen nichts ausrichten, sondern eilt fogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff in *concreto*, oder in einem wirklichen Gegenstande (der reinen Einbildungskraft) betrachtet, aber doch nicht empirisch oder in einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande, sondern blofs in einer solchen Anschauung, die die Mathematik *a priori* darstellt, d. i. construirt. In dieser Construction muss nun dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Construction folgt, auch von jedem Erfahrungsobjecte des construirten Begriffs allgemein gelten (C. 742 ff.) f. Philosophie.

8. Kant giebt selbst ein Beispiel von diesem Unterschiede zwischen Philosophie und Mathematik. Will der Mathematiker beweisen, dass die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, so fängt er gleich an, seinen Triangel zu construiren; der Philosoph würde suchen dieses aus den in dem Begriff des Triangels liegenden Bestimmungen, nemlich eingeschlossener Raum und drei Seiten, zu zeigen, welches ihm aber nie möglich seyn wird (C. 744.).

9. Es giebt zwei Arten von reinen Constructionen:

a. die ostensive Construction in der Geometrie. Diese ist die Construction der Gröfsen (*quantorum*), oder der Gegenstände selbst, so fern sie eine Quantität oder Gröfse haben. So construirt man z. B. den Begriff einer zusammengesetzten Bewegung, wenn man die Bewegung selbst als eine solche Gröfse, die aus mehr als einer gegebenen Bewegung entspringt, so *a priori* in der Anschauung darstellt, dass sie jenen mehreren Bewegungen zusammen völlig gleich, oder als vollkommen einerlei mit ihnen angeschauet wird (N. 13. 25). Man sehe den Artikel Bewegung, S. 610. wo dieses gezeigt worden ist.

b. die symbolische Construction in der Arithmetik. Diese ist die Construction der Gröfse (*quantitatis*) oder der Quantität, die an den Gegenständen

zu finden ist. So construirt man z. B. $1 + 4 = 5$, oder in der Buchstabenrechnung, wenn man jede mögliche Gröfse durch a, und jede andere mögliche Gröfse durch b ausdrückt, $a + b = c$, welches heist, wenn man die beiden Gröfsen a und b zu einander addirt, so kommt eine Gröfse heraus, die wir mit c bezeichnen wollen. Bei dieser symbolischen Construction wird von der übrigen Beschaffenheit des Gegenstandes gänzlich abstrahirt, es soll blofs diejenige Beschaffenheit desselben, das er eine Gröfse ist, gedacht werden. Diese symbolische Construction wählt sich alsdann eine gewisse Bezeichnung aller Constructionen von Gröfsen überhaupt oder den Zahlen, d. i. sie drückt die Zahlen durch gewisse bestimmte Zeichen aus, z. B. 1, 2, 3, 4, 5 u. f. w. oder durch allgemeine Zeichen, z. B. die bekannten Zahlen mit den ersten Buchstaben des Alphabets a, b, c. die unbekanntn Zahlen mit den letzten x, y, z, die Addition mit dem Zeichen +, als $a + b$, die Subtraction mit dem Zeichen —, als $a - b$, die Multiplication mit einem Punct, als a . b, oder durch blofse Zusammenstellung ab u. f. w., die Ausziehung der Wurzel durch ein V, als \sqrt{a} . Und so kann nun die symbolische Construction, nachdem sie auf diese Weise den allgemeinen Begriff der Gröfsen, nach den verschiedenen Verhältnissen derselben, bezeichnet hat, alle Behandlung derselben, die durch die Gröfse erzeugt und verändert wird, nach gewissen Regeln in der Anschauung darstellen. Es soll z. B. eine Gröfse durch die andere dividirt werden, so bezeichnet die Arithmetik erst beide Gröfsen mit ihren Zeichen, nemlich wenn in einem Fasse acht Zentner wären, diese Gröfse mit 8, und wenn diese acht Zentner unter zwei Personen getheilt werden sollen, diese Gröfse mit 2; dann setzt sie beide Characteres nach der Form zusammen: welche die Division bezeichnet $8 : 2$ oder $\frac{8}{2}$. So gelangt also die Arithmetik vermittelst einer symbolischen Construction, welche die Gröfsen nur analogisch bezeichnet, eben so gut, wie die Geometrie vermittelst der ostensiven Construction, welche die Gröfse selbst darstellt, zur anschaulichen Erkenntniß des Gegenstandes ihrer Begriffe *a priori*; welches die philosophischen Wissenschaften, durch ihre blofs-

fen Begriffe, niemals im Stande sind, sondern immer nur bloß discursive oder durch Begriffe gedachte Erkenntniß liefern (M. I. 864. C. 745.).

10. Es giebt aber noch eine Construction, nemlich diejenige, die an irgend einer Materie ausgeübt wird, z. B. ich will ein Haus bauen, so ist die Ausführung dieses Unternehmens nichts anders, als die Construction des Begriffs eines Hauses, den ich mir gemacht habe. Eine solche Construction heist die empirische. Und so ist die reine Construction dasjenige für die reinen Begriffe in der Mathematik, was für den empirischen Begriff der Erfahrungsgegenstand ist, der ihm correspondirt. Beide Arten der Anschauungen machen es möglich, daß ich meinen Begriff noch weiter bestimmen kann, als es ohne Anschauung möglich gewesen wäre. Ohne Anschauung kann ich nemlich von einem Begriff nichts weiter wissen, als die Bestimmungen desselben, die in ihm liegen, und ohne welche er nicht derselbe Begriff seyn würde. Diese Bestimmungen entwickle ich durch logische Analysis aus demselben, und bekomme dadurch eine Anzahl analytischer Urtheile, durch die meine Erkenntniß des Begriffs zwar deutlicher, aber nicht die vom Gegenstande des Begriffs vermehrt wird. Die Anschauung aber, sie sei nun eine empirische oder reine, giebt mir noch mehrere Bestimmungen, die nicht in dem Begriff liegen, und die also meine Erkenntniß vom Gegenstande des Begriffs erweitern; die Anschauung macht es mir also möglich, Bestimmungen dem Begriffe hinzuzusetzen, die nicht aus demselben entwickelt werden können. Hierdurch entstehen synthetische Sätze, welche die bloße Logik, selbst mit allen Künsten der Sophisten, nicht hervorbringen kann. Die reine Construction giebt nun die reinen Anschauungen, und also durch dieselben den mathematischen Begriffen ihren Gegenstand (in der reinen Einbildung). Wenn ich z. B. den Begriff des Triangels habe, und mir durch geometrische Construction die reine Anschauung des Gegenstandes dazu gebe, so wird meine Erkenntniß dadurch eben so vermehrt, als wenn ich zu dem Begriff eines Schrankes mir vom Tischler einen Schrank vorzeigen

lasse, wodurch ich eine Erfahrungsanschauung desselben bekomme. Nun kann ich an der Construction des Triangels sehen, was er alles für Eigenschaften habe, die nicht in dem bloßen Begriffe desselben liegen, zumal wenn ich gewisse Hüflslinien hinzusetze, woraus die Beschaffenheit des Triangels, vermittelt der reinen Anschauung desselben, oder seines Schemas, noch mehr erhellet. So entspringt alsdann z. B. der synthetische Satz, daß alle drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleich sind, welchen Satz Niemand, mit allen Künften der Logik, je aus dem bloßen Begriff eines Triangels heraus entwickeln wird. (C. 746.).

11. Aus diesem Beispiele erhellet also deutlich genug, welcher ein großer Unterschied ist zwischen dem discursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder wenn ich mir alles, was die Vernunft unabhängig von der Erfahrung denkt, bloß durch Begriffe vorstelle, und dem intuitiven, wenn ich mir den Begriff construiren, und demselben durch die reine Anschauung seinen Gegenstand geben kann (C. 747.).

12. Wenn erkenne ich aber, ob ein Begriff *a priori* construirt werden kann oder nicht, d. i. ob ich über ihn mathematisiren oder philosophiren, d. h. ihn mathematisch oder philosophisch behandeln kann? Ein Begriff *a priori* enthält entweder schon eine reine Anschauung in sich, d. i. ich kann mir ihn gar nicht einmal denken, ohne daß meine Einbildungskraft die Anschauung dazu sich vorstellt, z. B. ein Triangel, welcher zwar durch seine Merkmale gedacht werden kann, nemlich durch einen eingeschlossenen Raum und drei Linien, aber diese Prädicate sind nicht denkbar, ohne sie sich, und damit den ganzen Triangel, mit der Einbildungskraft vorzustellen. Wenn nun ein Begriff diese Beschaffenheit hat, so kann er construirt werden. Zuweilen ist das aber nicht der Fall, z. B. bei dem Begriff Ursache, welcher der Begriff von einem Dinge ist, das einem andern (der Wirkung) nothwendig und immer vorhergeht. Wenn ich mir hier auch das Vorhergehen in der Einbildung vorstellen könnte, so ginge das doch nicht mit dem Begriffe nothwendig an,

folglich kann der Begriff Ursache nicht construirt werden. Ich kann also ihn nur discursiv denken, durch seine Merkmale, und über ihn philosophiren. Wenn man durch einen solchen Begriff synthetisch und *a priori* urtheilen will, so geschieht es nur dadurch, daß er eine solche Verknüpfung (Synthesis) der Erfahrung enthält, ohne welche keine Erfahrung möglich seyn könnte. Daher muß alle Verknüpfung durch ihn auch für die Erfahrung gültig seyn, und dieses allein kann synthetische Sätze *a priori* geben, ohne alle Construction, z. B. alle Veränderungen müssen ihre Ursache haben, warum? nicht weil dieser Satz im Begriff Ursache liegt, sondern weil ohne den Begriff Ursache keine Erfahrung vom Nacheinanderseyn wirklicher Dinge möglich wäre, indem wir das Nacheinanderfolgen unsrer bloßen Vorstellungen (in Gedanken) von dem Nacheinanderfolgen wirklicher Dinge nicht anders unterscheiden können, als dadurch, daß das erste zufällig, das letztere nothwendig ist. Aber die Nothwendigkeit kömmt erst durch jenes Gesetz der Ursache und Wirkung hinein (C. 747.).

12. Von allen Anschauungen ist aber keine *a priori* gegeben, als die bloße Form der Erscheinungen, Raum und Zeit, denn die Materie der Erscheinungen ist empirisch. Also lassen sich auch nur Raumbegriffe und Zeitbegriffe construiren, und zwar entweder als Quanta, dann müssen sie zugleich eine Qualität, d. i. eine Gestalt haben, und die Construction ist geometrisch, durch Linien, Flächen und geometrische Körper; oder als bloße Quantitäten, abstrahirt von aller Qualität oder Beschaffenheit, dann ist die Construction bloß eine Zusammenfetzung (Synthesis) des Gleichartigmannichfaltigen, d. i. der Einheiten Einer Art, und die Construction ist arithmetisch, durch Zahlen, oder allgemeine Zeichen, wie in der Algebra, durch Buchstaben (C. 748.).

13. Man kann transcendente Sätze niemals durch Construction der Begriffe, sondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Transcendente Sätze sind nemlich solche synthetische Sätze, worin kein empirischer Begriff ist, und deren Begriffe doch nicht construirt werden können.

Folglich können auch jene Sätze selbst nicht construiert werden, sondern sie können nur nach Begriffen *a priori* gegeben werden, nemlich durch solche Begriffe, durch welche, und folglich auch durch die vermittelt derselben gegebenen Sätze, Erfahrung allein möglich ist (C. 748.).

14. Die rationale und mathematische Erkenntniß bezieht sich also durch Construction des Begriffs auf ihren Gegenstand; die rationale und philosophische durch die Synthesis der Erfahrung, die ohne sie nicht möglich ist; die empirische und mechanische durch eine Wahrnehmung. Die erstere giebt nothwendige und zwar apodictisch intuitive (evidente) Sätze; die zweite auch nothwendige und zwar apodictisch discursive Sätze; die dritte nur zufällige Sätze, s. Apodictisch. Den mathematischen Begriff eines Triangels würde ich construiren, d. i. *a priori* in der Anschauung geben, und auf diesem Wege eine synthetische, aber rationale oder von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniß bekommen; den transcendental-philosophischen Begriff einer Realität kann ich nur durch seine Merkmale, Empfindung in Raum und Zeit denken, und er ist nur darum selbst etwas reelles und nicht schimärisches, weil er die nothwendige Verknüpfung (Synthesis) der Erfahrung enthält, das nemlich ohne ihn kein Inhalt der empirischen Anschauungen gedacht werden könnte, und also die Vorstellung eines Erfahrungsgegenstandes gar nicht möglich wäre. Eben so kann ich den Begriff der Ursache nicht construiren, weil der Begriff eine Regel enthält, wie die Wahrnehmungen nothwendig verknüpft werden. Wahrnehmungen sind aber keine reinen Anschauungen, und lassen sich *a priori* nicht geben, folglich läßt sich auch der Begriff Ursache, durch welchen bloß Wahrnehmungen verknüpft werden, gar nicht construiren. Dem empirischen Begriff des Goldes werde ich die Materie, welche unter diesem Namen vorkömmt, beifügen, und auf solche Weise eine synthetische, aber empirische, d. i. bloß eine aus Erfahrung entsprungene Erkenntniß bekommen (C. 749.).

15. Wir haben also einen doppelten Vernunftgebrauch, obwohl durch den einen sowohl, als durch den

ändern allgemeine und nothwendige Erkenntniß, d. i. Erkenntniß *a priori* erzeugt wird:

a. den Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder den philosophischen, durch welchen die Erscheinungen, ihrer Materie oder ihrem Inhalt nach, das ist nicht die Anschauung, sondern die Empfindung, unter nothwendige und allgemeine Begriffe, z. B. Ursache und Wirkung, gebracht werden. Durch diese Begriffe *a priori* haben wir keinen Gegenstand *a priori*, sie enthalten weiter nichts, als die unbestimmten Begriffe der nothwendigen Verknüpfung (Synthesis) möglicher Empfindungen, z. B. der Begriff Ursache läßt sich nicht *a priori* construiren, und bezeichnet nur, daß alle Wahrnehmung durch ihn verknüpft werden muß, weil sonst Erfahrung und Schein in der Folge der Dinge nicht zu unterscheiden wäre. Die Synthesis ist übrigens dadurch noch nicht bestimmt, daß ich sie mir denke, sondern das wird sie erst durch sinnliche Eindrücke, wodurch die Empfindungen entstehen, welche durch jene Synthesis verknüpft und so als Ursachen gedacht werden.

b. den Vernunftgebrauch durch Construction der Begriffe, den mathematischen, durch welchen die Erscheinungen, ihrer Form, d. i. nicht der Empfindung, sondern der Anschauung nach, wirklich allgemein, und doch in einem einzelnen Dinge, dargestellt werden. Durch diese Construction der Begriffe schaffen wir uns im Raum und in der Zeit die Gegenstände selbst, es sei nun Gestalt, wie in der Geometrie, oder Dauer, wie in der Chronometrie, oder GröÙe überhaupt, wie in der Arithmetik. Das ist ein Vernunftgeschäft, durch Construction der Begriffe, und heißt mathematisch. (M. I. 870. C. 751. f.).

16. Um sich nun zu erklären, wie die bekannte Wolfische Anwendung der mathematischen Methode in der Philosophie nothwendig mißglücken mußte, darf man nur bemerken, daß keine andern Begriffe definiert werden können, als diejenigen, welche man construiren kann. Ich habe dieses deutlich zu zeigen gesucht in dem Artikel Begriff 11 — 13. Die mathematischen

Begriffe sind darum einer Definition fähig, weil sie eine willkürliche Zusammensetzung von Vorstellungen enthalten, die doch *a priori* construirt, d. i. zu denen der Gegenstand wirklich durch reine Anschauung vermittelt der Einbildungskraft gegeben werden kann. Denn wenn ich einen gleichseitigen Triangel definiren will, so ist mir das darum möglich, weil ich mir die Möglichkeit einer solchen willkürlichen Verknüpfung (Synthesis) dreier gleichen geraden Linien, vermittelt der Construction im Artikel: Acroamatisch 1. *a priori* sinnlich darstellen (construiren) kann. Da nun diese Constructionen *a priori* nur in der Mathematik möglich sind, so kann auch nur diese Wissenschaft Definitionen haben. Die Philosophie hat nur Expositionen oder Erörterungen, Auseinandersetzungen der in ihren Begriffen enthaltenen Merkmale, s. Begriff, 12. Diese ergeben sich aber nicht eher, als wenn man den Begriff gänzlich entwickelt, und alles, was von ihm zu merken ist, untersucht hat, und können daher unmöglich an der Spitze, sondern erst am Ende der Untersuchung stehen. Die Definitionen hingegen sind willkürlich gemacht, und die Sicherheit, daß der Gegenstand, den man sich denkt, kein Hirngespinnst sei, wird durch die Construction bewährt; folglich können sie sehr wohl an der Spitze der Untersuchung stehen. Von empirischen Begriffen giebt es gar nur Explicationen, d. i. Aufzählung der vorzüglichsten Merkmale, um nur den Gegenstand möglichst von andern zu unterscheiden, wenn er etwa nicht kann vorgezeigt werden, als in welchem Fall alle Erklärung sehr überflüssig seyn würde, s. Begriff 11. Begriffe von solchen empirischen Gegenständen, die wir selbst machen, sind nur der Declarationen fähig, s. Begriff 13. Im Deutschen haben wir für alle diese Ausdrücke nichts weiter als das Wort Erklärung. Kant meint, man müsse daher nicht so strenge mit dem Gebrauch des Worts Definition seyn wollen, und allefalls die Expositionen auch wohl philosophische Definitionen, die mathematischen Erklärungen aber mathematische Definitionen nennen. Sollte es aber nicht besser seyn, hier-

in die größte Strenge auszuüben, und ohne alle Nachsicht jedem bestimmten Begriff auch seinen bestimmten Namen zu geben, damit auf einmal dem Unwesen der Verwechslung der Begriffe in Wahrheiten von solcher Wichtigkeit ein Ende gemacht würde? Erklärung ist das Wort, welches das Geschlecht (*genus*) bezeichnet, Exposition und Definition sind Arten (*species*) der Erklärung. Die Exposition erklärt Begriffe *a priori*, welche nicht willkürlich gemacht werden, sondern durch die Operationen der obern Seelenvermögen entstehen; diese Erklärung ist aber nur durch logische Zergliederung des Begriffs möglich, bei der ich nie apodictisch gewiss bin, ob ich sie auch bis zur Vollständigkeit getrieben habe. Die Definitionen hingegen erklären nicht bloß den Begriff, sondern erzeugen ihn mit seinem Gegenstande selbst *a priori*, indem sie eine willkürliche Verknüpfung von Vorstellungen durch Construction zu Stande bringen. Die Definition ist nichts anders als die Construction selbst, und diese ist die Erzeugung des Gegenstandes. So definiert der Mathematiker also eigentlich noch nicht, wenn er eine bloße Namenerklärung giebt, wie die Erklärungen sind, die an der Spitze der Euklidischen Bücher unter dem Namen der Definitionen aufgeführt sind; sondern dadurch, daß er durch die Construction zeigt, wie sein Gegenstand entsteht, und dann sagt, diesen Gegenstand nenne ich so und so. Wenn sich z. B. ein rechtwinkliger Triangel um seinen Katheten herumbewegt, so entsteht ein mathematischer Körper, welcher ein Kegel heißt. Dies ist eine wahre Definition, die durch die Construction, das Herumbewegen des Triangels um den Katheten, ihren Gegenstand ursprünglich erzeugt, und also auch den Begriff desselben selbst macht (C. 758.).

17. Die Construction macht es auch nur allein in der Mathematik möglich, Axiomen zu haben, wie im Artikel: Axiomen ausführlich gezeigt worden ist.

18. Die Construction macht ferner auch nur allein die Mathematik der Demonstrationen fähig, wie in

dem Artikel: **Acroamatifch** gezeigt worden ift. Da ich in jenem Artikel das geometrifche Verfahren zu demonftriren deutlich gezeigt habe, fo will ich hier nur das Verfahren der Algebra für diejenigen, die keine Kenner derfelben find, und fich von ihren Demonftrationen gern einen Begriff machen möchten, an einem Beifpiel zeigen. Die Algebra oder Algebra lehret nemlich unbekante Gröffen aus gegebenen Bedingungen durch Gleichungen finden. Die unbekanten Gröffen werden in derfelben mit den letzten Buchftaben des kleinen lateinifchen Alphabets x, y, z bezeichnet. Die gegebenen Bedingungen find die angegebenen Vorausfetzungen von der Art, wie die unbekante Gröffe mit andern bekannten oder unbekanten verknüpft, und fo durch fie beftimmt ift. Die Gleichung ift ein doppelter Ausdruck für einerlei Gröffe. Wenn z. B. Jemand aufgäbe, man follte eine unbekante Gröffe finden, d. h. fie entdecken, welche unter der Bedingung, daß fie fünf mal genommen werde, der Zahl 35 gleich fei; fo

a. wird die unbekante Gröffe, welche entdeckt oder gefunden werden foll, mit x bezeichnet;

b. find die gegebenen Bedingungen, fie foll

α mit 5 multiplicirt werden, welches dadurch bezeichnet wird, daß man 5 und x ohne alle Zeichen neben einander fetzt, $5x$;

β . das Product oder die Gröffe, welche heraus kömmt, wenn man x mit 5 multiplicirt, foll fo groß als 35 feyn; diefe Gleichheit wird durch zwei parallele Striche zwifchen den beiden gleichen Gröffen bezeichnet, $5x = 35$.

c. haben wir nun eine Gleichung oder einen doppelten Ausdruck für einerlei Gröffe, nemlich

$$5x = 35.$$

Aus diefer Gleichung wird nun die unbekante Gröffe x , die hier zwar in einem Zeichen vor uns ftehet, als kennten wir fie fchon, aber eigentlich uns noch ganz unbekannt ift, fo entdeckt. Man fucht es dahin zu bringen, daß die unbekante Gröffe ganz allein auf der einen Seite, und alle bekannten Gröffen auf der andern Seite des Gleichheitszeichens ($=$) zu ftehen kom-

men. Dieß ist nun in unserm vorliegenden Beispiele bloß dadurch möglich, daß wir auf beiden Seiten mit der Zahl 5 dividiren, denn alsdann muß

erstens, was auf beiden Seiten stehet, einander immer noch gleich bleiben, welches ein Grundsatz ist, der unmittelbar einleuchtet; wenn von zwei ganz gleichen Größen die eine in eben so viel gleiche Theile getheilt wird, als die andere, so kann ich mir unmöglich vorstellen, daß die Theile der einen Größe größer oder kleiner sind, als die Theile der andern;

zweitens, muß auf der Seite, wo $5x$ stehet, nothwendig x übrig bleiben, denn $5x$ ist x fünf mal genommen, theile ich diese Größe $5x$ nun wieder in fünf Theile, so bekomme ich wieder x , also wird, wenn die Division der 35 mit 5 so bezeichnet wird, $\frac{35}{5}$, die Gleichung nun so aussehen:

$$x = \frac{35}{5}$$

5 ist aber 7 mal in 35 enthalten, also sieht die Gleichung nun so aus

$$x = 7.$$

d. h. die unbekante Größe ist die Zahl sieben, welches auch ganz richtig ist, denn wenn ich, der einen gegebenen Bedingung b, α gemäß, 7 mit 5 multiplicire, so bekomme ich die Zahl 35, welches die andere gegebene Bedingung b, β war.

Die Algebra würde freilich eine elende, armselige Wissenschaft seyn, wenn alle ihre Aufgaben so leicht wären, als die in unserm Beispiel, die von Jedermann durch ein leichtes Nachdenken, aufgelöst werden kann. Allein ich habe, um kurz zu seyn, und nicht die ganze Algebra hier vortragen zu dürfen, dieses leichte Beispiel wählen müssen. Die gezeigte Behandlung der Gleichung, um zu bewirken, daß die unbekante Größe auf der einen Seite allein stehe, und bloß bekannte Größen $\frac{35}{5}$ auf der andern Seite sich befinden, heißt die Reduction. Durch diese Reduction bringt nun, wie wir gesehen haben, die Algebra die Wahrheit zusamt dem Beweise hervor. Denn da diese Reduction nach bewiesenen allgemeinen Regeln geschieht, so bedarf es bei derselben weiter keines Beweises, und da-

her fallen bei dem Algebraisten alle die vielen Worte und Vorstellungen weg, mit welchen wir, wegen des bei meinen Lesern vorausgesetzten Mangels an Kenntniß der in der Algebra demonstirten Regeln, die Wahrheit der Reduction zeigen mußten. Diese Reduction ist also jedesmal der Beweis selbst. Dies ist nun keine geometrische Construction durch Linien, Ebenen oder Körper, sondern eine charakteristische Construction, durch die Charactere oder Zeichen

- a. des Unbekannten, x ;
- b. der Multiplication, die Zusammenstellung $5x$;
- c. der Gleichheit, durch das Gleichheitszeichen $=$;
- d. der Division, durch das Divisionszeichen, den Strich, der zwischen zwei Größen, die über einander stehen, gemacht wird, $\frac{3}{7}$.

An diesen Zeichen legt man nun in der Algebra die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältnisse der Größen zu einander, in der Anschauung dar. Denn erst schaueten wir das Verhältniß, daß fünf mal x so groß als 35 sei, in seinen Zeichen,

$$5x = 35$$

an, dann schaueten wir, dadurch, daß wir auf beiden Seiten mit 5 dividirten, das neue Verhältniß, daß x so groß als 35 mit 5 dividirt sei, in seinen Zeichen,

$$x = \frac{35}{5}$$

an; endlich schaueten wir das Verhältniß, das wir eigentlich suchten, daß x so groß als 7, d. i. die Größe 7 selbst sei, in seinen Zeichen

$$x = 7$$

an. Wir wollen bei diesem Exempel, das, wie gesagt, jeder durch ein leichtes Nachdenken ohne Algebra ausrechnen kann, nicht auf das Hevriftische sehen, oder auf die Kunst, wie das Unbekannte so leicht gefunden wird; zumal da hier davon nicht die Rede seyn kann. Nur das wollen wir noch bemerken, wie sehr es hier in die Augen fällt, daß alle unfre vorhergehenden Schlüsse, wodurch x nach und nach gefunden wird, dadurch vor Fehlern gesichert werden, daß jeder derselben in obigen drei Anschauungen vor Augen gestellt wird, die nach allgemeinen demonstirten Regeln construirt worden (C. 762.),

19. Dafs ein Satz aus der Construction der Begriffe, aus welchen er besteht, erkannt wird, macht ihn zu einem mathematischen Satze, oder zu einem Mathema. Wird hingegen ein synthetischer Satz, d. i. ein solcher, dessen Wahrheit nicht aus der blofsen Entwicklung des Subjects hervorgeht, aus blofsen Begriffen erkannt, so ist er dogmatisch, und heifst ein Dogma, s. Apodictisch, 5. Dies ist auch dem Sprachgebrauch vollkommen gemäß; denn man wird den geometrischen Satz, dafs die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, gewifs nicht ein Dogma nennen, sondern es ist ein Mathema; hingegen ist der Satz: die Seele ist unsterblich, kein Mathema, sondern ein Dogma (C. 764.).

20. Endlich ist noch zu bemerken, dafs so wie die reine Construction die schematische genannt werden kann, so kann man die empirische auch die technische, oder zur Kunst gehörige nennen. Die letztere verdient den Namen der Construction nur uneigentlich, weil sie nicht zur Wissenschaft, wie die reine Construction zur Mathematik, sondern zur Kunst gehört. Daher versteht auch Kant in seinen critischen Werken unter Construction immer die reine Construction, ohne dafs er das Prädicat rein hinzusetzt. Die technische Construction kann man noch eintheilen in die geometrische und mechanische. Die geometrische Construction ist diejenige, welche durch Zirkel und Lineal gemacht wird, um die Schemate oder reinen Anschauungen der Geometrie dem Auge durch ein bleibendes Bild, wie in Fig. 2. den gleichseitigen Triangel, darzustellen. Die mechanische Construction ist diejenige, welche durch andere Werkzeuge, als Cirkel und Linie gemacht wird; so kann man die übrigen Kegelschnitte aufser dem Cirkel, nemlich die Ellipse, Parabel und Hyperbel oder die krummen Linien Fig. 4. 5. 6. durch gewisse Instrumente zeichnen, welches sie mechanisch construiren heifst (E. 13.*).

21. Die Geometrie, diese reine, und eben darum erhabene Wissenschaft, scheint sich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn sie gesteht, dafs sie zwei Werk-

zeuge zur Construction ihrer Begriffe braucht. Wenn es auch nur zwei sind, so sind es doch immer Werkzeuge, und ihre Construction scheint dadurch mechanisch zu werden. Diese Werkzeuge sind nemlich Cirkel und Lineal, und sie nennt jede Construction, die durch diese beiden Werkzeuge allein geschieht, geometrisch. Zur Construction der Begriffe in der höhern Geometrie, z. B. um Hyperbeln und Ellipsen darzustellen, werden schon zusammengesetzte Werkzeuge, d. i. Maschinen gebraucht, und darum heist die Construction derselben durch solche Werkzeuge mechanisch. Allein, die geometrische Construction soll nur zum Bilde des Schema dienen. Durch Cirkel und Lineal können diese Schemate nie mit vollkommener Präcision oder Genauigkeit gemacht werden, die Bilder, die durch sie construirt werden, sollen nur jene Schemate bedeuten, die kein Instrument hervorbringen kann (B. I. 547.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. S. 221. f. — 4. S. 271. — Methodenl. I. Hauptst. I Abschn. S. 741. f. — I. S. 745. ff. — 1. S. 758. — 2. S. 760. ff. — 3. S. 762 ff.

Deff. Proleg. §. 7. S. 49.

Deff. Ueber eine Entdeck. I. Abschn. S. 10. 12. f. *)

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre I. Hauptst. Erkl. 4. ff. S. 13. ff.

Contemplativ,

beschaulich, *contemplativum*, *contemplativ*. Dieses Prädicat legt Kant dem Geschmacksurtheil bei, und versteht darunter, daß es indifferent in Ansehung des Daseyns eines Gegenstandes, nur die Beschaffenheit desselben mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Das Geschmacksurtheil sagt nemlich gar nicht aus, daß man wünscht, den Gegenstand zu besitzen; daß also der Gegenstand vorhanden ist, das ist dem Geschmack indifferent oder gleichgültig. Aber das Beschauen des Gegenstandes, wenn es da ist, ist dem Geschmack nicht einerlei; denn das Geschmacksurtheil erklärt eben das Beschauen für ein solches, welches das Gefühl der Lust erweckt.

Dieses Beschauen oder diese *Contemplation* ist auch gar nicht auf Begriffe gerichtet, d. i. man kann nicht etwa einen Begriff angeben, vermöge dessen derjenige Gegenstand, der unter ihn subsumirt werden könnte, jederzeit Luft oder Unluft verursachen müßte. Doch diese Eigenschaft der Geschmacksurtheile wird bei dem Worte: Geschmacksurtheil umständlich auseinander gesetzt werden (U. 14.).

Continuität,

Stetigkeit, *continuitas*, *continuité*. Die Eigenschaft der Gröfsen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theileinfach) ist. So sind Raum und Zeit stetige Gröfsen (*quantum continua*), denn der Raum bestehet nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, beide nicht aus einfachen Theilen, (M. I. 248.) s. Ab sprung.

2. Markus Herz hat (Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, S. 49. ff.) die Continuität der Zeit gut erklärt, und den Einfluß gezeigt, welchen dieselbe auf die sinnliche Erkenntniß hat, deren Bedingung die Zeit ist. Die Zeit kann nie so gänzlich aufgelöset werden, daß es bestimmte Punkte derselben gäbe, bei denen wir stehen bleiben müßten. Die Augenblicke sind nicht etwa einfache Theile der Zeit, sondern ein jeder Augenblick ist eine Grenze zwischen dem vorbergehenden und unmittelbar darauf folgenden Zeittheile. Da wir uns nun alle Veränderung in einer Reihe auf einander folgender Zeittheilchen (die man ihrer geringen Gröfse wegen auch wohl Augenblicke nennt) vorstellen müssen, so ist uns das Gesetz der Continuität nothwendig. Wir müssen uns nemlich die Reihe der Veränderungen in einer mit ihr parallelgehenden Reihe von unendlich vielen Zeittheilchen denken, folglich müssen wir uns in jener Reihe von Veränderungen jeden Punct als stetig oder fließend vorstellen, d. h. jede noch so kleine Veränderung bestehet wieder eben so aus unzähligen noch kleinern Veränderungen, als das Zeittheilchen, worin sich jene ereignet, aus unzähligen noch kleinern Zeittheilchen.

3. Das metaphysische Gesetz der Stetigkeit, (*lex continui s. continuitatis*, das Leibnitz zuerst entdeckt hat), lautet so: alle Veränderungen sind stetig oder in einem Flufs begriffen (*mutationes omnes sunt continuae s. fluunt*), d. h. entgegengesetzte Zustände folgen nicht auf einander, ausser vermittelt einer Zwischenreihe verschiedener Zustände. Ein Licht leuchtet z. B. anfänglich nur dunkel, bald aber dreimal so helle wie vorher: das ist aber nicht möglich durch einen Sprung, sondern zwischen dem Dunkelleuchten und dem dreimal Hellerleuchten giebt es noch eine unendliche Menge Zwischenzustände, welche das Leuchten des Lichts alledurchlaufen muß, ehe es dreimal so helle leuchten kann, als vorher, es muß erst zweimal so helle leuchten $2\frac{1}{3}$, $2\frac{1}{2}$ mal und so fort. Denn zwei entgegengesetzte Zustände (das schwache und dreimal stärkere Leuchten) sind nur in verschiedenen Zeitpuncten, zwischen diesen liegt aber allemal eine Zeit, welche vermittelt der Veränderungen aus einem Zustande in den andern durchlaufen werden muß, weil in dieser Zeit das Licht nicht mehr so schwach und auch nicht so stark leuchtet, als in den Augenblicken, welche die Grenzen der Zeit zwischen jenen Augenblicken machen.

4. Kästner wendet (höhere Mechanik. III. Abschn. §. 185.) das Gesetz der Stetigkeit auf die Bewegung an. Ein Körper, der reflectirt (von einem andern zurückgeworfen) wird, ändert seine vorige Richtung nicht plötzlich in die entgegengesetzte Richtung. Seine Geschwindigkeit nach der ersten Richtung wird immer geringer und geringer, verschwindet endlich, und verwandelt sich endlich in eine Geschwindigkeit nach der entgegengesetzten Richtung. So geht jede Veränderung allemal durch unendlich kleine Stufen, davon in der Geometrie der Gang eines Puncts in einer krummen Linie schon ein Beispiel ist. Nur bei völlig harten Körpern fände dieses Gesetz der Stetigkeit nicht statt (Kästner, 184.), daher auch völlig harte Körper in der Erfahrung unmöglich sind. Giebt es aber keine harten Körper, so müssen auch die Körper ohne Ende theilbar, d. i. dem Gesetze der Stetigkeit unterworfen seyn (Kästner 185.). Denn sonst würden die Theilchen

jedes Körpers, auf die man zuletzt käme, doch Atomen von unveränderlicher Härte seyn. Newton stellte sich vor, jede Art von Materie müsse aus einer eigenen Gattung unveränderlicher Theilchen bestehen, daher diese Materien immer einerlei Eigenschaften behielten.

5. Die Stetigkeit und daraus folgende unendliche Theilbarkeit der Materie macht aber diese Vorstellung Newtons unmöglich. Im Artikel: Atomistik ist die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche bewiesen worden; da nun die unendliche Theilbarkeit der Materie bewiesen ist, so folgt, daß das Gesetz der Stetigkeit seine Richtigkeit habe, daß es keine absolut harten Körper, oder Theilchen dieser Körper geben kann, und folglich auch keine plötzlichen Veränderungen der Geschwindigkeit und Richtung. Hierbei wird es also ganz unnöthig, noch ferner Untersuchungen über das Verhalten absolut harter Körper bei der Bewegung anzustellen, weil diese Vorstellungen selbst gegen die Gesetze unsers Erkenntnißvermögens und die Erzeugungen der productiven Einbildungskraft (Bildungsvermögens der Anschauungen) sind.

6. Schon Euler (Kästner, 186.) sah den Widerspruch zwischen dem Gesetze der Stetigkeit und vollkommen harten Körpern als einen Beweis der unendlichen Theilbarkeit der Materie an; allein Kästner zeigt, nach dem P. Boscovich, daß sich dieser Widerspruch dadurch heben lasse, wenn man sich vorstelle, daß auch bei dem Stosse harter Körper die Geschwindigkeiten sich nach dem Gesetze der Stetigkeit ändern, welches aber nicht möglich ist, weil die zurücktreibenden Kräfte nicht eher wirken können, als bei der Berührung.

7. Kästner vermifste (187) einen Beweis für die strenge Allgemeinheit des Gesetzes der Stetigkeit. Vor Kant gab es nur einen Beweis für die comparative Allgemeinheit dieses Gesetzes, nemlich durch Induction, aus allen bekannten unzähligen Fällen in der Natur. Kästner erinnerte daher sehr richtig, daß man darum noch nicht berechtigt sei, dieses Gesetz auf alles zu erstrecken, also auch auf dasjenige, wovon es noch keine Erfahrung gebe oder geben könne. Der Mathematiker begnügt

sich nie mit einer solchen empirischen Allgemeinheit, welche blofs ausagt: so ist es bisher immer befunden worden. Dieses Gesetz der Stetigkeit giebt nun Kästner (188) vollkommen zu bei krummen Linien, bei ihnen verändert sich die Richtung stets nach diesem Gesetze. Es ist bei einer krummen Linie nie ein plötzlicher Uebergang aus einer Richtung in die andere, durch einen Sprung, sondern der Uebergang aus einer Richtung in die andere gehet durch alle mögliche Richtungen, welche zwischen den beiden Richtungen liegen, und man kann nach allen diesen Richtungen Tangenten an die krumme Linie legen.

8. Wenn wir uns aber geradlinigte Figuren vorstellen, fragt Kästner, kann da das Gesetz der Stetigkeit auch beibehalten werden? Ist es schlechterdings unmöglich, dafs ein Punct seinen Weg plötzlich ändert, so kann kein Punct in dem Umfange eines Vierecks oder Dreiecks herumgehen. Wenn also, schliesst Kästner, das Gesetz der Stetigkeit in der Geometrie so grofse Ausnahmen leidet, so kann dieses schon einen Zweifel erregen, ob es auch in der Mechanik ganz allgemein sei; und diesen Einwurf hat er aus der neuen sehr verbesserten und vermehrten Ausgabe der höhern Mechanik (1795) nicht weggelassen.

9. Kant demonfirte nun (S. III. §. 14.) schon im Jahre 1770, dafs wirklich kein Punct ununterbrochen in dem Umfange eines Dreiecks herumgehen kann; oder dafs die stetige Bewegung eines Puncts nach allen Seiten eines Triangels unmöglich ist. Kästner hat in der neuen Ausgabe der Mechanik dieser Demonstration nicht erwähnt, sie mufs ihm daher entweder nicht bekannt geworden, oder nicht stringent gewesen seyn. Hier ist diese Demonstration. Die Buchstaben A, C, B mögen die drei Winkelpuncte eines geradlinigten Dreiecks (Fig. 2) andeuten, in dem sich ein Körper bewegen soll; so hat der Körper, wenn er von A nach C kömmt, in C die Richtung AC. Wenn er nun von C nach B gehen soll, so mufs er in C zugleich die Richtung CB an-

nehmen; da nun diese Bewegungen sich zum Theil einander aufheben, so kann der Körper C die beiden Richtungen nicht zu gleicher Zeit haben. Es müssen also zwei verschiedene Augenblicke seyn, in welchen der Körper jene beiden Richtungen hat, zwischen zwei Augenblicken liegt aber eine Zeit, folglich muß der Körper alle Richtungen durchgegangen, und da beide Richtungen entgegengesetzt sind, auch eine Zeit in Ruhe gewesen seyn. Folglich ist die Bewegung unterbrochen, und kann nicht stetig gewesen seyn.

10. Wir können nun den Begriff der Continuität oder Stetigkeit, nachdem wir dieses vorangeschickt haben, und damit zugleich Kants Vortrag darüber, erläutern, und so die Untersuchung dessen, was eigentlich das Gesetz der Stetigkeit gebietet, vollenden. Raum, Zeit, Veränderung sind stetige Größen, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen, nemlich Punkten, Augenblicken und Zuständen einzuschließen; jeder Theil derselben, wäre er auch unendlich klein, ist selbst wiederum ein Raum, eine Zeit, eine Veränderung. Der Raum selbst besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, die Veränderung aus Veränderungen. Punkte, Augenblicke und Zustände sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; zu jeder Linie gehören wenigstens zwei Punkte, zu jeder Zeit zwei Augenblicke, zu jeder Veränderung zwei Zustände, die sie begrenzen. Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen kann weder Raum, noch Zeit, noch Veränderung zusammengesetzt werden. Das Gesetz der Stetigkeit verbietet nun, zwei Punkte im Raum oder in der Zeit als die nächsten zu betrachten, so daß zwischen beiden weder Raum noch Zeit wären, die weiter keine Punkte enthielten; und, der Sache, die verändert wird, aus einem Zustande in den andern überzugehen, ohne durch Zwischenzustände durchzugehen. Man kann dergleichen Größen auch fließende nennen, weil die Verbindung (Synthesis

der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt (G. 212. Kästner 189).

11. Das Gesetz der Continuität aller Veränderung ist auch erklärt im Artikel: Analogie der Ursache und Wirkung, 15 — 16 (M. I. 299. C. 254). Der Grund dieses Gesetzes ist also: das weder der Raum, noch die Zeit, noch die Erscheinungen und ihre Veränderungen in Raum und Zeit, aus Theilen bestehen, die die kleinsten sind. Um aber aus einem Raum in den andern, aus einer Zeit in die andere, aus einem Zustande in den andern überzugehen, muß man durch alle diese Theile durch. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, d. i. dessen, was Raum und Zeit erfüllt, und auch des Formalen der Erscheinung, d. i. in der Größe der Zeiten und des Raums, endlich der Veränderungen derselben, der kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin von dieser noch gar nichts war, durch unendlich viele Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen o und a, wenn man nemlich unter a den Anfangspunct der Veränderung versteht, oder denjenigen Zustand, aus welchem das Ding in den Zustand b übergeht, und in welchem noch Nichts von dem neuen Zustande vorhanden war.

12. Zwischen zwei Zuständen giebt es also immer einen mittlern Zustand, oder einen Unterschied zwischen beiden Zuständen, und zwischen diesem mittlern Zustande und dem vorhergehenden muß wiederum ein mittlerer Zustand seyn. Jeder Unterschied zwischen zwei solchen nächsten Zuständen läßt sich angeben, so lange sich noch zwei verschiedene Zustände angeben lassen; also muß ihre Menge größer seyn, als jede gegebene Menge, wenn diese Unterschiede endlich verschwinden oder sich nicht mehr angeben lassen sollen. Ehe sich eines Körpers Geschwindigkeit a in b verwandelt, muß sie sich in u, deren Größ-

fe zwischen a und b fällt, verändern. Die Geschwindigkeit u kann der Körper aber nicht eher bekommen, als bis er die Geschwindigkeit v erhalten hat, deren GröÙe zwischen a und u fällt; die Geschwindigkeit v nicht eher, als bis er die Geschwindigkeit w erhalten hat, die zwischen a und v fällt u. f. w., und so stehet die Reihe der Zustände so:

a . . . w, v, u . . . b.

aber auch zwischen w und v, und zwischen v und u liegen noch GröÙen der Geschwindigkeit, die der Körper durchläuft. In der Analysis des Unendlichen drückt man daher die beiden nächsten Geschwindigkeiten durch v, und $v + dv$ aus. Wächst oder nimmt die Geschwindigkeit ab, so versteht man unter $v + dv$ sie habe in dem nächsten Augenblick um etwas, aber doch um weniger als jede GröÙe, die sich angeben läßt, zugenommen oder abgenommen, welches Wachsthum mit dv , welches man das Differential von v nennt, bezeichnet wird (Kästner 189).

13. Wenn mittlerer Zustand so viel heißt, sagt Kästner, als ein Zustand, in den etwas kommen muß, ehe es aus einem vorhergehenden in einen folgenden kommen kann, so räume ich willig ein, daß jede Veränderung durch einen oder mehrere solche mittlere Zustände geschieht. Die Raupe zeigt sich als Puppe, ehe sie als Schmetterling fliegt. Die Speisen, die wir zu uns nehmen, sind erst Chylus, dann Blut, dann erst werden sie Fleisch und Knochen. Das heißt aber nichts weiter, sagt Kästner, als, in der Natur ist Ordnung und Zusammenhang. Aber daß dieser mittleren Zustände unzählig viel seyn müssen, davon giebt die Erfahrung mir keinen Beweis; denn, daß ihrer oft so viel sind, daß wir sie zu zählen ermüden, daß, wie Haller sagt,

ihre Grenze schwimmt und in einander fließt,
beweiset nur, daß es uns so vorkömmt, nicht daß es so ist (Kästner 190).

14. Kästner fragt: läßt sich denn dieses Gesetz aus Begriffen beweisen? Muß immer zwischen zwei Zuständen ein anderer seyn, der sich von jedem der beiden Zustände noch weniger unterscheidet, als sie sich beide

von einander unterscheiden? Können sich zwei auf einander folgende Zustände nicht von einander unterscheiden, ohne das man darum einen Zwischenzustand einschieben kann? Kästner will durch einen Scherz zeigen, das sich nach dem Gesetze der Stetigkeit nicht besser begreifen lasse, wie ein Zustand aus dem andern entstehe, als ohne dasselbe; denn auf die Frage, wie entsethet ein Zustand aus dem andern, bekomme man immer nur zur Antwort: durch einen mittlern (Kästner 191).

15. Kant antwortet: der Augenschein beweiset zwar schon, das dieses Gesetz wirklich und richtig sei, es mus aber doch gezeigt werden, wie es *a priori* möglich sei. Weil es nemlich so mancherlei ungegründete Annahmen der Erweiterung unsrer Erkenntnisse durch reine Vernunft giebt, so mus man ohne Deduction nichts dergleichen glauben und annehmen. Möchte man also gleich glauben, man könne der Frage, wie ist das Gesetz der Stetigkeit *a priori* möglich, überhoben seyn, so mus es doch zum allgemeinen Grundsatze angenommen werden, bei allen Behauptungen durch reine Vernunft durchaus mißtrauisch zu seyn, und in Sachen der reinen Vernunft ohne Document nichts, selbst auf die klärsten dogmatischen Beweise, zu glauben (M. I. 300. C. 254. f.).

16. Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses ist ein Fortgang in der Zeit. Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt, d. i. die Theile desselben sind nur in der Zeit und durch die Synthesis derselben gegeben. Die Zeit ist nun eine continuirliche GröÙe, also mus die Wahrnehmung, welche die Zeit bestimmt, auch continuirlich oder stetig erzeugt werden. Durch das Gesetz der Stetigkeit fagen wir also nun, wie unsere Apprehensionen beschaffen seyn müssen (M. I. 301. C. 255. f.).

17. Ein transcendentaler Realist, oder ein solcher, der die Erscheinungen für Dinge an sich hält, kann das Gesetz der Stetigkeit freilich nicht erklären. Indessen hat Kästner dennoch versucht (192), den Uebergang aus einem Zustande in den andern ohne das Gesetz der Stetigkeit begreiflich zu machen. Ein Zustand, sagt er, entsethet aus dem andern, wie ein Sohn vom Vater.

Auch müßten bei unendlich kleinen Veränderungen doch endlich unendlich kleine Sprünge angenommen werden (Käftner 192).

18. Man kann hierauf antworten: die Reihe der Väter und Söhne ist nicht stetig, sondern die Entstehung des Sohnes vom Vater. Die Schwierigkeit mit den unendlich kleinen Sprüngen aber findet nur dann statt, wenn man die stetige GröÙe schlechterdings in discrete GröÙen, oder solche zerlegen will, die nicht mehr stetig seyn sollen; welches unmöglich ist. Man muß sich bei einer stetigen GröÙe nicht den Uebergang aus einer Stelle in die andere durch Theilung (oder Sprungweise) denken wollen, welches dem Verstande, der bloß Einheit, Vielheit und Allheit, aber nicht die sinnliche Anschauung der Continuität kennt, unmöglich ist; sonst entstehen alle die Schwierigkeiten, womit die Skeptiker die Bewegung zweifelhaft machen wollten, f. Bewegung. Sondern man muß sich die Erzeugung der Continuität durch einen ununterbrochenen Fortgang vom Anfangspunct vorstellen. Der Kästnersche Einwurf trifft aber ebenfalls die krummen Linien in der Geometrie, und wie wäre man, wäre er gegründet, wohl befugt, die Lehrsätze der Geometrie auf den Lauf der Himmelskörper in krummlinigten Bahnen anzuwenden.

19. Mit folgendem will Kästner die Stetigkeit in der Geometrie mit dem Discreten in der Natur vereinigen. Die Vorstellung des Stetigen betrifft bloß die GröÙe, in der Natur haben die Dinge aber noch andere Eigenschaften. Daher lassen sich in dem angenommenen Stetigen Abschnitte machen, Stücke von einander sondern, aber nicht in wirklichen Dingen. So unterscheiden sich der geometrische Raum und der natürliche Körper. Den Raum, den ein Haufen Schießpulver einnimmt, kann man durch geometrische Ebenen in Theile, wie man will, absondern, und diese Theile zusammen machen allemal das Ganze aus; im Schießpulver selbst würden diese Ebenen oft Körner zerschneiden und als Pulver zerstören. Der Geometer kann den Raum, der zwei an einander liegende Pulverkörnchen enthält, wie er will, eintheilen, daraus

folge aber nicht, daß dieses in der Natur selbst statt finde (Käftner, 195).

20. Durch das Gesetz der Stetigkeit wird ja aber nicht behauptet, daß etwas Reales in der Natur, ein wirkliches Ding, in wieder eben solche Dinge getheilt werden könne. Aber die Materie, woraus das Ding bestehet, ist doch stetig, d. h. die Theilung dieser Materie gehet ins Unendliche, so daß man niemals auf einfache Theile kömmt. Käftner behauptet ganz richtig das Daseyn discreter Größen in der Natur, wodurch aber das Gesetz der Stetigkeit nicht aus der Naturlehre verwiesen wird; denn nicht nur die Materie dieser discreten Größen ist stetig, sondern zwischen diesen discreten Größen selbst ist auch keine Lücke, kein leerer Raum, der nicht Materie erfüllte, daher ist alle Materie, der GröÙe nach, stetig.

21. Dieses Princip der Continuität verbietet also

a. in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Ab sprung (*in mundo non datur saltus*);

b. in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen (*in mundo non datur hiatus*);

So ist also ein continuirlicher Zusammenhang aller Erscheinungen nothwendig (C. 281). Und so leistet der transcendente Idealismus das, was Käftner (196) fordert. Wer das Gesetz der Continuität auf das Wirkliche erstrecken will, muß seine Schlüsse durch ein anderes Verfahren rechtfertigen, als durch ein solches, wobei der Verdacht übrig bleibt, er habe Bilder für Sachen genommen (Käftner 196). Die Bilder der Geometrie stellen nemlich die Schemate der reinen Anschauungen vor, die allen Erscheinungen zum Grunde liegen. Die Naturdinge sind nicht, wie Käftner meint, Sachen an sich, sondern Erscheinungen, welche die productive Einbildungskraft oder das Bildungsvermögen, wenn die Sinne afficirt werden, eben so erzeugt; als die zugleich mit ihnen erzeugten formalen Anschauungen, Raum und Zeit, daher auch die Er-

scheinungen gleiche Beschaffenheit der Stetigkeit haben müssen, woraus folglich das Gesetz derselben für die Natur *a priori* folgt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I.
Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 211. f.
— S. 254. ff. — S. 281.

Contract.

S. Vertrag.

Corpuscularphilosophie.

S. Atomistik.

Correlatum.

S. Beziehung.

Cosmologie.

S. Kosmologie.

Cosmologische Idee.

S. Kosmologie.

Cosmologischer Beweis,

argumentum cosmologicum, argument cosmologique. Derjenige Beweis für das Daseyn Gottes, welcher aus der Nothwendigkeit des Daseyns irgend eines Dinges auf die durchgängige Bestimmung desselben, als allerrealsten Wesens schließt. Es bedeutet also dieses Wort so viel, als Beweis für das Daseyn Gottes aus dem Daseyn der Welt, und er schließt so: alles Existirende ist durchgängig bestimmt, das schlechterdings Nothwendige muß aber durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn, das läßt sich aber nur in dem Begriffe eines allerrealsten Dinges antreffen. Die Sophi-

sterei in diesem Schlusse ist im Artikel Beweis, 3. aufgedeckt.

2. Kant macht die gegründete Bemerkung, daß dieser Beweis sowohl, als auch der ontologische, niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen herüber kommen, und auf den bloßen gefunden Verstand den mindesten Einfluss haben könne; denn sie sind beide weder populär noch überzeugend genug dazu (U. 469. f.).

Cosmotheologie,

cosmotheologia, cosmotheologie. Die Cosmotheologie ist diejenige transcendente Theologie, welche das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten gedenkt (C. 666).

1. Die Theologie ist die Erkenntniß des Urwesens, d. i. desjenigen Wesens, von dem alle übrigen Wesen abgeleitet werden müssen, das aber selbst von keinem andern Wesen weiter abgeleitet werden kann. Erkenntniß dieses Urwesens ist der Inbegriff derjenigen Vorstellungen von diesem Wesen, zu welchen die Objecte oder Gegenstände, die sie vorstellen, an dem, außer den Gedanken des vorstellenden Subjects vorhandenen Urwesen wirklich befindlich sind; daß eine solche Erkenntniß möglich sei, wird hier vorausgesetzt. Die kritische Philosophie lehrt, daß überhaupt keine Erkenntniß überfinnlicher Gegenstände aus theoretischen Gründen möglich sei. Aus theoretischen Gründen erkennen, heißt nemlich erkennen, was da ist, hingegen aus practischen Gründen erkennen, heißt erkennen, was da seyn soll, d. h. was nothwendig da seyn muß, wenn ich sittlich handeln soll (C. 659).

2. Die Theologie heißt transcendental, wenn sie sich ihren Gegenstand (das Urwesen) bloß durch reine Vernunft, ohne Hülfe einiger Erfahrungsgegenstände, denkt. Die reine Vernunft macht sich dann vom Urwesen lauter transcendente Begriffe, z. B. sie denkt sich dasselbe als das allerrealste Wesen, als

das Wesen aller Wesen u. f. w. Sie ist also die Erkenntniß des Urwesens durch bloße Vernunft, der Begriff, den sie aber von demselben liefert, ist transcendental (ein solcher, der Erkenntniß Gottes *a priori* möglich macht oder machen soll). Der Begriff von Gott nach derselben ist nemlich, daß er ein Wesen sei, das alle Realität (allen möglichen Inhalt positiver Bestimmungen) hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Gott ist nach derselben die Weltursache (ob durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch freien Willen, kann sie nicht entscheiden) (C. 65g. f.).

3. Die transcendente Theologie kann nun versuchen, das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, nemlich nicht von einem bestimmten Erfahrungsgegenstande, sonst wäre sie nicht transcendental; sondern von dem Begriff der Erfahrung, daß nemlich mit der Erfahrung auch das Daseyn Gottes gesetzt werde. Diese Theologie bekümmert sich nemlich nicht darum, wie eine Erfahrung sei, sondern schließt nur von einer Erfahrung, welche es auch sei, vorausgesetzt, daß es auch nur eine einzige gebe, sie mag beschaffen seyn, wie sie wolle, auf das Daseyn eines Urwesens. Diese Art der transcendentalen Theologie nun, die sich von derjenigen, die auch nicht einmal den Begriff der Erfahrung braucht, unterscheidet, heißt die Cosmotheologie. Es ist nemlich die Transcendentaltheologie entweder die Cosmologie, oder die Ontotheologie. (M. I. 772. C. 660).

4. Die Cosmotheologie beweiset das Daseyn Gottes durch folgende zwei Schlüsse:

a. Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren;

Nun existire zum mindesten ich selbst;

Also existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen (M. I. 736. C. 632. f.).

b. Das schlechterdings nothwendige Wesen muß durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn:

Nun ist nur der Begriff des allerrealsten Wesens (das alle Realität hat) durch seinen Begriff durchgängig bestimmt;

Also ist das allerrealste Wesen das schlechterdings
nothwendige Wesen.

(M. I. 757. C. 655. f.).

Der Schluss b ist nichts anders als der ontologische Beweis, und im Schlusse a mußte der Obersatz eigentlich heißen: die Vernunft ist ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach genöthigt, zu jeder Erfahrung ein schlechterdings nothwendiges Wesen anzunehmen, weil die Erfahrung dem Verstandesgesetze nach eine Ursache haben, und diese entweder eine ursprüngliche oder abgeleitete sei, und im letztern Fall, der Forderung einer Vernunft gemäß, eine ursprüngliche Ursache haben muß. Allein daraus, daß wir uns dieses nothwendig so denken müssen, folgt noch nicht, daß es wirklich einen solchen Gegenstand gebe, als wir uns wegen der Beschaffenheit einer Vernunft denken müssen. Folglich beweiset der Schluss a nichts. Dieses ist im Artikel Beweis ausführlich gezeigt worden.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Elementarl II. Th. II. Buch. III. Hauptst. V. Abchn. 632. ff. VII. Abchn. S. 659. f.

Criticismus.

S. Dogmatismus.

Critik der reinen Vernunft,

Propädeutik (Vorübung) zur Philosophie, *critica rationis purae, phaenomenologia generalis* (S. III. 114), *critique de la raison pure*. So heißt die Untersuchung des Vernunftvermögens, ob reine Erkenntnis *a priori* daraus entspringt, wie sie möglich sei, welche es sei (der Umfang derselben), und ob sie bloß diene, Erfahrungsgegenstände, oder auch übersinnliche Gegenstände dadurch zu erkennen (C. 869. P. 15). Die Vorstellung, welche wir uns durch die Vernunft von einer solchen Wissenschaft machen können, welche diese Untersuchung enthält, ist die Idee derselben, welche Kant in seinen critischen Werken ausgeführt hat

Die Vernunft ist nemlich das Vermögen, aus welchem die Principien oder Grundbegriffe und Grundätze *a priori* entspringen, von denen alle übrigen Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können. In dem Fall, daß diese Principien oder ersten Gründe, aus welchen etwas schlechthin *a priori* erkannt werden kann, ganz rein von aller Erfahrung sind, wird auch die Vernunft rein genannt. Daher versteht Kant unter der reinen Vernunft die Vernunft in so fern sie die Quelle solcher Erkenntnisse *a priori* ist,

a. unter die gar keine Erfahrungserkenntniß gemischt ist, und

b. von denen andere Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können (M. I. 29. C. 24.).

Kant hat nun eine solche Propädeutik zum System der reinen Vernunft aufgestellt. Diese Vorübung ist eine Wissenschaft, welche die reine Vernunft, in so fern daraus gewisse Erkenntnisse (im objectiven Sinne) entspringen, beurtheilt, und die Quellen dieser Erkenntnisse in der Vernunft auffucht, und ihre Grenzen bestimmt, ob nemlich diese Erkenntnisse *a priori* unbeschränkt, also auch auf überhöchliche Gegenstände z. B. auf Gott, oder bloß auf sinnliche oder Erfahrungsgegenstände angewendet werden können. Sie ist nicht die Doctrin der reinen Vernunft, sondern eine Kritik derselben, d. h. ihr Gegenstand sind eigentlich nicht die Erkenntnisse selbst, die aus der reinen Vernunft entspringen; sondern nur der Boden, aus welchem diese Erkenntnisse hervorsprossen. Sie ist noch nicht die Wissenschaft der reinen Vernunftserkenntnisse selbst, sondern nur die Prüfung der Quelle, woraus diese Erkenntnisse entstehen. Sie hat also kein Gebiet in Ansehung der Objecte, weil sie keine Doctrin ist, sondern untersucht nur, ob und wie, nach der Bewandniß, die es mit unserm Erkenntnißvermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich ist. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmaßungen der Erkenntnißvermögen, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmäßigkeit zu setzen (U. XX.). Ihr Inhalt macht also keinen Theil des Systems der reinen Philosophie aus, sondern sie hat es nur mit der Möglich-

keit derselben zu thun, und heist eben darum Vorübung. Sie soll also nicht dienen, aus der Quelle der Vernunftkenntnisse zu schöpfen, sondern sie nur reinigen. Der Nutzen der Critik kann also für die Speculation oder Ergrübelung reiner Vernunftkenntnisse nicht positiv seyn, d. h. die Wissenschaft solcher Erkenntnisse kann dadurch nicht erweitert werden, sondern er wird nur negativ seyn, d. h. dazu dienen, die Vernunft zu läutern, sie von Irrthum frei zu halten und den Urfachen ihrer Verirrungen abzuhelfen (C. 739.), wodurch schon sehr viel gewonnen ist. Indessen hat sie doch auch ihren positiven Nutzen (S. 9, b). Diese Untersuchungen über das Vermögen der Vernunft in Ansehung der Erkenntnisse *a priori*, der sich die Vernunft niemals weigern kann (C. 767.), ist also der Probirstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse *a priori*. Sie heist übrigens transcendentale Critik, weil alle Erkenntnis, welche die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* zum Gegenstande hat, transcendental heist (C. 24). s. transcendental.

3. Diese Critik der reinen Vernunft ist eine Vorbereitung, wo möglich zu einem Organon der reinen Vernunft. Ein Organon ist aber ein Inbegriff von Regeln, durch deren Anwendung eine bestimmte Wissenschaft entsteht, daher giebt es für jede Wissenschaft ein Organon. Nun kann man sich für die Wissenschaft aller Erkenntnisse *a priori* aus bloßen Begriffen, d. i. die Metaphysik, ebenfalls ein Organon denken. Dieses wäre das Organon der reinen Vernunft. Giebt nun die Critik der reinen Vernunft die Quellen der reinen Erkenntnisse *a priori* an, und prüft sie dieselben, so lassen sich daraus auch die Regeln ableiten, durch deren Anwendung sich die Erkenntnisse *a priori* ergeben. So zeigt die Critik, daß man alle Erkenntnis *a priori* an dem Kennzeichen erkennen könne, daß Nothwendigkeit mit ihr verknüpft sei. Dies giebt für das Organon der reinen Vernunft die Regel: stelle eine jede Erkenntnis, die sich dir als *a priori* ankündigt, dadurch auf die Probe, daß du versuchst, ob nicht etwa das Gegentheil derselben denkbar sei; ist dies schlechthin unmöglich, so ist sie wirklich

a priori. Da wir noch kein solches Organon haben, so können wir auch nicht vorher wissen, ob und wie weit es gelingen werde, wenn man den Versuch machen wollte, es zu liefern. Sollte es nicht gelingen, so wird man wenigstens einen Kanon der reinen Vernunft aus der Kritik der reinen Vernunft herleiten. Ein Kanon ist nemlich ein Inbegriff von Regeln *a priori*, wie gewisse Erkenntnißvermögen richtig gebraucht werden können. Ein Kanon unterscheidet sich also von einem Organon dadurch, daß, obwohl beide ein Inbegriff von Grundsätzen *a priori* sind, welche die Erzeugung der Erkenntnisse *a priori* zum Zweck haben, der Kanon doch nur das Subject oder den richtigen Gebrauch des Erkenntnißvermögens, das Organon hingegen das Object, oder die richtige Behandlung der Erkenntnisse selbst betrifft. Der Kanon muß nun möglich seyn, weil die Kritik wirklich ist, denn wenn die Kritik die Beschaffenheit der reinen Vernunft in Ansehung des Ursprungs reiner Erkenntnisse wirklich aufgedeckt hat, so muß es möglich seyn, die Grundsätze anzugeben, nach welchen man die reine Vernunft allein richtig gebrauchen kann. So ist die allgemeine Logik ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf bestimmte Erkenntnisse, wie z. B. die reinen Erkenntnisse *a priori* sind. Ein solcher Kanon kann alsdann dazu dienen, durch eine richtige Behandlung der reinen Vernunft, das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, so wohl analytisch als synthetisch darzustellen. Von beiden Arten der Darstellung hat Kant in den Prolegomenen, und an der Kritik der reinen Vernunft, das Beispiel gegeben; welches hernach weiter erläutert werden soll (11.) Es wird aber durch diese Philosophie der reinen Vernunft die Erkenntniß derselben nicht erweitert, indem sie nicht wirken kann, ohne daß diese Erkenntnisse stets dabei entstehen, daher sie auch stets bekannt gewesen sind. Aber sie begrenzt die Erkenntniß der reinen Vernunft, und schränkt die gültige Anwendung derselben bloß auf das Feld der Erfahrung ein (U. I). Uebrigens erhellet aus dem bisher Gesehenen, daß hier nicht von einer Kritik der Bücher und Systeme anderer Philosophen, auch nicht einer Wissen-

schaft, die Rede ist, sondern von der Critik des reinen Vernunftvermögens. Dieses haben insbesondere manche Nachahmer der Kantischen Critik nicht bemerkt, welche Critiken dieser oder jener Wissenschaft *ad modum* der Kantischen versucht haben (C. 26 f.).

4. Die Idee einer Wissenschaft, die aus dieser Critik entspringt, soll Transcendentalphilosophie heißen. Ehe man nemlich eine Wissenschaft liefert, stellt man sich dieselbe erst in der Idee vor, d. h. man macht sich eine Vernunftvorstellung von derselben. Und diese Wissenschaft, die dann nur noch in der Idee vorhanden ist, kann dennoch schon benannt werden. So kann man sich also ein System aller reinen Erkenntnisse *a priori* vorstellen, die aus der Critik der reinen Vernunft entspringen, und dieses System nennt Kant die Transcendentalphilosophie, weil nemlich eine jede Erkenntnis transcendental heißt, deren Gegenstand nicht ein durch die Sinne gegebenes Object, sondern unsre Erkenntnisart *a priori* von allen Objecten überhaupt ist. Zu diesem System entwirft die Critik den Plan, architectonisch s. Architectonik, 3. Diese Wissenschaft ist das System aller Principien der reinen Vernunft, oder sie ist der Inbegriff aller der Erkenntnisse, welche aus der Vernunft selbst entspringen und die Erfahrung möglich machen, da hingegen manche Philosophen sie ehemals nicht nur von der Erfahrung zu abstrahiren glaubten, sondern auch die Erfahrung als ihre alleinige Quelle ansahen (M. I. 30. C. 27).

5. Die Critik der reinen Vernunft muß also noch von der Transcendentalphilosophie durch folgende Merkmale unterschieden werden:

a. die Critik giebt nur die Grundbegriffe und Grundsätze, also die eigentlichen Principien derselben an, und bekümmert sich nicht um ihre Analysis oder logische Entwicklung; die Transcendentalphilosophie entwickelt sie aber ausführlich;

b. die Critik der reinen Vernunft giebt nur die Stammbegriffe und Grundsätze *a priori* vollständig an, mit Gewährleistung dieser Vollständigkeit; die Trans-

fcendentalphilosophie zählt auch ganz vollständig die von jenen Stammbegriffen abgeleiteten Begriffe *a priori* auf, ebenfalls mit jener Gewährleistung.

Die Ursachen, warum die Kritik nicht zugleich die Transcendentalphilosophie selbst liefert, sind:

α. weil die Kritik eigentlich um der Synthesis willen da ist, d. h. um die Möglichkeit der synthetischen Sätze *a priori* zu zeigen und sie selbst aufzustellen, welche aus der reinen Vernunft entspringen, und die Erfahrung möglich machen. Die Analysis oder Zergliederung der Begriffe dieser Sätze hat theils lange die Schwierigkeit nicht, als jene Synthesis oder Verknüpfung der Begriffe *a priori* zu Sätzen *a priori*; theils ist sie auch gar nicht der Zweck der Kritik.

β. weil es zu weit geführt, und die Einheit des Plans, bloß eine Prüfung des Vernunftvermögens aufzustellen, gestört haben würde, wenn Kant hätte die Ableitung der abgeleiteten Begriffe und die Analysis derselben und auch ihrer Stammbegriffe mit einmischen wollen. Er hätte überdem zeigen müssen, daß die Ableitung sowohl als die Analysis vollständig wären; und dieses konnte er überhoben seyn, da es nicht zu seiner Absicht gehörte (C. 27. f.).

6. Die Kritik der reinen Vernunft ist aber doch die vollständige Idee der Transcendentalphilosophie, denn sie enthält den ganzen Plan zu derselben architectonisch. Eine solche Transcendentalphilosophie hat noch Niemand geliefert, sie erwartet daher noch die Bearbeitung entweder des großen Urhebers der critischen Philosophie selbst, oder eines andern Philosophen, der sich ganz in dieses System hineingedacht hat. Die Kritik der reinen Vernunft kann übrigens nicht ohne alle Analysis seyn. Wenn nemlich zur vollständigen Beurtheilung synthetischer Erkenntnisse *a priori* eine Verdeutlichung der Begriffe nöthig ist, so muß auch sie eine Analysis derselben geben, allein sie gehet mit der Analysis oder Zergliederung derselben gerade nur immer so weit, als es nöthig ist, um nicht dunkel zu

werden, oder die Ueberzeugung zu hindern (M. I. 31. C. 28.).

7. Die Critik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile, nemlich in

a. die Elementarlehre, welche die Begriffe und Urtheile *a priori* selbst aufstellt, und die Bestandtheile unrer Erkenntniß beurtheilt, und

b. die Methodenlehre, welche die Regeln, ein solches System aufzuführen, angiebt.

Die Critik unterscheidet sich übrigens von einem Kanon dadurch, daß sie die Anwendung eines Kanons ist, der also von ihr abgeleitet werden kann, wie auch Kant in der Methodenlehre die Grundzüge eines solchen Kanons angegeben hat. Diese Methodenlehre unterscheidet sich von einem Organon ebenfalls nur dadurch, daß ein Organon nicht nur ausführlicher in Ansehung der Analysis und abgeleiteten Regeln seyn, sondern auch die eigenthümliche Methode der Transcendentalphilosophie angeben mußte. Die Methodenlehre der Critik lehrt, wie man es machen müsse, um zu erforschen, ob man überall bauen, und wie hoch man wohl das Gebäude aus dem Stoffe, den reine Vernunft liefert, bauen könne; sie ist also ein Organon für den Inhalt der Critik; das Organon der Transcendentalphilosophie oder die Methodenlehre derselben lehrt nun, wie man das Gebäude, nach dem Grundriffe, den die Critik dazu liefert, auführen müsse. (C. 766.).

8. Unter reiner Vernunft kann man aber dreierlei verstehen:

I. das Vermögen reiner Erkenntnisse *a priori* überhaupt, dann nimmt man dieses Wort im weitern Sinne, in welchem wir es bisher in diesem Artikel genommen haben (U. III);

II. die speculative Vernunft, d. i. das Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, oder die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, dann nimmt man dieses Wort im engern Sinne, in welchem es Kant nimmt, wenn er eins seiner Werke Critik der rei-

nen Vernunft nennt. In diesem Sinne kann sie auch der speculative Verstand heissen, weil es eigentlich der Verstand ist, der zum Erkennen constitutiv ist, denn die Urtheilskraft ist dazu nur ein Werkzeug des Verstandes, und die Vernunft eine Führerin, aber nicht Gebieterin desselben; in Ansehung des Schönen und moralisch Guten ist es anders.

III. das Vermögen der Erkenntnisprincipien oder das regulative Vermögen, welches Einheit in unsere Verstandeserkenntnisse bringt. In diesem Sinne kann es nie Verstand heissen, und in diesem Sinne nimmt es Kant in dem Theil der Kritik der reinen Vernunft, welcher die Dialektik heisst.

Da, wie im Artikel Constitutiv gezeigt worden ist, die reine Vernunft im Sinne I., oder das Erkenntnisvermögen überhaupt, drei Zweige hat, nemlich Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, und aus jedem derselben Erkenntnisse *a priori* entspringen, so zerfällt die Kritik der reinen Vernunft, im Sinne I., eigentlich in drei Haupttheile, nemlich

a. in die Kritik der reinen Vernunft, im Sinne II. Sie prüft und reinigt die Erkenntnisvermögen, in so fern sie blofs zum Erkennen constitutive Principien *a priori* erzeugen, oder dem Erkenntnisvermögen, und dadurch der Natur selbst (die uns nie anders erscheinen kann, als wie sie erkannt werden muss) Gesetze vorschreibt.

Diese Kritik prüft nun,

a. unter dem Namen der Transcendentalen Aesthetik oder reinen Sinnenlehre, die Sinnlichkeit, und zeigt, wie aus den Anlagen derselben sinnliche Formen aller Anschauungen entspringen, s. Aesthetik.

b. unter dem Namen der Transcendentalen Analytik der Begriffe oder reinen Verstandeslehre, den Verstand, und zeigt, wie aus den Anlagen des Verstandes beim Denken desselben Begriffe entspringen, die Einheit in die sinnlichen und Verstandes-Vorstellungen bringen; und die Vorstellung von Objecten oder Gegenständen möglich machen.

γ. unter dem Namen der Transcendentalen Analytik der Grundfätze, oder Transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, in so fern aus ihr Grundfätze *a priori* entspringen, durch die allein Erfahrung möglich ist, und die folglich die Gesetze sind; nach welchen unsre ganze Erkenntniß der Natur, und folglich die Natur selbst, sich nothwendig richten muß.

δ. unter dem Namen der Transcendentalen Dialektik oder Transcendentalen Vernunftlehre, die Befugnisse der Vernunft im Sinne III, in Ansehung der Begriffe, die daraus entspringen, deckt den Schein auf und löset die Widersprüche, welche nothwendig aus den reinen Vernunftbegriffen entspringen, wenn wir die Erfahrungsgegenstände, oder sinnlichen Objecte, auch aufser der Erfahrung für Gegenstände halten, die nicht bloß sinnliche Vorstellungen, sondern auch dann, wenn menschliche Sinne von ihnen nicht afficirt werden, vorhanden sind.

b. Die Critik der Urtheilskraft. Sie prüft das Erkenntnißvermögen, wodurch wir urtheilen, in Ansehung eines Begriffs, der lediglich aus diesem Vermögen entspringt, nemlich des Begriffs der Zweckmäßigkeit. Das Wesen der Urtheilskraft besteht darin, daß sie das besondere unter das allgemeine subsumirt oder unterordnet (G. XXV). Da nun die allgemeinen Naturgesetze nichts anders als die Gesetze unsers Verstandes sind, aber es doch auch viele empirische, oder nach unsrer Verstandeseinsicht zufällige, Gesetze der Erfahrungsgegenstände giebt, so muß die Urtheilskraft ein aus ihr selbst entspringendes Princip haben, vermöge dessen sie die empirischen Gesetze unter die allgemeinen Naturgesetze subsumirt. Und dies ist das Princip, daß sie alles so beurtheilt, als sei es von einem verständigen Urheber nach Zwecken eingerichtet (U. XXVIII), und zwar

α. zweckmäßig für unser Erkenntnißvermögen. Da nemlich die Erreichung jedes beabsichtigten Zwecks mit einem Gefühl der Lust verbunden ist,

fo ist auch mit der Vorstellung der Zweckmäßigkeit eines Objects für unser Erkenntnißvermögen Luft verbunden. Betrifft nun diese Zweckmäßigkeit bloß die Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne daß wir uns denselben durch einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniß denken, so beurtheilt die Urtheilskraft das Object ohne Begriff, bloß in Beziehung aufs Subject, durchs Gefühl als schön oder häßlich. Dieses besondere Vermögen der Urtheilskraft heißt aber der Geschmack; daher enthält der erste Theil der Kritik der Urtheilskraft eine Kritik des Geschmacks; und in diesem Felde ist die Urtheilskraft bestimmend oder constitutiv (U. V. VIII.).

β. zweckmäßig für den Begriff, der den Grund der Form des Gegenstandes enthält. Hiernach beurtheilt die Urtheilskraft einen Gegenstand als einen Naturzweck durch Verstand und Vernunft, weil dazu Begriffe, und nicht ein Gefühl, nöthig sind. Die Urtheilskraft in Ansehung dieser Operation wird die teleologische Urtheilskraft genannt, und ist das gewöhnliche regulative Urtheilsvermögen für den Verstand und die Vernunft, bloß in der Anwendung auf den aus diesem Vermögen entspringenden Begriff eines Zwecks. Daher enthält nun der zweite Theil der Kritik der Urtheilskraft die Kritik der teleologischen Urtheilskraft, welche eigentlich noch zum Erkennen dient, und also zum theoretischen Theile der Philosophie gehört.

c. Die Kritik der practischen Vernunft prüft das practische Vermögen der Vernunft überhaupt, oder das Vermögen derselben, den Willen zu bestimmen, und zeigt, daß sie nicht anders practisch oder Willensbestimmend seyn kann, als in so fern sie nicht empirisch, sondern rein *a priori* den Willen bestimmt, oder ein Vermögen reiner Grundsätze ist, die eben ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit wegen sittliche Grundsätze heißen (P. 378).

g. Der Werth der Kritik der reinen Vernunft bestehet darin: daß sie

a. überzeugt, daß alle Vernunft im speculativen Gebrauche, d. h. durch bloßes Grübeln und ohne alle Erfahrungskenntnisse, niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, die Erkenntniß *a priori* nie mit Erfolg dazu gebraucht werden könne, etwas Ueberfinnliches zu erkennen. Diese Critik zeigt also, daß wir die Grenze der Erfahrung nicht überfliegen können, und daß außerhalb derselben für unsere Erkenntniß nichts als leerer Raum ist. Es wird nemlich im analytischen Theile der Critik der reinen (speculativen) Vernunft bewiesen, daß Raum und Zeit nur Form der sinnlichen Anschauungen, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind; daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniß der Dinge haben, als nur so fern diesen Begriffen eine correspondirende Anschauung gegeben werden kann, daß wir folglich von keinem Gegenstande als Ding an sich selbst, sondern nur so fern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung Erkenntniß haben können. Hieraus folgt also die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniß der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung. Dieses ist der negative, und in der That erste Nutzen der Critik (C. 730.).

b. zeigt, daß die Grundsätze, mit denen sich die speculative Vernunft ohne Critik über ihre Grenzen hinaus wagt, in der That nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengung unsers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben; indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern, und so den reinen practischen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Die Critik hebt also ein Hinderniß auf, welches den reinen practischen Vernunftgebrauch einschränkt; oder gar zu vernichten drohet. Sie behält sich nemlich vor, welches wohl gemerkt werden muß, daß wir die Gegenstände der Erfahrung auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erschei-

nung ohne etwas wäre, das da erscheint. Dieses ist folglich der positive und zweite sehr wichtige Nutzen der Critik. Denn man wird dadurch überzeugt; daß es einen schlechterdings nothwendigen practischen Gebrauch der reinen Vernunft, den moralischen, gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dadurch sie zwar von der speculativen Vernunft keine Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert seyn muß, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen. Diesem Dienste der Critik den positiven Nutzen abprechen, wäre eben so viel, als sagen, daß die Policei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheiten ruhig und sicher treiben könne (C. 2. Vorr. XXIV. f.).

c. belehrt also über die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnißvermögens, nemlich daß es dazu diene, um durch alle seine Methoden und Grundsätze der Natur, nach allen möglichen Principien oder Grundsätzen, durch die Einheit in sie gebracht wird (worunter die Einheit der Natur durch den Begriff eines Naturzwecks die vornehmste ist), bis in ihr Innerstes nachzugehen (C. 730.).

d. die wahre Ursache des Scheins aufdeckt, wodurch selbst der Vernünftige hintergangen und bewogen wird, dem Uebersinnlichen nachzuforschen, und sich mit einer vermeintlichen Erkenntniß desselben zu schmeicheln (C. 731.).

e. alle unsere transcendenten Erkenntniß in ihre Elemente auflöset, und ihnen bis zu ihren ersten Quellen nachforscht, und uns dadurch ein Studium unserer innern Natur verschafft, das an sich selbst keinen geringern Werth hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist (C. 731.).

f. die Acten des Processes der critisirenden Vernunft mit der dialectischen Vernunft ausführlich abfasset, und im Archive der menschlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, als einen Schatz für die

Nachkommenschaft niederlegt, welches rathsam ist, da der dialectische Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuschend, sondern auch, dem Interesse nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich ist, und so in alle Zukunft bleiben wird (C. 751. f.).

10. Diese Critik betrifft also den reinen Gebrauch der Vernunft, und heist daher Critik der reinen Vernunft. Der empirische Gebrauch der Vernunft, oder der Gebrauch derselben vom Gegenstande möglicher Erfahrung, bedarf keiner Critik, denn dieser hat seinen Prohibitiv an der Erfahrung, und es kann daher keine Critik der empirischen Vernunft geben. Allein der transcendente Gebrauch der Vernunft nach bloßen Begriffen hat eine Disciplin nöthig. Der transcendente Gebrauch der Vernunft ist der Gebrauch derselben von Gegenständen überhaupt, also auch den Gegenständen an sich selbst, von Noumenen oder Dingen an sich (s. An sich). Da diese Gegenstände nicht erfahren werden können, so werden sie bloß durch Begriffe gedacht; und da die Vernunft einen beständigen Hang zu diesem ungültigen transcendentalen Gebrauch ihrer Ideen hat, so muß dieser Hang durch einen Zwang eingeschränkt und endlich vertilget, und dadurch die Metaphysik von der Veränderlichkeit, der sie bisher unterworfen war, befreiet, und in einen beharrlichen Zustand gebracht werden, welcher Zwang eine Disciplin heist (M. I. 857. C. 758.).

11. Die Critik der reinen Vernunft oder des speculativen Verstandes, welche Kant geschrieben hat, unterscheidet sich noch von einem andern Werke desselben, das er Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, nennt, und welches ebenfalls die Hauptfachen jener Critik enthält. In der Critik ist Kant synthetisch zu Werke gegangen, d. h. so, daß er in der reinen Vernunft selbst forschete, und in dieser Quelle die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres speculativen Gebrauchs nach Principien zu bestimmen suchte. Er hat das System der reinen Philosophie in derselben synthe-

tisch dargestellt (3.). Diese Arbeit ist schwer, und erfordert einen entschlossenen Leser, der sich alle Mühe giebt, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgend eine Thatfache (Factum, etwas Geschehenes) zu stützen, die Erkenntniß, als solche, aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena (das, was vor der Wissenschaft vortragen wird), sind auch Vorübungen zu einer Wissenschaft wie die Critik; sie unterscheiden sich aber dadurch von dieser Propädeutik, daß sie die Wissenschaft als gegeben, oder als schon vorhanden ansehen, und von der Wissenschaft zu ihrer Quelle zurückgehen und diese angeben; dahingegen die Critik die Quelle prüft und reinigt, und so von der Quelle zur Wissenschaft fortschreitet. Ein solches Verfahren, als daher die Prolegomena beobachten, nennt man die analytische Methode, dasjenige, was die Critik beobachtet, die synthetische Methode. Denn die bei allem Meditiren befolgte Methode ist entweder analytisch oder synthetisch. Im ersten Falle steige ich von den Folgen zu den Gründen (also in den Prolegomenen von der Wissenschaft zu ihren Quellen) auf, im zweiten von den Gründen (so in der Critik, von der reinen Vernunft, als der Quelle, zu der Transcendentalphilosophie) zu den Folgen hinab. Die Prolegomenen stellen also das System der reinen Vernunft analytisch dar (3.). (Kiefewetter Angew. allg. Logik §. 35. Pr. 58.).

12. Die Critik der reinen Vernunft sondert demnach alles aus, was in der Erfahrung aus dem Erkenntnißvermögen selbst entsprungen ist, und lehrt, was von jedem Gegenstande, den Gesetzen der Sinnlichkeit und des Denkens nach, nothwendig erkannt werden muß, weil wir ohne diese Gesetze nicht erkennen können. Daraus folgt aber, daß die Gegenstände, die wir erkennen, von unserm Erkenntnißvermögen modificirt, folglich nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen. Dinge an sich können wir nemlich nicht erkennen, weil es unmöglich ist, ohne jene Gesetze der Sinnlichkeit und des Denkens zu erkennen;

welches doch möglich seyn müßte, wenn wir die Gegenstände unabhängig von dem, womit unser Erkenntnißvermögen das Gegebene oder Empirische gleichsam zusammenschnürt und überkleidet, erkennen wollten. Das hiesse aber nicht einmal erkennen; denn erkennen heißt, sich einen Gegenstand durch Vorstellungen im Gemüth darstellen, mit dem sichern Bewußtseyn, daß diese ihren Gegenstand vorstellen. Nun ist aber der Gegenstand selbst nicht anders für uns möglich, als durch Vorstellung, er ist gleichsam die Grundvorstellung (die Anschauung), worauf sich alle übrigen beziehen oder ihren Grund finden. Und auch das Gegebene oder Empirische ist ja Empfindung, ein sinnlicher Eindruck, und folglich nicht unabhängig von uns. Hieraus scheint zu folgen, (welcher Einwurf von mehreren gemacht worden ist), als erkannten wir gar nichts wirklich Existirendes. Denn, sagt man, die Dinge an sich sind für uns nichts, und die Erscheinungen sind nur in unserer Vorstellung wirklich, folglich außer uns nichts; dann verschwindet ja das ganze Universum in nichts? Dieser Einwurf entspringt aus der Vorstellung, daß existiren heiße, außer unsern Vorstellungen, als Ding an sich, vorhanden seyn. Allein der Begriff der Existenz drückt bloß ein Verhältniß des Gegenstandes zu unserm Erkenntnißvermögen aus, welches er mit noch zwei andern Begriffen gemein hat, nemlich denen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit.

15. Möglichkeit, Wirklichkeit (oder Existenz) und Nothwendigkeit sind die drei Kategorien oder Denkformen, die den Namen der Modalität führen und durch die wir uns den Gegenstand entweder

1. bloß als nach den Gesetzen der Erfahrung gedacht, d. i. als möglich; oder
2. als sinnlich mittelbar oder unmittelbar empfunden, d. i. als wirklich oder existirend; oder
3. als nach den Gesetzen der Erfahrung so gedacht, daß man unter gewissen Bedingungen ihn sinnlich empfinden müßte, d. i. als nothwendig vorstellen. Denken wir uns nun diese Begriffe ohne

Beziehung auf unser sinnliches Erkenntnißvermögen, und die aus demselben entspringenden Gesetze der Erfahrung, so bleiben bloß logische Begriffe überhaupt übrig. Dann heißt

1. möglich, was gedacht werden kann, oder denkbar ist, d. i. worin kein Widerspruch ist; dann ist der Begriff möglich, aber darum noch nicht der Gegenstand desselben.

2. wirklich, was als mit dem Gegenstande in *concreto* übereinstimmend gedacht wird, d. i. so, daß es nicht als bloßes Hirngespinnst der Phantasia vorgestellt wird, dann ist es der Begriff von etwas wirklichem; aber wo bekomme ich dann den Gegenstand her, um meinen Begriff mit ihm zu vergleichen, wenn er nicht sinnlich empfunden wird? Denke ich mir ihn wieder bloß, so ist er ja nur ein anderer Begriff, und ich vergleiche bloß Begriff mit Begriff. Eben so ist

3. nothwendig, dessen Gegentheil als nicht möglich gedacht wird, wodurch ich nicht weiß, was nothwendig ist, wenn es nicht so viel heißt, als das, was nach nothwendigen Gesetzen mit der Erfahrung zusammenhängt, folglich von den Gesetzen des Erkenntnißvermögens abhängt, denn andere Gesetze kennen wir nicht.

14. Folglich giebt es ja für uns keine andere Wirklichkeit oder Existenz, als die in der Erfahrung. Diese für Nichts erklären, und eine ideale unterscheiden, ist die Folge eines bloßen der Vernunft anhängenden Scheins, wenn sie die Gegenstände der Sinne für Dinge an sich ausgeben will. Für uns sind nur Erscheinungen Etwas, und Dinge an sich Nichts; für Gott mögen Erscheinungen Nichts und Dinge an sich Etwas seyn. Für uns existiren die Erfahrungsgegenstände und sind nicht ein bloßes Nichts, denn existiren heißt, in einer bestimmten Zeit empfunden werden, oder mit Empfindungen zusammenhängen. Gott existirt zwar auch, aber seine Existenz ist theils logisch, es wird ein Gegenstand

zu unserm Begriff Gott gedacht, theils wird sie postulirt, d. i. durchs Moralgesez als nothwendig vorausgesetzt und folglich nicht erkannt, wie die Existenz sinnlicher Dinge, sondern so gewollt, das wir das Gegentheil nicht wollen können, ohne die Realität der Moralität aufzugeben, welches wiederum unmöglich ist. Seine Existenz ist also moralisch nothwendig, d. h. er ist moralisch wirklich, wodurch aber das Daseyn Gottes nicht erkannt, sondern nur gedacht, aber doch so gedacht wird, das dieser Gedanke im Felde der Sittlichkeit eben den Werth (die Potenz) hat, den die Empfindung der Vorstellung eines Gegenstandes im Felde der Erkenntnis giebt.

15. Die Critik der Erkenntnisvermögen, oder der reinen Vernunft überhaupt, soll nun eben eine propädeutische Disciplin seyn, welche die eigentliche Metaphysik vor aller Beimischung des Sinnlichen präservirt, damit wir nicht Zeit und Raum und solche Begriffe, wie die der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, welche Bedingungen aller Erfahrungen und unserer Urtheile über sie sind, auch auf überlinnliche Gegenstände z. B. Gott, die Seele, die Freiheit, die Sittlichkeit anwenden, diese Vernunftideen dadurch verderben und unsere ganze Erkenntnis damit verwirren. Denn eben daraus ist ja die Zweifelsucht und der überhandgenommene Unglaube entstanden, eben aus diesen Verwirrungen sind die falschen und trostlosen Behauptungen: es ist kein Gott; mit diesem Leben ist alles aus; alle unsere Handlungen sind nothwendig; es ist einerlei, wie wir handeln, wenn nur unser Vortheil dadurch befördert wird, u. s. w. entsprungen (S. III, 114.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXIV. Einleitung VII. S. 24. ff. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. *** S. 370. ff. — Methodenlehre. I. Hauptstück. S. 738. f. — II. Abschn. S. 766. f. — III. Hauptst. S. 869.

Deff. Prolegom. §. 4. S. 38.

Deff. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 3. 15 — I. Th.
I. Buch. I. Hauptst. S. 78.

Deff. Crit. der Urtheilskr. Vorrede zur 1. Aufl. S. I.
VIII. — Einleitung. III. S. XX — IV. S. XXV. ff.

Critischer Idealismus.

S. Idealismus.

Crusius.

Christian August Crusius, Doctor und Professor der Philosophie zu Leipzig, war den 10ten Jan. 1715 zu Cruma im Merseburgischen geboren. Er studirte von 1729 an zu Zeitz, und von 1734 an zu Leipzig, wo er 1750 ordentlicher Professor der Theologie ward. 1757 war er erster Professor der theologischen Facultät, und 1775 Senior der Universität. Er starb den 18 Febr. 1775, und hinterliess den Ruhm eines um die Philosophie zu seiner Zeit wirklich verdienten Mannes und eines sehr toleranten Menschenfreundes, ungeachtet er sehr sonderbare Meinungen und viel Vorliebe für die Mystik und Schwärmerei hatte. Crusius stiftete wirklich eine eigene Schule in der Philosophie. Es gab zu seiner Zeit eifrige Crusianer, und einer davon, Namens Wüstemann, nachdem er die Leibnitzisch-Wolfsche Philosophie mit dem vom Nebukadnezar im Traume gesehenen Bilde verglichen, versichert, daß durch Crusius die philosophische Erkenntniß ihre bisher mangelnde Gründlichkeit, Gewisheit und Zuverlässigkeit erhalten werde. Seine Schrift heisst: Wüstemanns Einleitung in das Philosoph. Lehrgebäude des H. D. Crusius. Wittenberg, 1757.

2. Crusius vorzüglichste philosophische Schriften sind: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Leipzig, 1745. 8. 2. Aufl. 1753. 3. Aufl. 1766. 8

In der Vorrede zu diesem Buche erklärt der Verf., „dafs er sich bemüht habe, die Beweife von der Wirklichkeit Gottes, der Vorforge Gottes und den Arten derselben, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geister, und dem Unterschiede derselben von der Materie u. f. w. in ein weiteres Licht zu setzen; die einfachen Begriffe unsers Verstandes genau aufzuzählen (f. Kategorie); die Lehre von dem Einfachen und Zusammengesetzten, und dem Unterschiede der mathematischen und philosophischen Betrachtungen dabei genau zu zeigen, die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen, den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reihe von Dingen aufzuklären, die Gründe der Möglichkeit der Körper und der Arten derselben, ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzustellen, die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und der Bewegung richtig zu entscheiden, die Materialisten gründlich zu widerlegen, die Unsterblichkeit der Seele, und dasjenige, was sich von dem möglichen Zustand nach dem Tode derselben *) erkennen läfst, richtig zu untersuchen, das Nothwendige in dem Wesen der Vernunft und der vernünftigen Geister überhaupt zu zeigen und zu beweisen.“ Crufius wufste also sehr gut, was der Metaphysiker leisten soll.

In der Vorrede zur zweiten Auflage sagte er: „dafs das beliebte Leibnizisch-Wolfische System sich allzuweit von dem gemeinen Menschenfinn (*sensus communis*) entferne; dafs man darin willkürlich und blofs zu Gunsten des Systems definire; dafs durch die Monadologie das Kernichte und Positive in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben, und anstatt

*) Soll vermuthlich heissen: von dem möglichen Zustande derselben nach dem Tode.

dessen alles auf Schrauben und relativische, in einen Cirkel zusammen laufende Begriffe gesetzt werde; das, da Leibnitz die Materie für ein bloßes Phaenomen halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, das Denken selbst sei vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon; das also von dieser Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt sey.“

Aber das Schlimmste in der Leibnitzisch - Wolfischen Philosophie war nach Crufius, das, „sie unvermeidlich auf ein Fatum führe, welches zwar weder das Chaldäische, noch das Stoische, noch das Spinozistische, noch sonst irgend eine andere bestrittene Art von Fatum, aber eben doch ein Fatum sei; das sie sich mit der heiligen Schrift und mit den Begriffen der rein - lehrenden Theologie nicht vereinigen lasse; das dadurch dem so sehr um sich greifenden Deismus Vorschub gethan werde u. s. w. Was hiebei Leibnitzens wahre Gesinnung gewesen sei, wolle er zwar nicht richten, sondern es dem Tag überlassen, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde; aber man müsse doch an dem Character dieses Mannes irre werden, wenn man lese, das er auch die Transsubstantiation mathematisch zu beweisen sich anheischig gemacht, ja dergleichen seine Demonstration wirklich verfertigt habe.“

Crufius stimmte also hier Ioachim Langens Ton wieder an, und hatte Leibnitz nicht verstanden.

Crufius bestimmt nun in dieser Schrift die meisten Begriffe *a priori*, die zur Analytik des reinen Verstandes, oder der Wissenschaft, die man bisher Ontologie nannte, gehören, etwas anders als Wolff. Zu dem Begriff der Existenz fordert er nothwendiger Weise ein Wo und ein Wann. (Er fühlte, das zur Erkenntniß der Existenz eines Gegenstandes das Daseyn einer Materie zu einer bestimmten Zeit erfordert werde, ohne welches allerdings die Existenz nichts weiter ist, als

die Vorstellung davon, daß etwas nicht bloß im innern Sinne ist, ein negativer Begriff, durch den nichts erkannt wird). Nirgends seyn und nichts seyn ist für ihn einerlei (§. 50). Kraft, Raum und Zeit machen zusammen die vollständige Möglichkeit eines Dinges aus (§. 59). Er folgert hieraus, daß Gott in ganz eigentlichem Verstande im Raume existire, und daß die Körper und andere endliche Substanzen daselbst mit ihm zugleich und neben einander sind (§. 253.). Die Elemente der Körper nennt er zwar einfach, aber er denkt sie sich mit Seiten. Sie müssen auch Bewegungsfähigkeit haben, das Gegentheil wäre dem Wesen unsers Verstandes zuwider (§. 431.). Zum Beweis vom Daseyn Gottes hält er den Leibnitzischen Satz des zureichenden Grundes für untauglich, und braucht dazu: 1) den Satz des Widerspruchs, 2) den Satz von der zureichenden Ursache, 3) den Satz der Zufälligkeit, 4) den moralischen Satz: daß ein vernünftiger Mensch dem Wesen seiner Vernunft gemäß handeln müsse (§. 206.). Die Leibnitzische Lehre von der besten Welt hebt die göttliche und menschliche Freiheit auf, die Welt, die Gott schafft, ist nicht die beste, sondern sehr gut. Der Seele muß man ein Wo und Wann beilegen, sonst ist sie eine dem Körper anklebende Form, welches Materialismus wäre (§. 439.). Die vorherbestimmte Harmonie kann nicht statt finden (§. 485). Die Äußerungen der Freiheit haben in dem wirkenden Subject eine wahrhaft zureichende Ursache (§. 83) u. s. w.

Zu seinen sonderbaren Meinungen gehört auch die, daß er einen Mittelweg wußte, zwischen der Behauptung, daß die Gesetze, wodurch die Natur möglich wird, dadurch zu unsrer Erkenntniß kommen, daß wir sie vermittelt der Erfahrung von der Natur entlehnen, und der Behauptung, daß die Natur diese Gesetze durch unsere Erkenntnißvermögen bestimmt, so daß für uns gar keine andere Erfahrung möglich ist, als

nach diesen Gefetzen. Er meinte nelmlich, ein Geift habe uns die Naturgefetze urfprünglich eingepflanzt, und diefer Geift (Gott) könne nicht irren, noch betrügen. Allein es mifchen ſich doch auch trügliche Grundfätze mit unter die wahren. Diefer Mann ſelbſt hat in ſeinem System nicht wenig Beiſpiele von ſolchen trüglichen Grundfätzen; und wo ſoll da nun ein Kriterium herkommen, den trüglichen Grundſatz von dem wahren zu unterſcheiden. Der trügliche Grundſatz müſte dann von einem Geiſte (dem Teufel) herrühren, welcher irrt und auch betrügt. Wenn man nun einen Grundſatz gebrauchen will, ſo weiſs man nie, iſt er vom Geiſt der Wahrheit oder vom Vater der Lügen entſprungen. Und ſo führt uns dieſer Mittelweg des Crufius nicht zum Ziel (Pr. 112. *).

Crufius dachte alſo über viele Materien anders als Leibnitz und Wolff. Er war ein ſcharffinniger Metaphyſiker, fiel aber auch in den träumenden Idealismus, und mußte, da er Zeit und Raum für nothwendige Bedingungen der Exiſtenz der Dinge an ſich hielt (wofür er die Erfahrungsgegenſtände anſah), ganz conſequent, auch Gott und das moralische Subject freier Handlungen, den Geiſt des Menſchen, für finnliche Weſen in Raum und Zeit halten.

Er rechnete ſehr richtig die Pſychologie nicht, wie Wolff, zur Metaphyſik; und ſein Grund iſt wohl nicht ſo leicht, wie Schwab (aus deſſen Preiſſchrift dieſer Auszug des Crufiuffiſchen Systems größtentheils genommen iſt) meint. Die Metaphyſik, ſagt Crufius, handelt nur von dem Nothwendigen und dem, was ſich daraus *a priori* verſtehen läßt, in den Beſchaffenheiten der Seele kommt aber viel zufälliges vor. Schwab fragt, ob ſich denn nicht auch von der menſchlichen Seele etwas Nothwendiges erkennen und beweifen laſſe? Antwort: iſt unter menſchlicher Seele das Subject alles Denkens als eines Dinges an ſich zu verſtehen, ſo giebt es davon keine

Erkenntniß, iſt aber die Denkkraft als Erfcheinung des innern Sinnes darunter gemeint, ſo giebt es davon wenig *) oder gar keine metaphyſiſche, ſondern bloß empiriſche Erkenntniß. Die tranſcendentale Pſychologie aber iſt nur eine negative Wiſſenſchaft (Disciplin, nicht Doctrin), welche die dogmatiſchen Annahmen des Materialismus und Spiritualismus niederſchlägt. Es beweiset alſo immer metaphyſiſchen Scharffinn, daß Crufius die Pſychologie von der Metaphyſik excluſiſte. Aber er dachte freilich nicht daran, wie Schwab ſehr richtig bemerkt, daß auch ſeine Pneumatologie, die er der Metaphyſik zuzählte, von der menſchlichen Seele abſtrahirt iſt, und verfuhr ganz unconſequent, wenn er darin ſagt: wir nehmen uns in Gedanken wahr.

Eben ſo unmethodiſch iſt Crufius in Anſehung des Begriffs der Wahrheit. Gleich (§. 1.) ſpricht er von nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, ohne ſich über den Begriff der Wahrheit ſelbſt erklärt zu haben. Hiernach braucht er (§. 28.) die Wahrheit als ein Beiſpiel von Relation. Er ſagt (§. 15.), daß der Satz des Widerſpruchs das erſte Kennzeichen der Dinge und Dinge ſei, aber er erklärt dieſen Satz (§. 31.) für einen ganz leeren Satz, und fügt ihm noch die Sätze des Nicht zu trennenden, und des Nicht zu verbindenden bei. Nach Crufius iſt nemlich der Satz des Nicht zu trennenden folgender: Was ſich nicht ohne einander denken läßt, das kann auch nicht ohne einander ſeyn; und der des Nicht zu verbindenden: Was ſich nicht mit und neben einander denken läßt, das kann auch nicht mit und neben einander ſeyn (§. 15.). Er erinnert aber (§. 14.), daß wir niemals wiſſen können: „ob es nicht einen andern vollkommenen Verſtand gebe, der das, was wir nicht trennen oder ver-

*) Etwa das Geſetz der Continuität angewendet auf die Erfcheinungen des innern Sinnes.

binden können, zu trennen oder zu verbinden im Stande sei.“ Und doch beweiset er aus dem Satz des Nicht zu trennenden, daß zum Beweise der Existenz nothwendig die Vorstellungen von Raum und Zeit gehören, indem sie vermöge des Wesens des Verstandes davon nicht getrennt werden könnten (§. 50.).

Schwab giebt dem Crusius Schuld, daß in seiner Philosophie Dinge vorkommen, die grade zum Scepticismus führen. Allein die angeführten Beispiele beweisen vielmehr Crusius Scharfsinn, und daß er der Wahrheit sehr nahe war. Er behauptete z. B. daß „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die Empfindung sei (§. 16); daß immaterielle Dinge zu den unbekanntem Dingen gehören (welches, die Gegenstände des innern Sinnes ausgenommen, wohl richtig seyn möchte); daß Figur, Gröfse und Bewegung das einzige Absolute seien, was wir mit einer anschauenden Erkenntnis vollkommen deutlich denken (§. 58.); daß wir das Positive in den geistigen Wesen nicht kennen, und uns dieselben bloß relativ und negativ vorstellen müssen; daß wir von ihnen eine bloß symbolische Erkenntnis haben“ (§. 102.).

Crusius sagt sehr richtig, man müsse die Realität der Definition darthun, ehe man sie zum Beweise brauche; denn wenn man auch noch so viel von einem geflügelten Pferde beweise, so helfe das nichts, weil ein solches Pferd ein Hirngespinnst sei. Schwab macht hier den Einwurf, man könne sich eine sehr zusammenhängende Theorie von dem unendlichen Geiste bilden, ohne zu fragen, ob er wirklich sei. Schon der Zusammenhang und die Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude sei ein Beweis, daß die Begriffe Realität haben. Allein das ist falsch, das Ptolomäische und Tychonische Sonnensystem hatte Zusammenhang und Uebereinstimmung, wenigstens so lange, als man kein leichteres System kannte, und hatte doch keine Realität, sie waren bloße Hypothesen. Zusammenhang und Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude ma-

chen dasselbe zu einer wahrscheinlichen Hypothese, aber sie geben demselben keine Realität.

Ueber Crusius Princip der Sittenlehre f. Sittlichkeit, Principe derselben.

Seine andern merkwürdigen philosophischen Schriften sind:

Weg zur Gewisheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss. Eb. das. 1747. 1762. 8. *Epistola ad Io. Ern. L. B. ab Hardenberg de summis rationis principiis, speciatim de principio rationis determ. opposita M. Io. Dan. Schumanni Paedagog. Clausthal. Direct. animadversionibus in recentem de principio rat. suffic. controversiam*, Eben das. 1752. 8. — überfetzt von Christian Friedrich Crausen, 2te und vermehrte Auflage, von M. Christian Friedrich Pezold. Eben das. 1766. 8. Philosophische Abhandlungen von den Verderbnissen des menschlichen Verstandes, so von dem Willen abhängen, überfetzt von M. Gottfried Ioachim Wichmann. 1768. 8.

Kant. Prolegom. §. 36. S. 112 *).

Adelung. Fortsetz. und Ergänz. zum Jöcher. Artikel Crusius.

Schwab, Reinhold und Abicht Preischriften. Berlin 1796. 8. S. 27. ff.

Crystallifiren.

S. Anschiefen.

Cultur.

S. Belehrung.

Ende der zweiten Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 1.	zu	Seite <u>575</u> , <u>604</u>
Fig. 2.		<u>840</u>
Fig. 4.		<u>835</u>
Fig. 5.		<u>835</u>
Fig. 6.		<u>835</u>
Fig. 7.		<u>551</u>
Fig. 8.		<u>551</u>
Fig. 9.		<u>551</u>
Fig. 10.		<u>447</u>
Fig. 11.		<u>576</u>
Fig. 12.		<u>587</u>
Fig. 13.		—
Fig. 14.		<u>604</u> , <u>606</u>
Fig. 15.		<u>610</u>
Fig. 16.		<u>612</u> , <u>619</u>
Fig. 17.		<u>613</u>
Fig. 18.		<u>617</u> , <u>619</u>
Fig. 19.		<u>622</u>
Fig. 20.		<u>797</u>
Fig. 21.		<u>797</u>
Fig. 22.		<u>818</u>

S. I. } bedeutet Kants sämtliche kleine Schriften:
 S. II. } Nach der Zeitfolge geordnet. 1. 2 und 3. Bd.
 S. III. } Königsberg und Leipzig 1797. 8.

R e g i s t e r,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften
zu gebrauchen.

C.	W.	C.	W.
Vorr. xxiv. f.	. 861.	. 157, f.	. 700.
C. 2,	. 861	. 159, ff.	. 524.
. 24,	. 851. 852.	. 160,	. 695.
. 27,	. 854. 855.	. 161,	. 699.
. 28,	. 856.	. 164, f.	. 696.
. 33,	. 487. 703.	. 179, f.	. 708.
. 34,	. 703.	. 180.	. 497.
. 35,	. 469.	. 181,	. 708.
. 40,	. 785.	. 183,	. 515, 516.
. 47,	. 557.	. 185,	. 473.
. 48, f.	. 574.	. 194, f.	. 474.
. 74,	. 489. 491.	. 203,	. 776.
. 75,	. 489. 490. 492.	. 212,	. 842.
. 95,	. 505.	. 221,	. 805. 816.
. 102,	. 495.	. 227,	. 557.
. 104,	. 489. 494.	. 228,	. 677.
. 105,	. 504.	. 229,	. 557.
. 117,	. 508.	. 243,	. 481.
. 125,	. 702.	. 254,	. 842. 844.
. 131, *)	. 689.	. 255, f.	. 844.
. 132,	. 689.	. 263,	. 677.
. 133, *	. 691.	. 267,	. 493.
. 136, f.	. 692.	. 271,	. 819.
. 137,	. 693.	. 274,	. 543.
. 139, f.	. 696.	. 281,	. 846.
. 143,	. 696. 697.	. 289,	. 482.
. 144,	. 697.	. 298,	. 513.
. 152, f.	. 698.	. 300,	. 474. 515. 516.
. 153, f.	. 690.	. 310,	. 508.
. 154, f.	. 607,	. 311,	. 494. 503.
. 155, *)	. 607,	. 316,	. 506.

C.	W.	
. 359,	. 562.	
. 367,	. 483.	
. 377,	. 484.	
. 378,	. 503.	
. 397,	. 508.	
. 405,	. 785.	
. 518,	. 780.	
. 537,	. 810.	
. 553,	. 782.	
. 555,	. 478.	
. 566, f.	. 503.	
. 599, ff.	. 558.	
. 600, *)	. 559.	
. 601,	. 560.	
. 602,	. 522.	561.
. 607,	. 560.	
. 620,	. 503.	
. 612, f.	. 849.	
. 633,	. 850.	
. 659,	. 848.	849.
. 660,	. 849.	
. 666,	. 848.	
. 672,	. 509.	
. 682,	. 556.	
. 730,	. 860.	
. 731,	. 861.	862.
. 738,	. 862.	
. 739,	. 852.	
. 741,	. 817.	821.
. 742,	. 822.	823.
. 744,	. 823.	
. 745,	. 825.	
. 746,	. 826.	
. 747,	. 826.	827.
. 748,	. 827.	828.
. 749,	. 828.	
. 751,	. 829.	
. 755,	. 497.	
. 756,	. 499.	
. 757,	. 500.	
. 758,	. 831.	
. 762,	. 678.	834.
. 764,	. 835.	
. 766,	. 856.	
. 810,	. 680.	
. 812,	. 682.	

C.	W.	
. 814,	. 684.	
. 815,	. 684.	686.
. 817, f.	. 670.	678.
. 818,	. 671.	
. 819,	. 673.	
. 820,	. 675.	
. 821,	. 676.	
. 826,	. 794.	
. 849,	. 520.	521.
. 869,	. 850.	
E.	W.	
. 10, f.	. 818.	
. 12,	. 814.	815.
. 13,	. 821.	835.
. 26,	. 794.	
. 38,	. 706.	
G.	W.	
. 21,	. 569.	
. 38,	. 477.	
. 63,	. 649.	
. 128,	. 483.	
K.	W.	
. v.	. 525.	
. XXI,	. 478.	
. XXIII, f.	. 786.	
. XXVIII,	. 466.	
. XXIX,	. 532.	
. XXX,	. 532.	
. XXXIX,	. 725.	
. XL,	. 726.	727.
. 78,	. 554.	
. 89,	. 525.	
. 96,	. 741.	
. 110,	. 523.	
. 121,	. 569.	
. 127,	. 737.	
. 128,	. 738.	739. 742.
. 141,	. 552.	
. 143,	. 526.	
. 145,	. 530.	
. 161,	. 801.	
. 165,	. 802.	
. 175, f.	. 802.	

M. I.	W.	M. II.	W.
. 29,	. 851.	. 767,	. 796. 798.
. 30,	. 854.	. 860,	. 819.
. 31,	. 856.	. 861,	. 822.
. 224,	. 474.	. 910,	. 719.
. 248,	. 837.	. 972.	. 659.
. 299,	. 842.	. 973,	. 661.
. 300,	. 844.	. 974,	. 661.
. 301,	. 844.	. 975,	. 665.
. 354,	. 508.	. 976,	. 666.
. 621,	. 805.	. 977,	. 667.
. 690,	. 557.	. 978,	. 667.
. 691,	. 557.	. 979,	. 668.
. 692,	. 560.		
. 693,	. 560.	N.	W.
. 694,	. 561.	. 1,	. 569.
. 736,	. 849.	. 2,	. 572.
. 737,	. 850.	. 3,	. 573.
. 772,	. 849.	. 4,	. 570.
. 857,	. 862.	. 5,	. 571. 573.
. 864,	. 825.	. 6,	. 571. 597. 599.
. 870,	. 829.		600 601.
. 934,	. 680.	. 7,	. 586. 588. 596.
. 935,	. 682.		567.
. 936,	. 684.	. 8,	. 495.
. 937,	. 684.	. 9,	. 572. 590.
. 938,	. 686.	. 10,	. 519.
. 941,	. 671.	. 13,	. 519. 591. 823.
. 942,	. 673.	. 14,	. 592. 593.
. 943,	. 675.	. 15,	. 596. 603.
. 944,	. 676.	. 16,	. 596. 604.
. 985,	. 521.	. 17,	. 592. 607.
		. 18, f.	. 610.
M. II.	W.	. 20,	. 610. 611.
. 292,	. 525.	. 21,	. 612.
. 250,	. 734.	. 22,	. 613.
. 322,	. 819.	. 23,	. 614.
. 343,	. 772.	. 24,	. 615.
. 344,	. 761.	. 25,	. 616. 823.
. 362,	. 477.	. 28,	. 619. 620.
. 393,	. 502.	. 29,	. 599. 620.
. 605,	. 749.	. 31,	. 622.
. 606,	. 750.	. 33,	. 623.
. 607,	. 751.	. 35,	. 623.
. 714, a.	. 709.	. 41,	. 624.
. 714, b.	. 466.	. 43,	. 781.
. 766,	. 795.	. 44,	. 781.

N.	W.	
. 59,	. 550.	552.
. 60,	. 552.	
. 85,	. 779.	
. 95,	. 625.	755.
. 106,	. 625.	626.
. 108,	. 784.	
. 119,	. 627.	
. 120,	. 628.	
. 134,	. 553.	
. 138, f.	. 633.	
. 139,	. 633.	
. 140, f.	. 634.	
. 141, f.	. 635.	
. 142,	. 635.	637. 638.
. 144,	. 639.	642.
. 145,	. 633.	642. 645.
. 146, ff.	. 637.	
. 148, *)	. 509.	512.
. 149, f.	. 637.	639.
. 150,	. 642.	
. 152, *)	. 639.	
. 153,	. 644.	645.
. 154, ff.	. 647.	

P.	W.	
. 6,	. 476.	
. 15,	. 850.	
. 86 f.	. 476.	
. 87,	. 473.	
. 97,	. 476.	
. 100 ff.	. 501.	
. 101,	. 728.	
. 103, f.	. 732.	
. 104, f.	. 732.	
. 105, f.	. 733.	
. 106,	. 734.	
. 141,	. 780.	
. 159,	. 525.	
. 210,	. 567.	
. 226,	. 476.	
. 227,	. 772.	
. 229,	. 756.	761. 768.
		769.
. 230,	. 757.	764. 766.
		767.
. 231,	. 762.	

P.	W.	
. 232,	. 763.	
. 238,	. 704.	
. 240,	. 476.	
. 253,	. 477.	
. 256,	. 477.	478.
. 257,	. 477.	
. 378,	. 859.	

Pr.	W.	
. 31,	. 470.	
. 38,	. 863.	
. 62,	. 780.	
. 63,	. 782.	
. 64,	. 784.	
. 65,	. 783.	
. 70,	. 543.	547.
. 71,	. 782.	
. 92,	. 481.	
. 112,	. 871.	
. 123,	. 470.	
. 137,	. 518.	
. 138,	. 518.	
. 140,	. 781.	
. 207,	. 547.	
. 251,	. 521.	
. 255, ff.	. 788.	

R.	W.	
. 115,	. 568.	
. 208,	. 523.	
. 215,	. 549.	
. 227,	. 776.	
. 237, IV,	. 471.	
. 249,	. 774.	
. 250,	. 775.	
. 251,	. 472.	
. 288,	. 472.	753.
. 299,	. 787.	788.
. 300, ff.	. 793.	
. 310,	. 793.	

S. I.	W.	
. 323,	. 629.	
. 324, ff.	. 629.	
. 327,	. 630.	631.
. 331,	. 631.	

S. I.	W.	U.	W.
. 332, ff.	. 632.	. XXVIII,	. 858.
		. LVII,	. 810.
S. II.	W.	. 10,	. 485.
. 74, f.	. 625.	. 14,	. 837.
. 162,	. 700.	. 29,	. 568.
		. 129,	. 748. 749.
S. III.	W.	. 130,	. 750. 751.
. 9. 14.	. 840.	. 189,	. 710.
. 114.	. 850. 866.	. 205,	. 532.
. 191.	. 743.	. 207,	. 466. 710.
. 192,	. 738. 743.	. 213,	. 533.
. 193,	. 738. 739. 742.	. 216,	. 533.
. 194,	. 737.	. 250, ff.	. 795. 796. 797.
. 195,	. 736. 739.		798.
. 196,	. 739.	. 254,	. 523.
. 197,	. 740.	. 278, f.	. 719.
. 198,	. 740.	. 322,	. 752.
. 199,	. 740.	. 330,	. 509.
. 200,	. 740. 741.	. 341,	. 486.
. 201,	. 741.	. 437,	. 813.
. 202,	. 741.	. 443,	. 659.
. 203, ff.	. 742.	. 446,	. 661.
. 206,	. 743.	. 447,	. 661. 687.
. 561,	. 649.	. 448, ff.	. 665. 666.
		. 451,	. 667.
U.	W.	. 452,	. 667.
. I,	. 853.	. 453,	. 668.
. III,	. 856.	. 469, f.	. 848.
. V,	. 859.	Z.	W.
. VIII,	. 859.	. 20 *),	. 478.
. XI,	. 502.	. 21,	. 478.
. XVII,	. 812.		
. XX,	. 831.		

Folgende Fehler sind zu verbessern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Anshängebogen bis M m genau durchzusehen.

Seite Zeile

ix	3	v. o.	statt meinen lies zu meinem.
xii	12	v. u.	— nur l. immer.
39	1	v. o.	— Kannt l. Kant.
47	19	v. o.	— Categoric l. Kategorie.
179	1	v. o.	— c l. o oder Null.
191	1	v. u.	— sie l. diese Urtheile.
195	17	v. o.	— Zergliederung l. Zergliederung.
—	17	v. u.	hinter (Analogie 11) muß ein Komma stehen.
212	2	v. o.	das Semikolon hinter b muß hinter seyn stehen.
—	3	v. u.	statt adequat l. adäquat.
225	15	v. o.	— befinden l. befänden.
226	6	v. u.	— ab l. an.
242	13	v. u.	— einer l. Einer.
—	6	v. u.	— dem l. den.
271	17	v. u.	— unter l. auf.
271	11	v. u.	— aslo l. also.
297	7	v. o.	— bestimmten l. unbestimmten.
—	9	v. o.	— bestimmten l. unbestimmten.
301	4	v. u.	— Kategorien l. Kategorien.
302	7	v. u.	— Aziehungskraft l. Anziehungskraft.
304	12	v. u.	— wirl. wie.
324	12	v. u.	— die durch l. wodurch.
328	8	v. o.	müssen die Wörter; und heisst auch der inne- re Sinn weggestrichen werden.
335	6	v. o.	statt Bemächtigung l. Besitznehmung.
337	1	v. u.	Anm: muß hinter <i>uniformis</i> statt des Puncts ein Komma stehen.
338	4	v. u.	statt Fider l. Fiber.
—	1	v. u.	— bebarfs l. bedarfs.
358	10	v. o.	— Jacobi l. Jakob.
359	5	v. o.	— Nicomachus l. Nikomachus.
366	8	v. u.	— Allein l. Aber.
372	10	v. u.	hinter $\delta\gamma\kappa\omicron\varsigma$ muß statt des Puncts ein Komma stehen.
373	18	v. o.	statt Monas l. Theilung.
374	18	v. o.	— 101 l. 100.
374	4	v. u.	— S. l. f.
385	7	v. o.	— allgemeinen Aufgaben l. allgemeine Aufgabe.
391	9	v. o.	— (in unsern Gedanken und unserm Willen) l. der Materie als solcher (gleich unsern Gedanken und unserm Willen).
445	17	v. o.	— Sinnlichkeit l. Sittlichkeit.
447	11	v. o.	das erste sind und das Komma müssen weggestrichen werden.

Seite	Zeile	
461	12	v. o. Die Zahl 374 muss in Zeile 11 hinter 373 stehen.
466	17	v. u. hinter Abficht muss ein Komma stehen.
—	16	v. u. — zweckmäfsig muss ein Komma stehen.
467	2	v. u. statt Conotaphien l. Cenotaphien.
468	6	v. o. — (M. I) l. (U. 208)
472	1	v. o. — Pabst l. Papst.
486	10	v. u. — die l. der.
487	7	v. o. — nun l. nur.
—	8	v. o. — also l. folglich.
—	2	v. u. — Horz l. Horaz.
491	die	Pagina 191 l. 491.
493	16	v. u. statt Wefen l. Wachen.
513	15	v. o. — a priori l. der Erfahrung.
—	8	v. u. — Weltweisheit l. Welteinheit.
531	1	v. u. — 143 l. 145.
532	15	v. o. — Beredtsamkeit l. Beredfamkeit.
—	13	v. u. — — — — l. — — —
—	4	v. u. — — — — l. — — —
533	3	v. o. — — — — l. — — —
—	12	v. o. — — — — l. — — —
—	17	v. o. — — — — l. — — —
534	8	v. o. — nech l. naeh.
576	12	v. o. — II. l. 11.
620	6	v. o. — ganz l. die ganze.
635	5	v. o. — M l. N.
682	45	v. u. — 8 12. l. 812.
659	12	v. u. — 97. l. 972.
725	6	v. u. Anm. statt $\sqrt{-1}$ l. $\sqrt{-1}$ oder die Quadratwurzel aus der negativen Einheit.
771	3	v. u. hinter sie fehlt nicht.
782	3	v. o. statt G. l. C
811	1	v. o. in der Anmerk. hinter Marginalien fehlt: in der neuen allgem. deutsch. Bibl.
810	16	v. u. statt 357 l. 537.
836	17	v. o. — B. l. S.
851	14	v. o. — 1. l. I.
851	5	v. u. — R. l. U.

Bey Friedrich Frommann, Buchhändler in Züllichau, sind im Jahre 1797 folgende Bücher herausgekommen :

Arnold, Th. kurzgefaßte Englische Grammatik, verbessert von M. I. B. Regler. 9te Aufl. gr. 8. 16 gr.

Desselb. Vocabulary English and German oder vollständiges kleines Wörterbuch. Englisch und deutsch. Durchaus verbessert und vermehrt mit einem Deutsch-Englischen Wörterbuche von M. I. B. Regler. 5te Aufl. gr. 8. 1 Rthl. 8 gr.

Bayley, N. compleat English Dictionary, oder vollständiges Englisch-Deutsches und Deutsch-Englisches Wörterbuch. II Theile. 9te Aufl. völlig umgearbeitet von I. A. Fahrenkrüger in Hamburg. med. 8. 3 Rthl. 12 gr.

Defodoards, A. F. philosophische Geschichte der französischen Revolution, von der Zusammenberufung der Notabeln bis zur Auflösung der Nationalconvention, aus dem Französischen übersetzt, mit einigen Berichtigungen eines Augenzeugen. 2 Theile gr. 8. Schrpp. 2 Rthl. 16 gr. Drkpp. 2 Rthl. 8 gr.

Der erste Band schließt mit dem Tode Ludewigs XVI. Der zweyte mit dem 26. Octbr. 1795.

Bey der großen Menge von Schriften über die Französische Revolution hat es uns bisher immer noch an einem Buche gefehlt, welches eine vollständige Totalübersicht dieser großen Begebenheit gewährte, und den wahren Zusammenhang und
Auf-

Aufschluss der wunderbaren Vorfälle, die wir einzeln mit Erstaunen hörten, in so zusammengedrängter Darstellung lieferte, das auch der Geschäftsmann, welcher keine weitläufigen Werke studiren kann, hinlängliche Auskunft und Belehrung erhielt. Dieser allgemeine Wunsch ist endlich in dem vorliegenden Werke auf eine sehr befriedigende Art erfüllt, und der Uebersetzer verdient viel Dank, das er auch uns Deutschen ein Buch bekannt gemacht hat, welches in Frankreich von allen Klassen begierig gelesen ward. Ganz eigentlich war auch F. Desodoards zum Geschichtschreiber der Franz. Revolution berufen. Selbst Augenzeuge in Paris, nie Theilnehmer oder Anhänger, mit durch seine frühern Beschäftigungen geschärftem Blick sahe er mit dem Auge eines Geschichtsforschers, und schrieb mit ruhiger Unpartheylichkeit und freymüthiger Wahrheitsliebe.

Mit strenger Auswahl sind aus der großen verworrenen Menge der Begebenheiten die wichtigsten ausgehoben, das, was von absichtlichen Unternehmungen und zufälligen Vorfällen großen Einfluss in den Gang der Revolution gehabt hat, ist umständlicher erzählt, Nebensachen von geringerm Einfluss sind nur kurz erwähnt, und überall ist dafür gesorgt worden, das der Leser den Faden der Geschichte nie aus den Augen verliere. Vorzüglich musterhaft ist die deutliche Auseinandersetzung der wahren Beschaffenheit der verschiedenen nach und nach auf- und abtretenden Partheyen, welche hauptsächlich den Gang der Revolution leiteten, der Jacobiner (Anarchisten), Cordeliers (Orleanisten), Girondisten (Democraten), u. s. w. sehr wichtig, zum Theil ganz neu sind des Verfassers Bemerkungen über Ludwig XVI., Dumouriez, Brissot, den Vendee-Krieg, Robespierre und manche wenig bekannte Hauptpersonen. Styl und Vortrag ist durch die warme Liebe des Verf. für Vaterland, Wahrheit und Tugend so lebhaft, das ganze Gemälde der Revolution mit so ausgesuchten Farben und so richtiger Vertheilung von Licht und Schatten dargestellt, das man sich in Frankreich selbst versetzt glaubt, und unwillkürlich an den Schicksalen des Landes den innigsten persönlichen Antheil nimmt. Fortdauernd wird das Herz des Lesers bald von Furcht, Wehmuth, Abscheu oder Entsetzen erschreckt, gerührt, erdrückt, erschüttert, bald von Liebe, Achtung, Verlangen und Hoffnung gehoben, erweitert und gestärkt — die Uebersetzung hat den Geist des Originals sehr treu aufgefasst. Die Zusätze enthalten theils kurze Berichtigungen einzelner Angaben, theils einen größern Nachtrag zum ersten Theile, zur Geschichte des unglücklichen Aufenthalts der Preussen in Champagne, wovon Uebersetzer Zeuge war.

Fül.

Fülleborn, G. G. Beyträge zur Geschichte der Philosophie Stes Stück kl. 8. 14 gr.

Hr. Pr. F. hat dieses Stück seiner allgemein geschätzten Beyträge, außer einigen Bemerkungen zu des Parmenides Fragmenten von Hrn. Heinarich in Breslau, selbst zwar nur mit einer, aber um so wichtigern Abhandlung: „Abriss einer Geschichte und Litteratur der Physiognomik“ ausgestattet. Sie verdient eben so sehr durch das Interesse ihres Gegenstandes als ihrer Behandlung allgemeine Aufmerksamkeit. Er hat mit grossem Fleisse und Scharfsinn alle ältern und neuern Quellen studirt, und theilt nun mit der ihm eigenen Präcision, Bestimmtheit und Anspruchlosigkeit die Resultate seines Studiums mit. Je weniger er auf Vollständigkeit Anspruch macht, je mehr wird man ihm Dank wissen, bey diesem ersten Versuche so-viel geleistet zu haben!

Nicht unglücklich hat er das Ganze folgendermassen abgetheilt: Einleitung. Erste Keime physiognomischer Beobachtungen I. Griechen. II. Andere Völker. Erster Zeitraum. Von Pythagoras bis Aristoteles. Anfang physiognomischer Beobachtungen nach Regeln. Erstes System. Zweiter Zeitraum. Seit Aristoteles bis zum 4ten Jahrh. nach Christo. Beispiele physiognomischer Fertigkeit — Pathognomik. Griechische und Römische Dichter und Prosaiker. Dritter Zeitraum. Seit dem 4ten Jahrh. bis zum Anfang des 17ten. Vierter Zeitraum. Vom Anfang des 17ten Jahrh. bis auf Lavater.

Gallus, G. T. Handbuch der brandenburgl. Geschichte 4r und letzter Bd. 8.

Greiling, I. Chr. Abhandlungen aus dem Gebiete der practischen Philosophie. Zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntschaft mit Kantischen Ideen gr. 8.

14 gr

Den durch mehrere Schriften rühmlichst bekannten Verf. bestimmten die höchst-wunderbaren, falschen und absurden Urtheile, die man hin und wieder, vorzüglich in gemischten Gesellschaften, über Kant und seine Philosophie hört, durch gegenwärtiges Buch an der Verbreitung Kantischer Ideen, thätigen Antheil zu nehmen. Es ist eigentlich für Geschäftsmänner, für Religionslehrer, Juristen und Aerzte geschrieben die nicht Zeit haben, aus den

den Quellen der Kantischen Philosophie zu schöpfen, und doch ihre Urtheile über diese Philosophie berichtigten mögten. Der Abhandlungen sind sechs: 1, Ueber den Einfluss des Familiengeistes auf Sittlichkeit und Menschenwohl. Sie enthält schöne und richtige Beobachtungen. 2, Das goldene Zeitalter. Sie zeigt in einer schönen Diction, daß das goldene Zeitalter eine ästhetische und practische Idee sei, die den Menschen beleben soll, seiner Bestimmung nachzustreben, welches dem Verf. Veranlassung giebt, viele Kantische Begriffe lichtvoll darzustellen. 3, Ueber Charakterchwäche. Treffende Zeichnungen aus der wirklichen Welt. 4, Ueber die Verwandtschaft des ästhetischen Gefühls mit dem moralischen. Das ästhetische Gefühl bereitet die Entwicklung des moralischen vor, belebt und stärkt es. 5, Ueber den Werth der positiven Religion. Enthält unter andern eine merkwürdige Apologie der symbolischen Bücher. 6, Ueber den Unterschied der Klugheit von der Sittlichkeit und der Klugheitslehre von der Pflichtenlehre. Beurtheilt ganz richtig die Klugheit im Verhältnisse zur Sittlichkeit und setzt das Unterscheidende in beiden gehörig ins Licht.

Halbkart. C. W. Psychologia homerica, seude homerica circa animam vel cognitione vel opinione commentatio 8. 10 gr.

Ein interessanter Beytrag zur Geschichte der Entwicklung philosophischer Begriffe von der Seele. Der Verf. folgt ganz dem Faden der Analogie und einer vernünftigen Erklärung dieses alten Dichters. Er hat nicht, wie es ehemals geschah, Philosophie und Gelehrsamkeit in den Homer hineingetragen, und ihm Ideen angedichtet, die er nicht haben konnte. Nicht weniger lehrreich und brauchbar ist diese Schrift für den Leser und Erklärer Homers, er findet hier in gedrängter Kürze eine Menge trefflicher Erläuterungen beisammen, die ihm das Studium um vieles erleichtern können. Der Verf. handelt das Ganze unter folgenden Rubriken ab: Von den verschiedenen Bemerkungen der geistigen Aeußerungen der Menschen; von der Verbindung der Seele mit dem Körper, ihrem Ursprunge, Sitze; von Vernunft, Einbildungskraft und deren Wirkungen, (Träumen) Erinnerungskraft, Vorhersehungsvermögen, Leidenschaften; von der Unsterblichkeit der Seele; vom Tode, Todesarten und Vorbedeutungen; vom Aufenthalt der Seelen nach dem Tode, Orkus, Tartarus,

rus Elyfium; von dem Zustande der Seelen nach dem Tode; von den Seelen der Thiere und anderer nicht menschlicher Wesen. Mit Bescheidenheit sind die Erklärungen anderer Gelehrten gewürdigt, aufgenommen oder widerlegt worden. Kennern wird gewifs auch der lat. Styl des Verf. gefallen.

Löffler, Dr. I. F. Chr. Predigten 4r Bd. gr. 8.

Die 2te Auflage des 3ten Bds. erscheint noch im Laufe dieses Jahres.

Löblein G. S. Anweisung zum Violinpielen mit practischen Beyspielen zur Uebung mit zwölf kleinen Duetten erläutert und zum drittenmahl mit Verbesserungen und Zusätzen auch mit zwölf Balletstücken aus der Oper Andromeda und der Oper Brenno vermehrt herausgegeben von I. Fr. Reichardt 4. 1 Rthlr.

Diese 3te Ausgabe eines allgemein gekannt und geschätzten Buches hat durch die Verbesserungen, Zusätze und neuen Uebungsstücke des Herrn Herausgebers einen sehr wesentlichen Vorzug erhalten, und seine Brauchbarkeit ist um ein großes erhöht worden.

Mellin G. S. W. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze; mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichen aus der Geschichte der Philosophie begleitet und alphabetisch geordnet 1r. Bd. 1te Abthlg. 1 Alph. 7 Bogen 1 Kupfertafel. med. 8. 1 Rthlr. 8. gr.

Dieses Wörterbuch, das aus vier Bänden, jeder Band aus zwei Abtheilungen, und jede Abtheilung aus einem Alphabet und einigen Bogen besteht, und wovon jede Messe eine Abtheilung herauskommen wird, soll nach der Absicht des Verf. ein vollständiges und fassliches Repertorium der kritischen Philosophie seyn. Der Zweck bei der Ausarbeitung dieses Werks ist, unter

ter jedem Artikel alles, was Kant über den Gegenstand desselben gesagt hat, und in verschiedenen Stellen seiner kritischen und dogmatischen Schriften zerstreut zu finden ist, zu sammeln, zusammen zu stellen, zu vergleichen, durch einander zu erläutern, und ins Licht zu setzen, und es so faßlich und verständlich, als es nur möglich war, vorzutragen. Man wird also jede dunkle Definition zerlegt, ihren Sinn erörtert, auch mit Beispielen erläutert, jeden Lehrsatz deutlich angegeben und die Beweise des Urhebers der kritischen Philosophie für die Wahrheit desselben in ihrer ganzen beweisenden Kraft dargestellt finden. Die Artikel enthalten alles, was Kant in der Kritik der reinen und practischen Vernunft, der Kritik der Urtheilskraft und Metaphysik der Natur, der Sitten, der Religion und des Rechts vorgetragen hat, stets mit Anführung der Stellen, wo es in den Kantischen Schriften zu finden ist. Da die Unbekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie und den Behauptungen älterer Philosophen viel dazu beyträgt, daß man Kants Vortrag dunkel, und manche seiner Untersuchungen minder interessant findet: so ist unter den Namen der Philosophen, auf die Kant Rücksicht nimmt, eine kurze historische Nachricht von Ihnen und ihren Lehrsätzen gegeben, und diese mit den Lehrsätzen der kritischen Philosophie verglichen worden. In den philosophischen Artikeln selbst werden öfters die Meinungen früherer Philosophen angeführt, darauf aufmerksam gemacht, wenn sie sich der Wahrheit näherten, und die Stellen der Schriften angeführt, die Kant im Auge gehabt hat. Endlich werden diejenigen Kenntnisse in jedem Artikel supplirt, die Kant vorausgesetzt hat; so werden in solchen, wo Mathematik erfordert wird z. B. in den rein ästhetischen, rein physischen, auch manchen transcendentalen, die erforderlichen mathematischen Kenntnisse für diejenigen, welche nicht Mathematiker sind, deutlich vorgetragen. Und so soll dieses Wörterbuch drey Classen von Lesern nützlich werden: 1, den Anfängern, denen es mit Hülfe eines angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar der Kantischen Schriften dienen wird. Mit Hülfe der Marginalien des Verf. und diesem Wörterbuche wird ihnen nicht leicht eine Stelle in Kants Schriften dunkel bleiben. 2, Kennern, geübten Freunden, selbst Lehrern der kritischen Philosophie, welchen es die Bequemlichkeit verschafft, alles, was über einen Gegenstand in Kants Schriften, durch mancherlei Stellen zerstreut steht, sogleich an einem Orte zusammengestellt zu finden, bei der Hand zu haben und übersehen zu können. 3, denen, welche weder Kenner der krit. Philosophie sind, noch sie studiren mögen, aber doch zuweilen nach-

se-

sehen und gleich verstehen wollen, was diese Philosophie über einen einzelnen Gegenstand lehrt.

Inhalt. A posteriori. A priori. Aberglaube. Abgeleitet. Absolut. Absondern. Absprung. Accidenz. Achtung. Acromatisch. Aehnlichkeit. Aesthetik. Affectlosigkeit. Afficirt. Affinität. Afterdienst. Aggregat. All. Allerpersönlichst. Allgemeingültig. Amphibolie. An sich. Analogie. Analogie der Erfahrung, der Substanzialität, der Ursache und Wirkung, der Wechselwirkung. Analyt. Urtheil. Anaxagoras. Andacht. Andächtelei. Anfang. Anfangen. Angebohren. Angebot. Angebotene. Angenehm. Animalität. Anlage. Anlagen des Menschen zum Begreifen. Anleihe. Anleiher. Annehmen. Annehmlichkeit. Annehmung. Anrathungen. Anreize. Anschauung. Anschließen. Anstiftung. Anthropologie. Anthropomorphismus. Antinomie. Antitheik. Anziehungskraft. Apodictisch. Apperception. Apprehendiren. Apprehension. Archäologie. Aristokratie. Aristoteles. Art. Articulation. Atomus. Atomistik. Attraction. Aufenthalt. Aufgabe. Aufklärung. Auflösung. Aufmunterung. Ausdehnung. Ausführlichkeit. Auslegung. Ausrottungskrieg. Aufruhr. Autokratie. Autonomie. Axiomen. Axiomen der Anschauung.

Schon diese kurze Inhalts-Anzeige wird den Sach-Reichthum dieser ersten Abtheilung darlegen. — Der Hr. Verf. hat zur Bequemlichkeit der Leser in derselben so viel zusammengedrängt, daß sie nur den Buchstaben A umfaßt, dies kommt den folgenden Abtheilungen wieder zu gute, und das Ganze wird deshalb nicht weitläufiger. Der höchst ökonomische und doch sich empfehlende Druck beweist hinlänglich, wie wenig Verf. und Verleger eine zwecklose Ausdehnung des Werks beabsichtigen. Der Druck der 2ten Hälfte des ersten Bandes geht ununterbrochen fort, und wird im November oder December beendigt seyn.

Neide, I. G. C. über die Redetheile. Ein Versuch zur
Gründlegung einer allgemeinen Sprachlehre 8. 3 gr.

Herr R. Neide versucht in dieser kleinen aber sachreichen Schrift eine Anwendung der Kantischen Philosophie auf die Grammatik, und liefert dadurch einen wichtigen Beytrag zur Erweiterung dieser Philosophie. Er entwickelt in der Vorrede den Begriff einer allgemeinen reinen und angewandten Grammatik, zeigt, daß durchaus die allgemeine Grammatik auf sichere und feste Principien zurückgeführt werden müsse, wenn man mit Sicherheit die besondere Grammatik einer Sprache bearbeiten wolle, und
sucht

sucht dann in der Schrift selbst eine Grundlage dazu zu entwerfen! Der Hr. Verf. ist zu bescheiden, zu behaupten, alles geleistet zu haben, was hier geleistet werden konnte und mußte, ist aber doch überzeugt, daß der von ihm eingeschlagene Weg der einzige richtige sey. Gewiß verdient die ganze Idee, so wie deren Ausführung die genaueste Prüfung der Philosophen und Sprachforscher und diese kleine Schrift die Aufmerksamkeit aller Schulmänner.

Schneider I. G. kritisches Griechisch - Deutsches Handwörterbuch beim Lesen der griechischen Profanen Scribenten zu gebrauchen 1r. Bd. A — K med. 8.

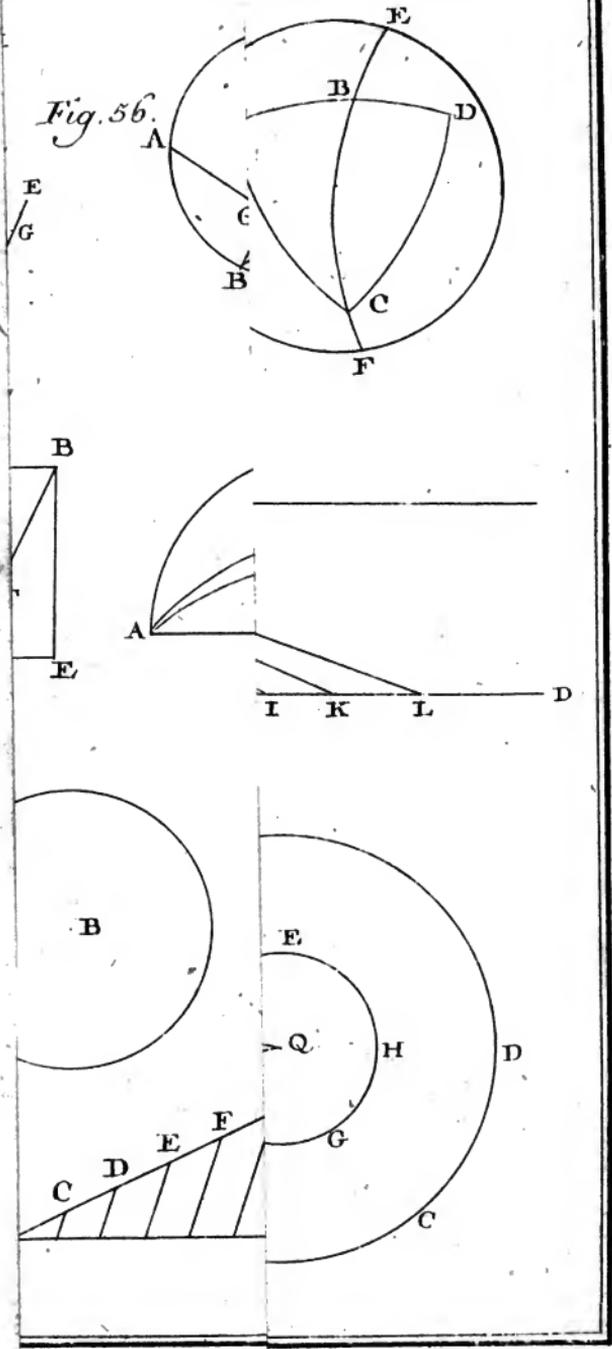
2 Rthlr. 12 gr.

Ejd. Amphibiorum Physiologiae Specimen I et II editio repetita 4. à 9 gr. 18 gr.

Teller D. W. A. neues Magazin für Prediger 6r. Bd. 1s. St. gr. 8. mit dem Bildnisse des Hrn. D. W. Fr. Hufnagel. 18 gr.

Portrait des Hrn. D. W. Fr. Hufnagel guter Abdruck. 8 gr.

Fig. 56.







~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~



