



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



ENCYCLOPÄDISCHES  
W Ö R T E R B U C H

DER  
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER  
VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ER-  
KLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATI-  
SCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND  
SÄTZE;

MIT  
NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS  
DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND  
ALPHABETISCH GEORDET

VON  
G. S. A. MELLIN,  
ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE  
ZU MAGDEBURG.

---

DRITTER BAND,  
MIT KUPFERN.

---

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1 8 0 0.

*clm*

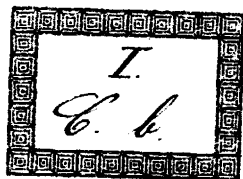
ENCYCLOPÄDISCHES  
W Ö R T E R B U C H

DER  
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE  
ZU MAGDEBURG.



---

III. BAND. I. ABTHEIL.

---

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1800.

B2751

MS

v.3

~~1~~ Stack

---

## Gewissheit,

*certitudo, certitudo.* Die objective Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens, s. Fürwahrhalten, 1. Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens bestehet darin, daß bei demselben kein Zweifel mehr statt findet. Diese Zulänglichkeit ist objectiv, wenn der völlig hinreichende Grund des Fürwahrhaltens im Object oder Gegenstande liegt, und folglich das Fürwahrhalten für Jedermann zulänglich seyn muß (C. 850.).

2. Die Gewissheit ist, den Gründen nach, worauf sie beruhet, entweder logisch oder moralisch. Sie ist logisch, wenn sie auf Erkenntnisgründen beruhet. Dann bewirken diese Gründe, sobald sie nur verstanden werden, auch ein subjectiv zureichendes Fürwahrhalten, d. i. Ueberzeugung in dem, welchem sie mitgetheilt werden. Ueberzeugung aber mit Gewissheit verknüpft ist das Wissen. Die Gewissheit ist hingegen moralisch, wenn sie auf der moralischen Gesinnung beruhet. Dann ist zwar der Grund des Fürwahrhaltens immer noch etwas objectives, nemlich das Object oder der Gegenstand der praktischen Vernunft (das Gute als Zweck des Willens), in so ferne derselbe durch die sittlichen Grundsätze bestimmt wird; allein der Grund des Fürwahrhaltens ist doch in so fern

etwas subjectives, als diese Grundfätze der Sittlichkeit nicht Jedermanns Willen wirklich bestimmen, und der Gegenstand der praktischen Vernunft, das Gute, nicht wirklich Jedermanns Zweck ist. Daher ist das Fürwahrhalten hier nur unter einer Bedingung objectiv zulänglich, nemlich unter der Voraussetzung einer moralischen Gesinnung. Es ist aber, wenn man diese Bedingung wegläßt, für objectiv unzureichend zu halten. Denn ich kann die Ueberzeugung nicht hervorbringen, weil es an Erkenntnißgründen fehlt, und hier folglich nicht die Einsicht in die Gründe, sondern die sittlich gute Gesinnung, ein Fürwahrhalten wirkt, das für das sittlich gute Subject zureichend ist und für dasselbe keinen Zweifel übrig läßt. Allein da dieses Fürwahrhalten nicht ohne alle Bedingung objectiv zureichend ist, so ist es eigentlich kein Wissen, sondern ein zweifelsfreier, nie wankender Glaube. Da sich z. B. der Glaube an das Daseyn Gottes darauf gründet, daß ich einen Zusammenhang zwischen meinen moralischen Zwecken mit meinen Naturzwecken voraussetzen genöthigt bin \*), wenn ich die Handlungen, welche die Grundfätze der Sittlichkeit (die ich zu meinen Handlungsregeln machen soll) mir vorschreiben, zugleich zu meinen Zwecken mache; so kann ich nicht sagen, ich weiß, daß ein Gott ist, denn alsdann müßte ich Erkenntnißgründe für das Daseyn Gottes haben, aus welchen sich Jeder-

---

\*) Nur meine moralischen Zwecke zu erreichen hängt von meinem Willen ab, die Erreichung meiner Naturzwecke, z. B. mein Leben zu erhalten u. s. w. aber nicht. Wenn ich nun nach der Erreichung meiner moralischen Zwecke trachte, so muß ich nothwendig voraussetzen, daß auf diesem Wege auch die Erreichung meiner Naturzwecke nicht gänzlich und auf immer verfehlt werde, das ist, daß die Erreichung derselben und ihres Endzwecks von einem moralisch guten Wesen abhängt, oder daß ein Welturheber vorhanden sei, der die Befolgung des Sittengesetzes will, und daß in demselben sein Wille enthalten sei.

mann vom Dafeyn Gottes überzeugen müßte, sobald er fie nur verstände; ich muß auch nicht einmal fagen: es ift moralifch gewifs, dafs ein Gott ift; denn alsdann müßte Jedermann moralifch gefinnet feyn, weil das die Bedingung der Gültigkeit diefer Behauptung (dafs ein Gott fei) ift; fondern, ich bin moralifch gewifs, dafs ein Gott ift. Das heißt: der Glaube an einen Gott ift in meine moralifche Gefinnung fo verwebt, dafs, fo wenig ich Gefahr laufe, letztere einzubüßen, eben fo wenig beforge ich, dafs mir der erftere jemals entriffen werden könne (C. 856. f. M. I. 997.)

3. Die Gewifsheit ift, dem Erkenntnißvermögen nach, durch welches der Gegenftand der Erkenntniß vorgeftellt wird, entweder die durch die Sinnlichkeit oder die durch den Verftand, d. h. fie ift entweder anfchauend (intuitiv) oder difcurfiv (durch Begriffe). Beide Arten können wieder der Modalität nach entweder apodiktifch oder empirifch feyn. Die Gewifsheit ift apodiktifch, wenn die Erkenntniß *a priori*, und folglich das Gegenteil derfelben gar nicht möglich ift; fie ift empirifch, wenn die Erkenntniß *a posteriori* oder auf Erfahrung gegründet ift. Die intuitive Gewifsheit gründet fich auf Construction der Begriffe *a priori* (f. Construction). Dann ift der Gegenftand durch reine Anfchauung gegeben, und die Gewifsheit, die dann apodiktifch ift, heißt in diefem Fall Evidenz. Die difcurfiv Gewifsheit gründet fich auf Begriffe, und kann, wenn diefe Begriffe und die Verknüpfung (Synthefis) derfelben *a priori* ift, eben fo wohl apodiktifch feyn als die intuitive; allein es bleibt in unfrem Bewußtfeyn immer ein geheimes Mißtrauen gegen die Realität unfere Begriffe und Urtheile (ob fie nemlich wohl wirklich die Sache vorftellen, wie fie ift, und nicht Hirngespinnfte find) übrig (C. 762.).

4. Kant hat eine Abhandlung über die Evi-

denz in metaphyfifchen Wiffenfchaften gefchrieben, die bei der Königlichcn Akademie der Wiffenfchaften zu Berlin das Accessit erhielt, und mit Mofes Mendelsohns Abhandlung, Berlin, 1764. 4. zugleich erschien. Ich will hier kürzlich vortragen, wie Kant damals über Gewifsheit dachte, und darüber einige Bemerkungen machen (S. II, 479. ff.).

Einleitung. „In dieser Abhandlung, sagt Kant, soll der Metaphysik ihr wahrer Grad der Gewifsheit, sammt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, gewiesen werden.“ Eigentlich hat die Gewifsheit keine Grade, sondern nur die Wahrscheinlichkeit. Kant redet aber von dem Bewusstfeyn dieser Gewifsheit, und dieses muß jederzeit einen Grad haben, wodurch aber etwas nicht gewisser oder weniger gewifs wird. So ist der für uns höchste Grad des Bewusstfeyns der Gewifsheit derjenige, der durch die Anschauung *a priori* in der Geometrie entspringt, weil wir uns bei derselben gar keines Mißtrauens gegen die Realität unserer Begriffe bewußt sind. Eine solche Gewifsheit nennen wir Evidenz.

I. Betrachtung. Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewifsheit im mathematischen Erkenntnisse zu gelangen, mit der im philosophischen. Kant setzt in dieser Betrachtung folgende vier Sätze auseinander.

§. 1. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie (zu ihren Erklärungen oder Expositionen) analytisch, s. Begriff, 11 — 13.

§. 2. Die Mathematik betrachtet in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen *in concreto* (im Einzelnen oder Individuo), die Weltweisheit (Philosophie) das Allgemeine durch die Zeichen *in abstracto* (im



Allgemeinen oder in Begriffen), f. Demonstration, 4. 5.

§. 3. In der Mathematik find nur wenig unauflöfliche Begriffe und unermefliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige, f. Mathematik und Philosophie.

§. 4. Das Object der Mathematik ift leicht und einfach, das der Philosophie aber schwer und verwickelt, f. Mathematik und Philosophie.

II. Betrachtung. Die einzige Methode zur höchstmöglichen Gewifsheit in der Metaphyfik zu gelangen, f. Exposition, 21. In der Philosophie und namentlich in der Metaphyfik kann man oft sehr viel von einem Gegenftande deutlich und mit Gewifsheit erkennen, auch fichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition delfelben besitzt, auch felbft dann, wenn man es gar nicht unternimmt, fie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nemlich verfchiedene Prädicate unmittelbar gewifs feyn, ob ich gleich davon noch nicht genug kenne, um den ausführlich beftimmten Begriff, d. i. die Definition, zu geben. Wenn man gleich niemals erklärte, was eine Begierde fei, fo würde man doch mit Gewifsheit fagen können, dafs eine jede Begierde eine Vorftellung des Begehrten vorausfetze, dafs diefe Vorftellung eine Vorherfehung des Künftigen fei, dafs mit ihr das Gefühl der Luft verbunden fei, u. f. w. So lange auf diefe Art ohne Definition dasjenige, was man fucht, aus einigen unmittelbar gewiffen Merkmalen kann gefolgert werden, ift es unnöthig, eine Unternehmung, die fo schlüpfrig ift (als eine philofophifche Erklärung) zu wagen. Dazu kömmt nun noch, dafs in der Philosophie die Worte, als Zeichen der Begriffe, eine fo unfichere und verfchiedene Bedeutung haben. Aus allem diefem fliefen folgende Re-

geln derjenigen Methode, nach welcher die höchstmögliche metaphysische Gewifsheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich.

1. Regel. Man suche in seinem Gegenstande zuerst dasjenige mit Sorgfalt auf, dessen man von ihm unmittelbar gewifs ist, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und suche hauptsächlich nur wahre und ganz gewisse Urtheile von dem Gegenstande zu erwerben, auch ohne noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, sondern erst dann, wenn sie sich aus den augenscheinlichsten Urtheilen deutlich darbietet, einräumen muß.

2. Regel. Man zeichne die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenstande, in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewifsheit antrifft, besonders auf, und nachdem man gewifs ist, daß das eine in dem andern nicht enthalten sei, so schicke man sie, wie die Axiomen in der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voran.

Die ächte Methode in der Metaphysik ist mit Newtons Methode in der Naturwissenschaft einerlei. Suchet, heißt sie, durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtseyn, diejenigen Merkmale auf, die gewifs im Begriffe von irgend einer Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich nicht das ganze Wesen der Sache kennt, so könnet ihr euch doch dieser Merkmale sicher bedienen, um vieles daraus herzuleiten. Als Kant dies schrieb, war er noch Dogmatiker. Und so verunglückte ihm das Beispiel, das er zu dieser einzig sichern Methode der Metaphysik an der Erkenntnis der Natur der Körper gab. „Allein, heißt es, es ist nicht einmal nöthig, die Körper Substanzen zu nennen, genug, daß hieraus mit größter Gewifsheit gefolgert werden kann, ein Körper bestehe aus einfachen Theilen, wovon die augenschein-

liche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläufig ist.“ Diese dogmatistische Behauptung wird jetzt durch Kants kritische Untersuchungen gänzlich widerlegt, s. Antinomie 4, A, b. und Einfache. Übrigens hat Kant darin recht, daß seine Behauptung auf unwidersprechlichen Gründen beruhet, wenn man ihm zugiebt, daß die Naturdinge Dinge an sich sind; aber eben so gegründet ist dann auch die entgegenstehende Behauptung; folglich entsethet dann ein Widerstreit in den Behauptungen der Vernunft. — Kant fährt nun fort zu zeigen, daß der Raum nicht aus einfachen Theilen bestehe, und daß die Undurchdringlichkeit der Materie eine Kraft sei, welches richtig ist. „Ich frage aber ferner, sagt er, ob denn die ersten Elemente (der Materie) darum nicht ausgedehnt sind, weil ein jegliches im Körper einen Raum erfüllet? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiß ist: nemlich das ist ausgedehnt, was für sich (*absolute*) gesetzt einen Raum erfüllt, so wie ein jeder einzelner Körper, wenn ich gleich mir vorstelle, daß sonst aufer ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde.“ Auch die Richtigkeit dieser Erklärung kann ich nicht zugeben, da sie auf dem blossen Denken der Materie, und nicht etwa auf einem nothwendigen Gesetze der Construction derselben beruhet, noch weniger aber auf einer Erfahrung. Und eben so unrichtig ist die Folgerung, daß das Einfache im Raume seyn könne, ohne ihn zu erfüllen, s. Körper, 5.

Nachdem Kant, ohne es damals zu wissen, durch sein eigenes Beispiel ein Exempel von der Seichtigkeit der Beweise der dogmatistischen Metaphysik gegeben hatte, so stellte er nun ein Exempel davon aus den Beweisen anderer Metaphysiker auf. Die meisten Newtonianer, sagt er, gehen noch weiter als Newton, und behaupten, daß sich die Körper auch in der Entfernung unmittelbar anziehen. Ich lasse, fährt er fort, die Richtigkeit dieses Satzes, der gewiß viel Grund für sich hat, dahin gestellet seyn.

Und nun behauptet er, die Metaphysik habe ihn noch nicht widerlegt. Zuerst sind Körper von einander entfernt, wenn sie einander nicht berühren. Ich finde nun, sagt Kant, daß der Begriff der Berührung ursprünglich aus dem Gefühl entspringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen es nur vermüthe, daß eine Materie die andere berühren werde, allein bei dem vermeinten Widerstande der Impenetrabilität es allererst gewiß weiß. Ein Körper wirkt in einen entfernten unmittelbar, heißt folglich, er wirkt in ihn, aber nicht vermittelt der Undurchdringlichkeit. Man wird aber schwerlich jemals beweisen können, daß ein Körper gar nicht anders, als durch Undurchdringlichkeit wirken könne.

Es erhellet nun aus dem angeführten Beispiele: daß man viel von einem Gegenstande mit Gewifsheit, sowohl in der Metaphysik, als in andern Wissenschaften sagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Und so muß man in der Metaphysik verfahren. Nur die Geometer können durchs Zusammensetzen Begriffe erwerben, die Metaphysiker allein durchs Auflösen. Sobald die Philosophen den natürlichen Weg der gefunden Vernunft einschlagen werden, zuerst dasjenige, was sie gewiß von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenstandes (z. B. dem Raume oder der Zeit) wissen, aufzusuchen, ohne noch einigen Anspruch auf die Erklärungen zu machen, wenn sie nur aus diesen sichern Datis schliessen, wenn sie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben; ob der Begriff selbst, ungeachtet sein Zeichen (das Wort für ihn) einerlei ist, nicht hier verändert sei; so werden sie vielleicht nicht so viel Einsichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die sie darlegen, werden von einem sichern Werthe seyn.

6. III. Betrachtung. Von der Natur der metaphysischen Gewifsheit.

§. 1. Die philosophische Gewifsheit

ift überhaupt von anderer Natur als die mathematifche. Man ift gewifs, in fo ferne man erkennt dafs es unmöglich fei, dafs eine Erkenntnifs falch fei. Der Grad diefer Gewifsheit (d. i. was es zur Gewifsheit macht), wenn er objective genommen wird, kommt auf das Zureichende (Zulängliche) in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an; wenn er aber subjective betrachtet wird, fo ift er in fo ferne gröfser, als die Erkenntnifs diefer Nothwendigkeit mehr Anfchauung hat. In beider Betrachtung ift die mathematifche Gewifsheit von anderer Art als die philofophifche. Man irret, wenn man urtheilt, dafs dasjenige nicht fei, welfen man fich in einem Dinge nicht bewufst ift. Nun gelanget

1. die Mathematik zu ihren Begriffen fynthetifch, und kann ficher fagen, was fie in ihrem Object durch die Definition nicht hat vorftellen wollen, das ift darin auch nicht enthalten; der Metaphyfit ift aber der Begriff des zu Erklärenden gegeben, und die Definition wird falch, wenn man ein oder das andere Merkmal nicht bemerkt.

2. betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweifen ihre allgemeine Erkenntnifs unter den Zeichen *in concreto*, die Philofophie aber neben den Zeichen noch immer *in abstracto*. Diefes macht einen namhaften Unterfchied aus in der Art beider, zur Gewifsheit zu gelangen. Aufser dem ift auch die Anfchauung in der Mathematik gröfser als in der Philofophie (oder vielmehr fehlt es der letztern gänzlich an der Anfchauung). In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Ähnlichkeit haben, ift daher die Evidenz noch gröfser, obgleich in der Buchftabenrechnung die Evidenz eben fo zuverläffig ift. -

§. 2. Die Metaphyfit ift einer Ge-

wifsheit, die zur Überzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewifsheit in der Metaphyfik ift von eben derfelben Art, wie in jedem andern philofophifchen Erkenntniß, wie diefe denn auch nur gewifs feyn kann, in fo fern fie den allgemeinen Gründen, die die erftere liefert, gemäß ift. Es ift aus Erfahrung bekannt, daß wir durch Vernunftgründe, auch außer der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Überzeugung völlig gewifs werden können; mit der Metaphyfik kann es nicht anders bewandt feyn. Eine groſſe Menge Irrthümer entſpringen daraus, weil man urtheilt, ehe man noch das zum Urtheil Erforderliche weiß. Ihr wißt einige Prädicate von einem Dinge gewifs. Nun wollt ihr durchaus eine Definition haben; gleichwohl feid ihr nicht ſicher, daß ihr alles wißt, was dazu gehört. Daher ift es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewiſſe und deutliche Erkenntniſſe auffucht, ohne gleichwohl ſich die Definition ſo leicht anzumafsen.

§. 3. Die Gewifsheit der erſten Grundwahrheiten in der Metaphyfik ift von keiner andern Art, als in jeder andern vernünftigen Erkenntniß außer der Metaphyfik.

„In unſern Tagen (1763), ſagt Kant, hat die Philoſophie des Herrn Cruſius vermeinet, dem metaphyſiſchen Erkenntniſſe eine ganz andere Geſtalt zu geben, dadurch, daß er dem Satze des Widerſpruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberſte Grundſatz alles Erkenntniſſes zu ſeyn, daß er viele andere unmittelbar gewiſſe und unerweisliche Grundſätze einführte, und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur ihres Verſtandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ift wahr,“ ſ. Cruſius. Kant will nun den Grad der möglichen Gewifsheit

der Metaphyſik dadurch zeigen, daß er die wahre Beſchaffenheit der erſten Grundwahrheiten der Metaphyſik, ingleichen den wahren Gehalt der Methode des Cruſius unterſucht. „Was die oberſte Regel aller Gewifsheit, die Cruſius aller Erkenntniß, und alſo auch der metaphyſiſchen, vorzuſetzen gedenkt, anlangt, ſagt Kant, nemlich: was ich nicht anders als wahr denken kann, das iſt wahr u. ſ. w., ſo iſt leicht einzusehen, daß dieſer Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einem Erkenntniße werden könne.“ Aber nun irret Kant noch mit den Dogmatikern ſeiner Zeit, indem er behauptet, daß es in der Metaphyſik und Geometrie einerlei formale und materiale Gründe der Gewifsheit gebe, und indem er ſich noch vorſtellt, daß das Formale ihrer Urtheile (auch der Materie nach) nach den Sätzen der Einſtimmung und des Widerſpruchs geſchehe, und daß die unerweiſlichen Sätze, die beiden Wiſſenſchaften an der Spitze ſtehen; ſolche ſind, die unmittelbar unter einem jener oberſten (bloß logiſchen, aber weder geometriſchen noch metaphyſiſchen) Grundſätze gedacht werden, aber ſo, daß ſie nicht anders gedacht werden können, ſ. Analytiſches Urtheil, 10. ff.

7. IV. Betrachtung. Von der Deutlichkeit und Gewifsheit, deren die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig ſind.

In dieſer Betrachtung verfährt Kant wieder ganz dogmatiſch, und behauptet: in allen Stücken, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen ſei, könne die metaphyſiſche Erkenntniß von Gott ſehr gewiß ſeyn; allein das Urtheil über ſeine freien Handlungen, über die Vorſehung, über das Verfahren ſeiner Gerechtigkeit und Güte, da ſelbſt in den Begriffen, die wir von dieſen Beſtimmungen an uns haben, noch viel unentwickeltes iſt, könne in dieſer Wiſſenſchaft nur eine Gewifsheit durch Annähe-



rung haben, oder eine, die moralifch ift. Nachdem, was zu Anfang diefes Artikels (1 und 2) gefagt worden ift, läßt fich nun leicht beurtheilen, dafs Kant hier noch Wahrfcheinlichkeit (Wahrheit, durch unzureichende Gründe erkannt, bei welchen man fich der Gewifsheit immer mehr nähern kann) und moralifche Gewifsheit mit einander verwechfelte.

Die ganze Abhandlung des grofsen Denkers lehrt, befonders auch in dem, was er noch über die erften Gründe der Moral fagt, dafs er fchon im Jahr 1763 vieles von dem einfache, was wir jetzt durch ihn für Wahrheit erkennen; aber dafs damals diefe feine Erkenntnifs noch mit vielem Irrthum vermischt war, und wie viel Zeit, Anftrengung und mühsame Unterfuchung dazu erfordert wurde, ehe er fein kritisches System erreichte und bis zu der Vollendung brachte, die wir jetzt an demfelben bewundern.

Kant Critik der reinen Vern. Methodenl. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 350. — 356. f.

Deffen Unterfuchung über die Deutlichkeit der Grundfätze der natürlichen Theologie und der Moral. 1763. 4.

## Gewohnheit,

*consuetudo, habitudo.* Die durch öftere Affociation in der Erfahrung entprungene subjective Nothwendigkeit (C. 127.). Affociation aber ift das Naturgefetz, dafs empirifche Vorftellungen, die einander oft folgten, einander entfuchen laffen, fo dafs wenn die eine erzeugt wird, die andere, die der erftern öft folgte, dadurch auch entfuchet (A. 82). Das Schnupftabkchnupfen ift z. B. eine Gewohnheit, nemlich eine subjective Nothwendigkeit für manchen Menschen,

welche durch öfteres Schnupfen bei der Arbeit, dem Denken u. s. w. entstanden ist. So beruht die Verbindung der Wörter mit ihren Bedeutungen auf Gewohnheit. Wenn aber Quinctilian sagt, eine alte Sprache ist eine alte Gewohnheit (alter Gebrauch) zu sprechen \*); so versteht er unter Gewohnheit, was wir auch Gebrauch (*usus, coutume*) nennen, nemlich die Übereinstimmung derer in gewissen Handlungen, welche in solchen Handlungen geübt sind, und Kenntnisse in denselben haben. Aber *Macrobius* \*\*) gebraucht das Wort Gewohnheit in der angegebenen Bedeutung, wenn er sagt, die Gewohnheit ist die andere Natur, welches nichts anders heist, als diese entstandene subjective Nothwendigkeit ist beinahe der objectiven gleich zu achten.

2. David Hume leitete die Begriffe von Ursache und Wirkung aus der Gewohnheit ab, oder meinte, es liege in uns, daß wir uns genöthigt fühlen, etwas für Ursache und etwas für Wirkung zu erkennen. Weil wir nemlich in der Erfahrung die eine Vorstellung oft nach der andern hätten entstehen sehen, so bildeten wir uns nun ein, das habe seinen Grund im Gegenstande (es sei objectiv), da es doch bloß seinen Grund in uns habe (subjectiv sei) (C. 127. Pr. 8.) (Hume 4. Versuch über den menschl. Verstand).

3. Die objective Nothwendigkeit findet freilich nur in Urtheilen *a priori* statt, und da Hume die

\*) *Instit. Orat. lib. I. cap. XII. quid est aliud vetus sermo, quam vetus loquendi consuetudo.*

\*\*) *Saturnal. lib. VII. cap. IX. consuetudo, quam secundam naturam pronunciavit usus. — L'habitude change la nature, et devient elle-même une seconde nature. Angewöhnt ist wie angeboren.*

Möglichkeit solcher Urtheile nicht begreifen konnte, so schob er dieser objectiven Nothwendigkeit die subjective (Gewohnheit) unter. Dafs heist aber der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urtheilen, und den Begriff der Ursache im Grunde als falsch und bloßen Gedankenbetrug verwerfen (P. 24).

4. Wir könnten dann, wenn Hume recht hätte, nie aus gegebenen Bestimmungen der Dinge ihrer Existenz nach auf eine Folge schliessen, denn dazu würde der Begriff einer Ursache, der die Nothwendigkeit einer solchen Verknüpfung zwischen zwei Dingen als Ursache und Wirkung enthält, erfordert. Wir könnten dann nur aus der Regel der Einbildungskraft ähnliche Fälle, wie sonst, erwarten (P. 89. f).

5. Die Gewohnheit ist entweder subjective theoretische Nothwendigkeit, und besteht in der Erwartung ähnlicher Fälle, oder subjective praktische Nothwendigkeit, und besteht in einem gewissen Grad des Willens, der durch den oft wiederholten Gebrauch unsers Vermögens erworben wird, f. Fertigkeit, 3.

## Glaube,

*fides, foi*, f. Fürwahrhalten, 1. (S. III, 292). Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach objectiv gültig seyn können, so kann der Glaube durch den Gebrauch der Vernunft ein Wissen werden. Der historische Glaube, d. i. der, dessen Gründe Zeugnisse sind, z. B. an den Tod eines großen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wissen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denselben mit allen Umständen meldet (S. III, 292).

2. Der Glaube kann zufällig seyn, d. i. die subjectiven Gründe desselben können statt finden und auch nicht, z. B. wie beim historischen; dann ist er ein Act (*actus*), eine Handlung des Verstandes. Der Glaube kann aber auch nothwendig seyn, d. i. es ist unmöglich, daß die subjectiven Gründe desselben nicht statt finden sollten, z. B. das Bedürfnis, bei allen unsern Handlungen das Daseyn eines höchsten Wesens voraus zu setzen, kann nie aufhören; dann ist er eine Fertigkeit (*habitus*), und zwar eine freie (aus der Freiheit des Willens hervorgehende) Fertigkeit der Vernunft (U. 462. S. III, 295), f. Fürwahrhalten, 10.

3. Es giebt nemlich Verbindlichkeiten, d. i. unser Wille ist von gewissen allgemeingültigen Gesetzen abhängig, es giebt aber auch Bedürfnisse, d. h. unsre Natur ist von gewissen Gesetzen abhängig, die zu Handlungen antreiben, welche entweder mit jenen Verbindlichkeiten zusammenstimmen, oder ihnen entgegen sind. Im ersten Fall geschieht die Handlung nicht aus Verbindlichkeit, sondern aus Bedürfnis; im zweiten Fall würde es der in der Idee der Vernunft ganz richtigen Verbindlichkeit, in der Anwendung auf uns selbst, an der Triebfeder fehlen, die der Triebfeder des Bedürfnisses entgegen wirken könnte, d. i. die Verbindlichkeit bliebe immer bloß Idee, und es wäre keine Handlung aus Verbindlichkeit möglich. Folglich setzt die Nothwendigkeit der Handlung aus Verbindlichkeit, da diese eine ganz richtige Idee der Vernunft ist, ein höchstes Wesen voraus; weil dann allein die Handlung aus einem in der Natur wirklich vorhandenen Bedürfnis, nicht bloß in der Idee, sondern in der Natur, die doch übrigens nicht von unsern Ideen abhängt, untergeordnet wird. In der Idee nemlich betrachte ich das Moralgesetz als das durch meine eigene Vernunft gegebene Gesetz, aber in der Anwendung desselben auf mich selbst, als Naturwesen, sehe ich mich genöthiget, es als das Ge-

setz für Naturwesen (durch freien Willen), folglich als das Gesetz für etwas, was nicht von mir abhängt, folglich als das Gesetz dessen, von dem es abhängt, zu betrachten. Das ist, in der Ausübung des Sittengesetzes werde ich durch meine physische Natur genöthigt, es als das Gesetz des Herrn dieser physischen Natur, d. i. eines höchsten Wesens, auszuüben. Ohne diese Voraussetzung, die nicht in der Speculation liegt, sondern ein Bedürfnis der Vernunft eines sittlich handelnden, aber bedürftigen Wesens ist, wäre das Sittengesetz eine leere Idee, ohne mögliche Wirkung (C. 617).

Die Gründe dieses Fürwahrhaltens des Daseyns Gottes sind gar nicht objectiv gültig und können es nie werden, d. h. sie beweisen das Daseyn Gottes nicht, und es kann auch niemals, der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes nach, der nur Wahrheiten, welche Erfahrungen betreffen, beweisen kann, ein Beweis dafür möglich seyn. Folglich kann dieser Glaube, dessen Grund ein nothwendiges Bedürfnis der Vernunft ist, und der darum ein Vernunftglaube heißen kann, durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wissen werden. Aber dafür ist er auch fest und unveränderlich, und ich kann völlig gewis seyn, das, eben jener Beschaffenheit unsers Verstandes wegen, Niemand den Satz: es ist ein Gott, jemals widerlegen werde. Hierdurch unterscheidet sich der Vernunftglaube vom historischen, bei dem es immer noch möglich ist, das Beweise zum Gegentheil, aber auch Beweise aufgefunden werden, die ihn in ein Wissen verwandeln können (S. III, 292. ff.), s. Vernunftglaube.

Wir haben hier die Bedeutung des Worts Glaube subjective genommen; objective versteht man unter Glaube auch das, was geglaubt wird, z. B. der christliche Glaube, s. übrigens vom Glauben den Artikel: Fürwahrhalten, b. 9. ff.

4. Glaube an Geheimnisse ist der Wahn, das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsre Vernunftbegriffe, als zu unserm moralischen Besten nöthig, aufnehmen zu müssen (R. 301), s. Geheimniss.

5. Glaube an Gnadenmittel ist der Wahn, durch den Gebrauch blofser Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniss ist, nemlich den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit, hervorbringen zu können (R. 302), s. Gnadenmittel.

Glaube an Gott, s. 3. Gewissen, Vernunftglaube und Gott.

6. Glaube an Wunder ist der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend, unmöglich annehmen können (R. 301). Der Begriff eines Wunders ist nemlich problematisch. Ein Wunder ist eine Begebenheit in der Welt, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen (R. 119). Wir können also nie durch Erfahrung erkennen, ob etwas ein Wunder sei. Denn so lange mir die Ursache der Begebenheit unbekannt bleibt, kann ich nicht wissen, ob sie nicht noch einmal werde entdeckt werden, ob sie folglich ein Wunder sei. Wird nun diese Ursache aber bekannt, so ist die Begebenheit kein Wunder. Man kann sich daher nie durch eine Begebenheit selbst überzeugen, daß sie ein Wunder sei, wohl aber ist es möglich, daß Jemand durch das Zeugniß eines Andern subjectiv davon überzeugt sei. Die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder kann eben so wenig behauptet als bestritten werden, aber die Vernunft kann weder einen Glauben noch gar ein Wissen auf Wunder bauen. Der Glaube an Wun-

der kann nur ein reflectirender seyn, d. i. eine Maxime der Beurtheilung, die Möglichkeit derselben unentschieden zu lassen, sie aber niemals weder unsern Vernunftklärungen noch den Maafsregeln unsrer Handlungen zum Grunde zu legen (R. 124). Er kann aber kein dogmatischer seyn, d. i. eine theoretische Behauptung, oder ein solcher, der sich als ein Wissen ankündigt, die Möglichkeit der Wunder behauptet, und diesen Gegenstand, als hätten wir eine Kenntniß von ihm, bestimmen will. Der letztere ist bei überfinnlichen Gegenständen, welches die Wunder in Rücklicht ihrer Ursache sind, unaufrichtig und vermessen. Wir können die Wunder als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder, um unsere Ueberzeugung von der Wahrheit einer Lehre darauf zu bauen, noch als Bewegungsgrund, diese Lehre zu befolgen, annehmen (R. 63. f), s. Wunder.

**Biblischer Glaube, s. Kirchenglaube.**

**Christlicher Glaube, s. Lehre, christliche.**

**Doctrinaler Glaube, s. Fürwahrhalten, 11.**

**Dogmatischer Glaube, s. 6.**

**Freiengenommener, freier Glaube, s. 3 und Vernunftglaube.**

**Gebotener Glaube, s. Offenbarungsglaube.**

**Gehorchender Glaube, s. Offenbarungsglaube.**

**Glaube im Beten, s. Gebet, 10.**



## Glaube. Glaubensartikel. Glaubensfache. 19

Glaube in praktischer Beziehung, f. Fürwahrhalten, 9.

Jüdischer Glaube, f. Judenthum.

Moralischer Glaube, f. Glaubensfache, 3; Gott, 48; und Moralthologie.

Negativer Glaube, f. Vernunftglaube.

Nothwendiger Glaube, f. 2 und 3.

Pragmatischer Glaube, f. Fürwahrhalten, 10.

Probirstein des Glaubens, f. Wetten.

Reflectirender Glaube, f. 6.

Seligmachender Glaube, f. Seligkeit.

## Glaubensartikel,

*articulus fidei, article de foi.* Man nennt solche Glaubensfachen, zu deren Bekenntnisse, innerm oder äußerem, man verpflichtet werden kann, Glaubensartikel. Die natürliche Theologie enthält keine Glaubensartikel; denn, da Glaubensfachen, als solche, sich nicht (gleich den Thatfachen) auf theoretische Beweise gründen können, so ist das Fürwahrhalten derselben frei, und auch nur als ein solches freies (nicht durch Beweise erzwungenes) Fürwahrhalten mit der Moralität des Subjects vereinbar (U. 458\*).

## Glaubensfache,

*mere credibile, res fidei, objet de foi.* Unter diesem

Namen werden alle die Gegenstände oder erkennbaren Dinge (U. 454) begriffen, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft *a priori* gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überflüssig sind (U. 457).

Dergleichen ist z. B. das höchste durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt. Das höchste Gut ist die Vorstellung von dem letzten Zweck aller unserer Handlungen, und bestehet aus zwei Stücken, Tugend und Glückseligkeit. Wenn ich mir alle Pflichterfüllung aus Pflicht in ihrer ganzen Vollkommenheit, und so, wie sie bei dem Menschen mit Kampf und Selbstüberwindung verknüpft ist, denke, so ist das die Vorstellung von der Tugend. Sie ist das oberste von dem, was sich der Mensch zum Zweck aller seiner Handlungen setzen soll, das oberste Gut, denn alles übrige soll hinter der Pflicht zurück stehen. Allein der Mensch hat auch Naturtriebe, und aus ihnen entspringen Bedürfnisse, und der Wunsch, sie zu befriedigen. Stellen wir uns nun die vollkommenste Befriedigung unsrer Bedürfnisse und daraus entspringenden Wünsche vor, so haben wir die Vorstellung von der Glückseligkeit. Und diese ist also das zweite aus der sinnlichen Beschaffenheit der Natur des Menschen, aber unterste von dem, was sich der Mensch, nicht zum Zweck seiner Handlungen setzen soll, sondern wirklich setzt. Die Vorstellung nun von der mit einander vereinigten Tugend und Glückseligkeit als Gegenstand alles Strebens und Handelns des Menschen ist die Vorstellung vom höchsten Gut. Dieser Gegenstand muß in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft *a priori* gedacht werden. Das heißt, wenn ich meiner Vernunft, in so fern aus derselben, unabhängig von aller Erfahrung, Gesetze des Handelns entspringen,

gehorschen, und meine Pflichten erfüllen will, so kann und soll ich darum nicht meine Naturtriebe ausrotten und frei von allen Wünschen werden; sondern meine sinnliche Natur fordert mich auf, und ich kann ihre Anforderungen nicht vertilgen, nach Glückseligkeit zu trachten; aber meine Vernunft steckt mir Tugend zum Ziel, und sagt mir, du bist es nur dann werth, dafs du die Glückseligkeit, nach der du trachtest, und die zu erlangen nicht von dir allein abhängt, erreichst, wenn du die Tugend zu deinem Ziele machst, und derselben, wenn es die Pflicht fordert, deine liebsten Wünsche nachsetzest und aufopferst. So müssen wir also bei allem pflichtmäßigen Gebrauch unserer reinen praktischen Vernunft das höchste Gut *a priori* denken. Es ist uns durch reine praktische Vernunft geboten, nach dem höchsten Gut zu streben. Wenn ich aber darnach strebe, so kann ich nicht voraussetzen, dafs dieser Gegenstand unmöglich ist, sondern ich setze eben mit diesem Streben voraus, dafs er möglich ist. Dieses liegt in dem Begriff des Handelns selbst. Wenn ich handle, so will ich durch die Richtung, welche ich nach gewissen Vorstellungen meiner Thätigkeit gebe, eine Wirkung hervorbringen. Folglich stelle ich mir diese als durch meine Thätigkeit zu bewirken möglich vor. So ist nun auch die Vorstellung des höchsten Guts die Vorstellung von einem Gegenstande, der durch diejenigen meiner Handlungen, welche aus freiem Willen und nicht aus dem Naturmechanismus (wie z. B. das Herzklopfen) entspringen, möglich ist. Aber für den theoretischen Gebrauch der Vernunft ist die Vorstellung des höchsten Guts überschwenglich (transcendent). Denn der Gegenstand dieser Vorstellung ist in der Erfahrung nirgends zu finden, durch alle unsere Bemühungen erreichen wir doch in der Erfahrung das höchste Gut nie; denn alle unsere Tugend bleibt immer mangelhaft, und es bleiben uns, gesetzt dafs wir auch noch so glücklich werden, immer noch unbefriedigte Wünsche übrig.

Also kann der Begriff vom höchsten Gut in keiner für uns möglichen Erfahrung seiner objectiven Realität nach bewiesen werden. So wie der praktische Vernunftgebrauch darin besteht, daß wir nach den Gesetzen der Vernunft handeln, so besteht der theoretische Vernunftgebrauch darin, daß wir nach den Gesetzen der Vernunft erkennen. Nun fehlt es uns aber gänzlich an dem Gegenstande bei der Vorstellung des höchsten Guts; diese Vorstellung ist bloß eine Idee der Vernunft, d. i. die Vorstellung von dem Unbedingten in Ansehung des Zwecks aller unserer Handlungen, der keinen Zweck weiter hat, folglich von dem unbedingten Zweck der Handlungen oder dem Endzweck derselben. Wir sehen also, daß das höchste Gut, als Gegenstand unsrer Vorstellung von demselben, nicht auf theoretische Beweise, daß es ein solches gebe, gegründet werden kann; aber daß es bei den Handlungen, die aus freiem Willen entspringen, nothwendig vorausgesetzt wird. Weil aber diese Handlungen frei sind, und das Fürwahrhalten des höchsten Guts mit diesen freien (moralischen) Handlungen verknüpft ist, so ist auch dieses Fürwahrhalten frei; es wird uns nicht durch Beweise abgenöthigt. Es findet sich daher auch nur bei moralisch guten Subjecten wirklich, und wenn es moralisch gute Subjecte giebt, welche ein solches Fürwahrhalten der Glaubenssachen von sich leugnen (z. B. moralisch gute Menschen, welche leugnen, daß sie einen Gott glauben), so sind sie sich dieses ihres, in ihrer Moralität liegenden, Glaubens nur nicht bewußt, weil sie immer theoretische Beweisgründe für die Wirklichkeit des Gegenstandes suchen, und sich bewußt sind, daß es ihnen an diesen fehlt. Aber eben darum ist auch ihr Fürwahrhalten dieser Gegenstände, das sie durch ihre Moralität beweisen, kein Wissen, sondern ein Glaube, und der Gegenstand selbst nicht eine Thatfache, sondern eine Glaubenssache (U. 457. f.).

2. Wir haben also an diesem Beispiele, vom höchsten Gut, eine Glaubensfache kennen gelernt, die eine Wirkung ist, welche uns durch das Moralgesetz geboten wird, und eben darum möglich seyn muß, ob wir wohl diese Möglichkeit nicht beweisen können. Wollten wir diese Möglichkeit nicht annehmen, so würden wir zwar damit dem Moralsetze noch nicht den Gehorsam aufkündigen, denn wir könnten alsdann immer noch nach den Moralgesetzen handeln, aber doch nur so, daß wir bloß gehorchten, ohne dabei einen Endzweck zu haben. Mit der Pflicht ist aber zugleich geboten, sich die Pflicht zum Zweck der Handlung zu machen. Nun kann ich mir aber den Zweck nicht anders denken als so, daß er entweder keinen Zweck weiter hat, oder wieder das Mittel zu einem andern Zweck ist; im erstern Fall ist er ein Endzweck, im andern Fall schliesse ich eben so weiter, folglich ist mit jeder Pflicht ein Zweck, und mit jedem Zweck ein Endzweck geboten. Ich soll also die Absicht haben, diesen Endzweck zu befördern, allein dieser Endzweck ist nicht in unserer Gewalt, folglich ist die Erreichung desselben nicht wie die Befolgung des Gesetzes Sache der Pflicht, sondern des Glaubens. Wir können die Möglichkeit des höchsten Guts nicht unentschieden (problematisch) lassen, weil wir das Handeln nicht aufschieben können. Aufser dieser in jeder Pflicht gebotenen, und folglich für den, der ein solches Gebot als verpflichtend für seinen Willen anerkennt, als möglich geglaubten Wirkung, giebt es noch zwei andere Glaubensfachen, die mit dieser Wirkung die drei einzigen Gegenstände ausmachen, welche in der angegebenen Bedeutung Glaubensfachen genannt werden können, nemlich das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Diese beiden letzten Gegenstände sind keine gebotenen Wirkungen, allein sie sind die beiden Bedingungen der Möglichkeit jener gebotenen Wirkung, des höchsten Guts. Das

heißt, wird das höchste Gut von uns als möglich gedacht oder geglaubt, so glauben wir auch damit nothwendig an das Daseyn Gottes und an der Seelen Unsterblichkeit (U. 458). Dieses kann kürzlich so gezeigt werden.

3. Das Daseyn Gottes. Das höchste Gut soll von uns befördert werden, und wir glauben also an die Möglichkeit dieser Beförderung, wenn wir moralisch gut handeln, und dabei den Zweck haben, vollkommen sittlich gut zu werden, und alle unsere übrigen Zwecke nicht aufzugeben (denn das können wir nicht), sondern diesem nachzusetzen. Das höchste Gut bestehet nemlich in einer solchen Verbindung der Tugend mit der Glückseligkeit, daß die letztere der erstern untergeordnet werde, und daß auch der Tugendhafte die letztere (den Inbegriff aller unsrer übrigen Zwecke) erlange, als derjenige, der derselben würdig ist. Die Erlangung der Glückseligkeit hängt nur aber nicht, wie die Erlangung der Tugend, von unserm freien Willen, sondern von der Natur, ihrer Einrichtung und Beschaffenheit ab. Folglich setzt der, welcher nach dem höchsten Gute strebt (der Moralischgute) eine außer ihm und außer der Natur befindliche und wirklich vorhandene Ursache voraus, in der ein solcher Zusammenhang zwischen der Natur und unsrer Moralität gegründet ist, daß mit der Erreichung der Tugend auch die Erreichung der Glückseligkeit verbunden ist. Nun bestehet aber die Tugend nicht darin, daß unsere Handlungen mit den Moralgesetzen übereinstimmen (in der Legalität), sondern, daß wir sie um der Moralgesetze willen, bloß aus Gehorsam gegen sie, thun, oder daß das Moralgesetz der Bestimmungsgrund unsers Willens bei unsern Handlungen sei. Folglich soll die Natur, dies fordert der Begriff des höchsten Guts, mit unsern Gesinnungen so zusammenstimmen, daß die Glückseligkeit dem Tugendhaften zu Theil werde. Soll das seyn, so muß

die Ursache der Natur und ihrer Beschaffenheit selbst einen moralisch guten Willen und eine demselben angemessene Wirkksamkeit haben, und unsere Moralität wollen, d. h. es muß ein Gott seyn. Wer also, und das ist bei dem Moralischguten der Fall, an das höchste Gut glaubt, der glaubt auch, er mag sich dessen bewußt seyn oder nicht, es leugnen oder nicht, an das Daseyn Gottes\*), denn er strebt, indem er tugendhaft handelt, nach dem höchsten Gut, das doch nicht möglich ist, wenn kein Gott ist, und er würde nicht nach dem höchsten Gute streben, wenn er es nicht für möglich hielte. Seine moralische Güte beweiset also seinen moralischen Glauben an Gott (P. 224. f. M. II, 341. C. 856).

4. Die Unsterblichkeit der Seele. Das höchste Gut bestehet mit darin, daß die Tugend vollkommen erreicht werde. Die völlige, nicht nur Bekämpfung, sondern auch Befiegung aller der Tugend entgegen wirkenden sinnlichen Triebfedern würde eine Gesinnung seyn, auf die alle sinnliche Triebfedern, in so fern sie dem Moralgesetze entgegen wirken, ihren Einfluß verloren hätten. Eine solche

---

\*) Dieses Daseyn Gottes ist aber kein Daseyn in der Erfahrung, oder ein Daseyn in der Erscheinung, sondern ein Daseyn in der intelligibeln Welt (der Dinge an sich). Dieses Daseyn können wir daher nicht erkennen, wie das Daseyn eines Erfahrungsgegenstandes; aber dafür ist es auch ein Daseyn, das nicht mit dem Wesen aufgehoben wird, das sich dieses Daseyn vorstellt. Denn der Gegenstand ist nicht, wie bei den sinnlichen Dingen, bloß in den Vorstellungen vorhanden, sondern ein Ding an sich. Daher fällt mit dem Wesen, das dieses Daseyn Gottes glaubt, wohl der Glaube, aber nicht das Daseyn Gottes selbst weg, und es ist, dem Vernunftglauben an Gott nach, ein Gott da, wenn auch keine Wesen da sind, die an ihn glauben; dahingegen keine Sinnenwelt da ist, wenn keine Wesen da sind, die sinnlich anschauen, weil die Sinnenwelt nur in den Anschauungen der sinnlich erkennenden Wesen, als eine Reihe von Erscheinungen, vorhanden ist.



Gefinnung ist also der gleich, bei welcher gar keine sinnliche Triebfedern statt finden, und das Moralgesetz nicht mehr gebietet, sondern einzig gewollt wird. Eine solche Gefinnung heist die Heiligkeit des Willens, und sie ist für das sinnliche Wesen in keinem Zeitpunkt seines Daseyns erreichbar, denn sie ist eine Idee, deren Gegenstand in keiner Erfahrung zu finden ist. Nun wird sie aber doch in dem Begriff des höchsten Guts als ein Bestandstück desselben gefordert, oder nothwendig als möglich vorausgesetzt. Da sie nun aber in keinem Zeitpunkt des Daseyns sinnlicher Wesen möglich ist, so ist sie nur dann möglich, wenn das Daseyn eines solchen vernünftigen Wesens der Sinnenwelt ohne Ende fort-dauert, und sich dieses Wesen in jedem folgenden Zeitpunkt seines Daseyns der Heiligkeit immer mehr nähert. Nehme ich nemlich von diesem ins Unendliche fortgehenden Fortschritte zur Heiligkeit in Gedanken die Zeit weg, oder fasse ich die ganze unendliche Reihe in Eine Vorstellung zusammen, so bekomme ich die Vorstellung von der völlig erreichten Heiligkeit. Die Vorstellung aber von einem solchen ins Unendliche fortgehenden Fortschritt enthält nothwendig die Vorstellung eines ins Unendliche fortdauernden Daseyns des vernünftigen aber sinnlichen Wesens und einer eben so fortdauernden Zurechnungsfähigkeit oder Persönlichkeit desselben. Dieses nennt man aber die Unsterblichkeit der Seele. Folglich glaubt der Tugendhafte, wegen seines Glaubens an das höchste Gut, auch an die Unsterblichkeit der Seele (P. 219. f. M. II, 336. 337).

5. Diese drei Gegenstände, das höchste Gut, das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele sind die drei einzigen, welche Glaubensfachen genannt werden können. Sie heißen nemlich so, weil das Fürwahrhalten derselben für den Tugendhaften zureichend ist, aber da es auf die subjective Beschaffenheit desselben, seine Tugend, sich gründet, doch nicht für Jedermann gültig seyn kann.

Soll nemlich ein Fürwahrhalten objectiv zureichend, und also kein Glaube, sondern ein Wissen seyn, so muß sich ein Beweis für den Gegenstand des Fürwahrhaltens führen lassen, welches bei obigen drei Gegenständen nicht möglich ist. Nun müssen wir freilich auch das, was wir durch das Zeugniß Anderer lernen, glauben; denn die Zeugen bestätigen durch ihr Zeugniß eine Erfahrung, die wir nicht selbst gemacht haben. Ein solches Fürwahrhalten auf das Zeugniß eines Andern ist subjectiv zureichend, wenn ich hinreichende Gründe habe, das Zeugniß für gültig zu halten; es ist aber stets objectiv unzureichend, weil die Wahrheit des Gegenstandes eines solchen Zeugnisses nicht auf Gründen beruhet, die in dem Gegenstande selbst liegen, nemlich auf eigener Erfahrung desselben, oder auf Vernunftgründen, sondern auf der Aussage eines Andern. Bei jeder solchen Aussage hängt das Fürwahrhalten stets von dem subjectiven Vertrauen zu dem aussagenden Subject ab, welches sich freilich auch auf Gründe stützt, die aber doch nie eine Aussage in einen Beweis oder in eigene Erfahrung verwandeln können. Ein solches Fürwahrhalten nun auf das Zeugniß eines Andern heißt der historische Glaube. Die Gegenstände eines solchen historischen Glaubens aber sind darum doch keine Glaubensfachen, sondern Thatfachen. Denn wenn auch ein Zeuge dem andern nachspricht, von dem er das gehört hat, was er ausagt, so muß doch einer von dieser Reihe Zeugen, nemlich der erste, den Gegenstand selbst aus der Erfahrung gekannt haben. Für diesen war also der Gegenstand eine Thatfache, und sein Fürwahrhalten desselben eine Erkenntniß aus der Erfahrung. Gegenstände aber für solche Begriffe, von denen irgend Jemand, wie z. B. in diesem Fall, durch die Erfahrung beweisen kann, daß sie einen Gegenstand haben, heißen nicht Glaubensfachen (weil sie etwa dieser oder jener nicht erfahren kann, sondern glauben muß), sondern Thatfachen.

6. Es muß auch möglich seyn, durch den Weg des historischen Glaubens zum Wissen zu gelangen. Die Gegenstände der Geschichte und der Geographie sind wenigstens von der Beschaffenheit, daß für uns, unter gewissen Bedingungen, eine Erfahrungserkenntniß derselben möglich ist. Und wenn wir auch z. B. bei den Gegenständen der vergangenen Zeit im Grunde bloß auf das Zeugniß Anderer glauben, so ist es doch möglich, durch diesen Glauben auf objectivgültige Gründe, und folglich auf ein Wissen geleitet zu werden. Wer die Ruinen des alten Roms in dem jetzigen Rom siehet, der verwandelt seinen Glauben an vieles von dem, was ihn die Geschichte lehrt, in ein Wissen. Aber dieses Wissen wäre ohne die Geschichte, folglich ohne historischen Glauben, nicht möglich gewesen. Wir sehen hieraus, daß die Gegenstände des historischen Glaubens, da einmal ein Wissen von ihnen möglich war, oder auch noch möglich ist, nicht Glaubensfachen, sondern Thatfachen sind.

7. Jene drei Gegenstände der reinen Vernunft können also allein Glaubensfachen seyn. Das sind sie aber nicht als Gegenstände der Vernunft, in so fern sie sich mit der Erkenntniß beschäftigt. Denn in Rücksicht auf eine mögliche Erkenntniß von jenen Gegenständen können wir nicht einmal sagen, daß sie Etwas sind, oder wirkliche Sachen, d. i. reelle Gegenstände und nicht bloße leere Begriffe ohne alle Gegenstände, oder bloße Gedankendinge, die außer unsern Gedanken weder als Erscheinungen, noch als Dinge an sich existiren. Es sind nemlich, wie schon gesagt, Ideen, d. i. Begriffe, von denen man nie theoretisch zeigen kann, daß solche Gegenstände, als man sich unter diesen Begriffen denkt, wirklich oder nicht wirklich vorhanden sind.

8. Der von uns zu bewirkende höchste Endzweck, das höchste Gut, wodurch wir allein würdig

werden können, selbst Endzweck einer Schöpfung zu seyn, ist hingegen eine Idee, die Jedermann für den höchsten (nicht blofs comparativen) Endzweck seines Handelns anerkennen muß. Dadurch wird nun auch der Gegenstand für den Handelnden eine Sache, d. i. ein Gegenstand seines Trachtens, ein wirkliches Etwas, und hört auf, eine leere Vorstellung zu seyn. Da wir aber dennoch den Gegenstand dieser Idee nicht erkennen können, ja nicht einmal zeigen, oder aus Gründen beweisen können, daß es einen solchen Gegenstand giebt, so bleibt der Gegenstand immer eine Glaubensfache der reinen Vernunft. Zugleich sind aber auch Gott und Unsterblichkeit, als die Ideen von Gegenständen, ohne welche wir Menschen uns das höchste Gut, das wir doch durch unsern freien Willen bewirken sollen, nicht als möglich denken können, solche Glaubensfachen. Das Fürwahrhalten aber in diesen Glaubensfachen ist ein solches, das blofs zur Vollbringung unsrer Pflicht dienen kann, d. i. ein moralischer Glaube. Dieser beweiset also nicht etwa, daß es solche Gegenstände giebt, sondern ist gar kein Beweis, z. B. für das Daseyn Gottes, sondern für die Wirklichkeit eines festen Glaubens an Gott in dem sittlich guten Menschen, und dafür, daß die speculative Vernunft sich wirklich genöthigt sieht, das Daseyn Gottes, ob sie es wohl nicht apodiktisch beweisen kann, anzunehmen \*). Aber dieser Glaube ist die unumgängliche Bedingung, ohne welche die Befolgung unsrer Pflichten, als Zweck, gar nicht denkbar ist. Wir lernen also durch diesen Glauben nicht etwa das Feld

---

\*) Der Sittlichgute hält also Gott u. s. w. nicht etwa für eine bloße Idee, sondern glaubt fest, daß seine Idee von Gott u. s. w. einen wirklichen Gegenstand habe, der als Ding an sich außer seinem, des Glaubenden, Erkenntnisvermögen vorhanden ist, und den sich die Vernunft nicht anders, denn als höchste Vollkommenheit in Substanz denken, obwohl als solche nicht begreifen kann (P. 70. und 246).

des Überfinnlichen kennen, noch weniger bekommt dadurch unsere Pflichterfüllung mehr Leben, daß ich etwa einsehe, mein Vortheil erfordert es, so zu handeln, als es die oberste Weltursache will. Denn dieser Grund würde sogleich die sichte Pflichtgesinnung und damit den Glaubensgrund selbst unmöglich machen. Wer nemlich sich durch den Gedanken, daß Gott die Pflichterfüllung vergelten werde, zur Pflichterfüllung ermuntern wollte, der würde offenbar die Pflicht als das Mittel und nicht als die Bedingung der Glückseligkeit betrachten, d. h. er würde die Ordnung unter den beiden Stücken des höchsten Guts umkehren, und die Glückseligkeit als das oberste, die Tugend aber als das unterste, dem obersten dienßbare Gut betrachten. Da nun dies nicht der ächte Vernunftbegriff vom höchsten Gut ist, dasselbe also in diesem Sinne nicht geboten wird, vielmehr ein solches Streben nach Glückseligkeit eigentlich gar keine Tugend ist; so setzt ein solches Trachten nach Glückseligkeit auch nicht nothwendig den Glauben an Gott voraus. Vielmehr zerstört diese Umkehrung der Rangordnung unter den beiden Stücken des höchsten Guts allen Glauben an Gott. Denn wer die Tugend als das Mittel zur Glückseligkeit betrachtet, der sieht die Glückseligkeit als die unausbleibliche natürliche Folge der Tugend an, und er bedarf, wenn er nur tugendhaft ist, dann keines Gottes, weil die Wirkung aus der Ursache erfolgen muß. Ob übrigens die Wirkung bloß in der Natur der Ursache, der Tugend, oder in dem Willen einer obersten Weltursache gegründet ist, kann ihm gleichgültig seyn, wenn nur die Wirkung erfolgen muß. Wir sehen, bei dieser Vorstellung, daß die Tugend das Mittel zur Glückseligkeit sei, fällt die oberste Ursache der Natur mit der Natur selbst zusammen, d. h. ein solcher Glaube an Gott widerspricht sich selbst und ist ein Scheinglaube. Der moralische Glaube an Gott hingegen (in 3.) ist mit der Befolgung der Pflicht aus Pflicht unzertrennlich verbunden, nicht um uns

die Erlangung der Glückseligkeit zu sichern, sondern weil es uns nur mit ihm möglich ist, die Tugend als die Bedingung der Glückseligkeit zu betrachten, und der Gegenstand, welcher in dieser Verbindung beider Stücke besteht, der oberste Endzweck aller unserer Handlungen seyn soll. Fällt aber alle Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit weg, so hört auch aller Zusammenhang zwischen unsern Handlungen, als Wirkungen in der Natur, und unsern Gelinnungen, als etwas, wornach wir uns beurtheilen, auf. Dann ist die Pflicht ein leeres Gedankending in uns, das in keiner Verbindung mit der Erfahrung außer uns steht, folglich ein blosses Hirngespinnst, welches aber sich selbst widerspricht, indem Pflicht die Nothwendigkeit der Handlung aus Achtung fürs Gesetz ist, diese Achtung aber eine Thatfache in uns ist und folglich kein Hirngespinnst seyn kann (U. 459).

9. Wenn das oberste Princip aller Sittengesetze (s. Exposition 24.) ein Postulat ist, d. i. ein *a priori* gegebener, keines Beweises fähiger, praktischer Imperativ (Sittengebot); so wird die Möglichkeit des höchsten Gegenstandes der Sittengesetze, des höchsten Guts, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit, dadurch zugleich mit postulirt. Das heißt, mit dem obersten Grundsatz des Sittengesetzes wird zugleich geboten, nicht das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit theoretisch zu glauben, denn Glaube kann nicht geboten werden, sondern nach einer Handlungsregel zu handeln, welche das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit voraussetzt. Das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit sind Postulate der praktischen Vernunft heißt also, das Sittengesetz kann man, dem dadurch gebotenen Endzwecke nach, nicht anerkennen und befolgen, ohne die Maxime bei seinen Handlungen zu haben, so zu handeln, als sei ein Gott und eine Unsterblichkeit. Nach dieser Maxime oder Regel zu handeln, wird

also mit jenem obersten Grundsätze zugleich mit geboten. Dadurch bekomme ich also keine theoretische Erkenntniß, weder ein Wissen, noch ein Meinen von dem Daseyn und der Beschaffenheit Gottes und der Unsterblichkeit, sondern ich werde bloß durch den Endzweck, den mir das Moralgesetz zu meiner Endabsicht macht, genöthigt, das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit in meine Maximen, oder Regeln, nach denen ich handeln soll, aufzunehmen (U. 459. f. M. II, 984).

10. Wollten wir das Daseyn Gottes und einen bestimmten Begriff von ihm auf die Zwecke gründen, die wir in der Natur in so reichem Maasse finden, dann wäre das Daseyn dieses Wesens nicht Glaubenssache, sondern eine Sache der Meinung. Denn alsdann nähmen wir das Daseyn Gottes nicht darum an, weil wir es zur Möglichkeit der Erreichung des Endzwecks der Pflicht nothwendig voraussetzen müßten, sondern um die Natur dadurch zu erklären, folglich würde es dann bloß die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese seyn. Allein diese Zwecke in der Natur führen auf keinen bestimmten Begriff von Gott, weder von bestimmter Macht, noch von bestimmter Ansehnlichkeit u. s. w. Dieser bestimmte Begriff von Gott wird hingegen in dem Begriff von einem moralischen Welturheber angetroffen, an den uns das Sittengesetz glauben lehrt. Denn dieser hat, wie in dem Begriff einer solchen, zum höchsten Gut nothwendigen, Weltursache liegt, das höchste Gut zum obersten Endzweck, in welchem wir mit inbegriffen sind, wenn wir diesen seinen obersten Endzweck, dem Moralgesetze gehorchend, zu dem unfrigen machen (U. 460).

11. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur dadurch den Vorzug, in unserm Fürwahrhalten als Glaubenssache zu gelten, weil wir ohne diesen Gegenstand den Gegenstand unserer Pflicht nicht er-

reichbar finden, und also nicht aus Pflicht darnach streben könnten. Der Begriff von Gott unterscheidet sich hierin wesentlich vom Begriff der Freiheit des Willens. Die Pflicht selbst ist praktisch nothwendig, d. i. es ist der Vernunft unmöglich, die Achtung fürs Moralgesez für nichtig zu erklären. Aus Pflicht handeln heißt aber unabhängig von physischer Nothwendigkeit handeln. So wie also die Pflicht eine Thatfache unserer Vernunft ist, so ist es auch die Freiheit, die kein leerer Begriff seyn kann, weil es sonst auch das Sittengezetz seyn müßte. Folglich ist die Freiheit so gewiß ein reeller Gegenstand, als das Sittengezetz, d. h. eine Thatfache \*). So weit können wir es aber mit dem Glauben an das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit nicht bringen. Denn das höchste Gut, zu dessen Möglichkeit das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit nothwendig vorausgesetzt werden, ist selbst keine Thatfache. Obwohl nemlich die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktische Vernunft klar ist, so ist es doch nicht

---

\*) Kant scheint sich hier zu widersprechen, indem er die Freiheit (P. 238.) ein Postulat, und doch auch eine Thatfache nennt. Allein er will sagen, die Freiheit läßt sich als Thatfache in wirklichen Handlungen aus Pflicht, mithin in der Erfahrung darthun. Denn, daß ich aus Pflicht meiner Neigung entgegen handeln kann, ist eine Thatfache. Der Gegenstand der Idee der Freiheit ist also etwas Wirkliches, aber doch nicht etwas in der Erfahrung, sondern durch die Erfahrung beweiset sich die Vernunft nur, daß die Idee einen Gegenstand hat, der aber übrigens intelligibel ist. Die Realität der Idee der Freiheit ist also Thatfache, der Gegenstand selbst oder das Daseyn einer freihandelnden Ursache aber ist intelligibel und in so fern die Freiheit eine Thatfache der Vernunft, die ihr Daseyn durch das Moralgesez beweiset, und doch ein Postulat, d. i. eine Vorstellung, deren Gegenstand nur durch die moralischen Maximen der Handlungen vorausgesetzt, nie selbst erfahren wird. Man kann auch sagen: für die praktische Vernunft ist die Freiheit Thatfache; für die Erfahrungserkenntnis in der Sinnenwelt, oder die moralischen Handlungen als Phänome, ist sie ein Postulat der praktischen Vernunft.



die Erreichung des Endzwecks, den uns unsere Pflicht bei unsern Handlungen setzt. Die Pflicht gebietet uns nehmlich, wir mögen uns einen Zweck unfrer Handlung als erreichbar denken oder nicht. Und es ist in meiner Gewalt, die Pflicht aus Pflicht zu erfüllen. Ich brauche mich gar nicht darum zu bekümmern, welche Zwecke dadurch erreicht werden, denn nur die Beschaffenheit meiner Handlung, nicht der Erfolg derselben, kann mir zugerechnet werden. Allein durch das Gesetz der Pflicht ist mir doch die Absicht desselben zu befördern auferlegt, nun kann diese keine andere seyn, als Tugend und die Unterordnung der Wünsche vernünftiger Sinnenwesen unter die Pflicht, also eine solche Verbindung des Endzwecks ihrer sinnlichen Natur, der Glückseligkeit, mit der Tugend, daß die Beförderung der Glückseligkeit des Tugendhaften vorzüglich möglich sei. Die Ausführbarkeit dieser Absicht, weder von unserer Seite noch von Seiten der Natur, sieht nun die Vernunft nicht ein. Da nun aber die Ausführung doch die Absicht des Sittengesetzes ist, die uns mit demselben aufgelegt ist, so müssen wir das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit zum Behuf des moralischen Handelns für reale Gegenstände anerkennen, oder so handeln, als wüßten wir gewiß, es sei ein Gott und eine Unsterblichkeit. Es ist also moralisch nothwendig, das höchste Gut, Gott und Unsterblichkeit für reale Gegenstände anzunehmen, aber es ist nicht objectiv nothwendig oder Pflicht, sondern subjectiv nothwendig oder moralisches Bedürfnis (P. 226. M. II, 985. U. 461.).

12. Das Bedürfnis, ein höchstes, auch durch unsere Mitwirkung mögliches, Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, ist aber nicht ein Bedürfnis aus Mangel an moralischen Triebfedern. Es ist ein Bedürfnis aus Mangel an äußern Verhältnissen, in denen allein, den moralischen Triebfedern gemäß, ein Gegenstand, als Zweck an sich selbst (oder morali-

scher Endzweck), hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille seyn; obgleich man, wenn es bloß auf gesetzliche Nöthigung zu Handlungen ankömmt, von ihm (dem Zweck der moralischen Handlung) abstrahiren muß, und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund (den Zweck) des Willens ausmacht. Aber nicht jeder Zweck ist moralisch (z. B. nicht der der eigenen Glückseligkeit). Der moralische Zweck muß uneigennützig seyn; und das Bedürfnis eines durch reinen Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter Einem Princip befassenden Endzwecks (eine Welt, als das höchste auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut), ist ein Bedürfnis des uneigennütigen Willens, in so ferne er sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zur Hervorbringung eines Gegenstandes (nehmlich des höchsten Guts) erweitert (S. III, 428\*).

13. Es ist dieses eine Willensbestimmung von besonderer Art, nemlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, bei der folgendes zum Grunde gelegt wird. Wenn wir zu Dingen in der Welt in moralischen Verhältnissen stehen, so müssen wir stets dem moralischen Gesetze gehorchen. Dazu kömmt nun noch die Pflicht, nach allem Vermögen zu bewirken, daß ein solches Verhältniß (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen) existire. Der Mensch denkt sich selbst hierbei nach der Analogie mit der Gottheit, so wie diese in Rücksicht auf sich selbst (subjectiv) keines äußern Dinges bedürftig ist, so bedürfen wir auch keines Zwecks in Rücksicht auf unsere Moralität. So wie aber gleichwohl die Gottheit nicht so gedacht werden kann, daß sie sich in sich selbst verschlüsse, sondern so, daß sie selbst durch das Bewußtseyn ihrer Allgenugsamkeit bestimmt ist, das höchste Gut außer sich hervorzubringen, welche Nothwendigkeit am höchsten Wesen von uns nicht anders als Bedürfnis vorgestellt werden kann; so ist es

bei dem Menschen Pflicht, wenn er sich seine Wirkung auf Gegenstände auf sich als Zweck vorstellt, diese Wirkung unter der Idee der Beförderung des höchsten Guts zu denken und hervorzu- bringen. Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten, durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht seine eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese Idee als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur in eine Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch sey. Eine solche Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht auf eine solche Idee (auf die Bedingung, zu einem solchen Ganzen, der besten Welt, zu gehören) einschränkt, ist nicht eigennützig (S. III, 429. f.).

Kant Critik der Urtheilsk. II. Th. §. 91. 5. S. 457. ff.

Dessen Critik der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptst. III. Abchn. S. 856.

Dessen Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 70 — II. B. II. Hauptst. IV. S. 219. f. — V. S. 224. ff. — VI. S. 238. — VII. S. 248.

Dessen Abhandl. über den Gemeinspruch; Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berlin. Monatschrift, Septemb. 1793. S. 211 \*).

## Gleichheit.

Die Einerleiheit einer Gröfse mit einer andern. So sind die Stunden von 4 bis 6 Uhr denen von 7 bis 9 Uhr der Zeitlänge nach gleich; die Einerleiheit der Gröfse dieser Zeit heifst daher ihre Gleichheit. Die völlige Gleichheit und Aehnlichkeit,

so fern sie nur in der Anschauung erkannt werden kann, ist die Congruenz (N. 25). Auf dieser Congruenz beruhet alle geometrische Construction der völligen Identität, s. Identität und Bewegung, S. 615.

### Gleichartigkeit,

Homogenität, *homogeneitas*, *homogénéité*. Diejenige Beschaffenheit der Dinge, daß sie zu Einem Geschlecht gehören.

1. In dem Mannichfaltigen gegebener Erfahrungen (der Natur) wird Gleichartigkeit vorausgesetzt. Unter Natur sind hier Gegenstände, die uns durch die Sinne gegeben werden, zu verstehen. Der Verstand hat nun das logische Princip, oder den Grundsatz des Denkens überhaupt, alles nach Geschlechtern und Arten zu ordnen. Man nennt nehmlich einen Begriff, der einen andern unter sich begreift, in Beziehung auf diesen einen höhern Begriff. So begreift der des Thieres den Begriff eines Vogels unter sich, weil der Vogel ein Thier ist, und wenn ich von Thieren rede, ich dadurch auch Vögel mit verstehe. Der unter dem höhern Begriff mit enthaltene heist, in Beziehung auf diesen, der niedere; so ist also hier Thier der höhere und Vogel der niedere Begriff. Ein höherer Begriff heist Geschlecht, ein niederer Art. Der Begriff Thier ist der von einem Geschlecht, zu dem die Vögel als eine Art dieses Geschlechts gehören. Man gebraucht auch das Wort Gattung statt Geschlecht, und nennt dies Gesetz das logische Gesetz der Gattungen. Durch dieses Gesetz bringt der Verstand die Erscheinungen unter allgemeine Begriffe, und bildet z. B. aus der Vergleichung dessen, was mehrere solche Gegenstände, die wir Vögel nennen, mit einander gemein haben, den allgemeinen Begriff eines Vogels, s. Begriff, 4. Ge-

Setzt nun, die Erscheinungen, die sich uns darbieten, wären gänzlich von einander verschieden, es wäre zwischen ihnen gar keine Aehnlichkeit (s. Aehnlichkeit und Affinität); so könnte das logische Gesetz der Gattungen nichts helfen, es könnte gar nicht angewendet werden, weil die Dinge nichts mit einander gemein hätten, und folglich auch nicht unter gemeinschaftliche Begriffe gebracht werden könnten. Es würde dann also kein Begriff von Geschlecht, Gattung und Art von den wirklichen Dingen statt finden, kurz, gar kein allgemeiner Begriff. Dann würde aber überhaupt kein Verstand möglich seyn, denn der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, nun ist aber jeder Begriff allgemein in Ansehung der Vorstellungen, die unter ihm enthalten sind, und es giebt keine einzelnen Begriffe, durch die nur Ein Gegenstand gedacht würde. Denn stände nur Eine Anschauung unter diesem Begriff, so müßte der Begriff alle die Merkmale enthalten, die in der Anschauung wären, welches unmöglich ist, indem in der Anschauung unendlich viele Merkmale, in dem Begriff aber nur eine gewisse Anzahl enthalten sind. Folglich wird durch das logische Gesetz der Gattungen voraus gesetzt, daß die Naturdinge nicht nur der Form nach (wie aus der transcendentalen Aesthetik folgt, weil alle Dinge der Natur in Raum und Zeit seyn müssen), sondern auch dem Inhalt nach, dem durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen nach, gleichartig seyn müssen, wenn sie sollen können gedacht, d. i. durch Merkmale und die Vereinigung derselben in Begriffen vorgestellt werden (C. 681).

2. Das logische Gesetz der Gattung setzt also ein transcendentales Gesetz voraus. Das heißt, da der Verstand nur dann möglich ist, wenn auch die Gegenstände der Natur gleichartig sind, so folgt, daß in unserm Erkenntnisvermögen selbst der Grund zu einer solchen

Gleichartigkeit der Naturdinge liegen muß. Dies ist auch sehr wohl möglich, weil die Gegenstände der Natur nicht Dinge an sich, sondern Vorstellungen sind, die unserer Sinnlichkeit irgend wodurch gegeben werden. Solche Vorstellungen müssen aber nothwendig die Form annehmen, die das Vermögen ihnen giebt, durch welches sie möglich werden. Die Gleichartigkeit der Dinge ist also eine transcendente Beschaffenheit der Dinge, d. h. es kann uns nie ein sinnlicher Gegenstand in der Erfahrung vorkommen, der nicht mit einem andern gleichartig wäre, weil er sonst dem Inhalte oder der Materie nach nicht denkbar wäre. Denn der Form nach müssen die Gegenstände schon vermöge der Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und der Kategorien Gleichartigkeit haben. Sonst könnte ja auch nicht einmal der Gedanke von ihnen möglich seyn, das ist ein Gegenstand. Denn der Begriff Gegenstand ist der Begriff von der höchsten Gattung, der Form nach, unter der alles, der Form nach, steht (C. 632.).

3. Folglich wird in dem Mannichfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt. Denn von dem, was nicht mit einem andern gleichartig wäre, gäbe es auch keinen empirischen Begriff. Nun heißt aber die nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen zu empirischen Begriffen Erfahrung. Folglich wäre ohne Gleichartigkeit auch keine Erfahrung möglich. Wir können also *a priori* behaupten, alle Gegenstände der Natur müssen mit andern Gleichartigkeit haben; aber wir können *a priori* nie den Grad bestimmen, in welchem sie gleichartig sind. Dies letztere ist ganz allein Sache der Erfahrung. Darum mußte Linné viele Untersuchungen über die empirische Beschaffenheit der Geschlechtstheile der Pflanzen anstellen, um sie nach Geschlechtern und Arten zu ordnen, und jeder Pflan-

ze ihre Classe anzuweisen, s. übrigens Affinität (C. 682. M. I., 803).

4. Die Vernunft zeigt aber hier ein doppeltes einander widerstrebendes Interesse. Dem logischen Gesetze der Gattungen, welches bei seiner Unterordnung der Gegenstände unter Begriffe, und der Arten unter Gattungen, durchaus voraussetzt, daß die Gegenstände und Begriffe etwas mit einander gemein haben (Identität postulirt), steht nemlich ein anderes logisches Gesetz gerade entgegen. Dies ist das Gesetz der Arten, oder das Bemühen des Verstandes, etwas zu finden, wodurch sich die Gegenstände, wenn sie auch zu Einer Gattung gehören, doch von einander unterscheiden, wodurch Arten der Dinge, die zu Einer Gattung gehören, möglich werden. Es ist daher nicht nur ein Gesetz des Verstandes, die Gegenstände nach ihrer Gleichartigkeit, sondern auch nach ihrer Verschiedenartigkeit zu ordnen. Ohne das logische Gesetz der Gleichartigkeit könnten wir sie nicht durch Begriffe denken, ohne das Gesetz der Verschiedenartigkeit könnten wir sie nicht durch Begriffe von einander unterscheiden. Man kann das Gesetz der Arten auch den Grundsatz des Scharffsinnes oder Unterscheidungsvermögens, das Gesetz der Gattungen aber den Grundsatz des Witzes oder des Vermögens, die Aehnlichkeiten zu finden, nennen. Der letztere, wenn es zu leichtsinnig verfahren und das Auffuchen der Aehnlichkeiten zu weit treiben will, wird durch den erstern wieder eingeschränkt, indem dieser uns nöthigt, auch das sorgfältig aufzusuchen, wodurch sich die Gegenstände von einander unterscheiden (C. 682).

5. Das doppelte Interesse, das sich hier zeigt, ist also

a. das Interesse des Umfangs (der Allgemeinheit). Es macht uns nemlich Vergnü-

gen, wenn wir solche Aehnlichkeiten unter den Gegenständen finden, daß wir sie zu Einer Gattung zählen können; denn alsdann kann der Verstand unter seinem Gattungsbegriff recht viel denken, es sind viel Begriffe unter dem höhern Begriffe enthalten. Daher giebt es z. B. unter den Naturforschern einige, die der Ungleichartigkeit gleichsam feind sind, und immer auf die Einheit der Gattung hinaussehen. Dies sind vorzüglich die speculativen Köpfe, weil es diesen mehr Vergnügen macht, die Einheit des Gesetzes, eine Sache der Speculation, in der Natur zu finden, als die gegebene Mannichfaltigkeit, in so ferne sie jene Einheit zu finden erschwert. Ein solcher Naturforscher war Linné.

6. Es zeigt sich aber auch ein diesem entgegenstehendes Interesse, und das ist

b. das Interesse des Inhalts (der Bestimmtheit). Es macht uns nehmlich auch Vergnügen, wenn wir solche Verschiedenheiten unter den Gegenständen finden, daß wir recht mannichfaltige Arten dadurch bekommen; denn alsdann kann der Verstand in seinem Begriff der Art recht viel denken; es sind viel Merkmale in dem Begriff enthalten. Daher giebt es andere unter den Naturforschern, die der Gleichartigkeit gleichsam feind sind, und die Natur un-  
aufhörlich in so viel Mannichfaltigkeit zu spalten suchen, daß man beinahe die Hoffnung aufgeben möchte, ihre Erscheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen. Dies sind vorzüglich die empirischen Köpfe, weil es diesen mehr Vergnügen macht, durch die Erfahrung aufzufinden, d. i. immer mehr durch die Sinne gegebenes und von andern verschiedenes Mannichfaltiges zu entdecken; und weil diese Verschiedenheit durch jene Principien beschränkt wird.



## 42 Gleichartigkeit. Glied. Glücklich.

Ein solcher Naturforscher war Buffon (C. 682. f. M. I, 304).

Kant Critik der reinen Vernunft, Elementarl. II. Th.  
II. Abth. II. Buch, III. Hauptst. VII. Abschn.  
S. 681. ff.

### Glied,

1. Reich

### Glücklich,

glücklich, *felix, fortunatus, beatus, heureux*.  
Ein Ausdruck für alles Gewünschte, oder  
Wünschenswerthe, was wir doch weder  
voraussehen, noch durch unsre Bestre-  
bung nach Erfahrungsgesetzen herbei füh-  
ren können; von dem wir also, wenn wir  
einen Grund nennen wollen, keinen an-  
dern, als eine gütige Vorsehung anführen  
können (R. 153\*). So ruft Kant von einer schrift-  
lichen Offenbarung aus: glücklich (glückliches Er-  
eignis)! wenn ein solches den Menschen zu Hän-  
den gekommenes Buch, neben seinen Statuten (von  
der Willkühr des Urhebers ausfließenden Gesez-  
zen) als Glaubensgesetzen, zugleich die reinste mo-  
ralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält,  
die mit jenen (Statuten, als Vehikeln ihrer Intro-  
duction) in die beste Harmonie gebracht werden  
kann, in welchem Falle es, sowohl des dadurch  
zu erreichenden Zwecks halben, (die er-  
wünschte Beförderung des Strebens nach dem höch-  
sten Gut), als wegen der Schwierigkeit, sich  
den Ursprung einer solchen durch dassel-  
be vorgegangenen Erleuchtung des Men-  
schengeschlechts nach natürlichen Gesez-  
zen begreiflich zu machen (ihn aus Erfah-

rungsgefezen zu erklären), das Anfehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann (R. 153. f.).

2. So hat der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige aber endliche Wefen, ein Verlangen glücklich zu feyn. Denn es ift nicht etwa feiner Natur nach (urfprünglich) ſchon mit feinem ganzen Daſeyn zufrieden, denn alsdann wäre es unabhängig von allem, was auſer ihm ift, ſich ſelbſt genug, d. i. felig; aber dann wäre es nicht endlich. Sondern ein vernünftiges aber endliches Wefen hat feiner Endlichkeit wegen Bedürfniſſe, von denen es abhängig ift, dieſes erregt bei ihm den Wuſch nach Befriedigung derſelben. Dasjenige, womit die Bedürfniſſe befriedigt werden können, (die Materie ſeines Begehrungsvermögens) ift das Gewünſchte oder Wüſchenswerthe. Nun kann wohl das endliche Wefen nach der Erlangung dieſes Wüſchenswerthen ſtreben, aber dieſe Erlangung ſteht doch nicht vollkommen in ſeiner Gewalt (ſonſt würde er ſich nicht glücklich preiſen, wenn er es erlangt), ſondern hängt ſo von der Natur und ihrer Einrichtung ab, daſs er weder vorausſehen kann, ob er es erlangen werde, noch es ſich mit Sicherheit durch ſein den Naturgefezen, nach welchen es etwa erlangt werden könnte, gemäß eingerichtetes Streben verſchaffen kann \*). Darum ſagt man nun, er ift glücklich, wenn er dieſes Wüſchenswerthe erlangt, und der Grund der Erlangung deſſelben (da ſie von den Erfah-

---

\*) *Sunt in his quidem virtutis opera magna, ſed maiora fortunas.* Plin. natur. hiſt. lib. VII. cap. XXVIII. So ſagt Quintus Curtius vom Alexander: *Fatendum eſt, quum plurimum virtutis debuerit, plus debuiſſe fortunae, quam ſolus omnium mortalium in poteſtate habuit.* Lib. X. cap. V. und Cornelius Nepos ſagt: *Jure ſuo nonnulla ab imperatore milis; plurima vero fortuna vindicat, ſeque his plus valuiſſe, quam duois prudentiam vere poteſt praedicare.* Thraſybul. cap. I.

rungsgeetzen; so weit unsere Einsicht derselben reicht, und wir sie bei unserm Streben benutzen konnten, nicht abgeleitet werden kann) ist eine gütige Vorkehrung (P. 45.).

3. Es ist nun eine große Streitfrage: ob glücklich zu seyn den Bestimmungsgrund des Willens für alle vernünftige Wesen enthalten, folglich das Princip praktischer Gesetze seyn könne? Eine Frage, die Kant mit Nein beantwortet. So viel giebt Kant nemlich zu, daß glücklich zu seyn einen unvermeidlichen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens für alle vernünftige aber endliche Wesen enthalte, d. h. daß sie ihrer Bedürfnisse wegen durchaus vieles wünschenswerth finden müssen, wie so eben (in 2) gezeigt worden ist. Aber es ist unmöglich, diesen materialen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens als ein Gesetz für den Willen zu betrachten (P. 45.).

4. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen überall zum Grunde liegt, so ist doch dieses subjectiv nothwendige (Natur-) Gesetz objectiv ein gar sehr zufälliges praktisches Princip. Das heißt, die Gegenstände, welche das vernünftige, aber endliche Wesen seiner Bedürfnisse wegen wünschenswerth findet, könnte dasselbe nicht wünschen, wenn es nicht die Vorstellung von der nicht in seiner Gewalt stehenden Befriedigung seiner Bedürfnisse durch dasselbe hätte. Da es nun aber diese Vorstellung hat, so muß das Wesen, seiner natürlichen Beschaffenheit nach, also nach einem Naturgesetze, welches die Beschaffenheit des Objects voraussetzt, nothwendig begehren. Es ist also ein Naturgesetz des Begehrungsvermögens des bedürftigen Wesens, daß das, was seinen Bedürfnissen abhilft, das Wünschenswerthe, begehrt wird. Allein dies Wünschenswer-

the ist nun nicht für alle vernünftige aber endliche Wesen ein und derselbe Gegenstand. Denn da diese Wesen in Ansehung der Bedürfnisse, nach der Verschiedenheit ihrer Natur und der Gewöhnung derselben, verschieden sind oder doch seyn können, und ihre Bedürfnisse folglich zufällig sind, so ist es auch das Wünschenswerthe. Es kann also nicht *a priori*, sondern nur durch die Erfahrung von einem jeden endlichen Wesen selbst erkannt werden, was für dasselbe wünschenswerth ist. Worin nemlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf das besondere Gefühl der Lust und Unlust eines jeden an. Ja, dieses Gefühl ist in demselben Subject sehr veränderlich, was dem einen heute Vergnügen macht und Bedürfnis ist, das ist es und macht es oft morgen nicht mehr. Folglich ist es wohl ein Naturgesetz, das das Begehungsvermögen zum Begehren gewisser Gegenstände bestimmt wird, aber diese Gegenstände selbst sind sehr verschieden. Folglich taugen sie auch nicht dazu, gewisse Gesetze für den Willen aller vernünftigen aber endlichen Wesen von ihnen abzuleiten, welche für sie alle bestimmen sollen, wornach sie zu trachten haben. Bei der Begierde nach Glückseligkeit (oder der Erlangung des Wünschenswerthen, welches zu erlangen nicht ganz in unsrer Gewalt stehet) kömmt es nemlich nicht, wie bei dem Wollen der Tugend, auf die Form der Gesetzmäßigkeit an; d. h. nicht das begehren wir als wünschenswerth, was alle begehren sollen, denn es können nicht alle ein und dasselbe begehren, weil die Begierde vom Bedürfnisse abhängt, welches verschieden ist, sondern, es kömmt hier auf die Materie, auf den Gegenstand des Begehrens an, nemlich ob und wie viel Vergnügen ich zu erwarten habe, wenn ich nach dem trachte und es erlange, was ich nach der Beschaffenheit meiner Natur begehren muß (P. 46. M. II, 190), s. Geschicklichkeit, 4. Das Uebrige findet man in den beiden folgenden Artikeln.

Kant Religion innerh. etc. 3. St. 1. Abth. V. S. 153. f.  
 Dessen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst.  
 §. 3. Anmerk. II. S. 45.

### Glückseligkeit,

ἡδονή, voluptas, \*) *felicitas summa, beatitas, beatitudo, félicité supreme, béatitude, bonheur.* Die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl *extensive*, der Mannichfaltigkeit dieser Befriedigung, als *intensive*, ihrer Grade, und auch *protensive*, ihrer Dauer nach) (C. 834. G. 23. P. 129. 264). Ein vernünftiges aber endliches Wesen ist von Gegenständen, die aufser ihm sind, abhängig. Diese Abhängigkeit nennt man das Bedürfnis desselben. Dieses Bedürfnis bestimmt daher nothwendig sein Begehrungsvermögen, es bekommt eine Begierde nach dem Gegenstande. Dient ihm diese Begierde als Regel des Verhaltens, so ist sie ihm habituell, sie ist ihm zur Gewohnheit geworden, und heißt nun Neigung. Denkt man sich nun alle Neigungen zusammengekommen und die Befriedigung derselben

- a. *extensive*, d. i. in ihrem ganzen Umfange, so das keine einzige Neigung unbefriedigt bleibt;
- b. *intensive*, d. i. in einem solchen Grade, das über denselben keine (höhere) Befriedigung möglich ist;

---

\*) Ergo illi intelligunt, quid Epicurus dicat, ego non intelligo? Ut scias me intelligere, primum idem esse voluptatem dico, quod ille ἡδονή. Et quidem. saepe quaerimus verbum Latinum pro Graeco et quod idem valeat, hic nihil fuit, quod quaerimus. Nullum inveniri potest, quod magis idem declaret Latine, quod Graeco ἡδονή, quam declarat voluptas. Cic. de finib. l. II. c. 4.

- c. protensive, d. i. so, daß auch diese Befriedigung stets fort dauert und nie ein Ende nimmt;

so hat man den richtigen Begriff (die Idee) von der Glückseligkeit.

2. Durch die Neigungen werden uns also gewisse Zwecke unseres Strebens aufgegeben, nemlich die Befriedigung unserer Bedürfnisse durch gewisse Gegenstände, die wir darum für wünschenswerth halten. Man kann sich nun die Befriedigung aller unserer Neigungen in einem einzigen Begriff, dem des Gegenstandes oder Zweckes aller unserer Neigungen überhaupt, vereinigt denken, so ist dieser Gegenstand dasjenige, was wir Glückseligkeit nennen. Man siehet aber, diese Glückseligkeit bestehet für jedes Subject immer aus andern Elementen, weil die Neigungen der bedürftigen Wesen so verschieden sind. (C. 328), s. Geschicklichkeit, 6.

3. Auf diese Glückseligkeit geht nun alles Hoffen. Denn hoffen heist eine Lust empfinden über die zukünftige Befriedigung einer Neigung, in so ferne diese Befriedigung nicht ganz von uns abhängt, und zugleich eine Unlust empfinden über die jetzige Entbehrung dieser Befriedigung. Gäbe es keine Neigungen, die uns Zwecke aufgeben, so könnten wir weder Lust über die noch zukünftige Erreichung, noch Unlust über die gegenwärtige Entbehrung der Erreichung dieser Zwecke empfinden, und wüßten also nichts von Hoffnung (C. 333).

4. Gesetzt, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln müßte, der einen Gegenstand seiner Neigung (Befriedigung derselben) erlangen wollte, so wäre diese Regel ein Gesetz, das den Willen eines solchen Wesens bestimmen müßte. Denn das Begehrungsvermögen, wenn

es durch Vernunft bestimmt wird, heist der Wille. Nun muß aber ein vernünftiges Wesen, das einen Zweck begehrt, auch die Mittel wollen, wenn seiner Begierde nicht ein anderer Bestimmungsgrund des Begehungsvermögens oder des Willens entgegen siehet. Folglich ist jenes Gesetz praktisch oder den Willen bestimmend. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieses Gesetzes ist die Vorstellung, daß die Neigung befriedigt wird, wenn das Bestreben darnach glückt, also überhaupt der allgemeine, aus den Neigungen hervorgehende Zweck, Glückseligkeit (*felicité*). Ein solches praktisches Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nennt nun Kant ein pragmatisches Gesetz, und es ist nichts anders, als eine Klugheitsregel; denn Klugheit ist das Vermögen der Vernunft, die natürlichen Neigungen so zu bezähmen, daß sie sich unter einander nicht selbst aufreiben, sondern zur Glückseligkeit zusammenstimmen (R. 70.) s. Geschicklichkeit. 6. Gesezt hingegen, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln sollte, der bloß würdig werden wollte, glücklich zu seyn, d. h. der eine solche Beschaffenheit erlangen wollte, daß wenn die Glückseligkeit nach Vernunftgründen ausgetheilt würde, sie ihm zuerkannt werden müßte, so wäre eine solche Regel ebenfalls ein praktisches Gesetz. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieses Gesetzes wäre nicht die Vorstellung, daß man dadurch glücklich werden könne, sondern daß die Vernunft, wenn sie über die Glückseligkeit zu gebieten hätte, sie ihm zuerkennen müsse, also ein nicht aus den Neigungen, sondern aus der Vernunft hervorgehender Zweck, nemlich der, der Vernunft zu gehorchen, oder die Würdigkeit, glücklich zu seyn. Ein solches praktisches Gesetz aus diesem Bewegungsgrunde ist moralisch, oder ein Sittengesetz, d. i. ein solches, zu dessen Befolgung Unabhängigkeit von den Neigungen, oder Herrschaft über dieselben, daß ist ein von der Nöthi-

gung durch dieselben freier Wille erforderlich ist. Das pragmatifche Gesetz ist eigentlich nur ein Rath, was zu thun sey, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig werden; weil der Erfolg dessen, was wir thun, nicht bei uns steht, auch es darauf ankömmt, ob wir den Zweck, Befriedigung der Neigung, haben. Das moralifche Gesetz aber ist ein Gebot, wie wir uns verhalten sollen, um der Glückseligkeit blofs würdig zu werden; weil es nicht auf unsere Neigung Rückficht nimmt, und nicht darnach fragt, ob wir den Zweck, Unterwerfung der Neigung unter ein solches Gebot der Vernunft, haben oder nicht (nicht blofs hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischer Zwecke, sondern schlechterdings gebietet). Das pragmatifche Gesetz oder die Klugheitsregel gründet sich auf Erfahrung; denn blofs vermittelst der Erfahrung können wir wissen, welche Neigungen wir haben, und wie und wodurch wir sie befriedigen können. Das moralifche Gesetz oder das Sittengesetz nimmt auf die Neigung gar keine Rückficht, und kann aus blofsen Vernunftbegriffen (Ideen) *a priori* (d. i. ohne Rückficht auf empirische Bewegungsgründe, nemlich auf Glückseligkeit) erkannt werden; denn das Gesetz drückt ja blofs die Forderung der Vernunft aus, oder die Bedingung, unter der sie allein die Glückseligkeit zuerkennen würde, wenn es von ihr abhinge, irgend Jemand in den Besitz derselben zu setzen (C. 354. M. I., 962).

5. Kant erklärt auch die Glückseligkeit durch das ganze Wohlbefinden und die Zufriedenheit mit seinem Zustande (G. 2.). Allein er versteht hier offenbar unter der Glückseligkeit die Beschaffenheit des Subjects und zugleich etwas in der Erfahrung mögliches, nemlich eine solche Befriedigung unsrer Neigungen, bei welcher uns, in Vergleichung mit dem Zustande Anderer, weniger zu wünschen übrig ist, und das, was wir noch zu wünschen haben, nicht mit Sehnsucht wün-



schen; den Besitz einer großen Macht, oder großen Reichthums, oder großer Ehre, selbst der Gesundheit, kurz aller der irdischen Güter, deren Erlangung und Besitz nicht in unsrer Gewalt sind, und daher Glücksgaben genannt werden (G. 1.). Dafs dieses die Bedeutung des Worts Glückseligkeit in dieser Stelle ist, siehet man daraus, weil es heifst, sie mache Muth, also besitzen sie manche. Eine solche Glückseligkeit kann eine comparative oder eine empirische Vorstellung von Glückseligkeit genannt werden. Jene Glückseligkeit hingegen, von der vorher die Rede war, ist eine solche, die in keiner Erfahrung zu finden ist. Diese ist blofs die Vorstellung von dem Unbedingten in der Befriedigung der Neigungen, d. i. die Vernunftidee von der absoluten Vollständigkeit im Genufs alles Wünschenswerthen. Dem, der sie befäße, müßte kein Wunsch übrig seyn, der nicht befriedigt würde. Diese Glückseligkeit kann die Glückseligkeit in der Idee, oder die absolute, auch die Vorstellung *a priori* von Glückseligkeit, deren Elemente aber alle empirisch sind, genannt werden (G. 2.).

6. Glückseligkeit, man mag sie nehmen in welcher Bedeutung man will, kann nicht der Zweck seyn, zu welchem die Natur ein Wesen hervorgebracht hat, das Vernunft und Willen hat. Denn wäre das der Fall, so hätte sie ihren Zweck gänzlich verfehlt, welches wir bei einer Natur, die wir nach Zwecken beurtheilen, und deren Zwecke wir aus ihren Mitteln erkennen, doch nicht zugeben können. Die Vernunft bestimmt nemlich den Willen oft wider die Neigung des Subjects und thut folglich der Glückseligkeit Abbruch. Man kann auch nicht sagen, die Vernunft beabsichtigt dadurch die Erlangung der Glückseligkeit, denn woher wüßte denn die Vernunft *a priori*, was uns in Zukunft glücklich machen könne, und wodurch wir es erreichen werden. Schriebe aber

die Vernunft nur solche Regeln vor, die aus der Vergleichung mehrerer Erfahrungen von dem, was glücklich macht und wie es zu erlangen ist, hergenommen wären, so wären diese Regeln doch immer unsicher, wie auch der verunglückte Erfolg, z. B. wenn eine rechtschaffene Handlung dem, der sie thut, das Leben kostet, oft genug bestätigt. Die Natur hätte also, wäre die Glückseligkeit des vernünftigen Wesens ihr Zweck, weit besser gethan, wenn sie diesem Wesen einen solchen Instinct (ein solches gefühltes Bedürfnis, etwas zu thun) gegeben hätte, das seine Glückseligkeit aus allem dem, was es thut, hätte erfolgen müssen. Die Vernunft wäre dann nicht zum Handeln, nicht Willenbestimmend oder praktisch gewesen, sondern bloß theoretisch oder zum Erkennen. Sie würde, in Ansehung der Thätigkeit eines solchen Wesens, demselben bloß dazu gedient haben, über die glücklichen Anlagen in seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen, und der wohlthätigen Ursache dafür mit Worten zu danken, welcher Gebrauch der Vernunft aber doch wieder nur Wirkung des Instincts hätte seyn, und auf Glückseligkeit hinwirken müssen, damit nicht dadurch hätte etwas in der Glückseligkeit dieser Wesen verpfuscht werden können (G. 5.) f. Gebrauch, praktischer.

7. Die Erfahrung lehrt auch, das bei den Versuchtesten im Gebrauche der Vernunft bloß zur Beförderung ihrer Glückseligkeit ein gewisser Grad von Misologie (Hafs der Vernunft) entspringt. Denn sie finden, wenn sie allen Vortheil überschlagen, den sie von allen Künsten des gemeinen Luxus ziehen, und selbst von allen Wissenschaften, die ihnen auch nur ein Luxus des Verstandes scheinen, das sie sich durch den Gebrauch der Vernunft zu diesem Zweck nur mehr Mühseligkeit zugezogen, aber an Glückseligkeit nicht gewonnen haben. So tritt (Prediger Salomo Cap. 1, v. 17. 18.) der

König Salomo auf, ein Mann, der auf Erden viel genossen hat, und sagt: Ich gab mein Herz darauf, daß ich lernete Weisheit, und Thorheit, und Klugheit. Ich ward aber gewahr, daß solches auch Mühe ist. Denn wo viel Weisheit ist, da ist viel Grämens, und wer viel lehren muß, der muß viel leiden. Denn was richtet ein Weiser mehr aus, denn ein Narr? (Cap. 6, 8). Solche Menschen beneiden daher endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstincts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Thun und Lassen verstatet. Und man muß gestehen, daß das Urtheil jener keinesweges grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar ist. Vielmehr liegt diesem ihrem Urtheile, oft ohne daß sie sich bewusst sind, die Idee von einer andern viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde, zu welcher, und nicht zur Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt ist. Darum schließt sich im Prediger Salomo die Aufzählung aller auf Glückseligkeit berechneten und mit dem besten Erfolg gekrönten Bemühungen des Menschen, nachdem davon gezeigt worden, wie eitel diese Bemühung und Erlangung, und dieser Genuß am Ende sei, so schön mit den Worten: Lasset uns die Hauptsumma aller Lehre hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote (sei sittlich gut oder tugendhaft); denn das gehört allen Menschen zu (ist nicht wie die Befriedigung dieser oder jener Neigung die Privatabsicht der einzelnen, sondern die Absicht aller Menschen) (Cap. 12, 15) (G. 5, M. II, 20).

Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unsrer Vernunft, in so fern sie Vorschriften des Handelns giebt (praktisch ist), gar sehr viel auf unsere Glückseligkeit an, denn wir

können, als bedürftige Wesen, die Befriedigung unserer Bedürfnisse nicht entbehren. Ja, in so fern wir sinnliche Wesen sind, kommt alles auf unsere Glückseligkeit an. Denn ganz ohne sie können wir nicht nur nicht existiren, sondern es ist auch ohne sie für ein sinnliches Wesen, als solches, keine Zufriedenheit möglich. Aber für uns Menschen kommt doch nicht alles überhaupt auf unsere Glückseligkeit an. Denn der Mensch ist ja nicht bloß sinnliches Wesen, nicht so ganz Thier, daß er gegen alles gleichgültig seyn sollte, was Vernunft für sich selbst (ohne Rücksicht auf sinnlichen Genuß) sagt, und daß er die Vernunft bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, gebrauchen sollte. Denn daß der Mensch Vernunft hat, erhebt ihn noch gar nicht im Werthe über die bloße Thierheit, wenn ihm die Vernunft nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet. Die Vernunft wäre alsdann nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke auszurüsten, dazu sie die unvernünftigen Thiere bestimmt hat. Er bedarf also freilich Vernunft, nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt. Da es ihm hierin am Instinct fehlt, so muß er Vernunft anwenden, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen (P. 107. f. M. II, 252).

3. Aber der Zweck der Vernunft als eines praktischen Vermögens, d. i. als eines solchen, das Einfluß auf den Willen hat, kann nicht bloß seyn, einen Willen hervorzubringen, der als Mittel zur Glückseligkeit dient. Da sie nun als auf den Willen wirkend (praktisch) nicht als Mittel wozu dienen soll, und doch vorhanden ist, so muß sie folglich zu einem höhern Berufe dienen, nemlich auch das, was an sich (nicht bloß wozu) gut ist, mit in Ueberlegung zu nehmen

(P. 108), so muß sie den Zweck haben, einen an sich selbst guten Willen hervorzubringen, d. i. einen solchen, der nicht durch das, was er bewirkt, sondern allein durch das Wollen gut ist (M. II, 21. 17.). Hierzu war nun schlechterdings Vernunft nöthig, weil nemlich hier der Zweck in dem Willen selbst, das ist in dem durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögen liegt. Ein solcher Wille darf nun zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das oberste Gut für die Vernunft, und zu allem Uebrigen die Bedingung, also die oberste Bedingung aller Glückseligkeit seyn. Er oder die Sittlichkeit, und mit ihr die bloße Würdigkeit glücklich zu seyn, darf nicht das einzige und ganze Gut für die Vernunft des endlichen Wesens seyn, weil dasselbe auch ein aus seiner bedürftigen Natur abhängendes Verlangen nach Glückseligkeit hat; welche aber, wie wir so eben gesehen haben, für unsere Vernunft auch bei weitem nicht das vollständige (vollendete) Gut ist. Ein an sich guter Wille muß die Bedingung selbst zu dem Verlangen nach Glückseligkeit seyn; denn die Vernunft billigt die Glückseligkeit nicht (so sehr auch die Neigungen das Verlangen nach Befriedigung rege machen mögen), wofern sie nicht mit der Würdigkeit glücklich zu seyn, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten, vereinigt ist. In diesem Falle nun läßt es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen, wenn man wahrnimmt, daß die Cultur der Vernunft die Erreichung der Glückseligkeit, wenigstens in diesem gegenwärtigen Leben, auf mancherlei Weise einschränke. Die Natur verfährt darin nicht unzweckmäsig, weil die Vernunft dabei dennoch ihren Zweck erreicht, wenn auch in diesem Leben den Zwecken der Neigung dadurch Abbruch geschieht (G. 6. ff.).

9. Weder Glückseligkeit noch Sittlichkeit allein ist also das vollständige

höchste (vollendete) Gut, denn die Vernunft billigt Glückseligkeit ohne Sittlichkeit nicht, aber der, welcher sich der Glückseligkeit würdig findet, muß doch auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden (M. I, 974). Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabei auf eigenes Interesse Rücksicht zu nehmen, sich in die Stelle eines Wesens setzte, das alle Glückseligkeit andern auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen. Die Vernunft sträubt sich durchaus, die Glückseligkeit der vernünftigen aber endlichen Wesen ihr höchstes Gut zu nennen. Befriedigung der Neigungen (oder Annehmlichkeit) ist Genuß. Ist es aber bloß auf Genuß angelegt, so wäre es thöricht, scrupulös in Ansehung der Mittel zu seyn, die ihn uns verschaffen. Dann ist es ganz einerlei, ob wir dabei bloß leidend sind, und unsern Genuß bloß von der Freigebigkeit der Natur, oder durch unsere Selbstthätigkeit und unser eigenes Wirken erlangen. Dafs aber eines Menschen Existenz an sich einen Werth habe, welcher bloß lebt, oder gar sehr geschäftig ist, um zu genießen, sogar wenn er Andern noch so viel Genuß verschaffte, um durch Sympathie mit zu genießen, das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er thut, ohne Rücksicht auf Genuß, giebt der Mensch seinem Daseyn, als der Existenz einer Person (selbstständigen, oder in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch, wenn er sich bloß leidend verhielte, verschaffen könnte, sich befindenden Wesen) einen absoluten Werth. Die Glückseligkeit ist folglich, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes (von nichts weiter abhängiges) Gut (U. 12. f.). Allein der Glückseligkeit bedürftig und würdig, aber nicht theilhaftig seyn, kann ebenfalls mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens gar nicht zusammen bestehen (P. 199.).

In der aus der Willensbestimmung endlicher Wesen durchs Moralgesez hervorgehenden (d. i. praktischen) Idee des höchsten Guts sind nemlich beide Stücke, Tugend und Glückseligkeit, wesentlich verbunden, ob zwar so, daß die moralische Gesinnung (die Tugend) als Bedingung den Anspruch auf Glückseligkeit zuerst möglich macht. Sieht man hingegen die moralische Gesinnung bloß als ein Mittel zur Glückseligkeit an, so würde die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich machen, welches aber, wie wir gesehen haben, falsch ist. Denn in diesem Falle wäre die moralische Gesinnung nicht moralisch, ihr Zweck wäre etwas außer ihr, und nicht ein an sich guter Wille; diese Gesinnung wäre nun nicht der ganzen Glückseligkeit würdig, weil dann die bloße Begierde, wenn die Vernunft dabei auch noch so klug ihre Berechnung machte, der Bestimmungsgrund der Willkühr wäre. Hierdurch würde nun aber die Würdigkeit glücklich zu seyn, oder die Tugend, eingeschränkt, und damit zugleich der Anspruch auf Glückseligkeit, die einzige Einschränkung derselben, welche vor der Vernunft gültig ist (C. 841. f.) (P. 199).

10. Glückseligkeit also in genauem Ebenmaasse (Proportion) mit der Sittlichkeit der vernünftigen endlichen Wesen, dadurch sie der erstern würdig werden, ist das höchste Gut oder der höchste Endzweck der Natur bei denselben. Indem aber die vernünftigen endlichen Wesen sich dieses, nach den Vorschriften der reinen aber praktischen Vernunft, zum Endzweck ihres Handelns machen, versetzen sie sich in eine intelligibele Welt, d. i. in eine Welt der Dinge an sich. Denn die Sinnenwelt oder Welt der Erscheinung verheißt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke, Verbindung der Glückseligkeit mit der Tugend in Einem Gegenstande, oder Ueber-

einftimmung der Erreichung unferer finnlichen Zwecke mit der Erreichung unferer vernünftigen praktischen Zwecke, in Einem Object, das wir uns in dem Begriff des höchften Guts denken, nicht. Die Realität einer solchen Uebereinstimmung, oder daß sie kein bloßer leerer Gedanke sei, sondern, wenn die vernünftigen endlichen Wesen wollen, in Erfüllung gehen müsse, kann auch auf nichts anders gegründet werden, als auf die Voraussetzung eines höchften ursprünglichen Guts, d. h. eines Gottes. Denn nur eine von allen Bedürfnissen unabhängige, d. i. selbstständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, d. h. von der die vollkommenste Befriedigung aller Bedürfnisse aller endlichen bedürftigen Wesen ganz allein abhängt, kann die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge, nach der vollkommensten Zweckmäßigkeit, d. i. zu jenem höchsten Endzweck gründen, erhalten und vollführen, oder die Tugend mit Glückseligkeit belohnen (C. 842. P. 199. f. 214.), f. Glaubenssache, 3. Antinomie 5, a. Endzweck u. Gut, höchstes.

11. Es giebt also nur zwei Principien oder oberste Gründe des Handelns, Sittlichkeit und Glückseligkeit. Bestimmt uns irgend die Vorstellung eines Gegenstandes zum Handeln, so haben wir eine Empfänglichkeit (Receptivität) des Begehrens für diesen Gegenstand, nemlich ein Bedürfnis, eine Neigung, die durch ihn befriedigt werden kann. Hieraus entsteht eine Lust an dem Daseyn des Gegenstandes, welche mithin der Empfänglichkeit, d. i. dem Sinne (Gefühl, nicht dem Verstande) angehört. Nun ist aber das Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, oder die Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer der-



selben gewifs ist (T. 16.) die Glückseligkeit. Also ist es etwas, das zu unserer Glückseligkeit gehört (die Annehmlichkeit, die wir von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwarten), was unser Begehrungsvermögen bestimmt; oder wie Kant sich ausdrückt: alle materiale Principien (wenn ein Gegenstand aufser der Vernunft der Grund des Handelns ist,) gehören unter das Princip der eigenen Glückseligkeit. Und dieser Hang, sich selbst nach seinen subjectiven Bedürfnissen so zu bestimmen, als ob diese Bestimmungsgründe die eines jeden, eines allgemeinen, Willens wären, folglich sein subjectives Ich zum Gegenstande alles Wollens und Handelns machen, kann mit Recht die Selbstliebe genannt werden. So ist denn um seiner eigenen Glückseligkeit willen oder aus Selbstliebe handeln eins und dasselbe (P. 40, f. M. II, 186. 187).

Betrifft die Regel des Handelns einen Gegenstand, so ist sie hypothetisch, oder bestimmt, im Fall ich dieses oder jenes begehre, was ich alsdann thun müsse, um es wirklich zu machen. Sie hat also nur für alle diejenigen, die das begehren, also eine bedingte Allgemeinheit. Nun ist freilich auch unleugbar, das alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie (nicht blofs Form) haben müsse. Allein dieser Gegenstand muß darum eben nicht bestimmen, wie die Regel des Trachtens nach demselben beschaffen seyn müsse. Denn wäre das der Fall, so läst sich diese Regel nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung des Daseyns des Gegenstandes alsdann die bestimmte Ursache des Begehrens desselben seyn würde. Wenn aber die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von dem Daseyn irgend einer Sache (die Neigung) zum Wollen bestimmt, so ist doch diese Abhängigkeit etwas Empirisches, und etwas Empirisches kann nie den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben. Gesetzt,

die Glückseligkeit anderer Wesen wäre der Gegenstand, den ein vernünftiges Wesen wirklich machen wollte. Wäre nun diese Glückseligkeit allein der Bestimmungsgrund der Regel, nach welcher es handelte, so müßte diese Glückseligkeit nothwendig für das handelnde Wesen Bedürfnis seyn. Es müßte in dem Wohlseyn anderer ein natürliches Vergnügen finden, das es ungern entbehrte, so wie die sympathetische Sinnesart bei manchen Menschen es wirklich auch mit sich bringt. Aber dieses Bedürfnis kann ich nicht bei jedem vernünftigen Wesen (bei Gott gar nicht) voraussetzen. Also kann zwar immer die Materie der Maxime, der Gegenstand, auf welchen die Handlung gerichtet ist, bleiben, sie muß aber nicht die Bedingung der Handlungsregel seyn, nicht die Beschaffenheit derselben bestimmen. Denn sonst würde eine solche Maxime nicht zum Gesetze, d. i. zu einer Maxime, welche Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, oder nach welcher jeder handeln soll, taugen. Also muß die bloße Form (nicht die Materie oder der Gegenstand) eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, zwar ein Grund seyn, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber nicht sie vorauszusetzen. Z. B. die Materie sei meine eigene Glückseligkeit. Diese ist nicht immer verwerflich, sie muß nur nicht das seyn, was mich allein und hauptsächlich zum Handeln bestimmt. Denn ich muß nach Gesetzen handeln, d. i. nach solchen Handlungsregeln, die für alle vernünftige Wesen gelten. Folglich schränkt diese Form eines Gesetzes, daß es eine allgemeine Maxime ist, den Gegenstand meines Wollens so weit ein, daß ich dieser Form wegen noch die Glückseligkeit aller übrigen vernünftigen Wesen zu dem Gegenstande meines Wollens hinzufügen muß; weil ich bei endlichen Wesen voraussetzen darf, daß auch sie Glückseligkeit wollen. So wird nun das Gesetz, nach welchem ich meine und zugleich anderer Glückseligkeit will, ein objectives (allgemeingültiges) praktisches Gesetz. Aber so entspringt nun

auch das Gesetz, Anderer Glückseligkeit zu befördern, nicht daraus, daß wir voraussetzen, daß alle Glückseligkeit wolle, sondern daraus, weil sonst meine Handlungsregel kein Gesetz wäre, also aus der Form der Maxime, der Allgemeinheit derselben. Folglich war nicht der Gegenstand (Anderer Glückseligkeit) das, was den Willen bestimmte, in so fern er rein seyn soll von empirischen Triebfedern, sondern die bloße Form des Gesetzes war es, die meine auf Neigung (zur eigenen Glückseligkeit) gegründete Maxime einschränkte. Dadurch bekam nun diese Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes, und wurde so der reinen praktischen Vernunft angemessen. Und aus dieser Einschränkung allein konnte nun auch der Begriff der Verbindlichkeit entspringen, die Maxime meiner Selbstliebe auch auf die Glückseligkeit Anderer zu erweitern, und nicht aus dem Zusatz einer äußern Triebfeder (daß etwa sonst meine Glückseligkeit nicht möglich sei, oder mein gutes Herz dies bedürfe) (P. 60. f. M. II, 206).

Das Princip der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens machen, würde auch die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten, wäre nicht die Stimme der Vernunft für den gemeinsten Menschen so vernehmlich. (M. II, 207). Das Princip der eigenen Glückseligkeit, oder daß irgend etwas anders als die Form der Maxime zum Gesetz den Willen bestimme, ist das gerade Widerspiel vom Princip der Sittlichkeit. Dieser Widerstreit ist aber nicht bloß logisch (das Wissen betreffend), wie der, wenn man Regeln, die bloß für gewisse Erfahrungen gelten, für Erkenntnisgründe überhaupt hält, die ganz allgemein gelten sollen. Sondern dieser Widerstreit ist praktisch (betrifft das Handeln), und würde alles Handeln um des Gesetzes willen unmöglich machen, wäre nicht das Gebot der Vernunft

so deutlich (P. 61. f.). Das Princip der eigenen Glückseligkeit ist auch daher unter allen falschen Principien der Sittlichkeit am meisten verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den specifischen Unterschied zwischen Tugend und Laster ganz und gar auslöscht (M. II, 120).

Folgende Beispiele lehren, daß die Grenzen der Sittlichkeit so deutlich und scharf abgefnitten sind, daß selbst das gemeinste Auge den Unterschied nicht verfehlen kann (M. II, 203). Wenn ein dir sonst angenehmer Umgangsfreund sich bei dir wegen eines abgelegten falschen Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinte, daß er zuerst die, seinem Vorgeben nach heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte; wenn er dir alsdann alle die Vortheile herzählte, die er sich dadurch erworben habe, und die er ohne jene That nicht erlangt hätte; wenn er dir die Klugheit nahmhaft machte, die er beobachtet habe, um wider alle Entdeckung sicher zu seyn; wenn er dann im ganzen Ernst vorgäbe, er habe folglich eine wahre Menschenpflicht ausgeübt, da ihm großer Vortheil und nicht der geringste Nachtheil durch die Ablegung des falschen Zeugnisses zugewachsen sei: so würdest du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen, oder vor ihm zurückbeben. Und dennoch könntest du nicht das mindeste wider die Maasregeln dieses Menschen einzuwenden haben, wenn eigene Vortheile die Gründe der Pflicht seyn können. Oder gesetzt, es empfehle euch Jemand einen Mann zum Haushalten, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet. Die Empfehlungsgründe für diesen Mann wären aber folgende: es sei ein kluger Mensch, d. i. er verstehe sich meisterhaft auf seinen Vortheil, und lasse auch keine Gelegenheit ungenutzt, diesen zu befördern; er habe auch nicht etwa einen pöbelhaften Eigennutz, sondern verstehe zu leben, z. B. er erweitere seine Kenntnisse, habe einen wohlgewählten belsh-

renden Umgang, thue den Dürftigen wohl, suche sein Vergnügen, und gebrauche dazu anderer Menschen Geld, wie sein eigenes, sobald er es nur unentdeckt und ungehindert thun könne; denn sein Grundsatz sei, die Mittel würden durch den Zweck geheiligt: ihr würdet wahrlich glauben, entweder der Empfehlende habe euch zum Besten, oder er habe den Verstand verloren (P. 62. f.), f. Exposition, 28. ff.

12. Der Begriff der Glückseligkeit ist aber nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abtrahirt, und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt. Sondern dieser Begriff ist die bloße Idee (der Vernunftbegriff) eines Zustandes, den er dieser Idee angemessen machen will, aber so, daß die Erlangung dieses Zustandes bloß von der Erfahrung abhängen soll, welches unmöglich ist. Der Mensch entwirft sich diese Idee selbst, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand (im weitern Sinne des Worts, in welchem er Verstand, Urtheilskraft und Vernunft unter sich begreift). Er ändert sogar diesen seinen Begriff von Glückseligkeit so oft, daß die Natur unmöglich mit diesem Begriff übereinstimmen könnte, wenn sie auch selbst der Willkühr des Menschen gänzlich unterworfen wäre. Wenn der Mensch aber seine Glückseligkeit auch nur auf die Befriedigung wahrhafter Naturbedürfnisse einschränkte, oder wenn er auch die höchste Geschicklichkeit hätte, sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, so würde doch der Zustand, den er sich in dieser Idee von Glückseligkeit vorstellt, nie erreicht werden. Denn seine Natur ist nicht von der Art, daß er, wenn er auch alles besäße, und alles genösse, was er sich gewünscht hatte, nun zu wünschen aufhören sollte. Auf der andern Seite hat die Natur den Menschen eben nicht zu ihrem besondern Liebling aufgenommen, und ihn vor allen Thieren mit Wohlthaten begünstigt. Sie hat ihn vielmehr mit ihren verderb-

lichen Wirkungen, Pest, Hungersnoth u. s. w. eben so wenig verschont, als andere Thiere. Noch mehr, das Widersinnische der Naturanlagen in ihm versetzt ihn selbst und andere von seiner Gattung in selbst erfonnene Plagen, durch die Barbarei der Kriege u. s. w. So arbeitet er selbst auf eine solche Art an der Zerstörung seiner eigenen Gattung, daß ihn selbst die wohlthätigste Natur nicht glücklich machen könnte, wenn es auch der Zweck derselben wäre, die Gattung des Menschengeschlechts (die Species) glücklich zu machen. Die Natur in uns ist nemlich einer solchen Glückseligkeit nicht empfänglich. Der Mensch ist also zwar in mancher Rücksicht Zweck der Natur, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder in der Kette der Naturzwecke, von der er also ein Glied ist. Er ist also nur bedingter, nemlich, als vernünftiges Wesen, seiner Bestimmung nach, und wenn er es versteht und den Willen dazu hat, letzter Zweck der Natur (U. 388. ff. M. II, 922).

13. Wenn also der Mensch die Glückseligkeit auf Erden sich zu seinem ganzen Zweck setzt, so macht er sich dadurch unfähig, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen, und dazu zusammen zu stimmen. Unter der Glückseligkeit auf Erden ist nemlich der Inbegriff aller durch die Natur aufer und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben zu verstehen, d. i. die Materie aller seiner Zwecke auf Erden (5.) (U. 391). Der Mensch kann nemlich bei seinen Handlungen keine andern Zwecke haben, d. h. er kann sich keine andere Wirkung so vorstellen, daß diese Wirkung ihn zur Hervorbringung derselben bestimmen sollte, als entweder das, was ihm durch die Natur (den Inbegriff sinnlicher Gegenstände), in ihm und aufer ihm, dargeboten wird, oder doch möglich ist; folglich etwas in der Sinnenwelt mögliches. Die

Erreichung aller dieser Zwecke ist aber, wie wir gesehen haben, für den Menschen nicht möglich. Oder der Mensch macht sich bei seinen Handlungen die Form seiner Zwecke zum Zweck, d. h. daß er sich selbst tauglich mache, sich Zwecke zu setzen und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen. Die Hervorbringung dieser Tauglichkeit heißt Cultur, und diese (hauptsächlich die moralische) kann also nur der letzte Zweck der Natur in Ansehung der Menschengattung seyn; aber nicht die Glückseligkeit des Menschen auf Erden, oder wohl gar durch den Menschen Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur aufser dem Menschen zu stiften (U. 391. f. M. II, 923).

14. Einige machen noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und einer physischen Glückseligkeit, und meinen, wenn auch die letztere nicht das Princip der Sittlichkeit seyn könne, so sei es doch die erstere. Da diese Behauptung manchen so richtig scheint, so soll sie hier ausführlich geprüft werden. Die physische Glückseligkeit besteht hiernach in der Zufriedenheit mit dem, was die Natur bescheert, mithin was man als fremde Gabe genießt (T. 16.); oder in dem immerwährenden Besitze der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande (Befreiung von Übeln und Genuß eines immer wachsenden Vergnügens) (R. 86). Die moralische Glückseligkeit aber ist hiernach die Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut (T. 16.); oder die Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden (nie daraus fallenden) Gesinnung (R. 86). Sollte nun die moralische Glückseligkeit der Bestimmungsgrund zu moralischen Handlungen seyn, so müßte der Handelnde ein Bedürfnis fühlen, sittlich gut zu handeln, denn sonst

könnte sein sittliches Verhalten nicht der Grund einer Lust für ihn werden, ihn nicht mit Zufriedenheit über dieses Verhalten erfüllen. Hätte er aber ein Bedürfnis, sittlich gut zu handeln, so wäre er ja schon sittlich gut, folglich mit sich selbst zufrieden, also moralisch glücklich, und die Vorstellung der moralischen Glückseligkeit wäre dann nicht der Bestimmungsgrund seiner sittlich guten Handlungen. Es liegt hier nemlich die Täuschung zum Grunde, das man sich die moralische Glückseligkeit als ein eben solches, nicht von unserm Willen abhängiges, Gut vorstellt, wie die physische Glückseligkeit. Dies ist nun nicht der Fall. Denn die moralische Glückseligkeit ist ganz in unserer Gewalt; wir dürfen nur wollen sittlich gut handeln, so können wir es auch. Dasjenige aber, dem wir immer zu genügen in unserer Gewalt haben, kann man nicht ein Bedürfnis nennen, oder was wir stets besitzen, dessen bedürfen wir ja nicht. Besitzen wir also die moralische Glückseligkeit nicht, so müssen wir derselben nicht bedürfen; bedürfen wir aber derselben, so müssen wir sie schon besitzen, denn eben das wir ihrer bedürfen, folglich aus diesem Bedürfnisse handeln, macht uns ja zufrieden mit uns selbst oder moralisch glücklich. Die moralische Glückseligkeit kann also kein Bestimmungsgrund sittlicher Handlungen seyn, denn sonst müßte der Handelnde schon sittlich gut seyn, oder das Bedürfnis haben, sittlich zu seyn. Soll aber die Vorstellung von der moralischen Glückseligkeit erst das Bedürfnis derselben hervorbringen, das hiesse, den Menschen sittlich gut machen, so müßte ja noch ein anderer Grund da seyn, der ihn bestimmte, die moralische Glückseligkeit der physischen, die für ihn schon Bedürfnis ist, vorzuziehen, das ist, der erstern einen höhern Werth beizulegen; dann ist aber dieser Grund und nicht die moralische Glückseligkeit der Bestimmungsgrund zur Sittlichkeit, folglich hat die Sittlichkeit nicht die moralische Glückseligkeit zum Princip.



Man sieht schon hieraus, daß im Grunde der Unterschied zwischen moralischer und physischer Glückseligkeit unstatthaft ist. Der Ausdruck moralische Glückseligkeit enthält nemlich einen Widerspruch, indem Glückseligkeit immer etwas physisches bedeutet, was nicht in unserer Gewalt ist, sondern von Naturgesetzen abhängt. Dies zeigt auch das Wort Glück an, nemlich daß die Glückseligkeit eine physische Seligkeit (gänzliche Unabhängigkeit von Bedürfnissen, weil man alle Befriedigung derselben besitzt) sei, die wir nicht durch unsere Bemühungen ganz allein herbei führen können, sondern bei der immer ein Glück ist, oder eine verborgene Wirkung der überfinnlichen, aber vernünftigen Ursache der Natur. In dieser Rücksicht ist auch weiter kein Unterschied zwischen der Bedeutung der Ausdrücke glücklich seyn und glücklich seyn. Die Glückseligkeit kann also nicht auch etwas moralisches seyn, d. i. etwas, das ganz auf unserm freien Willen und gar nicht auf Natur und Glück beruhet. Soll aber der Ausdruck: moralische Glückseligkeit, keinen Widerspruch enthalten, und das Bedürfnis zur Moralität nicht physisch (ein moralischer Sinn, und damit alle Zurechnung unmöglich, bloß ein physischer Schmerz oder ein physisches Vergnügen) seyn, so ist es selbst gewirkt, oder ein Bedürfnis durch Freiheit. In diesem Fall ist aber moralische Glückseligkeit ganz einerlei mit Sittlichkeit oder moralischer Vollkommenheit; denn derjenige, welcher sich im bloßen Bewusstseyn seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die derjenige Zweck des Menschen ist, der zugleich Pflicht ist (T. 16. f.), s. Vollkommenheit und Exposition, 30. (P. 67. f.).

15. Uebrigens ist es richtig, daß die öftere Ausübung des moralischen Gesetzes um des Gesetzes willen zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken kann. Es gehört sogar zur Pflicht, die-

fes Gefühl, welches eigentlich allein das moralische Gefühl, Achtung fürs Gesetz, (f. Achtung) genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren. Aber der Begriff der Sittlichkeit und der Pflicht kann von diesem Gefühl nicht abgeleitet werden. Denn dies würde allen Begriff der Sittlichkeit und Pflicht gänzlich aufheben, und bloß ein mechanisches Spiel feinerer Neigungen an ihre Stelle setzen, die mit den gröbern Neigungen bisweilen in Zwist gerathen (P. 68.). Dieses Gefühl der Zufriedenheit mit uns selbst, dieses moralische Gefühl ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben. Denn Niemand wird sich die Gelegenheit wünschen, es zu genießen, z. B. die Gelegenheit zu haben, den Nutzen eines geliebten und verdienstvollen Freundes der Pflicht der Wahrhaftigkeit aufzuopfern; Niemand wird sich ein Leben in solchen Umständen wünschen, die ihn durch ihre Härte jeden Augenblick reizen, seine Pflicht zu verletzen, um nur den Genuß des Sieges im Kampfe der Pflicht mit der Neigung zu haben. Unmöglich können wir den Zustand Jesu am Kreutze wünschenswerth nennen, ob er wohl die vollkommenste Zufriedenheit mit sich selbst genoß. Diese innere Beruhigung ist bloß negativ, in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen kann. Das heißt, ohne sie hat alle Annehmlichkeit des Lebens keinen Werth, aber mit ihr bleibt doch noch unser persönlicher Werth übrig, wenn auch der Werth unseres Zustandes im Sinnenleben schon gänzlich aufgegeben ist (P. 157. S. III, 435 \*). Achtung, (f. Achtung), und nicht Vergnügen oder Genuß der Glückseligkeit, hat also kein vorhergehendes Gefühl, gleichsam einen moralischen Sinn, zum Grunde. Denn alsdann würde das Gefühl der Achtung jederzeit ästhetisch (aus den Sinnen entspringend) und pathologisch (nichts selbst gewirktes) seyn. Als Bewußtseyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durchs Gesetz, ist das Gefühl der Achtung kaum ein Analogon des Gefühls der

Luft, indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen nur gerade eben dasselbe wirkt. Durch diese Vorstellungsort aber kann man allein erreichen, was man sucht, nemlich, daß Handlungen nicht bloß pflichtmäfsig (angenehmen Gefühlen zu Folge), sondern aus Pflicht geschehen (P. 211.).

16. Wir haben (in 10) gesehen, daß wir genöthigt sind, die Möglichkeit des höchsten Guts in der Verknüpfung mit einer intelligibeln Welt zu suchen. Dennoch hat es Philosophen gegeben, welche die Glückseligkeit in ganz geziemender Proportion mit der Tugend schon in diesem gegenwärtigen Leben (in der Sinnenwelt) haben finden wollen, z. B. Epikur (M. II, 327.). Dies rührte daher, weil Epikur sowohl, als die Stoiker, die Glückseligkeit, die aus dem Bewusstseyn der Tugend im Leben entspringe, über alles erhoben. Epikur war in seinen praktischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt, als man aus den Principien seiner Theorie, die er zum Erklären brauchte, schliessen möchte. Es deuteten nur viele seine Principien, durch den Ausdruck Wohlhust oder Vergnügen (ἡδονή), für Zufriedenheit, verleitet, so aus (s. Epikur, 6)\*). Er rechnete vielmehr die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genüßarten der innigsten Freude, und die Genüßsamkeit und die Bändigung der Neigungen, so wie sie immer der strengste Moralphilosoph fordern mag, gehörte mit zu seinem Plane des Vergnügens, unter welchem er eigentlich das stets fröhliche Herz verstand.

---

\*) Auf sie scheint die Stelle im zweiten Briefe Petri (Cap. 2, 13.) zu gehen: sie achten für Wohlhust (Vergnügen, eigentlich für Glückseligkeit, für ihr höchstes Gut) das Zeitliche Wohlleben (ἡδονὴν ἡγουμένοι τὴν ἐν ἡμέραις τρυφῆν).

Nur darin wich er von den Stoikern ab, daß er den Bewegungsgrund zur Tugend in dem Vergnügen setzte (s. Epikur, 6.), wovon die Stoiker, und zwar mit Recht, das Gegentheil behaupteten. Epikur fiel hier nehmlich in den Fehler, den wir schon (in 14) haben kennen lernen, die tugendhafte Gesinnung in denen Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend (in dem Vergnügen) zuerst angeben wollte. Und in der That kann der Rechtschaffene nicht glücklich seyn, wenn er sich nicht seiner Rechtschaffenheit bewußt ist, dies ist, wie wir (in 15) gesehen haben, die *conditio sine qua non*, oder das, ohne welches die Glückseligkeit keinen Werth für ihn hat, obwohl noch nicht die Glückseligkeit selbst. Denn bei seiner rechtschaffenen Gesinnung würden die Verweise, die er bei Uebertretungen sich selbst zu geben durch seine eigene Denkungsart genöthigt seyn würde, ihn alles Genusses der Annehmlichkeit seines äußerlich glückseligen Zustandes berauben. Allein die Frage ist: wodurch wird eine solche rechtschaffene Gesinnung und Denkungsart zuerst möglich? indem vor derselben noch gar kein Gefühl für einen moralischen Werth überhaupt, noch gar kein Bedürfnis, moralisch gut zu handeln, im Subjecte angetroffen werden würde. Der Mensch wird, wenn er tugendhaft ist, bei allem seinen Glück des Lebens nicht froh werden, wenn er sich einer nicht rechtschaffenen Handlung bewußt ist. Aber wenn er nun noch nicht tugendhaft ist? Kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreisen, die aus dem Bewußtseyn einer Rechtschaffenheit entspringen werde, für die er doch keinen Sinn hat? (P. 208. f. M. II, 328), s. Fehler des Erschleichens, 5.

17. Hat man aber nicht ein Wort statt des Ausdrucks moralische Glückseligkeit, welches das Analogon der Glückseligkeit anzeigte, das das Bewußtseyn der Tugend nothwendig begleitet? Ja! Dieses Wort ist Selbstzufriedenheit, f.

**Selbstzufriedenheit.** Diese Zufriedenheit mit uns selbst kann aber nicht Glückseligkeit heißen, weil sie nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, sie besteht nicht in einer wirklichen Sinnenlust, die sich auf eine besondere Empfänglichkeit, irgend einen Trieb, gründete (P. 210. f. 214).

18. Diese Selbstzufriedenheit kann aber auch, genau zu reden, nicht Seligkeit heißen; denn sie macht doch nicht von Neigungen und Bedürfnissen gänzlich unabhängig, der Tugendhafte ist noch immer ein endliches Wesen. Aber diese Zufriedenheit mit uns selbst ist der Selbstgenügsamkeit des höchsten Wesens analogisch und also der Seligkeit ähnlich. Denn der Tugendhafte kann wenigstens seine Willensbestimmung von allem Einflusse der Neigungen und Bedürfnisse frei halten, er ist in Ansehung dessen, was er will, nicht von ihnen abhängig. Zur völligen Seligkeit gehört aber auch, daß man in Ansehung des Wohlfeyns von ihnen unabhängig ist (P. 214. M. II, 330).

19. Es wird hier also nicht behauptet, man solle alle Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, bei Erfüllung der Pflicht nicht darauf Rücksicht nehmen. Es kann sogar Pflicht werden, für seine Glückseligkeit zu sorgen. So kann es für uns mittelbare Pflicht seyn, nach Geschicklichkeit, Stärke, Gesundheit, Wohlhabenheit, Reichtum und Wohlfahrt überhaupt zu streben, weil diese Dinge Mittel zur Erfüllung unserer Pflichten enthalten, oder weil der Mangel derselben, z. B. Widerwärtigkeiten, Schmerz, Mangel und Armuth, Versuchungen enthalten, unsere Pflichten zu übertreten. Nur seine Glückseligkeit zu befördern, kann niemals unmittelbare (an und für sich, nicht um einer andern Pflicht willen) Pflicht seyn (P. 166. f. T. 17. f). Denn eigene Glückseligkeit ist

ein Zweck, den zwar alle Menschen haben (vermöge des Antriebes ihrer Natur), nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne daß man sich selbst widerspreche. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist ja eine Nöthigung zu einem ungerne genommenen Zweck. Es widerspricht sich also, zu sagen, man sei verpflichtet (genöthigt), seine eigene Glückseligkeit (was man seiner Natur nach so sehr begehrt) aus allen Kräften zu befördern (T. 13). Diejenigen sichern also ihre wahre Glückseligkeit pflichtmäßig (denn der Mangel an Zufriedenheit mit seinem Zustande kann leicht eine große Versuchung zu Uebertretung der Pflichten werden), aber nicht aus Pflicht, welche darum für ihre Gesundheit sorgen, weil sie ihnen zu ihrer Glückseligkeit unentbehrlich ist. Wer aber auch einen andern Genuß der Erhaltung der Gesundheit vorziehen wollte, der hat noch ein Gesetz übrig, nemlich in der Erhaltung seiner Gesundheit seine Glückseligkeit zu befördern aus Pflicht (M. II, 26), s. Pflicht.

20. Wenn es also Pflicht seyn soll, auf Glückseligkeit hinzuwirken, so muß es entweder indirect, um einer andern Pflicht willen seyn, wenn es meine eigene Glückseligkeit ist, die ich befördern soll, oder es muß die Glückseligkeit anderer Menschen seyn, deren (erlaubten) Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen mache. Fremde Glückseligkeit zu befördern ist Pflicht, denn ich kann nicht wollen, daß Andere gar nichts zu meiner Glückseligkeit thun sollen, da ich der Hülfe Anderer bedürftig bin. Folglich kann die Maxime: sich um fremde Glückseligkeit nicht zu bekümmern, nicht zu einem moralischen Gesetze taugen; diejenige Maxime nemlich, von der ich nicht wollen kann, daß sie allgemeines Gesetz werde, ist unmoralisch, (s. auch 11). Was übrigens Andere zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu

## 72 Glückseligkeit. Glückseligkeitslehre.

beurtheilen überlassen; denn wir haben (in 12) gesehen, daß selbst jeder Einzelne nicht immer das selbe zu seiner Glückseligkeit rechnet. Aber es steht auch bei mir, ihnen das zu verweigern, was ich nicht für etwas zu ihrer Glückseligkeit gehöriges halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern (T. 17).

Kant Kritik der reinen Vernunft, Methodenl. II. Hauptst. I. Abschn. S. 828. II. Abschn. S. 833. S. 841. f.

Deffen Grundl. zur M. d. S. I. Abschn. S. 1. f. — S. 5. ff. — S. 23.

Deffen Kritik der praktischen Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 40. f. — S. 60. ff. — S. 68. II. Hauptst. S. 107. f. — III. Hauptst. S. 129. — S. 157. — S. 166. f. II. B. II. Hauptst. S. 199. — S. 208. ff. — S. 214. — S. 264.

Deffen Kritik der Urtheilsk. I. Th. §. 4. S. 12. f. — II. Th. §. 85. S. 308. ff.

Deffen Met. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. IV. S. 13. — V. S. 16. f.

Deffen Relig. II. Stück, I. Abschn. c. S. 86.

### Glückseligkeitslehre,

#### Klugheitslehre.

Eine Anweisung, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden, oder die Lehre, wie wir uns glücklich machen. (P. 234). Eine solche Anweisung muß die Mittel lehren, durch welche man die Glückseligkeit erwirbt. Sie muß die Maafsregeln an die Hand geben, durch welche man seine Wünsche befriedigt.

#### 1. Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre

ist die Hauptsache der Analytik der praktischen Vernunft. In der Glückseligkeitslehre sind Erfahrungsregeln (empirische Principien) das ganze Fundament; in der Sittenlehre darf nicht die unbedeutendste Erfahrungsregel vorkommen. Hierin muß die Analytik der praktischen Vernunft eben so pünctlich, ja peinlich verfahren als der Geometer in seinem Geschäfte, (M. II, 296. P. 165), s. Sittenlehre.

2. Die Sittenlehre oder Moral ist nemlich eine Anweisung, der Glückseligkeit würdig zu werden, oder die Lehre, wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen (P. 234. M. II, 346), s. würdig. Folglich muß man die Moral niemals als Glückseligkeitslehre behandeln, denn sie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung (*conditio sine qua non*) zu thun, unter der allein man glücklich werden kann. Wenn die Moral aber, die bloß Pflichten auflegt, nicht aber lehrt, wie wir uns glücklich machen sollen, vollständig vorgetragen worden, alsdann kann sie auch Glückseligkeitslehre genannt werden. Alsdann kann nemlich auf das Moralfesetz der moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern, der in dem Gebet ausgedrückt wird: dein Reich komme, und der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt und moralischen Gesetzgeber, gegründet und erweckt werden, und damit der erste Schritt zur Religion geschehen. Mit der Religion aber hebt allererst die Hoffnung an, daß wir die Glückseligkeit erlangen werden. Und so können wir sagen, die Glückseligkeitslehre ist eine Anweisung, so zu handeln, daß wir der Glückseligkeit würdig werden, und dadurch die Hoffnung zu gründen, daß wir sie, durch den Urheber der Welt, erlangen werden. Eine solche Glückseligkeitslehre ist aber nicht Klugheitslehre, sondern Weisheitslehre (Moral mit Reli-



74 Glückseligk. Glücksg. Glücksp. Gnadenm.  
gion verbunden) (P. 234. f.), f. Glaubenssachen,  
und Glückseligkeit.

Kant Critik der praktischen Vernunft. I. Th. I. B.  
III. Hauptst. S. 165. — II. B. II. Hauptst. V.  
S. 234. f.

## Glücksgaben,

f. Glückseligkeit, 5.

## Glücksspiele,

f. Spiel.

## Gnadenmittel,

in der Religion, *moyen de la grace*. Die gewagten Versuche, aufs Übersinnliche hinzuwirken (R. 64.) Diese Versuche sind gewagt, heißt, derjenige, der sie macht, ist nicht sicher, ob er seinen Zweck erreichen werde, und setzt dabei etwas viel Sichereres aufs Spiel. Durch dieses gewagt drückt also Kant aus, daß der Gebrauch des Gnadenmittels, als eines solchen, nicht zu billigen sei, und daß man gemeinlich die ächte Sittlichkeit darüber aufopfere.

2. Was der Mensch Gutes nach Freiheitsgesetzen für sich selbst thun kann, das kann man Natur nennen, zum Unterschiede von der Gnade, d. i. dem Vermögen zum Guten, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich ist. Unter Natur ist aber nicht eine physische Beschaffenheit zu verstehen, sondern ein Vermögen, dessen Gesetze (der Tugend) wir kennen, und das in so fern ein Analogon der Natur ist. Dagegen bleibt es uns gänzlich verborgen, ob, wenn und was, oder

wie viel die Gnade in uns wirken werde, und die Vernunft ist hierüber, so wie beim Übernatürlichen überhaupt (dazu die Moralität, als Heiligkeit, gehört) von aller Kenntniß der Gesetze, wonach es geschehen mag, verlassen (R. 296).

3. Der Gegenstand, den wir Gnadenmittel nennen, ist zwar eine sinnliche Handlung, aber das, was dadurch gewirkt werden soll, ist etwas, das nicht in die Sinne fällt, das wir uns bloß in Gedanken, durch einen Begriff, vorstellen. Dies ist nun der Begriff eines übernatürlichen Beistandes zu unserm moralischen, obzwar mangelhaften, Vermögen, und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun. Dieser Begriff ist also transcendent (überschwänglich, stellt etwas vor, dessen Erkenntniß über alle Erfahrungsgrenzen hinaus geht) und eine bloße Idee (ein Vernunftbegriff, der keinen Erfahrungsgegenstand vorstellt), von deren Realität (dafs sie kein Hirngespinnst ist) uns keine Erfahrung versichern kann. Aber es ist auch sehr gewagt, sie in bloß praktischer Absicht (zum Handeln) als Idee anzunehmen, und schwerlich mit der Vernunft vereinbar; weil das, was durch übernatürlichen Beistand gewirkt würde, doch nicht uns, als sittliches Verhalten, zugerechnet werden könnte, denn das sittliche Verhalten muß nicht durch fremden Einfluß, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen. Allein es läßt sich doch auch nicht die Unmöglichkeit davon beweisen, dafs etwas, was uns als sittliches Verhalten soll zugerechnet werden, nicht zugleich durch den Beitritt des Vermögens eines Andern könnte bewirkt werden. Denn die Freiheit selbst, ob sie gleich in ihrem Begriffe nichts Übernatürliches enthält, bleibt uns gleichwohl, ihrer Möglichkeit nach, eben so unbegreiflich, als das Übernatürliche, welches man annehmen möchte, um das zu ersetzen, was der selbstgewirkten, aber doch

mangelhaften, Wirkung derselben an ihrer Vollkommenheit abgehet. Es läßt sich also über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, einer solchen übernatürlichen Wirkung nichts ausmachen (R. 296. f.).

4. Allein von der Freiheit kennen wir doch wenigstens die Gesetze, nach welchen sie bestimmt werden soll, d. h. die moralischen Gesetze. Ob aber eine gewisse in uns wahrgenommene moralische Stärke wirklich von einem übernatürlichen Beistande herrühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen eine solche moralische Stärke zu erwarten sei, davon können wir nicht das Mindeste erkennen. Wir können folglich zwar überhaupt voraussetzen, daß das die Gnade bewirken werde, was die Natur in uns nicht vermag, wenn wir diese unsere natürlichen Kräfte nur nach Möglichkeit benutzt haben; aber wir können von dieser Idee weiter keinen Gebrauch machen. Wir können weder ausfindig machen, wie wir noch auf eine andere Art, als durch die stetige (ununterbrochene) Bestrebung zum guten Lebenswandel, die Mitwirkung der Gnade uns verschaffen können; noch wie wir bestimmen könnten, in welchen Fällen wir uns derselben zu gewärtigen haben. Diese Idee ist gänzlich überschwänglich (transcendent), und es ist überdem heilsam, sich von ihr in einer ehrerbietigen Entfernung zu halten. Beschäftigen wir uns zu viel mit derselben, so könnten wir uns leicht durch den Wahn, selbst Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, zu allem Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit im Guten einladen lassen, und das von oben herab erwarten, was wir selbst thun sollen (R. 297. f.)

5. Nun sind Mittel alle Zwischenursachen, die der Mensch in seiner Gewalt hat, um dadurch eine gewisse Absicht zu bewirken. Zur Erlangung der Gnade (oder vielmehr dieses himmlischen Beistandes würdig zu werden) giebt's aber kein

anderes Mittel (und kann auch kein anderes geben), als ernstliche Bestrebung, seine sittliche Beschaffenheit nach Möglichkeit zu bessern, und sich dadurch der Vollendung seiner Angemessenheit zum göttlichen Wohlgefallen empfänglich zu machen, welche Vollendung nicht in unsrer Gewalt ist. Denn jener göttliche Beistand (die Gnade), den der Mensch erwartet, hat doch selbst eigentlich nur seine Sittlichkeit zur Absicht. Es war aber schon *a priori* zu erwarten, daß der unlautere Mensch den göttlichen Beistand auf diesem Wege nicht suchen werde, sondern lieber in gewissen sinnlichen Veranstaltungen. Diese hat der Mensch freilich in seiner Gewalt, sie können aber für sich keinen bessern Menschen machen, und sollen dieses doch nun übernatürlicher Weise bewirken. So findet es sich nun auch in der Erfahrung: Der Begriff eines sogenannten Gnadenmittels, einer gewissen sinnlichen Veranstaltung, durch welche man den übernatürlichen Beistand Gottes zum Guten erhalten könne, ob er zwar, nach dem, was eben gesagt worden, in sich selbst widersprechend ist, dient hier doch zum Mittel einer Selbsttäuschung, welche eben so gemein, als der wahren Religion nachtheilig ist. (R. 298).

6. Der wahre (moralische) Dienst Gottes, den Gläubige ihm zu leisten haben, als zu seinem Reiche gehörige Unterthanen und als Bürger desselben (unter Freiheitsgesetzen), ist zwar, so wie dieses Reich selbst, unsichtbar (ein Dienst der Herzen im Geist und in der Wahrheit), und kann nur in der Gesinnung (der Beobachtung aller wahren Pflichten, als göttlicher Gebote), nicht in ausschließlicher für Gott bestimmten Handlungen bestehen; allein das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt, ja, was noch mehr ist, durch das Sinnliche zum Behuf des Praktischen begleitet und (ob es zwar intellectuell ist) gleichsam (nach einer gewissen Analogie) anschaulich

gemacht zu werden, welches (Sinnliche, obwohl es nicht gut entbehrliches Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen) gar sehr der Gefahr der Mißdeutung unterworfen ist, und durch einen uns überschleichenden Wahn leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten, und auch gemeinlich so benannt wird (R. 298. f.).

7. Dieser angebliche Dienst Gottes, auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nemlich eine dem Reich Gottes in uns und außer uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewisse Förmlichkeiten (Cereemonien) beigeordnet sind, die ihnen correspondiren und nicht in nothwendiger Verbindung mit ihnen stehen. Diese Förmlichkeiten sollen jenen Pflichtbeobachtungen zum Schema, eigentlich zum Symbol (s. Communion, 3.) dienen, und sind von Alters her für gute sinnliche Mittel befunden worden, unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu unterhalten. Sie gründen sich also insgesammt auf die Absicht, das Sittlichgute zu befördern. Ich habe die vier Pflichtbeobachtungen bereits im Artikel Communion, 2. angegeben. Zu diesen vier Pflichtbeobachtungen hat man nun in der christlichen Kirche folgende vier Symbole:

- a. das Privatgebet, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung in uns selbst fest zu gründen, s. Gebet;
- b. das Kirchengehen, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung unter Zeitgenossen auszubreiten, s. Kirchengehen;
- c. die Taufe, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung unter die Nachkom-

men auszubreiten oder auf sie fortzupflanzen, f. Taufe; und

- d. die Communion, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gefinnung der Dauer nach zu erhalten, f. Communion.

Wer nun glaubt, durch diese Förmlichkeiten selbst Gott zu dienen, da dies doch nur durch moralische Gefinnung möglich ist, der hat einen Fetischglauben; und seine Handlung selbst, als Dienst Gottes, der den Mangel der moralischen Gefinnung ersetzen, und Gott bewegen soll, diesen Mangel zu ergänzen, ist ein Fetischdienst, f. Fetischdienst, 3.

8. Der Mensch hat sich auf diese Weise in allen öffentlichen Glaubensarten gewisse Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob sie sich gleich nicht in allen jenen Glaubensarten, so wie in der christlichen, auf praktische Vernunftbegriffe und ihnen gemäße Gefinnungen beziehen. Im muhammedanischen Glauben sind es z. B. die fünf großen Gebote, das Waschen, Beten, Fasten, Allmosengeben und die Wallfahrt nach Mekka. Von diesen wäre das Allmosengeben wirklich ein Gnadenmittel, wenn es aus wirklich tugendhafter und religiöser Gefinnung für Menschenpflicht geschähe; aber das, was man in der Person des Armen Gott zum Opfer darbringt, ist oft ein von Andern erpresstes Gut. (R. 301).

9. Es kann nemlich dreierlei Art von Wahnglauben geben, durch welchen wir die Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Übernatürlichen, welches nach Vernunftgesetzen weder ein Gegenstand des theoretischen, noch des praktischen Gebrauchs ist, überschreiten:

- a. der Glaube an Wunder, oder etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir nicht

für eine nach objectiven Erfahrungsgeetzen mögliche Begebenheit annehmen können, f. Wunder;

- b. der Glaube an Geheimnisse, der Wahn, das unter unsere Vernunftbegriffe aufnehmen zu müssen, wovon wir uns selbst durch die Vernunft keinen Begriff machen können, f. Geheimnifs; und
- c. der Glaube an Gnadenmittel, der Wahn, durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine übernatürliche Wirkung (den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit) hervorzubringen, die für uns Geheimnifs ist, f. Geheimnifs.

Der Glaube an die Erfahrung der Gnadenwirkungen, oder übernatürlichen moralischen Einflüsse Gottes selbst, ist ein auf dem Gefühl beruhender schwärmerischer Wahn, und gehört zum Glauben an Wunder (R. 301. f).

10. Alle erkünstelte Selbsttäuschungen in Religionsfachen, nach welchen man etwas Anderes an die Stelle der moralischen Gefinnungen zu setzen wähnt, haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich unter den drei göttlichen moralischen Eigenschaften (Heiligkeit, Gnade und Gerechtigkeit) unmittelbar an die Gnade, um so die abschreckende Bedingung zu umgehen, den Forderungen der Heiligkeit gemäß zu seyn. Ein guter Diener zu seyn ist mühsam (man hört da immer von Pflichten sprechen), er möchte daher lieber ein Günstling (Favorit) seyn (wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstoßen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen daß der Mensch immer

der lose Knecht bleibt, der er war). Um sich aber auch wegen der Thunlichkeit dieser seiner Absicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er seinen Begriff von einem Menschen (zusammt seinen Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und so wie auch an den besten Oberrn von unserer Gattung die gesetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade und die pünktliche Gerechtigkeit sich in der Denkungsart eines solchen menschlichen Oberrn bei Fassung seiner Rathschlüsse vermischen, man also nur der Gnade beizukommen suchen darf, um die beiden andern Eigenschaften zur Nachgiebigkeit zu stimmen; so hofft er dieses auch bei Gott auszurichten, indem er sich bloß an seine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Absonderung der gedachten Eigenschaften, oder vielmehr Verhältnisse Gottes zum Menschen, durch die Idee einer dreifachen Persönlichkeit, welcher jene drei Eigenschaften analogisch gedacht werden sollen, jede besonders kenntlich zu machen, s. Geheimniss, 18. ff.) (R. 311. f).

11. Der Mensch befließt sich zu diesem Ende aller erdenklichen Förmlichkeiten, um dadurch zu erkennen zu geben, wie sehr er die göttlichen Gebote verehere, damit er sie nur nicht beobachten dürfe. Damit aber auch seine thatenlosen Wünsche zur Vergütung der Uebertretung der göttlichen Gebote dienen mögen, ruft er: Herr! Herr! um nur nicht nöthig zu haben, den Willen des himmlischen Vaters zu thun, und so macht er sich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnung, den Begriff, als von Gnadenmitteln an sich selbst; giebt sogar den Glauben, daß sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion (der gemeine Mann für das Ganze derselben) aus, und überläßt es der allgütigen Vorsee, aus ihm einen bessern Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit statt



der Tugend befeisigt, f. Frömmigkeit (R. 312. f.).

12. Der Wahn dieses vermeinten Himmelsgünstlings kann bis zur schwärmerischen Einbildung gefühlter besonderer Gnadenwirkungen in ihm steigen (sogar bis zur Anmaßung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott). Dann ekelt ihm endlich gar die Tugend an, und wird ihm ein Gegenstand der Verachtung; daher es denn kein Wunder ist, wenn öffentlich geklagt wird: daß Religion noch immer so wenig zur Besserung der Menschen beiträgt, und das innere Licht (unter dem Scheffel) dieser Begnadigten nicht auch äußerlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar (wie man nach diesem ihren Vorgeben wohl fordern könnte) vorzüglich vor andern natürlich ehrlichen Menschen, welche die Religion nicht zur Ersetzung, sondern zur Beförderung der Tugendgefinnung (die in einem guten Lebenswandel thätig erscheint) kurz und gut in sich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl diese äußeren Beweisthümer, durch äußere Erfahrung, selbst an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man sie und ein jeder sich selbst erkennen kann. Daß es aber jene, ihrer Meinung nach, außerordentlich Begünstigten (Auserwählten) dem natürlich ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geschäften und in Nöthen vertrauen kann, im mindesten zuvorthäten, hat man noch nicht gesehen. Vielmehr halten sie, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit diesem kaum aus. Das beweiset, daß es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten. (R. 313. f.).

Kant Religion innerhalb der Gr. I. Stück. Allgem. Anmerk. S. 64. — IV. Stück. Allgem. Anmerk. S. 296. ff.

## Gnadenwirkung,

in der Religion, *effectus aut operatio gratiae, effet ou opération de la grace*. Die vermeinte innere Erfahrung des Ueberfinnlichen (R. 64\*). Diese innere Erfahrung ist vermeint, heisst, man hat bloß die Meinung, daß man etwas erfahre, nemlich übernatürliche moralische Einflüsse. (R. 302), im Grunde aber ist es eine leere Vorstellung. Durch dieses vermeint drückt also Kant aus, daß die Gnadenwirkung kein Erfahrungsgegenstand sey, sondern wer sie dafür halte, durch einen Schein getäuscht werde.

2. Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Es muß eine Wirkung seiner freien Willkühr (seines Vermögens, nach Belieben zu thun oder zu lassen, so fern es mit dem Bewußtseyn des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objectes verbunden ist, und durch Bewegungsfachen, die nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann) seyn; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch moralisch böse seyn. Wenn es heisst, er ist gut geschaffen, so kann das nichts mehr bedeuten, als, er ist zum Guten erschaffen, und die ursprüngliche Anlage im Menschen ist gut. Der Mensch ist dadurch selbst noch nicht gut. Sondern dadurch, daß er die Triebfedern zum Guten, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt, oder sich zum Grundsatze macht, darnach zu handeln, oder nicht, welches seiner freien Wahl gänzlich überlassen seyn muß, macht er, daß er gut oder böse wird. Gesetzt, zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung (Gnadenwirkung) nöthig (sie mag nun in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver

Beistand seyn), so muß sich doch der Mensch vorher würdig machen, sie zu empfangen, und diese Beihülfe annehmen (welches nichts geringes ist, d. i. es in seine Maxime aufnehmen, die positive Kraftvermehrung nicht unbenutzt zu lassen (R. 48. f).

3. Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch (der sich böse findet, und dieses sich selbst zuschreiben muß, ob er wohl nicht willen mag, wie er es geworden ist) sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Allein es hat doch wirklich ein ursprünglich, der Anlage nach, guter Baum arge Früchte hervorgebracht, und der Verfall vom Guten ins Böse, wenn man wohl bedenkt, daß dieses aus der Freiheit entspringt, ist nicht begreiflicher, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten. Der der Anlage nach gute Baum ist es nemlich noch nicht der That nach; denn wäre er es, so könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; und wenn der Mensch die für das moralische Gesetz in ihn gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch, der Baum aber schlechthin ein guter Baum, genannt. Da wir nun jene angeführte Erfahrung für uns haben, so kann die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß ein guter Baum arge Früchte und ein böser Baum gute Früchte bringen könne. Denn ungeachtet jenes Abfalls, erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollten wir uns auch durch unser Thun nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen. — Freilich muß hierbei vorausgesetzt werden, daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben sei, und nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewis nicht die Selbstliebe, d. i. ein unbedingtes Wohlwollen gegen und ein eben solches Wohlge-

fallen an sich selbst, ist. Denn die Selbstliebe, als Princip aller unserer Maximen angenommen, ist gerade die Quelle alles Bösen (R. 49. ff.), f. Selbstliebe.

4. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlorren Triebfeder zum Guten; denn diese (die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht) haben wir nie verlieren können, und wir würden sie auch (wäre sie einmal verloren) nie wieder erwerben können. Sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit dieser Triebfeder, als obersten Grundes aller unserer Maximen, nemlich das dieselbe nicht bloß mit andern Triebfedern (den Neigungen) verbunden (oder wohl gar diesen als Bedingungen untergeordnet), sondern in ihrer ganzen Reinigkeit als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkühr in dieselbe aufgenommen werden soll. Das ursprünglich Gute ist die Heiligkeit der Maximen in Befolgung seiner Pflicht, wodurch der Mensch auf dem Wege ist, sich der Heiligkeit im unendlichen Fortschritt zu nähern.

Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heist auch Tugend, der Legalität (äußern Gesetzmäßigkeit) nach, als ihrem empirischen Charakter (eigenthümlichen Beschaffenheit ihres Willens, so wie sie sich in äußern Handlungen zeigt, die Sinnesart, *virtus phaenomenon*); diese hat also die beharrliche Maxime gesetzmäßiger Handlungen, die Triebfeder dazu sei übrigens, wie sie wolle. Daher wird Tugend (in diesem Sinne) nach und nach erworben, und heist Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmähliche Reformen (Verbesserungen) seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Hang

übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, sondern nur eine Aenderung der Sitten. So findet sich der Mensch tugendhaft, wenn er gewöhnlich seine Pflicht thut, obwohl nicht um der Pflicht willen; z. B. der Mäßige um seiner Gesundheit, der Wahrheitredende um seiner Ehre, der Gerechthandelnde um seiner Ruhe willen, Alle nach dem gepriesenen Glückseligkeitsprincip. Dafs aber Jemand nicht blofs ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibeln Charakter (so wie sein Charakter an sich seyn mag, wenn er wirklich nach Freiheitsgesetzen wirkt, nach der Denkungsart, *virtus noumenon*) werde, welcher blofs der Vorstellung der Pflicht zur Triebfeder bedarf, das kann nicht durch allmähliche Reform, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; er kann nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens ein neuer Mensch werden. Es sei denn, dafs Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist (eine sprüchwörtliche Redensart, aus 1. Mos. 1, 2. entstanden, wenn nicht eine gänzliche Umformung mit ihm vorgeht, wie einst mit der Erde, als der Geist Gottes, eigentlich ein Sturmwind, auf dem Wasser schwebete), so kann er nicht in das Reich Gottes kommen (ein wahrhaftig moralisch guter Mensch werden) (R. 53. f).

5. Ist nun aber der Mensch im Grunde seiner Maximen verderbt, wie kann er dann durch eigene Kräfte eine solche Revolution hervorbringen und ein guter Mensch werden? Aber doch gebietet die Pflicht, es zu seyn, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist. Es muß folglich dem Menschen die Revolution für seine Denkungsart, und die allmähliche Reform für seine Sinnesart, (welche

der Denkungsart Hindernisse entgegenstellt) möglich seyn. Das ist, der Mensch muß den obersten Grund seiner Maximen, durch den er ein böser Mensch war, vermittelt einer einzigen unwandelbaren Entschliessung umkehren, und so einen neuen Menschen anziehen. Dann ist er, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject geworden. Aber ein wirklich guter Mensch ist er nur im continuirlichen Werden und Wirken, das heißt, er kann hoffen, daß er bei jener Reinigkeit und Festigkeit des Principis, welches er sich durch jene Entschliessung zur obersten Maxime seiner Willkühr genommen hat, sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befinde. Dies ist für Gott (der den intelligibeln Grund des Herzens, d. i. alle Maximen der Willkühr, durchschauet, für den also, da er nicht in der Zeit erkennt, und nicht auf den empirischen Fortschritt in der Zeit, sondern auf den intelligibeln Grund desselben sieht, diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist) so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch seyn; und insofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als eine allmähliche Reform des Hanges zum Bösen, anzusehen (R. 54. f).

6. Die moralische Bildung des Menschen muß folglich nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen. Nun ist selbst der eingeschränkste Mensch (sogar ein Kind) fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden; da denn die Handlung bei ihm augenblicklich allen moralischen Werth verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch unvergleichlich cultivirt, daß man seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus

den wirklichen Triebfedern guter Menschen (was die Gesetzmäßigkeit derselben betrifft) beurtheilen läßt, so daß Pflicht bloß für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anfängt. Allein tugendhafte Handlungen bewundern zu lehren, bringt nicht die zur Erhaltung des Gemüths des Lehrlings fürs moralisch Gute nöthige Stimmung hervor. Denn jede tugendhafte Handlung ist Pflicht, die Erfüllung der Pflicht aber verdient nicht bewundert zu werden. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unsers Gefühls für Pflicht, gleich als ob der Gehorsam gegen sie etwas Außerordentliches und Verdienstliches wäre (R. 55. ff).

7. Aber eins ist in unserer Seele, welches (wenn wir es recht ins Auge fassen) wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig und zugleich seelenerhebend ist, und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt. Was ist das in uns (kann man sich selbst fragen), wodurch wir von der Natur durch so viele Bedürfnisse beständig abhängige Wesen doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, daß wir sie insgesamt für nichts und uns selbst des Daseyns für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genuße (der uns doch allein das Leben wünschenswerth machen kann) einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft ohne alle Verheißung und Drohung so mächtig gebietet? Das Gewicht dieser Frage muß ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit (der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, sich aber nicht bis zur Nachforschung des Begriffs der Freiheit, welcher allererst aus diesem Gesetze hervorgeht, versteigt) innigst fühlen. Selbst die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur

Begeisterung wirken, und es zu den Aufopferungen aus Pflicht stärken. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gefinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angeborenen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkühr gerade entgegen wirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiermit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen (R. 56. ff).

8. Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angeborenen Verderbtheit des Menschen für alles Gute gerade entgegen? Wir können bloß die Möglichkeit dieser Wiederherstellung nicht einsehen, weil sie aus Freiheit entspringt; daraus folgt aber nicht, daß sie unmöglich sei. Denn wir sollen bessere Menschen werden; folglich muß es uns auch möglich seyn. Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik (dem Inbegriff der Lehrsätze, die das Handeln betreffen) von gar keinem Gebrauch; er hat keinen Einfluß auf die Vorschriften derselben. In der moralischen Ascetik (dem Inbegriff der Lehrsätze, welche die Ausübung und Cultivirung des Tugendvermögens betreffen) aber ist dieser Satz von Folgen; denn nach ihm müssen wir in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der sittlichen Anlage zuwider anheben, und mit der unablässigen Gegenwirkung gegen diesen Hang fortfahren. Die Umwandlung der Gefinnung des bösen Menschen in die eines guten ist also in der Veränderung des obersten innern Grundes der Annehmung aller seiner Maximen (des Herzens) dem sittlichen Gesetze gemäß zu setzen. Dies muß dem



Menschen möglich seyn, weil er es soll, und nur nach dem, was er hierbei selbst thut, ist er moralisch gut (R. 59. ff.).

9. Wider diese Zumuthung der Selbstbesserung bietet nun die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdroffene Vernunft, unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens, allerlei unlautere Religionsideen auf, wozu gehört: Gott selbst das Glückseligkeitsprincip zur obersten Bedingung seiner Gebote anzudichten. Man kann aber alle Religionen eintheilen in die der Gunstbewerbung (des bloßen Cultus) und die moralische (des guten Lebenswandels). Nach der erstern schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ohne Besserung ewig glücklich machen (durch Erlassung seiner Verschuldungen); oder auch: Gott könne ihn wohl auf seine Bitte und ohne sein Zuthun (durch seine Gnadenwirkungen) zum bessern Menschen machen, welches ein (von aller Selbstthätigkeit) ganz leerer Wunsch ist. Nach der moralischen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz, daß ein Jeder wirklich selbst nach seiner Besserung aus allen Kräften trachten müsse \*), nur dann könne er Ergänzung seines Unvermögens durch höhere Mitwirkung (Gnadenwirkungen) hoffen. Worin diese Gnadenwirkungen bestehen, bedürfen die Menschen nicht zu wissen, und sich zu allen Zeiten gleiche Begriffe davon zu machen, aber wohl, was sie selbst zu thun haben, um dieses Beistandes würdig zu werden (R. 61. ff.).

10. Innere Erfahrungen von solchen Gnadenwirkungen haben, ist Schwärmerei; und diese

---

\*) Luc. 19, 12 — 16.

Gnadenwirkungen durch gewisse Mittel (Gnadenmittel) herbeirufen wollen, ist Thaumaturgie (Zauberei, s. Afterdienst, 11.) und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden. Denn sie theoretisch woran kennbar zu machen (dass sie Gnaden - nicht innere Naturwirkungen sind) ist unmöglich; die Voraussetzung aber einer praktischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend. Sollen wir nemlich die Gnadenwirkungen benutzen, so müssen wir das Gute (diese Benutzung) selbst thun; sollen wir sie aber bloß erwarten, so hiesse das, sie durch Nichtsthun erwerben, welches sich widerspricht. Wir können also Gnadenwirkungen einräumen, aber sie nicht in unsere Maxime aufnehmen, weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch (R. 64).

Kant Relig. innerh. der Gr. I. St. Allgem. Anmerk.  
S. 48. ff. S. 64.

## Gnadenreich,

f. Reich.

## Gott,

Gottheit, *Deus, dieu*. Ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Urfache (folglich der Urheber) der Natur ist (P. 226). Dass ein solches Wesen sei, ist das Fundament aller wahren Religion; denn Religion ist die Erkenntniss unsrer Pflichten, als göttlicher Gebote (P. 233. U. 477. R. 229.). Wäre also kein Gott, so könnte es zwar noch immer Wesen geben, die ihre Pflichten für göttliche Gebote erkennen, aber diese Erkenntniss wäre falsch, und eine wahre Religion wäre unmöglich, und folglich auch alle öffentliche Religion auf ein Hirngespinnst gegrün-

det. Es ist aber die Beantwortung der Frage, ob es ein solches Wesen gebe, eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, und die Metaphysik (die Wissenschaft von dem, was *a priori* aus bloßen Begriffen erkannt werden kann) ist mit allen ihren Zurüstungen eigentlich auf die Beantwortung dieser Frage, als etwas, das hauptsächlich zu ihrer Endabsicht gehört, gerichtet (C. 7).

2. Es kömmt aber hier alles darauf an, ob der angegebene Begriff von Gott einen Gegenstand habe, der nicht, wie der Begriff selbst, wiederum bloß ein Gedanke im innern Sinn sei, sondern entweder durch die äußern Sinne angeschauet werden könne, oder ein nicht sinnlicher Gegenstand sei. Der Begriff Gott gehört nun zu den Erkenntnissen, die das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen, er ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transcendent, d. i. ein solcher ist, für den kein angemessenes Beispiel in irgend einer Erfahrung zu finden ist; ein Begriff, dessen Gegenstand außer dem Felde aller Erfahrung liegt (C. 6. *A priori*, 22. ff.). Es ist ein Gott, oder Gott ist da, ist vorhanden, existirt, kann durchaus nicht heißen: er ist irgendwo (im Raum) oder irgendwann (in der Zeit). Denn da Raum und Zeit zur Natur gehören, von der er der Urheber seyn soll, so müßte er, wäre er in Raum und Zeit, selbst zur Natur gehören, von der er doch der Urheber seyn soll, folglich sich selbst hervorgebracht haben, und also (als Ursache) eher gewesen seyn, als er sich (als seine Wirkung) hervorgebracht hätte. Sollte aber Raum und Zeit nicht zur Natur gehören, sondern eher gewesen seyn, als sie, vielleicht ewig, und Gott sich so in denselben befinden, so wäre die Natur abhängig von einem Dinge (Raum und Zeit), das unabhängig von Gott existirte, ja von welchem Gott, als in demselben befindlich, seiner Natur nach selbst abhängig wäre. Dann wäre Gott nicht nur selbst (durch Raum und Zeit) beschränkt, sondern

auch nicht Urheber, sondern nur Bausteiner der Welt, indem Zeit und Raum seine Macht dahin beschränkt hätten, sie so zu machen, als es die Natur der Zeit und des Raums erlaubt hätten. Aus diesen Gründen ist man sorgfältig darauf bedacht gewesen, zu behaupten, Gott sei nicht im Raum (an irgend einem Ort, irgendwo), und existire nicht in der Zeit (zu irgend einer Zeit, irgendwann). So gegründet aber und durchaus nothwendig diese Behauptung auch ist, so hat man doch kein Recht zu derselben, wenn man zugleich behauptet, daß die sinnlichen Gegenstände im Raum, die Körper, Dinge an sich selbst sind und nicht bloß sinnliche Vorstellungen. Denn alsdann macht man Raum und Zeit zu Formen der Dinge an sich selbst, und zwar zu solchen, ohne welche die Dinge nicht vorhanden seyn können, so daß man zwar ein Ding nach dem ändern aus denselben wegnehmen kann, aber Raum und Zeit immer noch übrig bleiben. Müssen nun die Dinge an sich selbst (und das kann man nicht läugnen, wenn man die Körper und die denkenden Wesen, so wie wir sie in ihren Wirkungen kennen, für die Dinge an sich selbst hält) in Raum und Zeit (irgendwo und irgendwann) seyn, so muß es auch Gott seyn (wie es auch Crusius, ganz consequent, behauptete (s. Crusius, 2). Diesen Schwierigkeiten zu entgehen, ist nun kein anderes Mittel, als zuzugeben, daß Raum und Zeit nicht die Formen der Dinge an sich selbst sind, sondern bloß Formen der sinnlich anschauenden Wesen. Wir schauen sinnlich an in Raum und Zeit heißt, die Gegenstände unsrer Erkenntniß sind unsere Vorstellungen, aber diese unsere Vorstellungen entspringen, weswegen sie eben sinnliche heißen, nicht dadurch, daß wir sie anschauen, sondern unser Anschauen wird erst dadurch möglich, daß wir solche Vorstellungen, durch Eindrücke, die der Gegenstand auf unsere Sinne macht, erhalten. Diese unsere Fähigkeit, solche sinnliche Eindrücke zu erhalten, hat aber die Beschaffenheit, daß wir nur zweierlei Arten von sinnlichen Vorstel-

lungen enthalten können, räumliche (Cörper), oder solche, die bloß in der Zeit sind (Vorstellungen des innern Sinnes, z. B. Begriffe, Gefühle u. s. w.). Giebt es nun einen Gott, einen Urheber der Natur, so kann er nicht eine bloße Vorstellung in unsern Sinnen (weder Cörper, noch bloßer Begriff), und also auch nicht in Raum und Zeit, den bloßen Formen unserer sinnlichen Vorstellungen, sondern er muß ein Ding an sich selbst (das außer unsern Sinnen und nicht als bloße Vorstellung derselben vorhanden ist) seyn (C. 71. f.).

3. Man kennt in der Metaphysik eigentlich drei Hauptbegriffe von Gott, er wird gedacht entweder als die schlechthin nothwendige Weltursache (das absolut nothwendige Wesen), oder als das allervollkommenste Wesen (das transcendente Ideal), oder als der Welturheber (Weltursache durch Verstand und Willen). Nach diesen drei Begriffen wollen wir das nöthigste über Gottes Daseyn unter eigene Abschnitte bringen.

### Gott,

als die schlechthin nothwendige Weltursache.

4. Betrachten wir Erscheinungen als gegeben, so fordert die Vernunft jederzeit die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, sofern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Synthesis (Verknüpfung der Erscheinungen); wodurch die Erscheinungen nach Verstandesgesetzen exponirt werden können (C. 443). Ein solches absolut Erstes der Reihe in Ansehung der Reihe der Bedingungen des Daseyns veränderlicher Dinge, oder dasjenige Daseyn, das nicht mehr zufällig ist, oder kein anderes Daseyn,

durch welches es ist, voraussetzt, heist die absolute Naturnothwendigkeit (*necessitas naturae absoluta*) (C. 446). Sie ist eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in der, reihenweise, und zwar regressiv, fortgesetzten Synthesis des Bedingten im Daseyn oder der zufälligen Dinge sucht, oder das absolute Daseyn (C. 443. ff, 447. 589.). Bedingt heist, was irgend worin von etwas anderm, welches seine Bedingung heist, abhängt. Was im Daseyn bedingt ist, d. i. in Ansehung seines Daseyns wovon abhängt, heist zufällig. Nun hängt alles, was in der Natur da ist, in Ansehung dieses seines Daseyns von etwas anderm, nemlich von seiner Ursache, ab, oder ist zufällig; seine Ursache ist aber jederzeit wieder zufällig; die Vernunft sucht nun die absolute Vollständigkeit dieser Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung, das ist, ein solches Daseyn, von dem zwar alles andere Daseyn abhängt, das aber kein anderes Daseyn weiter voraussetzt. Wenn man sich diese Reihe von vorhandenen Dingen in der Einbildung vorstellt, so hat man eine absolut totale Reihe von vorhandenen Dingen in Ansehung des Daseyns derselben, d. i. eine solche, in der in aller Absicht kein vorhandenes Ding fehlt, das zur Erklärung der Möglichkeit des Daseyns der übrigen nöthig wäre, in der also auch das oberste, d. i. dasjenige, dessen Daseyn von keinem andern weiter herrührt und abhängt, oder welches ein unbedingtes (absolutes) Daseyn hat, enthalten ist. Allein diese schlechthin vollendete Verknüpfung der Erscheinungen unter einander (Synthesis) ist nur eine Idee, d. i. die Forderung unserer Vernunft, welche stets Vollständigkeit sucht, macht, das wir uns auch eine solche Vollständigkeit der Dinge in Ansehung der Bedingungen ihres Daseyns durch die Einbildungskraft, und also auch die Vernunftidee eines Dinges, das ein unbedingtes oder absolutes Daseyn hat, vorzustellen suchen; aber man kann, wenigstens zum Voraus, nicht wissen, ob ein solches unbedingt

nothwendiges Ding bei Erscheinungen auch möglich ist. Wenn man sich alles durch die bloß reinen Verstandesbegriffe der Zufälligkeit und Nothwendigkeit vorstellt, so kann man allerdings sagen, daß zu einem gegebenen zufälligen Daseyn auch die ganze Reihe der zufälligen Bedingungen gegeben sei, unter welchen es vorhanden ist (C. 443. ff.).

5. Es sei ein Baum vorhanden, so hat dieser Baum ein bedingtes Daseyn, oder er ist zufällig; denn daß er vorhanden ist, war nicht möglich, wenn nicht vorher andere Dinge da waren, durch deren Daseyn auch sein Daseyn möglich wurde. Diese Dinge sind z. B. das Samenkorn, das in die Erde kam, der Wind, der es dahin wehete, die Erde, der Regen, der Sonnenschein, die Entwicklung des Samenkorns zur Pflanze, u. s. w. Alle diese Dinge mußten vorhanden seyn; allein auch sie hatten ein bedingtes Daseyn und waren zufällig. Hierdurch entsteht nun eine Reihe von veränderlichen Dingen, die in Ansehung ihres Daseyns zufällig sind, oder vielmehr eine Reihe von Bedingungen des Daseyns jenes Baums, die sich einander bedingt machen, und wodurch alle diese Dinge mit sammt dem Baume zufällig sind. Die successive Synthesis dieser Bedingungen des Daseyns in Ansehung des Begriffs der Zufälligkeit soll nun im Regressus oder im Rückgang vom Daseyn des Baums zum Daseyn eines Samenkorns, des Windes u. s. w. vollständig seyn, s. Unbedingtes. Die Möglichkeit der Vollständigkeit dieser Reihe von Bedingungen des Daseyns in Ansehung des Begriffs der Zufälligkeit, d. i. ob man in der Natur, wenn man vom Daseyn des Baums auf das Daseyn aller der Dinge zurückgehen könnte, von deren Daseyn das Daseyn des Baumes abhing, endlich auf ein solches Ding kommen würde, welches in Ansehung des Daseyns das absolut erste vorhandene Ding wäre, d. h. auf ein solches Daseyn, das weiter kein Daseyn nöthig hatte, wodurch es möglich wurde, dies ist uns, die wir jetzt keine Facta an-

nehmen, sondern aus Gründen diese Sache untersuchen wollen, noch ein Problem (eine unentschiedene Aufgabe). Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft, die Vernunft macht sich eine Vorstellung von der Vollendung dieser Reihe von Existenzen; es mag nun übrigens möglich seyn, oder nicht, in der Natur eine solche Erscheinung zu finden, von der man sagen könnte, es ist wirklich ein absolut nothwendiges Ding, dessen Daseyn nicht weiter vom Daseyn eines andern Dinges abhängt (C. 444).

6. Die Idee der absoluten Naturnothwendigkeit ist ein Weltbegriff (oder, welches dasselbe sagen will, eine kosmologische Idee), und zwar einer von denen, die Kant transcendente Naturbegriffe nennt, denn er macht die Vorstellung von der Vollständigkeit der Bedingungen des Daseyns möglich, treibt aber die Synthesis derselben bis zu einem Grad, der alle mögliche Erfahrung übersteigt, s. Freiheit, 6.

7. Nimmt man, gegen Kants kritischen Idealismus, an, daß die Dinge in der Natur nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich sind, so kann man eben so unumstößlich beweisen, daß ein schlechthin nothwendiges Wesen als Theil oder als Ursache zur Welt gehört; als, daß es kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache giebt (C. 480. ff. M. I, 540, 542).

8. Der Beweis nemlich dafür, daß es alsdann ein absolut erstes Daseyn, oder ein schlechthin nothwendiges Wesen als Theil oder als Ursache der Welt geben muß, ist kürzlich dieser: Die ganze vergangene Zeit faßt die ganze Reihe der Bedingungen und also auch das Unbedingte in sich. Dieses Unbedingte gehört durchaus zur vollständi-



gen Reihe der Bedingungen, und ist, da alles andere zufällig ist, allein absolut nothwendig. Dieses Nothwendige gehört aber selbst zur Sinnenwelt, sonst wäre es nicht in der Zeit, da es doch als der Anfang einer Reihe von Veränderungen vor denselben, das ist, in der Zeit seyn muß. Es mag übrigens die ganze Weltreihe selbst oder ein Theil derselben dieses schlechthin Nothwendige seyn (M. I, 541. C. 480. 482).

9. Der Beweis dafür, daß es, wenn die Dinge in der Natur Dinge an sich sind, kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch aufer derselben als ihre Ursache, giebt, ist folgender: Gesetzt, die Welt selbst, oder auch etwas in der Welt sei ein solches schlechthin nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang seyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet, daß alle Veränderung in der Welt ihre Ursache haben muß. Oder gesetzt, die Reihe der Veränderungen in der Welt wäre ohne allen Anfang, und obgleich in allen ihren Theilen zufällig und folglich bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, so widerspricht sich dieses. Denn das Daseyn einer Menge kann nicht nothwendig seyn, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt. Ein schlechthin nothwendiges Ganze aus lauter zufälligen Theilen ist ein Widerspruch. Folglich existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt als ihre Ursache, weder als Theil derselben, noch ist die Welt selbst ein solches absolut nothwendiges Wesen (C. 481. M. I, 542). Es existirt aber auch kein schlechthin nothwendiges Wesen aufer der Welt als ihre Ursache. Denn gesetzt, es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache

aufser der Welt, so würde dieselbe, als das oberste Glied in der Reihe der Urfachen der Weltveränderungen, das Daseyn der letztern und ihre Reihe zuerst anfangen. Die schlechthin nothwendige Welturfache müßte die Reihe der Weltveränderungen als ihre Wirkung anfangen. Nun müßte diese Welturfache alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen (die Welt) gehören. Folglich könnte diese Welturfache, gegen die Voraussetzung, nicht aufser der Welt seyn. Folglich ist weder in der Welt, noch aufser der Welt irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen als ihre Ursache zu finden (C. 482. f. M. I, 543).

10. Anmerkung zur Behauptung, es gebe ein schlechthin nothwendiges Wesen. Das Argument ist kosmologisch, d. i. der Beweis wird dadurch geführt, daß man von dem Daseyn einer bedingten Erscheinung in der Welt auf das Daseyn eines Unbedingten schließt, welches also nicht in der Erscheinung wahrgenommen, sondern durch einen Vernunftbegriff gedacht wird, von dem eben durch diesen Schluss bewiesen werden soll, daß er nicht leer ist, sondern daß es einen solchen Gegenstand giebt, als durch ihn gedacht wird. Den Beweis für das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens aus der bloßen Idee eines obersten Wesens zu versuchen, gehört zur folgenden Betrachtung Gottes, als des allervollkommensten Wesens. Bei diesem Beweise liegt nemlich ein ganz anderes Princip zum Grunde, wie wir bei dem Vortrage desselben sehen werden (C. 484. M. I, 544).

11. Der reine kosmologische Beweis, den wir jetzt (in 8) geführt haben, und welcher von dem kosmologischen Beweise aus der bloßen Idee eines obersten Wesens wohl zu unterscheiden ist,

der im folgenden Abschnitt dieses Artikels vorkommt (59. ff.), kann nicht entscheiden, ob das schlechthin nothwendige Wesen die Welt, oder ein von der Welt verschiedenes, obwohl zur Welt, als Theil derselben, gehöriges Wesen, also blofs die Ursache der Welt sei. Denn um das auszumitteln, dazu werden Grundsätze erfordert, die nicht mehr kosmologisch sind, die nicht von Erscheinungen hergenommen sind, sondern aus Begriffen entspringen, nemlich den des Zufälligen und Nothwendigen. Dies macht aber die Untersuchung blofs transcendent (treibt sie über alle Erfahrung hinaus), und gehört also zur folgenden Untersuchung über Gott als das allervollkommenste Wesen (C. 484. M. I., 545).

12. Wenn man aber einmal den Beweis kosmologisch anfängt, d. h. eine Reihe von Erscheinungen und den Regressus (Rückgang) in derselben, nach Erfahrungsgesetzen der Causalität, zum Grunde legt, so kann man nicht von dieser Erfahrungsreihe abspringen, und auf etwas (die blofse reine Kategorie der Ursache) kommen, was gar kein Glied der Reihe (der Erscheinungen) ist. Denn die Bedingung mufs doch dieselbe Bedeutung haben, in welcher sie im Verhältnifs des Bedingten zu seiner Bedingung genommen wird. Nun wird in der Reihe, welche auf die höchste Bedingung im continuirlichen Fortschritte führen soll, die Bedingung als Naturursache genommen, d. i. als Ursache in der Erscheinung. Folglich mufs die Bedingung auch diese Bedeutung behalten, und das schlechthin nothwendige Wesen das oberste Glied der Weltreihe (Reihe der Erscheinungen) seyn (C. 485. f. M. I., 550).

13. Gleichwohl hat man sonst in diesem Beweis einen solchen Ab sprung (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*) gethan. Man schlofs nemlich aus den Veränderungen in der Welt auf die Abhängigkeit

derselben von empirischen Bedingungen. Dies war auch ganz recht, und man bekam nun eine aufsteigende Reihe von empirischen Bedingungen, durch welche alles in der Welt, wie es seyn muß, empirisch zufällig in seinem Daseyn wird. In dieser Reihe fand man nun aber kein erstes Glied, es fehlte in derselben an einem ersten Anfang im Daseyn, an einem obersten Gliede alles zufälligen Daseyns. Und so sprang man nun vermittelt der reinen Kategorie der Ursache auf eine intelligibele Reihe über, und stellte sich eine Ursache als die oberste vor, die schlechthin nothwendig ist, ohne dazu in der Reihe der Erscheinungen einen Gegenstand zu haben, und nannte alsdann diesen Beweis, der dann nicht mehr rein kosmologisch ist, sondern auf bloße Begriffe (von Zufälligkeit und Nothwendigkeit) überspringt, den Beweis von der Zufälligkeit der Welt (*a contingentia mundi*) (C. 436. M. I, 551).

14. Dieses Verfahren ist aber ganz widerrechtlich, denn die Veränderung beweiset wohl empirische Zufälligkeit, aber nicht intelligibele. Denn zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen contradictorisches Gegenheil möglich ist. Die Veränderung beweiset nun wohl, daß das, was vorhanden ist, zu einer andern Zeit auch nicht vorhanden seyn kann, weil es verändert wird, d. i. wirklich zu einer andern Zeit nicht vorhanden ist, welcher Uebergang vom Daseyn zum Nichtseyn eine Erfahrungsursache erfordert, dies ist die Zufälligkeit in der Erfahrung; aber sie beweiset nicht, daß das, was vorhanden ist, zu derselben Zeit, auch nicht vorhanden seyn könnte, dies wäre die Zufälligkeit, wie sie sich der Verstand, durch den bloßen Begriff der Zufälligkeit, denkt, oder die intelligibele Zufälligkeit. Folglich kann die Veränderung auch nicht auf das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens nach der bloßen reinen Kategorie führen.

Die Veränderung führt blofs auf Urfachen in der Zeit, nach dem Gesetze, dafs alle Veränderung ihre Ursache hat, und eine solche mufs auch die absolut erste feyn, wenn sie auch als solche für schlechthin nothwendig angenommen wird. Folglich läfst sich auf diesem Wege nicht beweisen, dafs das schlechthin nothwendige Wesen nicht zur Welt gehöre, vielmehr folgt daraus, dafs es als Theil oder als Ursache (welches unentschieden bleibt) zur Welt gehört (C. 487. f. M. I, 552).

15. Anmerkung zur Behauptung, es gebe kein schlechthin nothwendiges Wesen. Die Schwierigkeiten wider das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens müssen bei diesem Beweise kosmologisch feyn, d. i. sie müssen sich nicht etwa auf bloße Begriffe vom nothwendigen Daseyn eines Dinges überhaupt gründen, denn alsdann wären sie ontologisch, sondern sie müssen aus der Causalverbindung mit einer Reihe von Erscheinungen, um zu derselben eine unbedingte Bedingung (nehmlich eine schlechthin nothwendige Ursache) anzunehmen, entspringen. Es mufs sich nemlich zeigen, dafs das Aufsteigen in der Reihe der Ursachen der Sinnenwelt nie bei einer empirisch unbedingten Bedingung endigen könne; und dafs das kosmologische Argument aus der Zufälligkeit der Weltzustände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annehmung einer ersten und die Reihe schlechthin zuerst anhebenden Ursache ausfalle (C. 485. M. I, 553).

16. Es zeigt sich an dieser Antinomie ein besonderer Contrast, d. i. eine Aufmerksamkeit erregende Nebeneinanderstellung zweier dem Ansehen nach einander contradictorisch entgegengesetzter Behauptungen, die doch beide aus einem und demselben Grunde bewiesen werden. Nämlich in der Thesis wird aus demselben Beweisgrunde das Daseyn des Urwesens geschlossen, aus welchem in der

**Antithesis** das Nichtseyn desselben geschlossen wird. Es giebt ein schlechthin nothwendiges Wesen (die Thesis) und es giebt kein schlechthin nothwendiges Wesen (die Antithesis), beides aus demselben Grunde, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen (und hiermit also auch das Unbedingte, hier die unbedingte oder schlechthin nothwendige Ursache) in sich faßt (aber alle Bedingungen sind doch wiederum bedingt, und es kann daher kein Unbedingtes darunter seyn). Die Ursache des Beweises des Daseyns und Nichtseyns des Urwesens aus demselben Beweisgrunde ist diese: Das erste Argument (der Beweisgrund in dem Beweise des Satzes) siehet nur auf die absolute Totalität der Reihe der Bedingungen (deren eine die andere in der Zeit bestimmt), und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges, nemlich die absolute Ursache. Das zweite Argument (der Beweisgrund in dem Beweise des Gegensatzes) zieht dagegen die Zufälligkeit alles in der Zeitreihe Bestimmten in Betrachtung (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt seyn muß), wodurch denn alles Unbedingte (und damit die absolut nothwendige Ursache) gänzlich wegfällt. Indessen ist die Schlufsart in beiden selbst der gemeinen Menschenvernunft ganz angemessen, welche sich öfters (nachdem sie ihren Gegenstand aus verschiedenen Standpuncten erwegt) mit sich selbst entzweiet. Herr von Mairan faßte über den Streit zweier berühmten Astronomen eine besondere Abhandlung ab, von welchen der eine vom Monde aus demselben Grunde (weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehre) behauptete, und der andere leugnete, daß er sich um seine Achse drehe (C. 487. f. M. I, 554).

17. Es ist übrigens merkwürdig, daß der Begriff eines schlechthin nothwendigen We-

sens für Erfahrungsbegriffe zu groß, und doch der Begriff einer jeden gegebenen zufälligen Existenz wiederum zu klein ist, d. i. beide nicht passen wollen. Man nehme ein schlechthin nothwendiges Wesen, es sei nun die Welt selbst, oder etwas zur Welt gehöriges, d. i. eine Weltursache, an. Das heist, es existire irgend ein Wesen unabhängig von jeder andern Ursache, folglich so, das es die absolut oberste Ursache sei. Es sei also in der Welt nicht alles bloß zufällig, sondern alles Zufällige sei endlich in irgend einem schlechthin nothwendigen Wesen, seinem Daseyn nach, gegründet. Es sei also alles dadurch im Grunde schlechthin nothwendig. So setzt ihr das schlechthin nothwendige Wesen in eine Zeit, die von jedem gegebenen Zeitpunkt unendlich entfernt ist, weil es sonst wieder von einem andern und ältern Daseyn (einer Ursache) abhängig seyn würde. Alsdann muß man aber bei jeder in der Erfahrung gegebenen Existenz immer weiter und weiter zurückgehen, seinen Rückschritt (Regressus) von zufälliger Existenz zu zufälliger Existenz, zu immer andern Existenzen nehmen. Dies nimmt aber gar kein Ende, und eine Lebenszeit würde nicht zureichen, alle zufällige Existenzen zu erforschen, von denen ein einziges Daseyn in der Erfahrung abhängt, wenn sie auch kinderleicht zu entdecken wären. Kurz, die Reihe von Bedingungen *a parte priori* (oder in aufsteigender Linie) muß auch hier ohne Aufhören verlängert werden. Der Begriff einer schlechthin nothwendigen Existenz ist also für unsern empirischen Begriff unzugänglich, er ist zu groß, als das wir jemals durch irgend einen fortgesetzten Regressus, setzten wir ihn auch noch so weit fort, jemals dazu gelangen könnten (C. 516. M. I, 589).

18. Eine ganz andere Bewandniß hingegen hat es, wenn man das Gegentheil von dem Vorhergehenden zur Erklärung des Daseyns wählt, und die Zufälligkeit alles in der Welt Existirenden annimmt.

Gesetzt also, alles, was zur Welt (es sei als Bedingtes oder als Bedingung) gehört, sei zufällig. Dann setzte jede Existenz immer wieder eine andre voraus, die den Grund davon enthielt, daß sie und nicht ihr Gegentheil, das Nichtseyn, wäre. Dann nöthigt uns eine jede solche zufällige Existenz, uns immer nach einer andern Existenz umzusehen, von der die erstere abhängt. Wir fragen, warum ist das zufällige Ding vorhanden, und wie kömmt es, daß es nicht nicht vorhanden ist? Wir finden folglich keinen Ruhepunkt in einem zufälligen Daseyn, jede solche Existenz ist für unsern Vernunftbegriff zu klein (C. 517. M. I, 590).

19. Auflösung dieses Widerstreits. Es ist hier nicht die Rede davon, das Daseyn einer obersten Ursache durch Freiheit zu beweisen; der Widerstreit der Vernunft in Ansehung einer solchen transcendentalen Freiheit ist im Artikel: Freiheit, 18 ff. ausgelöset worden. Es ist hier bloß die Rede vom obersten unbedingten Daseyn, das nicht mehr zufällig ist, oder ob es ein schlechthin nothwendiges Wesen gebe, ob irgend eine Substanz eine unbedingte Existenz habe. Also ist die Reihe, welche wir hier vor uns haben, eigentlich nur eine Reihe von Begriffen (des Zufälligen im Daseyn). Es ist hier gar nicht die Frage, von einer Reihe von Anschauungen, ob in dieser die eine die Bedingung der andern sei, wie bei der Reihe der Ursachen und Wirkungen. (C. 587. M. I, 675.)

20. Im Daseyn der Erscheinungen ist alles bedingt (das Daseyn abhängig von einem andern Daseyn). Es kann folglich in der Reihe dieses abhängigen Daseyns kein unbedingtes Glied geben, dessen Daseyn schlechthin nothwendig wäre. Wären also die Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde ihre Bedingung (hier das Daseyn eines Dinges, von dem das Daseyn dieser Erscheinungen abhängt) mit dem Bedingten (den Erscheinungen) jederzeit zu



einer und derselben Reihe der Anschauungen gehören. Da nun die Erscheinungen immer nur ein abhängiges Daseyn haben, so würde ein absolut nothwendiges Wesen, von dem das Daseyn der Erscheinungen der Sinnenwelt abhinge, niemals möglich seyn (C. 587. M. I, 676).

21. In dem dynamischen Regressus (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern dem Daseyn nach) darf die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empirische Reihe ausmachen. Dieses ist das Eigenthümliche und Unterscheidende des dynamischen Regressus von dem mathematischen (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern, der Anschauung nach); denn der Rückgang von Zeit zu Zeit oder Raum zu Raum bis zur absoluten Grenze aller Zeit und alles Raums, oder in der Theilung der Materie bis zum absolut Einfachen, geht durch lauter gleichartige Theile, Zeiten, Räume und Materie, und die Grenzen derselben, wenn es dergleichen gäbe, könnten nichts anders seyn als Zeitpunkte, Raumesflächen und materielle Grenzen; hingegen bei der Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache, oder des zufälligen Daseyns einer Substanz von der nothwendigen kann der Zustand oder auch das Daseyn der Substanz empirisch, und ihre Ursache und dasjenige Daseyn, von dem das ihrige abhängt, ganz wohl nicht empirisch (intelligibel) seyn; vorausgesetzt, das das Empirische nur sinnliche Vorstellungen, und nicht Dinge an sich sind, unter welcher Voraussetzung allein dieser Unterschied zwischen dem Empirischen und Intelligibeln (Dingen an sich) statt finden kann (C. 588. M. I, 677).

22. Es bleibt uns also bei der Antinomie, die wir hier auflösen wollen, noch ein Ausweg übrig. Beide einander widerstrebende Sätze, es gibt ein

schlechthin nothwendiges Wesen, und es giebt kein schlechthin nothwendiges Wesen, können zugleich wahr seyn. In der Sinnenwelt sind nemlich alle Dinge zufällig, und in derselben giebt es folglich kein schlechthin nothwendiges Wesen, alles hat in derselben nur ein bedingtes Daseyn; gleichwohl kann aber zugleich von der ganzen Reihe der zufälligen Dinge in der Sinnenwelt auch eine nichtempirische Bedingung statt finden, eine intelligibele Bedingung, ein Ding an sich, das ein unbedingt nothwendiges Wesen ist. Ein solches schlechthin nothwendiges Wesen würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe der empirischbedingten Naturdinge als ein Glied derselben, nicht einmal als das oberste Glied, gehören. Es würde auch kein Glied der Reihe empirisch unbedingt machen, sondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empirisch bedingten Daseyn lassen. Hierin unterscheidet sich also die Art, den Erscheinungen ein unbedingt Daseyn zum Grunde zu legen, von der Art, ihnen eine empirisch unbedingte Causalität (Freiheit) beizulegen (s. Freiheit, 21.). Bei der Freiheit ist die Ursache ein Phänomen und die Causalität derselben nach Freiheitsgesetzen intelligibel; hier aber muß das schlechthin nothwendige Wesen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt und bloß intelligibel gedacht werden (C. 588. f. M. I, 678).

23. Das Princip der Vernunft, welches *a priori* das Verhältniß des Daseyns der Erscheinungen unter eine Regel bringt (das regulative Princip), ist also in Ansehung der Aufgabe, ob es ein schlechthin nothwendiges Wesen giebt oder nicht, folgendes: In der Sinnenwelt hat alles empirischbedingte Existenz, d. h., in der ganzen Natur giebt es nichts, dessen Daseyn nicht das Daseyn eines andern Naturdinges voraussetzte, welches wieder das Daseyn eines andern sinnlichen Gegenstandes voraussetzt. In der Natur giebt es folglich in Ansehung keiner ein-

zigen Eigenschaft eine unbedingte Nothwendigkeit. Es giebt kein Glied der Reihe von Bedingungen, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, so weit man kann, suchen müsse, und es berechtigt uns nichts, irgend ein Daseyn von einer Bedingung auferhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten, so dafs man sein Daseyn von keinem andern Daseyn weiter ableiten dürfte, und es folglich durch nichts anderes weiter da wäre. Gleichwohl kann man darum gar nicht in Abrede seyn, dafs deswegen dennoch die ganze Reihe in irgend einem intelligibeln Wesen gegründet seyn könne, welches von allen empirischen Bedingungen frei ist, und den Grund der Möglichkeit der ganzen Reihe von Erscheinungen enthält (C. 589. f. M. I, 679).

24. Hier wird aber nichts überschwängliches (transcendent) behauptet. Es wird hier nicht das Daseyn eines unbedingt nothwendigen Wesens bewiesen, auch nicht einmal die reale Möglichkeit einer blofs intelligibeln Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt gezeigt, sondern nur das Gesetz des blofs empirischen Verstandesgebrauchs (dafs alles empirische Daseyn ein anderes solches Daseyn voraussetzt) dahin eingeschränkt, dafs es nicht das Intelligibele für unmöglich erkläre. Es wird hier nur gezeigt, dafs die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer empirischen Bedingungen ganz wohl mit der willkührlichen Voraussetzung einer nothwendigen (aber intelligibeln) Bedingung zusammen bestehen könne. Es wird hier nur die Antinomie, die durch die Idee der absoluten Nothwendigkeit entsteht, dadurch aufgelöset, dafs gezeigt wird, wie kein wahrer Widerspruch zwischen den beiden Behauptungen derselben anzutreffen sei, mithin sie beide wahr seyn können. Es mag immerhin ein solches schlecht-

hin nöthwendiges Wesen, von dem der Begriff aus der Vernunft entspringt, zu welchem aber der Gegenstand nirgends in der Erfahrung gefunden wird (welches eben darum Verstandeswesen, oder intelligibeles Wesen heist), an sich unmöglich seyn; so folgt doch das nicht aus der allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit des Daseyns aller sinnlichen Gegenstände, oder aus dem Princip für die Erfahrungsgegenstände, das man bei einem jeden derselben nach einem andern Daseyn fragen müsse, und sich bloß darum genöthigt sehe, sich auf eine Ursache außer der Welt zu berufen. Die Vernunft geht ihren besondern Gang im Felde der Erfahrung, und ihren besondern Gang, wenn sie unabhängig von aller Erfahrung gebraucht wird (im transcendentalen Gebrauche) (C. 590. f. M. I, 680).

25. Sinnliche Gegenstände sind (als bloße sinnliche Vorstellungen) immer sinnlich bedingt, wir sind daher niemals berechtigt, bei irgend einem derselben aus diesem Zusammenhange der Reihe sinnlicher Vorstellungen herauszufpringen, und die Ursache seines Daseyns außer diesem Zusammenhange zu suchen; das müßte aber geschehen, wenn die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich (nicht sinnliche Vorstellungen) und dabei zufällig wären, denn da wäre die Zufälligkeit nicht selbst Phänomen, müßte daher durchaus von irgend etwas schlechthin nothwendigen abhängen. Sich aber einen intelligibeln und dabei schlechthin nothwendigen Grund der ganzen Reihe der Erscheinungen (sinnlichen Vorstellungen, die als solche zufällig sind) denken, widerspricht gar nicht der Zufälligkeit derselben in der Erfahrung. So allein kann diese scheinbare Antinomie gehoben werden: jede sinnliche Bedingung ist wiederum sinnlich bedingt, darum kann aber doch der intelligibele Grund der ganzen Reihe der sinnlichen Bedingungen unbedingt seyn (C. 591. M. I, 681).

26. Der Gebrauch der Vernunft im Felde der Erfahrung, in Ansehung der Bedingungen des Daseyns in der Sinnenwelt, wird durch die Einräumung eines intelligibeln Wesens nicht afficirt. Im Felde der Erfahrung treibt die Vernunft an, die Verstandeserkenntniss immer weiter fortzusetzen, aber hier geht sie nach dem Princip fort, das alles Daseyn zufällig ist. Sie geht also hier von dem Daseyn M, wovon ein anderes Daseyn N in der Erfahrung abhängt, zu dem Daseyn L fort, wovon das erstere Daseyn M abhing, und so immer weiter. Aber sie kommt dadurch immer wieder nur zu einem Daseyn in der Erfahrung. Dieser (weil er nicht, wie die constitutiven Grundsätze, den Gegenstand angebt, sondern nur ihn zu suchen aufgibt) regulative Grundsatz der Vernunft in ihrem Erfahrungsgebrauche macht es aber nicht unmöglich, das es nicht auch eine intelligibele Urfache geben könne. Das heist, es kann darum dennoch eine Bedingung (hier ein Daseyn) geben, das aufser der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibeln), und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch ein vorhergehendes Daseyn unterworfen ist. Denn eines solchen intelligibeln Daseyns könnte die Vernunft bedürfen, um den Zusammenhang in der Natur durch Mittel und Zwecke zu erklären, welcher sich durch einen bloßen mechanischen Zusammenhang eines zufälligen Daseyns mit dem andern nach Naturursachen nicht erklären läst. Ein solches intelligibeles Daseyn bedeutet dann nur, das es einen für uns bloß transcendentalen und unbekanntem Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt gebe. Ein solches intelligibeles Daseyn, das den Grund alles zufälligen Daseyns in der Erfahrung enthält, ist dann von allem dem, wovon die sinnlichen Gegenstände in der Erfahrung abhängen, ganz unabhängig, folglich nicht, wie diese, zufällig, sondern schlechthin nothwendig; und dennoch ist diese absolute Nothwendigkeit des Grundes alles Empirischen nicht der empirischen Zufälligkeit

der Erfahrungsgegenstände entgegen. Denn die Zufälligkeit der Erfahrungsgegenstände betrifft bloß den Erfahrungszusammenhang, und ist also, weil dieser Zusammenhang sonst aufhören, und folglich alle Erfahrung unmöglich werden würde, unbegrenzt. Die absolute Nothwendigkeit hingegen betrifft ihren intelligibeln Grund, und hat mit dem Erfahrungszusammenhang der Erscheinungen gar nichts zu thun. In der Reihe der empirischen Bedingungen der Erfahrungsgegenstände kann daher der Rückgang (Regressus) von einem Daseyn zum andern sehr wohl nie zu endigen seyn, wir können in der Erfahrung nie auf ein absolut erstes Daseyn, das kein anderes Daseyn weiter voraussetzt, kommen, und dennoch kann die ganze Reihe der empirischen Bedingungen (weil es doch nur sinnliche Vorstellungen sind, die aber ihren transcendentalen Grund, ihrem Inhalt nach, nicht in unserm Erkenntnißvermögen haben) in irgend einem übersinnlichen schlechthin nothwendigen Wesen ihren transcendentalen Grund haben (C. 592. f. M. I, 682).

27. Wir haben also gesehen, das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens ist nicht logisch unmöglich, d. h. es läßt sich gar wohl ein solches Daseyn denken. Wir haben aber hierdurch noch gar nicht eingesehen, ob ein solches Wesen auch real möglich sei, d. i. ob es auch wirklich existiren könne, noch weniger aber, ob es in der That existire. Die Idee eines solchen Wesens, auf diese Art vorgestellt, ist kosmologisch oder betrifft bloß die Vollständigkeit (Totalität) der Bedingungen in der Sinnenwelt. Als solche ist sie transcendental, d. i. unabhängig von aller Erfahrung und in keiner Erfahrung zu finden. Eine solche Idee wird aber transcendent, d. i. sie stellet jenseits aller Erfahrungsgrenzen vorhanden seyn sollende Gegenstände vor. Dergleichen transcendente Ideen haben für uns einen bloß intelligibeln (in unsern Gedanken vorgestellten) Gegenstand, und

es ist allerdings erlaubt, einen solchen Gegenstand, den wir, durch die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens genöthigt, als Ursache der Erscheinungen bloß in Gedanken haben (transcendentales Object), zuzulassen. Allein zu behaupten, dieser Gegenstand existire auch außer unsern Gedanken, oder auch nur, er könne auch außer unsern Gedanken existiren, dazu fehlt es uns gänzlich an Gründen. Nun nöthigt uns aber die Vorstellung, die ohne alle Erfahrung bloß aus unserer Vernunft entspringt, ja für die es nirgends in der Erfahrung einen Gegenstand giebt (die transcendental ist), von einem solchen Wesen, durch welches alles, was da ist, vorhanden ist, das aber durch kein anderes Wesen weiter vorhanden, sondern in sich selbst gegründet ist (die kosmologische Idee vom absolut nothwendigen Wesen), einen solchen Schritt über die Erfahrungsgrenzen hinaus zu wagen (sie ist transcendent). Denn das Daseyn keiner einzigen Erscheinung ist in sich selbst gegründet, innerhalb der Erfahrungsgrenzen ist alles zufällig, also stets bedingt oder von etwas anderm, außer ihm, abhängig, nichts schlechthin (absolut) nöthwendig. Hierbei können wir uns aber unmöglich beruhigen, weil wir dann nirgends den zureichenden Grund der Erscheinungen finden, und uns immer die Frage übrig bleibt, wo ist der empirische Inhalt der Erscheinung ursprünglich her? Wir werden also hierdurch genöthigt, uns nach etwas umzusehen, was gar nicht Erscheinung ist, sondern wirklich außer unsern Gedanken existirt, das mithin als Gegenstand außer unserm Erfahrungskreise liegt und bloß gedacht werden kann (intelligibel ist), und welches ein solches unabhängiges (nicht zufälliges) Daseyn habe, das bei demselben nicht mehr die Frage statt finden könne, wodurch ist es vorhanden? Gäbe es solche Gegenstände, die der Verstand bloß denken kann, die aber nie durch die Sinne angeschauet werden können (intelligibele Gegenstände), so wären die Erscheinungen nur Arten, uns diese Gegenstände vorzustellen; diese Vorstel-

lungsarten hingen aber von der Beschaffenheit unsrer Sinne und unseres Erkenntnißvermögens ab, und könnten bei einer andern Beschaffenheit dieser Vermögen auch anders seyn. Von jenen intelligibeln Gegenständen könnten wir uns aber keinen andern Begriff machen, als nach der Analogie der Erfahrungsbegriffe, d. i. so, daß wir uns dieselben als Ursachen, Wirkungen, Substanzen u. s. w. denken, weil diese Gegenstände selbst nicht durch Erfahrung erkannt werden können. Wir werden also unsere Kenntniß solcher intelligibeln Gegenstände, da wir von ihnen alles absondern müssen, was bloß durch Erfahrung gegeben wird und zufällig ist, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, d. i. solchen Begriffen, durch die wir uns jedes Ding zu denken genöthigt sind (reinen Verstandesbegriffen), ableiten müssen. Daher führt uns nun unsere gegenwärtige Untersuchung über die Denkbarkeit (logische Möglichkeit) eines schlechthin nothwendigen Wesens auf die Untersuchung, was für ein Wesen, nach jenen reinen Verstandesbegriffen, ein solches absolut nothwendiges Wesen seyn könne (C. 593. ff. M. I, 683).

## Gott,

als das allerhöchste oder allervollkommenste Wesen.

28. Um diesen Abschnitt des gegenwärtigen Artikels ganz zu verstehen, vergleiche man den Artikel: Ideal. Denn das allerhöchste oder allervollkommenste Wesen ist nichts anders als der Gegenstand, den man sich durch die Idee von einem Wesen, das der Inbegriff aller Realitäten ist, denkt, also eine hypostasirte, d. i. zu einer wirklich existirenden Substanz gemachte, Idee (Ideal der reinen Vernunft). Wenn sich nemlich die Vernunft alle mögliche bejahende Bestimmungen



(Prädicate), die den einzelnen Dingen der Sinnenwelt, in so fern sie zufällig sind, zukommen, selbst, oder den Grund derselben, in einem Wesen ohne alle Einschränkung befindlich, denkt, so ist das die Idee von einem Wesen, das die höchste Realität hat (oder Inbegriff aller Realitäten ist), weil die Realitäten (das, was durch die bejahenden Bestimmungen gedacht wird) aller übrigen Wesen als von ihm abgeleitet gedacht werden. Dieses Wesen ist durch seinen bloßen Begriff vollkommen bestimmt, z. B. es ist ein einiges Wesen, weil es sonst nicht der Inbegriff und der Grund aller Realitäten seyn könnte; es ist ein einfaches Wesen, weil es sonst aus vielen abgeleiteten Wesen zusammengesetzt, folglich von diesen abhängig, und also nicht der Grund der Abhängigkeit dieser doch von ihm abzuleitenden Wesen wäre (C. 607. M. I, 701.); es ist allgenugsam, weil es sonst nicht der Inbegriff aller Realitäten seyn könnte; ewig, weil es sonst einen Anfang gehabt haben, folglich ein anderes Daseyn voraussetzen müßte; unendlich, denn es ist der Inbegriff aller Realitäten, deren jede in ihrer Art unbeschränkt gedacht werden muß. Mit einem Wort, dieses Wesen kann, in seiner unbedingten Vollständigkeit, durch alle Prädicamente oder reinen Verstandesbegriffe bestimmt werden. Dies ist nun der Begriff eines allerhöchsten oder auch eines allervollkommensten Wesens, wie es durch bloße Begriffe aus der Vernunft, durch die Vorstellung des unbedingten Inbegriffs alles Möglichen, als Realgrund alles in der Erfahrung Wirklichen, entspringt. Dies ist aber der Begriff von Gott, oder von der obersten Ursache der Natur, deren Daseyn, weil es nicht abgeleitet seyn könnte, unabhängig, d. i. absolut nothwendig seyn müßte. Das heißt nun Gott in transcendentalem Verstande, oder ohne daß dabei irgend eine Vorstellung aus der Erfahrung vorausgesetzt wird, gedacht. Wir haben nemlich zu diesem Begriff von Gott nicht nöthig gehabt, etwa nachzusehen, wie sein Werk, die Na-

tur, beschaffen sei, um ihn daraus kennen zu lernen; sondern wir haben ihn ganz aus dem Begriff des höchsten oder vollkommensten Wesens selbst, folglich aus der Idee, so wie sie aus der Vernunft entspringt, bestimmt. Den Gegenstand selbst nun, der durch diesen Begriff (diese Idee) gedacht wird, nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, weil er durch diesen Begriff allein schon durchgängig so bestimmt ist, daß es nicht mehrere solche Gegenstände geben kann, er auch nicht andere Bestimmungen haben kann, als Realitäten, und folglich eben so durchgängig bestimmt ist, wie es sonst nur mit einem Individuum in der Anschauung, nie aber mit einem Begriff, der Fall ist. Man kann sich nun eine Wissenschaft denken, welche bloß in der Untersuchung dieses Ideals bestände, dies würde also eine transcendente Theologie oder Wissenschaft von Gott seyn, in so fern er aus bloßer Vernunft, ohne alle Beziehung auf Erfahrung, erkennbar seyn soll (C. 608. M. I, 705).

29. Allein, nun ist die Frage, existirt auch ein solches höchstes Wesen? Hat diese Idee nicht etwa eine ganz andere Bestimmung, als die, uns von dem Daseyn eines höchsten Wesens zu überzeugen? Und kann man zugeben, man könne sich vom Daseyn irgend eines Dinges dadurch überzeugen, daß man bloß den Begriff dieses Dinges entwickele, so daß man, wenn man diesen Begriff gehörig kenne, gestehen müsse, der Gegenstand, den man sich in diesem Begriff denke, sei vorhanden? Wozu diese Idee von einem höchsten Wesen in speculativer Absicht eigentlich dienen soll, wird in dem Artikel: Ideal, gezeigt werden. Hier haben wir es nur hauptsächlich mit der Untersuchung zu thun, ob das Daseyn eines solchen Ideals bewiesen werden könne.

30. Es sind nur drei Arten, das Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft zu beweisen, möglich. Entweder

a. der Beweis fängt von einer bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besondern Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, z. B. das in derselben ein Zusammenhang nach Zwecken und Mitteln sei, das in derselben alles in seiner Art vollkommen sei, u. s. w. und steigt von dieser Beschaffenheit zur höchsten außer der Sinnenwelt befindlichen Ursache derselben hinauf, nach dem Gesetze, das alles seine Ursache haben müsse. Dieser Beweis heißt der physikotheologische; oder

b. man schließt von einer unbestimmten Erfahrung (d. h. die beschaffen seyn mag, wie sie will) auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heißt der kosmologische; oder

c. man abstrahirt von aller Erfahrung, und schließt aus bloßen Begriffen *a priori* auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heißt der ontologische.

In dieser jetzt angegebenen Ordnung ist die menschliche Vernunft von dem einen Beweise zu dem andern fortgeschritten. Es soll nun gezeigt werden, das sie alle drei nichts beweisen; weil aber die beiden letzten dem ersten, und der dritte den beiden ersten zum Grunde liegen, so wollen wir sie in der umgekehrten Ordnung untersuchen (C. 618. f. M. I, 718. 719.).

### Der ontologische Beweis.

31. Der Schluss: ich existire als ein zufälliges Wesen, also muß auch ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren, scheint dringend und richtig zu seyn, und doch machen es uns alle Begriffe des Verstandes gänzlich unmöglich, uns einen Begriff von einem solchen absolut nothwendigen Wesen zu machen (M. I, 720. C. 620.). Unter dem Begriff

eines schlechthin nothwendigen Wesens denken wir uns eigentlich nichts (reales). Denn die Wort- oder Namenerklärung, daß es etwas sei, dessen Gegentheile unmöglich ist, enthält die logische Nothwendigkeit, oder daß das Gegentheile nicht denkbar sei. Da fragt es sich aber immer: warum sollte es undenkbar seyn, da doch hier kein Widerspruch in dem Begriff liegt? Will man aber die Realerklärung geben, daß es etwas sei, dessen Gegentheile real unmöglich ist, weil es von keinen Bedingungen abhängt, so ist diese Erklärung negativ, wir werfen nur alle Bedingungen weg, da bleibt mir aber nichts übrig, was ich denken kann (M. I, 721. C. 620. f.). Nun hat man zwar sogar versucht, Beispiele von schlechthin nothwendigen Dingen zu geben, z. B. daß ein Triangel nothwendig drei Winkel haben müsse. Allein in allen solchen Beispielen ist die unbedingte Nothwendigkeit in den Urtheilen und nicht in den Dingen. Nehmlich unter der Bedingung, daß es Triangel, oder dreieckigte, d. i. dreiwinklichte Figuren giebt, müssen sie freilich nothwendig drei Winkel haben. Allein das ist die logische Nothwendigkeit, daß ich von dem Triangel nicht eine Bestimmung ausagen kann, die dem Begriff desselben widerspricht (M. I, 722. 723. C. 621. f.). Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile (in welchem im Prädicat dasselbe gesagt wird, was im Subject gedacht wird) aufhebe (verneine), und doch das Subject behalte, so entsteht ein Widerspruch, z. B. einen Triangel setzen (als vorhanden annehmen), und doch die drei Winkel desselben läugnen, ist widersprechend, hebe ich aber das ganze Subject auf (läugne ich, daß es überhaupt einen Triangel giebt), so kann ich auch ohne Widerspruch das Prädicat aufheben, und diese Aufhebung des ganzen Urtheils ist gar nicht widersprechend. Gott ist allmächtig, das ist ein schlechthin nothwendiges Urtheil, wenn nemlich ein Gott gesetzt wird (d. i. ein unendliches Wesen als vorhanden vorausgesetzt wird). Der Gedanke: Gott ist

nicht, enthält aber die Aufhebung des ganzen Subjects, und hierin ist kein Widerspruch (M. I, 724. C. 622). Wenn ich also das Prädicat eines Urtheils zusammt dem Subject aufhebe, so kann niemals ein Widerspruch entstehen, der in diesem Urtheile läge, dafs das Subject nicht ist. Man kann auch nicht sagen, es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können; denn das hiefse, es giebt schlechthin nothwendige Subjecte, welches eben bewiesen werden soll (M. I, 725. C. 623. f.).

52. Wider alle diese allgemeinen Schlüsse (deren Richtigkeit jeder Mensch zugeben muß) stellet man nun den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes gleichsam als eine Thatfache auf; und dieser Beweis heist, so wie ihn Descartes (*Resp. ad secund. obj. p. 105.*) vorträgt, also: was im Begriffe einer Sache enthalten ist, das ist von derselben wahr, oder läst sich mit Wahrheit von derselben behaupten. Nun ist Gott das vollkommenste Wesen, also liegt in dem Begriffe desselben vollkommenes, nothwendiges Daseyn; folglich ist er da oder existirt. Leibnitz sagt nun, diesem Beweise fehle nichts, als dafs die Möglichkeit des vollkommensten Wesens nicht bewiesen sei. Dies ergänzt nun Leibnitz so: das vollkommenste Wesen enthält keine Negation (man kann ihm keine verneinende Bestimmungen beilegen, so dafs dadurch bejahende Bestimmungen in ihm aufgehoben würden), mithin enthält er keinen Widerspruch, und ist daher möglich. Da nun Gott möglich ist, so existirt er auch wirklich (Tiedemanns Geist der specul. Philosoph. VI. B. S. 125 u. 430). Er ist möglich heist hier innerlich oder logisch möglich, d. i. er läst sich denken, der Begriff enthält keinen Widerspruch; aber kann er darum auch existiren, ist darum ein solcher Gegenstand auch äußerlich, d. i. real möglich? Zu dem Begriff des Dinges auch das Daseyn, oder die Wirklichkeit, desselben rechnen, ist ein Widerspruch; denn der Begriff des Dinges ist ja die bloße Vorstellung desselben in Ge-

danken, die Wirklichkeit besteht aber darin, daß es nicht die bloße Vorstellung in Gedanken, sondern der Gegenstand selbst außer den Gedanken ist. Der Satz: in dem Begriff des vollkommensten Wesens liegt auch nothwendiges Daseyn, wäre auch eine bloße Tautologie (ein Satz, der im Prädicat das mit andern Worten sagt, was schon durchs Subject gesagt ist). Er hiesse so viel, als, das Wesen, das alle Vollkommenheiten, und unter diesen auch die Existenz hat, das hat die Existenz. Kann das Daseyn schon im Begriff eines Dinges liegen, so ist entweder der Begriff mit dem Dinge selbst einerlei, weil sich beide dann nicht mehr durch ihren specifischen Unterschied, das Daseyn, unterscheiden; oder das Daseyn wird mit dem Begriff angenommen, und dann wieder aus dem Begriff, als zu ihm gehörend, geschlossen. Allein das Daseyn kann nie in dem Begriff eines Dinges liegen, sondern es ist von jedem Begriff immer noch die Frage, ist auch ein solches Ding, als in dem Begriff gedacht wird, vorhanden? Und folglich bleibt der Begriff immer noch übrig, wenn man auch das Daseyn in Gedanken aufhebt; dadurch entsteht kein Widerspruch. Man sehe hierüber auch den Artikel Daseyn, 14. (C. 624. ff. M. I, 726. 727.).

35. Was ist die eigentliche Ursache der Schwierigkeit bei der Frage nach dem Daseyn eines allervollkommensten Wesens? Keine andere als die, daß wir das Daseyn desselben durch die bloße Kategorie des Daseyns ohne alles Schema (ohne daß wir es in eine bestimmte Zeit setzen, ohne ein Wann und, ohne es in den Raum zu setzen, ohne ein Wo) denken müssen. Mithin fehlt es uns an einem Merkmal, das Daseyn des vollkommensten Wesens von der bloßen Möglichkeit desselben (also das Ding selbst von dem Begriff desselben) zu unterscheiden. Denn das Daseyn der Erscheinungen unterscheidet sich von der bloßen Möglichkeit derselben dadurch,

dafs das blofs mögliche Ding als in irgend einer (unbestimmten) Zeit existirbar gedacht, das wirkliche Ding aber in einer bestimmten Zeit entweder selbst empfunden, oder doch als mit irgend einer Empfindung nach nothwendigen Erfahrungsgesetzen zusammenhängend erkannt wird (z. B. dafs eine Stadt Rom existirt, ob wir sie wohl niemals sehen). Bei dem allervollkommensten Wesen, das als ein Ding an sich, nicht in den Sinnen, also nicht in Raum und Zeit ist, fällt Raum und Zeit, die Empfindung und jedes Erfahrungsgesetz weg, wo ist da also ein Merkmal, die Wirklichkeit von der blofsen Möglichkeit zu unterscheiden? Nun kann man wohl angeben, was man damit meine, wenn man sagt, der Gegenstand müsse noch vom Begriff unterschieden werden, nemlich dafs noch etwas aufser dem Gedanken sei, was in dem Begriff gedacht werde. Allein dies ist blofs ein verneinender Satz, und wir können uns schlechterdings keine Vorstellung davon machen, wie noch etwas, das nicht im Raum und auch nicht Gedanke sei, vorhanden seyn könne. Wir schieben ein schematisches Irgendwo-seyn in Gedanken unter (C. 628. f. M. I, 730.), f. Daseyn, 13.

34. Der Begriff eines höchsten oder vollkommensten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee (s. Idee und Ideal); aber eine blofse Idee (und folglich auch diese) ist ganz unfähig, uns zu der Erkenntniß zu verhelfen, ob ein Gegenstand existire oder nicht. Sie vermag nicht einmal uns zu belehren, ob ein Ding real möglich sei, oder existiren könne. Leibnitz hat folglich nicht die Möglichkeit des höchsten Wesens *a priori*, aus der blofsen Idee desselben, eingesehen, wie er sich schmeichelte; weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse (dergleichen die Erkenntniß des Daseyns eines Dinges ist) immer nur in der Erfahrung gesucht werden muß. Die-

fer so berühmte ontologische oder auch Cartesianische \*) Beweis, für das Daseyn eines höchsten Wesens, aus bloßen Begriffen des reinen Verstandes, welche die Vernunft durch den Begriff des Unbedingten zu Ideen erhebt (z. B. die Realität, vermittelt der Vorstellung des Inbegriffs alles dessen, was in einzelnen sinnlichen Gegenständen einzeln anzutreffen ist, zur Idee einer unbedingten Vollständigkeit aller Realitäten, oder eines vollkommensten Wesens), beweiset also nichts. Es ist an diesem Beweise alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann dadurch an Vermögen, daß er in der Rechnung seinem Cassenbestande einige Nullen anhängte, um den Zustand seines Vermögens zu verbessern (C. 629. f. M. I, 752. 753.), f. übrigens Ontotheologie.

### Der kosmologische Beweis.

3. Es war etwas ganz Unnatürliches (denn in allen andern Fällen kann man nie aus dem bloßen Begriff eines Dinges sein Daseyn beweisen) und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, daß man es versuchte, aus einer ganz willkürlich entworfenen (obwohl, zu einem andern Zweck, aus der Vernunft entsprungenen) Idee das Daseyn des ihr entsprechenden Gegenstandes auszuklauben. In der That wür-

---

\*) Anselmus, Erzbischof von Canterbury, einer der berühmtesten Prälaten seiner Zeit, der den 21. April 1109. in dem 76. Jahre seines Alters starb, hat diesen Beweis für das Daseyn Gottes zuerst gebraucht. Descartes hat ihn nur in großes Ansehen gebracht. Aber Thomas von Aquino widerlegte ihn schon (Bayle Wörterbuch, Artik. Anselmus. *Anselm. Cantuar. Profolog. c. 2. et pro insipiente p. 35.* Tiedemann Geist der specul. Philos. IV. B. S. 256. f.).



de man auch nicht auf diesen Weg gekommen seyn, forderte nicht die Vernunft zur Existenz des Zufälligen irgend etwas Nothwendiges (bei dem man im Aufsteigen von Daseyn zu Daseyn stehen bleiben könne), und wäre nicht die Vernunft dadurch genöthigt worden, einen für das absolut nothwendige Wesen passenden Begriff aufzuseuchen. Diesen glaubte man nun in der Idee eines allerrealsten Wesens zu finden, und so wurde diese nun zur bestimmten Kenntniß desjenigen Wesens gebraucht, von dessen nothwendigem Daseyn man schon anderweitig überredet war (nehmlich zur Kenntniß des schlechthin nothwendigen Wesens). Indessen verhehlte man sich diesen natürlichen Gang der Vernunft, und versuchte den Beweis von dem Begriff des allerrealsten (vollkommensten) Wesens anzufangen, und die Nothwendigkeit seines Daseyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen bestimmt war. So entsprang der verunglückte ontologische Beweis, der weder für den natürlichen und gefunden Verstand, d. i. den, der für gemeine Erkenntnisse zureicht, noch für die schulgerechte Prüfung genughuend ist (C. 651. f. M. I, 734.). Der Kosmologische Beweis behält diese Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität (Vollkommenheit) bei, schließt aber von der erstern auf die letztere. So kömmt der Beweis wieder in das Geleis einer wenigstens natürlichen Schlussart, welche für den gemeinen und auch für den speculativen Verstand die meiste Überredung bei sich führt. Diese Schlussart, von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität, zieht auch sichtbarlich die ersten Grundlinien zu allen Beweisen der natürlichen Theologie, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird. Alle die andern Beweise sind der mit Laubwerk und Schnörkeln verzierte und versteckte kosmologische. Leibnitz nannte diesen kosmologischen Beweis für das Daseyn Gottes den Beweis *a contingentia mundi*,

d. h. von der Zufälligkeit der Welt, und er ist kein anderer als der in 7. vorgetragene, nur mit dem Unterschiede, daß er aus der kosmologischen Reihe heraus und auf eine Idee (vom allerrealsten Wesen) überspringt, und daher der (nicht reine, sondern) gemischte kosmologische Beweis heißen sollte (§. 11.). Dieser Beweis selbst ist im Artikel Cosmotheologie, 4. bereits vorgetragen, und die Schlussfolge beruhet auf dem vermeintlich \*) transcendentalen Naturgesetze: daß alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben müsse, bis sich die vollständige Reihe in einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen müsse, welche aber (und dies ist der diesem Beweise eigenthümliche Sprung, weswegen er der gemischte kosmologische heißt) nur das allerrealste Wesen seyn könne (C. 631 — 634. M. I, 734. 735.).

36. Dieser Beweis ist aber im Grunde kein anderer, als der ontologische, der in 31. ff. vorgetragen worden ist. Denn er thut nur einen Schritt

---

\*) Der Begriff des Zufälligen kann nicht mit dem der Causalität unmittelbar verknüpft werden. Es ist also kein transcendentaler Satz, daß alles Zufällige eine Ursache, sondern daß die Entstehung alles Zufälligen oder alle Veränderung eine Ursache habe, woraus dann folgt, daß wenn die Ursache nicht wäre, auch die Wirkung nicht seyn würde, und sie folglich zufällig ist. Hieraus folgt, daß einiges Zufällige eine Ursache hat. Behauptet man aber, daß alles Zufällige eine Ursache habe, so versteht man schon unter zufällig, was nur als Folge wovon existiren kann. Wollte man aber unter zufällig verstehen, etwas, dessen Gegentheil möglich ist, und bei dem Begriff gänzlich von Ursache und Wirkung abstrahiren, so läßt sich gar nicht begreifen, ob es eine Ursache habe oder nicht, ob sein Daseyn also von etwas anderm abhängig, d. i. ob es real zufällig sei. Es läßt sich wohl denken, daß keine Materie sei, aber daraus folgerten die Alten doch nicht, daß sie zufällig sei, sondern viele hielten sie vielmehr für nothwendig (C. 290. f.).

von der Erfahrung zum Daseyn eines nothwendigen Wesens, und, um zu zeigen, welches dieses nothwendige Wesen sei, wird er in der Fortsetzung (f. Cosmotheologie, 4, b.) der ontologischen Beweis; und dieser letztere enthält auch eigentlich die beweisende Kraft (*nervum probandi*) in dem kosmologischen Beweise (M. I, 738.). Alle Blendwerke im Schließen entdecken sich am leichtesten, wenn man sie auf schulgerechte Art, d. i. nach den Regeln der Logik, vor Augen stellt. Hier ist eine solche Darstellung (C. 654. ff. M. I, 759.). Wenn der Satz:

- a) ein jedes schlechthin nothwendiges Wesen ist zugleich das allerrealeste Wesen,

als worin eigentlich die beweisende Kraft des gemischten kosmologischen Beweises liegt, richtig ist, so muß er sich *per accidens* (verändert, d. i. so, daß der allgemeine Satz ein besonderer wird) umkehren lassen. Dann heißt er so:

- b. einige allerrealeste Wesen sind zugleich nothwendige Wesen.

Nun ist aber ein allerrealestes (vollkommenstes) Wesen (*ens realissimum*) von dem andern in keinem Stücke unterschieden, also muß sich obiger Satz a. auch schlechthin (*simpliciter*, d. i. so, daß die Quantität des Satzes dieselbe bleibt, und folglich der umgekehrte Satz wieder allgemein ist) umkehren lassen. Dann heißt er so:

- c. ein jedes allerrealeste Wesen ist zugleich das schlechthin nothwendige Wesen.

Dies ist aber die Behauptung des ontologischen Beweises (C. 656. M. I, 740.). Der kosmologische Beweis begeht also sogar eine *ignoratio elenchi*, oder den logischen Fehler, daß er das gar nicht trifft, worauf es doch ankömmt; denn er verheißt uns ei-

nen neuen Fußsteig, und bringt uns auf den alten zurück (C. 637. M. I, 741.).

37. Es sind eigentlich folgende vier dialektische Annahmen in diesem Beweise:

a. Der transcendente Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, der aber nur für die Dinge in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, weil die Zufälligkeit die Abhängigkeit des Daseyns heißt; daß es aber eine Ursache ist, wovon das Daseyn abhängt, rührt daher, weil die Entstehung des Zufälligen eine Veränderung ist, die nach dem transcendentalen Gesetze der Natur, daß alle Veränderung eine Ursache hat, eine Ursache haben muß, welches aber nur in der Sinnenwelt, nicht über die Sinnenwelt hinaus, wie hier, Gültigkeit hat;

b. Der Schluß von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache derselben außer der Sinnenwelt. Dieser Schluß hat gar keine Gültigkeit für die erste Ursache, wenn sie auch in der Sinnenwelt seyn sollte, weil, wenn er beweisend seyn sollte, die Sinnenwelt ein Inbegriff von Dingen an sich seyn müßte. Noch weniger aber kann man mit diesem Beweise über die Sinnenwelt hinaus kommen;

c. Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, die Weglassung aller Bedingungen für die Vollendung seines Begriffs zu halten, da man doch durch diese Weglassung nun gar nichts mehr begreifen kann (s. 31.);

d. Die Verwechslung der logischen Möglichkeit des Begriffs von einem Inbegriff aller Realität (dafs in demselben kein Widerspruch ist) mit der transcendentalen Möglichkeit des Gegenstandes selbst (dafs auch ein solches Wesen vorhanden seyn könne), welche letztere man nur von Gegenständen der Erfahrung wissen kann (M. I, 744. 745. C. 657. f.).

Der kosmologische Beweis thut also der Frage wegen des Daseyns des absolut nothwendigen Wesens kein Genüge. Man kann dieses Daseyn nicht mit apodiktischer Gewifsheit behaupten. Es mag zulässig seyn, eine Ursache anzunehmen, von der sich alle möglichen vorhandenen Wirkungen ableiten lassen; aber es läfst sich nicht behaupten, dafs sie ein absolut nothwendiges Daseyn habe; denn sonst müfste auch die Erkenntnis dieses Daseyns absolute Nothwendigkeit haben, oder sich dieses Daseyn auch nicht einmal in Gedanken aufheben lassen (C. 638. ff. M. I, 744. 745.).

38. Die ganze Aufgabe in Ansehung des Daseyns eines allervollkommensten Wesens (transcendenten Ideals) kommt darauf an, entweder zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit zu finden; das eine würde auch das andere möglich machen. Aber beides übersteigt gänzlich alle äufsersten Bestrebungen, unsern Verstand über diesen Punct zu befriedigen, alle Versuche; ihn wegen dieses seines Unvermögens zu beruhigen (C. 640. f. M. I, 746.). Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für den menschlichen Verstand. Selbst die Ewigkeit macht lange den schwindlichten Eindruck nicht aufs Gemüth, so schauerhaft er-

haben sie auch ein Haller \*) schildern mag; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren und ihn auch nicht ertragen, daß ein Wesen gleichsam zu sich selbst sage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, und alles Übrige ist bloß durch meinen Willen vorhanden (C. 641. M. I, 747.). Viele Kräfte der Natur bleiben für uns unerforschlich, denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug

---

\*) So sagt z. B. Haller in seinem unvollendeten Gedicht über die Ewigkeit, das er im Jahr 1736 verfertigt hat:

Als mit dem Unding noch das neue Wesen rang,  
 Und, kaum noch reif, die Welt sich aus dem Abgrund schwang,  
 Eh' als das Schwere noch den Weg zum Fall gelernt,  
 Und auf die Nacht des alten Nichts  
 Sich goß der erste Strom des Lichts,  
 Warft du (Ewigkeit), so weit als itzt, von deinem Quell entfernt.  
 Und wenn ein zweites Nichts wird diese Welt begraben,  
 Wenn von dem All nichts bleibet als die Stelle;  
 Wenn mancher Himmel noch von andern Sternen helle,  
 Wird seinen Lauf vollendet haben;  
 Wirft du so jung als jetzt, von deinem Tod gleich weit,  
 Gleich ewig künftig seyn wie heut.  
 Die schnellen Schwingen der Gedanken,  
 Wogegen Zeit und Schall und Wind  
 Und selbst des Lichtes Flügel langsam sind,  
 Ermüden über dir und hoffen keine Schranken.  
 Ich häufe ungeheure Zahlen,  
 Gebürge Millionen auf;  
 Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welten hin,  
 Und wenn ich auf der March des Endlichen nun bin,  
 Und von der grausen Höhe  
 Mit Schwindeln wieder nach dir sehe,  
 Ist alle Macht der Zahl, vermehrt mit tausend Malen,  
 Noch nicht ein Theil von dir,  
 Ich tilge sie und du liegst ganz vor mir.

nachspüren; das den Erscheinungen zum Grunde liegende transcendente Object (d. i. der überfinnliche Grund, der da macht, daß unserer Sinnlichkeit dieser und kein anderer Stoff gegeben ist) ist und bleibt für uns unerforschlich, wir können es, als außer dem Felde der Erscheinungen befindlich, mit unserer Erkenntniß nicht erreichen. Ein Ideal der reinen Vernunft aber, wie das allervollkommenste Wesen, kann nicht unerforschlich heißen, denn es hat weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen, als das Bedürfnis der Vernunft; vermittelt der Vorstellung dieses Wesens alle synthetische Einheit der Erkenntniß zu vollenden. Da es also nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, so ist es auch nicht als ein solcher unerforschlich, vielmehr muß dieser Gegenstand, als bloße Idee, in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden, und also, was sie eigentlich ist und bedeuten soll, erforscht werden können; denn von unsern Begriffen Rechenschaft geben, heißt ja eben Vernunft haben (C. 641. M. I, 748.).

39. Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transcendentalen Beweisen des Daseyns eines schlechthin nothwendigen Wesens. Beide bisher geführten Beweise (der ontologische, 31. ff. und der kosmologische, 35. ff.) waren transcendental, d. i. ganz unabhängig von Gründen aus der Erfahrung (empirischen Principien) versucht. Denn obgleich der kosmologische eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, so ist er doch nicht aus irgend einer besondern Beschaffenheit derselben, sondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durch die Erfahrung (das empirische Bewußtseyn) überhaupt gegebene Existenz geführt, und verläßt sogar diesen Gang, um sich auf lauter reine Begriffe zu stützen. Was ist nun in diesen transcendentalen Beweisen die Ursache des dialektischen, aber natürlichen Scheins, welcher die

Begriffe der absoluten Nothwendigkeit und höchsten Realität verknüpft, und eine bloße Idee zu einem wirklichen substanziellen Gegenstande macht (realisirt und hypostasirt)? Was ist die Ursache der Unvermeidlichkeit, etwas als an sich nothwendig unter den existirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich vor dem Daseyn eines solchen Wesens zurückzubeugen; und wie fängt man es an, daß sich die Vernunft hierüber selbst verstehe, und aus dem schwankenden Zustande eines schüchternen und immer wieder zurückgenommenen Beifalls zur ruhigen Einsicht gelange? (C. 642. f. M. I, 749.). Setzt man irgend eine Existenz voraus, so kann man der Folgerung nicht ausweichen, daß auch irgend etwas nothwendigerweise existire. Auf diesem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht sicheren) Schlusse beruhete der kosmologische Beweis. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, so kann ich mir sein Daseyn doch niemals als schlechterdings nothwendig vorstellen (ich frage immer, wo ist es her?). Das heißt, ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Existirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Wesen anzunehmen, ich kann aber niemals von einem nothwendigen Wesen anfangen (C. 643. f. M. I, 750.). Wenn ich hiernach

- a. zu existirenden Dingen überhaupt etwas nothwendiges denken muß;
- b. kein Ding an sich selbst als nothwendig zu denken befugt (und im Stande) bin:

so können auch Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge an sich selbst angehen, weil sonst beides einander contradictorisch entgegengesetzt seyn würde, und nicht zusammen statt haben könnte. Folglich können diese beiden Grundsätze nicht objective Principien seyn, sondern sie sind regulative Principien, welche nichts anders sagen, als,



ihr sollt an den Gegenständen der Erfahrung alles als bedingt nothwendig, und nichts als absolut nothwendig betrachten (M. I, 751. C. 644. f.); aber ihr müßet außershalb der Reihe der Erfahrungen (der Welt) ein schlechthin nothwendiges Wesen annehmen (nicht, um es als wirklich vorhanden zu betrachten, und es so zu einem Grund einzelner Wirkungen und Zweckverbindungen in der Natur zu gebrauchen, welches eigentlich allen Vernunftgebrauch zerstören und alle Einsicht in die Natur unmöglich machen würde, sondern) um alles Daseyn der Erscheinungen durch diesen Begriff unter Eine Einheit (Einen Grund, in dem alles gegründet sei) zusammen zu fassen. In der Welt aber könnet ihr niemals das schlechthin nothwendige Wesen finden, weil der Satz b. euch gebietet, alle Ursachen in der Erfahrung, und jedes Daseyn in derselben (d. i. alles, was unter dem Begriff eines nothwendigen Wesens, als des Grundes seines Daseyns, zusammengefaßt ist) jederzeit als abgeleitet von einem andern Daseyn in der Erfahrung anzusehen (C. 644. f. M. I, 752.). Die Philosophen des Alterthums, Anaxagoras, Plato, Aristoteles u. s. w. sehen alle Form der Materie als zufällig und alle Materie als ursprünglich und nothwendig an. Allein die Materie ist nicht absolut nothwendig, weil jede Bestimmung derselben, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, welche das Reale derselben ausmacht, wodurch sie empfunden und folglich Gegenstand der Erfahrung wird, eine Wirkung ist, die folglich ihre Ursache haben muß, und weil auch die Materie sich in Gedanken aufheben und wegdenken läßt. Dafs aber die Alten sich die Materie als nothwendig dachten, rührt daher, weil sie als das immer vorhandene, nicht entstehende und nicht vergehende Substrat aller Veränderungen (als Substanz) muß gedacht werden. Das hindert aber nicht, dafs man nicht dieses Substrat mit allem, was ihm inhärrt, die Substanz mit allen Accidenzen, die Materie mit allen ihren Veränderungen wegdenken könnte.

Folglich ist sie nicht absolut nothwendig (M. I, 753. C. 645. ff.). Das Ideal des höchsten Wesens (das allerrealste Wesen als wirkliches Individuum) ist also, wie aus diesen Betrachtungen folgt, nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen, nothwendigen Ursache entspringe. Es ist aber der Schein unvermeidlich (natürlich), sich dieses formale Princip als constitutiv (als setze es die wirkliche Beschaffenheit eines wirklichen Dinges fest) vorzustellen. Denn, so wie der Raum, weil er alle Gestalten (die lediglich nur verschiedene Einschränkungen desselben sind) ursprünglich möglich macht, unvermeidlich für ein an sich selbst gegebener, für sich bestehender Gegenstand gehalten wird, so ist es auch unvermeidlich, die Idee des allerrealsten Wesens, als der obersten Ursache, für einen Gegenstand an sich zu halten (M. I, 754. C. 647. f.).

#### Der physikotheologische Beweis.

40. Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt (im ontologischen Beweise) noch die Erfahrung von irgend einem Daseyn überhaupt (im kosmologischen Beweise) das Daseyn eines höchsten Wesens beweisen kann; so fragt sich nun noch, ob nicht eine bestimmte Erfahrung von der Beschaffenheit und Anordnung eines vorhandenen Dinges dieses leisten könne? Ein solcher Beweis würde der physikotheologische heißen können. Sollte dieser auch unmöglich seyn, so ist überall kein genugthuender Beweis aus bloß speculativer Vernunft für das Daseyn eines höchsten Wesens möglich (C. 648. M. I, 755.). Man wird nach allen vorhergehenden Bemerkungen bald einsehen, daß der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet

werden könne. Denn wie kann jemals eine Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen seyn sollte (alsö eine Wirkung, aus der man die wirkliche Beschaffenheit des allerrealsten Wesens herleiten könnte)? Darin besteht ja eben das Eigenthümliche einer Idee (Vorstellung des Unbedingten, da in der Erfahrung alles bedingt ist), daß ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren, d. i. vollkommen ähnlich und gleich seyn kann. Die transcendentale Idee von einem schlechthin nothwendigen, allgenugsamen Urwesen ist so überschwänglich groß, so hoch über jeden Erfahrungsgegenstand, der jederzeit bedingt ist, erhaben, daß man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung aufreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt, und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgend einer Verknüpfung in der Erfahrung (empirischen Synthesis) ein Beispiel oder die mindeste Leitung dazu giebt, suchen wird (C. 649. M. I, 756.). Würde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es noch fernere Untersuchung wegen seines noch höhern Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieser Kette trennen, und als ein bloß intelligibeles (durch den reinen Verstand gedachtes und nie zu erfahren mögliches) Wesen nicht in der Reihe der Naturursachen mitbegreifen, welche Brücke kann dann die Vernunft wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen? Man kann nicht von der Erfahrung hinaus ins Übersinnliche, da alle Gesetze des Überganges von Wirkungen zu Ursachen, ja alle Verknüpfung (Synthesis) und Erweiterung unserer Erkenntniß überhaupt, auf nichts anders, als mögliche Erfahrung, mithin bloß auf Gegenstände der Sinne gestellt sind und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können (C. 649. f. M. I, 757.). Folgendes ist nun der physikotheologische Beweis selbst: Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermesslichen Schauplatz von Mannigfal-

tigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen und Vergehen; jede Ursache in derselben weist aber immer wieder auf eine andere Ursache hin, so daß dies ganze All in den Abgrund des Nichts versinken müßte, nähme man nicht eine ursprüngliche und unabhängig für sich bestehende Ursache dieses ganzen Alls an. Wie groß soll man sich aber diese höchste Ursache denken? Da wir die Welt ihrem ganzen Inhalt nach nicht kennen, und ihrer Größe nach auch durch die Vergleichung mit allem, was möglich ist, nicht schätzen können, so wollen wir, denn daran hindert uns nichts, dieses höchste Wesen dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere mögliche setzen (C. 650. f. M. I, 758.).

41. Dieser Beweis verdient Achtung. Er ist der älteste. So weit alle Nachrichten gehen, hat ihn Sokrates zuerst gebraucht, und ihn wahrscheinlich zuerst entdeckt. Er findet sich in Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates (I, 4.). Sextus Empirikus führt ihn auch unter Sokrates Namen an (*adv. Math. IX*, 92. f. Tiedemann Geist der specul. Philos. B. II. S. 32.). Der erste Physikotheologe unter den neuern Philosophen war Heinrich More in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Dieser Philosoph suchte aus der in der Natur-Ökonomie überall hervorleuchtenden Weisheit das Daseyn eines freien und weisen Urhebers derselben zu beweisen (Tiedemann Geist der speculat. Phil. B. V. S. 509.). Dieser physikotheologische Beweis verdient aber auch darum Achtung, weil er der klarste und der gemeinen Vernunft angemessenste ist (M. I, 759.). Er belebt überdem das Studium der Natur. Es würde auch trostlos und umsonst seyn, ihn nicht zu achten. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihrem Händen immer wachsende Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keine

Zweifel der Speculation so niedergedrückt werden, daß sie sich nicht wieder bis zu einem obersten und unbedingten Urheber so vieler Wunder der Natur erheben sollte (M. I, 760. C. 651. f.). Ob man aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens nichts einwenden kann, sondern es vielmehr empfehlen und aufmuntern muß, so bedarf dieser Beweis doch Gunst. Er kann überdem das Daseyn eines höchsten Wesens niemals allein darthun, sondern gründet sich auf den ontologischen Beweis (31. ff.), welchem er nur zur Einleitung (Introduction) dient. Der ontologische Beweis ist also der einzig mögliche (wofern überall ein speculativer Beweis statt finden könnte) (C. 652. f. M. I, 761.).

42. Die Hauptmomente dieses Beweises sind:

- a. In der Welt befinden sich überall deutliche Zeichen von Weisheit;
- b. Ohne ein anordnendes vernünftiges Princip ist solche Weisheit nicht möglich;
- c. Es existirt also eine erhabene und weise Ursache der Welt;
- d. Die Einheit dieser Ursache läßt sich aus der Einheit in der Welt schliessen (M. I, 762.).

Dieser Beweis hat die Analogie für sich (M. I, 763.). Er würde aber nur einen Weltbaumeister beweisen. Mehr hat auch Sokrates nicht behauptet (*Xenoph. Mem. Socr. IV, 3. I, 4.* Tiedemann Geist der spec. Phil. B. II. S. 39.). Denn um einen Welterschöpfer auf diesem Wege zu beweisen, müßten wir die Zufälligkeit der Materie beweisen, welches nicht möglich ist, da alle Zufälligkeit nur den Zustand betrifft, worin sich die Materie befindet, aber nicht die Materie selbst, welche in der Erfahrung

weder entsteht noch vergeht (M. I, 764. C. 655 — 655.).

43. Der Schluss in diesem Beweise gehet also von der Ordnung und Zweckmäßigkeit, die in der Welt durchgängig zu finden ist, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daseyn einer ihr proportionirten Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muß bestimmt seyn. Nun geben die Prädicate von sehr großer, von erstaunlicher Macht und Trefflichkeit gar keinen bestimmten Begriff. Da folglich nur das All (*omnitudo*) aller Realität im Begriff durchgängig bestimmt ist, so kann der Begriff von der Ursache der Welt kein anderer seyn, als der von einem Wesen, das alle Macht, Weisheit u. s. w., mit einem Wort, alle Vollkommenheit besitzt (C. 655. f. M. I, 765.). Nun vermag aber niemand einzusehen, ob zur Weltgröße (nach Umfang sowohl als Inhalt) Allmacht, zur Weltordnung höchste Weisheit, zur Welteinheit absolute Einheit des Urhebers u. s. w. nöthig sei. Daher ist es unmöglich, aus der Natur einen hinlänglichen Begriff von dem Urwesen, weder zum Behuf der gesammten Naturkenntnis, noch zum Behuf des Praktischen, als Grundlage der Religion, abzuleiten (M. I, 766. C. 656.) Wir bedürfen nemlich zur Naturkenntnis sowohl, als auch zur Religion den Begriff eines Gottes, d. i. eines Urhebers der Welt unter moralischen Gesetzen, s. Endzweck, 10 — 12. Diesen Begriff können wir aber nicht an jedes von uns gedachte verständige Wesen verschwenden, das nur viel Vollkommenheit hat. Oder ist es erlaubt, von einem Wesen, das recht viel Vollkommenheit hat, vorauszusetzen, das es alle mögliche besitze (U. 403. M. II, 937.)? Der Schritt zu der absoluten Vollständigkeit (Totalität) ist auf dem empirischen Wege ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn aber doch im physischtheologischen Beweise. Welches Mittels bedient man sich also wohl, um über die weite Kluft vom Bedingten in der Erfahrung

zum Absolutunbedingten, was in keiner Erfahrung zu finden ist, zu kommen (C. 656. M. I, 767.)? Nachdem man bis zur Bewunderung der Grösse, der Weisheit, der Macht u. s. w. des Welturhebers gekommen ist (42, a.), und nun nicht weiter kommen kann, so verlässt man diesen Beweis aus der Erfahrung und geht (42, b.) über zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Der Beweis springt also von der Erfahrung über auf den kosmologischen Beweis (35. ff.), und da dieser nur der versteckte ontologische ist (36.), so wird ein anscheinender Erfahrungsbeweis ein verunglückter Vernunftbeweis (M. I, 768. C. 657.). Diejenigen, die sich auf diesen Beweis stützen (die Physikotheologen) haben also gar nicht Ursache gegen die Beweisart aus bloßen Begriffen (die transcendentale) so spröde zu thun, und auf sie mit dem Eigendünkel hellsehender Naturkenner herabzusehen, als sei diese transcendentale Beweisart das Spinnengewebe finsterner Grübler. Denn die Physikotheologen sind wahre Ontotheologen (die das Daseyn Gottes wie in 35. ff. beweisen); dass ihr Beweis aus der Erfahrung seyn soll, ist ein blosser Schein (M. I, 769. C. 657. f.). Hieraus folgt, dass der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes (35. ff.) der einzig mögliche ist, wenn überall nur ein Beweis für einen so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satz, dass eine höchste Weltursache vorhanden sei, möglich ist (C. 658. M. I, 770.). Was aber für Fehler entstehen, wenn wir die Idee von Gott für einen wirklichen und nicht bloss idealen Erklärungsgrund (constitutives und nicht bloss regulatives Princip) halten, findet man im Artikel: Vernunft, s. übrigens Theologie und Physikotheologie.

## Gott,

als der Welturheber, oder der moralische Beweis für die Nothwendigkeit des Glaubens an das Daseyn Gottes.

44. Das moralische Gesetz macht es nothwendig, daß wir uns bei unserm sittlich guten Verhalten die Erlangung einer unserer Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit als möglich denken. Dazu müssen wir aber das Daseyn Gottes als Welturhebers (der das Sittengesetz will, und daher die Glückseligkeit durch die Einrichtung und Regierung der Veränderungen in der Welt jedem moralischen Wesen, angemessen seiner Sittlichkeit, zuteilt, der also eine in allem Betracht unendliche Intelligenz, d. i. wirklich eine Gottheit seyn muß,) nothwendig voraussetzen (postuliren, nicht willkürlich annehmen oder supponiren); s. Existenz, 3. (M. II, 340. P. 223. f.). Diesen Zusammenhang selbst, oder den Beweis dafür, daß der Glaube an das Daseyn Gottes dem sittlich guten, aber sinnlichen Wesen nothwendig ist, oder daß es (zwar nicht theoretisch für das Erkennen, aber welches eben so viel und noch mehr werth ist, daß es für das Handeln, also) dem Sittlichguten moralisch gewiß ist, daß ein Welturheber existirt, findet man in den Artikeln: Glaubenssache, 3. u. 5. ff. und Endzweck, 10. ff. s. auch Teleologie. Man siehet aus der Auseinandersetzung in den angeführten Artikeln, daß die Nothwendigkeit, das Daseyn Gottes anzunehmen, subjectiv (Bedürfnis, aber ein Vernunftbedürfnis ist, so daß die Annahme desselben nur mit der sittlichen Güte des sittlich guten Wesens selbst aufhören kann) und nicht objectiv (Pflicht, als wenn es geboten werden könnte, das Daseyn Gottes zu glauben) ist, s. Bedürfnis. Diese Annehmung des Daseyns Gottes ist mit dem Bewußtseyn der Pflicht, als eines Zwecks des Handelnden, unzertrennlich verbunden, und ist ein durch das Sittengesetz für die erkennende (theoreti-



fche) Vernunft nothwendig gemachter Act. In Beziehung auf das Erkennen (oder als Erklärungsgrund) wäre diese Annehmung aber nur Hypothese; allein in Beziehung auf das Handeln nach einem Endzweck (oder als das, was es allein möglich macht, bei unsern sittlich guten Handlungen einen Endzweck zu haben) kann sie ein moralischer Glaube oder ein reiner Vernunftglaube heißen (M. II, 342. P. 326. f.) f. Christenthum (S. 761. u. 771.). Dieser Glaube kann auch durch nichts wankend gemacht werden, weil Niemand je beweisen kann, daß es keinen Gott gebe, und weil auch mit dem Umsturz dieses Glaubens die sittlichen Grundätze selbst würden umgestürzt werden. Da hier die sittliche Handlung nicht als Mittel wozu, sondern als Zweck an sich moralisch nothwendig ist, so muß auch die Bedingung desselben (Gott, als derjenige, der alle Zwecke, deren Erreichung nicht vom handelnden Subject abhängen, der Moralität unterwirft) nothwendig (nicht willkürlich) angenommen werden (M. I, 996. C. 856.). Das moralische Gesetz führt also zur Religion, indem es uns nöthigt, das Daseyn eines Welturhebers anzunehmen, und unsere Pflichten als seine Gebote anzusehen, der uns diese aber nicht als seine willkürlichen, für sich selbst zufälligen, Verordnungen (Sanctionen) vorschreibt, sondern mit dessen Willen sie als wesentliche Gesetze unseres eigenen freien Willens übereinstimmen (P. 253. M. II, 345.), f. Glückseligkeitslehre, 2.

45. Nun läßt sich auch die Frage beantworten: ob der Begriff von Gott ein zur Physik (mithin auch zur Metaphysik, in so fern diese die reinen Principien *a priori* der Physik enthält), oder ob er ein zur Moral gehöriger Begriff sei? Naturveränderungen von Gott ableiten, heißt nehmlich nicht, sie physisch erklären; durch sichere Schlüsse aber, vermittelst der Metaphysik, von der Kenntniß dieser Welt

(durch den physikotheologischen oder kosmologischen Beweis) oder gar aus bloßen Begriffen (durch den ontologischen Beweis) zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, ist (wie wir gesehen haben) unmöglich (M. II, 358. P. 249.). Man kann nicht von einer einzigen Eigenschaft Gottes, im eigentlichen Sinne des Worts, eine Erkenntnis, noch weniger aber bloß aus der Natur einen bestimmten Begriff von Gott erlangen. Nur in Ansehung des Praktischen (zum Handeln) bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff des Verhältnisses übrig (nehmlich das, so wie der tugendhafte Mensch durch seinen Willen das Sittlichgute will und wirkt, auch in Gott etwas uns Unbekanntes ist, das auch das Sittlichgute will und wirkt, welches wir analogisch den göttlichen Willen nennen können), welchem das Moralgesetz (das dieses Verhältniss *a priori* bestimmt) objective Realität verschafft (oder macht, das wir durchaus annehmen müssen, es sei Gottes Wille, nicht bloß ein Gedanke in uns, sondern auch ein Gegenstand außer uns). So bekommt die Idee von Gott, aber immer nur in Beziehung auf unsere Ausübung des moralischen Gesetzes (nicht um durch diese Idee etwas zu erklären oder zu verstehen), Realität (oder wir müssen anerkennen, das es einen solchen Gott, der da will, das wir moralisch gut handeln, und der darnach unser Schicksal bestimmt, wirklich gebe) (P. 248. f. M. II, 357.). Auf diesem Wege allein bekommen wir auch einen genau bestimmten Begriff dieses Urwesens; denn soll das höchste Gut (die vollkommenste Sittlichkeit und eine ihr angemessene Glückseligkeit) für uns möglich seyn (welches durchaus eine vernünftige Weltursache oder eine Gottheit voraussetzt), so muß der Welturheber die höchste Vollkommenheit besitzen, Er muß allwissend seyn u. s. w. f. Ethikothologie (P. 252. M. II, 359.) Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht

zur Physik, d. i. für die *a priori* untersuchende und erklärende (speculative) Vernunft, sondern zur Moral, d. i. für die *a priori* gebietende und einen allgemeingültigen und nothwendigen Zweck aller menschlichen Handlungen vorschreibende (praktische) Vernunft, gehöriger Begriff (P. 252.). Dafs man übrigens in der Geschichte der griechischen Philosophie vor Anaxagoras (s. Anaxagoras) keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie antrifft, rührt daher, weil man mit den Übeln in der Welt nicht fertig werden konnte. Die alten griechischen Philosophen zeigten daher eben darin Verstand und Einsicht, dafs sie das Urwesen unter den Naturwesen aufzufinden suchten. Aber nachdem das scharfsinnige griechische Volk so weit in Nachforschungen vorgerückt war, dafs es selbst sittliche Gegenstände philosophisch behandelte, da gab ihnen auch ihr praktisches Bedürfnis den Begriff des Urwesens bestimmt an (P. 253. M. II, 360.). Diese Ableitung der Realität des Daseyns Gottes von der Möglichkeit des höchsten Guts, und die Bestimmung des Urwesens durch dasselbe kann die Moraltheologie oder Ethikotheologie (s. Ethikotheologie) genannt werden. Das Übrige über Gott findet man im Artikel: Ideal; einige wichtige Bemerkungen über diesen letztern Beweis im Artikel: Moraltheologie. Wer noch etwas Ausführlicheres hierüber nachlesen will, dem empfehle ich folgende zwei Schriften: Über die Beweise für das Daseyn Gottes, von L. H. Jakob, 2te veränderte und vermehrte Ausgabe, nebst einem neuhinzugekommenen Gespräch, worin alle speculative Beweise für das Daseyn Gottes geprüft werden. Liebau 1798. 8. und: Die allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Leser von L. H. Jakob. Halle, 1797. 8.

Pflicht gegen Gott, s. Pflicht.

Gotteserk. Gottesgel. Gottheit. Gottseligk. 141

Gotteserkenntnifs,

f. Theologie.

Gottesg~~e~~lehrter,

f. Theologie.

Gottheit,

f. Gott, 44.

Gottseligkeit,

*pietas*, *piété*. Die wahre Religionsgefinnung (R. 313.) oder die moralische Gefinnung im Verhältnisse auf Gott (R. 282.) Sie enthält zwei Bestimmungen:

- a. Furcht Gottes; und
- b. Liebe Gottes

a. Furcht Gottes ist die moralische Gefinnung in Befolgung der Gebote Gottes aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz. Wer also aus Achtung fürs Gesetz moralisch gut handelt, der bezieht, indem er sich als ein abhängiges Wesen betrachtet, dem seine eigene Vernunft durch das Moralgesetz einen Endzweck vorsteckt (Heiligkeit und eine dieser proportionirte Glückseligkeit), dessen Erreichung nicht in seiner Gewalt ist, alle seine Pflichten auf einen göttlichen Willen, und seine Achtung fürs Gesetz ist zugleich, in seinem Bewußtseyn, Achtung für einen göttlichen Gesetzgeber, der durchs Moralgesetz seinen Willen kund thut. In dieser Beziehung nun heist die Achtung fürs Gesetz Furcht

Gottes oder Ehrfurcht für den Schöpfer der Welt als heiligen Gesetzgeber der vernünftigen Wesen (T. 181). So ist Achtung fürs Gesetz und Furcht Gottes identisch. Wer Gott achtet, weil er in ihm den Gesetzgeber des Moralgesetzes erkennt, für das er Achtung hat, der fürchtet Gott oder hat Ehrfurcht für ihn; wer aber das Moralgesetz darum achtet, weil er dasselbe für das Gesetz des Schöpfers und Oberherrn der Welt erkennt, der fürchtet Gott auch, aber seine Furcht ist die eines Sklaven, welcher die Geißel seines willkürlich gebietenden Herrn scheuet, der ihn in seiner Gewalt hat.

b. Liebe Gottes ist die moralische Gesinnung in Befolgung der Gebote Gottes aus eigener freier Wahl und Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht). Sie ist bereits erklärt worden im Artikel: Achtung, 12.

2. Diese Furcht und Liebe Gottes enthalten also, noch über die Moralität (Achtung fürs und Wohlgefallen am Gesetze) den Begriff von einem übersinnlichen Wesen (Gott). Diesem Wesen werden hierdurch alle die Eigenschaften (Heiligkeit, Allwissenheit, Allmacht u. s. w.) beigelegt, die erforderlich sind, das höchste Gut zu vollenden, das durch unsere Moralität uns zur Absicht gemacht wird, und das doch über unser Vermögen hinausgeht. Überschreiten wir aber dieses moralische Verhältniß Gottes zu uns (betrachten wir Gott etwa als nachsichtsvoll bei unserer Übertretung seiner Gebote, und diese Gebote selbst als Aussprüche seiner beliebigen Willkühr, von deren Strenge er also auch nach Belieben nachlassen könne), so stehen wir immer in Gefahr, uns den Begriff seiner Natur als anthropomorphistisch zu denken (z. B. als ein Wesen, das viel zu gütig sei, als das es strafen könnte). Dann wird der Begriff von Gott (so gedacht) gar unsern

sittlichen Grundsätzen nachtheilig (und unsere Verehrung Gottes eigentlich ein Götzendienst, Idololatrie oder ein Fettschmachten). Wir sehen hieraus, daß die Idee von Gott in der speculativen Vernunft für sich selbst nicht bestehen kann, und nicht nur aus unserer Moralität entspringt, sondern auch noch mehr ihre ganze Kraft erst in der Beziehung auf unsere Pflichtbestimmung gründet, welche auf sich selbst und nicht etwa auf einem fremden Wesen (so daß der Glaube an Gott der Bestimmung unseres Willens zur Erfüllung unserer Pflicht vorausgehende) beruht (R. 282.).

3. Die Gottseligkeitslehre ist daher eben das, was man auch Religion (in objectiver Bedeutung) nennt, nemlich die Lehre von unsern Pflichten als göttlichen Geboten (R. 281.). Die Tugendlehre ist hingegen die Lehre von unsern Pflichten als Geboten unserer eigenen Vernunft. Man kann nun fragen, da der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung Gottes, nach den der Menschheit vorgeschriebenen Gesetzen, vorzüglich gerichtet ist, ob in der Kirche (der Gesellschaft, die sich zur Beförderung der Tugendgesinnung, als Willen Gottes, vereinigt hat) immer nur Gottseligkeitslehre oder auch reine Tugendlehre, jede besonders, den Inhalt des Vortrags ausmachen soll? (R. 281.). Was ist natürlicher in der ersten Jugendunterweisung und selbst in dem Kanzelvortrage, die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder diese vor jener (wohl gar ohne derselben zu erwähnen) vorzutragen? Beide stehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies ist aber nicht anders möglich, als so, daß, da sie nicht einerlei sind, die eine als Zweck und die andere bloß als Mittel gedacht und vorgetragen werden müßte. Nun besteht die Tugendlehre durch sich selbst (sogar, wenn man nicht auf einen Endzweck sieht, ohne den Begriff von Gott), die Gott-

seligkeitslehre aber enthält den Begriff von einem Gegenstande (Gott), den wir uns, in Beziehung auf unsere Moralität, als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks (Heiligkeit und Glückseligkeit) vorstellen. Die Gottseligkeitslehre kann also nicht für sich den Endzweck der sittlichen Bestrebung aufstellen, sondern nur zum Mittel dienen, das, was an sich einen bessern Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung (durch die Idee von Gott, welche zur objectiven Realität des moralischen Endzwecks nothwendig vorausgesetzt werden muß) zu stärken. Denn die Gottseligkeitslehre verheißt und sichert der Tugendgesinnung (als einer Bestrebung zum Guten, selbst zur Heiligkeit) die Erlangung des Endzwecks, welches die Tugendgesinnung für sich nicht kann. Der Tugendbegriff ist aus der Seele des Menschen genommen. Der Mensch hat ihn schon ganz, obzwar unentwickelt, in sich. Er darf nicht erst, wie der Religionsbegriff (Pflicht als Wille Gottes) durch Schlüsse herausvernünftelt werden. In seiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewußtseyns eines sonst von uns nie gemuthmaßten Vermögens (bloß aus Pflicht zu handeln und) über die größten Hindernisse in uns Meister zu werden, in der Würde der Menschheit, die der Mensch an seiner eigenen Person und ihrer Bestimmung (nach der er strebt, um sie zu erreichen) verehren muß, in allem diesem liegt etwas so Seelenerhebendes und zur Gottheit selbst (die nur durch ihre Heiligkeit und moralische Gesetzgebung anbetungswürdig ist) hinleitendes, daß der Mensch, selbst wenn er noch weit davon entfernt ist, diesem Begriffe die Kraft des Einflusses auf seine Maxime zu geben, sich dennoch nicht ungerne damit unterhält. Denn der Mensch fühlt sich selbst durch diese Idee der Pflicht schon in gewissem Grade veredelt, indessen daß der Begriff von einem diese Pflicht zum Gebote für uns machenden Welt herrscher noch in großer Ferne von ihm liegt. Wenn der Mensch aber zu seiner Pflichterfüllung

von Gott ausginge, so würde das seinen Muth (der das Wesen der Tugend, *virtus*, mit ausmacht) niederschlagen. Die Gottseligkeit würde sich dann nemlich in schmeichelnde Unterwerfung (Liebe zur Vergeltung) oder in knechtische Unterwerfung (Furcht vor der Strafe) unter eine despotisch (blofs in dem Willen des Gesetzgebers gegründete) gebietende Macht verwandeln. Dieser Muth, auf eigenen Füfsen zu stehen, wird nun selbst durch die darauf folgende Verfühnungslehre gestärkt, die das als abgethan vorstellt, was nicht zu ändern ist, und so den Pfad zu einem neuen Lebenswandel eröffnet. Macht aber die Verfühnungslehre den Anfang (soll die Verführung vor der Besserung des Menschen hergehen), so benimmt 1. die leere Bestrebung, das Geschehene ungeschehen zu machen (die Expiation); 2. die Furcht, ob uns auch der verfühnende Act werde zugerechnet werden; 3. die Vorstellung unseres gänzlichen Unvermögens zum Guten (darum eben die Verführung nöthig ist); und 4. die Ängstlichkeit wegen des Rückfalls ins Böse, den Muth. Das muß dann den Menschen in einen ächzenden moralisch passiven Zustand versetzen, der nichts Großes und Gutes unternimmt, sondern alles vom Wünschen erwartet (den man gemeiniglich Frömmigkeit nennt) (R. 282. ff.) s. Frömmigkeit und Afterdienst, 19.

Kant Relig. innerh. der Gr. der rein. Vern. IV. St. §. 3. S. 281. ff. — IV. St. Anmerk. \* \* S. 313.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Befchl. S. 181.

## Götzendienst,

gottesdienstlicher, religiöser Aberglaube, Abgötterei im praktischen Verstande, religiöser Afterdienst, Andächtelei, Bigotterie, Dämonolatrie, Idololatrie,

Mellins philos. Wörterb. 3. Bd.

K



*cultus spurius, devotio spuria, idololatria, bigotterie, idolâtrie.* Ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gefinnung, wohlgefällig machen zu können (U. 440.). Abgötterei in theoretischem Verstande ist einerlei mit Dämonologie, s. Dämonologie. Abgötterei in praktischem Verstande ist eine solche Lehre von Gott, welche das höchste Wesen mit Eigenschaften vorstellt, nach denen noch etwas anders, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung seyn könne, seinem Willen, in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäß zu seyn (U. 440.\*). So rein und frei von sinnlichen Bildern man nemlich auch in theoretischer Rücksicht (der Beschaffenheit seiner Natur nach) den Begriff von Gott gefasst haben mag (als von einem allervollkommensten, allerrealsten und höchsten, allgenugsamen Wesen); so wird er, durch diese Lehre, im Praktischen, d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach, dennoch als ein Idol, d. i. anthropomorphistisch (als ein sinnliches Wesen) vorgestellt. Sie ist also ein Aberglaube, der einen sträflichen Lebenswandel mit der Religion zu vereinigen weifs (R. 174.) S. Aberglaube, IV. f. Afterdienst, Andächtelei und Fetischmachen.

### Grad,

f. Empfindung, 5. ff. und Apperception, 9.

### Gravitation,

*gravitatio, gravitation.* Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle

Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt (N. 71.) f. Anziehungskraft und Attraction. Sie muß noch von der Schwere unterschieden werden. Die Schwere ist nemlich die Bestrebung, in der Richtung der größern Gravitation sich zu bewegen. Wenn wir uns den Raum als erfüllt mit Materie denken, so wirkt auf jedes Partikelchen der Materie alle andere Materie und zieht sie an, dies heißt die Gravitation; nun ist aber in jedem Punct des Raums diese Wirkung, weil die Materie nicht den Raum gleichförmig erfüllt, verschieden; denken wir uns nun für jedes Partikelchen Materie, durch alle Puncte, in welchen dasselbe, der Nähe, Entfernung, Dichtigkeit u. s. w. der übrigen Materie nach, am stärksten angezogen werden würde, eine Linie, so hat das Partikelchen ein Bestreben, sich in dieser Linie zu bewegen, und dies Bestreben ist seine Schwere. Für die Erde ist es die gerade Linie zwischen den Mittelpuncten der Erde und der Sonne, für die Körper auf der Erde eine Linie, die auf der Oberfläche der Erde senkrecht steht. Das Bestreben der Erde und der Körper auf derselben, in diesen Linien zu fallen, ist die Schwere, und dies Bestreben richtet sich nach der größern Gravitation. Die Schwere ist also von der Gravitation darin unterschieden, daß sie nur eine einzige Richtung, nemlich die der größern Gravitation, hat; dahingegen jedes Partikelchen Materie Gravitation nach allen Richtungen zu leidet, nach welchen hin Materie anzieht, f. Attraction, 2. Beide, Gravitation und Schwere, sind eigentlich keine Kräfte, sondern wirkliche Wirkungen der Anziehungskraft der Materie, die eine reelle Kraft ist, f. Anziehungskraft. Kant hat das Daseyn dieser Kraft und ihrer Wirkung zuerst *a priori* bewiesen und alle Erfahrungen stimmen damit zusammen.

## Grenze,

f. Gröfse, 16.

## Grenzbegriff.

Ein Begriff, der als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt (C. 510). Ein solcher Begriff ist z. B. der eines Noumenon oder intelligibelen Gegenstandes, d. i. eines solchen Dinges, das sich der Verstand, ohne Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht blofs als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst denken muß (C. 307.). Dieser Begriff ist nemlich durch die Natur des Verstandes selbst gegeben, damit man nicht behaupten könne, es gebe aufser dem Felde der Sinnlichkeit keine Gegenstände weiter. Denn da jeder sinnliche Gegenstand eine Erscheinung, d. i. sinnliche Vorstellung ist, zu jeder Vorstellung aber nothwendig ein Gegenstand gehört, der durch sie vorgestellt wird; so setzt der Verstand auch bei der äußern Vorstellung, als einer Erscheinung, einen Gegenstand voraus, der durch die Erscheinung vorgestellt wird, oder durch die Erscheinung erscheint. Und der Verstand ist dazu berechtigt, da er die Erscheinung vermittelt der Sinnlichkeit nicht so, wie die Bilder der Phantasie, willkührlich hervorbringen oder erdichten kann. Der Verstand legt also der Erscheinung einen Gegenstand unter, der nicht Vorstellung, sondern Ding an sich ist. Da aber eben darum dieses Ding an sich nicht selbst durch die Sinne erscheint, sondern nur in der Erscheinung oder der sinnlichen Vorstellung, so ist dieser Gegenstand nur ein gedachter Gegenstand, ein Noumenon. Wir können ihn daher auch nicht mit der Erscheinung vergleichen, und etwa

dadurch erkennen und wissen, wie er beschaffen ist, zumal da es uns ganz unmöglich ist, uns irgend etwas ohne die Bedingung der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) vorzustellen. Wir können darum auch aus diesem, obwohl nicht willkürlich erdichteten, sondern aus der Beschaffenheit des Verstandes hervorgehenden, Begriff eines Dinges an sich nicht das Daseyn eines solchen Gegenstandes beweisen. Dieser Begriff liegt daher gleichsam auf der Grenze unseres Wissens, wir können seine Realität, oder dafs er einen Gegenstand hat, weder behaupten noch leugnen. Er ist daher auch nicht von positivem Gebrauch, wir erkennen durch ihn nichts. Aber er ist nicht ohne allen Gebrauch, sondern er hat einen negativen Gebrauch, nemlich den, dafs er die Behauptung abhält, als wären die sinnlichen Gegenstände die einzig möglichen. Er setzt also allein noch nichts Positives aufser dem Umfange des Feldes der Sinnlichkeit, aber benimmt uns doch den Wahn, als wüfsten wir gewifs, es gebe aufser der Erkenntniß sinnlicher Gegenstände, weil diese uns allein möglich ist, überhaupt nichts weiter zu erkennen (C. 310. f.).

## Grenzbestimmung

der reinen Vernunft, s. Vernunft.

## Gröfse,

Quantität, ποσότης, *quantitas*, *quantité*. Die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt; oder die synthetische Einheit, durch welche das Gleichartige in Verknüpfung gesetzt wird (C. 162.). Wenn ich z. B. die Gröfse

eines Haufes denke, so wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit, und Wirkung meines Verstandes möglich. Mein Sinn des Gesichtes wird afficirt, ich fasse das Mannigfaltige, das mir dadurch gegeben wird, auf (die Apprehension des Mannigfaltigen) und verknüpfe es mit meinem Bewußtseyn (mache es zur Wahrnehmung). Diese Afficirung meines Gesichtes ist aber von der Art, welche man die äußere nennt, weil sich bei derselben diejenige Form mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Empfindung verbindet, oder derselben zum Grunde liegt, welche der Raum heist. Daß sich nemlich die Empfindungen dieser Art (die äußeren) räumlich ordnen, hat seinen Grund in einer eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, die da macht, daß wir der Vorstellung des Raums und dadurch auch räumlicher (im Raum angeschauter) Gegenstände fähig sind. Der Raum ist aber durchgängig gleichartig, überall Ausdehnung nach drei Dimensionen. Bei der sinnlichen Vorstellung des Raums nun oder der Anschauung desselben, die, wie alle unsere Vorstellungen, successiv ist, verknüpft das wirksame Vermögen in uns, der Verstand, die successiven Vorstellungen des Raums, als eines Gleichartigen, zu einem Ganzen, und die Einheit, oder der Begriff, durch welchen sich der Verstand diese Verknüpfung (Synthesis) vorstellt oder denkt, ist die Größe. Da nun die Empfindung durch den Sinn des Gesichtes sich in dem Raum ordnet, oder die Vorstellung der Erfüllung des Raums giebt, so liegt nun folglich bei der Auffassung dieser sinnlichen Eindrücke (vom Haufe) die nothwendige Einheit des Raums und der äußern sinnlichen Anschauung überhaupt (d. i. die Vorstellung, welche Größe heist) zum Grunde. Durch diesen Begriff zeichne ich gleichsam die Gestalt des Haufes oder des Raums, den dasselbe erfüllt; denn so weit das Mannigfaltige, das mir durch den Sinn des Gesichtes gegeben wird, sich zusammenfallen läßt, überspannt gleichsam mein Begriff dieses

Mannigfaltige und begrenzt es so allenthalben. Diese Verknüpfung zu einer Größe (Bestimmung des Dinges durch die synthetische Einheit des Gleichartigen) geschieht zwar schon bei der empirischen Apprehension durch die Einbildungskraft in der Anschauung; allein es ist derselbe Verstand, der diese Verknüpfung in das Mannigfaltige der Anschauung bringt, und sie nachher durch den Begriff der Größe denkt. Nur das dieses selbstthätige Vermögen (Spontaneität) bei der Verknüpfung in der Anschauung die Einbildungskraft heißt, weil es hier in Verbindung mit der Sinnlichkeit, die den zu verknüpfenden Stoff liefert, wirkt; beim Denken aber der Verstand, weil dabei dies Vermögen ganz allein wirksam ist, indem das Bewußtwerden des Mannigfaltigen (die Apperception) als einer Größe ganz intellectuell ist, und lediglich durch die Verstandesvorstellung geschieht (d. h. eine Kategorie ist). Nicht die Sinnlichkeit giebt also die Vorstellung der Größe, sondern nur den Stoff, der durch die Vorstellung der Größe zusammengefaßt und gedacht werden kann. Diese Vorstellung der Größe hat also gänzlich im Verstande ihren Sitz, und ist nichts anders als der Grundgedanke (Kategorie) davon, daß ein Gleichartiges so zusammengefaßt ist, daß es nun nicht mehr als Mannigfaltiges, sondern als eine Einheit gedacht wird, welche Einheit eben die Größe heißt (C. 162. M. I, 174). Denke ich mir das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige überhaupt als eine Einheit, so nenne ich es einen Gegenstand. Folglich ist der bestimmte Begriff einer Größe der Begriff von der Erzeugung der Vorstellung eines Gegenstandes durch die Zusammensetzung des Gleichartigen (N. 18).

2. Die Größe oder Quantität eines Dinges heißt also diejenige innere (dem Dinge an und für sich selbst, nicht dem Verhältnisse desselben zu einem andern Dinge zugehörige) Bestimmung desselben, durch welche die Verbindung des Gleichartigen

erzeugt wird (nicht die durch die Verbindung des Gleichartigen erzeugt wird, denn die synthetische Einheit, oder die Kategorie, macht die Verknüpfung möglich, obwohl das Mannigfaltige, hier das Gleichartige, gegeben seyn muß). Das Ding selbst, das eine Quantität hat, oder das sich durch diesen Begriff denken läßt, heißt, in so fern es durch diesen Begriff gedacht wird, eine Gröfse *in concreto*, oder ein Quantum. Also ist ein Ding ein Quantum, in so fern in demselben eine Verknüpfung des Gleichartigen gedacht wird; oder wie Kant sagt (C. 203.): das Bewusstseyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung eines Objects (Gegenstandes) zuerst möglich wird, ist der Begriff eines Quantums. Die Einheit in der Verknüpfung des Gleichartigen ist die Quantität, und der Gegenstand, dem diese Einheit zukömmt, als solcher, ist das Quantum. Im Deutschen heißt beides Gröfse. Die Wissenschaft von den Quantis, in so fern sich die Erkenntnisse von ihrer Quantität in der Anschauung (durch Construction \*) darstellen lassen, heißt die Mathesis oder Mathematik. Man nennt sie auch wohl die Gröfßenlehre, aber dieses Wort ist nicht bestimmt genug, weil auch die Philosophie von Quantis, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit, u. s. w. handelt, und der Unterschied \*\*) zwischen Mathematik und Philosophie nicht in den

---

\*) Oder, wie sich Lambert (Architektonik, §. 688.) ausdrückt: „Wir sind gewöhnt, die meisten Gröfßen von Dingen, die nicht in die Augen fallen, durch Linien und Flächen, und überhaupt durch die Dimensionen des Raumes vorzustellen, und gleichsam vor Augen zu malen.“

\*\*) Der Unterschied, den Lambert (Architektonik, §. 681.) angiebt, wenn er sagt: „Die Philosophie sucht den Zusammenhang,

Gegenständen liegt, die sie behandeln, sondern in der Art der Behandlung, da sich denn freilich zeigt, daß nur die Quanta einer mathematischen Behandlung (durch Construction der Begriffe) fähig sind (C. 743.).

3. Der Begriff der Größe ist also ein Stamm-begriff des reinen Verstandes (eine Kategorie), nemlich derjenige, ohne welchen wir nicht quantitative (allgemeine, besondere und einzelne) Urtheile fällen könnten. Hätte unser Verstand nicht die angebohrne Anlage, das Gleichartige durch eine Vorstellung (Größe) zu verknüpfen, so könnten wir nicht mehrere Vorstellungen als gleichartig unter einem Begriff (dem Prädicat) zusammenfassen, und die Vorstellung von dem Umfange des Prädicats haben, unter welchem die Vorstellungen im Subject subsumirt werden. S. Kategorie.

4. Die Größe kann aber nur eine reale innere Bestimmung solcher Dinge seyn, welche wir wahrnehmen können, und diese müssen eine Größe haben. Überfinnliche Dinge sind weder im Raume, noch in der Zeit, weil sie nicht Erscheinungen sind, und sich folglich weder im äußern, noch im innern Sinn befinden, deren Formen Raum und Zeit sind. Daher läßt sich wohl das Gleichartige in ihnen in einer Vorstellung verknüpft denken, weil sich mehrere Vorstellungen als gleichartig über-

---

die Verbindung, die Ursachen und Gründe der Dinge auf. Die Mathematik aber bestimmt bei allen diesen das genaue Maas von ihrer Größe, und daher besonders auch das zureichende dabei. Sofern man die philosophische Erkenntnis der mathematischen entgegengesetzt, abstrahirt man bei der erstern von allem, was Größe und Ausmessung heißt; und eben so wird auch der Mathematiker eingeschränkt, wenn man demselben nichts als die bloße Größe zu betrachten überläßt, und ihm außer der Rechenkunst nichts zur Anwendung seiner Erkenntnis überläßt."



haupt unter ein Prädicat ſubſumiren, oder quantitative Urtheile fallen laſſen, ohne daſſ man dabei an Raum und Zeit denken darf. Allein dann iſt nur die Rede von logiſcher Gröſſe oder dem Umfange eines Begriffſ; nemlich daſſ unter einem Begriff nur eines, oder vieles, oder alles enthalten iſt, ſo daſſ eben hierdurch die Vorſtellung der Gleichartigkeit der einzelnen Vorſtellungen, die unter dem Begriff des Prädicats ſubſumirt werden, möglich iſt. Wird aber einem Dinge Gröſſe ſo beigelegt, daſſ damit zugleich behauptet wird, die Gröſſe beſtehe nicht bloſſ in dem Umfange meiner Begriffe von ihm, ſondern es habe auſſer meinen Gedanken eine Gröſſe, wodurch die reale Gröſſe von der bloſſ logiſchen Quantität oder Gröſſe unterſchieden iſt; ſo muſſ die Gröſſe in der Anſchauung gegeben ſeyn, und dann muſſ es entweder eine Gröſſe im Raum oder in der Zeit, folglich daſſ Ding ſelbſt ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher, Gegenſtand ſeyn.

5. Denn ich kann mir ein Quantum nur auf zweierlei Art vorſtellen, entweder durch ein (von aller Erfahrung) reines Bild von dem äußern Sinne, dies iſt der Raum. Dieſer ſtellt uns alle mögliche Quanta (ſo fern ſie ausgedehnt ſind) rein dar, indem ich mir unter dem Raum nichts anders, als eine in allen feinen Theilen, von dem größten biſ zum kleinſten, vollkommen gleichartige Ausdehnung vorſtelle. Aber nicht alle ſinnliche Gegenſtände, ſondern nur die äußern (welche einen Raum erfüllen) ſind im Raum, und folglich kann der Raum nur von dieſen letztern ein Bild ſeyn. Dagegen ſind alle Gegenſtände der Sinne überhaupt in der Zeit, weil die Zeit die Form des innern Sinnes iſt, folglich nicht nur die Gedanken, Gefühle u. ſ. w. ſondern auch die Körper, als unfere Vorſtellungen, in uns, zugleich in unſerm innern Sinn, folglich auch in der Zeit ſeyn müſſen. Die Zeit ſtellt alſo alle ſinnlichen Gegenſtände überhaupt als Gröſſen

dar, indem auch die Zeit eine in allen ihren Theilen gleichartige Ausdehnung, obwohl nur nach einer Dimension, wie eine Linie im Raum, ist. Sie wird nemlich dadurch ein Bild sinnlicher Größen, weil sie die Anschauung des Zählbaren giebt. Da nemlich die Größe eigentlich ein Begriff des Verstandes, das aber, was als Größe angeschauet und gedacht werden soll, etwas sinnliches ist, so muß eine vermittelnde Vorstellung (transcendentales Schema) seyn, welche die Zusammenfassung des sinnlichen Stoffs durch die Kategorie der Größe, und folglich die Vorstellung der sinnlichen Gegenstände als Größen (Quanta) möglich macht; s. Schema. Dieses Schema giebt die Zeit. Denn sie macht es möglich, daß ich zählen kann, und die Zahl ist das Schema, oder die versinnlichte Größe (*quantitas phaenomenon*) der Vorstellung, durch welche es mir möglich wird, alle sinnliche Gegenstände, ohne Unterschied, als Größen zu denken. Die Zahl ist nemlich die Vorstellung, die die successive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammenfaßt. Z. B. die Zahl 7 ist die Vorstellung, durch die ich, wenn ich eine Eins nach der andern zu einander hinzuthue bis auf die, und sie mit eingeschlossen, welche auf die sechste folgt, alle diese Einsen zusammenfasse, und mir als Eine Einheit (welche eine Größe heist, und unter den Größen, die nach der Anzahl ihrer Einheiten benannt werden, den Namen sieben hat) vorstelle. Also ist die Zahl nichts anders, als die Einheit der Verknüpfung (Synthesis) des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Auffassung der Anschauung eines Gegenstandes, dessen Einheiten ich zähle, um ihn mir als Größe vorzustellen, erzeuge. Denn indem ich zähle, gehe ich von einem Zeittheil zum andern fort, oder lasse den vorigen Zeittheil fahren, um einen neuen Zeittheil im Bewußtseyn vorzustellen, welche Zeiterzeugung freilich nur dann zum klaren Bewußtseyn kömmt,

wenn ich wirklich die empirische Zeit, etwa an der Uhr, wahrnehme. So ist also die Zahl das Schema der Gröfse, und die Zeit das Bild aller sinnlichen Gegenstände überhaupt, auch als Gröfsen (C. 182. M. I, 200.).

6. Man sieht hieraus, dafs wir die Kategorie der Gröfse blofs von sinnlichen Gegenständen gebrauchen können, d. i. von solchen, die in der Zeit und so zählbar sind. Man kann daher auch die Gröfse nicht real erklären, d. h. die Möglichkeit eines Quantums verständlich machen, ohne die Zeit zu Hülfe zu nehmen. Denn wollen wir die Einheit wirklich erklären, die unter der Gröfse gedacht wird, so kann man das nicht anders (man müfste denn, wie zu Anfang des Artikels, blofs angeben wollen, was durch diese Einheit verknüpft wird, nicht aber, was in dieser Einheit, als ihre Merkmale, gedacht wird), als etwa so: die Gröfse ist die Bestimmung eines Dinges, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmahl gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Hierdurch sieht man erst die Möglichkeit der Verknüpfung des Gleichartigen, wodurch die eben gegebene Erklärung als eine reale oder Sacherklärung sich von den Namenerklärungen zu Anfang dieses Artikels unterscheidet (C. 300. M. I, 344.).

7. Es kann aber auch keinen sinnlichen Gegenstand geben, der nicht eine Gröfse (Quantum) wäre. Denn selbst die Wahrnehmung eines Gegenstandes, als Erscheinung, ist nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen (die Vorstellung der Gröfse) der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen gedacht wird (C. 203. Pr. 91.). Die Gröfsen sind aber nach der

verschiedenen Art ihrer Erzeugung entweder extensiv (oder ausgedehnt), z. B. eine Linie, ein Triangel, ein Würfel u. f. w., oder intensiv (solche, die einen Grad haben), z. B. der Grad des Lichts, der Farbe, der Wärme, das Moment der Schwere u. f. w. (M. I. 247. C. 211.), f. auch Realität und Moment, und die Erscheinungen sind jederzeit Größen beiderlei Art, f. Axiomen der Anschauung, 3. ff. Zahlformel, Empfindung, 5. ff. und Seele.

8. Alle extensive Größe ist nun wieder den beiden Formen der Anschauung, Raum und Zeit, nach, entweder die extensive Größe im Raum, welche man auch die extensive Größe im engeren Sinn des Worts nennt, z. B. eine Linie. Bei den Erscheinungen wird sie bestimmt durch den Raum zwischen den Grenzen der Materie, die ihn erfüllt, oder dieser Raum ist das reine Bild der extensiven Größe des Körpers. Man nennt diesen Raum, seiner Größe nach betrachtet, das Volumen oder den Raumesinhalt (N. 86. C. 215). Oder die extensive Größe ist die in der Zeit, welche man auch die protensive Größe nennt. Wenn in der Zeit etwas ist, das beharret, oder in mehrern auf einander folgenden Zeittheilen vorhanden ist, so bekommt das Daseyn in diesen verschiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt (C. 226). Die Dauer ist also (C. 262.) die Größe des Daseyns oder der Existenz (P. 247.) (in der Zeit), folglich eine protensive Größe, \*) f. Beharrlichkeit.

---

\*) So sagt auch schon Lambert (Architektonik, §. 690.): „Auf eine ähnliche Art stellen wir uns die Theile der Zeit vor und nach einander vor, und dieses machet, daß wir auch der Dauer eine Art von Ausdehnung geben.“

9. Ein Quantum (concrete Gröfse) ist in Ansehung der Bestimmtheit der Menge seiner Theile entweder ein Quantum discretum oder ein Quantum continuum (stetige oder continuirliche Gröfse). \*) Continuirlliche Gröfsen sind solche, welche die Eigenschaft haben, dafs keiner ihrer Theile der möglich kleinste (kein Theil einfach) ist, z. B. Linien, Flächen, Körper, Raum und Zeit. S. Continuität. Discrete Gröfsen hingegen sind solche, welche die Eigenschaft haben, dafs die Menge der Einheiten in denselben bestimmt ist, z. B. Zahlen, eine aus Worten bestehende Rede (C. 555). Wenn also in dem gegebenen Ganzen die Menge der Theile auf gewisse Weise schon abgefondert ist, so ist dieses Ganze in dieser Rücksicht eine discrete Gröfse. Ein gegliederter Körper z. B. ist in Beziehung auf diese Gliederung eine discrete Gröfse, f. Continuität 19. f. und Aggregat. 4.

10. Was schlechthin groß ist, heifst erhaben, f. Erhabenheit. Großseyn (*magnitudo*) und eine Gröfse seyn (*quantitas*) sind ganz verschiedene Begriffe. Der Ausdruck, etwas ist groß (*magnum*), oder klein, oder mittelmäßig, bezeichnet weder einen reinen Verstandesbegriff (Kategorie) noch eine Sinnenanschauung, und eben so wenig einen Vernunftbegriff (Idee). Es ist ein Begriff der Urtheilskraft, der dadurch ausgedrückt wird, und er legt eine subjective Zweckmäßigkeit der Vorstellung, deren Gegenstand ich groß (*magnum*) nenne, in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde. Dafs etwas eine Gröfse (*quantum*) sei, läfst sich aus dem Dinge selbst, ohne alle Verglei-

---

\*) Του ποσού το μὲν εἰ διωρισμένον\* το δὲ συνεχές Aristotelis Categ. Cap. IV. γ. VI.

chung desselben mit andern Dingen, erkennen, wenn Vielheit des Gleichartigen zusammen Eines ausmacht. Wie groß (*quantitas quanti*) es aber sei, erfordert jederzeit etwas anderes, welches auch Größe ist, zu seinem Maas \*). Weil es aber in der Beurtheilung der Größe nicht bloß auf die Vielheit (Zahl), sondern auch auf die Größe der Einheit (des Maasses) ankommt, und die Größe dieser letztern immer wiederum etwas anderes als Maas bedarf, womit sie verglichen werden kann; so folgt, daß alle Größenbestimmung der Erscheinungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Größe, sondern allemal nur einen relativen (Vergleichungs-) Begriff liefern könne (U. 30. f. M. II, 542.).

11. Wenn ich schlechtweg (*simpliciter*) sage, daß etwas groß (*magnum*) sei, so scheint es, daß ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigstens mit keinem objectiven (für Jedermann dienlichen) Maasse. Denn es wird dadurch gar nicht bestimmt, wie groß der Gegenstand sei. Ob aber gleich der Maassstab der Vergleichung bloß subjectiv (für den Urtheilenden gültig) ist, so macht das Urtheil nichts destoweniger auf allgemeine Bestimmung Anspruch. Das Urtheil: der Mann ist groß, schränkt sich nicht bloß auf das urtheilende Subject ein. Es verlangt, gleich theoretischen Urtheilen, Jedermanns Bestimmung (U. 81. f. M. II, 543).

12. Weil aber in einem Urtheile, wodurch etwas schlechtweg als groß bezeichnet wird (z. B.

---

\*) Lambert (Architektonik, §. 794.) sagt: Durch die Frage, wie groß, wird nach der Anzahl aufgehäufter, oder auch der Continuität nach zusammengesetzter Theile gefragt, welche zusammen nach einerlei Maassstab gemessen werden.

der Mann ist groß), nicht blofs gefagt werden foll, dafs der Gegenftand eine Gröfse (Quantität) habe, fondern diefe ihm Vorzugsweife (*magnitudinem*) beigelegt wird; fo wird bei diefer Schätzung allerdings ein Maafsstab für Jedermann zum Grunde gelegt. Allein diefer Maafsstab ift zu keiner logifchen (mathematifch-beftimmten), fondern nur äfthetifchen (durch unmittelbare Anfchauung möglichen) Beurtheilung der Gröfse brauchbar, weil er ein blofs fubjectiv dem über Gröfse reflectirenden Urtheile zum Grunde liegender Maafsstab ift. Er mag übrigens empirifch feyn, wie etwa die mittlere Gröfse der uns bekannten Menschen u. d. gl., oder ein *a priori* gegebener Maafsstab, der durch die Mängel des beurtheilenden Subjects auf fubjective Bedingungen der Darftellung in *concreto* eingefchränkt ift, wie im Praktifchen, die Gröfse einer gewissen Tugend, u. d. gl., oder im Theoretifchen, die Gröfse der Richtigkeit einer gemachten Beobachtung u. d. gl. (U. 82. f. M. II, 544).

13. Hier ift nun merkwürdig, dafs, wenn wir gleich am Gegenftande gar kein Interesse haben (das Dafeyn oder die Exiftenz deffelben uns gleichgültig ift), doch die blofse Gröfse deffelben (felbft wenn es als formlos betrachtet wird) ein Wohlgefallen bei fich führen könne, das allgemein mittheilbar ift. Folglich ift die Vorftellung eines folchen Gegenftandes mit dem Bewuftfeyn einer fubjectiven Zweckmäßigkeit deffelben für den Gebrauch unfre Erkenntnißvermögen verbunden. Dies Wohlgefallen ift aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Gegenftande, wie beim Schönen (weil er formlos feyn kann); denn bei der Anfchauung des Schönen findet fich die reflectirende Urtheilskraft, in Beziehung auf das Erkenntniß überhaupt, zweckmäßig geftimmt; fondern es ift ein Wohlgefallen an der Erweiterung der Einbildungskraft an fich felbft (U. 83. M. II, 545.).

14. Wenn wir nun unter den angeführten Einschränkungen (11. ff.) von einem Gegenstande schlechtweg (*simpliciter*) sagen, er sei groß (*magnum*); so ist dies kein mathematisch - bestimmendes, sondern ein blosses Reflexionsurtheil (Urtheil über eine gegebene Vorstellung, die im Gemüth mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, diesen Zustand des Gemüths zu erhalten) über die Vorstellung desselben, die für einen gewissen Gebrauch unserer Erkenntnißkräfte in der Größenschätzung subjectiv zweckmässig ist. Wir verbinden alsdann mit der Vorstellung des Gegenstandes jederzeit eine Art von Achtung, so wie mit dem, was wir schlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Uebrigens geht die Beurtheilung der Dinge als groß und klein auf alles, selbst auf alle Beschaffenheiten derselben. Wir nennen daher selbst die Schönheit groß oder klein. Der Grund davon ist darin zu suchen, daß alles, was wir anschauen, Erscheinung, mithin ein Quantum ist (U. 83. M. II, 546.).

15. Ganz was andres als schlechtweg sagen, daß etwas groß sei, ist sagen, daß etwas schlecht hin, absolut, in aller Absicht, groß (*absolute, non comparative magnum*) sei. Das letztere heisst, daß es über alle Vergleichung groß ist (U. 81.). Dies nennt man auch erhaben, s. Erhabenheit. Eine solche Gröfse ist bloss sich selbst gleich (U. 84. M. II, 547.).

16. Verneinungen, die eine Gröfse afficiren, so fern diese nicht absolute Vollständigkeit hat, heissen Schranken (P. 166.). Die Stellen der Einschränkung einer Gröfse heissen Grenzen (C. 211.). So heissen Grenzen eines Begriffs, die Präcision in der Aufzählung seiner Merkmale, daß deren nicht mehr sind, als zum ausführlichen Begriffe gehören. Denn die Merkmale machen zusammengenommen die Gröfse (Quantität) des Begriffs aus. Durch die Merkmale werden also die Stellen der Einschrän-



kung des Begriffs beſtimmt, über die man nicht hinaus gehen und etwa noch mehrere Merkmale zu demſelben rechnen darf (C. 755.\*). Es verſteht ſich, daß hier das Wort Grenze, Stelle, ſinnbildlich gebraucht wird (C. 180.). Sind die begrenzten Weſen ausgedehnt, ſo ſetzen die Grenzen immer einen Raum voraus, der außerhalb dem Platze angeſtroffen wird, den die ausgedehnten Weſen einnehmen, und dieſen Platz einſchließt. Schranken bedürfen dergleichen nicht. So ſieht unſere Vernunft gleichſam einen Raum um ſich her für die Erkenntniß der Dinge an ſich ſelbſt, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erſcheinungen eingekränkt iſt (Pr. 166. f.). Das Reſultat der ganzen Critik iſt nemlich: daß uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr als Gegenſtände möglicher Erfahrung, und was von dieſen in der Erfahrung erkannt werden kann, kennen lehre. Aber dieſe Einkränkung hindert nicht, daß ſie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung führe. Das heißt, ſie führt uns bis zu der Beziehung auf etwas, was ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung (ſondern Ding an ſich) iſt. Dies ſtellt ſie nemlich als den oberſten Grund aller Erfahrung vor. Aber dennoch kann ſie uns von demſelben nichts an ſich, nicht einmal ſein reales Daſeyn, ſondern alles nur in Beziehung auf ihren (der Vernunft) eigenen vollſtändigen und auf die höchſten Zwecke (Moralität und Glückſeligkeit) gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung lehren (Pr. 183.).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. \*\* S. 162. II. Buch. I. Hauptſt. S. 180 — S. 182 — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 203. — S. 211. — S. 215 — S. 226 — S. 262. III. Hauptſt. S. 300 — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſchn. S. 555 Methodend. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 743. — S. 755.

## Gröfse. Gröfßenlehre. Gröfßenfchätzung. 163

Deff. Proleg. §. 24. S. 91. — §. 57. S. 166. f. — §. 60. S. 183.

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptft. S. 247.

Deff. Crit. der Urtheilskr. §. 25. S. 80. ff.

Deff. Met. Anfangsgr. der Naturl. Phoron. Erklär. 5. Anmerk. S. 18.

### Gröfßenlehre,

reine Mathematik, *Mathesis*. Die Wissenschaft von den Quantis, in so fern sie durch Construction in der reinen Anschauung erkannt werden. Die Bewegung ist z. B. ein Quantum, und die reine Gröfßenlehre oder Mathematik der Bewegungen heifst Phoronomie (N. 13.). Sie ist die Wissenschaft von der Erkenntniß der Quantität der Bewegungen durch Construction in der reinen Anschauung. Kant hat die Anfangsgründe derselben geliefert (N. 1. ff.) f. Gröfse, 2.

### Gröfßenfchätzung.

Die Bestimmung der Gröfse eines Quantums. Sie ist entweder mathematisch, nemlich durch Zahlbegriffe, oder deren Zeichen in der Algebra; oder ästhetisch, nemlich durch die blofse Anschauung, d. i. nach dem Augenmaafse. Nun können wir zwar bestimmte Begriffe davon, wie groß etwas sei, nur durch Zahlen (allenfalls Annäherung durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen. Die Einheit, welche bei diesen Zahlen zum Grunde liegt, ist das Maafs. Und in so fern ist alle logische Gröfßenfchätzung mathematisch. Allein da die Gröfse des Maafses doch als bekannt

angenommen werden muß, so würden wir niemals ein erstes oder Grundmaafs bekommen, wenn die GröÙe des Maafses wieder durch Zahlen und eine neue dabei zum Grunde liegende Einheit, und so immer fort, bestimmt werden sollte. Also muß die Schätzung der GröÙe des Grundmaafses bloß darin bestehen, daß man sie in einer Anschauung unmittelbar faßt, und durch Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kann. Also ist alle Größenschätzung der Gegenstände der Natur zuletzt ästhetisch (d. i. durch Anschauung eines Subjects, folglich subjectiv und nicht objectiv bestimmt) und nicht mathematisch (durch Zahlen vermittelt einer Einheit, oder objectiv bestimmt) (U. 85. f. M. II, 550.).

2. Nun giebt es zwar für die mathematische Größenschätzung kein Größtes, denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche, es kann keine noch so große Zahl angegeben werden, zu der nicht noch so viel Einheiten, als man will, hinzugesetzt werden könnten. Allein für die ästhetische Größenschätzung giebt es allerdings ein Größtes, denn es giebt GröÙen, die man nicht mehr übersehen und folglich die Vorstellung des Ganzen nicht mehr auffassen kann. Und von diesen GröÙen behauptet Kant, daß sie mit der Idee des Erhabenen in dem Anschauenden verknüpft sind, und eine gewisse Rührung in ihm hervorbringen, s. Erhabenheit (U. 86. f. M. II, 551.).

3. Es gehören eigentlich zwei Handlungen dazu, wenn man ein Quantum in die Einbildungskraft aufnehmen will, um es als Maafs zur Größenschätzung durch Zahlen zu gebrauchen:

- a. die Auffassung oder Apprehension (*apprehensio*), s. Apprehension;
- b. die Zusammenfassung oder ästhetisch-

sche Comprehension (*comprehensio aesthetica*). Sie bestehet in der Vereinigung alles dessen, was man aufgefaßt hat, in Eine Anschauung.

Diese Zusammenfassung wird nun immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt. Sie gelangt daher bald zu ihrem Maximum (Größten), nemlich dem ästhetisch - größten Grundmaasse (oder der Einheit) der (mathematischen) Größenschätzung (durch Zahlen), oder zu der Anschauung von einer solchen Gröfse, über die sie keine mehr zusammenfassen kann. Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, daß die zuerst aufgefaßten Theilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, in dessen daß diese zur Auffassung mehrerer fortrückt; so verliert sie auf der einen Seite (durch das Erlöschen, oder die Unmöglichkeit der Reproduction derselben, s. Apprehension) eben so viel, als sie auf der andern (durch die Auffassung) gewinnt. Folglich ist in der Zusammenfassung ein Größtes, über welches die Einbildungskraft nicht hinauskommen kann (U. 37, M. II, 552.).

Kant Critik der Urtheilskr. §. 26. S. 85. ff.

## Groß seyn,

f. Gröfse, 10. 14. schlechtweg, f. Gröfse, 11. 15.

## Grund,

Erkenntnißgrund, *ratio*, *raison*. Das, woraus etwas erkannt wird, oder derjenige Gedanke, aus welchem vieles begreiflich ist.

Z. B. praktisch gut ist, was aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt (G. 38.). Hier heißen Gründe, das, woraus man erkennen kann, daß es den Willen bestimmen soll. Die Einbildungskraft ist ein Grund vieler unserer Vorstellungen. Eine Erkenntniß von ihrem Grunde ableiten, heißt sie gründen. Die Lehre der Sitten auf Metaphysik gründen, heißt z. B. sie von Sätzen *a priori*, deren Wissenschaft die Metaphysik ist, ableiten (G. 31.). Das Wort Grund (Stütze, Basis) in dieser Bedeutung ist eine symbolische Hypotypose, d. i. ein Ausdruck für einen Begriff nicht vermittelt einer directen Darstellung desselben, sondern nur vermittelt einer Analogie mit demselben. Einen eigentlichen Grund, z. B. eines Gebäudes, kann man anschauen; durch die Reflexion (Handlung des Gemüths, um zu einem Begriff des Gegenstandes zu gelangen) wird nun das Verhältniß zwischen einem eigentlichen Grunde und dem darauf aufgeführten Gebäude zwischen zwei ganz andern Begriffen gedacht (dem, woraus etwas begreiflich wird, und dem, was daraus begreiflich wird), denen nie eine Anschauung correspondiren kann, indem weder das Begreifen selbst, noch der Grund und die Folge oder das daraus Begreifliche, als solche, angeschauet werden können. Und so werden nun diese nicht anzuschauenden Begriffe mit dem Namen jener anschaulichen (Grund und Gebäude der Erkenntniß) benannt (U. 257.).

### Grundgesetz,

f. Exposition, 24. ff. vergl. Anfang, 10. f.

### Grundkraft,

*vis primitiva, force primitive.* Diejenige Kraft,

welche von keiner andern weiter abgeleitet werden kann (N. 61.). Unter die verschiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verstandes gehört auch die der Causalität einer Substanz, welche Kraft genannt wird. Causalität und Substanz sind nemlich zwei Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes, oder Arten der Einheiten, zu welchen der durch die Sinne gegebene Stoff synthetisch verknüpft wird, und durch welche er also als Wirkungen erzeugender Gegenstand (Causalität, f. Causalität) und als beharrlicher Gegenstand (Substanz, f. Substanz) gedacht wird. Durch die Verbindung des Begriffes Substanz mit dem der Causalität entsteht nun ein neuer Begriff des reinen Verstandes, der aber jene beiden Begriffe voraussetzt, oder von ihnen abgeleitet ist, und Kraft heißt. Solche abgeleitete Begriffe des reinen Verstandes nennt Kant Prädicabilien. Kraft ist also eine Prädicabilie, f. Kraft. Die verschiedenen Erscheinungen eben derselben Substanz zeigen nun beim ersten Anblick so viel Ungleichartigkeit, daß man daher anfänglich beinahe eben so vielerlei Kräfte derselben annehmen muß, als Wirkungen sich hervorthun. In dem menschlichen Gemüthe findet sich z. B. Empfindung, Bewusstseyn, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft oder Scharffinn, Lust, Begierde, Verabscheuung u. s. w. Anfänglich gebietet eine logische Maxime, diese anscheinende Verschiedenheit so viel als möglich dadurch zu verringern, daß man durch Vergleichung die versteckte Identität entdecke. Das heißt, man muß nachsehen, ob nicht Einbildung, verbunden mit Bewusstseyn und alle die übrigen angeführten Vermögen, vielleicht gar Verstand und Vernunft seyn. Die Vernunft (als das Vermögen der unbedingten Vorstellungen) stellt also hier die Idee einer Grundkraft auf, d. i. die Vorstellung von einer Kraft, welche keine Kraft weiter voraussetzt, von der aber alle übrigen Kräfte abgeleitet werden können. Sie

ist zuvörderst ein logisches Princip, nemlich die Vorstellung von der obersten Gattung aller Kräfte; aber die Logik kann nicht ausmitteln, ob es dergleichen Grundkraft wirklich gebe. Wenigstens ist es aber doch eine Aufgabe, sich dadurch alle Mannigfaltigkeit von Kräften systematisch vorzustellen, das man sie als in einer Grundkraft gegründet denkt. Das logische Vernunftprincip erfordert es, diese Einheit so weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erscheinungen der einen und andern Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, das sie alle Äußerungen einer einzigen Kraft sind, die dann für diese Kräfte, also comparative (in Beziehung auf sie, nicht für alle Kräfte überhaupt), ihre Grundkraft heißen kann. Eben so verfährt man dann weiter mit den übrigen Kräften (C. 676. f. M. I, 795.).

2. Die comparativen Grundkräfte (die es nur für gewisse Kräfte sind) müssen wiederum unter einander verglichen werden, um ihre Einhelligkeit zu entdecken, und sie dadurch einer einzigen radicalen, d. i. absoluten Grundkraft (die es in aller Beziehung, für alle Kräfte ist) nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit (die Vorstellung einer absoluten Grundkraft) ist aber bloß hypothetisch (d. i. sie wird willkürlich vorausgesetzt, um die besondern Grundkräfte daran zu prüfen, ob sie sich lassen auf wenigere oder eine einzige zurückbringen). Man behauptet nicht, das eine solche absolute Grundkraft in der That angetroffen werden müsse, sondern, das man sie zu Gunsten der Vernunft suchen müsse. Denn nur so können für die mancherlei Regeln, die die Erfahrung an die Hand giebt, gewisse Principien errichtet oder allgemeine Grundsätze für diese Regeln aufgefunden werden. Dies ist aber wiederum nöthig, um dadurch systematische Einheit in unsere Erkenntnis zu bringen, oder sie zu Einem Ganzen zu vereinigen (C. 677. f. M. I, 798.).

3. Wenn man aber auf den transcendentalen Gebrauch des Verstandes (das Denken durch lauter Begriffe *a priori*, ohne alle Erfahrung) Acht hat, so zeigt sich, daß die Idee einer Grundkraft überhaupt nicht bloß eine Aufgabe (Problem) zum hypothetischen Gebrauch sei. Sie giebt wirklich objective Realität vor (oder thut, als wenn alle Kräfte in der Erfahrung wirklich aus einer einzigen Grundkraft entsprängen). Die Vernunft stellt wirklich diese Idee als ein apodiktisches (mit der Vorstellung der Nothwendigkeit verknüpft) Vernunftprincip auf, und setzt dadurch die systematische (aus Einem Princip abgeleitete) Einheit der mancherlei Kräfte als nothwendig voraus (postulirt sie). Denn wenn wir auch nicht einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte untersucht haben, ja wenn wir sie auch mit aller Mühe nicht haben entdecken können, so setzen wir sie doch voraus. Wir nehmen dennoch an, es werde eine solche Einhelligkeit zu finden seyn. Wir nehmen es aber nicht, wie in dem (in 1.) angeführten Fall, wegen der Einheit der Substanz an. Sondern auch da, wo so gar sehr viele solcher Kräfte angetroffen werden, z. B. in der Materie, setzt die Vernunft systematische Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus. Die Ersparung der Principien, oder daß besondere Naturgesetze unter allgemeineren stehen, ist hier nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern wird ein inneres (der Natur an und für sich zugehöriges) Gesetz der Natur (C. 678. M. I, 799.).

4. Mit welcher Befugniss könnte auch die Vernunft verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, bloß so (logisch) zu behandeln, als wäre sie eine versteckte Einheit (eine einzige Kraft)? Mit welcher Befugniss könnte sie alle diese Kräfte, so weit es ihr möglich ist, von einer Grundkraft ableiten? vorausgesetzt, daß es ihr eben so wohl frei stände



zuzugeben, daß es auch möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig, und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß. Im letztern Fall würde sie durch Annehmung einer Grundkraft gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche (C. 679). f. übrigens Idee.

5. Die Möglichkeit einer solchen Grundkraft kann aber durch nichts begriffen werden, alle menschliche Einsicht ist zu Ende, sobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind. Sie dürfen aber darum nicht beliebig erdichtet und angenommen (supponirt) werden, denn sonst wäre des Erdichtens und der Hirngespinnste kein Ende. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft (zum Erkennen und Erklären) nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen (P. §1.). Daß man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen sollte, ist eine ganz unmögliche Forderung. Denn sie heißen eben darum Grundkräfte, weil sie von keiner andern abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen werden können (N. 61.). Die Erfahrung lehrt uns keine solche Grundkraft, sie müssen *a priori* bewiesen werden. So kann es *a priori* bewiesen werden, daß Zurückstoßungs- und Anziehungskraft die beiden wesentlichen Grundkräfte der Materie sind, f. Anziehungskraft und Attraction.

Kant Met. Anfangsg. d. Naturl. Dynam. Lehrf.  
7. Anm. 1. S. 61.

Dessen Critik der reinen Vern. Elementarl. II.  
Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Absch.  
S. 676. ff.

Dessen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B.  
I. Hauptst. S. §1.

## Grundlegung

zur Metaphysik der Sitten, *institutio seu prima principia Metaphysices morum, institution ou premiers principes de la Metaphysique des moeurs*. Sie ist die Auffuchung und Festsetzung des obersten Principis der Moralität (G. V. 13. M. II. 13.). Metaphysik der Sitten heisst die Philosophie von den Sitten, in so fern die Erkenntniß derselben unabhängig von aller Erfahrung, ganz rein aus der Vernunft entspringt. Nun heisst Kants Art zu philosophiren darum die kritische Philosophie, weil nach seinen Grundfätzen das menschliche Vermögen zu erkennen, oder die Vernunft selbst, untersucht werden muß, ehe man diejenigen Erkenntnisse, die aus der Vernunft entspringen, als sicher und richtig, zusammenhängend vortragen kann. Dieses hat Kant zur Beantwortung der Frage: was können wir wissen? in dem Buche geleistet, welches er Critik der reinen Vernunft nennt. Er versteht aber hier unter Vernunft dieses Vermögen, in so fern es zum Wissen dient, und daher von ihm die speculative Vernunft genannt wird. Nun dient aber die Vernunft auch zum Handeln, oder sie liefert uns gewisse Grundfätze des Handelns, die Gesetze der Moralität. Kant nennt die Vernunft in dieser Beziehung die praktische Vernunft. Er müßte also zur Beantwortung der Frage: was sollen wir thun? eigentlich die praktische Vernunft untersuchen. Und das hat er auch gethan in der Schrift, der er den Namen einer Critik der praktischen Vernunft gegeben hat. Allein ehe Kant dieses vollständige Werk lieferte, schrieb er die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in welcher er nur ein Hauptstück jener Critik der praktischen Vernunft mit einer grossen Ausführlichkeit untersucht, und mit einer eben so grossen Klarheit vorträgt. Er untersucht nemlich in dieser Grundlegung bloß, welches der oberste Grund-

fatz alles moralisch guten Handelns sei oder das sogenannte Moralprincip (G. V. 11. f. M. II, 11.).

2. Kant hatte aber noch einen andern Grund, sowohl diese Grundlegung selbst, als auch die Critik der praktischen Vernunft, von der Metaphysik der Sitten, oder der eigentlichen Moral, abzufondern, und sie besonders vorzutragen. Die Metaphysik der Sitten oder Moral ist nemlich, ungeachtet des abschreckenden Titels, eines hohen Grades der Popularität oder Allgemeinfalslichkeit fähig, und sie ist ganz dem gemeinen Verstande, wie er bloß zu Dingen des gemeinen Lebens und der täglichen Erfahrung hinreichend ist, angemessen. Allein in den Untersuchungen, die Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten anstellt, kömmt so manches Subtile vor, oder feine Untersuchungen, die nicht Jedermann, ohne alle Anleitung, verständlich sind. Da nun diese feinen Untersuchungen, weil sie etwas betreffen, was den Grund alles Handelns im gemeinen Leben enthält, und also, seinem Grunde nach, nicht selbst zu den Gegenständen des gemeinen Wissens gehören kann, in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten sowohl als in der Critik der praktischen Vernunft unvermeidlich waren, so wollte Kant diese Untersuchungen nicht den falslichern Lehren seiner Tugendlehre beimischen (G. V. 12. f. M. II, 12.).

3. Kant hat diese Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in drei Abschnitte abgetheilt, deren Inhalt folgender ist:

Im ersten Abschnitt macht er den Übergang von der Vernunft, wie sie zu sittlich guten Handlungen im gemeinen Leben angewendet wird, zur Philosophie;

im zweiten Abschnitt macht er den Über-

gang von der populären oder allgemein-falslichen Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten; und

im dritten Abschnitt thut er den letzten Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Critik der praktischen Vernunft.

In dem ersten Abschnitt verfährt er analytisch, d. h. er entwickelt die gemeinen Begriffe eines an sich guten Willens, der Pflicht, einer Handlung aus Pflicht, d. i. er untersucht, was sich der gemeine Verstand in diesen Begriffen denkt, und erhält dadurch das Princip, oder den obersten Grundatz, der allen Handlungen aus Pflicht zum Grunde liegt. Weil aber die Gebote der Pflicht gegen die Neigungen gebieten, so zieht man leicht, von den Neigungen bestochen, ihre Strenge in Zweifel, und sucht sie den Neigungen angemessen zu machen; daher ist es nöthig, einen Schritt ins Feld der praktischen Philosophie zu thun, um hierüber zur Gewisheit zu kommen.

In dem zweiten Abschnitt zeigt Kant, daß die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung gebietet, was geschehen soll; da nun jedes Beispiel in der Erfahrung hiernach geprüft werden muß, so ist es gut, die sittlichen Begriffe, so wie sie *a priori* oder unabhängig von aller Erfahrung feststehen, im Allgemeinen vorzutragen, wofern die Erkenntniß philosophisch heißen soll. Dies giebt eine Metaphysik der Sitten, oder Wissenschaft von den moralischen Begriffen *a priori*. Kant verfolgt nun das zum Handeln dienende oder praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Handlungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, und prüft das gefundene Princip der Pflichten, indem er nach demselben die verschiedenen Arten der Pflichten beurtheilt, in welchen der Gebrauch dieses Principis angetroffen wird. Er zeigt sodann, daß die Unterwerfung des Willens

unter seine eigene Gesetzgebung, oder, wie er sie mit einem griechischen Worte nennt, die Autonomie, das oberste Princip der Sittlichkeit sei; daß hingegen die Unterwerfung des Willens unter eine fremde Gesetzgebung, oder mit einem griechischen Kunstwort, die Heteronomie, der Quell aller unächtlichen Principien der Sittlichkeit sei, und giebt nach diesem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie alle mögliche falsche Principien der Sittlichkeit an. Hieraus ergibt sich nun, daß ein an sich oder schlechterdings guter Wille nicht durch einen zu begehrenden Gegenstand, sondern bloß durch die Form des Wollens, oder nicht durch das, was man will, sondern dadurch, wie man will, zum Wollen bestimmt werde. Dies ist aber ein synthetischer Satz, d. h. ein solches behauptendes Urtheil, dessen Prädicat nicht im Subject liegt. Die Möglichkeit desselben kann daher durch keine Entwicklung des Begriffs im Subject gezeigt werden, sondern das praktische Vernunftvermögen muß zu dem Ende selbst untersucht und geprüft werden, um zu sehen, wie ein solcher Satz möglich ist.

Im dritten Abschnitt wird daher der Übergang zur Critik der praktischen Vernunft gemacht. Hier wird gezeigt, daß Freiheit des Willens der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens, oder der Beschaffenheit desselben, daß er sich selbst ein Gesetz giebt, ist; und so die Untersuchung bis an die äußerste Grenze der praktischen Philosophie fortgeführt, und begreiflich gemacht, daß das praktische oder Sittengesetz für unsere Vernunft ohne alle Bedingung gebietet, aber eben darum auch, obwohl seine Wirklichkeit und diese Beschaffenheit desselben entschieden ist, was seine Möglichkeit betrifft, unbegreiflich ist (G. V. 14. M. II, 14.).

4. Die Critik der praktischen Vernunft setzt also die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

voraus. Allein die Kritik setzt sie doch nur darum voraus, weil die Grundlegung vorläufig mit dem Princip der Pflicht bekannt macht und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt, woraus sodann die Nothwendigkeit einer Kritik der praktischen Vernunft erhellet. Übrigens bestehet aber diese Kritik, unabhängig von jener Grundlegung, ganz durch sich selbst (P. 14.).

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 11. ff.

Deff. Critik der pract. Vern. Vorrede. S. 14.

## Grundsatz,

Anfang, Princip, *principium*, *principe*, f. Anfang, 1.

1. Grundsatz *a priori*, f. Axiomen, 3.

2. Allgemeine, erste oder oberste Grundsätze *a priori* sind solche, die weiter keine Sätze voraussetzen, von denen sie abgeleitet werden können. Z. B. der Grundsatz des Widerspruchs: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht. Man erkennt die Wahrheit dieses logischen Satzes, sobald man ihn versteht. Die Grundsätze sind entweder mathematische oder philosophische, und die letztern wieder entweder Verstandes- oder Vernunftgrundsätze. Dafs überhaupt irgendwo Grundsätze statt finden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben. Hier wird also der Quell der Grundsätze angegeben, und gesagt, dieser Quell sei der reine Verstand. Der Verstand ist nemlich das Vermögen der Regeln in Ansehung dessen, was geschieht. Eine Regel aber ist die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung,

nach welcher ein gewisses Mannigfaltiges gesetzt werden kann. Eine solche Bedingung ist entweder ein Begriff, oder ein Urtheil, der Verstand aber im weitern Sinne des Worts ist das Vermögen der Begriffe und Urtheile, folglich ist er das Vermögen der Regeln. Alles, was geschieht, ist nun in einer gewissen Verknüpfung, welche durch eine gewisse Einheit gedacht wird, welche eben der Begriff heisst, und folglich die Regel (Bedingung) enthält, nach welcher es geschieht. Ja alles, was uns nur als Gegenstand (d. i. als ein Verknüpftes, welches als durch eine Einheit gedacht wird) vorkommen kann, muss nothwendig unter solchen Regeln stehen. Denn es wäre sonst nicht möglich, dass den Erscheinungen ein ihnen correspondirender Gegenstand zukommen könnte, d. i. der durch die Sinne gegebene Stoff der Anschauung würde nicht mit einander verknüpft, folglich nie als eine nothwendige Einheit, als Gegenstand, gedacht werden können. Wir würden also bei der Erscheinung nicht einmal des Gedankens fähig seyn, das ist Etwas, das ist ein Gegenstand, und noch weniger durch Urtheile angeben können, was diesem Gegenstande für Prädicate beigelegt werden müssen, d. h. ihn erkennen können. Wenn nun etwas unter einem solchen Begriff subsumirt, oder angegeben wird, dass es durch diesen Begriff gedacht werden müsse, so giebt das ein Urtheil, und dieses Urtheil gilt für alles dasjenige, was unter diesem Begriffe stehet oder durch denselben gedacht wird. Es heisst daher, so fern es blofs als die Bedingung der Verknüpfung gegebener Vorstellungen in Einem Bewusstseyn betrachtet wird, die Regel, und so fern es die Verknüpfung als nothwendig vorstellt, die Regel *a priori*, und so fern keine Regeln über ihr sind, von denen es abgeleitet wird, der Grundsatz (und nicht Lehrsatz) für diese Gegenstände, weil es die besondere Eigenschaft hat, dass es seinen Beweisgrund, nemlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei dieser immer vorausgesetzt werden muss (C. 765.),

f. Dogma, 2, d. Ein solcher Grundsatz ist nun zuweilen ein allgemeines Naturgesetz, das ist, eine solche Regel, durch welche die Beschaffenheit eines Gegenstandes der Erfahrung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit bestimmt wird, so daß der Gegenstand nicht anders seyn kann, als das Gesetz auslegt (Pr. 90.). Es giebt zwar auch Naturgesetze, die aus der Erfahrung abgeleitet zu seyn scheinen; allein da ein solcher Grundsatz des Erfahrungsgebrauchs unseres Verstandes einen Ausdruck der Nothwendigkeit bei sich führt, so haben auch sie wenigstens die Vermuthung für sich, daß sie aus Gründen bestimmen, die *a priori* und vor aller Erfahrung gültig sind. Aber alle Gesetze der Natur ohne Unterschied stehen unter höhern Grundätzen des Verstandes. Denn sie sind nichts anders, als eine Anwendung der höhern Grundätze des Verstandes auf besondere Fälle der Erscheinung. Die Grundätze des Verstandes geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten (f. Exponent) zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den unter der Regel stehenden Fall (C. 198. f. M. I, 230.). Diese Grundätze verdienen übrigens diesen Namen zwar, weil sie Sätze sind, welche die Gründe der Verknüpfung in den Erscheinungen enthalten, und nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden können, aber es sind doch keine Principien (Anfänge) im strengsten Sinne des Worts, oder absolute, sondern nur comparative Principien, f. Anfang, 6. Die Grundätze, wenn unter diesem Worte absolute Principien zu verstehen sind, haben nicht den Verstand, sondern die Vernunft zum Quell, f. Anfang 5. f.

3. Es giebt aber reine Grundätze *a priori*, die man dem reinen Verstande eigentlich nicht beimessen kann. Denn sie sind nicht aus Begriffen gezogen, oder enthalten nicht Subsumtionen unter Begriffe. Sie bestimmen vielmehr die Gegenstände durch reine Anschauungen, von welchen der Verstand eigent-



lich nichts weifs, der das Vermögen der Begriffe ist; obwohl der Verstand dabei auch nöthig ist, um alle Fälle als in der einen Anschauung begriffen, folglich vermittelt seiner Grundsätze, zu denken. Die Mathematik hat solche Grundsätze, aber ihre Anwendung auf Erfahrung; mithin ihre objective Gültigkeit, beruhet doch immer auf dem reinen Verstande. Denn dieser verknüpft doch auf diese Weise den sinnlichen Stoff der Erfahrung zu einer, obwohl in der Anschauung darstellbaren, Einheit, so dafs sie darum für alle Gegenstände, in so fern sie angeschauet werden, gelten müssen. Ja die Möglichkeit solcher synthetischen Erkenntnifs *a priori*, oder die Nachweisung, wie sie allgemeine Gesetze für die Erfahrung enthalten können (die Deduction derselben) ist nur *a priori* begreiflich, und also nur durch den reinen Verstand zu zeigen (C. 198. f. M. I, 251.).

4. Grundsatz aller analytischen Urtheile, s. Analytisches Urtheil, 10. ff. und Bestimmung.

5. Grundsatz aller synthetischen Urtheile, s. Synthetisches Urtheil.

6. Grundsatz aus dem reinen Verstande. Sie gehören zu den allgemeinen Grundsätzen *a priori*, ob sie wohl nur comparative Principien sind, s. 2. f.

7. Grundsatz aus reiner Anschauung, Axiom, s. Axiomen, Grundsatz, 3. und Anfang, 4.

8. Besondere Grundsätze des reinen Verstandes, Grundsätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung. So kann man die Grundsätze nennen, die aus dem reinen Verstande entspringen, mit Ausschluss der drei obersten Grundsätze aller analytischen und synthetischen Ur-

theile (4. 5.). Es sind diejenigen synthetischen Urtheile (Sätze), welche aus reinen Verstandesbegriffen, unter den sinnlichen Bedingungen ihres Gebrauchs (den Schematen), *a priori* herfließen, und allen übrigen Erkenntnissen *a priori* zum Grunde liegen, oder auch: Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäß gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter die reinen Verstandesbegriffe subsumiren (Pr. 85.). Z. B. der Satz der Causalität: daß alles, was geschieht, eine Ursache hat. Die reine physiologische Tafel derselben findet man im Artikel Erfahrungsurtheil, 11, C. f. auch Anfang, 6. und Grundsatz, 2. Diese Grundsätze, die aus der Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf die Sinnenwelt entspringen, dienen unserm Verstande nur zum Erfahrungsgebrauch. Will man damit über die Grenzen der Erfahrung hinaus gehen, so hören sie auf, nothwendige Verbindungen zu seyn, und werden willkürliche Verbindungen, ohne Gültigkeit für die Erkenntniß (objective Realität), und man kann nicht mehr *a priori* erkennen, wie eine solche Verbindung möglich seyn soll. Und was noch mehr ist, man kann ihre Beziehung auf solche (überfinnliche) Gegenstände nicht einmal durch ein Beispiel bestätigen, oder nur verständlich machen, weil alle Beispiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt werden können. Mithin können auch die Gegenstände jener reinen Verstandesbegriffe nirgends anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen, und diese Grundsätze nur auf solche angewendet werden (Pr. 101.).

9. Comparativer Grundsatz, f. Anfang, 5. f.

10. Constitutiver Grundsatz, f. Constitutiv.

11. Discursiver Grundsatz, f. Axiomen, 3. auch Discursiv.

12. Dynamischer Grundsatz, f. Dynamisch.

13. Empirischer Grundsatz, f. Empirisch. Dafs man blofs empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes, oder auch umgekehrt, ansehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr seyn. Denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letzteren auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze (so allgemein er auch gelten mag) wird leicht wahrgenommen und kann diese Verwechslung leicht verhüten (C. 198.).

14. Erschlichener Grundsatz, Zwittergrundsatz, f. Fehler des Erschleichens, 2.

15. Formaler Grundsatz, f. Formal.

16. Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit, f. Bewusstseyn, 4. f.

17. Grundsatz der Möglichkeit aller Erfahrung des reinen Verstandes, f. 8.

18. Grundsatz des reinen Verstandes, f. 8:

19. Grundsatz möglicher Erfahrung, f. 8. und 2.

20. Hevriftischer Grundsatz, f. Gültigkeit, 2.

21. Immanenter Grundsatz, f. Einheimisch.

22. Intuitiver Grundsatz, f. Axiomen, Grundsatz, 3. und Anfang, 4.

23. Logischer Grundsatz, f. Logisch.

24. Mathematischer Grundsatz, f. Axiomen, Grundsatz, 3. und Anfang, 4.

25. Moralischer Grundsatz, moralisches Vernunftprincip, f. Moralisch und Exposition, 22. ff.

26. Objectiver Grundsatz, f. Objectiv.

27. Praktischer Grundsatz, praktisches Princip, f. Praktisch und Exposition, 22. ff.

28. Regulativer Grundsatz, f. Regulativ.

29. Reiner praktischer Grundsatz, f. Rein.

30. Sicherer Grundsatz, f. Disciplin, 6.

31. Subjectiver Grundsatz, Maxime, f. Maxime.

32. Theoretischer Grundsatz, f. Theoretisch.

33. Transcendentaler Grundsatz, f. Transcendental.

34. Transcendenter Grundsatz, f. Transcendent.

35. Vernunftgrundsatz, f. Anfang und Princip, auch Grundsatz, 2.

36. Verstandesgrundsatz, f. 8. und 2. f.

37. Zwittergrundsatz, f. 14.

### Grundunterthäniger,

Gutsunterthan, *ὄμοδουλος τῷ ἀγρῷ* \*). *glebae adscriptus, glebae adscriptitius, laboureur attaché aux terres.* Ein Unterthan, welcher wie eine Sache zu einem gewissen Boden gehört, und mit demselben das Eigenthum eines Andern wird. So waren unter Karl dem Großen in Deutschland die Anbauer (*coloni*), wie ihre Kinder, auf das Gut, worauf sie sich niederließen, gebannt, oder daran gebunden, und also solche Grundunterthänige. Sie konnten nicht nach ihrem Willen heirathen, und wurden mit Frohndiensten und Zinsen belastet. Doch konnten sie Eigenthum haben, und über ihr Erworbenes nach Willkühr gebieten. Es wurden ihnen Gehölze und Haiden zum Urbarmachen in Erbpacht gegeben, wovon sie nur eine festgesetzte mäßige Portion Getraide ablieferten. Das Übrige war ihr Eigenthum (Rothmanns Geschichte der Stadt Magdeburg, 1. Band, 1. Abchn. 2. Kap. S. 34. f.). Wenn der Oberbefehlshaber eines Staats allen Boden desselben kaufte, so käme das Eigenthum davon an die Regierung. Dann wären alle Unterthanen grundunterthänig, weil sie an dem Boden, auf welchem sie sich befänden, gar keinen Antheil hätten; sie wären nur Besitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern (der Regierung) wäre. Folglich wären sie aller Freiheit beraubt (Knechte) und nicht Unterthanen der

---

\*) Sozomen. *hist. eccl. lib. IX. cap. XVII.*

Regierung, sondern Gutsunterthanen, welche zum Eigenthum der Regierung gehörten. So kaufte Joseph dem Pharao das ganze Ägypten. Denn die Ägypter verkauften ein Jeglicher seinen Acker, und ward also das Land Pharao eigen, ausgenommen der Priester Feld, das kaufte er nicht. Alle Ägypter, die Priester ausgenommen, erkannten sich auch hierdurch für Pharao's Leibeigene (*servi in sensu stricto*) (1. Mos. 47, 20. ff. K. 183.).

2. Dieser Vertrag, welchen Joseph mit den Ägyptern machte, auf ihren Antrag: kaufe uns und unser Land, ums Brod, das wir und unser Land leibeigen seyn dem Pharao (1. Mos. 47, 19.) ist durchaus gegen alles Recht. Niemand kann sich durch einen Vertrag zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, durch welche er aufhört, eine Person zu seyn. Denn er kann nur als Person einen Vertrag machen und halten, giebt er nun dadurch, das er sich, wie eine Sache, zum Eigenthum eines Andern macht, seine Persönlichkeit weg, so kann er, da er nun keine Person mehr ist, auch keinen Vertrag anerkennen und halten. Folglich widerspricht ein Vertrag, durch welchen sich Jemand zum Leibeigenen eines Andern macht, sich selbst, und ist nicht einmal logisch möglich und denkbar. Die Persönlichkeit ist ein unveräußerliches Menschenrecht. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen, dem Grade nach unbestimmten (obwohl erlaubten) Diensten gegen einen Andern (für Lohn, Kost oder Schutz) verpflichten, und er werde dadurch nicht Leibeigener; aber das ist falsch. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines (dem Scheine nach bloßen) Unterthans (*subiectus*) nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch bis zum Tode oder zur Verzweiflung erschöpfen. Dies ist aber unmöglich, und die Sklaverei der Neger auf den Zuckerinseln ist daher eine höchst verabscheuungswürdige Rechtswidrigkeit, welche die

Besitzer der Unglücklichen weder vor ihrem eigenen Gewissen, noch vor der bürgerlichen Gesellschaft verantworten könnten, wenn nicht Staaten selbst diese Rechtswidrigkeit für rechtsgültig erklärten, welches aber nie ein rechtlicher Act werden kann, sondern stets bloß ein Act der in Händen habenden Gewalt über unglückliche Mitmenschen ist und bleibt (K. 194.).

3. Ein Mensch kann sich nur zu, der Qualität (Beschaffenheit) und dem Grade nach, bestimmten Arbeiten verdingen. Er kann Diensthote, Tagelöhner, oder anständiger Unterthan werden. Als anständiger Unterthan kann er theils, für den Gebrauch des Bodens seines Herrn (*herus*, nicht Eigenthümers, (*dominus*), Dienste leisten, theils für die eigene Benutzung dieses Bodens bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leisten. Aber er kann, dem Recht nach, kein Gutsunterthan werden, weil er dadurch seine Persönlichkeit einbüßen würde. Er kann mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen, aber nicht eine dem Gute anhängende und zugehörige Sache werden (K. 192.).

4. Wenn der Mensch sich durch sein eigenes Verbrechen um die Würde, ein Staatsbürger zu seyn, gebracht hat, so kann er das Leben nicht verwirkt haben, aber doch zum bloßen Werkzeug der Willkühr eines Andern (entweder des Staats oder eines Staatsbürgers) gemacht werden (behandelt werden, als einer, welcher die Persönlichkeit verwirkt und sich selbst zum bloßen Thier hinabgewürdigt hat). Wer nun ein solches bloßes Werkzeug ist, der ist ein Leibeigener, und gehört zum Eigenthum (*dominium*) eines Andern, welcher der Eigenthümer (*dominus*) desselben ist. Dieser Eigenthümer kann ihn also als eine Sache veräußern, und nach Belieben (nur nicht zu schandbaren Zwecken) brauchen, und über die Kräfte, wenn gleich nicht über das Leben und die Gliedmaßen desselben verfügen (disponiren).

Durch ein Verbrechen kann der Mensch also ein persönlicher Unterthan werden, aber diese Unterthänigkeit kann nicht anerben. Denn derjenige, dem sie anerbte, hätte sie sich nicht durch seine eigene Schuld zugezogen, folglich könnte sie ihm nur durch Vertrag anerben, welches unmöglich ist. Eben so wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte, wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden. Denn die Erziehung ist eine absolute Naturpflicht der Eltern. Sind nun die Eltern Leibeigene, so haben die Herrn derselben mit ihrem Besitze auch die Pflichten derselben übernommen (K. 195.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. §. 49. Allgem. Anm. B. S. 183. — D. S. 192. — S. 195.

### Gültigkeit,

*validitas, validité.* Diejenige Beschaffenheit einer Vorstellung, daß sie für die Vorstellung des Gegenstandes, den sie vorstellen soll, anerkannt werden muß, und folglich nicht ein bloß leeres Gedankending ist; z. B. die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils im Geschmacksurtheil, s. Geschmacksurtheil, 7. f. und Geschmack, 5. ff. Die Gültigkeit ist objectiv, wenn sie im Object oder Gegenstande gegründet ist. Dann muß sie auch nothwendig allgemein seyn, d. i. Jedermann muß, wenn seine Erkenntniß richtig ist, die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande, z. B. in einem Urtheile, anerkennen (P. 25.). Eberhard gebraucht den Ausdruck transcendente Gültigkeit, das würde, nach Kants Sprachgebrauch heißen, eine Gültigkeit, welche lediglich aus Begriffen folgt, welches unmöglich ist; er versteht aber darunter das, was Kant die objective Realität der Begriffe nennt (E. 10.), s. Objectiv.



2. Die immanente Gültigkeit bestehet darin, daß sich etwas nur auf Gegenstände empirischer Erkenntniß, oder Erscheinungen beziehet. So sind z. B. alle Grundsätze des Verstandes nur von immanenter Gültigkeit, indem ihr Gebrauch nur für sinnliche Gegenstände gerechtfertigt und begriffen werden kann (C. 666.). Die logische Gültigkeit ist das, was an der Vorstellung eines Gegenstandes zur Bestimmung desselben (zum Erkenntniße) dient, oder gebraucht werden kann (U. XLII.). So ist der Raum ein Erkenntnißstück der Dinge als Erscheinungen, also hat er für diese logische Gültigkeit, oder er kann gebraucht werden, die Erscheinungen zu bestimmen, d. i. Prädicate derselben anzugeben. Die äußere Empfindung ist das Materielle (Reale) der Dinge als Erscheinungen, d. h. dasjenige, wodurch etwas Existirendes gegeben wird. Folglich hat sie logische Gültigkeit, oder sie kann zum Erkenntniße der sinnlichen Gegenstände dienen (U. XLII. f.). Die unbestimmte Gültigkeit (C. 691). ist eine solche, von der man nicht weiß, wie weit sie gehet. Eine solche Gültigkeit haben z. B. die transcendentalen Principien der Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit, welche nur als hevriftische (zum Auffinden dienende) Grundsätze gebraucht werden sollen, um unsere Erkenntniß systematisch zu machen. Auch die Vernunftideen überhaupt haben eine solche unbestimmte Gültigkeit (C. 697.).

Kant Kritik der rein. Vern. Elementarl. II. Th.  
II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn.  
S. 666. — S. 691. — S. 697.

Dessen Kritik der prakt. Vern. Vorrede. S. 25.

Dessen Kritik der Urtheilskr. Einleit. VII. S. XLII. f.

Dessen Ueber eine Entdeck. I. Abschn. S. 10.

## Gunst,

*favor, faveur.* Das freie Wohlgefallen (U. 15). Das Wohlgefallen des Geschmacks am Schönen ist einzig und allein ein uninteressirtes (in Ansehung des Daseyns des Gegenstandes indifferentes oder gleichgültiges) und freies Wohlgefallen. Es ist frei, weil kein Interesse, weder das der Sinne (wie beim Angenehmen), noch das der Vernunft (wie beim Guten) den Beifall abzwingt. Das Wohlgefallen am Schönen bezieht sich also auf Gunst, das heisst, es ist frei (U. 14. f.).

Die speculativen Beweise \*) für das Daseyn Gottes bedürfen Gunst, d. h. sie zwingen uns nicht, wie doch Beweise thun sollten, die Ueberzeugung ab; sondern nur der, welcher schon aus Interesse fürs Praktische an einen Gott glaubt, findet ein freies Wohlgefallen an dem Bemühen der Vernunft, eine Idee (des Alls aller Realitäten) aufzustellen, deren objective Realität (dass ein solcher Gegenstand existirt) sie zwar unabhängig vom Praktischen nicht beweisen kann, die aber doch für das Praktische so brauchbar ist. Es ist nehmlich in dieser Zusammenstimmung des speculativen Vermögen zum praktischen Vermögen der Vernunft etwas Analoges mit der Zusammenstimmung der Einbildungskraft zum Verstande bei der Auffassung eines schönen Gegenstandes, die stets mit dem freien Wohlgefallen geschieht, welche Gunst heisst (G. 615. 652. 665.), s. Gott, 45.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th.  
II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn.

---

\*) *Favore magis, quam re, hoc nomen tenent.*

S. 615. — III. Hauptst. VI. Abfchn. S. 652. —  
VII. Abfchn. S. 665.

Dessen Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S. 14. f.

### Gunstbewerbung.

Das Bemühen, durch Handlungen das freie Wohlgefallen eines vernünftigen Wesens, das einen freien Willen hat, zu erlangen. So giebt es eine Religion der Gunstbewerbung, d. i. die des bloßen Cultus. Nach dieser schmeichelt sich der Mensch, dafs, wenn er sich nur das freie Wohlgefallen Gottes durch äufsere Handlungen, z. B. Beten, Kirchengehen, Allmofengeben u. f. w. erwerbe, Gott ihn wohl ewig glücklich machen könne, ohne dafs er eben nöthig habe, ein besserer Mensch zu werden, nemlich wenn ihm Gott die Verschuldungen erlasse. Oder, der Mensch schmeichelt sich, Gott könne ihn wohl zum bessern Menschen machen, ohne dafs er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu bitten. Bitten ist aber vor einem allsehenden Wesen, wie Gott ist, nichts weiter, als wünschen, und folglich kein wirkliches Thun; der Bittende hat also im Grunde nichts gethan, und wenn es an dem bloßen Wunsche genug wäre, so würde jeder Mensch gut seyn (R. 61. f.).

Gut,

f. Gutes

Gut

geschaffen, f. Gnadenwirkung. 2.

## Gut,

höchstes, τῆς, *extremum bonorum, summum bonum, ultimum bonum, \*) finis bonorum, souverain bien.*

Nach den Alten ein Gegenstand, der zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze dienen sollte (P. 113.). Sie dachten sich nemlich etwas als letzten Zweck aller menschlichen Handlungen, als Zweck aller Zwecke, und von diesem stellten sie sich vor, das er alle unsere Handlungen bestimmen müsse. Allein dieses war eine fehlerhafte Vorstellung, weil nicht ein Gegenstand, in so fern er gut ist, der Bestimmungsgrund des praktischen Gesetzes seyn kann, \*\*) sondern erst durch das praktische Gesetz bestimmt wird, was gut ist; folglich was der Zweck des Willens, und also auch der höchste oder letzte Zweck, der Zweck aller Zwecke oder das höchste Gut ist, s. Gutes, 1-9. Das höchste Gut ist folglich ein Object, welches weit hinterher dem seiner Form nach *a priori* bestimmten Willen als Gegenstand desselben vorgestellt werden kann, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewähret und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist. Das soll nun, mit Voraussetzung

\*) *Cic. de finib. l. III. c. 7.*

\*\*) Wegen dieser unrichtigen Vorstellung fehlte es den Alten auch an einem sichern Princip, zu erkennen, worin das höchste Gut bestehe, oder welcher Gegenstand dasselbe sei. Nach dem Augustin (*de civit. Dei, lib. XIX. c. 1.*) hat daher Varro behauptet, es gebe 288 verschiedene Meinungen über das höchste Gut, welches aber Bayle im Artikel: Epikur, für einen Scherz des Varro erklärt. Einige setzten das höchste Gut in den Reichthum, andere in die Wissenschaften, andere in die Ehre, andere in einen guten Namen, andere in die Tugend, andere in die Glückseligkeit u. s. w.

dessen, was im Artikel Gutes gesagt wird, hier gezeigt werden. Bei den neuern Philosophen scheint die Frage über das höchste Gut außer Gebrauch gekommen, zum wenigsten nur Nebensache geworden zu seyn; dennoch liegt bei ihren Untersuchungen der moralischen Gegenstände derselbe Fehler zum Grunde (P. 113. f. M. II, 255.).

2. Die reine praktische Vernunft sucht zu dem praktisch Bedingten, was auf Neigungen und Naturbedürfnissen beruhet, das Unbedingte. Denn die Vernunft ist überhaupt das Vermögen, welches durch den Begriff des Unbedingten die Reihen alles Bedingten vollenden will, um eine solche Reihe als ein vollendetes Ganze unter diesem Begriff des Unbedingten zu befassen. Nuß ist in der Erfahrung alles, was die Vernunft will, immer ein wozu, ein Mittel, nemlich irgend eine Neigung oder irgend ein Bedürfnis zu befriedigen. Es ist aber wieder die Frage, wozu die Neigung, das Bedürfnis, und die Befriedigung desselben? Die Vernunft denkt nun das dazu zu allem wozu in dem Begriff eines letzten Zwecks, oder des höchsten Guts. Aber dieses höchste Gut, wenn es auch der ganze Gegenstand der praktischen Vernunft, d. i. des reinen Willens ist, soll nicht der Bestimmungsgrund des Willens seyn, sondern ist eine solche unbedingte Totalität (Vollständigkeit) des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, von der das moralische Gesetz als der Grund angesehen wird, sie, und die Bewirkung und Beförderung derselben, sich zum Gegenstande zu machen (P. 194. 196. M. II, 312. 315.). Das ist eine Erinnerung, die Kant vorausschickt, ehe er bestimmt, worin das höchste Gut bestehet (P. 196. M. II. 314.). Es versteht sich von selbst, daß der Begriff des höchsten Guts und die Vorstellung des durch unsere praktische Vernunft möglichen Daseyns desselben dann der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei, wenn das moralische Gesetz in

diesem Begriffe mit eingeschlossen ist. Denn ist das moralische Gesetz die oberste Bedingung des höchsten Guts, so bestimmt in der That das in dem Begriffe desselben schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz, und kein anderer Gegenstand, den Willen, wenn er durch das höchste Gut bestimmt wird (P. 197. M. II. 316.).

3. Diese Idee (dieser Begriff der Vernunft, diese Vorstellung von der absoluten Vollständigkeit irgend eines durch den Verstand gegebenen Etwas) praktisch hinreichend zu bestimmen, das ist so, daß die Regel (Maxime) unsers vernünftigen Verhaltens darauf gerichtet seyn kann, ist die wahre Weisheitslehre. Denn Weisheit ist ja die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck aller Dinge. Die Weisheitslehre aber, als Wissenschaft, ist Philosophie. In dieser Bedeutung nemlich gebrauchten die Alten dieses Wort, welches Liebe zur Weisheit heist. Bei den Alten war nemlich die Philosophie eine Anweisung zu dem Begriffe, worin das höchste Gut zu setzen, und wie es zu erwerben sei, s. Philosophie (P. 194. M. II, 313.).

4. Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, welche unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann, wenn man darauf nicht Acht hat. Das Höchste kann

a. das Oberste (*supremum*) heißen, d. i. diejenige Bedingung, die selbst unbedingt ist (keiner andern untergeordnet ist, *originarium*); oder auch

b. das Vollendete (*consummatum*), d. i. dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (welches die absolute Vollständigkeit aller Theile enthält, *perfectissimum*).

Die Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu

seyn) ist das oberste Gut, oder die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag. Sie ist selbst zu nichts anderm weiter, ist also keiner andern Bedingung weiter untergeordnet, mithin die Bedingung aller unserer Bewerbungen, auch der um Glückseligkeit; s. Glaubensfache, 1. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, so daß einem vernünftigen, aber endlichen Wesen nichts weiter zu begehren übrig sei, als Tugend. Denn aufser der Tugend beschäftigt auch noch die Glückseligkeit unser Begehungsvermögen, wir bedürfen derselben, und wir begehren sie, folglich gehört zum vollendeten Gut auch Glückseligkeit, s. Glückseligkeit, 8. Denn selbst nach dem Urtheil einer unpartheiischen Vernunft heißt es von einer jeden Person, wenn sie nach Zwecken, und zwar als Zweck an sich selbst, nicht nach ihrer Brauchbarkeit als Mittel zu einem andern Zweck, beurtheilt wird, und alles besitzt, was von ihr selbst abhängt, es fehlt ihr nichts, als daß sie nicht glücklicher ist, nicht so glücklich, als sie es verdient, s. Glückseligkeit, 9. f. Tugend und Glückseligkeit machen also zusammen das vollendete Gut aus, worin Tugend immer, als Bedingung, das oberste Gut ist; wer sie besäße, der wäre im Besitze des höchsten Guts, und Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu seyn), ist das höchste Gut einer möglichen Welt (P. 198. f. M. II. 317).

5. Es ist nun die Frage, wie ist Tugend mit der Glückseligkeit so verbunden, daß sie zusammen einen einzigen Gegenstand unserer Bestrebung ausmachen können? Diese Verknüpfung kann entweder analytisch seyn, so daß das Streben nach Tugend mit dem Streben nach Glückseligkeit ein und dasselbe wäre, oder diese Verknüpfung ist synthetisch, so daß das Streben nach der Tugend und

die Erlangung derselben die Glückseligkeit etwa als ihre Wirkung hervorbrächte (P. 200. M. II, 318.).

6. Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut einerlei Methode befolgten, und Tugend und Glückseligkeit für einerlei Gegenstände hielten. Aber jede von beiden legte, da dieser Gegenstand doch durch zwei verschiedene Begriffe gedacht wird, einen andern Begriff zum Grunde, um den Zweiten davon abzuleiten (s. Christenthum).

a. Der Epikuräer sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt seyn, das ist Tugend. Ihm war also Klugheit so viel als Sittlichkeit, s. Epikur 7. f.

b. Der Stoiker sagte: sich seiner Tugend bewußt seyn, das ist Glückseligkeit. Ihm war Sittlichkeit so viel als Glückseligkeit, er gab aber der Tugend eine höhere Benennung, nemlich den Namen der Weisheit (P. 200. M. II, 319.).

Man muß bedauern, daß die Denkkraft dieser Männer angewendet wurde, die Einerleiheit (Identität) der beiden äußerst ungleichartigen Begriffe, Tugend und Glückseligkeit, zu ergrübeln. Allein das war dem dialektischen Geiste ihrer Zeiten angemessen, so wie man jetzt oft dadurch die Aufhebung wesentlicher Unterschiede zu bewirken sucht, daß man die Sache für einen Wortstreit erklärt (P. 201. M. II. 320.).

Beide Schulen der Alten unterschieden sich aber auch in der Art, wie sie die Einerleiheit zwischen Tugend und Glückseligkeit erklärten.



a. Der Epikuräer behauptete: Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut, \*) und Tugend nur die Form der Maxime, sich um Glückseligkeit zu bewerben, nemlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben. Wer die Maxime hat, seine eigene Glückseligkeit zu befördern, der ist tugendhaft. Er setzte also sein Princip in dem Bewusstseyn der sinnlichen Bedürfnisse, und der vernünftigen Befriedigung derselben; folglich ist es ästhetisch (es liegt demselben die Sinnlichkeit zum Grunde).

b. Der Stoiker behauptete: Tugend sei das ganze höchste Gut \*\*), und Glückseligkeit nur das Bewusstseyn des Besitzes der Tugend, als zum Zustand des Subjects gehörig. Wer das Bewusstseyn hat, daß er tugendhaft ist oder die Tugend besitzt, der ist glücklich oder hat das Gefühl der Glückseligkeit. Er setzte also sein Princip in der Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen, und der Befriedigung derselben; folglich ist es logisch (es liegt demselben bloß formale Vernunft, ohne allen derselben durch die Sinne gegebenen Inhalt, zum Grunde) (P. 201. M. II, 321.).

7. Im Artikel: Gutes, wird aber gezeigt, daß das Wohl, und folglich auch die Idee der absoluten Vollständigkeit desselben, unter dem Namen der Glückseligkeit, und das Gute, und folglich auch die Idee der absoluten Vollständigkeit desselben, unter dem Namen der Tugend, also

---

\*) *Extremum esse bonorum voluptatem. Cic. de finib. lib. I. c. 12.*

\*\*\*) *Summum bonum in una virtute ponunt. Cic. l. c. c. 13. Honestum quod sit, id esse solum bonum; honesteque vivere, bonorum finem Cic. l. c. lib. IV. c. 16.*

auch die Maximen, nach der einen oder der andern zu streben, ganz ungleichartig sind. Es kann folglich nicht einerlei seyn, ob ich die Maxime habe, nach der Tugend zu streben, oder die, nach Glückseligkeit zu streben, oder durch die erstere kann nicht zugleich Glückseligkeit als Bewusstseyn des Besitzes der Tugend, und durch die letztere nicht zugleich Tugend als durch den Zweck bewirkte Form der Maxime hervorgebracht werden. Dennoch gehören Tugend und Glückseligkeit zu Einem höchsten Gut, aber sind so wenig einerlei, daß sie einander in demselben Subject gar sehr einschränken und Abbruch thun. Also haben beide Schulen die Frage nicht beantwortet: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? Es ist nicht möglich, auf diese Art Tugend und Glückseligkeit gleichsam zusammen zu schmelzen, sie durch Coalitionsversuche zu vereinigen, so daß beides ein und derselbe Gegenstand werde. Und dennoch wird die Verbindung zwischen beiden *a priori* erkannt; wie wir gleich anfänglich gesehen haben, mithin praktisch nothwendig, folglich nicht aus der Erfahrung abgeleitet. Hieraus folgt, daß die Möglichkeit des höchsten Guts nicht aus der Erfahrung erkannt werden kann, folglich wird die Deduction (der Möglichkeit und Realität) dieses Begriffs transcendental (durch bloße Begriffe) geführt werden müssen. Es ist *a priori* (moralisch) nothwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen. Es muß folglich bloß *a priori* erkannt werden können, wie das höchste Gut möglich sei (P. 202. f. M. II, 322.).

Die Erklärung der Antinomie der praktischen Vernunft, daß die Begierde nach Glückseligkeit weder die Bewegursache zur Tugend, noch die Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn könne, findet man, nebst der kritischen Aufhebung derselben, im Artikel: Antinomie,

5. II, a. Man sehe auch die Artikel: Christenthum, Glückseligkeit, und insonderheit Glaubenssache.

Aus der Auflösung dieser Antinomie, über die man sich in den angezeigten Artikeln, vornehmlich in dem: Glaubenssache, ausführlich unterrichten kann, folgt, daß das oberste Gut Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen das zweite Element des höchsten Guts ausmache. Die Glückseligkeit aber ist, wie man sich dort überzeugen kann, die moralisch bedingte, aber doch, nicht physische, sondern in dem Willen Gottes als Welturhebers gegründete, nothwendige Folge der Sittlichkeit. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut der ganze Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, die sich dasselbe nothwendig als möglich vorstellen muß (M. II, 331), s. Gegenstand, 17. ff. und Endzweck, 11. f.

Die Erklärung des Ideals des höchsten Guts oder des höchsten selbstständigen Guts, d. i. des Dafeyns Gottes, findet man theils in den Artikeln: Gott und Glaubenssache, theils und hauptsächlich im Artikel: Ideal.

8. Man muß noch unterscheiden zwischen dem höchsten Gut im Menschen, in der Welt, im Urwesen und auf Erden.

a. Das höchste Gut im Menschen ist das Bewusstseyn seiner moralischen Gemüthung und eines solchen Charakters; denn in uns kann kein anderer Gegenstand der Glückseligkeit, als die Selbstzufriedenheit, statt finden (P. 281.). Dahingegen das vollständige höchste Gut des Menschen dasjenige ist, welches wir so eben in diesem Artikel erklärt haben. Dieses ist nun einerlei mit

b. dem höchsten Gut in einer Welt. Denn

dieses bestehet in der im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit verbundenen, jener gemäßen, Glückseligkeit (S. III, 428.). Sie zu befördern oder nach ihr zu streben, ist der Endzweck des Menschen, oder sein höchstes Gut, das ihm *a priori* durch seine praktische Vernunft, als durch seine Handlungen möglich, gegeben ist (P. 6.) \*). Das moralische Gesetz versetzt uns, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft das höchste Gut hervorbringen würde. Es fehlt aber derselben an dem physischen Vermögen, eine der reinsten Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit hervorzubringen. Eben darum ist ihr

c. der Glaube an das Daseyn eines Welturhebers nothwendig, in dem sie dieses Vermögen und zugleich den Willen zu einer solchen Anwendung desselben setzt. So ertheilt unser, durch das Moralgesetz bestimmter, Wille der Sinnenwelt, mittelst der Idee des höchsten Guts, die Form eines Ganzen vernünftiger Wesen, auf die alles Physische oder Sinnliche abzweckt (P. 75.), f. Gott, 48. f. und Glaubenssache. Dieses ist nun das höchste Gut in einem Urwesen, f. Ideal und Glückseligkeit, 10.

---

\*) Hieraus kann man deutlich sehen, daß Garve (Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Litteratur, S. III.) sich irret, wenn er in Rücksicht auf Kants Theorie sagt: „diejenigen, welche behaupten, die moralische Vollkommenheit sei der letzte Zweck der Schöpfung, wollen, daß die Beobachtung des moralischen Gesetzes ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit der einzige Endzweck für den Menschen sei, daß sie als der einzige Endzweck des Schöpfers angesehen werde.“ Nach Kants Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenfassung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers (S. III, 427.).

d. Dies höchste Gut auf Erden ist endlich die Vernunft, in so fern sie das Vorrecht hat, der letzte Probirstein der Wahrheit zu seyn; denn hierauf beruhet nicht nur alle Erkenntniß, sondern auch die Möglichkeit, daß etwas Gegenstand unseres vernünftigen Begehrens, unseres Wollens seyn kann. Selbst die Vorstellung eines höchsten Guts in der Idee, und eines solchen Gegenstandes und seine Realität, als eines Etwas, das, obwohl wir es in keinem Zeitpunct unseres Daseyns vollkommen erreichen, dennoch kein Hirngespinnst ist, beruhet auf ihr (S. III, 302.).

9. Noch ist zu merken, daß die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch die Moral bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens, bei der Frage vom Princip (obersten Grundsatz) der Moral, ganz übergangen und bei Seite gesetzt werden kann. Denn an sich ist Pflicht nichts anders, als Einschränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen, Gesetzgebung, der Gegenstand oder der Zweck (und also auch der Endzweck) desselben mag seyn, welcher er wolle (S. III, 429. f.). Die moralischen Gesetze nöthigen sogar, von allem Zweck gänzlich zu abstrahiren, wenn es auf eine besondere Handlung ankömmt. Sie machen uns dadurch die Pflicht zum Gegenstande der größten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung und die Triebfeder zur Erfüllung unsrer Pflicht ausmachen müßte. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetze hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? wenn sie nur ihre Pflicht thun. Es mag sogar mit dem irdischen Leben alles aus seyn, und wohl gar in dem gegenwärtigen Glückseligkeit und Würdig-

keit niemals zusammentreffen. Nun ist es aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen. Er will nemlich in diesem Erfolge etwas auffinden, was ihm (seinem Willen) zum Zweck dienen, und auch die Reinigkeit seiner Absicht beweisen könnte; welcher Zweck in der Ausübung (als Wirkung der Handlung) zwar das letzte, in der Vorstellung und Absicht (als Zweck) aber das erste ist. An diesem Zwecke nun (wenn er ihm gleich durch die bloße Vernunft vorgelegt wird) sucht der Mensch etwas, das er lieben kann. Daher erweitert sich nun das Gesetz, das ihm bloß Achtung einflößt, zum Behuf dieses Bedürfnisses des Menschen, zur Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe. Der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist also ein synthetisch - praktischer Satz *a priori*. Das heist, er ist ein Gebot, dessen Möglichkeit nicht in dem Moralgesetze selbst liegt; denn sonst könnte er aus demselben entwickelt werden, und wäre also ein analytisch - praktischer Satz, wie alle praktische Sätze, welche aus dem obersten Grundsatze, oder dem Princip der Moral, abgeleitet werden können. Sondern dieser Satz wird nur dadurch möglich, daß er das Princip *a priori* der Erkenntniß der Bestimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung enthält. In der Erfahrung wird nemlich dem Willen etwas gegeben, welches er sich zum Zweck machen kann. Durch das Moralgesetz wird der Wille *a priori* bestimmt, so daß daraus eine Handlung hervorgehen soll. Diese Handlung kann, als Erfahrungsgegenstand, sein Zweck seyn, und soll, als Pflicht, geschehen. Woraus folgt, daß dem Willen, in so fern er, seiner Natur nach, einen Zweck haben muß, dieser Zweck durch das Moralgesetz bestimmt, und dadurch zur Pflicht gemacht

wird. Die Erfahrung legt auf diese Weise die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken dar, und verschafft dadurch dem Begriff der Sittlichkeit, als Causalität in der Welt, objective, obgleich nur praktische, Realität. — Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll; so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorforge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion (R. XI. \*).

Man vergleiche mit diesem Artikel: Glaubenssache und Glückseligkeit.

Kant Critik der pract. Vern. Vorrede S. 6. — I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 75. — II. Hauptst. S. 113. ff. — II. B. I. Hauptst. S. 194. — S. 196. ff. — II. Hauptst. S. 198. ff.

Deff. Relig. Vorrede \*\*\* S. XX. \*).

Deff. Schr. über den Gemeinpruch: Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monatschr. Sept. 1793. I. St. a. S. 210. b. 212. \*).

Deff. Was heist sich im Denken orientiren? Berl. Monatschr. Oct. 1786. S. 323.

### Gut,

moralisch, ist, wer das moralische Gesetz zu seiner Maxime macht (R. 12.), f. Gutes, 5.

### Gut,

negativ, was dem moralischen Gesetze nicht widerstreitet (R. 19).

## Gutes,

Gutes an sich, schlechthin Gutes, Moralisch-Gutes, Sittlich-Gutes, καλον, *bonum morale, honestum* (U. 115.), *bien moral.* Der (praktisch. G. 37.) nöthwendige Gegenstand des Begehrungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.), oder auch der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft (C. 576.), f. Gegenstand, 18. und 19. verglichen mit dem Artikel: Böses, 1.

2. Aus dem, was in den angeführten Artikeln gesagt worden ist, und der vorstehenden Erklärung des Begriffs des Guten, erhellet, daß erst durch ein moralisches Princip (Gesetz, welches der Handelnde sich vorstellt, und nach welchem er handeln sollte, welches er aber auch übertreten kann) bestimmt werden muß, was gut ist, und nicht, wie man es sich gemeinlich vorstellt, daß man vorher bestimmen muß, was gut ist, um ein moralisches Princip darauf zu gründen (P. 15. 101. f. 110.). Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll; so kann er nur der Begriff von etwas seyn, das darum gut heißt, weil sein Daseyn Lust verheißt, und so das Begehrungsvermögen des Handelnden zur Hervorbringung des Gegenstandes bestimmt. Weil es nun unmöglich ist, *a priori* einzusehen, welcher Gegenstand mit Lust, welcher hingegen mit Unlust werde begleitet seyn, so müßte das Gute und Böse aus Erfahrung erkannt werden. Die Eigenschaft des Handelnden, in Beziehung auf welche diese Erfahrung allein angestellt werden kann, ist das Gefühl der Lust und Unlust. Dieses Gefühl ist eine Fähigkeit, deren Wirkungen in uns erscheinen (eine Receptivität, die dem innern Sinne angehört). Und so würde der Begriff von dem, was (unmittelbar, nicht irgendwozu) gut ist, nur auf das



gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden ist. Böse wird also das seyn, was die Eigenschaft hat, daß es unmittelbar Schmerz erregt. Dies ist aber schon dem Sprachgebrauch zuwider, nach welchem das, was unmittelbar vergnügt, nicht gut, sondern angenehm, und was unmittelbar schmerzt, nicht böse, sondern unangenehm heißt. Der Sprachgebrauch verlangt vielmehr, daß Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch bloße Empfindung beurtheilt werde. Nun ist aber mit keiner Vorstellung eines Gegenstandes *a priori* eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden. Also würde der Philosoph das gut nennen müssen, was ein Mittel zum Angenehmen wäre. Böse aber würde heißen, was Ursache der Unangenehmlichkeit oder des Schmerzes ist. Nun ist zwar die Vernunft allein vermögend, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen. Ja man kann sogar deswegen den Willen durch das Vermögen der Zwecke erklären, indem diese jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien sind. Allein die praktischen Regeln (Maximen), die aus diesem Begriff des Guten (bloß als eines Mittels) folgten, würden immer nur ein irgend wozu Gutes, aber kein unmittelbares Gute, oder Gutes an und für sich selbst, schlechthin Gutes, \*) zum Gegenstande des Willens haben. Ein solches Gute, wäre bloß das Nützliche, und das wozu müßte

---

\*) *Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine, ullis praemiis fructibusque, per se ipsum possit iure laudari. Cic. de finib. lib. II. c. 14. Omne autem, quod honestum fit, id esse propter se expetendum, commune nobis est cum multorum aliorum philosophorum sententiis. lib. III. c. 31.*

allemal außerhalb dem Willen, in der Empfindung, liegen. Wenn diese angenehme Empfindung nur vom Begriffe des Guten unterschieden werden müßte, so würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, sondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm (nehmlich irgend einer Annehmlichkeit) gesucht werden müssen (P. 101. ff. 110. ff. M. II, 246. 254.).

3. Die Formel: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni* (wir begehren nichts, als bloß darum, weil es gut ist), hat wegen der Zweideutigkeit des Ausdrucks *boni* und *sub ratione boni* oft einen der Philosophie sehr nachtheiligen Gebrauch. (P. 103. f. M. II, 247.). Denn

a. *bonum* kann heißen das Wohl, d. i. dasjenige, was uns Vergnügen, oder Nutzen, verursacht, welches folglich entweder das Angenehme, oder das Nützliche ist; und es kann auch heißen das (sittlich) Gute (P. 104. f. M. II, 248.).

b. *sub ratione boni* kann so viel sagen, als: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen), aber auch so viel, als: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen. Im erstern Falle ist die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten; im letztern Falle der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens). Im erstern Sinne heißt also *sub ratione boni*, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben, vorhergeht (P. 104. \*).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat die deutsche Sprache zwei Ausdrücke, das Gute und das

Wohl. Es sind aber zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute derselben, oder unser Wohl in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 5. bedeuten, wir begehren nichts, als in Rücksicht auf unser Wohl, so ist sie wenigstens noch sehr ungewiss, weil wir erst die Erfahrung zu Hülfe nehmen müssen, um zu untersuchen, ob auch etwas für uns angenehm oder nützlich, d. i. mit Lust oder Annehmlichkeit verknüpft seyn; oder doch dasselbe nur Folge haben werde. Geben wir aber obige Formel so: wir wollen nach Anweisung der Vernunft nichts, als nur so fern wir es für gut halten, so ist der Satz ungezweifelt gewiss und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f. M. II, 248.).

5. Das Wohl bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit, des Vergnügens, und wenn wir darum einen Gegenstand begehren, so geschieht es nur, so fern er auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust, das er bewirkt, bezogen wird. Das Gute aber bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durch das Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Gegenstande zu machen; wie er denn durch den Gegenstand und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Gegenstand wirklich werden kann) zu machen. Das Gute wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, d. h. der Grund, warum ich etwas gut nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Lust, sondern darin, daß ich eine Handlung um des Vernunftgesetzes willen 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, gut nenne, sondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Bestimmungsregel des Willens des Handelnden. Wenn man daher saget: das ist eine gute That, so meint man eigentlich, das ist eine That, die ein guter Mensch gethan hat, das ist, ein solcher, der die Maxime hatte, nach dem Vernunftgesetze zu handeln, und eben jetzt nach dieser Maxime gehandelt hat. Die Handlung selbst kann angenehm, kann nützlich seyn, aber gut ist sie nur, wenn sie ein Mensch that, bei dem ich die Befolgung des Vernunftgesetzes in diesem Fall als Maxime voraussetzen muß. Eigentlich ist es also nicht die That, sondern der Thäter, was gut ist. Allein da ich unter der That (Handlung) sowohl die Form, das 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 gute That oder Handlung, welches so viel heist, als, es ist gut, das ein Mensch so handelt (P. 105, f. S. III, 433. M. II, 249.). So wird das Wort καλον (wozurauch zuweilen noch και αγαθον gesetzt wird) auch gebraucht Matth. 26, 10. Mark. 14, 6. Luk. 8, 15. Ioh. 10, 33. Röm. 7, 16. 13. 21. 12, 17. 14, 21. 2. Kor. 8, 21. 13, 7. Gal. 4, 13. 1. Tim. 1, 8. 2. Tim. 2, 3. Tit. 2, 7. Ebr. 5, 14. Jak. 3, 13. 1. Petr. 2, 12. in welchen Stellen Luther immer gut, ausgenommen einmal ehrbar und einmal redlich übersetzt.

6: Was wir gut nennen sollen, muß in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens seyn; darin bestehet die Beziehung des Guten auf das Begehrungsvermögen. (U. 14.). Mithin ist es nicht genug, das wir es als Gegenstand erkennen, wozu allerdings nöthig ist, das es etwas in unsern Sinnen sei, sondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein Gefühl der Lust vorhergehen muß, ehe wir es für gut erklären können. So

ist es mit der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Überlassung der Ahndung einer großen Beleidigung an den Richter u. s. w. bewandt. Wir können aber etwas angenehm nennen, welches doch Jedermann zugleich für böse, bisweilen mittelbar d. i. für schädlich, bisweilen gar für unmittelbar böse, d. i. für moralisch böse erklären muß. Wer gern Andern ißt, findet es ohne Zweifel angenehm, sehr viel zu essen; aber durch Vernunft erklärt er, und Jedermann, daß sehr viel zu essen, schädlich sei. Wenn aber Jemand, der sich gern auf jede Art bereichert, einem Staat Tonnen Goldes auf eine so feine Art entwendet, daß er nicht dafür bestraft werden kann; so ist das allerdings dem Thäter sehr angenehm, aber Jedermann mißbilligt doch die That, und hält sie für böse an sich, wenn sie auch weiter keine Folgen hätte. Man betrachtet nehmlich die That als eine solche, die gegen das Gesetz, fremdes Eigenthum heilig (unverletzlich) zu achten, geschehen und darum böse ist, gesetzt daß auch derjenige, welcher sie verübt hat, nie dafür gestraft wird, und sie also keine schädlichen Folgen für ihn hat. Ja selbst derjenige, welcher die That verübt hat, muß in seiner Vernunft erkennen, daß sie unrecht sei, weil sie gegen ein Gesetz ist, das ihm seine Vernunft ohne Unterlaß vorhält, und nach welchem seine Handlungen geschehen sollen (P. 106. M. II, 251.), s. Glückseligkeit, 8.

7. In dieser Beurtheilung des Guten an sich, zum Unterschiede von dem Guten beziehungsweise auf Wohl (dem Angenehmen und Nützlichen), kommt es auf folgende Punkte an. Entweder

a. ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Gegenstände des Begehrungsvermögens (also nicht mit Rücksicht auf das, was begehrt wird, sondern durch die gesetzliche

Form der Maxime, oder weil die Regel, nach der es begehrt wird, Allgemeinheit hat; Niemand sich von der Befolgung derselben ausschließen sollte); alsdann ist jenes Vernunftprincip (die allgemeingültige Handlungsregel) ein praktisches Gesetz *a priori* (ein Gesetz, was bloß durch Allgemeingültigkeit der Regel für den, welcher sich dieses Gesetz vorstellt, bestimmt, was durch ihn geschehen soll). In so ferne die reine Vernunft nun diese Beschaffenheit hat, daß sie bloß durch die Vorstellung der Allgemeingültigkeit der Regel des Handelns das Begehrensvermögen bestimmen kann, heißt sie praktische Vernunft. Das Gesetz bestimmt alsdann den Willen (das durch die Vernunft bestimmbare Begehrensvermögen) unmittelbar, die dem Gesetze gemäße Handlung ist an sich selbst gut, der Wille (in so fern die Maxime desselben jederzeit diesem Gesetze gemäß ist) ist schlechterdings (in aller Absicht) gut und die oberste Bedingung alles Guten, oder nur der Gegenstand eines solchen Willens heißt das Gute. Die Vernunft könnte aber den Willen nicht bestimmen, in so fern das Begehrensvermögen durch die sinnlichen Anreize oft gegen die Idee des Guten afficirt wird, wenn sie nicht zugleich ein reines praktisches Wohlgefallen wirkte, welches nicht bloß durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit dem Daseyn des Gegenstandes bestimmt wird (s. Achtung). Dieses Wohlgefallen am Daseyn des Guten drückt man durch die Erklärung desselben aus: gut ist, was geschätzt, gebilligt, d. i. worin ein objectiver Werth gesetzt wird (U. 14. f.). Oder

b. es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrensvermögens vor der Maxime des Willens vorher. Ein solcher Bestimmungsgrund setzt einen Gegenstand der Lust und Unlust voraus, mit-

hin etwas, das vergnügt oder schmerzt. Dann bestimmt die Maxime der Vernunft, die Lust zu befördern und die Unlust zu vermeiden, die Handlungen. Diese sind dann nur, beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut. Solche Maximen können aber niemals Gesetze (allgemeingültige Maximen), aber wohl vernünftige, praktische Vorschriften heißen. Der Zweck selbst (das Vergnügen, das wir suchen) ist in diesem Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl. Das heißt, dieser Zweck ist nicht ein Begriff der Vernunft (eine Idee), sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung, zu dem bloß Verstand gehört. Allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird) heißt dennoch gut. Allein das ist nicht ein schlechthin Gutes. Es ist nur gut in Beziehung auf unsre Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust, und heißt auch nützlich, oder wozu gut. Der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht ein reiner (von aller Erfahrung unabhängiger) Wille. Denn ein solcher reiner Wille geht nur auf das, wobei reine Vernunft für sich praktisch seyn kann, oder unabhängig das Gesetz giebt, was geschehen soll. Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Körpers, Gesundheit u. s. w. sind wozu gut, aber nicht moralisch oder an sich gut. Das kann nur die Handlung seyn, durch welche diese Gegenstände, als Mittel, gebraucht werden. Der Gebrauch derselben und selbst das Streben nach diesen Naturvollkommenheiten ist nicht unbedingt, an sich gut, sondern unter der Bedingung, daß ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze (welches allein unbedingt gebietet) nicht widerstreite (R. IV. B. 109 f. M. III, 253.), L. Angenehm, 4. f.

8. Kant macht hierüber noch eine Anmerkung, welche bloß die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, und von Wichtigkeit ist. Gesetzt, wir wollten bei diesen Untersuchungen vom Begriffe des Guten anfangen, das heißt, wir wollten zuerst bestimmen, was gut sei, und darnach die Gesetze festsetzen, die den Willen bestimmen sollen; so würde folglich der Begriff von einem Gegenstande, daß er gut sei, der einzige Bestimmungsgrund unseres Willens seyn. Dann gäbe es also kein praktisches Gesetz, welches *a priori* bestimmte, was gut sei, sondern der gute Gegenstand bestimmte, folglich die Erfahrung von seiner Güte, was Gesetz sei; dann könnte aber über die Güte des Gegenstandes nichts anders entscheiden, als die Erfahrung, daß er uns entweder unmittelbar selbst Lust mache (angenehm sei), oder dazu diene, uns etwas Lustmachendes zu verschaffen (nützlich sei). Dann unterschiede sich das Gute nicht durch die Modalität einer auf Begriffen *a priori* beruhenden Nothwendigkeit, es enthielte dann bloß Anspruch, nicht auch Gebot des Beifalls für Jedermann (Allgemeinheit) in sich, es fände von demselben nicht das: du sollst, statt (U. 114.), und der Gebrauch unserer Vernunft könnte nur darin bestehen, theils diese Lust im ganzen Zusammenhange mit allen übrigen Empfindungen meines Daseyns zu bestimmen, oder zu berechnen, ob sie nicht etwa einer größern Lust weichen müsse, theils die Mittel, mir den Gegenstand derselben zu verschaffen, zu bestimmen. Hierdurch würde also, da dies alles auf Erfahrung ankömmt, gleich vom Anfang der Untersuchung an, durch diesen Gang, die Möglichkeit praktischer Gesetze *a priori* ausgeschlossen, weil diese Gesetze alle von den Erfahrungen der Güte des Gegenstandes abgeleitet werden müßten. Auf diese Art fand man auch wirklich bei dieser Untersuchung gleich vom Anfang an nöthig, festzusetzen, daß der Begriff des Guten den Willen bestimmen müsse; wodurch alle Gesetze für



den Willen nothwendig empirisch werden müssen. Hierdurch benahm man sich schon zum voraus die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken. Man hätte im Gegentheil erst unterfuchen sollen, was unter einem reinen praktischen Gesetze zu verstehen sei, so würde man gefunden haben, das nicht der Begriff des schlechthin Guten der moralischen Gesetze, sondern umgekehrt die moralischen Gesetze den Begriff des schlechthin Guten angeben und möglich machen (P. 110. ff. M. II, 254.).

9. Sobald die Philosophen einmal angenommen hatten, der Begriff des Guten sei der Bestimmungsgrund des praktischen Gesetzes, so mußten sie nothwendig die moralischen Gesetze von der Erfahrung ableiten. Ihr Grundsatz war dann allemal Heteronomie, oder sie konnten sich dann nicht anders vorstellen, als das nicht ihre eigene Vernunft, sondern ein Gegenstand aufser ihnen, das moralische Gesetz gebe, sie mochten nun den Gegenstand der vollkommensten Lust, der nach ihrer Meinung den obersten Begriff des Guten (das höchste Gute) gab, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gesetze, oder im Willen Gottes setzen. Denn sie konnten ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl gut nennen.

10. Übrigens hat das Gute schlechthin sowohl, als das wozu Gute das mit dem Angenehmen gemein, das sie jederzeit mit einem Interesse in ihrem Gegenstande verbunden sind. Vom Angenehmen findet man dieses auseinandergesetzt im Artikel: Angenehm, 2., und vom Guten in demselben Artikel, 4. Ein Interesse woran nehmen heißt, an dem Daseyn dieses Gegenstandes ein Wohlgefallen haben, welches eben so viel ist, als diesen Gegenstand wollen (U. 13. M. II, 455.). Die

Vergleichung des Wohlgefallens am Guten mit dem am Angenehmen und am Schönen findet man auch im Artikel: Angenehm, 4.

Man kann das schlechthin Gute auch subjectiv, nach dem Gefühle, welches man dafür hat, (als Gegenstand des moralischen Gefühls) beurtheilen. Als solches ist es die Bestimmbarkeit der Kräfte des Subjects, durch die Vorstellung eines schlechthin nöthigenden Gesetzes (U. 114.), und gehört für die reine intellectuelle Urtheilskraft. Denn es wird in einem bestimmenden Urtheile der Freiheit beigelegt, und ist folglich ganz intellectuell, unabhängig von aller Erfahrung, und durch Begriffe bestimmt. Aber die Bestimmbarkeit des Subjects durch die Idee des Guten ist auch mit der ästhetischen Urtheilskraft verwandt. Das Subject nemlich, welches durch die Idee des Guten bestimmbar ist, empfindet in sich Hindernisse an der Sinnlichkeit, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselben als Modification seines Zustandes. Diese Bestimmbarkeit des Subjects ist das moralische Gefühl. Es ist mit den formalen Bedingungen der ästhetischen Urtheilskraft so fern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht (der guten Handlung) als erhaben oder auch als schön (also als ästhetisch) vorstellig zu machen. Dadurch büßt dieses Gefühl nichts an seiner Reinigkeit ein. Aber es würde daran einbüßen, wenn es zugleich angenehm seyn sollte (U. 114.).

11. Das Sittlichgute ist eigentlich eine überfinnliche Idee, d. h. es ist ein Begriff, welcher in der Erfahrung keinen Gegenstand hat, sondern dessen Gegenstand ganz außer dem Felde aller Erfahrung liegt, keine Erscheinung oder bloß sinnliche Vorstellung, sondern ein Ding an sich ist. Eine Handlung ist zwar eine Erscheinung, aber wenn wir

sie sittlichgut nennen, so beurtheilen wir sie gar nicht als Erscheinung. Denn als Erscheinung ist sie die Wirkung einer Naturursache, und entsteht nothwendig. Aber wenn sie als sittlichgut betrachtet wird, wird sie als aus freiem Willen entsprungen angesehen, und nur als moralisch nothwendig (dafs sie geschehen soll), aber nicht als physisch nothwendig (dafs sie geschehen mufs) beurtheilt. Die Handlung ist also nicht sittlichgut, in so ferne sie erscheint, sondern in so fern derselben etwas an sich zum Grunde liegt, die eigentliche Wirkung des freien Willens, welcher nicht von der Nothwendigkeit der Naturursachen abhängt, sondern frei ist. Eine jede Handlung vernünftiger Wesen hat nemlich eine doppelte Seite, einmal die, dafs sie Erscheinung oder blofs sinnliche Vorstellung ist, welche in der Erfahrung angeschauet wird, als solche aber ist sie nothwendig, und kann wohl als Wirkung aus ihren Ursachen abgeleitet und begriffen, aber nicht dem Handelnden zugerechnet werden; aber zweitens rechnen wir uns doch, wenn wir handeln, die Handlung zu, und behaupten damit, dafs wir sie auch hätten unterlassen können, und dafs sie folglich nicht nothwendig, sondern eine freie Wirkung sei. Dies kann sie nun nicht als Erscheinung seyn, folglich kann es nur das seyn, was an der Handlung nicht Erscheinung ist, die Wirkung des vernünftigen Wesens als eines Dinges an sich. Diese mufs selbst übersinnlich seyn, d. h. sie ist blofs intelligibel, läfst sich blofs denken, aber nicht erkennen. Denn sie, diese Handlung, als Ding an sich, ist nicht in der Zeit, entsteht und vergeht also nicht, eine Wirkung, von der wir uns keinen Begriff machen können, die wir aber doch als wirklich annehmen (oder nothwendig voraussetzen, postuliren) müssen, weil sonst die Handlung nicht zugerechnet werden, also nicht gut oder durch ein Freiheitsgesetz (praktisches Gesetz, was moralisch, aber nicht physisch nöthigt, oder die Handlung als gut, und darum für ein durch Ver-

nunft praktisch bestimmbares Subject als nothwendig vorstellt G. 39.) möglich seyn könnte. Folglich ist eigentlich nicht die sichtbare Handlung, sondern das Überfinnliche (blofs Intelligibele) derselben gut. Das Sittlichgute ist also dem Gegenstande nach etwas Überfinnliches (es kann nie in die Sinne fallen), also kann es auch keine Anschauung geben, welche dieser Idee des Sittlichguten correspondirt; daher es auch eine schwierige Frage ist, wie kann ich denn also eine Handlung als sittlichgut beurtheilen? Wie ist es möglich, das ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen angewendet werden könne, die doch Begebenheiten in der Sinnenwelt sind, und als solche unter dem Naturgesetze, d. i. dem Gesetze der Nothwendigkeit stehen (P. 120. f.)? Die Beantwortung dieser Frage findet man im Artikel: Typik. Von einem vollkommen guten Willen, f. Willen. Über die Kategorien des Guten, f. Kategorie.

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abchn. S. 576.

Deff. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abchn. S. 37. — S. 39.

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 101. ff.

Deff. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 4. S. 13. — §. 5. S. 14. — §. 29. S. 113. f.

Deff. Relig. Vorred. S. IV.

## Gutsunterthan,

f. Grundunterthäniger.

## Gymnastik,

f. Leibeskräfte.

## H.

## Habfucht;

*aviditas, avidité.* Diesen Namen führt die Unerfättlichkeit im Erwerb, weil die Unerfättlichkeit in Befriedigung einer Leidenschaft Sucht heisst, und erwerben nichts anders ist, als machen, das ich etwas habe oder das etwas mein werde. Die Habfucht hat aber Selbstfucht (*solipsifinus*) zum Grunde; denn sie drehet sich blofs um das eigene Selbst, mit Entfagung auf alle Rücksicht gegen Andere. Sie hat oft blofs Verschwendungsfucht zum Grunde, oder beherrscht den Willen dessen, der ihr ergeben ist, weil er eine unerfättliche Begierde hat zu verthun. Alle Verschwender sind habfüchtig, weil sie haben müssen, um verthun zu können; aber nicht alle Habfüchtige sind verschwenderisch (T. 91. f.).

2. Die Habfucht kann auch so erklärt werden, sie sei die Neigung zum Gelde, wenn sie Leidenschaft wird, weil Geld der Repräsentant alles dessen ist, was man erwerben kann, und man sich in den Besitz desselben durch Geld setzen kann, s. Leidenschaft (A. 256).

3. Habfucht ist die Schwäche der Menschen, wegen welcher man auf sie durch

ihr eigenes Interesse Einfluss haben kann. Diese Erklärung drückt den Sklavenfinn des Habfüchtigen in Beziehung auf den Einfluss aus, den seine Mitmenschen auf ihn zu erlangen suchen (A. 236.).

4. Geld ist die Lofung, vor dem Reichen öffnen sich alle Pforten. Die Erfindung dieses Mittels hat eine Habfucht hervorgebracht, die in dem bloßen Besitze eine Macht enthält, die hinzureichen scheint, jede andere zu ersetzen. Wenn gleich diese Leidenschaft nicht immer moralisch verwerflich ist, so macht sie doch verächtlich, weil sie denjenigen, welchen sie beherrscht, unabänderlich der mechanischen Leitung Anderer unterwirft. Die Verachtung ist hier aber im moralischen Sinne zu verstehen, denn im bürgerlichen Leben bewundert vielmehr der große Haufe den Habfüchtigen, der seinen Zweck zu erreichen versteht. (A. 239.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. I. Buch.  
II. Hauptst. II. S. 91. f.

Deffen Anthrop. §. 74. S. 236 — §. 75. c. S. 239.

## Handeln,

wirken überhaupt, *agere, agir*. Durch den bloßen Naturmechanismus, es sei nun nach bloßen Gesetzen der körperlichen Natur oder auch nach psychologischen Gesetzen, eine Wirkung hervorbringen. Das Product des Handelns, oder die Folge desselben, heißt, die Handlung oder Wirkung (*effectus*). Man macht aber wohl den Unterschied, daß man die Wörter wirken und Wirkung von der leblosen, handeln und Handlung aber von der lebenden Natur gebraucht.

hen kann (G. 35.), oder die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist (K. XXI), f. Autonomie, Erlaubt, Moralität und Handlung, sittlichgleichgültige.

4. Gute Handlung, *actio moraliter bona*, eine gefetzmäßige Handlung, d. i. eine folche, welche mit dem Sittengefetze übereinstimmt oder demselben gemäß ist. Geschieht sie aber nicht um des Gefetzes willen, sondern aus Selbstliebe, z. B. aus Ehrliche, so ist sie nur eine gute Handlung dem Buchstaben nach; geschieht sie aber um des Gefetzes willen, darum, weil es Pflicht ist, so zu handeln, so ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. (P. 127. \*). Hierin, und nicht blofs in der Gefetzmäßigkeit der Handlung, also in den Gefinnungen, liegt der hohe Werth, den sich die Menschheit durch die Sittlichkeit verschaffen kann und soll (P. 126.). Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlung kömmt nemlich darauf an, dafs das moralische Gesetz den Willen unmittelbar bestimme, dann ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls (der Lust oder Unlust aus Hoffnung oder Furcht), mithin nicht um des Gefetzes willen, so wird die Handlung zwar Gefetzmäßigkeit (Legalität), aber nicht Sittlichkeit (Moralität) enthalten. Die Triebfeder des menschlichen Willens (oder das, was ihn bestimmt, ohne auf etwas aufser ihm Rücksicht zu nehmen) und des Willens eines jeden erschaffenen vernünftigen Wesens muß niemals etwas anders seyn, als das moralische Gesetz, wenn die Handlung nicht blofs den Buchstaben des Gefetzes erfüllen soll, ohne den Geist desselben zu enthalten (P. 126. f. M. II, 267.).

5. Negative Handlung, *actio negativa*, ist

diejenige, welche die Hindernisse weghebt, oder sich bemühet, dem, was nicht recht gehandelt ist, entgegen zu handeln, um nichts gehandelt zu haben, d. h. damit die Handlung = 0 werde, oder es so gut sei, als wäre gar nicht gehandelt worden. Der Mensch schätzt die negativen guten Handlungen nicht, weil er immer thätig seyn will. Negative Handlungen aber restringiren unfre Thätigkeit, darum liebt man sie nicht (Kants Bemerk. nach einem Manuscript.).

6. Sittlich-gleichgültige Handlung, *actio indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*, eine Handlung, in Ansehung welcher es gar kein die Freiheit einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt (K. XXI). Sie ist einerlei mit einer erlaubten Handlung, d. i. einer solchen, welche weder geboten noch verboten ist (U. XXI), s. Erlaubt und Handlung, erlaubte.

7. Unerlaubte Handlung, *actio prohibita, illicitum*, die nicht mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann (G. 36), oder die der Verbindlichkeit entgegen ist (K. XXI), s. Erlaubt und Unerlaubt.

8. Noch ist über die Handlungen zu merken, daß man nicht eine Handlung als edel und großmüthig vorstellen muß, um zu derselben zu bewegen, weil in der Vorstellung der Handlung als Pflicht mehr Kraft zu derselben zu bewegen liegt. Geetzt, Jemand rettete mit der größten Lebensgefahr Leute aus dem Schiffbruche, und büßte endlich dabei sein Leben ein, so rechnet man ihm einerseits diese Handlung als Pflicht an. Auf der andern Seite aber giebt man diese Handlung wohl gar für verdienstlich an, und dennoch wird unsere Hochachtung gegen sie gar sehr durch den Begriff



von Verletzung der Pflicht gegen sich selbst geschwächt. Entscheidender ist die großmüthige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch hat die Handlung nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich, weil noch einiger Scrupel übrig bleibt, ob es auch vollkommen Pflicht sei, sich unbefohlen dieser Absicht zu weihen. Ist aber eine Handlung unerlässliche Pflicht, und wird sie auch mit Aufopferung aller zeitlichen Wohlfahrt verrichtet, so widmen wir einem solchen Beispiel die allervollkommenste Hochachtung, und fühlen uns zur Befolgung desselben gestärkt (P. 282. M. II, 376.). Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit etwas Eigenliebe vermischt, hat also einige Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit, und geschieht nicht ganz rein aus Pflicht. Aber sich bewußt werden, daß man der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, das heißt sich gleichsam über die Sinnenwelt gänzlich erheben, und dieses Bewußtseyn des Gesetzes, als Triebfeder, eines die Sinnlichkeit (Triebe und Neigungen) beherrschenden Vermögens, bringt nach und nach in uns das größte, aber reine moralische Interesse an der Ausübung dieses Vermögens hervor (M. II, 377. P. 283.).

Kant Critik der rein. Vern. Elemtl. II. Th. I. Abth.  
II. B. II. H. III. Abschn. S. 250 — II. Abth.  
II. B. II. H. IX. Abschn. S. 570.

Defl. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 85. f.

Defl. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II Hauptst.  
S. 126 — III. Hauptst. S. 126. f.

Defl. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. S. XXI.

## Handwerk,

Lohnkunst, *opificium, métier, profession*. Ein Handwerk oder eine Lohnkunst ist eine Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich), und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist (U. 175.). Ein Handwerksgefchäft kann folglich zwangsmäßig aufgelegt werden. Im Gegentheil ist ein Gefchäft Kunst oder freie Kunst, wenn es nur als Spiel, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäßig ausfallen (gelingen) kann; Wissenschaft aber ist das bloße Wissen, das allein durch das theoretische Vermögen des Menschen möglich ist, oder die bloße Theorie (zum Unterschied von der Geschicklichkeit in der Ausübung, welche eben Kunst heißt). Nun fragt es sich, ob in der Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten sollen? Das bedarf eines andern Gesichtspuncts der Beurtheilung, als der ist, den wir hier nehmen; es muß nemlich nach der Proportion der Talente (Naturgaben) ausgemacht werden, die dem einen oder dem andern dieser Gefchäfte zum Grunde liegen müssen, und dies entscheidet wohl für das Gefchäft des Uhrmachers. Ob auch unter den so genannten sieben freien Künften (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie) nicht einige sich befinden, welche den Wissenschaften beizuzählen (z. B. Arithmetik, Geometrie, Astronomie), manche auch, welche mit Handwerken zu vergleichen sind (Musik, als Lohnkunst), das will Kant nicht entscheiden (U. 175. f.).

## Hang,

*propensio, penchant*. Der Hang ist der sub-

jective Grund der Möglichkeit einer Neigung, so fern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist (R. 20.). Die Neigung ist aber eine habituelle Begierde. Folglich ist der Hang der in dem Menschen liegende Grund, aus welchem die Begierde entsteht, welche zur Gewohnheit werden kann, und deren Daseyn doch noch von einer andern Ursache herrührt. Der Hang ist eigentlich nur die Prädisposition, oder diejenige Einrichtung des Subjects, daß ihm das Begehren eines Genusses möglich werden kann (so daß das Begehren noch vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht), der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt (R. 20. \*) A. 226.). So haben alle rohe Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen, denn so bald sie einmal berauschende Dinge versucht haben, so entsteht bei ihnen eine kaum vertilgbare Begierde dazu. Und doch kennen sie den Rausch vorher gar nicht, und haben also auch keine Begierde zu Dingen, die ihn bewirken. Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Gegenstande (Objecte) des Begehrens voraussetzt, und die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde ist, ist noch der Instinct. Der Instinct ist ein gefühltes Bedürfnis, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht, oder der Altertrieb des Thiers, seine Jungen zu schützen, u. d. g.). Der Hang unterscheidet sich endlich darin von einer Anlage, daß er zwar angebohren seyn kann, aber doch eben nicht als solcher vorgestellt werden darf. Der Hang kann nemlich auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden (R. 20. f.).

2. Es ist hier aber nur vom Hange zum eigentlich, d. i. Moralisch-Guten oder Moralisch-Bösen die Rede. Dieser Hang muß in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Angemessenheit oder der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen. Denn das Moralisch-Gute oder Moralisch-Böse ist nur als Bestimmung der freien Willkühr möglich; diese kann aber nur durch ihre Maximen als gut oder böse beurtheilt werden. Wenn nun der Hang zum Moralisch-Bösen als allgemein zum Menschen (also, als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, so wird er ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden (R. 21.).

3. Die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, wird das gute oder böse Herz genannt. Es giebt folgende drei Stufen desselben:

- a. der Hang, genommene Maximen nicht zu befolgen, oder die Gebrechlichkeit des menschlichen Herzens, s. Gebrechlichkeit;
- b. der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht, und unter Maximen des Guten geschähe) oder die Unlauterkeit des menschlichen Herzens, s. Unlauterkeit;
- c. der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit des menschlichen Herzens (R. 21. f.).

4. Der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetze ändern

(nicht moralischen) nachzusetzen, heist die Bösartigkeit (*vitiositas, pravitas*) oder Verderbtheit (*corruptio*) des menschlichen Herzens, i. Verderbtheit. Dies ist die höchste Stufe des Hanges zum Bösen. Sie findet sich sowohl, als die beiden übrigen, auch in dem besten Menschen (den Handlungen nach); welches auch nicht anders seyn kann, weil er, obwohl er zugerechnet werden muß, mit der menschlichen Natur verwebt ist (R. 23.).

5. Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder ein moralischer Hang, d. i. ein solcher, der zur Willkühr des Menschen, als moralischen Wesens, gehört. Es ist nemlich nichts sittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene That (Handlung, die wir nach Gefallen thun oder unterlassen können) ist. Dagegen versteht man unter dem Begriff eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist. Es würde also in dem Begriff eines bloßen Hanges zum Bösen ein Widerspruch seyn, oder dieser Ausdruck muß in zweierlei verschiedener (nemlich in moralischer und physischer) Bedeutung genommen werden, die sich doch beide mit dem Begriff der Freiheit vereinigen lassen. Es kann aber der Ausdruck That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen wird; als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Gegenstände der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*), und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach dem Gesetze widerspricht,

und Lafter (*peccatum derivativum*) genannt wird. Die erste Verschuldung (der Hang zum Bösen) bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetze selbst bestehen, vielfältig vermieden würde. Jene ist intelligibele That, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar (*factum noumenon*), diese sensibele oder empirische That, also in der Zeit gegeben (*factum phaenomenon*). Die erste heist nur in Vergleichung mit der zweiten ein bloßer Hang, und angebohren, weil er nicht ausgerottet werden kann. Denn sollte er ausgerottet werden können, so müßte die oberste Maxime die des Guten seyn, welche eben in jenem Hange als böse angenommen wird. Vornehmlich aber heist jene erste Verschuldung darum ein Hang, weil wir davon, warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört (R. 25. f.). — Oder der Hang ist ein

6. physischer Hang, d. i. ein solcher, der zur Willkühr des Menschen als Naturwesens gehört. In diesem Sinne giebt es keinen Hang zum moralisch Bösen; denn dieses muß aus der Freiheit entspringen. Ein physischer Hang aber, der auf sinnliche Antriebe gegründet ist, zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch (R. 24. f.).

7. Der Hang zum Bösen muß selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden. Folglich muß er in gesetzwidrigen Maximen der Willkühr bestehen. Diese müssen aber, der Freiheit wegen, für sich als zufällig angesehen werden. Dieses will sich aber wieder nicht mit der Allgemeinheit dieses Bösen zusammen reimen, wenn nicht der subjectiv ober-

ste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist, wodurch es auch sei. Folglich werden wir diesen Hang einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbst verschuldet ist, ihn selbst ein radicales, angebornes (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können (R. 27.).

8. Dafs aber ein solcher verderbter Hang in dem Menschen gewurzelt seyn müsse, darüber können wir uns den förmlichen Beweis ersparen. Denn es giebt ja eine Menge schreiender Beispiele davon, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt.

a. Beispiele von Lastern der Rohigkeit, oder Lastern aus dem blofsen Naturstande, geben uns die Auftritte von ungereizter Graufamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorsinseln, und der von Capit. Hearne angeführte immerwährende Krieg zwischen den Athapusko-Indianern \*) und den Hundsribben-Indianern, der keine andere Absicht als blofs das Todtschlagen hat.

b. Beispiele von Lastern der Cultur und Civilisirung, oder Lastern aus dem gesitteten Zustande, geben uns die Anklagen der Menschheit: von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft; von einem Hange, denjenigen

---

\*) Kant nennt sie Arathapescou-Indianer. So hatte sie Hearne in seinem frühern Tagebuche und seiner Zeichnung genannt. Allein sie heissen, wie er nachher fand, Athapusko-Indianer, und wohnen im nördlichsten Theile von Nord-America. S. Sam. Hearne's Reise von 1769 — 71. Berlin, 1797. 8. S. 14. \*\*).

zu haſſen, dem man verbindlich iſt; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläſt, es ſei in dem Unglück unſrer beſten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt; und von vielen andern unter dem Tugendſchein noch verbergenden, geſchweige den Laſtern derer, die derſelben gar kein Hehl haben, weil uns der ſchon gut heiſt, der ein böſer Menſch von der allgemeinen Claſſe iſt. Noch auffallendere Beiſpiele hiervon ſind der äußere Völkerzuſtand, da civiliſirte Völkern gegen einander in Verhältniſſen des rohen Naturzuſtandes (eines Standes der beſtändigen Kriegsverfaſſung) ſtehen, und ſich auch feſt in den Kopf geſetzt haben, nie heraus zu gehen; und die dem öffentlichen Vorgeben gerade widerſprechenden und doch nie abzulegenden Grundſätze der großen Geſellſchaften, Staaten genannt, die noch kein Philoſoph mit der Moral hat in Einſtimmung bringen, und doch auch (welches arg iſt) keine beſſern vorſchlagen können, ſo daſ der philoſophiſche Chiliaſmus (die Hoffnung des ewigen Friedens) eben ſo wie der theologische (die Hoffnung der vollendeten moralischen Besserung) verlacht wird (R. 27. ff.).

### 9. Der Grund dieſes Böſen kann nun

a. nicht in der Sinnlichkeit des Menſchen geſetzt werden. Denn dieſe hat keine gerade (directe) Beziehung aufs Böſe; wir dürfen und können auch ihr Daſeyn (weil ſie als aneſchaffen uns nicht zu Urhebern haben kann) nicht verantworten, wohl aber den Hang zum Böſen. Denn der Hang zum Böſen muß als ſelbſt verſchuldet dem Menſchen zugerechnet werden können, weil er, indem er die Moralität des Subjects betrifft, in ihm, als einem frei handelnden Weſen, angetroffen wird. Demungeachtet iſt er ſo tief in die Willkühr eingewurzelt, daſ man ſagen muß, er ſei in dem Menſchen von Natur anzutreffen. Der Grund dieſes Böſen kann auch



b. nicht in einer Verderbnis der moralisch gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden. Denn sich als ein frei handelndes Wesen, und doch von dem, einem frei handelnden Wesen angemessenen Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre so viel, als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken, welches sich widerspricht. Die Sinnlichkeit enthält also zu wenig, um einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, denn sie macht den Menschen zu einem bloß thierischen Wesen; eine gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel dazu, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder erhoben, und so das Subject zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde (R. 31. f.).

10. Wenn nun aber gleich das Daseyn dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur, durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkühr gegen das Gesetz, dargethan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben und den Grund dieses Widerstreits. Diese Beschaffenheit des Hanges zum Bösen, weil sie eine Beziehung der freien Willkühr (also einer solchen, deren Begriff nicht empirisch ist) auf das moralische Gesetz als Triebfeder (worin der Begriff gleichfalls rein intellectuell ist) betrifft, muß aus dem Begriff des Bösen *a priori* erkannt werden (R. 32. f.).

11. Entwicklung der Beschaffenheit des Hanges zum Bösen. Der Mensch (selbst der ärgste) thut auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Er würde auch moralisch gut seyn, wenn keine andere Triebfeder gegen das moralische Gesetz wirkte. Er nimmt aber auch die Triebfeder der Sinnlichkeit (nach dem subjectiven Princip der Selbstliebe) in seine Maxime auf. Wenn

er nun diese als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkühr in seine Maxime aufnahme, so würde er moralisch böse seyn. Da er nun aber natürlicherweise beide in seine Maxime aufnimmt, so würde er moralisch gut und böse zugleich seyn, welches sich widerspricht. Denn ist er in einem Stücke gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse seyn, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht nur ein einziges und in der Gesetzmäßigkeit, d. i. Allgemeinheit der Maxime besteht, die auf das Gesetz bezogene Maxime (als moralisch) allgemein, zugleich aber (als auf den Willen des Handelnden, ob er jetzt gut oder böse handeln will) eine besondere (im handelnden Subject gegründete) Maxime seyn, welches sich widerspricht (R. 13.). Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, in der Unterordnung (der Form) der Triebfedern liegen, welche von beiden (die gute oder böse) er zur Bedingung der andern macht. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der erstern in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte (R. 33. f.).

12. Wenn nun ein solcher Hang in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selbst ist moralisch böse. Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen. Denn dieses könnte nur durch gute Maximen geschehen, welches unmöglich ist, weil der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird; gleichwohl aber

mufs er zu überwiegen möglich seyn, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird (R. 35.).

13. Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort als subjectives Princip der Maximen nimmt, das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch); sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches auch ein böses Herz heifst. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gesetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laster, entspringt; so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der Gefinnung zum Gesetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen, selbst schon eine Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen (R. 35.).

14. Es ist nun die Frage: wie ist dieser Hang zum Bösen, d. i. der subjective Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unsere Maxime, entstanden? Da er nicht eine Uebertretung des Gesetzes in der Zeit, sondern der Vernunftgrund aller Uebertretung in der Zeit ist, der aber doch, gleich als eine That (*peccatum in potentia*), mufs zugerechnet werden können, weil sonst die daraus herfließenden Thaten in der Zeit nicht zugerechnet werden könnten, so kann auch hier nur von einem Vernunftursprunge dieses Hanges die Rede seyn (R. 43.).

15. Die Schrift giebt hiervon einen sehr richtigen Begriff. Nach ihr fängt das Böse nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zum Bösen an, weil sonst der Anfang desselben nicht aus der Freiheit entspringen würde, wir dürfen also, wenn wir den Ursprung des Bösen erklären wollen, nicht dabei schon den Hang als vorhanden voraussetzen (R. 42.). Die Schrift fängt vielmehr

von der Sünde, worunter die Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebots verstanden wird, an. Der Zustand des Menschen aber vor allem Hange zum Bösen heißt nach ihr der Stand der Unschuld. Das moralische Gesetz ging, wie es bei dem von Neigungen versuchten Menschen seyn muß, als Verbot voraus (1. Mos. 2, 16. 17.). Der Mensch hätte nun diesem Gesetze gerade zu folgen sollen, als einer hinreichenden Triebfeder, den Willen zu bestimmen (die allein unbedingt gut ist, und wobei auch weiter kein Bedenken statt findet). Allein der Mensch sah sich noch nach andern Triebfedern um (nach dem Angenehmen und Nützlichen 1. Mos. 3, 6), die nur bedingterweise (nehmlich, so fern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht) gut seyn können, und machte es sich zur Maxime, dem Gesetze aus Rücksicht auf andere Absichten (nehmlich das Vergnügen und den Nutzen) zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Verbots, welches den Einfluß jeder andern Triebfeder ausschließt, zu bezweifeln, (1. Mos. 3, 1.). Hernach vernünftelte er den Gehorsam gegen das Gesetz zu einer bloß (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten Anwendung eines Mittels herab, woraus denn endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetze in die Maxime zu handeln aufgenommen, und so gesündigt ward (1. Mos. 3, 6.). Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch in seiner Maxime das Übergewicht über alle Bestimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, ist geheuchelt. Der Hang zu dieser Heuchelei ist innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen, (1. Mos. 3, 5.). Dafs wir es nun täglich eben so machen, mithin in Adam alle gesündigt haben (Röm. 5, 12.), und noch sündigen, ist aus dem Vorhergehenden klar. Allein bei uns wird schon

ein angebohrner Hang zur Übertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, der Zeit nach, vorausgesetzt. Mithin heist bei dem ersten Menschen diese ursprüngliche Übertretung ein Sündenfall; bei uns aber heist die Übertretung des göttlichen Gebots blofs eine Sünde, weil sie als aus der schon angebohrnen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend vorgestellt wird. Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als dafs, wenn wir den Zeitanfang des Bösen in uns erklären wollen, wir die Quelle desselben bis dahin verfolgen müssen, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war. Mithin müssen wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen derselben in einer vorigen Zeit unsers Lebens auffuchen, und so fort bis zu einem Hange (als natürlicher Grundlage) zum Bösen, welcher darum angebohren heist. Bei dem ersten Menschen aber, der schon mit völligem Gebrauch seines Vernunftvermögens vorgestellt wird, ist das nicht thunlich. Denn sonst müste diese Grundlage, der böse Hang, gar anerschaffen gewesen, und folglich das Böse nicht aus der Freiheit entstanden seyn. Daher wird die Sünde des ersten Menschen so vorgestellt, als sei sie unmittelbar aus der Unschuld erzeugt worden. Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen. Wollen wir aber das zufällige Daseyn des Bösen erklären, so ist die Nachfrage nach dem Zeitursprung unvermeidlich. Daher mag auch die Schrift diesen Ursprung des Bösen, unsrer Schwäche gemäfs, so vorgestellt haben (R. 43. ff.).

16. Der Vernunftursprung aber dieses Hanges zum Bösen, oder dieser Verstimmung unsrer Willkühr in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern (der Annehmlichkeit oder der Nützlichkeit) zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen (R. 46.), bleibt uns un-

erforschlich. Denn wollten wir wieder von diesem Grunde alles Bösen einen Grund angeben, so würde dieser oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime, aus welcher er abgeleitet werden könnte, erfordern, und also selbst nicht der oberste seyn. Der Grund der Unerforschlichkeit liegt darin, daß die oberste Maxime, weil sie zugerechnet werden soll, aus Freiheit entsprungen seyn muß, die Freiheit aber, als eine intelligibele Ursache, ihre Wirkung nicht begreiflich macht, weil sie selbst unbegreiflich ist. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen, nicht aus den bloßen Schranken unserer Natur, entspringen können. Und doch ist die ursprüngliche Anlage, die auch kein Anderer als der Mensch selbst verderben konnte, eine Anlage zum Guten. Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das Moralisch-Böse zuerst in uns gekommen seyn könne (R. 46. f.), f. Auslegung, 11, 3.

Kant Religion. I. St. II. S. 20. ff. III. S. 27. ff.  
IV. S. 42. ff.

Deff. Anthropol. §. 70. S. 226.

## Harmonie,

*harmonia, harmonie.* Diesen Namen führt die nothwendige Verbindung der Substanzen, vermöge welcher alles in der Welt mit einander so verknüpft ist, daß es zu einem Zweck zusammen stimmt. Wir müssen, zufolge unsrer Vernunft, dem Weltganzen ein Wesen zum Grunde legen, welches durch Ideen der größten Harmonie Ursache desselben ist (C. 706.).

2. Wenn diese Harmonie nicht zufällig ist, sondern von der Subsistenz der

Substanzen, die auf einem gemeinschaftlichen Grunde beruhet, nach gemeinschaftlichen Regeln herkömmt, so nennet sie Kant die im Allgemeinen bestimmte Harmonie, (*harmoniam generaliter stabilitam*). Diejenige Harmonie hingegen, welche darauf beruht, dafs alle individuelle Zustände einer Substanz sich nach dem Zustande einer andern richten, mufs eine im Einzelnen bestimmte Harmonie seyn, (*harmonia singulariter stabilita*), und eine Gemeinschaft der erstern Art ist real und physisch, der zweiten Art aber ideal und sympathetisch. Alle Gemeinschaft also zwischen den Substanzen des Universums ist äufsèrlich bestimmt (durch einen gemeinschaftlichen Grund von allen) und entweder im Allgemeinen durch einen physischen Einflufs oder im Einzelnen den Zuständen derselben angepaßt; das letztere aber gründet sich entweder ursprünglich auf die Grundbeschaffenheit einer jeden Substanz, oder auf den Eindruck bei Gelegenheit einer jeden Veränderung (S. III, §. 22.).

3. Diejenige im Einzelnen bestimmte Harmonie, bei welcher die Gemeinschaft zwischen den Substanzen des Universums sich ursprünglich auf die Grundbeschaffenheit einer jeden Substanz gründet, heifst die vorherbestimmte Harmonie (*harmonia praestabilita*). Wenn daher das Bestehen aller Substanz von Einem keine nothwendige Verbindung aller wäre, so wäre die wechselseitige Correspondenz sympathetisch, d. h. eine Harmonie ohne eine wahrhafte Gemeinschaft, und die Welt nichts als ein ideales Ganze. Kant verwirft diese Harmonie (S. III, §. 22.). Den ersten Gedanken von einer solchen Harmonie hatte Arnold Geulincs, ein Professor zu Leiden. Er starb daselbst 1664, und war auch für den Spinozismus. Die durch Descartes rege gemachten Untersuchungen über die Verbindung zwischen

Leib und Seele leiteten Geulincs auf einen ihm eigenen Gedanken, der von der nachherigen vorherbestimmten Harmonie sich nicht sehr entfernt. Er sagt: die Bewegung der Gliedmaßen folgt meinem Willen nicht, sie begleitet ihn nur, so wie etwa die Wiege sich oft bewegt, wenn ein darin liegendes Kind sie bewegt haben will, indem dann gerade die dabei sitzende Amme oder Mutter sie anstößt, und auf des Kindes Willen die Bewegung hervorzubringen sich entschließt. Es setzt auch mein Wille nicht den Beweger in Bewegung, meine Glieder zu bewegen; sondern der, welcher der Materie die Bewegung gegeben, und ihr die Gesetze dazu vorgeschrieben hat, derselbe hat auch meinen Willen gebildet, und diese so sehr verschiedenen Dinge, die Bewegung der Materie und meine Willkühr, mit einander verknüpft. Wenn nun mein Wille will, so ist eine solche Bewegung da, als er will; und umgekehrt, wenn die Bewegung da ist, so will der Wille, ohne die geringste Causalität oder Einfluß des einen in den andern. Gerade wie wenn zwei Uhren unter einander und mit dem täglichen Lauf der Sonne genau übereinstimmen, und die eine schlägt, und uns die Stunden angiebt, wenn auch die andere schlägt, und eben so viel Stunden hören läßt. Das geschieht ohne alle Causalität, durch welche etwa die eine dieses in der andern bewirkte, sondern durch die bloße Dependenz, nach welcher beide durch dieselbe Kunst mit Fleiß so eingerichtet sind. So begleitet z. B. die Bewegung der Zunge unsern Willen zu sprechen, und dieser Wille jene Bewegung; diese hängt nicht von jenem, und jener nicht von dieser ab, sondern beide von demselben höchsten Künstler, der sie beide so unbegreiflich mit einander verbunden und verknüpft hat. Es wird aber nichts nach meiner Willkühr bewegt, als wenn es auf gewisse Weise mit meinem Körper verbunden ist; denn weder ein Stein, noch ein Ball u. s. w., der von meinem Körper getrennt ist, wird hierhin



oder dorthin bewegt werden, wenn ich will (*Γνωσις σαυρον, sive Arnoldi Geulincs (dum viveret) Med. ac Philos. Doct. Lovanii primum, post Lugd. Bat. Profess. eximii Ethica post tristia authoris fata omnibus suis partibus in lucem edita, et tam seculi hujus, quam Atheorum quorundam Philosophorum impietati, scelestisque moribus, quanquam Specioso ut plurimum Virtutis praetextu larvatis, opposita per Philarethum. Editio prioribus auctior et emendatior. Amsterdami 1691. 12. I. Sect. 2. §. 7. Not. 19. 20. Tiedemann Geist der speculativen Philosophie 6. B. S. 151.*)

4. Nach Leibnitz entspringen alle Veränderungen der Substanzen aus ihrem Innern, denn das Wesen derselben ist, daß sie vorstellende Kräfte (Monaden) sind, die sich folglich bloß mit ihren Vorstellungen beschäftigen; sie enthalten daher den Grund aller ihrer Veränderungen in sich. Denn er behauptet, daß keine geschaffene Substanz auf eine andere einen realen (physischen) Einfluß habe (*Leibnitz Oeuvres philosophiques par Raspe p. 170.*), weil nemlich der Zustand der Vorstellungen der einen Substanz mit dem der andern in ganz und gar keiner wirklichen Verbindung stehen könne, mithin nichts übrig bleibe, als die Entstehung aller Veränderung aus dem Innern jeder Substanz. Damit aber die äußere Erfahrung dieser Behauptung nicht entgegen stände, erfand Leibnitz seine Theorie von der allgemeinen vorherbestimmten \*) Harmonie, durch welche er die

---

\*) Sie muß wohl unterschieden werden von der in 2. genannten im Allgemeinen bestimmten Harmonie. Denn bei dieser ist der Einfluß physisch, welchen Leibnitz leugnete. Seine vorherbestimmte Harmonie heißt nur allgemein, in so fern sie die Gemeinschaft aller Substanzen, nicht bloß der zwischen Seele und Leib betrifft.

Möglichkeit der Gemeinschaft der Substanzen ohne physischen Einfluß erklären wollte (s. Einfluß). Es blieb ihm nehmlich nichts übrig, als anzunehmen, eine dritte und in alle Substanzen insgesammt einfließende Ursache habe ihre Zustände correspondirend gemacht, d. i. ihre Coexistenz so angeordnet, daß gerade zu der Zeit, wenn in der einen aus innern Gründen eine Veränderung erfolgt, auch die andere aus innern Gründen eine erfährt; so daß sie in einander zu wirken und ihre Modificationen zu bestimmen scheinen, ohne es wirklich zu thun. Dies geschieht aber nicht so, daß Gott etwa bei Gelegenheit einer jeden Veränderung diese Harmonie hervorbrächte, und also in einem jeden einzelnen Falle einen besondern Einfluß leistete, und dadurch die Wirkung hervorbrächte, welche letztere Behauptung einiger Cartesianser man den Occasionalismus (*systema assistentiae*) nennt. Sondern alles in der Welt ist einmal von Gott, der alle inneren Veränderungen der Substanzen vorherseh, so angeordnet (also vorherbestimmt), daß zu der Zeit, wo ich meine Hand dem Feuer nahe bringe, um sie zu wärmen, aus innern Ursachen eine Empfindung der Wärme in mir entsteht, ohne daß sie vom Feuer der Hand mitgetheilt wird. Geulincs hat, allem Ansehen nach, mit seiner Erklärung der Harmonie zwischen Leib und Seele dasselbe behauptet; ob aber Leibnitz die Ethik jenes Philosophen gelesen habe, ist ungewiß. Übrigens sieht man, daß diese vorherbestimmte Harmonie bei der Leibnitzischen Vorstellung von den Substanzen unentbehrlich war, und ganz natürlich aus allen seinen Grundsätzen und Begriffen folgt (Tiedemann a. a. O. S. 390.). Gott, als er den Weltplan entwarf, legte in jede Monade den Grund zu einer solchen Reihe von Veränderungen, das ist, von Perceptionen und Begierden, als der Zustand und die Lage der nächst umgebenden Monaden nicht nur, sondern auch das System der ganzen Welt erfordert. Jeder Monade gab er eine

Vorstellung der ganzen Welt, aber jeder eine eigene, nach ihrer besondern Lage und ihrem besondern Gesichtspuncte. Diese Perceptionen entwickeln sich auseinander nach den Gesetzen der Begierden, so daß eine vollkommene Harmonie zwischen den Perceptionen der Monade und den Bewegungen der sie umgebenden Körper statt hat. Die Seelen, also auch die Körper, weil sie aus Monaden bestehen, sind Spiegel der ganzen Welt. Dazu kömmt noch, daß, da die Natur jeder Monade im Vorstellen besteht, sie durch nichts eingeschränkt werden kann, mehr dies als jenes sich vorzustellen, mithin alle Monaden auf das Unendliche gehen, und die ganze Welt sich vorstellen, wiewohl nur verwirrt und dunkel, denn in Ansehung der deutlichen Vorstellungen sind sie allerdings eingeschränkt. Alle Substanzen haben also wesentlich nur Eine Kraft; nemlich die Vorstellungskraft, in Begleitung der begehrenden, als ihrer Folge, ist die Grundkraft aller Substanzen. Dieses System empfiehlt sich also durch die Einheit der Idee einer für alle Wirkungen gültigen Ursache, in welcher sie insgesammt Daseyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechselseitige Correspondenz unter einander nach allgemeinen Gesetzen bekommen müssen. Alle Kräfte in der Welt werden nemlich nach diesem System auf eine einzige (die Vorstellungskraft) zurückgebracht, woran vor Leibnitz noch keiner gedacht hatte, wozu er aber durch Vorstellungen der Cartesianer veranlaßt wurde (C. 331. Tiedemann a. a. O. S. 438. f.).

5. Auf eben die Stützen, worauf die allgemeine, aber im Einzelnen vorherbestimmte Harmonie ruhet, stützt sich, nach Leibnitz, auch die Gemeinschaft zwischen Körper oder Leib und Seele. Beide wirken nicht auf einander, jedes folgt seinen eigenen Gesetzen, der Körper, als ob keine Seele, die Seele, als ob kein Körper in der Welt wäre, und dennoch handeln sie gerade, als ob sie auf einander wirkten.

Jede Seele hat ihre eigenen Reihen und Folgen von Vorstellungen, die sich aus ihrem Innern entwickeln, und diese sind von Anfang an bei der Schöpfung in sie gelegt. Diese Reihen in jeder Seele stimmen mit den Bewegungen des Körpers, und dem, was aufer der Seele geschieht, überein; denn jede Seele hat ihren eigenen Gesichtspunct, aus welchem ihre Vorstellungskraft die Welt sich vorstellt, und dieser kommt mit dem überein, was in der Welt jedesmal vorgeht. In dem Augenblick, da aufer der Seele, und in ihrem Körper, d. h. in derjenigen Anzahl Monaden, welche sie beherrscht, und welche, Kraft der Harmonie, sich nach ihr richtet, eine Veränderung vorgeht, entwickelt sich in der Seele eine Vorstellung, sie glaubt also etwas neues von aussen her zu empfinden. In dem nehmlichen Augenblick, da die Seele etwas durch den Körper erlangen will, bewegt sich dieser vermöge seines eigenen Mechanismus, da er so unbeschreiblich künstlich gebauet ist, das er alle Bewegungen des ganzen Menschenlebens aus innerm Mechanismus allein verrichtet. Die Sache verhält sich gerade wie mit gleich gestellten und gleichförmig gehenden Uhren, die wegen dieser Übereinstimmung in einander zu wirken scheinen, ohne wahren Einfluß auf einander zu haben. (Es ist merkwürdig, das Geulincs dasselbe Beispiel von derselben Sache braucht (f. 3.), (Tiedemann a. a. O. S: 486. f.).

6. Kant behauptet nun, man könne unmöglich glauben, das Leibnitz durch dieses System seiner vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper ein wirkliches Zusammenpassen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinschaft zu bringender Wesen verstanden habe. Denn das wäre sonst offenbar Idealismus. Warum wollte man nehmlich überhaupt Körper annehmen, wenn es möglich ist, alles, was in der Seele vor-

geht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isolirt eben so ausüben würde, anzusehen? Seele und die Erscheinungen, welche wir Körper nennen, und deren Substrat, oder was der außer uns liegende Grund derselben seyn mag, uns gänzlich unbekannt ist, sind zwar ganz verschiedene Wesen; aber diese Erscheinungen selbst, die als Körper bloß besondere Formen der Anschauungen sind, die auf des Subjects (der Seele) eigenthümlicher Beschaffenheit, nemlich im Raum anzuschauen, beruhen, sind bloße Vorstellungen. Und so läßt sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subject, nach gewissen Gesetzen *a priori* (den Grundsätzen des reinen Verstandes, s. z. B. Analogie der Erfahrung und Erfahrungsurtheil), wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der Sinnlichkeit von äußern Dingen, ohne die Körper dem Idealismus preiszugeben (s. Bewegungsvermögen). Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, so fern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen *a priori* möglich macht, hat die Critik zum Grunde angegeben, daß ohne sie keine Erfahrung möglich ist (s. Erfahrung und Erfahrungsurtheil). Die Gegenstände, die wir Körper nennen, würden, ohne diese Harmonie des Verstandes mit der Sinnlichkeit, von uns gar nicht in die Einheit des Bewußtseyns aufgenommen werden, und in die Erfahrung hinein kommen können, mithin für uns nichts seyn. Sie würden sonst nicht, theils ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen unsrer Sinnlichkeit (Zeit und Raum), theils der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zusammenordnung in Ein Bewußtseyn (den Grundsätzen, nach welchen der Verstand die sinnlichen Eindrücke aufnimmt und verknüpft), als Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß derselben, gemäß seyn. Wir können aber keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der

Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird. Noch mehr, wir können nicht erklären, warum unsere Sinnlichkeit und unser Verstand, als sonst völlig heterogene (ungleichartige) Erkenntnißquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur (s. Endursach und Endzweck), unter ihren mannigfaltigen und besonderen und bloß empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand *a priori* nichts lehrt, doch immer so gut zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre. Dies kann Kant nicht, und dies kann auch Niemand, weiter erklären. Auch Leibnitz hatte dadurch, daß er den Grund hiervon, vornehmlich in Ansehung des Erkenntnisses der Körper, und unter diesen zuerst unseres eigenen, als Mittelgrundes dieser Beziehung, eine vorherbestimmte Harmonie nannte, diese Übereinstimmung augenscheinlich nicht erklärt. Denn, wo bloß Gott einer Wirkung als ihre Ursache zum Grunde gelegt wird, da wird nichts erklärt, weil alle Erklärung einer Wirkung in der Ableitung derselben von ihrer Naturursache bestehet, wie aber Gott wirkt, uns völlig unverständlich und unbegreiflich ist. Leibnitz wollte aber auch wohl durch dieses System nichts eigentlich erklären, sondern nur anzeigen, daß wir uns durch dasselbe eine gewisse Zweckmäßigkeit in der Anordnung der obersten Ursache (Gottes) unserer selbst sowohl als aller Dinge außer uns zu denken hätten; und daß wir diese zwar als schon in die Schöpfung gelegt (vorher bestimmt), aber nicht als Vorherbestimmung außer einander befindlicher Dinge (Körper), sondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit für einander, denken müssen, so wie die Critik der

reinen Vernunft lehrt, daß beide Gemüthskräfte zum Erkenntnisse der Dinge *a priori* im Gemüthe gegen einander im Verhältnisse stehen müssen. Daß dieses seine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte, Meinung gewesen sey, läßt sich auch aus Folgendem abnehmen. Er dehnte die vorherbestimmte Harmonie, wie wir (in 4.) gesehen haben, noch viel weiter als auf die Übereinstimmung zwischen Seele und Körper, ja, was hier die Hauptsache ist, auf die Übereinstimmung zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnaden (dem Reich der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menschen unter moralischen Gesetzen) aus. Hier soll aber eine Harmonie zwischen den Folgen aus unsern Naturbegriffen (von dem, was geschieht, weil es seiner Ursache wegen geschehen muß), und denen aus dem Freiheitsbegriffe (von dem, was geschieht, weil es, des Moralgesetzes wegen, geschehen soll), mithin zweier ganz verschiedenen Vermögen (Natur und freien Willen), unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweierlei verschiedenen außer einander befindlichen Dinge gedacht werden. So erfordert es auch wirklich die Moral (s. Glaubenssache). Diese Harmonie kann aber, wie die Kritik der reinen Vernunft lehrt, schlechterdings nicht aus der Beschaffenheit der Weltwesen, sondern als eine, für uns wenigstens zufällige, Übereinstimmung, nur durch eine intelligente (vernünftige) Weltursache begriffen werden (E. 122. ff.).

Kant Kritik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch Anh. S. 331. — II. Abth. II. Buch III. Hauptst. VII. Abschn. S. 706.

*Ej. de mundi sensib. atq. intell. forma et princip. §. 22.*

Desf. Ueb. eine Entdeck. II. Absch. \*\*\* III. S. 122. ff.

## Hart,

*durum, dur.* Hart, heisst ein Körper, dessen Theile einander so stark anziehen, dass ein großes Gewicht dazu gehört, sie von einander zu trennen, oder sie in ihrer Lage gegen einander zu verändern. Im Gegentheil heisst der Körper weich, wenn nur ein kleines Gewicht dazu gehört, seine Theile von einander zu trennen, oder sie in ihrer Lage gegen einander zu verändern; elastisch, s. Elastisch. Nun zeigt die Erfahrung, dass die Theile aller Körper von einander getrennt werden können, daher giebt es unter ihnen keinen schlechthin oder absolut harten Körper. Aber man kann es auch *a priori* beweisen, dass es keinen absolut harten Körper geben kann. Ein solcher Körper würde nemlich derjenige seyn, dessen Theile einander so stark zögen, dass sie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten (N. 136.).

Ein solcher vollkommen oder absolut harter Körper ist nun nicht möglich, aus folgenden Gründen:

a. Die Theile der Materie eines solchen Körpers müssten sich mit einem Moment der Acceleration ziehen, welches gegen das Moment der Acceleration der Schwere unendlich wäre. Da nemlich kein Gewicht die Theile des Körpers soll trennen können, so muss die bewegende Kraft, mit welcher die Theile ziehen, den gezogenen Theilen jeden Augenblick eine Geschwindigkeit eindrücken (ein Moment der Acceleration), die gegen diejenige Geschwindigkeit, welche die Theile des Gewichts den von der anziehenden Kraft der Materie angezogenen Thei-



len derselben in entgegengesetzter Richtung eindrücken, unendlich ist.

b. Diese Geschwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander anziehen, einander eindrücken (das Moment der Acceleration) muß aber gegen die Geschwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie einander zurückstoßen, den zurückgestoßenen Theilen eindrücken, endlich seyn; denn wäre sie gegen diese unendlich, so würde sich die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft durchdringen, wäre sie aber unendlich klein gegen sie, so würde sich die Materie mit unendlicher Geschwindigkeit ausdehnen, und keine solche Materie möglich seyn.

c. Nun wirkt aber der Widerstand durch Undurchdringlichkeit, oder durch die ausdehnende (expansive) Kraft der Materie, nur als Flächenkraft. Denn materielle Theile können sich nur durch Berührung, also nur durch Flächenkraft (eine bewegende Kraft, durch die Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung auf einander wirken können,) einander zurückstoßen.

d. Nun geschieht aber der Widerstand durch Flächenkraft mit einer unendlich kleinen Quantität der Materie, gegen jede noch so geringe Quantität der Materie, welche mit durchdringender Kraft (einer bewegend Kraft, wodurch eine Materie nicht bloß mit ihrer Fläche, sondern mit allen ihren Theilen die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinauszieht,) wirkt. Denn aus noch so viel Flächen kann nie ein Körper zusammengesetzt werden.

e. Folglich müßte die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander in einem Augenblick zurückstoßen würden, eine

unendliche Geschwindigkeit haben, denn jede bewegende Kraft verhält sich zu andern bewegenden Kräften wie das Product, welches entsteht, wenn man die Masse (oder die Menge der zugleich wirkenden Theile der Materie) mit ihrer Geschwindigkeit multiplicirt, zu demselben Product bei den letztern Kräften. Da nun die Quantität der Materie, welche widersteht, unendlich klein ist, so muß die in sie zu multiplicirende Geschwindigkeit ihrer bewegenden Kraft mehr als endlich seyn; denn wäre sie endlich, so wäre das Product ein unendlich kleines etlichemal genommen, d. i. selbst unendlich klein, und das Moment der Acceleration durch Anziehungskraft der materiellen Theile könnte dann gegen das Moment der Acceleration, welche die Sollicitation der Masse (die Wirkung der bewegenden Masse auf die materiellen Theile in einem Augenblick) in entgegengesetzter Richtung eindrückte, nicht endlich seyn.

f. Wirkte aber die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie durch Undurchdringlichkeit widerstehen, mit einer unendlichen Geschwindigkeit in einem Augenblick, so würde sie jeder andern Materie, die auf sie eindränge, mit unendlicher Geschwindigkeit in einem Augenblick (mit der unendlichen Geschwindigkeit der Sollicitation) widerstehen. Da nun die auf sie eindringende Materie nur mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit in einem Augenblick (Sollicitation) auf sie eindränge, so würde sie die Bewegung jeder auf sie eindringenden Materie überwinden, und sie ins Unendliche zurückstoßen, und sich mit unendlicher Geschwindigkeit ausdehnen. Oder auch die Bewegung durch Undurchdringlichkeit in einem Augenblick (die Sollicitation) des absolut harten Körpers würde eine endliche Größe, aber die Bewegung des eindringenden Körpers, wäre sie auch noch so groß, aber nur endlich, würde in

jedem Augenblick doch nur unendlich klein seyn; folglich der absolut harte Körper sich ins Unendliche ausdehnen in einem Augenblick. Dann würde aber ein solcher absolut harter Körper nicht vorhanden seyn; folglich ist ein solcher Körper unmöglich.

g. Ein absolut harter Körper also, d. i. ein solcher, der einem mit endlicher Geschwindigkeit bewegten Körper im Stosse einen Widerstand, der der ganzen Kraft desselben gleich wäre, in einem Augenblick (mit unendlicher Geschwindigkeit der Sollicitation) entgegensetzte, ist unmöglich. Der Widerstand des harten Körpers würde stets die bewegende Kraft des bewegten Körpers (die Sollicitation) unendlich übertreffen. Aber ein solcher harter Körper würde sich ins Unendliche ausdehnen, und kann folglich nirgends vorhanden seyn. (N. 136.).

Das Wort hart drückt daher einen bloß relativen Begriff aus. Wir nennen diejenigen Körper hart, welche zur Trennung ihrer Theile eine große Kraft, oder mehr Kraft als andere erfordern. So heist ein Stein hart, wenn er mit dem Stahl Feuer giebt, d. i. wenn zur Trennung seiner Theile eine Kraft erfordert wird, welche zugleich vermögend ist, die Theile des Stahls zu trennen.

Dafs es keine absolut harten Körper geben könne, folgt auch schon daraus, dafs jede Vorstellung des Absoluten eine Idee ist, d. i. ein Vernunftbegriff, zu dem der Gegenstand in keiner Erfahrung vorkommen kann.

2. Wenn man sich Atomen, oder erste untheilbare Elemente der Materie gedenken will, so müssen dieselben unstreitig vollkommen hart

angenommen werden. Denn da sie keine weitem Theile haben sollen, so läßt sich der Begriff von Änderung der Lage der Theile auf sie gar nicht anwenden; sie können daher weder weich, noch elastisch gedacht werden. Allein auch die Atomen sind nur Vernunftideen, in der Erfahrung kann es keine Atomen geben, auch sind sie nicht einmal zur Erklärung der Materie nöthig, s. Atom und Atomistik.

3. Johann Bernoulli hat (*Discours sur le mouvement in Opp. To. III. no. 135. ch. I.*) schon aus Ursachen, welche sich auf die Gesetze des Stosses und der Stetigkeit gründen, den ersten Theilen der Materie die absolute Härte abgesprochen, s. Stetigkeit. Aus dem, was über die Nichtigkeit der absoluten Härte der Körper gesagt worden ist, folgt, daß die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder ihren Zusammenhang gegen die Kraft eines Körpers in endlicher Bewegung, in einem Augenblick (durch Sollicitation) nur unendlich kleinen Widerstand leiste. Da nun auch Atomen nicht anzunehmen sind, so folgt das mechanische Gesetz der Stetigkeit, daß alle Veränderung der Bewegung durch Widerstand nicht in einem Augenblick geschehe, hieraus, und Bernoulli hatte ganz recht. Also gründet sich das Gesetz der Stetigkeit nicht bloß auf Induction aus den Phänomenen, wie Gehler meint, und kann keine Ausnahmen leiden, wenn man auf die ersten, aber doch immer als innerhalb der Gränzen der Erfahrung befindlichen, nicht idealischen, sondern physischen Ursachen der Dinge zurückgeht.

4. Was die Härte der zusammengesetzten Körper betrifft, so ist dieselbe zugleich mit eine Folge des Zusammenhangs ihrer Theile, welcher zum Theil auf einer anziehenden Kraft der Flächen in der Berührung beruhet, die von der

Grundkraft der Anziehung der Materie, als einer durchdringenden Kraft, muß unterschieden werden (N. 87. f.) s. Zusammenhang.

Kant Met. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anm. zur Dyn. 2. S. 87. f. — Allgem. Anm. zur Mech. S. 136. f.

## Haß,

Menschenhaß, *odium*, *haine*. Eine gänzliche Abkehrung von Menschen, mit oder ohne thätige Anfeindung. Im letztern Fall kann sie separatistische Misanthropie heißen. Der Menschenhaß ist jederzeit häßlich, aber das Wohlwollen gegen den Menschenhasser bleibt immer Pflicht, den man freilich nicht pathologisch (aus Neigung), aber doch praktisch lieben (Gutes erzeugen) kann (T. 40.).

## Hausgenossenschaft.

Die freien Personen, mit welchen der Hausherr eine häusliche Gesellschaft gestiftet hat (K. 116.). Zu diesen Personen gehören aber nicht die unmündigen Kinder und die Ehefrau, denn mit den Kindern hat nicht der Hausherr die häusliche Gesellschaft gestiftet, sondern sie haben ein ursprünglich - angebohrnes Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern, und die Erwerbung des Ehegatten geschieht nicht durch bloßen Vertrag, sondern ist eine rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, nicht anders in eine Geschlechtsverbindung zu treten, als vermittelt des wechselseitigen Besitzes der Personen \*), wodurch folglich nicht

---

\*) Man siehe hieraus, daß Aristoteles (Politik I. B. I. C.) recht hat, wenn er sagt: diejenigen irren, welche die Verrichtungen eines

die Frau die Dienerinn des Mannes wird. Mit dem Eintritt der Kinder in die Volljährigkeit hört aber das Recht der Kinder auf die Versorgung durch die Eltern auf, sie gehören dann nicht mehr von Natur zur häuslichen Gesellschaft der Eltern, können aber doch diese Gesellschaft mit den Eltern in einer andern beliebigen Verbindung fortsetzen. Dann treten aber die Kinder in das Verhältniß der Hausgenossenschaft zum Hausherrn (Regierenden), welches das Verhältniß des Gefindes zu demselben ist, sie gehören zu dem Theile dieser ungleichen Gesellschaft, welcher die Dienerschaft oder den gehorchenden (regierten) Theil der häuslichen Gesellschaft ausmacht (K. 116.).

2. Das Gefinde (die Diener und Dienerinnen des Hauses) gehört zu dem Seinen des Hausherrn. Des Hausherrn Recht an ihnen ist aber, was die Form des Besitzes derselben betrifft, ein Sachenrecht, oder er besitzt sie als Sachen. Er kann daher das entlaufene Gefinde durch einseitige Willkühr (ohne daß es dabei auf die Willkühr des Entlaufenen ankäme,) wieder in seine Gewalt bringen. Der Hausherr aber darf doch das Gefinde, was die Materie des Besitzes (den Ge-

---

Staatsmannes in einer Republik, eines Königs, eines Hausvaters und eines Herrn über Leibeigene für einerlei halten, und dieselben Eigenschaften zu der einen wie zu der andern nöthig halten. Die Meinung dieser Philosophen ist ungefähr folgende: „die bürgerliche, und jene häuslichen Gesellschaften, sagen sie, sind nicht der Art nach (specifisch) unterschieden, sondern nur durch die kleinere oder größere Anzahl der Personen, aus welchen sie bestehen. Wer über wenige Sklaven herrscht, heißt Herr; wer eine ganze Familie regiert, heißt Hausverwalter; wer über noch Mehrere zu gebieten hat, heißt König oder Staatsverwalter. Ein großes Hauswesen ist von einer kleinen Stadt in nichts unterschieden u. s. w.“ Das alles aber ist nicht ganz richtig.

brauch des Gefindes) betrifft, nicht als Sachen, sondern bloß als Personen gebrauchen. Er kann sich also nie als Eigenthümer des Gefindes (*dominus servi*) betragen, und es z. B. verkaufen.

Denn eine Person, die zu dem Gefinde gehört (ein Hausgenosse), ist nur durch Vertrag unter die Gewalt des Hausherrn gekommen; ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des andern auf seine ganze Freiheit Verzicht thät, würde selbst die Möglichkeit, ihn zu halten, vernichten, und ist also widersprechend in sich selbst oder null und nichtig (N. 116. f.).

Kant Metaphyl. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II.  
Hauptst 3. Abschn. §. 30. S. 116. f.

## Hausherr,

*herus, père de famille.* Diejenige Person, welche mit andern freien Personen eine häusliche Gesellschaft gestiftet hat, in der diese Personen sein Gefinde, Domestiken (*domestici*), d. i. seine Diener und Dienerinnen seyn sollen. Man hat zweierlei Arten von Herrn, Eigenthümer (*domini*), und Hausherrn (*heri*), und eben so giebt es zweierlei Arten von Gefinde, Knechte oder Sklaven (*servi*), und Diener (*famuli*). Die erstern könnte man wieder eintheilen in vollkommene Knechte oder eigentliche Sklaven, die ungemessene Arbeit thun müssen, und unvollkommene oder eigentliche Knechte, welche nur eine gemessene Arbeit thun dürfen.

2. Allein die Begriffe des Eigenthümers von Personen und des Knechts sind nach dem Naturrecht rechtswidrig, und folglich leere Begriffe, oder solche, die keinen (rechtlichen) Gegenstand haben. Die Knechtschaft sagt Wolf (Grund-

sätze des Natur- und Völkerrechts, §. 947.) ist eine Unterwerfung, wodurch Jemand zu beständiger Arbeit für beständigen Unterhalt verbunden ist. Ich habe aber im Artikel: Hausgenossenschaft gezeigt, daß eine solche Knechtschaft einen Vertrag voraussetzt, welcher sich selbst widerspricht.

3. Der Vertrag der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann also nicht auf einen ungemessenen Gebrauch, welches ein Verbrauch seyn würde, gehen, und folglich auch nicht auf lebenslänglichen Gebrauch oder eigentliche Knechtschaft. Wenn sich Jemand zu gewisser Arbeit oder gewissen Diensten auf eine gefezte Zeit für den Unterhalt und einen gewissen Lohn vermiiethet, so nennen wir ihn einen Diener (*famulus*); und diese Art des Gesindes ist allein erlaubt.

4. Im Artikel: Hausgenossenschaft wird gezeigt, wie das Verhältniß des Gesindes zur Hausherrschaft entsteht, ferner, daß es nicht als Eigenthum gleich einer Sache vom Hausherrn darf behandelt werden (K. 116. f.). Eine solche Behandlung ist nicht nur gegen die Rechtspflicht des Hausherrn, sondern auch gegen seine Gewissenspflicht nach dem praktischen Imperativ: daß man die Menschheit in der Person eines Andern nie bloß als Mittel brauchen darf (G. 66.). Nun müßte aber ein eigentlicher Sklave oder Knecht auf seine ganze Freiheit Verzicht gethan, also aufgehört haben, eine Person zu seyn, und eine Sache geworden seyn. Einen solchen Vertrag zu machen, ist wider die Pflicht des Hausherrn, der, nach dem vorstehenden praktischen Imperativ, keine Person als Sache behandeln, oder gar zur bloßen Sache machen darf (K. 117.).



5. Es kann also in einem Lande, durch eine wider das Naturrecht verstoßende Gesetzgebung, die Sklaverei geduldet werden, so giebt es *facto* Sklaven, aber diese sind es nur durch Gewalt, nicht *pacto et lege*, durch Vertrag und durchs Gesetz. Denn Gesetze können nur für Wesen gegeben werden, welche einen freien Willen haben, da nun der Sklave diesen nicht hat, so kann ihn auch kein Gesetz verbinden, sondern das Gesetz macht ihn zu einem bloßen, obwohl vernünftigen, Thier, ohne Persönlichkeit oder Zurechnungsfähigkeit. Wenn nun das bürgerliche Gesetz auch einem Herrn erlaubt, als Eigenthümer eines Menschen zu handeln (ihn zu kaufen, zu verkaufen u. f. w.), so kann es der Herr doch nicht vor seinem Gewissen rechtfertigen, wenn er nach dieser Erlaubniß handelt. Da auch ein Sklave, wenn er eine freie Person wäre, die Pflicht hätte, seine Kinder zu erziehen, als Sklave dieses aber nicht kann, so tritt der Besitzer des Sklaven, bei diesem seinen Unvermögen, in die Stelle seiner Verbindlichkeit, ohne dafs darum die Kinder des Sklaven, die der Herr erzieht, dafür naturrechtlich auch seine Sklaven werden, oder ihm die Erziehungskosten ersetzen müßten (K. 117. Gegen Wolfs Behauptung. Grundsätze des N. u. VR. §. 959.), f. Hauswesen, 3.

6. Das Wort Hausherr kann auch in weiterm Sinne genommen werden, da es diejenige Person bedeutet, welche sich überhaupt freie Personen zu einem Hauswesen erworben hat. Der Hausherr erwirbt nemlich

- a. als Mann ein Weib;
- b. als Elternpaar Kinder;
- c. als Hausherrschaft Gefinde.

(K. 106.) Hiernach sind die drei Zweige der häuslichen Regierung:

- a. die Herrschaft des Mannes über die Frau;
- b. die Herrschaft der Eltern über die Kinder;
- c. die Herrschaft des Hausherrn über das Gefinde.

7. Die Regierung der häuslichen Gesellschaft oder des Hauswesens (s. Hauswesen), glauben einige, bestehe ganz und gar in nichts anderm, als in der Sorge für die Erwerbung und Erhaltung des Vermögens. Andre sehen diese Beforgung wenigstens für den wichtigsten Theil jener Regierung an. In der That ist sie ein Theil davon, und heißt die Ökonomie. Ohne gewisse äußere Hülfsmittel nemlich (die wir Nothwendigkeiten des Lebens oder Bedürfnisse nennen,) ist es unmöglich zu leben (Aristoteles Politik. 1. B. 1. Cap.). Die Wissenschaft des Hausherrn ist aber nur eine einzige, nemlich seine Diener zu brauchen. Denn dadurch ist er eigentlich Hausherr, nicht das er Leute um sich hat, welche Diener heißen, sondern, das er sich ihrer zu seinen Absichten (aber als Personen) bedient. Diese Wissenschaft ist weder von großem Umfange, noch von großer Würde. Das, was der Bediente soll zu machen wissen, das soll der Herr wissen zu befehlen. Die Kunst zu erwerben, die man oft mit der Wissenschaft des Hausherrn verwechselt, weil beides zur Haushaltung gehört, ist ganz hiervon unterschieden (Aristoteles 1. B. 4. Cap.).

Wolf Grundsatze des Natur- und Völkerrechts. Halle 1754. 8.

Kant Met. Anf. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 23. S. 106. — §. 30. S. 116. ff.

Deff. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 66.

## Hauswesen,

*familia, famille.* Das Ganze einer Gesellschaft von Gliedern (in Gemeinschaft stehender Personen), welche freie Wesen sind, die durch den wechselseitigen Einfluss (der Person des Einen auf die Person des Andern) nach dem Princip der äußern Freiheit (Causalität durch Freiheit) in einer solchen Gemeinschaft mit einander stehen, das sie einander als Sachen besitzen, aber nur als Personen gebrauchen dürfen (K. 105.).

2. Das Hauswesen ist eine zusammengesetzte Gesellschaft (*societas composita*), welche aus drei einfachen Gesellschaften besteht, nemlich aus

a. der hausherrlichen Gesellschaft (*societas herilis*), d. i. der Verbindung zwischen Herrn und Gefinde;

b. der ehelichen Gesellschaft oder Ehe (*matrimonium*), d. i. die Verbindung zwischen Ehegatten; und

c. der elterlichen oder väterlichen Gesellschaft (*societas paterna*), d. i. der Verbindung zwischen Eltern und Kindern.

Eben so giebt es auch drei Zweige der häuslichen Regierung, s. Hausherr, 6.

3. Diese häusliche Gesellschaft hat das Eigenthümliche, das die dazu vereinigten Menschen alle Tage und ununterbrochen in Gemeinschaft sind. Daher nannte sie Charondas *ὁμοσινους* und der Kretenser Epimenides *ὁμοκατνους*, wovon das erste Leute anzeigt, die aus einer gemein-

schaftlichen Vorrathskammer zehren, das andere solche, die Feuer und Heerd mit einander gemein haben (Aristoteles Politik. 1. B. 1. Cap.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II.  
Hauptst. 3. Abchn. §. 22. S. 105.

## Heautonomie

der Urtheilskraft, *heautonomia iudicii*, *heautonomie du jugement*. Die Gesetzgebung der Urtheilskraft, da sie lediglich ihr selbst das Gesetz giebt, und ein Vermögen ist, mit den ihr anderweitig gegebenen Begriffen vorkommende Fälle zu vergleichen, und die subjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung *a priori* anzugeben (B. II. 567.) Die Urtheilskraft ist sich nemlich selbst ein Gesetz. Sie hat das ihr eigenthümliche Princip, welches sie eben zur Urtheilskraft macht, alles, was durch die Sinne aufgefaßt wird, um es in Erkenntniß zu verwandeln oder unter Begriffe zu subsumiren, als zweckmäfsig für die Erkenntnißvermögen zu beurtheilen. Sie giebt also nicht, wie der Verstand, Gesetze für die Natur, auch nicht, wie die Vernunft, Freiheitsgesetze; denn alsdann wäre ihre Gesetzgebung Autonomie. Sie bringt auch nicht wie der Verstand Begriffe von Gegenständen hervor. Sondern sie vergleicht den ihr vorkommenden Fall mit den ihr schon anderweitig gegebenen Begriffen (reflectirt), um *a priori* gewisse subjective Bedingungen (z. B. dafs auch hier die Natur den kürzesten Weg nehmen müsse, dafs sie keinen Sprung thue u. s. w.) auszusagen, nach welchen sich der gegebene Fall mit den schon anderweitig gegebenen Begriffen nach jenen subjectiven Bedingungen werde verknüpfen lassen (B. II. 567.).

2. Die Urtheilskraft muß es nemlich für ihren eigenen Gebrauch (also als ein Gesetz für sich selbst, welches eben das Wort Heautonomie, Gesetzgebung für sich selbst, ausdrückt,) als ein Princip *a priori* annehmen, daß das, was nach der menschlichen Einsicht in den besondern (empirischen) Naturgesetzen für zufällig erkannt wird, dennoch eine gesetzliche Einheit in der Verbindung seines Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte, wenn wir auch diese Einheit nicht ergründen können (U. XXXIII.).

3. Es ist also ein aus der Urtheilskraft selbst für sie entspringendes Princip, daß alles Mannigfaltige in der Natur unter Einheit gebracht werden könne; oder diese Zweckmäßigkeit der Natur ist eine Regel, nach welcher die Urtheilskraft verfährt, um alles zu einer durchgängig zusammenhängenden Erfahrung zu machen. Durch dieses Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücklicht, schreibt nun die Urtheilskraft nicht der Natur (denn das wäre Autonomie), sondern sich selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über die Natur, ein Gesetz vor, welches man das Gesetz der Specification der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte. Dies Gesetz erkennt die Urtheilskraft nicht etwa *a priori* an der Natur, denn alsdann wäre es ein Gesetz des Verstandes, und die Urtheilskraft verführe bestimmend, nicht reflectirend, sondern sie nimmt es zum Behuf einer für unsern Verstand erkennbaren Ordnung der Natur an, wenn sie die besondern, durch die Erfahrung gegebenen, Gesetze der Natur als ein gegebenes Mannigfaltiges behandelt, was dadurch noch verknüpft oder zur Einheit einer Synthesis gebracht werden muß, daß sie diese empirischen Gesetze den allgemeinen *a priori* erkannten Gesetzen subsumiren oder un-

terordnen will. Dies ist also ein Princip der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. ein solches, nach welchem wir in der Untersuchung der Natur verfahren müssen (U. XXXVII.).

### Heilige Pflicht,

*officium sacrum, sacre devoir.* Die Pflicht, deren Verletzung die moralische Triebfeder zu einer That selbst in dem Grundsätze dessen vernichten kann, gegen den die Pflicht verletzt wird, so daß diese Verletzung ein scandalöses Beispiel ist (T. 127.). Eine solche heilige Pflicht ist z. B. die Dankbarkeit, weil die Verletzung derselben die moralische Triebfeder zum Wohithun in dem Grundsätze selbst vernichten kann. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Act völlig getilgt werden kann. Der Verpflichtete bleibt nehmlich dabei immer noch verpflichtet. Alle andere ist gemeine Pflicht (T. 128. f.), s. Pflicht.

### Heiliger Wille,

s. Wille.

### Heiligkeit,

*sanctitas, sainteté.* Diejenige Beschaffenheit einer Willkühr, daß sie keiner Maxime fähig ist, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn könnte. Eine Willkühr von dieser Beschaffenheit wird z. B. in der allgerugsamsten Intelligenz (Gott) vorgestellt, daher es für ihre Willkühr weder Verbindlichkeit noch Pflicht geben kann. Diese Heiligkeit des Willens ist eine praktische Idee,

*Mellins philos. Wörterb. 5. Bd.*

R

welche uns nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zuflieht (P. 58.). Sie können es nemlich niemals dahin bringen, daß ihr Wille, wie der Wille der über alle Abhängigkeit erhabnen Gottheit, ohne Achtung fürs Gesetz, von selbst mit dem reinen Sittengesetz (welches dann, da sie niemals versucht werden könnten, ihm untreu zu werden, aufhören würde, für sie Gebot zu seyn,) unverrückt übereinstimme (P. 146.). Das moralische Gesetz ist für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit, für den Willen eines jeden endlichen vernünftigen Wesens ein Gesetz der Pflicht, d. i. der moralischen Nöthigung und der Bestimmung der Handlungen eines solchen Wesens durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für die Pflicht. Ein anderes subjectives Princip muß zur Triebfeder nicht angenommen werden, sonst ist die Gesinnung nicht moralisch (P. 146. M. II, 281.). Die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit ist also ein Ideal der Heiligkeit, das für kein Geschöpf erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern, und in einem unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen (P. 149.). Könnten wir es je dahin bringen, das Gesetz (Gott über alles) zu lieben, so würde es aufhören Gebot zu seyn, und die Moralität, die nun subjectiv in Heiligkeit überginge, würde aufhören Tugend zu seyn (P. 150.). Der moralische Zustand, in welchem der Mensch also seyn kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens (P. 151.). Heiligkeit ist also die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt,

in keinem Zeitpuncte seines Daseyns, fähig ist (P. 220. 223 \*). Übrigens redet man auch von der Heiligkeit der Pflicht (P. 283) und des moralischen Gesetzes selbst, und versteht darunter, daß sie unverletzlich sind; in eben dieser Bedeutung muß auch dem Menschen die Menschheit in seiner Person heilig seyn, so unheilig (dem Gesetz wenig angemessen) er selbst oft genug ist, weil der Mensch das Subject des heiligen Gesetzes, und folglich er allein in der Schöpfung Zweck an sich selbst ist (P. 155. M. II, 289.).

### Heiligung,

*sanctificatio, sanctification.* Die christliche Religionslehre nennt Heiligung, den festen Vorsatz und mit ihm das Bewußtseyn der Beharrlichkeit im moralischen Progressus (Fortschritt zum Guten). Die christliche Religionslehre läßt diese Heiligung vom Geiste Gottes wirken, weil es unbegreiflich ist, wie ein sich bessernder Mensch (welcher folglich böse ist) den Vorsatz fassen und unwandelbar behalten kann, zum Guten fortzuschreiten (P. 222. \*).

### Herr der Natur,

f. Natur.

### Herr über sich selbst,

f. Gemüthsart.

### Herrnlose Sache,

*res nullius, chose qui n'appartient à personne.* Eine Sache, von der Gebrauch zu ma-



## 260 Herrnl. Sache. Herrschaft über sich selbst.

chen, mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen kann (unrecht ist). Es ist rechtswidrig, daß ein Gegenstand der Willkühr, d. i. ein solcher, von dem Gebrauch zu machen, es physisch in Jemandes Macht steht, (ob er ihn wohl vielleicht nicht in seiner Gewalt hat,) herrenlos sei. Denn sollte es rechtlich nicht in Jemandes Macht stehen, von diesem Gegenstande Gebrauch zu machen (d. i. der Gegenstand herrenlos seyn); so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkühr in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch, daß sie brauchbare Gegenstände aufser aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte. Der herrenlosen Sache wird das Eigenthum entgegengesetzt, s. Seine.

### Herrschaft über sich selbst,

*imperium in semetipsum.* Das Vermögen, über sich selbst Herr zu seyn, d. i. seine Leidenschaften zu beherrschen. Je größer diese Herrschaft über uns selbst, desto größer ist unsere Freiheit. Ein ausnehmend großer Mangel dieser Herrschaft ist die sittliche Knechtschaft in weiter Bedeutung (*servitus moralis significatu lato*). Was etwas dazu beiträgt, die Herrschaft über sich selbst zu vermehren, ist frei (*liberale, ingenuum*), wenn es dem Knechtischen entgegengesetzt wird, und was die sittliche Knechtschaft befördert, ist knechtisch (*servile*). Das Verhältniß des Willens, des Menschen zu seinen Leidenschaften in Beziehung auf diese Herrschaft ist die Gemüthsart (*indoles*). Diejenige Gemüthsart, welche die Herrschaft über sich selbst hat, ist edel (*erecta*), diejenige, welche sie nicht hat, ist unedel (*abjecta*) (T. 50.).

## Hervorbringung,

Erzeugung, Wirkung, Producirung, *productio, production*. Die Veränderung, vermöge welcher etwas, seiner Form nach, als durch eine Ursache vorhanden erkannt werden kann. Sie ist entweder mechanisch, wenn ein Ganzes der Materie, seiner Form nach, als durch seine Theile und ihre Kräfte und Vermögen sich von selbst zu verbinden (als Product derselben) betrachtet werden kann; oder absichtlich, wenn ein Ganzes der Materie, seiner Form nach, als durch die Vorstellung derselben (welche allein in einem Verstande existiren kann) vorhanden, betrachtet werden kann (U. 351.).

## Herz,

*cor, coeur*. Die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen (R. 21.). Man pflegt aber auch das in einem Subject besonders bestimmte Verhältniß seiner Triebe und Neigungen unter einander, oder die Summe von gewissen Gefühlen, die durch Triebe und Neigungen bestimmt werden, das Herz zu nennen (O. 170. 172.).

2. Böses Herz. Die aus dem natürlichen Hange entspringende Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen (R. 21.). In dieser Bedeutung kann man von dem Menschen überhaupt sagen, er habe ein böses Herz, weil in jedem Menschen von Kindheit an eine Verstimmung der Willkühr ist, vermöge welcher er die moralisch guten Maximen den Maximen der Selbstliebe nachsetzt. Diese in der Erfahrung

ursprüngliche Verftimmung der Willkühr heißt der Hang zum Böfen; und er heißt natürlich, weil er dem Menschen wefentlich ift, ob er wohl als erworben angefehen werden muß, indem fonft, weder er felbft, noch alles daraus entſpringende Böie zugerechnet werden könnte. Aber man kann auch von einem einzelnen Menfchen fagen, er habe ein böfes Herz, insofern er bei feinen Handlungen gewöhnlich unfähig ift (obwohl fähig feyn könnte), das moralifche Gefetz in feine Maxime aufzunehmen, d. h. aus moralifch guten Maximen zu handeln. In diefer Bedeutung heißt es Jerem. 7, 23. 24: Sondern dies gebot ich ihnen und sprach: gehorchet meinem Wort, fo will ich euer Gott feyn und ihr follt mein Volk feyn; und wandelt auf allen Wegen, die ich euch gebiete, auf dafs es euch wohl gehe. Aber fie wollten nicht hören, noch ihre Ohren zuneigen; sondern wandelten nach ihrem eigenen Rath, und nach ihres böfen Herzens Gedünken, und gingen hinter fich und nicht vor fich. Von den verfchiedenen Stufen des böfen Herzens f. Hang u. Gebrechlichkeit.

3. Edles Herz. Dasjenige Gemüth, welches, wenn wir fein Dafeyn aus den Handlungen eines Menfchen folgern, in uns ein folches Gefühl des Erhabenen erweckt, das mit ruhiger Bewunderung verbunden ift. Nur ein Gemüth, in welchem die Tugend aus Grundfätzen regiert, oder ein fittlich gutes Herz (f. Herz, gutes), ift daher ein edles Herz. Der Rechtschaffene, oder der Tugendhafte aus Grundfätzen, hat also ein edles Herz. Von dem Wort edel, f. den Artikel: Edel. (S. II. 310.).

4. Gutes Herz. Die Fähigkeit der Willkühr, das moralifche Gefetz in feine Ma-

xime aufzunehmen (R. 21.). Wenn man von einem einzelnen Menschen (welcher, als Mensch, einen natürlichen oder angebohrnen Hang zum Bösen, und folglich ein böses Herz hat) sagt, er habe ein (sittlich) gutes Herz, so versteht man darunter, daß er bei seinen Handlungen meistens fähig ist, aus guten Grundsätzen zu handeln, oder das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen. Man nennt aber auch ein Gemüth, in welchem (nicht die Grundsätze, sondern die) Empfindungen des Mitleids und der Gefälligkeit regieren, ein (natürlich) gutes Herz. Ein Mensch aber, der ein solches Herz hat, heist gutherzig. Es ist ein großer Unterschied zwischen diesen beiden Arten von guten Herzen, wie schon daraus zu ersehen ist, daß mancher Prinz von natürlich gutem Herzen mit Wehmuth angefüllt wurde, wenn er von einem leidenden Kinde hörte, und gleichwohl zu ebender Zeit aus einem öfters eiteln Bewegungsgrunde den Befehl zum Kriege gab. Eben so ist eine Neigung, Andern durch Freundlichkeit angenehm zu werden, liebenswürdig, und die Biegbarkeit eines solchen Herzens gutartig; allein er kann dennoch aus gefälliger Freundlichkeit auch ein Lügner seyn (S. II, 308. ff.). Man macht noch einen Unterschied zwischen einem guten Gemüth und einem guten Herzen; indem man unter dem erstern bloß versteht, daß derjenige, der es hat, nicht störrisch, sondern nachgebend ist, zwar aufgebracht, aber auch leicht besänftigt wird, und keinen Groll hegt (negativ-gut ist). Wer hingegen ein natürlich gutes Herz hat, der fühlt einen natürlichen Antrieb zum Sittlich-guten, wenn er es gleich nicht aus Grundsätzen ausübt. Man sieht, der Gutmüthige und Gutherzige sind beide Leute, die ein schlauer Gast brauchen kann, wie er will (A. 256.).

5. Etwas zu Herzen nehmen, heißt, es für so wichtig ansehen, daß es bei allen unsern Zwecken die *conditio sine qua non*, oder die Bedingung ist, unter welcher wir allein darnach trachten.

Kant Relig. I. St. II. S. 21.

Deff. Beob. über das Gef. des Erhab. u. Schön. II. Abschn.

Deff. Anthropol. §. 79.

### Heteronomie,

fremde Gesetzgebung, *heteronomia*. Wenn der Wille in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll (G. 88.). Der Wille giebt alsdann nicht sich selbst durch die Tauglichkeit seiner Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung, sondern das Object durch sein Verhältniß zum Willen giebt diesem das Gesetz (G. 74.). Dies Verhältniß, daß der Gegenstand, auf welchen der Wille gerichtet ist, diesem das Gesetz giebt, oder ihn zum Wollen bestimmt, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft (von Nutzen oder Schaden), läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden, d. i. solche Gebote, welche gebieten, ich soll etwas darum thun, weil ich etwas anders will. Dahingegen sagt der moralische (mithin kategorische oder unbedingt, nicht wozu, gebietende) Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. B. der hypothetische Imperativ sagt: du sollst nicht lügen, wenn du keine Schande haben willst, der kategorische Imperativ: du sollst nicht lügen, du magst wollen, was du willst, es mag dich vor Schande bewahren oder nicht (G. 88.). Alle Heteronomie

der Willkühr gründet daher nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen (P. 53.).

2. Wenn also etwas Fremdes auf den Willen Einfluß hat, wenn die Materie des Wollens, welche nichts anders als der Gegenstand einer Begierde seyn kann, das seyn soll, was das Gesetz möglich macht, z. B. wenn Furcht vor der Schande bestimmen soll, ob eine Handlung gut oder Pflicht ist, so ist das Heteronomie der Willkühr. Dann hängt nehmlich die Willkühr vom Naturgesetze ab, und folgt irgend einem Antriebe oder einer Neigung, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur Befolgung pathologischer Gesetze, (der Gesetze der Naturtriebe). Die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemeingesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäßig seyn sollte (P. 59.). So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen; thue ich es nur darum, weil mir an ihrer Existenz etwas gelegen ist, es sei aus Neigung zu der Person, oder weil ich hoffe, in der Folge Nutzen daraus zu ziehen, so ist das Heteronomie, wenn ich es darum für Pflicht halte. Autonomie ist es hingegen, wenn ich es darum für Pflicht halte, weil ich die Maxime, fremde Glückseligkeit nicht zu befördern, nicht als allgemeines Gesetz in einem und demselben Wollen begreifen kann (G. 39. M. II, 117.).

3. Kant hat zuerst alle mögliche, nicht in dem Willen selbst, sondern in etwas außer dem Willen gegründete, Principien, von denen man

sich etwa vorstellen könnte, daß sie Gründe der Verpflichtung des Willens enthielten, vollständig aufgezählt. Und wirklich hat die menschliche Vernunft auch hier alle diese unrechten Wege versucht, ehe es ihr gelungen ist, den einzigen wahren zu treffen. Es gehet ihr nemlich gemeinlich so in ihrem reinen Gebrauche, wenn es ihr an Critik fehlt. Das heißt, wenn sie nicht ihr eigenes Vermögen untersucht und prüft, so wird die Urtheilskraft leicht bei der Speculation über Gegenstände, deren Erkenntniß nicht aus der Erfahrung geschöpft werden kann, getäuscht. Kant hat daher zuerst, durch seine critische Behandlung des Willensvermögens, in Ansehung der Gegenstände des Wollens den rechten Weg für die Erkenntniß der sittlichen Principien aufgefunden, obwohl die Vernunft, ihrer Natur nach, in der Beurtheilung der Sittlichkeit menschlicher Handlungen, ohne es sich deutlich bewußt zu seyn, stets diesen Weg gegangen ist (G. 89. M. II. 118.).

4. Alle Principien der Heteronomie sind entweder empirisch oder rational. Das heißt, einige der Gründe, die den menschlichen Willen verpflichten sollen, ohne daß sie doch in ihm selbst liegen, sind aus der Erfahrung hergenommen; andere liegen zwar in dem menschlichen Erkenntnißvermögen, nur nicht in dem Willen selbst. Die empirischen sind die Glückseligkeit des Menschen, und also auf sein Gefühl der Lust oder Unlust gebauet, und deren giebt es folglich zwei: die physische und die moralische Glückseligkeit. Die rationalen sind die Vollkommenheit, und also auf einen (aber theoretischen nicht praktischen, oder aus dem Willen, in so fern er sich durch sich selbst bestimmt, hervorgehenden) Vernunftbegriff gebauet, und wieder zweierlei, entweder die Vollkommenheit des Menschen oder die Vollkommenheit Gottes (G. 89. f. M. II. 119.).

5. Empirische Principien können überall keine moralischen Gesetze begründen. Denn moralische Gesetze müssen Allgemeinheit haben, oder für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gültig seyn, sie können folglich nicht von der besondern Einrichtung der menschlichen Natur hergenommen werden, folglich von dem, was einen Menschen glücklich machen kann, welches bloß auf seinem menschlichen, sogar bei jedem Individuum anders eingerichteten, Gefühl der Lust und Unlust beruhet. Doch kann die eigene Glückseligkeit am wenigsten ein Grund unserer Pflichten seyn; denn die Erfahrung widerspricht ja schon dem Vorgeben, daß sich unser Wohlbefinden jederzeit nach unserm Wohlverhalten richte, indem es selbst dem Lasterhaften öfters sehr wohl gehet. Auch ist ein auf seinen Vortheil abgewitzter und glücklicher Mensch ganz was anders, als ein sittlichguter Mensch. Vorzüglich aber ist dieses Princip darum verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den specifischen Unterschied zwischen Tugend und Laster ganz und gar auslöscht, und den lasterhaften Glücklichen zu einem tugendhaften Mann stempeln will (G. 90. f.).

6. Die moralische Glückseligkeit (oder vielmehr die Glückseligkeit, die sich auf ein moralisches Gefühl gründen soll, wozu man auch das Gefühl der Lust an Andrer Wohlbefinden, als ein Princip der Pflichten rechnen kann, worauf, als auf einen moralischen Sinn, Hutcheson sein Moralsystem gebaut hat (s. Hutcheson), bleibt als ein Grund unserer Pflichten der Sittlichkeit und ihrer Würde näher, als die physische Glückseligkeit; denn es wird doch damit behauptet, es sei das Wohlgefallen an der Tugend (ihrer Schönheit) und die unmittelbare Hochschätzung derselben (und nicht etwa bloß unser Vortheil), was uns an sie knüpfe (G. 91. M. II. 120.). Beide Ar-



ten der Glückseligkeit gründen sich auf die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt, d. i. auf die Existenz derselben unter empirischbedingten Gesetzen, welche mithin für die Vernunft Heteronomie ist (P. 74.).

7. Rationale Principien können moralische Gesetze begründen, aber sie müssen alsdann in dem Willensvermögen selbst und keinem andern Gegenstande liegen. Unter den rationalen Principien einer solchen Heteronomie lassen sich die Pflichten am wenigsten von dem göttlichen Willen ableiten; denn wir können ja die Vollkommenheiten des allervollkommensten Wesens nicht anschauen, sondern müssen sie von unsern Begriffen von Vollkommenheit ableiten, wir müssen schon vorher wissen, was sittlich gut ist, ehe wir uns einen Begriff von Gottes Heiligkeit machen, und wissen können, was er uns gebietet und von uns will. Wollen wir aber diesen Cirkel nicht machen, sondern ohne unsre sittlichen Begriffe einzumischen uns eine Vorstellung von seinem Willen machen, so würden wir, welches das schlimmste ist, und deswegen dieses Vernunftprincip vornehmlich verwerflich ist, dadurch ein Moralsystem bekommen, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre. Wir würden z. B. Ehrbegierde und Herrschbegierde an ihm finden. Denn er übertrifft durch seinen Willen alles an Vollkommenheit, und giebt allen Wesen willkührliche Gesetze, wie ein Despot. Wir würden uns ferner furchtbare Vorstellungen von seiner Macht und von seinem Racheifer machen; denn seine Macht ist allem überlegen, und woher wollen wir wissen, ob ein guter Wille sie regiert, und ob nicht jede Übertretung seines Willens von ihm mit Rache verfolgt wird? Dieser vermeintliche Vernunftgrund unserer Pflicht ist daher dem Begriff der Vollkommenheit, als einem solchen Princip, weit nachzusetzen. Demungeachtet ist auch dieses Princip, welches ontolo-

gisch, oder aus der vermeinten Wissenschaft von den allgemeinen Prädicaten aller Dinge überhaupt (der Ontologie) hergenommen ist, untauglich zur Begründung unsrer Pflichten. Denn es ist leer, indem nun wieder die Frage ist, nach welcher Vollkommenheit zu trachten sei, oder was zu unserer Vollkommenheit gehöre. Es drehet sich daher im Cirkel herum, und setzt die Sittlichkeit, die es erklären soll, insgeheim schon voraus (G. 91. f. M. II. 121.).

8. Es ist aber die Frage, welches Princip verdiente, wenn es unsre Pflichten begründen könnte, vor dem andern den Vorzug: die innere Glückseligkeit der Zufriedenheit mit uns selbst und der Wohlfahrt Anderer, oder die Vollkommenheit? Beide thun der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch, ob sie gleich auch nicht zur Grundlage unsrer Pflichten tauglich sind. Antwort: die Vollkommenheit verdiente es eher, zur Grundlage unsrer Pflichten zu dienen, als das moralische Gefühl. Denn, das moralische Gefühl ist doch immer etwas zur Sinnlichkeit gehöriges, und es bleibt immer bedenklich, auf etwas Sinnliches die Moralität zu gründen, theils darum, weil Gefühle dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, und folglich keinen gleichen Maassstab des Guten und Bösen abgeben können; theils darum, weil einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann (G. 91.). Das Princip der Vollkommenheit hingegen zieht doch die Frage, nach dem Grunde unsrer Pflichten, vor den Gerichtshof der reinen Vernunft, wo sie eigentlich hingehört. Ich habe schon gezeigt (in 7.), daß es zwar auch nichts entscheidet. Allein der Begriff der Vollkommenheit bedeutet die Zusammenstimmung der Beschaffenheit eines Dinges zu einem Zwecke, nun ist der Zweck des Menschen Sittlichkeit, folglich behält der Begriff der Vollkommenheit den-

noch die unbestimmte Idee dessen, was der Grund der Pflichten ist, nemlich eines bloß des Gesetzes wegen wirkenden, d. i. eines an sich guten Willens, zur nähern Bestimmung unverfälscht auf. Der Begriff der Vollkommenheit kann also nicht bestimmen, was sittlich gut ist, verfälscht doch aber auch nicht die Sittlichkeit, wie das moralische Gefühl, als Grund der Pflichten, welches die Sittlichkeit in sinnlichen Genuß verwandeln will (G. 92. f. M. II. 122.).

9. Alle diese Principien verfehlen ihres Zwecks, einen Grund der Pflichten anzugeben, und stellen nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit auf (G. 95. M. II, 123.). Denn allenthalben, wo ein Gegenstand des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um dem Willen die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist diese Regel nichts als Heteronomie. Der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelt einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects, das Gesetz (G. 93. ff.), s. Autonomie.

10. Heteronomie der Urtheilskraft wäre: fremde Urtheile sich zum Bestimmungsgrunde des seinigen zu machen (U. 137.), z. B. etwas darum für schön halten, weil es Andere für schön erklärt haben. Heteronomie der theoretischen Vernunft ist, wenn sich die Vernunft auf Autoritäten stützt, oder etwas für Erkenntniß ausgiebt, weil es Andere dafür erklären, s. Aberglaube.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abschn. Die Heteron. des Will. und Eintheil. aller mögl. Princip. der Sittl. aus dem angenomm. Grundb. der Heteron. S. 83. ff.

Deff. Kritik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. §. 8. S. 58. — S. 59. — I. S. 74.

Deff. Kritik der Urtheilskr. I. Th. §. 32. S. 137.

## Himmel,

*coelum, ciel.* Das blaue Gewölbe, welches uns zu umgeben scheint, an dem sich, wenn es nicht von Wolken bedeckt wird, die Sonne und die Gestirne zeigen. Kant sagt, dieser bestirnte Himmel über uns sei eins von den beiden Dingen (das andere ist das moralische Gesetz), welche das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt. Beide darf ich nicht als in Dunkelheit gehüllt, oder im Überschwenglichen, aufser meinem Gesichtskreise, suchen und blofs vermuthen; ich sehe sie vor mir, und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewustseyn meiner Existenz. Der bestirnte Himmel fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin wir stehen, ins unabsehlich Grofse mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das moralische Gesetz in uns setzt uns mit einer Verstandeswelt, dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten, in allgemeine und nothwendige Verknüpfung. Der Anblick einer zahllosen Weltenmenge am bestirnten Himmel vernichtet gleichsam unsere Wichtigkeit, als thierischer Geschöpfe, welche die Materie, daraus sie wurden, dem Planeten (einem blofsen Punct im Weltall) wieder zurückgeben müssen, nachdem sie eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen sind (Pl. 8, 4. ff.). Der Anblick des moralischen Gesetzes in uns erhebt dagegen unsern Werth un-

endlich. Denn durch dasselbe finden wir, daß wir Intelligenzen (vernünftige Wesen) sind, welche eine Persönlichkeit (einen freien Willen oder eine gesetzgebende Vernunft) haben, welche uns eine von der Thierheit und ganzen Sinnenwelt unabhängige und über dieses Leben ins Unendliche hinaus gehende Bestimmung anweist (P. 288.).

Man versteht unter Himmel auch den unendlichen Raum, der die Erde umgiebt (R. 192 \*) oder die andern Weltgegenden außer der Erde (R. 193 \*). Endlich nennt man auch Himmel den Sitz der Seligkeit d. i. die Gemeinschaft mit allen Guten (R. 191 \*).

2. Kant hat im Jahr 1755, zu Königsberg und Leipzig, eine allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundfätzen abgehandelt, geschrieben (S. I, 295. ff.). Er besorgte, daß verschiedene theils öffentliche, theils Privat - Nachfragen nach diesem Buche eine ungebetene neue Auflage dieser Schrift nach sich ziehen möchten. Dies bewog ihn zu dem Entschluß, einen das Wesentliche enthaltenden Auszug aus dieser Schrift, doch mit Rücksicht auf die seit ihrer Erscheinung geschehene große Erweiterung der Sternkunde, zu veranstalten. Er gab dem M. Joh. Friedr. Gensichen, damals (1791) zweitem Inspector des Alumnats auf der Universität in Königsberg, den Auftrag dazu. Dieser lieferte ihn auch nach Kants Durchsicht und mit seiner Genehmigung, als Anhang zu der Schrift: William Herschel, Doctor der Rechte und Mitglied der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu London, über den Bau des Himmels. Drey Abhandlungen

aus dem Englischen übersetzt. Nebst einem authentischen Auszug aus Kants allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Mit Kupfern. Königsberg 1791. 8. Genfichen hat überall, wo es sich thun liefs, Kants Worte beibehalten, und nur das in den Auszug gebracht, was der Verfasser im Jahr 1755 nach des Epitomators Vorstellung geschrieben haben würde, wenn der erstere seine Gedanken in der Kürze, die hier des letzteren Zweck seyn mußte, hätte vortragen wollen.

3. Kant handelt nun in diesem Auszuge: von der systematischen Verfassung unter den Fixsternen; dem Ursprunge des planetischen Weltbaus überhaupt, und den Ursachen der Bewegungen der Planeten; der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten und den Massen derselben; dem Ursprunge der Monde, und den Bewegungen der Planeten um ihre Achse; und dem Ursprunge des Ringes des Saturns und Berechnung der Achsendrehung dieses Planeten. Dies ist nur das Wesentlichste aus der Naturgeschichte und Theorie des Himmels, was Kant dem Publico 1791 noch einmal vorzulegen sich bewegen liefs. Das übrige, meinte er, enthalte zu sehr bloße Hypothesen, als dafs er es jetzt noch ganz billigen könnte.

4. Genfichen macht zum Schluß seines Auszuges noch folgende sehr richtige Bemerkungen:

a. Kant hatte seine Vorstellung der Milchstraße, als eines unserm Planetensystem ähnlichen Systems bewegter Sonnen schon seit 6 Jahren geliefert, als Lambert in seinen cosmologischen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues, die erst (zu Augspurg) im Jahr 1761 herauskamen, eine ähnliche Idee (doch ohne etwas von Kants Ideen zu wissen) bekannt machte. Es gebührt also dem erstern das Recht der ersten

Entdeckung. Überdem unterscheidet sich auch die Lambertische Vorstellung zu ihrem Vortheil von der Kantischen sehr, indem Lambert die Milchstraße in unzählige kleinere Systeme theilt, und annimmt, daß unser Planetensystem in einem solchen größern System, zu dem auch alle Sterne außer der Milchstraße gehören sollen, befindlich sei (S. 128. 137. 151. 158.).

b. Kant hat schon 1755 in der Naturgeschichte des Himmels den Gedanken bestimmt vortragen, daß die Nebelsterne entfernte Milchstraßen sind; von Lambert ist es nicht gewiß, daß er diesen Gedanken gehabt habe.

c. Da sich die von Kant vor mehr als 30 Jahren berechnete Zeit der Achsendrehung des Saturns (6 St. 23' 53'') durch die Folgerungen, die Bugge aus der beobachteten Applattung des Saturns in Ansehung dieser Achsendrehung zieht (im Mittel 6 St. 5' 30'' \*), imgleichen die Zeit, in welcher die Theile des innern Randes seines Ringes umlaufen, durch Herschels Beobachtungen (nach Kant in ungefähr 10 Stunden, nach Herschels Beobachtungen in 10 St 32' 15'' \*\*) jetzt so schön zu bestätigen scheint; so erhält dadurch die Kantische Theorie von der Erzeugung des Ringes und der Erhaltung desselben nach bloßen

\*) Allein nach Herschels neuern Beobachtungen ist die Achsendrehung des Saturns 10 St. 16', f. Bodens Jahrbuch für 1797. S. 249. Jahrbuch für 1798. S. 95. Nach Schröters Beobachtung wäre sie gar 11 St. 40' 30'', Jahrbuch für 1800. S. 173.

\*\*) Bodens Jahrbuch für 1793. S. 238.

Gesetzen der Centralkräfte, einen sehr großen Grad der Glaubwürdigkeit.

Kant sagt in einem Schreiben vom 2. Sept. 1790: Wenn, was ich vor Kurzem in einer politischen Zeitung las, daß nemlich Herr Herschel eine Umdrehung des Saturnringes in 10 St. 22' 15'' entdeckt habe, von dem Theile desselben, der dem inwendigen Rande am nächsten ist, zu verstehen ist, so möchte es das, was ich vor 35 Jahren in meiner allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels annahm, nemlich, daß sich die Theile des Ringes durch Kreisbewegung, nach Centralgesetzen (die ich Seite 87 für die des innern Randes auf 10 Stunden Umlaufszeit berechnete) freischwebend erhalten, beständigen. Auch trifft Herschels Vorstellungsart in Ansehung der Nebelsterne, als Systeme an sich und auch in einem System untereinander, mit derjenigen, welche ich a. a. O. Seite 14. 15. damals vortrug, sehr erwünscht zusammen, und es muß ein Gedächtnisfehler des sel. Erleben seyn, daß er in seiner Physik (1772. S. 540. und wie es in den neuern durch Lichtenberg vermehrten Ausgaben stehen geblieben ist) diesen Gedanken dem sel. Lambert zuschreibt, der ihn zuerst gehabt haben soll, da seine cosmologischen Briefe 6 Jahre später als jene meine Schrift heraus kamen, und ich auch in diesen jene Vorstellungsart bei allem Suchen gar nicht antreffen kann (Bodens Jahrbuch für 1794. S. 257. f.).

d. Die höchstwahrscheinliche Richtigkeit der Theorie der Erzeugung dieses Ringes aus dunstförmigem Stoffe, der sich nach Centralgesetzen bewegt, wirft zugleich ein sehr vortheilhaftes Licht auf die Theorie von der Entstehung der großen Weltkörper selbst, nach eben denselben Gesetzen, nur daß ihre Wurfkraft durch den, von der allgemeinen Schwere verursachten, Fall des zerstreuten Grundstoffs, nicht durch die Achsendre-



hung des Centralkörpers, erzeugt worden; vornehmlich, wenn man (das sind Kants eigene Worte) die durch Lichtenbergs wichtigen Beifall gewürdigte spätere, als Supplement zur Theorie des Himmels hinzugekommene Meinung damit verbindet: daß nemlich jener dunstförmige im Weltraum verbreitete Urstoff, der alle Materien von unendlich verschiedener Art im elastischen Zustande in sich enthielte, indem er die Weltkörper bildete, es nur dadurch that, daß die Materien, welche von chemischer Affinität waren, wenn sie in ihrem Falle nach Gravitationsgesetzen auf einander trafen, wechselseitig ihre Elasticität vernichteten, dadurch aber dichte Massen, und in diesen diejenige Hitze hervorbrachten, welche in den größten Weltkörpern (den Sonnen) äußerlich mit der leuchtenden Eigenschaft, an den kleinern aber (den Planeten) mit inwendiger Wärme verbunden ist.

### Himmelfahrt.

Als Vernunftidee, der Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinschaft mit allen Guten (R. 191<sup>b</sup>). Die Himmelfahrt Christi kann, eben so wie seine Auferstehung, die, als Vernunftidee, den Anfang eines andern Lebens bedeutet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nicht genutzt werden, wodurch sie aber, als Factum, nicht gezeugnet wird. Das heißt, sollten beide Begebenheiten nicht als bloße Symbole von Vernunftideen angesehen, sondern buchstäblich verstanden werden, so würden sie zwar der sinnlichen Vorstellungsart der Menschen, die gewohnt ist, die Persönlichkeit an den sichtbaren Menschen zu knüpfen, sehr angemessen, aber doch der Vernunft in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig seyn. Sie würden nemlich vor-

aussetzen, daß alle Weltwesen materiell wären, und zwar nicht nur, daß der Mensch nicht mehr dieselbe Person sei, wenn er nicht mehr denselben Körper oder wohl gar keinen Körper habe, welches man den Materialismus der Persönlichkeit des Menschen, oder den psychologischen Materialismus nennen kann; sondern auch, daß man in der Welt gar nicht anders als räumlich existiren und gegenwärtig seyn könne, welches man den Materialismus der Gegenwart des Menschen oder den kosmologischen Materialismus nennen kann. Der Vernunft weit günstiger ist die Hypothese, daß ein vernünftiges Weltwesen nicht gerade materiell seyn müsse, daß folglich der Körper todt in der Erde bleiben, und doch dieselbe Person lebend vorhanden seyn könne, welches man den Spiritualismus der Persönlichkeit des Menschen, oder den psychologischen Spiritualismus nennen kann; und daß der Mensch dem Geiste nach (in seiner nicht sinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen gelangen kann, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt (und den wir auch Himmel nennen) versetzt zu werden. Diese Hypothese des Spiritualismus ist der Vernunft günstiger, theils wegen der Unmöglichkeit, sich eine denkende Materie verständlich zu machen, theils wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem Tode dadurch ausgesetzt wird, daß sie bloß auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll, anstatt daß sie die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. Unter der Voraussetzung des Spiritualismus aber kann die Vernunft kein Interesse dabei finden, sich in Ewigkeit mit einem Körper zu schleppen, der, so geläutert er auch seyn mag, doch (wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruhet,) immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner

Organisation ausmacht, bestehen muß, und den der Mensch selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat. Auch kann die Vernunft es sich nicht begreiflich machen, was die Kalkerde, woraus der Körper besteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend, als hier auf Erden soll, wo vermuthlich die materiellen lebenden Wesen mit andern Materien vorhanden sind, und ihre Erhaltung an andere Materien geknüpft ist (R. 191.\* ff.).

2. Kant verwirft hiermit gar nicht, wie Storr (Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre §. 2. S. 4.) meint, die Auferstehung des Leibes; sondern behauptet nur, daß eine bloße Vernunftreligion von einer solchen Auferstehung und Himmelfahrt, wenn sie buchstäblich genommen werden sollten, nichts wisse, und sie weder beweisen, noch begreiflich machen könne. Storr sagt: es sei doch wirklich kein Grund vorhanden, warum wir vor einer künftigen neuen Verbindung mit einem Körper schlechterdings eine Abneigung haben sollten; ein solcher Grund aber ist doch wohl der, daß der Körper den Geist beschränkt, und ihn dem Gefühl der Krankheit, Schmerzen und anderer Übel unterwirft. Kant hat hier auch gar nicht entschieden, sondern nur behauptet, daß der Materialismus die Vernunft auf eine dürftige Vorstellung von der Beschaffenheit der Weltwesen einschränke, /dahingegen der Spiritualismus die Aussicht der Vernunft hierüber unbeschränkt lasse, und in dieser Rücksicht den Vorzug verdiene. Noch mehr würde es mit Kants Ideen hierüber übereinstimmen, wenn man die Auferstehung für Versinnlichung der Vernunftidee einer sinnlichen Fortdauer des Menschen ansehen wollte, indem der Körper alsdenn bloß das Symbol jeder Bedingung der sinnlichen Existenz der Weltwesen wäre, von der uns jetzt nur eine, nemlich die Materie, bekannt ist.

## Hindernifs,

*impedimentum, obstaculum, empechement, obstacle.* Was da macht, daß eine Ursache nicht wirken kann. Man kann auch sagen, das Hindernifs ist ein Accidenz, welches von einer Substanz gewirkt wird, und wödurch verurfsacht wird, daß ein anderes Accidenz oder eine Veränderung nicht wirklich wird. So kann etwas machen, daß die Wahrheit lange aufgehalten und nicht ans Licht kommen kann, dies nennt man ein Hindernifs der Wahrheit. So ist das zwiefache Interesse der Vernunft, vermöge welcher dieselbe bald auf Mannigfaltigkeit, bald auf Einheit hinarbeitet, ein solches Hindernifs der Wahrheit, weil, so lange dies freitige Interesse nicht vereinigt wird, man die Natur immer nur einseitig betrachtet (C. 695.). So sagt man, wenn man eine Reise unterläßt, die man unternemen will, es habe sich ein Hindernifs in den Weg gelegt, und man sei an der Reise verhindert worden. So kann Jemand an dem Guten gehindert werden. Es kann etwas ein Hindernifs des Studirens, der Genesung eines Kranken u. s. w. seyn.

2. Ein Hindernifs ist positiv, wenn es dem, was die Wirkung hervorbringen soll, gerade entgegen wirkt. So ist es ein positives Hindernifs der Erkenntnifs, wenn ein Widerspruch in derselben ist, indem derselbe alle Vorstellung unmöglich macht, und der ganze Gegenstand der Erkenntnifs alsdann nicht einmal denkbar, geschweige denn erkennbar ist. Gleichwohl ist auch noch nicht genug, um etwas anzunehmen, daß kein positives Hindernifs dawider ist; es muß auch die Realität eines solchen Begriffs nachgewiesen werden. Wenn man dieses nicht kann, so kann man das ein negatives Hindernifs der Erkenntnifs nennen (C. 701.).

## Hindostanische Menschenrace,

## f. Menschenrace.

## Historische Erkenntnifs,

## f. Erkenntnifs.

## Hochmuth,

Ehrbegierde, *ambitio*, *superbia*, *ambition*. Die Bestrebung, denen Menschen, mit welchen man sich vergleicht, gleich zu kommen, oder sie zu übertreffen, mit der Überredung, sich dadurch auch einen innern größern Werth zu verschaffen (T. 95.). Er ist der Pflicht gegen Andere gerade zuwider, und also ein Laster; denn nicht Achtung gegen das Gesetz, sondern der Neid und die Mißgunst gegen die Vorzüge Anderer ist alsdann die Triebfeder dieser Bestrebung. Auch ist wohl zuweilen die Neigung, Andrer Herr zu werden, das, was uns zu derselben antreibt (T. 95.).

2. Im Lateinischen ist *superbia* noch von *ambitio* unterschieden, wie die Art von ihrer Gattung; *superbia* drückt nemlich sehr gut das aus, was es bedeutet, die Neigung, immer oben zu schwimmen. Der Hochmuth, den der Lateiner *superbia* nennt, ist eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*). Er besteht darin, daß ein Mensch dem andern ansinnet, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu schätzen (A. 237.), und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäßigen Anspruch machen kann, widerstrebendes Laster (T. 144.). Wenn dieser Hochmuth, wie mehrentheils der Fall ist, an

Wahnsinn grenzt, weil er der Absicht des Hochmüthigen (wie bei einem Verrückten) gerade zuwider ist, so heißt er ein Wurm. Denn dieser Hochmuth reizt andere Menschen vielmehr; dem Eigendünkel des Hochmüthigen auf alle Weise Abbruch zu thun, ihn zu necken, und seiner beleidigenden Thorheit wegen, durch beißende Spötereien, dem Gelächter bloß zu stellen. Man kann daher auch sagen, der Hochmuth ist eine verfehlte, ihrem eigenen Zweck entgegenthandelnde, also thörichte Ehrbegierde. Er ist eigentlich die Übertretung der Pflicht gegen sich selbst, wenn man auf den Erfolg sieht, aber die Verletzung der Pflicht gegen Andere, wenn man auf die Absicht sieht. Der Hochmüthige hat zwar die Absicht, Andere bloß zu seinen Zwecken, der Befriedigung seiner Ehrbegierde zu gebrauchen, aber sein Mittel ist dazu untauglich, denn er stößt die Menschen, die ihn in Vergleichung mit sich selbst hochachten sollen, von sich ab, und macht, daß sie ihn verachten (A. 237.). Der Hochmuth ist vom Stolz (*animus elatus*) unterschieden, denn dieser ist Ehrliche (nicht Ehrbegierde), d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Andern nichts zu vergeben (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt) (T. 144. A. 126.).

3. Der Hochmuth ist ungerecht, denn er ist gleichsam eine Bewerbung des Ehrfüchtigen um Nachtreter, denen er verächtlich zu begegnen sich berechtigt glaubt, er widerstreitet also überhaupt der schuldigen Achtung für Menschen. Er ist Thorheit, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat, um Zweck zu seyn. Er ist Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand. Denn er bringt gerade das Widerspiel seines Zwecks hervor; indem dem Hochmüthigen ein jeder um desto mehr seine Achtung weigert, je bestrefter

derfelbe ſich darnach zeigt (T. 144. f.). Er iſt daher auch das Inſtrument der Schelme, die ſeine Narrheit zu benutzen und zu gebrauchen verſtehen. Denn man darf ihm nur ſchmeicheln, ſo hat man durch ſeine Lei denſchaften über dieſen Thoren Gewalt. Schmeichler, Jaherrn, die einem bedeutenden Manne gern das groſſe Wort einräumen, nähren ſeinen ihn ſchwachmachenden Hochmuth, und ſind die Verderber der Groſſen und Mächtigen, die ſich dieſem Zauber hingeben (A. 137.).

4. Weniger möchte angemerkt ſeyn, daß der Hochmüthige jederzeit im Grunde ſeiner Seele niederträchtig iſt. Denn er würde Andern nicht anſinnen, ſich ſelbſt in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei ſich, daß, wenn ihm das Glück umſchläge, er es gar nicht hart finden würde, nun ſeinerſeits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun (T. 154. A. 238.).

5. Man giebt dem Spanier Schuld, daß die Empfindung der Ehre in der Regel bei ihm Hochmuth ſei. Der Hochmüthige iſt voll von fälfchlich eingebildeten groſſen Vorzügen, und bewirbt ſich nicht viel um den Beifall Anderer, ſeine Aufführung iſt ſteif und hochtrabend. Der Hochmuth unterſcheidet ſich ſolglich darin von der Eitelkeit, daß die letztere um Beifall buhlet, der erſtere den Beifall Anderer eben nicht achtet. Von der Hoffahrt unterſcheidet ſich der Hochmuth dadurch, daß die erſtere ein Stolz mit Eitelkeit verbunden iſt. Es iſt alſo nicht nöthig, daß ein Hoffärtiger zugleich hochmüthig ſei, d. i. eine übertriebene falſche Einbildung von ſeinen Vorzügen habe, die ihn gegen Andere ungerecht macht. Äußert endlich ein Hochmüthiger deutliche Merkmale der Verachtung Anderer in ſeinem Betragen, ſo heiſt er aufge-

blafen. Ein solcher ist in der Aufführung grob (S. II. 365. f.).

### Höchste,

*summum, supreme, f. Gut, höchstes.* Ich merke zu jenem Artikel hier noch folgendes an: Die Pflicht schreibt uns gewisse Zwecke vor, die wir haben sollen. Das Bedürfnis giebt uns gewisse Zwecke, die wir folglich wirklich haben. Die erstern Zwecke mit einander vereinigt können wir uns als einen idealen Gegenstand unsrer Pflichtbestrebungen vorstellen, die wir Tugend nennen; die letztern Zwecke mit einander vereinigt, können wir uns als einen idealen Gegenstand vorstellen, den wir Glückseligkeit nennen; beide Gegenstände mit einander so vereinigt, daß die Tugend darin das Höchste oder die oberste Bedingung der Glückseligkeit ist, giebt einen idealen Gegenstand, der das höchste Gut heist. Die Vereinigung jener beiden Stücke (Elemente) ist aber nur möglich unter der Voraussetzung der Wirklichkeit eines idealen Gegenstandes, welchen wir Gott oder den heiligen und allvermögenden Urheber der Welt nennen, f. Gott (K. VII.).

2. Es fragt sich, wenn ein Mensch, der das moralische Gesetz verehrt, und sich den Gedanken beifallen läßt (welches er schwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl durch die praktische (gesetzgebende) Vernunft geleitet erschaffen würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, daß er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, was wohl die Antwort seyn würde? Er wird gewis wollen,

a. daß eine Welt überhaupt existire, weil das moralische Gesetz will, daß das höchste durch uns mögliche Gute bewirkt werde;



b. diese Welt gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt (R. VIII. f.).

Höchste Vernunft, f. Vernunft.

Höchstes Wesen, f. Ideal, transcendentales.

### Höflichkeit,

*Politesse, politesse.* Ein Schein der Herablassung, der Liebe einflößt (A. 44.). Sie macht sich leicht familiär (A. 298.). Die Verbeugungen (Complimente) und die ganze höfliche Galanterie, samt den heissesten Freundschaftsver sicherungen mit Worten, sind zwar eben nicht immer Wahrheit (Meine lieben Freunde, wie Aristoteles sagt, es giebt keinen Freund!), aber doch nicht sittlich böse, sondern erlaubt; denn

a. betrügen sie nicht, weil ein jeder weiß, wofür er sie nehmen soll. Daher kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) nicht für eine Lüge gehalten werden (T. 87.).

b. leiten diese anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gefinnungen dieser Art hin (A. 44.).

2. Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für ächtes Geld nimmt. — Es ist doch aber besser, Scheidemünze als gar kein solches Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenn gleich mit ansehnlichem Verlust, in baares Geld umgesetzt werden. Sie für lauter Spielmarken auszugeben, die gar keinen Werth haben, ist ein

an der Menschheit (Persönlichkeit des Menschen) verübter Hochverrath. Selbst der Schein des Guten an Andern muß uns werth seyn; weil aus diesem Spiel mit Vorstellungen, welche Achtung erwerben, ohne sie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernst werden kann. Nur der Schein des Guten in uns selbst muß ohne Verschonen weggewischt und der Schleier abgerissen werden, weil dieser Schein betrügt (A. 45.).

3. Die Französische Nation ist höflich, vornehmlich gegen den Fremden, der sie besucht, wenn es gleich jetzt bei ihnen außer der Mode ist, höflich zu seyn. Die Ursache mag wohl darin liegen, daß es für ihren Geschmack Bedürfnis ist, sich mitzuthemen, nicht aber darin, daß sie ein Interesse dabei haben. Da dieser Geschmack vorzüglich den Umgang mit der weiblichen großen Welt angeht, so ist die Damensprache zur allgemeinen Sprache derselben geworden. Es ist überhaupt nicht zu streiten, daß eine Neigung solcher Art auch auf Willfährigkeit in Dienstleistungen, hülfreiches Wohlwollen und allmählich auf allgemeine Menschenliebe nach Grundsätzen Einfluß haben und ein solches Volk im Ganzen lebenswürdig machen müsse (A. 301. f.).

## Hölle,

*infernus, orcus, enfer.* Diesen Namen führt die Idee vom höchsten Elend. Es hat das Wort höchstes hier beide Bedeutungen (f. Gut, höchstes), Hölle ist nemlich das oberste, oder auch als der Glückseligkeit entgegengesetzt, folglich am andern Ende, das unterste und das vollendete Elende. Da für Thiere mit warmen Blut ein hoher Grad der Hitze und der Kälte gleich viel Elend verursacht, so dachten sich daher die in der Cultur noch nicht weit vorgeschrittenen Bewohner des heißen Him-

melsstrichs das höchste Elend der Lasterhaften in der Erreichung des höchsten Übels (welches dem höchsten Gut entgegengesetzt ist,) als die größte Hitze (Feuer- und Schwefelpful), und die Bewohner des kalten Himmelsstrichs als die größte Kälte; obwohl auch die erstern sich zuweilen als eine äußerste Finsternis, ohne alles Licht und Wärme vorstellten, wo Heulen und Zahnklappen ist.

### Hoffnung,

*spes, esperanca.* Die Lust über die zukünftige Theilwerdung eines Glücks, und die Unlust über den noch gegenwärtigen Mangel desselben (O. 108.). Es ist ein Affect, und zwar ein aus Lust und Unlust gemischter, und hat wie jeder Affect Grade; der höchste Grad derselben ist, wenn das Gemüth durch die unerwartete Eröffnung der Aussicht in ein nicht auszumessendes Glück sich der Hoffnung ganz überläßt. Darin steigt der Affect bis zum Ersticken, und tödtet (A. 209.). Die Hoffnung eines künftigen Lebens heißt also, die Lust über die zukünftige Theilwerdung eines bessern Zustandes nach dem Tode, und die Unlust über den noch gegenwärtigen Mangel desselben (C. 781.).

### Homogenität,

**Einhelligkeit, f. Gleichartigkeit.** Ich will hier nur noch folgendes, was in dem angeführten Artikel übergangen worden, hinzusetzen.

1. Es ist ein logisches Princip: daß, wenn einzelne Dinge auch noch so mannigfaltig sind, sie darum dennoch von einerlei Art sind; daß, wenn es auch noch so mancherlei Ar-

ten der Dinge giebt, sie darum doch zusammen nur wenige Gattungen ausmachen, welche zusammen wieder nur noch weniger höhere Geschlechter bilden; das also für alle mögliche Erfahrungsbegriffe eine gewisse systematische Einheit müsse gesucht werden, in so fern diese Begriffe von höhern und allgemeineren Begriffen können abgeleitet werden (C. 679. f. M. I, 301.), s. Gleichartigkeit, 1.

2. Das aber diese Einhelligkeit oder Homogenität auch in der Natur angetroffen werde, soll die Regel ausdrücken: das man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müsse, (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Durch diese Regel wird gesagt: das die Natur der Dinge selbst zur Vernunftlichkeit Stoff darbiere, und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfe uns nicht abhalten, alle Mannigfaltigkeit als durch mehrere Bestimmung von wenigen Grundeigenschaften zu betrachten. Man ist zu aller Zeit dieser Idee von Einheit alles Mannigfaltigen so eifrig nachgegangen, das man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu märsigen, als sie aufzumuntern. So führten die Scheidekünstler alle Salze auf saure und laugenhafte zurück, und versuchten sogar, auch diesen Unterschied bloß als eine verschiedene Aeufserung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. So hat man die mancherlei Arten von Erden auf zwei zu bringen gesucht, und zuletzt ein gemeinschaftliches Princip für sie und die Salze vermuthet. Dies ist nun nicht etwa bloß ein ökonomischer Handgriff der Vernunft, oder ein hypothetischer Versuch; sondern Jedermann setzt wirklich voraus, das dies eine von der Vernunft gebotene Einheit sei (C. 630. f. M. I. 302.), s. übrigens Gleichartigkeit, 1. ff.

3. Dies ist also ein Princip, durch welches die Vernunft dem Verstande sein Feld zur Hervorbrin-

gung der Erfahrungserkenntniß vorbereitet, und welches man das Princip der Gleichartigkeit oder der Homogenität des Mannigfaltigen unter höhern Gattungen, oder der Homogenität der Formen nennen kann (C. 685. f.). Man kann sich die systematische Einheit unter diesem logischen Princip auf folgende Art sinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punct ansehen, der seinen Horizont (Gesichtskreis) hat, innerhalb welches alle die unter ihm gehörigen Individua oder einzelnen Dinge gehören. Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, läßt sich ein gemeinschaftlicher Horizont denken, oder eine höhere Gattung u. s. f. bis zur höchsten (C. 686. f.).

4. Zu diesem höchsten Standpuncte führt uns nun das Gesetz der Homogenität, welches also alle Begriffe in einem ihnen allen gemeinschaftlichen Horizont vereinigt. Aus der Voraussetzung dieses allgemeinen Gesichtskreises entspringt nun der Grundsatz: *nōn datur vacuum formarum*, d. i. es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen. Die Gattungen sind nicht gleichsam isolirt und von einander (durch leeren Zwischenraum) getrennt, sondern alle mannigfaltige Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung (C. 687.). Dieses Gesetz verhütet also die Ausschweifung in die Mannigfaltigkeit verschiedener ursprünglichen Gattungen, und empfiehlt Gleichartigkeit (C. 688.). Es erklärt fōglich die Sparlichkeit der Grundurfachen für vernunftmāssig und der Natur angemessen (C. 689.).

5. Diese Einheit der Arten ist also eine Idee, die als solche im höchsten Grade ihrer Vollständigkeit genommen werden muß. Die Vernunft sucht nēhmlich diese Einheit nach Ideen, sie geht fōglich viel weiter, als Erfahrung reichen kann.

## Horizont,

Gefichtskreis, *horizon, horizon*. Die Ebne, und auch der Unkreis derselben, welche das Auge aus ihrem Mittelpunct übersehen kann. Eigentlich nennt man dies den scheinbaren Horizont, und es ist nichts anders als der Theil der Oberfläche der Erde, welche der Himmel durch einen Kreis zu begrenzen scheint; auch kann man diesen Kreis selbst darunter verstehen, der für das Auge die Grenze macht.

2. Hieraus wird man sich nun erklären können, was Kant meint, wenn er sagt: Man kann einen jeden Begriff als einen Punct ansehen, der, als der Standpunct eines Zuschauers (der Mittelpunct, wo sich das Auge befindet) seinen Horizont hat. Er versteht unter diesem Horizont eines Begriffs eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellt und überschauet werden (C. 686.), s. Homogeneität, 3. Eben so wird man aus 1. einsehen, was Kant darunter versteht, wenn er sagt: der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntniß oder für den Menschen erkennbaren Dinge scheint uns eine ebene Fläche zu seyn, die ihren scheinbaren Horizont hat, nemlich das, was den ganzen Umfang derselben befaßt. Wir können dies den allgemeinen Horizont der menschlichen Erkenntniß nennen, zum Unterschiede von dem Privathorizont jedes einzelnen Menschen. Diesen allgemeinen Horizont der menschlichen Erkenntniß (Umkreis der Ebne) empirisch zu erreichen, ist unmöglich, ihn *a priori* zu bestimmen, dazu waren bisher alle Versuche vergeblich; und doch gehen alle Fragen der reinen Vernunft immer auf das, was außerhalb dieses Horizonts oder in seiner Grenzlinie liegen möge, s. Hume (C. 787. f. M. I, 908.). Dies hat nun Kant durch seine Critik der reinen

Vernunft geleistet, und gezeigt, daß nur Gegenstände möglicher Erfahrung innerhalb des allgemeinen Horizonts menschlicher Erkenntniß liegen.

### Hospitalität,

Wirthbarkeit, *hospitalitas*, *hospitalité*. Das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden (F. 40.). Der Eigenthümer kann den Fremdling abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; darf ihm aber nicht feindlich begegnen, so lange er sich auf seinem Platze friedlich verhält (F. 40.).

### Hofilität,

*hostilitas*, *hostilité*. Die immerwährende wirkliche Befehdung (K. 216.). Obgleich der Name eigentlich eine wirkliche Feindseligkeit bedeutet, so wird doch hier nur der gerüstete Zustand des einen Staats gegen den andern darunter verstanden, d. i. der Zustand, der es möglich macht, den andern Staat jeden Augenblick feindlich zu behandeln. Dies äußere Verhältniß der Staaten gegen einander ist das eines nicht-rechtlichen Zustandes, denn sie verhalten sich gegen einander wie gesetzlose Wilde (K. 216.), s. Friede.

### Humaniora,

s. Humanität.

### Humanität,

Menschlichkeit, Umgänglichkeit, *humanitas*, *humanité*. Das allgemeine Theil-

nehmungsgefühl und das Vermögen, sich innigst und allgemein mittheilen zu können (U. 262.). Sie macht die Befriedigung des regen Triebes zur gesetzlichen Gefelligkeit möglich; und dazu mußte die Kunst der wechselseitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildetesten Theils der Menschen mit dem rohern erfunden werden, welche Kunst man daher die *Humaniora* zu nennen pflegt. Durch sie cultivirt man die Gemüthskräfte, welches die Propädeutik (Vorübung) zu aller schönen Kunst ist (U. 262. M. II, 780.).

2. Schwerlich wird ein späteres Zeitalter die ältern Muster der *Humaniora* entbehrlich machen, weil es der Natur immer weniger nahe seyn wird, und endlich kaum im Stande seyn möchte, ohne bleibende Beispiele sich von der glücklichen Vereinigung des gesetzlichen Zwanges der höchsten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Werth fühlenden freien Natur einen Begriff zu machen (U. 263. M. II, 781.).

3. Kant erklärt auch die Humanität so, sie sei die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange (A. 244.). Man siehet leicht, daß diese Erklärung mit der ersten (in 1.) übereinstimmt. Nur daß in 1. die natürliche Fähigkeit und hier ein Grundsatz verstanden wird, und also die Humanität im erstern Sinne sich von der in der letztern Bedeutung unterscheidet, wie das natürliche Gefühl des Mitleids von der Tugend des Mitleids. Es kommt bei der Humanität in der letztern Bedeutung gar nicht auf den Grad des Wohllebens an, denn da fordert der eine viel, der andre wenig, was ihm dazu erforderlich zu seyn dünkt, sondern nur auf die Art des Verhältnisses, wie die Neigung zum Wohlleben durch das Gesetz der Tugend eingeschränkt werden soll (A. 244. f.).



4. Die Umgänglichkeit (Humanität im letztern Sinne des Worts) ist also auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung (Humanität im erstern Sinne des Worts) wird oft zur Leidenschaft. Wenn aber gar der gesellschaftliche Genuß prahlerisch, durch Verschwendung, erhöht wird, so hört diese falsche Umgänglichkeit auf Tugend zu seyn, und ist ein Wohlleben, welches der Humanität Abbruch thut (A. 245.).

5. Die Humanität oder Menschlichkeit ist also auch eine besondere, obzwar bedingte (unvollkommene) Pflicht, und bestehet in dem Grundsatz, die sinnlichen Gefühle der Mitfreude und des Mitleids als Mittel zur Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen (T. 130.). Man kann sie als das Vermögen und der Wille, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzuthemen, die sittliche Humanität (*humanitas practica*) nennen. Jene Empfänglichkeit aber für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzes kann die sinnliche Humanität (*humanitas aesthetica*) genannt werden. Die erstere ist folglich frei, und wird daher theilnehmend genannt (*communio sentiendi liberalis*), und gründet sich auf praktische (gesetzgebende) Vernunft. Die zweite ist nicht frei, und kann mittheilend (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) (wie die Wärme oder ansteckende Krankheiten), auch Mitleidenschaft heißen; weil sie sich natürlicher Weise unter nebeneinander lebende Menschen verbreitet. Nur zu der freien Humanität giebt es Verbindlichkeit (T. 130.). Wenn der Weise des Stoikers sagt, ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne, so war das eine Äußerung der sittlichen Humanität; wenn er

aber von dem Zustande seines Freundes, der nicht zu retten ist, sagt, was gehts mich an, so verwirft er, der Meister seiner Affecten, die sinnliche Humanität als Mitleidenschaft (T. 130. f.). Es kann auch in der That nicht Pflicht seyn, aus dem Gefühl des Mitleids wohl zu thun, weil das eine Pflicht wäre, die Übel in der Welt zu vermehren, da aufer dem Leidenden auch der Mitleidende Schmerz empfinden würde. Dies würde überdem eine Pflicht der Barmherzigkeit seyn, d. i. des Wohlthuns gegen den Unwürdigen; denn der Barmherzige übernehme dann freiwillig, also ein nicht verschuldetes Leiden, um eines Andern willen, dem die Weltregierung dieses Leiden auflegt, der es folglich nicht freiwillig übernehme, folglich in diesem Verhältnisse, zumal da er nicht von aller moralischen Schuld frei ist, als ein Schuldiger zu betrachten wäre. Es gebührt aber keinem Menschen, weil keiner frei von Schuld ist, sich in diesem Verhältnisse gegen andere, als leidend für Unwürdige, zu betrachten (T. 131.).

6. Da aber die thätige Theilnehmung an dem Schicksale Anderer Pflicht ist, so ist auch alles Pflicht, was die Ausübung jener Pflicht befördern kann. Was um einer andern Pflicht willen Pflicht ist, heist eine indirecte Pflicht, folglich ist es indirecte Pflicht, die sinnliche Humanität in Beziehung auf Mitleid in uns zu cultiviren. So ist es aus diesem Grunde Pflicht, die Armenhäuser u. s. w. zu besuchen (T. 131. f.).

7. Es kann nun auch die Frage seyn, wie wir die sinnliche Humanität auch in Beziehung auf Mitfreude cultiviren, um dadurch die Ausübung der sittlichen Humanität zu befördern. Durch Musik und Tanz kann es nicht geschehen, denn diese befördern nicht die Mittheilung, weil die Gesellschaft dabei sprachlos ist; durch Spiel eben so wenig, und aus eben dem Grunde, denn

die wenigen dazu nöthigen Worte begründen keine Conversation, und der dabei als Grundsatz angenommene Egoismus wird schwerlich die Vereinigung der Tugend mit dem geselligen Wohlleben befördern, die dem Egoismus so entgegen ist (A. 245.). Am besten scheint noch eine gute Mahlzeit in guter (und wenn es seyn kann abwechselnder) Gesellschaft zum Wohlleben zusammen zu stimmen, die nicht über die Zahl der Mufen und nicht unter die der Mufen seyn darf (A. 245.). Es giebt aber hierüber gewisse Gesetze der verfeinerten Menschheit, welche die Geselligkeit befördern. So muß nichts von dem, was von einem indiscreten Tischgenossen zum Nachtheil eines Abwesenden gesprochen wird, aufser dieser Gesellschaft nachgeplaudert werden (A. 247.). Denn das Zusammenspeisen an Einem Tische ist gleichsam als die Förmlichkeit eines Vertrags der Sicherheit vor aller Nachstellung anzusehen (A. 248.). Allein zu essen (*solipsismus convictorii*) ist für einen philosophirenden Gelehrten ungesund, und (vornehmlich wenn es gar einfaches Schwelgen wird) Exhaustation (erschöpfende Arbeit). Der genießende Mensch verliert allmählig die Munterkeit. Die Unterredung bei einer vollen Tafel geht durch drei Stufen: 1) Erzählen, 2) Räsonniren und 3) Scherzen (A. 249.). Die Regeln eines geschmackvollen Gastmals aber, das die Gäste animirt, sind:

- a. Wahl eines Stoffs zur Unterredung, der alle interessirt;
- b. Keine tödtliche Stille, sondern nur augenblickliche Pause in der Unterredung;
- c. Nicht von einer Materie der Unterredung zu der andern abzuspringen;
- d. Keine Rechthaberei entstehen oder dauern zu lassen;

- e. Sich keinen schreihaltigen oder arroganten Ton zu erlauben (A. 250).

Der Purismus des Cynikers und die Fleischestödtung des Anachoreten können auf Humanität nicht Anspruch machen (A. 252.).

## Hume.

David Hume, wirklicher Legationssecretär und Englischer *Chargé d'affaires* zu Paris, zuletzt privatifirender Gelehrter zu Edinburg, war den 6ten April 1711 zu Edinburg, der Hauptstadt Schottlands, geboren. Sein Vater war ein Schottischer Laird. Er wollte sich erst 1754 zu Bristol der Handlung widmen, aber er fand, daß er sich dazu durchaus nicht schickte. Daher begab er sich nach Frankreich, wo er mit geringern Kosten von seinem kleinen Vermögen leben und sich ganz der Philosophie und alten Literatur widmen konnte. Er verlebte hier drei vergnügte Jahre meist auf Landhäusern, zuerst bei Rheims, alsdann bei la Fleche in Anjou. Im Jahr 1737 kehrte er nach London zurück. Von hier ging er wieder nach Frankreich aufs Land. Im Jahr 1745 wurde er Gefellschafter des Marquis von Analdale. Im folgenden Jahr war er als Secretär des General Saint - Clair bei der Landung auf der Küste von Frankreich. In eben diesem Jahre meldete er sich zur Lehrstelle der Moralphilosophie zu Edinburg, nach Pringles Tode; aber Beattie erhielt sie. Der General St. Clair nahm ihn 1747 als Secretär und Aide de Camp auf einer militärischen Ambassade mit nach Wien und Turin. Er begab sich sodann 1749 nach Schottland, und lebte zwei Jahre mit seinem Bruder auf dessen Landhaufe.

2. Hume nahm hierauf eine Bibliothekarsstelle zu Edinburg an. Seine Geschichte von Eng-

land machte die Regierung auf ihn aufmerksam, und Lord Bute verschaffte ihm eine beträchtliche Pension vom Hofe. Im Jahr 1763. nahm ihn der Graf von Hertford als Legationssecretär mit nach Frankreich. Zu Paris fand er eine Aufnahme, die nur mit der Aufnahme Voltaires daselbst verglichen werden kann. Seine Schriften waren lange daselbst bewundert worden. Hume's Name, seine Grundsätze, seine Geschichte waren damals in der Mode. Er wurde von Leuten aus allen Ständen geschmeichelt. Die Damen überhäuften ihn mit ihren Gunstbezeugungen. Er ward in alle Gesellschaften gebeten und war der Gegenstand der allgemeinen Unterhaltung. Im Jahr 1765 ward er zum wirklichen Legationssecretär ernannt. Nachdem Lord Hertford zum Vicekönig von Irland erhoben war, blieb Hume als *Chargé d'affaires* zu Paris. Während seines Aufenthalts daselbst entstand seine erste Bekanntschaft mit Jean Jacques Rousseau, den er im Jahr 1766 mit nach England nahm. Hume überhäufte ihn mit Freundschaft und Güte, und verschaffte ihm eine Pension vom König von England, um ihn desto mehr an sein zweites Vaterland zu fesseln und ihm daselbst eine unabhängige Existenz zu geben. Die Freundschaft dauerte nicht lange. Rousseaus und Humes Charakter waren zu sehr von einander verschieden. Rousseau fand in des launigen und heitern Engländers Scherzen Beleidigungen. Es erfolgte eine gänzliche Trennung. Im Jahr 1767 wurde Hume Unter - Staats - Secretär; aber im Jahr 1769 zog er sich nach Edinburg zurück. Er war reich geworden, denn er hatte 1000 Pfund Renten. Im Frühling 1775 wurde er von einem Übel in den Eingeweiden befallen, das er im folgenden Jahr für tödtlich hielt. Das Übel wurde immer schlimmer. Man rieth ihm eine Reise nach London, die auch anfänglich gute Dienste zu thun schien. Er brauchte sodann den Brunnen zu Bath mit Erfolg. Aber bald kamen die Symp-

tomen wieder mit ihrer gewöhnlichen Heftigkeit, und Hume reisete nach Edinburg zurück, und gab den folgenden Tag nach seiner Ankunft daselbst seinen Freunden, unter welchen Ferguson, Home und Blair waren, eine Art von Abschiedsmahlzeit. Der Tod nahete sich sichtbar und regelmäsig — man sahe ihn langsam sterben. Aber seine Heiterkeit verminderte sich nicht. Er starb den 23ten August 1776.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er sein philosophisches System, in sehr subtilen skeptischen Untersuchungen und in einem dennoch sehr anlockenden, unnachahmlich schönem Vortrage (Pr. 18. 36. C. 834.), aufstellte, sind:

*A Treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. London 1739. 40. III. Vol.*

Seine Untersuchungen in diesem Werke sind sichtbar durch die Systeme des Locke und Berkeley veranlaßt worden. Er wählte, wie diese seine Vorgänger, den empirischen Weg, und wurde dadurch auf einen philosophischen Skepticismus geleitet, den er sehr consequent und angenehm vorträgt. In dem ersten Bande handelt er vom menschlichen Verstande, im zweiten von den Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, im dritten von der Moral. Dies Werk ist jetzt in England sehr selten, und wird daselbst zu einem hohen Preise verkauft. Jakob hat es durch seine Übersetzung in Deutschland bekannter gemacht, unter dem Titel: David Hume über die menschliche Natur, aus dem Englischen, nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks von L. H. Jakob, 3 Bde. Halle 1790 — 92.

*Essays moral and political. P. I.* Edinburg 1742. 8.

Er spricht in diesen Versuchen, unter andern, von dem Ursprunge und den ersten Principien einer Regierung, von bürgerlicher Freiheit, von der Würde und Schwäche der menschlichen Natur, von der Delicatesse des Geschmacks und der Leidenschaft, vom Aberglauben und Enthusiasmus, von Beredsamkeit, von der Denkart des Epikuräers, Stoikers, Platonikers und Skeptikers, von Polygamie und Ehescheidung, von Nationalcharaktern und von der Regel des Geschmacks. Französisch, Amsterdam 1758, 12. 2te Aufl. 1764.

*Philosophical Essays concerning human Understanding.* London 1748. 8.

In diesem Werke hat Hume den ersten Theil seines Tractats über die menschliche Natur ganz neu umgearbeitet, und ihn in mehrere kleinere Versuche vertheilt, dem Stil mehr classische Vollkommenheit, dem Raisonement mehr Schärfe und Consequenz gegeben und das Ganze abgekürzt. Französisch, Amsterdam 1758. 12. 2te Aufl. 1761. Deutsch unter dem Titel: David Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand, neu übersetzt von M. W. G. Tennemann, nebst einer Abhandlung über den philosophischen Skepticismus, von Reinhold. Jena, 1793. 8.

*Political Discourses.* Edinburg 1752. 8.

Es ist eigentlich der zweite Theil seiner *Essays moral and political*. Unter andern untersuchte er hierin das Geld und den gesellschaftlichen Grundvertrag. Französisch, Amsterdam 1754. 12.

*Inquiry concerning the Principles of Moral.* London, 1752. 8.

Dies ist eigentlich der zweite Theil seines Tractats über die menschliche Natur. Französisch, Amsterdam, 1760. 12. Hume erklärte selbst diese für die beste von allen seinen Schriften.

*Four dissertations.* 1. *The natural History of Religion.* 2. *Of the Passions.* 3. *Of Tragedy.* 4. *Of the Standard of Taste.* London, 1757. 8.

In der natürlichen Geschichte der Religion machte Hume seine Religionszweifel bekannt. Französisch, Amsterdam, 1759. 12. 2. Bände. Deutsch, von Resewitz; unter dem Titel: Vier Abhandlungen: 1) Die natürliche Geschichte der Religion. 2) Von den Leidenschaften. 3) Vom Trauerspiele. 4) Von der Grundregel des Geschmacks; von David Hume. Quedlinburg und Leipzig 1759. 8. Ich habe überall die französische Übersetzung benutzt.

Nach seinem Tode kamen noch heraus:

*The Life of D. Hume written by himself.* London 1777. 8. und

*Dialogues concerning the Natural Religion.* London 1779. 8. Deutsch, von Platner. Leipzig, 1781. 8.

Die meisten Leser fanden in dieser Schrift den Atheismus, aber der Zweck derselben ist offenbar skeptisch.

*Essays on suicide and the immortality of the soul,* by D. Hume — *A new edition.* London, 1789.

Dies Werk ist von Hume, er hat es aber nie anerkannt und in seine Werke aufgenommen.

Humes Versuche sind ins Deutsche übersetzt, unter dem Titel: Vermischte Schriften, 4 Theile, Leipzig, 1755. 1756. 1766.



4. Von diesem Hume sagt nun Kant (Pr 7.): „Seit Lockes und Leibnitzens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können; wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden. Ich habe schon im Artikel: *a priori* 9 u. 10. gezeigt, daß Hume alle Erkenntnis *a priori* leugnet. Der Artikel: Dependenz, 3. enthält Humes ganze Gedankenfolge über den empirischen Ursprung der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, s. auch Gewohnheit.

5. Hätte Hume recht, daß es überhaupt keine Erkenntnis *a priori* gebe, so wäre der Empirismus die einzige Quelle der Principien, und es gäbe gar keine Metaphysik oder Wissenschaft solcher Erkenntnisse *a priori*, die nicht, wie die Logik, die bloße Form zu denken, sondern einen gewissen *a priori* entspringenden Inhalt, also Gegenstände *a priori*, betreffen. Gleichwohl nannte Hume diese seine alle Metaphysik zerstörende Philosophie selbst Metaphysik, und legte ihr einen hohen Werth bei. Er zog sie sogar nebst der Moral der Mathematik und Naturwissenschaft weit vor. Der scharffinnige Mann sahe aber hier bloß auf den negativen Nutzen, den solche Untersuchungen nothwendig haben müßten. Dieser besteht nemlich darin, daß die übertriebenen Ansprüche der speculativen Vernunft durch sie gemäßigt, und so die vielen endlosen und zur Verfolgung Anderer reizenden Streitigkeiten, die das Men-

schengeschlecht verwirren, gänzlich aufgehoben werden. Aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Ausichten (auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel seiner Bestrebungen (Tugend und Glückseligkeit) ausstecken kann (P. 9. \*) 26. 95. 98. M. I, 176.).

Ferner bedachte Hume nicht, daß daraus der härteste Skepticismus auch in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft entsteht. Denn wir können nach seinen Grundsätzen niemals aus gegebenen Bestimmungen der Dinge, in so fern sie existiren, auf eine Folge schließen, weil dazu die Nothwendigkeit in der Verknüpfung der Ursache mit ihrer Wirkung erforderlich wäre, welche Hume von dieser Verknüpfung leugnete. Ja bei keiner Begebenheit könnte man sagen, es müsse etwas vor ihr vorhergegangen seyn, worauf sie nothwendig folgte, d. i. sie müsse eine Ursache haben. Dieses gründet aber den Skepticismus aufs festeste und macht ihn unwiderleglich (P. 88. ff. M. II., 235.).

Die reine Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil Hume sich einbildete, daß sie nur darum *a priori* seyn könne, weil sie auf dem Satze des Widerspruchs beruhe. Ihre Natur, und so zu reden ihre Staatsverfassung, gründe sich nemlich auf ganz andere Principien, als andere seyn sollende Erkenntnisse *a priori*. Er theilte noch nicht so förmlich und allgemein als Kant alle Sätze in synthetische und analytische ab (s. Analytisches Urtheil und Mathematik), er wufte von diesen Benennungen noch nichts. Allein er macht doch einen solchen Unterschied unter den Erkenntnissen *a priori*, daß es eben so viel ist, als ob er gesagt hätte, Mathematik enthält bloß analytische Sätze *a priori*.

Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrthum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage, wegen des Ursprungs synthetischer Urtheile *a priori*, auch auf die Mathematik ausgedehnt. Alsdann aber hätte er seine metaphysischen Sätze keinesweges auf bloße Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiomen der Mathematik ebenfalls der Erfahrung und damit dem Skepticismus hätte unterwerfen müssen, welches zu thun er viel zu viel Einsicht hatte. Und so wäre der scharffinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, mit welchen sich Kant beschäftigt hat (Pr. 34. ff. M. II. 177. 236. P. 27. 90. ff. C. 123.).

6. So übereilt und unrichtig auch Humes Folgerung (alle vorgeblich *a priori* bestehende Erkenntnisse wären nichts als falschgestempelte gemeine Erfahrungen), so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet. Diese Untersuchung aber wäre es wohl werth gewesen, daß sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, seine Aufgabe (wie Erkenntniß *a priori* möglich sei) glücklicher aufzulösen. Das würde gewiß eine gänzliche Reform der Metaphysik hervorgebracht haben (Pr. 9. f.).

7. Allein das der Metaphysik von jeher unglückliche Schicksal wollte, daß er von keinem verstanden wurde. Seine berühmtesten Gegner waren Reid, Oswald, Beattie und Priestley.

a. D. Thomas Reid hat folgende Schriften herausgegeben:

*Inquiry into the human mind on the principles of common sense* 3. edit. London, 1769. 8.

*Essays on the intellectual powers of man*, Edinburgh, 1785. 4.

*Essays on the active powers of man*, Edinburgh, 1788. 4.

Die erste Schrift ist Leipzig 1782. gut und mit einer lesenswerthen Vorrede übersetzt. Er stellte gewisse von der Erfahrung unabhängige Principien in der menschlichen Seele auf, nach welchen der menschliche Verstand sowohl bei dem schärfsten Denken, als auch bei den gewöhnlichsten Urtheilen des gemeinen Lebens verfare. Diese Principien schildert er als instinctartig, und nennt sie zusammengenommen den gemeinen Menschenverstand. Er beschuldigt die Descartes und Malebranche, die Locke und Berkeley und am meisten Hume, daß sie dem gemeinen Menschenverstande einen öffentlichen Krieg angekündigt hätten, wodurch sie ihn wohl eine Zeitlang hätten in Verwirrung bringen, aber unmöglich besiegen können. Reid sucht den Grund des Übels in der Lehre von den Ideen (s. *A priori* 10.). Er leugnet, was Locke, Berkeley und Hume behauptet hatten, daß jeder Gegenstand unsers Denkens (den jene Philosophen Idee nennen) eine Copie von einem erhaltenen Eindruck sei. Auch er unterscheidet Ideen, Sensationen oder Eindrücke, und Objecte, von denen die Sensationen Zeichen seien. Aber er behauptet, daß gewisse Vorstellungen mit dem Glauben an die Existenz der Objecte, auf welche sie sich beziehen, unzertrennlich verbunden seien. Eine gegenwärtige Sensation bringe also den Glauben an die gegenwärtige Existenz eines Objects, und das Gedächtniß den Glauben an eine vergangene Existenz hervor. Diejenigen Vorstellungen, welche die Einbildungskraft erzeugt, seien mit gar keinem Glauben verbunden. Dieser Glaube sei ein simpler Actus der Seele, der eben so wenig erklärt werden könne, als was

Sehen und Hören ist, und warum wir glauben, daß zweimal zwei vier ist. Er sei einmal in unserer Natur gegründet, eben sowohl als andere ursprüngliche Gattungen von Evidenzen, die nicht von einander abhängen, nicht in einander aufgelöst werden können. Für oder wider solche Evidenzen mit Vernunftgründen zu streiten, sei ungereimt. Es seien erste Principien, die nicht in das Gebiet der Vernunft, sondern des gemeinen Menschenverstandes gehören. Eben so werden alle Menschen durch die Einrichtung ihrer Natur gedrungen, an ein empfindendes und denkendes Wesen oder an einen Geist zu glauben, der fortfährt, ein und dasselbe Ich zu seyn, wenn auch alle seine Ideen und Eindrücke verändert werden. Niemand weiß, wie er zu diesem Begriffe gekommen ist, er geht vor allem Raisonement, vor aller Erfahrung, vor allem Unterrichte voran, und wir können uns auch durchaus nicht von demselben losmachen. Die verschiedenen Gattungen von Gerüchen, von Tönen, von Geschmack und gewisse Affectionen des Sehnervens erregen die ihnen eigenthümlichen Sensationen, die mit dem Glauben an äußere Existenz verbunden sind. Eine harte Substanz erzeugt die Sensation der Härte und den Glauben an etwas Hartes. Der Unterschied zwischen *qualitatibus primariis* (den Eigenschaften der ersten Gattung) und *secundariis* (den Eigenschaften der zweiten Gattung, s. Berkley 4. I., d.) der Körper ist in unserer Natur gegründet. Die *primariae* werden bei den *secundariis* vorausgesetzt. Wie die Vorstellungen von jenen in uns kommen, dies ist uns unerklärlich. Sie beziehen sich auf keine bestimmte Sensation, noch auf eine bestimmte Operation unserer Seele — sie sind das Werk der Natur.

b. D. Jakob Beattie, Professor der Philosophie und Logik auf der Universität zu Aberdeen, gab heraus:

*Essays on the nature and immutability of truth.*  
5. Edit. London, 1774. Deutsch, Leipzig,  
1777. und in seinen Werken, 2. Bde. Leip-  
zig, 1779. u. 80.

Er geht von denselben Grundsätzen mit Reid aus, von gewissen instinctartigen Principien der Wahrheit im Menschen. Beattie und Hume waren Feinde, der erste fand aber auch in Großbritannien einen sehr großen Beifall unter Personen aus allen Ständen. Er betrachtete den gemeinen Menschenverstand als eine besondere Art von Instinct. Es ist nach ihm unmöglich, jemand die besondere Empfindung mitzutheilen, welche die Operation dieses Vermögens begleitet, wenn ihm die Natur solche verweigert hat. Er macht den gemeinen Menschenverstand auch zur Regel der moralischen Verbindlichkeit, und schließt nicht undeutlich alle Operationen der Vernunft dabei aus. Er baut die Hoffnung eines zukünftigen Lebens zuletzt auf eben das Princip des gemeinen Menschenverstandes (*common sense*), auf welchem bei ihm alle Wahrheit und Gewissheit beruht. Auf eben diesem Fundamente ruht bei ihm die moralische Freiheit.

c. Oswald gab heraus:

*An appeal to common sense in behalf of religion* Vol. I. Edinburgh, 1776. Vol. II. 1772.

Er entwickelt hier überhaupt mehrere Lehren der vorhergehenden weiter, um den Skepticismus zu verbannen, und den Glauben an die Hauptwahrheiten (*primary truths*) festzusetzen. Hume, sagt er, und andere neuere Weltweisen haben die natürlichen Empfindungen des Menschengeschlechts, z. E. den Glauben, lieber auf die subtilste und künstlichste Art analysiren, als einen besondern

*Mollins philos. Wörterb. 3. Bd.*

U

Sinn für dieselben in unsrer Natur annehmen wollen. Shaftsbury, Hutcheson, Smith haben auf verschiedene Gefühle des menschlichen Herzens aufmerksam gemacht, die eigentlich bloß Theile des gemeinen Menschenverstandes (*common sense*) sind. Dieser innere Sinn entscheidet über alle ersten Wahrheiten mit eben der unzweifelhaften Gewissheit, mit welcher wir über sinnliche Objecte vermittelst unsrer Sinnorgane entscheiden. Die ersten Wahrheiten der Religion und Moral sind eben sowohl Objecte dieses Gemeinfinnes (*common sense*), als andere erste Wahrheiten. Unsere Kenntniß dieser Wahrheiten ist weder von der Sensation noch von der Reflexion abzuleiten, sondern von eben jenem dem vernünftigen Wesen eigenthümlichen Sinne. Es ist leicht, diejenigen Wahrheiten, welche die Autorität dieses Gemeinfinnes für sich haben, von andern zu unterscheiden. Jene haben ihre Evidenz in sich selbst, diese nehmen sie von andern Wahrheiten her. Wer jene im Ernste bezweifelt, ist entweder ein Thor oder ein Wahnsinniger. Die Verschiedenheit der Meinungen unter den Menschen läßt sich wohl mit der Existenz eines solchen innern Sinnes vereinigen. Vorurtheile und Leidenschaften können ihn unterdrücken, aber nicht auslöschen. Gewisse Axiomen müssen wir ohne weitem Grund glauben, wenn wir uns nicht der Unvernunft schuldig machen wollen. Die Existenz Gottes, seiner Eigenschaften, seiner Einheit, der Begriff von der Schöpfung den uns die Schrift giebt, die Moralität und ein zukünftiges Gericht sind solche Axiomen. Besondere Veranstaltungen der Vorsehung (Wunder) können ohne die geringste Störung allgemeiner Gesetze stattfinden.

d. D. Joseph Priestley schrieb:

*An examination of Dr. Reids Inquiry etc.  
Dr. Beattie's etc. and Oswald's Appeal*

etc. by Joseph Priestley, L. L. D. F. R. S. London 1774.

Er trat in dieser Schrift gegen Hume's drei vorhergehende Schottische Gegner auf, und suchte gegen sie die Rechte der Vernunft und des Raisonnements zu retten. Er warf ihnen vor, daß sie mit ihren instinctartigen Principien in der menschlichen Natur eigentlich gar nichts erklären, sondern bloß eben so viele *qualitates occultas* angeben. Sehr richtig bemerkte er, daß die Behauptung einer so großen Menge unabhängiger, willkürlicher, instinctartiger Principien alle weitere Untersuchung abschneide, und den philosophischen Geist unterdrücke. Er fand in Reids Untersuchung vorzüglich folgende Fehler:

- a. Weil er keine Ähnlichkeit zwischen Objecten und Ideen bemerke, so schliesse er, daß die letztern nicht durch die erstern hervorgebracht werden können;
- β. Weil er keine nothwendige Verbindung zwischen Sensationen und Objecten einsehe, und also weder die Realität der äußern Objecte noch der Seele demonstrieren könne, so verwerfe er die ganze Lehre von den Ideen, und nehme zu willkürlichen Instincten seine Zuflucht;
- γ. Er nehme für zugestanden an, daß unsere Ideen keine Existenz haben, wenn wir uns derselben nicht bewußt und nicht aufmerksam auf dieselben sind;
- δ. Er confundire das Vermögen der Sensation mit den Ideen der Sensation;
- ε. Weil wir den Mechanismus nicht kennen, durch welchen eine Veränderung oder eine Reihe von Veränderungen in unserm Gemüth



hervorgebracht werde, so schliesse er, daß diese Veränderungen durch instinctartige Principien hervorgebracht werden;

3. Indem er voraussetze, daß gewisse Bestimmungen oder Bewegungen des Gemüths vor der Erfahrung vorgehen, so schliesse er, daß sie instinctartig seien.

Überhaupt machen diese Philosophen durch ihren Gemein Sinn die Wahrheit zu etwas, das sich bloß auf uns bezieht, und ihr System läßt kein Berufen auf die Vernunft zu. Es ist auch wider allen Sprachgebrauch, das Vermögen, durch welches wir die Wahrheit erkennen, einen Sinn (*sense*) zu nennen. Ein Sinn bezieht sich auf Gefühle, die immer bloß relativ sind, und durch welche man nichts über die Natur der Dinge bestimmen will — die Wahrheit aber ist etwas absoletes.

Eberhard bemerkte schon (vermischte Schriften 1. Thl. Halle 1784, S. 157 — 176, zu Ende dieser Abhandlung), daß Beattie, Reid und Oswald, indem sie den auf dunkeln Gefühlen gegründeten Urtheilen die Gültigkeit der Axiome geben, theils zu einer feinen Schwärmerei, theils zu einer Art Skepticismus leiten.

Einige Jahre nachher gab Priestley auch gegen Hume heraus:

*Letters to a philosophical unbeliever Part. I. Containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and especially those contained in the writings of Mr. Hume. By Joh. Priestley, Bath 1780.*  
Deutsch, Leipzig 1782.

Er mißversteht aber Hume sehr oft und widerlegt ihn mehr mit Declamationen und Machtsprüchen, als mit Gründen. Auch

Dugald Stewart, Professor der Moralphilosophie auf der Universität zu Edinburg, schrieb

*Elements of the philosophy of the human mind.*  
By Dugald Stewart, Professor of moral philosophy in the University of Edinburgh, London 1792. 4.

Er folgt noch meist Reids Grundsätzen, nur mit der Einschränkung, daß er Hume's Ideen über die Verknüpfung durch Ursache und Wirkung für gegründeter hält, als ihm seine Gegner eingestanden hatten, zugleich aber behauptet, daß die bescheidene Anwendung derselben dem Deismus mehr günstig als nachtheilig sei. Er glaubt, daß wir wirklich niemals erweisen können, daß das, was in der Natur verbunden sei, nothwendig verknüpft sei, schließt aber eben daraus, daß uns die Natur auf den Glauben an eine Gottheit leite, wozu uns auch die Gesetze unsers Denkens und die zweckmäßige Einrichtung der Natur hintrieben.

Diese historische Nachricht von Hume und seinen Gegnern ist größtentheils ein Auszug aus Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus. 2. Bd. VI. Periode, S. 137 — 247.

Humes Gegner verfehlten überhaupt den Punkt seiner Aufgabe:

wird der Begriff der Ursache durch die Vernunft *a priori* gedacht, oder nicht?

Sie nahmen immer an, er gestehe das erstere zu, da er doch das letztere behauptete, und das er-

stere bezweifelte. Dagegen bewiesen sie ihm mit grosser Heftigkeit und mehrentheils mit grosser Unbescheidenheit, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war:

dafs der Begriff der Urfache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntnifs unentbehrlich sei?

Sie verkannten also seinen Wink zur Verbesserung:

den Begriff der Urfache nicht ohne Critik zu gebrauchen, und zu untersuchen, ob er auch wohl eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht blofs auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei;

und so blieb in der Metaphysik alles in seinem alten Zustande, als ob nichts geschehen wäre. Es war ja nur die Rede

von dem Ursprunge des Begriffs der Urfache,

nicht aber

von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche.

Wäre dieser Ursprung nur ausgemittelt worden, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauchs, und des Umfangs, in welchem er gültig seyn kann, schon von selbst gegeben haben (Pr. 10. f.).

8. Hume's Gegner hätten aber, um seiner Aufgabe ein Genüge zu thun, sehr tief in die

Natur der Vernunft eindringen müssen. Dies war ihnen nun nicht gelegen, denn sonst würden sie ihn nicht so oberflächlich abgefertigt haben. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nemlich die Berufung

auf den gemeinen Menschenverstand.

In der That ist eine große Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es auch genannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muß ihn durch Thaten beweisen. Diese Thaten bestehen darin, daß dasjenige, was man denkt und sagt, auch überlegt und vernünftig ist. Dadurch aber beweiset man seinen geraden Menschenverstand nicht, daß, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiß, man sich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann, und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten. Der schaalste Schwätzer kann es bei diesem Princip mit dem gründlichsten Kopfe aufnehmen, und es mit ihm aushalten. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man diese Nothhülfe nicht ergreifen. Diese Appellation (z. B. eines Oswalds, s. 7, c) ist auch, beim Lichte gesehen, bloß eine Berufung auf das Urtheil der Menge. Der Philosoph erröthet aber über dies Zuklatschen, nur der populäre Witzling triumphirt darüber, und thut darauf trotzig. Hume konnte auf einen gesunden Verstand gewiß eben sowohl Anspruch machen, als Beattie. Überdem hatte der erstere noch etwas, was der letztere nicht besaß, eine critische Vernunft. Er verstand es nemlich, den gemeinen Verstand in Schranken zu halten, damit er sich nicht in Speculationen verstücke, weil er da mit seinen Grundsätzen nicht fortkommen kann. Er lehrte also

den gemeinen Verstand, dafs er nichts entscheiden müsse, wenn blofs von Speculationen die Rede sei, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen verstehe. Denn nur dann wird der gesunde\*) Verstand ein solcher bleiben, wenn er sich bescheiden innerhalb der Grenzen der Erfahrung hält, weil er sonst ein speculativer Verstand wird, mit Grundsätzen, die für die Speculation keine Gültigkeit haben. Meissel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, und sind alsdann sehr brauchbare Werkzeuge; aber zum Kupferstechen muß man die Radirnadel brauchen. So sind gemeiner Verstand sowohl, als speculativer brauchbar; beide aber in ihrer Art, keiner von beiden statt des andern. Der sogenannte gesunde Verstand ist unentbehrlich, wenn es auf Erfahrungsurtheile ankommt; der speculative Verstand aber, wo im Allgemeinen, aus blofsen Begriffen geurtheilt werden soll. In der Metaphysik hat der sogenannte gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil, vielmehr ist er in diesem Felde ein sehr ungesunder Verstand (oder verdient den Namen des gesunden Verstandes dann nur *per antiphrasin*, d. i. der Name bedeutet das Gegentheil) (Pr. 12. f.).

#### 9. Die Erinnerung des David Hume:]

dafs sich kein einziger Fall angeben lasse; wo man *a priori* zur Erkenntnis des Verhältnisses gelange, welches zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung ist (*Essais sur l'Entend. hum. IV. Ess. I.*)

---

\*) Besser sagt man der gemeine Verstand, denn der speculativ ist nicht etwa ein ungesunder Verstand.

war nun dasjenige, was Kant vor vielen Jahren den dogmatischen Schlummer unterbrach. Diese Behauptung des Hume, die derselbe für allgemein und ohne alle Ausnahme hielt, gab Kants Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung. Kant war weit entfernt; Hume in Ansehung seiner Folgerungen:

dafs der Schluss von der Existenz des einen Dinges auf die Existenz des andern sich blofs auf Gewohnheitsgründe (Ess. V. I.); dafs die Erkenntnis aller Naturgesetze aus der Erfahrung entspringe (Ess. IV. I.) u. s. w. (s. Aufgabe, 9. und Disciplin, 12. ff.)

Gehör zu geben. Diese Folgerungen rührten blofs daher, dafs sich Hume seine Aufgabe (sein *crux metaphysicorum*, d. i. seinen schwer aufzulösenden metaphysischen Zweifelsknoten Pr. 100.):

wird der Begriff der Ursache durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

nicht im Ganzen, oder in ihrer Allgemeinheit:

wird überhaupt ein Begriff durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

verstellte. Er fiel nur auf einen Theil derselben, der keine Auskunft geben kann, wenn man nicht das Ganze in Betrachtung zieht. Wenn man aber von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen hat (wie Kant mit Hume's Gedanken that), so kann man wohl hoffen, es damit weiter zu bringen (Pr. 13.).

10. Kant versuchte also zuerst, ob sich Hume's Einwurf:

dafs sich keine Ursache *a priori* erkennen lasse,

nicht allgemein vorstellen lasse. Er fand bald, dafs der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, sondern

dafs Metaphysik ganz und gar aus solchen Verknüpfungen *a priori* bestehe.

Kant suchte sich nun der Anzahl dieser Verknüpfungen zu versichern, und dieses gelang ihm auch nach Wunsch, er fand diese Anzahl aus einem einzigen Princip, dafs es nemlich zwölf solcher Verknüpfungen geben müsse, weil es nemlich eben so viel wesentlich verschiedene Arten zu urtheilen giebt, und jede Art zu urtheilen nichts anders als eine solche Verknüpfung ist.

Kant ging hierauf an die Deduction dieser Verknüpfungen, von denen jede durch einen Begriff gedacht werden kann. Das heifst, Kant versicherte sich nun, dafs diese zwölf Begriffe (Kategorien) nicht von der Erfahrung abgeleitet werden müssen, wie Hume behauptet hatte, sondern dafs Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen liefs (Pr. 102.). Er fand, dafs sie der Verstand bei allem Denken und Erkennen gebraucht, dafs sie also durch die Natur des Verstandes selbst gegeben werden, und also aus dem reinen (von aller Erfahrung unabhängigen, vielmehr erst alle Erfahrung möglich machenden) Verstande entspringen. Diese Deduction war dem

fcharffinnigen Hume unmöglich vorgekommen, ja es war vor Hume nicht einmal einem Philosophen die Frage eingefallen:

kann man zeigen, dafs es Begriffe *a priori* gebe oder nicht?

Und dennoch bediente sich Jedermann getrost dieser Begriffe, ohne sich um ihren Ursprung, und ob sie auch gültig gebraucht würden, zu bekümmern. Diese Deduction, oder Nachweisung des Ursprungs und der Gültigkeit der Begriffe *a priori*, war sehr schwer zu finden. Ja es war das Schwerste, was jemals zum Behuf der Metaphysik war unternommen worden, und die bisherige Metaphysik konnte ihm dazu nicht die mindeste Hülfe leisten. Denn die Deduction jener Begriffe sollte es erst ausmachen, ob auch eine Metaphysik, oder eine Wissenschaft von Erkenntnissen *a priori* möglich sei. Es gelang also Kant mit der Auflösung des Humischen Problems nicht nur in einem besondern Fall, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft. Und nun konnte er sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, die reine Vernunft ganz kennen zu lernen. Denn er mußte sowohl die Grenzen, als den Inhalt der reinen Vernunft vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen suchen. Das war nemlich dasjenige, was nöthig war, um das System der Metaphysik nach einem sichern Plan aufzuführen (P. 13. ff.), s. Deduction, 2.

Hume nahm die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst; folglich war auch seine Behauptung ganz richtig, dafs man unmöglich *a priori* wissen könne, was eine Ursache für Wirkungen hervorbringen werde, und dafs folglich keine nothwendige Verknüpfung zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung seyn könne. Denn von Dingen an sich selbst kann es keine Erkenntnis *a priori* geben (M. II., 237. P. 92.).



11. Kant besorgte mit Recht, daß es seiner Ausführung des Humischen Problems in der möglichsten Erweiterung desselben (nehmlich der Critik der reinen Vernunft) eben so gehen möchte, als es dem Problem selbst erging. Denn als Hume dasselbe zuerst aufstellte, verstand Niemand seine Aufgabe. Und Kants Ahndung traf ein, man beurtheilte die Critik der reinen Vernunft unrichtig, weil man sie nicht verstand. Man verstand sie aber nicht, weil man das Buch zwar durchblätterte, aber nicht durchzudenken Lust hatte. Man hatte endlich nicht Lust, das Werk durchzudenken, weil es trocken, dunkel, allen gewohnten Begriffen widerstrebend und überdem weitläufig ist. Es ist freilich unerwartet, von Philosophen Klagen über Mangel an Popularität zu hören, da ihr Geschäft eben die Speculation ist. Und wie kann man nach Unterhaltung fragen und auf Gemächlichkeit sehen, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntniß selbst zu thun ist. Eine solche Erkenntniß kann nur nach den strengsten Regeln einer fehlgerechten Pünctlichkeit ausgemacht werden, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Man klagte endlich auch über die Dunkelheit, welche in der Critik der reinen Vernunft herrsche. Diese rührte zum Theil von der Weitläufigkeit des Plans her, bei welcher man die Hauptpunkte nicht wohl übersehen kann, auf die es bei der Untersuchung ankömmt. Kant fand diese Beschwerde gerecht, und suchte dieser Dunkelheit durch die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga, 1783, abzuhelpen (Pr. 15. f.).

12. Hume machte in seiner natürlichen Geschichte der Religion, besonders aber in den nach seinem Tode herausgekommnen Dialo-

gen über die natürliche Religion seine skeptischen Zweifel bekannt. Er macht in der Person des Philo, den Hume selbst zu repräsentiren scheint, eine lange Reihe von Einwürfen gegen die Religion. Er spricht mit Bescheidenheit und Billigkeit, und scheint nicht einmal alle die Vortheile zu benutzen, die er seinen Gegnern abgewinnen könnte. Seine Gegner sagen nichts offenbar Ungereimtes. Die ganze Unterredung wird mit grossem Anstande und im Tone der guten Gesellschaft geführt. Aber Philo streitet doch mit weit mehr Scharfsinn und Kenntniss, und seine Antagonisten geben ihm selten eine befriedigende Antwort. Philo geht zwar zum Deismus über, aber er erklärt alle Streitigkeiten zwischen Deisten und Atheisten am Ende für Wortstreit, und leugnet die Wirkungen auf Moral und Sittlichkeit. Ein nachdenkender Leser wird durch diese Schrift auf das Resultat geleitet werden: wir können zwar nicht wohl ohne alle Religion seyn, aber sobald wir sie nach ihrem Fundamente und nach ihren Wirkungen philosophisch untersuchen wollen, so stellen sich uns unwiderlegliche Einwürfe dar, und der Glaubige meint nur mehr zu glauben, als der Zweifler. Diese Dialogen enthalten eigentlich wieder die Gründe, die schon in der Untersuchung über den menschlichen Verstand wider die Religion vorgetragen worden waren, aber ausserdem noch andere; auch werden darin manche Beweise der natürlichen Theologie, die Hume vorher nicht ausdrücklich angegriffen hatte, in ihrer Schwäche dargestellt. Die vielen feinen Bemerkungen über die Geschichte religiöser Begriffe und des religiösen Skepticismus sind nicht der schlechteste Theil dieser Schrift (Pr. 177.).

13. Humes Einwürfe wider den Theismus, oder die Ableitung der Zwecke der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Ab-

sicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen, sind sehr stark. Ja, sie sind in gewissen, oder vielmehr allen gewöhnlichen Fällen unwiderleglich (Pr. 173.). Die Religion, läßt er einen Epikuräer sagen (*Ess. sur l'Entend. Ess. II.*), kann nicht auf Grundsätze der Vernunft gegründet werden; macht man damit den Versuch, so erweckt man nur Zweifel.

Man will von der weisen Ordnung in der Natur auf das Daseyn einer intelligenten Ursache derselben schliessen. Wenn wir aber von einer Wirkung auf ihre Ursache schliessen, so müssen wir die letztere der erstern ganz proportionirt denken. Wir dürfen also einer Ursache nicht mehr Eigenschaften beilegen, als zur Hervorbringung der Welt erfordert wird. Auch dürfen wir ihr nicht das Vermögen beilegen, noch andere Wirkungen hervorzubringen. Die große Quelle unsrer Irrthümer über diesen Gegenstand und der ungemessenen Lizenz in Conjecturen, denen wir uns überlassen, ist, daß wir uns unvermerkt an die Stelle des höchsten Wesens setzen, und schliessen, es müsse in allen Fällen dieselbigen Regeln beobachten, die wir uns an seiner Stelle als die besten und vernünftigsten würden vorgeschrieben haben.

Wir sehen, Hume's gefährliche Argumente beziehen sich auf den feinen Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sei von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn in sich selbst widersprechend.

Aber, fährt Hume fort, ausserdem, daß der ordentliche Lauf der Natur uns überzeugt, daß sie durch ganz andere Principien und Maximen regiert werde, als wir haben, ist es evident allen Regeln der Analogie zuwider, von den Absichten und Projecten der Menschen auf die Absichten und Projecte eines Wesens zu schliessen,

welches über die Menschen so sehr erhaben ist. Allein es ergiebt sich noch eine Schwierigkeit über diesen Gegenstand. Es ist zweifelhaft, ob es möglich sei, eine Ursache bloß aus ihrer Wirkung zu erkennen; oder, um es anders auszudrücken, ob es eine Ursache von einer so besondern und einzigen Natur geben könne, daß sie gar keine ihr parallele Ursache zulasse, und gar keine Beziehung, gar keine Ähnlichkeit habe mit den andern Objecten, die sich unsrer Betrachtung darbieten. Wir können doch nur alsdann von einem Gegenstande auf den andern schliessen, wenn die Arten beider Gegenstände beständig mit einander verknüpft sind. Giebt man uns nun eine ganz einzige Wirkung, die unter keiner bekannten Art begriffen werden kann, so ist nicht abzusehen, wie man eine Induction oder Conjectur über ihre Ursache machen könne. Und doch setzt man voraus, daß das Universum eine Wirkung sei, die einzig in ihrer Art ist, und daß es nichts gebe, was ihr parallel sei; und hieraus schließt man sodann auf die Existenz einer Gottheit, welche eine eben so isolirte Ursache, ohne etwas, das ihr parallel wäre, ist.

Stäudlin Geschichte und Geist des Skepticismus  
2. B. II. Periode S. 137 — 247.

### Hutcheson.

Franz Hutcheson, Doctor der Rechte und Professor der Philosophie zu Glasgow in Schottland, war den 8ten August 1694 im nördlichen Theile von Irland geboren, und studirte auch auf einer Akademie in diesem Königreiche, wo er sich mit einem mehr als gewöhnlichen Eifer und Fleisse auf die scholastische Philosophie legte. Im Jahr 1710 begab er sich auf die Univerſität zu

Glasgow, und brachte es daselbst in der Philosophie, der griechischen und lateinischen Sprache, der Theologie und andern Kenntnissen so weit, als man es von einem so fähigen und sorgfältig gebildeten Kopf erwarten konnte. Er hatte 6 Jahr auf der Universität zu Glasgow zugebracht, als er nach Irland zurück ging, und sich den gewöhnlichen Prüfungen unterwarf, um in den geistlichen Stand zu treten; worauf ihm die Freiheit ertheilt wurde, unter den Presbyterianern zu predigen. Auf Ersuchen einiger Edelleute errichtete er eine Art von Privatakademie in Dublin.

2. Nachdem Hutcheson seine Akademie sieben bis acht Jahr mit großem Beifall unterhalten hatte, wurde er im Jahr 1729 nach Schottland als Professor der Philosophie auf der Universität zu Glasgow berufen. Er starb daselbst 1747, im 53ten Jahre seines Alters, und im 16ten seines Aufenthalts zu Glasgow.

5. Diejenigen seiner Schriften, worin er seine philosophischen Ideen aufstellte, sind:

*An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue.* London, 1726., gr. 8.

Der Lord Viscount Molesworth setzte ihn durch seine Critiken und Anmerkungen in den Stand, diese seine Untersuchung zu verbessern und vollkommener zu machen; D. Syngé, Lord-Bischof von Elphin überfahe ebenfalls diese Schrift, und half dem Verfasser den allgemeinen Plan des Werks entwerfen.

*Essay on the nature and guiding of Passions.* London 1728., gr. 8. u. Lond. 1742. 8.

*Letters of Hibernicus*, enthalten einige philosophische Abhandlungen, worin Hutchefon auf eine andere, und der menschlichen Natur anständigere Art, als Hobbes, die Ursachen des Lächens auffuchte.

*Synopsis Metaphysicae, ontologiam et pneumatologiam complectens.* Edit. 2. 1744. 8. Argentorati, 1771. 8.

*Philosophiae moralis institutio compendiaris* libris III. Edit. 2. auct. Glasg. 1745. 8. Englisch, zweite Auflage. Glasgow, 1753. 12. mit beträchtlichen Zusätzen.

*System of moral Philosophy in three Books.* Glasgow 1755. Von seinem Sohn, einem Arzt gleiches Namens, herausgegeben, 2 Vol. gr. 4. wieder aufgelegt, 1780 — 1784. Deutsch, Leipzig, 1756. 2. Bd., in 8., welche Übersetzung ich hier benutzen will.

Vor diesem Werke steht auch sein Leben von Wilh. Leechmann, Doctor und Professor der Theologie zu Glasgow, aus welchem die vorhergehenden Nachrichten von Hutchefons Leben genommen sind. Hutchefon ist uns hier merkwürdig wegen der Grundsätze in seinen Schriften über die Moral. Diese Grundsätze sind in allen diesen Schriften die nehmlichen, aber die Ordnung im Vortrage ist sehr verschieden. Noch hat er herausgegeben:

*Logicae compendium, praefixa est dissertatio de philosophiae origine ejusque inventoribus aut excultoribus praecipuis. Ad exemplar Glasguense.* Argentorati, 1771. 8.

Diese Nachrichten von Hutchesons Schriften sind aus Adelungs Fortsetzung und Ergänzungen zu Jöchers Gelehrten-Lexico entlehnt.

4. Von diesem Hutcheson sagt nun Kant (G, 91. \*): „man müsse das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückseligkeit, mit Hutcheson, zu dem von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.“ Folgendes ist ein Auszug aus Hutchesons System der Moralphilosophie über diesen Gegenstand.

Unter den feinern Empfindungskräften des Menschen ist auch eine höhere, als alle übrigen, durch welche für ihn in den Handlungen die große Quelle seiner Glückseligkeit zubereitet ist, nemlich diejenige, vermittelt welcher er moralische Begriffe von Handlungen und Charaktern erhält. Aufser den Idioten (d. i. solchen, die stolz vorgeben, sie wissen viel, was sie doch nicht wissen,) gab es nie eine Art von Menschen, welche alle Handlungen für gleichgültig angesehen hätten. Sie finden alle den moralischen Unterschied der Handlungen, ohne Absicht auf den Vortheil oder Nachtheil, den sie zu erwarten haben. Diese Empfindungskraft ist das moralische Gefühl. Vermöge desselben bringt das Bewusstseyn unfrer edlen Neigungen und der daraus herfließenden Handlungen die angenehmsten Empfindungen des Beifalls und einer innerlichen Zufriedenheit, und die Bemerkung dieser Neigungen und Handlungen an Andern ein inniges Gefühl des Beifalls und einen daher entstehenden Eifer für ihre Glückseligkeit in uns hervor. Wenn wir uns der entgegengesetzten Neigungen und Handlungen selbst bewusst sind, so fühlen wir ein Mißfallen an uns selbst; wenn wir sie an Andern bemerken, so mißbilligen wir ihre Gemüthsbeschaffenheit.

Dieses moralische Gefühl ist allen Menschen ge-

mein. Dafs aber der Grund der Moralität ein moralisches Gefühl sei, beweiset Hutcheson so:

Der Begriff der moralischen Güte liegt nicht darin,

I. dafs sie uns vermittelst der Sympathie Vergnügen verschafft; oder dafs sie das moralische Gefühl vergnügt. Denn die Tugenden der Menschen unter den entferntesten Völkern erhalten eben sowohl unsern Beifall, als die Tugenden unsrer Freunde; und die Betrachtung der Tugend vergnügt uns, weil der Gegenstand vortrefflich ist; aber der Gegenstand wird nicht darum für vortrefflich angesehen, weil er uns vergnügt;

II. dafs sie der handelnden oder urtheilenden Person Vortheil schafft; oder die Einbildung eines zukünftigen Vortheils. Wir achten eine Handlung um deswillen der Belohnung werth, weil sie gut ist, und wir halten sie nicht deswegen für gut, weil sie Belohnung verdient. Wir halten eine Handlung nicht darum für gut, weil sie der handelnden Person das Vergnügen des eigenen Beifalls verschafft, sondern sie verschafft derselben dieses Vergnügen, weil sie die Eigenschaft hat, welche wir, vermöge der Beschaffenheit dieses Gefühls, billigen müssen;

III. dafs die Neigungen und Handlungen mit dem göttlichen Willen oder Gesetz, oder auch mit der Wahrheit, oder endlich mit der Anständigkeit übereinstimmen. Denn wir müssen erst die moralischen Vollkommenheiten Gottes kennen, ehe wir beurtheilen können, ob etwas mit denselben übereinstimmt, sie setzen also schon die Moralität voraus. Die Übereinstimmung mit der Wahrheit ist kein eigenthümlicher Charakter der moralischen Güte, soll es aber Übereinstimmung mit der moralischen Wahrheit seyn, so ist das eine blofse Tautologie, und hiesse so viel, als, gute Handlungen sind solche,



von welchem es wahr ist, daß sie gut sind. Die moralische Güte kann auch nicht in der Zweckmäßigkeit und Anständigkeit bestehen; denn die zweckmäßige Beschaffenheit der Mittel oder der mittelbaren Absichten beweiset nicht, daß sie gut sind, wenn nicht der letzte Endzweck gut ist.

Eben so vergebens ist es, die Unterweisung, die Erziehung (nach Montaigne), die Gewohnheit, oder die Verknüpfung gewisser Begriffe als den Ursprung des moralischen Beifalls anzuführen.

IV. Es giebt ein moralisches Gefühl, d. i. ein natürliches Gefühl der unmittelbaren Vortrefflichkeit gewisser Neigungen und der daraus fließenden Handlungen. Es ist ein angebohrner Trieb, der nicht wie andere Triebe seinen Sitz in den Gliedmaßen hat, und uns auch mit den Thieren gemein ist, sondern der, wie die Vernunft, seinen Sitz in der Seele hat. Aber sie ist nur als eine Gehülfin der letzten Bestimmung unsers Verstandes und Willens anzusehen, sie kann uns nur die Mittel anwenden oder zwei Endzwecke vergleichen lehren, die schon durch andere unmittelbare Kräfte bestimmt sind. Dies Gefühl ist auch der Analogie der Natur gemäß; denn auch in beseelten Geschöpfen andrer Art findet sich ein angebohrner Trieb zu den Handlungen, die ihnen eigen sind, und sie empfinden die größte Luft in der Befriedigung desselben, wenn sie auch mit Arbeit und Schmerz verknüpft ist. Dieses moralische Gefühl erfordert aber Ausbildung und Verbesserung, nemlich dadurch, wenn wir unsrer Seele größere Systeme und Neigungen von weitem Umfange vorstellen. Irret nicht auch selbst unsre Vernunft oftmals, wenn sie aus einer unvollkommenen und partialen Gewisheit übereilte Folgerungen zieht? Und doch wird unser übereiltes Urtheil durch unsre eigene Vernunft wieder verbessert; so erfordert es auch nicht wieder einer höhern Kraft

als das Gefühl selbst, die moralischen Empfindungen zu verbessern.

VI. Das moralische Gefühl ist bestimmt, über unfre anderen Kräfte die Herrschaft zu führen.

VII. Die vornehmsten Gegenstände des Beifalls sind die liebreichen Neigungen (die Theilnehmung an Anderer Glückseligkeit G. 91. \*). Dieses ist aus der Erfahrung gewis.

VIII. Anständigkeit und Würde ist von der Tugend unterschieden. Es giebt Eigenschaften, die weder als Laster verworfen, noch als Tugenden gebilligt werden.

IX. Es giebt Grade der Tugend, z. B. Gegenstände des moralischen Gefühls, die nicht die höchsten zu seyn scheinen. Erstlich einige Eigenschaften und Fähigkeiten, die von den liebreichen Neigungen unterschieden sind, z. B. wenn die Wahrhaftigkeit gebilligt wird; ferner, diejenige Neigung, die mit den liebreichen Neigungen am nächsten verwandt ist, das Verlangen nach der moralischen Vortrefflichkeit. So

a. haben die Anwendungen der männlichen Kräfte, welche zwar in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit der Tugend stehen, aber doch über Sinnlichkeit und Eigennutz erhaben sind, eine gewisse Würde, z. B. die Übungen in den schönen Künsten;

b. ist es klar, daß unser moralisches Gefühl solchen Eigenschaften und Fähigkeiten, welche mit tugendhaften Neigungen unmittelbar verknüpft sind, und welche die verächtliche Selbstliebe ausschließen, z. B. der Aufrichtigkeit, einen weit größern Werth beilegt.

c. Die ruhigen liebevollen Neigungen erhalten mehr Beifall als die Leidenschaften. Die höchste moralische Vortrefflichkeit ist daher allgemeines Wohlwollen, und die Liebe dieser Neigung.

X. Es giebt aber auch Grade des Lasters. Der geringste Grad des Lasters ist z. B. der Mangel der löblichen Fähigkeiten und Eigenschaften, welcher wirklich keine übeln Neigungen einschließt, und einen Charakter zwar nicht unmoralisch, aber doch verachtungswürdig macht. So verachten wir eine Seele, die gegen das männliche Vergnügen, welches Künste und schöne Wissenschaften gewähren, unempfindlich ist. Die Gegenstände des geringsten moralischen Mißfallens sind:

a. Wenn man, bei Befriedigung einer anständigen eingeschränkten Neigung, dasjenige aus der Acht gelassen hat, was das allgemeine Beste mehr befördert haben würde, z. B. wenn Jemand bei Besetzung einer Bedienung einen guten Freund einer andern Person vorzieht, welche mehr Geschicklichkeit dazu hat.

b. Wenn Jemand dem gemeinen Besten nachtheilige Handlungen unternimmt, um dadurch dem Tode, der Marter oder der Sklaverei zu entgehen. u. s. w.

5. Aus dieser Theorie sieht man, daß Hutcheson einen moralischen Sinn annimmt (G. 91. \*), und daß der praktische Bestimmungsgrund in seinem Princip der Sittlichkeit materiell und subjectiv ist (P. 69.), f. Achtung.

## Hylozoismus,

f. Trägheit.

## Hyperphyfisch,

f. Erkenntnifs, fpeculative.

## Hypoftafiren.

Etwas zur Subftanz machen, oder als Subftanz vorftellen, ohne dafs man Grund dazu hat, oder beweifen kann, dafs es wirklich eine Subftanz ift. So wird die Idee des allervollkommenften Wefens, nachdem man fich einen folchen Gegenftand gedacht hat, d. i. fie realifirt, oder als Ideal vorgedacht hat, hypoftafirt, oder als eine Subftanz gedacht. Das griechifche Wort Hypoftafis bedeutet fo viel als Subftanz. Hypoftafiren ift noch unterfchieden von personificiren, d. i. zur Perfon machen, oder als Perfon (Subject einer moralifch-praktifchen Vernunft T. 93.) vorftellen (C. 611. \*).

2. Die ganze transcendente Seelenlehre gründet fich auf eine Subreption des hypoftafirten Bewußtfeyns (*apperceptio fubftantiatata*). Das Wefen, welches in uns denkt, vermeint fich felbft durch die reinen Verftandesbegriffe, z. B. Subftanz, Dafeyn u. f. w., zu erkennen, und zwar durch diejenigen, welche unter jedem Titel der Kategorien die absolute Einheit ausdrücken, z. B. Realität, Einheit. Das Bewußtfeyn ift aber felbft der Grund der Möglichkeit der reinen Verftandesbegriffe, welche ihrer Seits nichts anders vorftellen, als die Einheit des Bewußtfeyns in der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anfchauung. Daher ift das Bewußtfeyn unfre felbft oder das Selbftbewußtfeyn überhaupt die Vorftellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit ift, und doch felbft unter keiner Bedingung weiter fteht (unbedingt ift). Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das fich als Subftanz

## 328 Hypostasiren. Hypothese. Hypothetisch.

u. s. w. denkt, sagen: daß es durch sich selbst alle Gegenstände in der absoluten Einheit des Selbstbewußtseyns erkennt. Was ich aber durch aus nöthig habe, um etwas als Gegenstand zu erkennen, das kann nicht als Gegenstand erkannt werden. Denke ich aber darüber nach, als über einen Gegenstand, so muß es mir freilich so vorkommen, als erkannte ich es durch die Kategorien, ob es wohl nichts weiter ist, als der Schein, daß ich die Einheit in der Verknüpfung meiner Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte aller meiner Gedanken (dem Ich, oder der Seele) halte, welches Kant eben die Subreption des hypostasirten Bewußtseyns nennt (C. 401. f.), s. Disciplin, 18. und Feh.

### Hypothese,

angenommener Satz, Voraussetzung, *hypothesis*, *suppositio*, *hypothese*, *supposition*, s. Disciplin, 17 — 23., Bedürfnis, 3., Beweis, 3. und Glaubenssache, 10.

### Hypothetisch,

*hypotheticus*, *hypothétique*. So heißt alles das, was nur unter einer Bedingung gilt, z. B. der Satz, wenn es regnet, so wird es nass, oder, wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, wird das beharrlich Böse bestraft. Was in diesen Sätzen behauptet wird, wird hypothetisch behauptet; denn daß es nass wird, gilt nur unter der Bedingung, wenn es regnet; und daß der beharrlich Böse bestraft wird, unter der Bedingung, daß eine vollkommene Gerechtigkeit da ist. Der ganze Satz, wenn es regnet, so wird es nass, heißt aber auch ein hypothetischer Satz, weil

die Behauptung (Assertion) eine Bedingung (Hypothesis) einschließt.

2. Es giebt also eine besondere Relation der Urtheile, vermöge der sie hypothetische genannt werden. Die Relation oder das Verhältniß des Denkens in Urtheilen ist nemlich das Verhältniß, in welchem die Vorstellungen zu einander stehen, ob es nemlich das Verhältniß des Prädicats zum Subject, oder des Grundes zur Folge, oder der eingetheilten Erkenntniß und der gesammelten Glieder der Eintheilung unter einander ist. Ist es das Verhältniß des Grundes zur Folge, so werden zwei Urtheile im Verhältnisse gegen einander betrachtet, und der daraus entstehende Satz heist hypothetisch. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse gestraft, enthält eigentlich das Verhältniß zweier Sätze: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böse wird gestraft. Ob beide dieser Sätze an sich wahr seyn, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Consequenz, die durch einen solchen Satz gedacht wird (C. 98.). Wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse gestraft, ist ein richtiges hypothetisches Urtheil, obgleich beides, der Vorderatz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, und der Nachatz: so wird der beharrlich Böse gestraft, an und für sich falsch seyn können; es kann falsch seyn, daß eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, und es kann falsch seyn, daß der beharrlich Böse gestraft wird, denn es kommt hier bloß auf die Consequenz (Abfolge) an; es wird bloß ausgesagt, wenn man annähme, daß eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so müßte man auch annehmen, daß der beharrlich Böse gestraft wird. In einem jeden hypothetischen Urtheile wird Vorderatz und Nachatz ein kategorisches (unbedingtes) Urtheil seyn müssen, denn

das Urtheil sagt aus, dafs, wenn etwas sei oder nicht sei (Vorderatz), auch etwas anders gesetzt oder nicht gesetzt werden müsse (Nachatz). Folglich wird sowohl im Vorderatz als im Nachatz das Seyn oder Nichtseyn kategorisch ausgefagt; nicht hypothetisch, weil sonst für den Vorderatz und Nachatz noch besondere Bedingungen seyn müßten, indem der Vorderatz nur überhaupt die Bedingung des Nachatzes ist, weswegen eben der ganze Satz, aber nicht die beiden Glieder desselben hypothetisch sind. Der Nachatz wird hypothetisch durch den Vorderatz, aber ohne den Vorderatz hat er keine Bedingung in sich, und ist daher nicht an und für sich selbst hypothetisch, sondern kategorisch.

3. Kant nennt es einen hypothetischen Gebrauch der Vernunft, wenn sie dazu angewendet wird, besondere Sätze, die an sich gewifs und gegeben sind, aus solchen allgemeinen Sätzen abzuleiten, die nur problematisch angenommen werden und bloße Ideen sind. Dafs der Mensch Empfindung, Bewußtseyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w. hat, sind besondere Sätze, sie sagen nichts anders, als die Causalität unserer eigenen Wirkungen aus, und sind also an sich gewifs und durch die Erfahrung gegeben. Wenn nun problematisch, d. i. ohne zu entscheiden, ob der Satz wahr oder falsch ist, angenommen wird, der Mensch hat eine Grundkraft, aus der alle jene Kräfte abstammen, so ist diese Grundkraft ein bloßer Vernunftbegriff oder eine Idee, durch welche alle in der Erfahrung gegebenen Kräfte in eine absolute, d. i. solche Einheit zusammengefaßt werden, die keine andere Einheit voraussetzt, und also in der Erfahrung, in der es nichts absolutes giebt, nicht angetroffen wird. Der Begriff einer Grundkraft, von dem man nicht beweisen kann, ob es wirklich so etwas gebe,

als wir uns in diesem Begriff denken, enthält eine Regel, nach der wir die Kräfte des Menschen sollen kennen zu lernen suchen, nemlich bei unserer Erforschung dieser Kräfte so zu verfahren, als liege ihnen allen eine einzige Kraft zum Grunde, deren verschiedene Zweige sie nur wären, und welche eben die Grundkraft heist. Es wird also nun versucht, ob man etwa, durch Vergleichung der mancherlei in der Erfahrung gegebenen Kräfte, ihre Anzahl verringern, und entdecken könne, ob sie nicht etwa eine und dieselbe Kraft, oder doch nur verschiedene Bestimmungen einer und derselben Kraft sind; ob nicht z. B. Einbildung, mit Bewusstseyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei. Jemehr wir auf diese Art die verschiedenen Kräfte auf weniger zurückbringen können, destomehr nähern wir uns der Idee der Grundkraft, und schliessen, das die Regel von einer Grundkraft, welche alle besondere Kräfte in sich vereinige, Allgemeinheit habe. Ein solcher Gebrauch der Vernunft nun, gegebene besondere Sätze von einem solchen allgemeinen Satze, den man nur als möglich angenommen, von dem man aber nicht beweisen kann, das diese Annahme auch mit einem wirklichen Gegenstände zusammenstimme, abzuleiten, heist der hypothetische Gebrauch der Vernunft (C. 674, f. 677. M. I., 791.), s. Apodictisch, 4.

4. Der hypothetische Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen ist eigentlich nicht so beschaffen, das, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Erklärungsgrund oder Grund der Ableitung angenommen wird, endlich dadurch unumstößlich gewis werde, weil sich alles von demselben ableiten läst. Denn es kann ja immer noch Folgen geben, welche sich nicht von ihm ableiten lassen, wie will man alle möglichen



Folgen wissen, die, wenn man sie wirklich alle wüßte, indem sie aus demselben angenommenen Grundsätze folgen, seine Allgemeinheit beweisen würden? Es kann z. B. wohl möglich seyn, daß diejenigen gegebenen Kräfte, welche sich nicht unter den Begriff einer einzigen Kraft bringen lassen, auch nicht von einer einzigen Kraft abstammen; und kann es nicht noch unentdeckte Kräfte in dem Menschen geben, die zwar bisher immer gewirkt haben, auf die man aber noch nicht aufmerksam geworden ist, weil man ihre Wirkungen übersehen, oder sie mit andern vermischt und also von andern Kräften abgeleitet hat? Der hypothetische Gebrauch der Vernunft dient also nur dazu, Einheit in die besondern Erkenntnisse zu bringen; so weit als es möglich ist, und so die Regel der Allgemeinheit zu nähern (C. 675. M. I. 792.).

5. Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die Ableitung der Verstandeserkenntnisse aus Einer Idee; das heißt, durch ihn sollen alle diejenigen Erkenntnisse, welche aus Erfahrung entspringen, oder doch zur Möglichkeit der Erfahrung dienen, so behandelt werden, als hingen sie gleichsam in einem einzigen Begriff (der Idee) zusammen, welcher jedem seine Stelle anweist, und es zum Gliede eines Ganzen macht. Je mehr das glückt, desto mehr hat die Idee für sich; dies ist der Probirstein der Wahrheit derselben. Das ist, die allgemeine Regel (die Idee), deren Richtigkeit möglich, aber nicht entschieden ist, ist falsch, wenn sie ohne allen Erfolg angewendet wird, mehrere Verstandeserkenntnisse durch sie zusammen zu vereinigen, sondern derselben irgend etwas entgegen steht, welches aber nicht bloßer Mangel der Erkenntnis (Unwissenheit) seyn darf. Umgekehrt ist diese Einheit, welche man in die Verstandeserkenntnisse bringen will (als bloße Idee) nur eine solche, die man immer nur

als eine Aufgabe ansehen muss. Sie ist bloß hypothetisch, und dient nur dazu, zu dem Mannigfaltigen und besondern Verstandesgebrauch einen Vernunftgrund (Princip) zu finden, und diesen dadurch auch über nicht gegebene Fälle zu leiten und sie zusammenhängend zu machen (C. 675. M. I. 793.), f. Grundkraft und Hypothese.

## Hypotypose,

f. Darstellung.

## I.

## Ich.

Die einfache Vorstellung, durch welche das Subject, welches die Vorstellungen hat, oder das, dessen Bestimmungen die Vorstellungen sind, gedacht wird. Alle seine Anschauungen und Gedanken bindet der Mensch an die Vorstellung: Ich. In diesem Ich selbst ist nichts Mannigfaltiges mehr, sind weiter keine Merkmale oder Theilvorstellungen, zu unterscheiden; aber es ist das, mit welchem alles Mannigfaltige der Anschauung und des Begriffs, als daran geknüpft, vorgestellt wird. Es ist die Vorstellung des bloßen reinen thätigen Selbstbewusstseyns, durch welche nichts Mannigfaltiges zum Erkennen gegeben wird; denn es gehört bloß zur Möglichkeit des Anschauens, Denkens und Erkennens, weil alles dieses an ein Ich geknüpft seyn muß. Aber dieses Ich schauet sich selbst nicht an, denn es ist weder ein Anschauungsvermögen, welches etwa unsinnlich oder intellectuell wäre, noch ein für die Anschauung gegebener Gegenstand, sondern bloß der Grund aller Verknüpfung des Mannigfaltigen zu einem Gegenstande. Es ist ein und dasselbe (*unum idemque*) Selbst, das ich mir bei allem, was ich anschau und denke, vorstellen

mufs, weil ich mir desjenigen, wobei ich es mir nicht vorstellte, auch nicht bewußt werden könnte. Ich nenne Vorstellungen eben darum meine Vorstellungen, weil sie insgesammt an dieses Ich geknüpft sind. Kant nennt dieses Ich auch die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception (des Bewußtseyns); ursprünglich, weil diese Vorstellung des Ichs von keiner andern weiter abgeleitet werden kann; synthetisch, weil sie aller Verknüpfung (Synthesis) zum Grunde liegt und sie möglich macht (C. 135.).

2. Dieses Ich, oder, wenn es als das bezeichnet wird, was allem Denken zum Grunde liegt, und alles Denken (nicht als wirkende Ursache, sondern) als erstes Verknüpfungsmittel der Vorstellungen möglich macht, dieses: ich denke, muß also alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als, die Vorstellungen würden entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts seyn, denn ich wäre mir derselben nicht bewußt. Diese Vorstellung des Ichs, oder, ich denke, ist die Aeußerung einer Selbstthätigkeit (nicht ein Afficirtwerden der Sinnlichkeit), und heißt auch die transcendente Einheit des Selbstbewußtseyns, um damit anzuzeigen, daß ohne sie keine Erkenntniß *a priori* möglich sei, und daß sie aller Erfahrung vorausgehe und nichts von Erfahrung enthalte (C. 131. ff. M. I, 147.), s. Apperception und Selbstbewußtseyn.

3. Daß dieses Ich immer dasselbe Ich, bei allem Mannigfaltigen in einer Anschauung, ist, enthält eine Verknüpfung von Vorstellungen, und ist nur dadurch möglich, daß ich mir dieser Verknüpfung bewußt bin. Denn bei allen meinen Vorstellungen, deren ich mir bewußt bin, ist

zwar der Gedanke, daß Ich sie habe; allein dieses Bewußtseyn ist zerstreuet, und es gehört noch ein eigener Act dazu, um mir vorzustellen, daß alle diese verschiedenen Ich ein und dasselbe Ich sind. Diese Vorstellung bekomme ich dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtseyn begleite, oder mir derselben bewußt bin; sondern daß ich eine Vorstellung zu der andern hinzusetze, und mir der Verknüpfung derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in Einem Bewußtseyn verbinden kann, ist es möglich, mir vorzustellen, daß jedes einzelne Ich in jeder einzelnen Vorstellung mit allen übrigen ein und dasselbe ist (C. 133.), s. Bewußtseyn.

4. Die Vorstellung Ich, oder, ich denke, steht nicht auf der Tafel der Stammbegriffe des reinen Verstandes, und ist dennoch eine transcendente Vorstellung, dergleichen jene Stammbegriffe auch sind. Darum ist aber doch die Tafel der Stammbegriffe des reinen Verstandes nicht mangelhaft, denn das Ich ist kein solcher Stammbegriff des reinen Verstandes. Es ist eigentlich das Vehikel aller Begriffe, und mithin auch der transcendentalen, folglich auch jener Stammbegriffe. Also ist es auch eine transcendente Vorstellung, aber es kann keinen besondern Titel haben. Denn es dient nur dazu, alles Denken, als zum Bewußtseyn gehörig, aufzuführen. Es ist also rein von aller Erfahrung, oder von allem Eindruck auf die Sinne. Allein es dient dennoch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden, das, was alle Gedanken, als seine Bestimmungen, hat, und den Gegenstand der äußern Sinne. Jenes wird durch das Ich gedacht, und heißt: Seele, fällt nicht in die äußern Sinne, und ist folglich bloß im innern Sinn; dieser heißt Körper, und wird auch durch die äußern Sinne wahrgenommen.

Dennoch bedeutet der Ausdruck Ich auch den Gegenstand der Pſychologie oder Seelenlehre. Will ich nun weiter nichts von der Seele wissen, als was ich unabhängig von aller Erfahrung (welche das Ich in *concreto* bestimmt) aus dieser Vorstellung Ich schliessen kann, so kann dies rationale Pſychologie oder Seelenlehre aus blofser Vernunft heiffen (C. 399. f. M. I. 449.).

5. Die Seelenlehre aus blofser Vernunft ist also eine angebliche Wissenschaft, welche man auf den einzigen Satz:

ich denke

hat erbauen wollen. Er gehört zur Transcendentalphilosophie, oder zu der Wissenschaft, welche alle reine menschliche Erkenntniß *a priori* aufstellt und entwickelt; es ist daher zu untersuchen, ob diese Wissenschaft Grund habe, oder ob man wirklich *a priori* von dem, was da denkt, etwas wissen könne. Man könnte zwar vielleicht sagen: der Satz, ich denke, sei ein Erfahrungssatz, denn er drücke eine Wahrnehmung meiner selbst aus; dann wäre auch die darauf gebauete Seelenlehre nicht aus blofser Vernunft, sondern aus der Erfahrung. Allein das Ich, oder, ich denke, kann so wenig aus der Erfahrung entspringen, dafs vielmehr ohne dasselbe gar keine Erfahrung, ja auch keine Vorstellung *a priori* möglich ist. Soll ich den Gedanken: Substanz, haben, so mufs er an das: ich denke, geknüpft seyn; denn das deutlich gedachte Bewusstseyn des Gedankens: Substanz, ist nichts als der Gedanke: ich denke die Substanz. Man mufs hier folgendes wohl bedenken, wenn man alle Zweifel darüber,

Mellins philos. Wörterb. 3. Bd.

Y

ob das, was Kant für transcendental und *a priori* ausgiebt, nicht doch im Grunde bloß innere Erfahrung sei, aus dem Wege räumen will. Man kann unter innerer Erfahrung zweierlei verstehen:

- a. die Erkenntniß des besondern durch den innern Sinn Gegebenen, was ich nicht ohne Unterschied bei jedem Wesen, welches erkennt, oder Vorstellungen hat, voraussetzen kann; z. B. es ist meinem innern Sinn empirisch gegeben, daß ich jetzt diese Gedanken habe, die ich hier niederschreibe, außerdem auch wohl noch manche andere, zu welchen mich die Gegenstände um mich her, von welchen ich jetzt nicht ganz abstrahire, veranlassen, und die gewiß Niemand von denen, die dies lesen, jetzt auch haben wird. Eine solche innere Erfahrung ist wirklich empirische oder Erfahrungserkenntniß. Aber diese meine Erfahrungserkenntniß hat
  
- b. eine gewisse Form, welche jede menschliche Erfahrungserkenntniß haben muß, die folglich allen so erkennenden und Vorstellungen habenden Wesen gemein ist; z. B. jede Erfahrungserkenntniß muß in einem Bewußtseyn vorgestellt und verknüpft werden, eben so, wie jeder äußere Gegenstand (Cörper) in einem Raum seyn muß. Daß dies nun aber nicht anders möglich ist, müssen wir uns nothwendig vorstellen, sonst könnten wir davon nichts wissen. Diese Vorstellung von dem, was zur innern Erfahrung überhaupt gehört, ist daher empirisch, in so fern ich mir dasselbe eben jetzt vorstelle; aber die Erkenntniß dessen, was zu allem Empirischen

überhaupt nothwendig und allgemein gehört, ist doch nicht darum empirisch, weil sie mit meinem empirischen Bewusstseyn verknüpft seyn, d. i. im innern Sinn gedacht werden muß, wenn ich sie mir vorstellen will.

Wenn also gesagt wird, dies oder jenes ist durchs bloße Bewusstseyn gegeben, oder das Bewusstseyn belehrt uns unmittelbar davon, so heißt das darum nicht immer, es ist empirisch. Sondern es kömmt darauf an, wie es gegeben ist. Ist es so gegeben, daß sich ohne dasselbe gar keine Erfahrung, Wahrnehmung, und kein Verhältniß zu andern Wahrnehmungen denken läßt, und daß es also bei allen Erfahrungen und Wahrnehmungen vorkommen muß; so ist es zwar auch in den Erfahrungen des innern Sinnes zu finden, aber es ist doch kein besonderer Gegenstand der Erfahrung für dieses oder jenes denkende Subject, sondern gilt für alle denkende Subjecte. Die diesem Gegenstande anklebende Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann man ja gar nicht wahrnehmen (*l. A priori*). So wie daher bei äußern Gegenständen auch ein Raum wahrgenommen wird, welches aber nicht möglich wäre, wenn nicht unsere Sinnlichkeit die Beschaffenheit hätte, daß aus ihr die Vorstellung des Raums erzeugt werden kann; so wird auch bei allen unsern Vorstellungen überhaupt das Selbstbewusstseyn oder der Gedanke: ich denke, wahrgenommen, wenn man seine Aufmerksamkeit darauf richten will, welches aber nicht möglich wäre ohne einen Grund, der aller Erfahrung vorausgeht, und also seinem Ursprung nach nicht empirisch seyn kann, weil er erst alle Erfahrung möglich macht, und der daher transcendental genannt wird. Dies ist das transcendente Selbstbewusstseyn oder der



transcendentale Grundgedanke: ich denke, ohne welchen ich nicht einmal die Erfahrung machen könnte, daß ich, und was ich, jetzt denke. Daß ich aber dieses von dem: ich denke, weiß, ist nicht etwa eine innere Erfahrung, oder dadurch erzeugt, daß man von allem Inhalt des Denkens abstrahirt, denn dann könnte ich ja nicht wissen, daß es bei aller innerer Erfahrung, in jedem durch Anschauungen und Begriffe erkennenden Wesen so seyn muß; sondern ich weiß es daher, weil, wenn ich das transcendentale Ich weglassen will aus der Vorstellung, wie das Anschauen und Denken möglich ist, dies gar nicht angehet. Das ist nun nicht empirische, sondern transcendentale Erkenntniß des Empirischen und seiner Möglichkeit. Daß ich diese transcendentale Erkenntniß habe, ist empirisch, sie selbst aber gründet sich nicht auf Erfahrung, sondern auf die Unmöglichkeit, daß eine Vorstellung die meine seyn könnte, wenn ich sie nicht an den Gedanken: ich denke, knüpfen, oder den Gedanken: ich denke diese Vorstellung, haben könnte. Dies ist ein identischer Satz, und es bedarf derselbe also keines weitem Beweises. Das ich denke drückt daher zwar die Wahrnehmung unsrer selbst aus, aber es ist nur dann die Wahrnehmung unsrer selbst, wenn durch ihn erkannt wird, was wir denken; sonst ist er nur der nothwendige und allgemeine Grund der Möglichkeit aller Wahrnehmung, durch welchen allein aber noch nichts wahrgenommen wird. Darum aber, weil uns das empirische Bewußtseyn (das Denken in demselben) zum Bewußtseyn der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des transcendentalen Bewußtseyns, oder des transcendentalen Gedankens: ich denke, verhilft, kann ich nicht sagen, daß derselbe aus der Erfahrung entsprungen sei (C. 400. f. M. I. 450.).

6. Ich denke, ist also der allgemeine Text der rationalen Psychologie. Nähme sie irgend einen Gegenstand der Wahrnehmung, z. B. Luft oder Unluft, noch dazu, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre. Durch dieses ich denke will man also einen Gegenstand *a priori* kennen lernen, den wir Seele nennen, und der das nicht bloß gedachte, sondern wirklich existierende Subject alles Anschauens und Denkens seyn soll. Die Prädicate desselben dürfen folglich auch nicht empirisch seyn, sonst würde das die (vermeintliche) Wissenschaft von der Seele selbst in diesem Stück empirisch machen, und die Reinigkeit der Rationalität und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben (C. 401. M. I. 451.).

7. Alles, was von einem Gegenstande zu sagen ist, finden wir, wenn wir eine Kategorie nach der andern auf ihn anwenden, um ihn dadurch zu erkennen. Der Gegenstand ist hier nun: Ich als denkendes Wesen, oder die Seele. Wir wollen nun hierauf die Kategorien nach der Ordnung der Tafel im Artikel Erfahrungsurtheil 11, B. anwenden. Aber wir wollen hier von der Kategorie der Substanz anfangen, weil, wenn ein Ding an sich selbst vorgestellt werden soll, das seine Grundbestimmung ist, daß es etwas sei, wovon Bestimmungen gelten, oder das Bestimmungen hat. Dies ist aber der Begriff, daß es eine Substanz, oder ein für sich, nicht als Bestimmung eines andern Dinges, bestehendes Ding sei. Die Titel, durch welche die rationale Seelenlehre durchgeführt werden muß (die Topik derselben) sind also von dem Begriff der Substanz an, nach der Ordnung der Tafel der Kategorien rückwärts, folgende:

## Die Seele ist

1

der Relation nach:  
Substanz.

2

der Qualität nach:  
einfach.

3

der Quantität nach:  
Einheit.  
(numerisch identisch oder eine und dieselbe in verschiedenen Zeiten).

4

der Modalität nach:  
existirend,  
im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raum.

(C. 402. M. 1., 452.).

8. Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der rationalen Seelenlehre. Nämlich die Seele ist

a. als Substanz im innern Sinn das Gegentheil von der Substanz im äußern Sinn, folglich nicht Materie, oder immateriell;

b. als einfach unauflöslich, oder sie kann nicht in Theile zerlegt werden, sie ist folglich unverweslich oder incorruptibel;

c. als Einheit immer dieselbe Substanz; nun nennt man das Vermögen, sich seiner selbst in den

verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Ding oder seiner Identität bewußt zu seyn, die psychologische Persönlichkeit; folglich hat die Seele Persönlichkeit. Diese drei Stücke geben den Begriff der Spiritualität, oder daß die Seele eine Person sei, die auch ohne Körper, als eine immaterielle, folglich einfache Substanz an und für sich selbst existiren könne. Sie ist

d. als existirend in Wechselwirkung mit einem Körper. Folglich belebt sie einen Körper. Einen solchen Grund des Lebens in der Materie nennen wir aber eine Seele. Die Seele ist also der Grund der Animalität, oder der Thierheit. Da nun aber dieser Grund des Lebens einfach und unverweslich ist, so nimmt das Leben der Seele kein Ende, folglich hat die Seele Immortalität oder Unsterblichkeit (C. 403. M. I., 453.).

9. Eigentlich liegen dieser ganzen transcendentalen Seelenlehre vier Paralogismen oder Vernunftschlüsse, die ihrer Form nach falsch sind, zum Grunde. Diese vier Paralogismen sind es eigentlich, welche diese vermeintliche Wissenschaft der reinen Vernunft, von der Natur unseres denkenden Wesens, liefern. Diese ganze Wissenschaft wird aber eigentlich mit Hülfe der Kategorien aus der an Inhalt gänzlich leeren Vorstellung Ich, die nichts anders als das bloße Bewußtseyn ist, herausgesponnen. Man kann nicht einmal sagen, daß dieses Ich ein Begriff sei, denn es lassen sich in demselben keine Merkmale weiter unterscheiden, sondern es ist das bloße Bewußtseyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich (oder, wenn vom Denken eines andern Subjects die Rede ist, Er, Es, das Ding, welches denkt) wird bloß ein transcendentales Subject der Gedanken vorgestellt. Das heißt, es ist das Subject, dem alle Gedanken, als seine

Prädicate müssen beigelegt werden, von dem wir also nur etwas wissen durch die Prädicate, die es hat, d. i. das es denkt und diese oder jene Gedanken hat. Nun dürfen wir aber dasselbe nicht aus den wirklichen Gedanken, die es hat, und den Naturgesetzen, nach welchen diese Gedanken erfolgen, z. B. dem Gesetze der Association u. s. w. kennen lernen wollen, denn sonst lernten wir es aus der Erfahrung kennen, und wir bekämen dann Erfahrungsseelenlehre, aber nicht Seelenlehre aus bloßer Vernunft (rationale Psychologie) (C. 405. M. I. 456.). Es bleibt uns also nichts übrig, als die Vorstellung: das Ding, welches denkt. Dies ist nun bei den verschiedenen denkenden Subjecten, wenn wir die durch die Erfahrung gegebenen Gedanken, die es hat, davon absondern, in nichts von einander unterschieden. Auch können wir von demselben keine Prädicate angeben, wenn wir es nicht durch die Gedanken, die es hat, also nicht empirisch, wollen kennen lernen. Denn wir werden gleich sehen, daß die Prädicate, die wir in §. von der Seele angegeben haben, erschlichen sind, und uns die Natur derselben gar nicht aufdecken können. Folglich ist uns das eigentliche Subject der Gedanken, oder das Ding, was da denkt, gänzlich unbekannt, und wir können niemals, auch nicht einmal davon, daß es und wie es existirt, uns den mindesten Begriff machen. Der Algebraist nennt die unbekanntete GröÙe, welche es sucht,  $x$ , und wir müssen gestehen, daß dieses denkende Subject uns so unbekannt ist, wie dem Algebraisten sein  $x$ , es ist, wie dieser sich auszudrücken pflegt, gleich  $x$  ( $= x$ ). Wollen wir uns von diesem Dinge, was da denkt, eine Vorstellung machen, so entsethet nothwendig immer ein Cirkel. Denn wir müssen ja dann schon dieses Ich brauchen, um an dieses Selbstbewußtseyn die Vorstellungen zu knüpfen, die wir uns von demselben machen. Dies ist eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist.

Denn das Ich oder das Bewußtseyn ist nicht sowohl eine Vorstellung, durch die ein besonderer Gegenstand (eine existirende denkende Substanz) soll vorgestellt werden, sondern es ist die Form, welche jede Vorstellung, wenn sie für mich Erkenntniß seyn soll, haben muß. Nur von einer solchen Vorstellung, die an dieses Ich geknüpft ist, kann ich sagen, daß Ich dadurch etwas denke (C. 463. f. M. I., 454.).

10. Es muß Jedermann gleich Anfangs befremden, daß hier vom Besondern aufs Allgemeine geschlossen wird, und das, was ich zur Möglichkeit meines Denkens voraussetze, von der Möglichkeit des Denkens eines jeden Andern gelten soll. Die Beschaffenheit meines denkenden Ichs soll mich berechtigen, dieselbe Beschaffenheit von jedem Andern, welcher denkt, zu behaupten. Ja alles, was da denkt, will man, soll so beschaffen seyn. Nun scheint ja doch der Satz: Ich denke, empirisch oder ein Erfahrungssatz zu seyn, und doch will man sich anmaßen, auf einen solchen Erfahrungssatz (der als solcher, seiner Natur nach, doch nur particular, oder für den gegebenen Fall gültig seyn kann, und dessen Gegentheil auch sehr wohl denkbar ist) ein apodiktisches und allgemeines Urtheil, so müssen alle denkende Wesen beschaffen seyn, wie ich es an mir finde, oder mein Selbstbewußtseyn es in mir ausagt, zu gründen. Allein diese Behauptung hat ihren guten Grund. Denn der Satz: Ich denke, ist nicht sowohl eine Erfahrung davon, wie es mir allein möglich ist zu denken, als vielmehr eine Voraussetzung, ohne welche gar kein Denken denkbar ist. Folglich muß ich auch *a priori* behaupten können, daß wer da denkt, auch ein solches Bewußtseyn haben, oder alle seine Gedanken an das Ich knüpfen müsse. Der Satz: ich denke, wird aber hier nicht als eine Erfahrung betrachtet, so wie ihn etwa Carte-

fius betrachtet, wenn es auf die Erfahrung: ich denke, die Behauptung gründet, folglich existire ich (*cogito, ergo sum*). Sondern der Satz: ich denke, wird hier problematisch genommen, nemlich, wenn gedacht werden soll, wenn das Denken möglich seyn soll, so muß jeder Gedanke von dem: ich denke, nothwendig begleitet, oder an dasselbe geknüpft seyn. Es ist also hier bloß die Frage (ohne noch vorher über das Daseyn eines denkenden Subjects zu entscheiden), welche Eigenschaften des denkenden Subjects lassen sich aus dem bloßen: ich denke, erkennen (C. 404. M. I., 455.).

11. Wir wollen also nun den Satz: Ich denke, durch alle jene, in 8. angegebene, Prädicamenten oder seyn sollenden reinen Begriffe *a priori* der reinen Seelenlehre mit einem kritischen Auge verfolgen, um den Schein, der uns hier eine Erkenntniß durch die bloße Vernunft vorspiegeln will, aufzudecken. Dafs sich hier keine Erfahrung einmischen dürfe, sondern die trüglichen Schlüsse, die wir untersuchen wollen, ganz rein *a priori* seyn, und den Grund einer reinen Seelenlehre *a priori*, also einen transcendentalen Gebrauch des Verstandes, enthalten sollen, ist schon (9.) bemerkt worden. Da man aber hier mit Recht die möglichst größte Deutlichkeit erwartet, so muß ich die Kürze der Ausführlichkeit und Deutlichkeit aufopfern. Ich werde also diese Prüfung nicht, wie Kant in der zweiten und den folgenden Auflagen der Critik der reinen Vernunft thut, in ununterbrochenem Zusammenhange fortlaufen lassen, sondern ich werde Kants Vortrage in der ersten Auflage dieses seines Werks folgen, und die Trüglichkeit jedes einzelnen Paralogismus besonders aufstellen (C. 406. M. I., 457.).

12. Noch will ich mit Kant eine allgemeine Bemerkung vorausschicken, welche unsere

Aufmerksamkeit auf diese Paralogismen schärfen wird. Nicht dadurch, daß ich einen Gegenstand bloß denke, erkenne ich denselben auch, sondern es muß mir der Gegenstand durch eine Anschauung gegeben seyn, und ich muß das durch die Anschauung gegebene Mannigfaltige in eine Einheit des Bewusstseyns zusammengefaßt haben, weswegen ich dieses Mannigfaltige eben Gegenstand nenne, diese Einheit oder diesen Gegenstand bestimme ich nun, oder zähle das in ihm verknüpfte Mannigfaltige durch Prädicate auf, und das heißt, ich erkenne einen Gegenstand. Also erkenne ich mein denkendes Selbst noch nicht dadurch, daß ich den Gedanken Ich denke, oder, welches dasselbe ist, mir bewußt bin, daß ich denke. Sondern nur dann würde ich mein denkendes Selbst erkennen, wenn ich mir bewußt wäre, ich schauete dieses mein denkendes Selbst an, und das Mannigfaltige in dieser Anschauung wäre nun, in Ansehung jeder Function des Denkens, das ist, jeder Kategorie, bestimmt; es habe z. B. eine bestimmte Größe, Beschaffenheit u. s. w. s. Gebrauch, 4. und Demonstration, 2. Besonders in der zuletzt citirten Stelle dieses Wörterbuchs ist es deutlich auseinander gesetzt, daß diese Begriffe, Größe, Beschaffenheit u. s. w. zwar so viel verschiedene Arten sind, wie ich etwas an das Ich knüpfe, oder *modi* des Selbstbewusstseyns im Denken; aber daß ich durch diese Begriffe nicht eher einen Gegenstand erkenne, als wenn ich durch sie etwas, das mir in der Anschauung gegeben ist, an das Ich knüpfe. Es muß etwas angegeben werden können, was die Größe hat, was eine Beschaffenheit ist, u. s. f. Sonst sind diese Begriffe die bloßen Functionen des Denkens, das ist, die Arten, wie über jeden Gegenstand gedacht wird, oder die Vorstellungen, vermittelt welcher der in der Anschauung gegebene Gegenstand erkannt wird. Ist es aber nicht etwas, das in einer Anschauung gege-



ben ist, so können zwar noch immer jene Begriffe (Größe, Beschaffenheit u. s. w.) gedacht werden, aber es wird vermittelt ihrer nicht ein Gegenstand, sondern es werden dann bloß diese leeren Begriffe allein gedacht. So ist es nun auch mit meinem denkenden Selbst, wenn ich dasselbe erkennen will. Wenn mir von demselben nichts durch eine Anschauung gegeben ist, so kann ich dasselbe auch nicht durch jene leeren Begriffe, Größe, Beschaffenheit, Substanz, Daseyn u. s. w. kennen lernen. Man stelle sich die Sache so vor:

Ich denke mein denkendes Selbst,  
oder Ich denke Ich.

Das erste Ich in diesem Satze, oder das Ich denke, ist das bestimmende Selbst, oder das Bewußtseyn, das bei jedem Denken vorkommt; das zweite Ich in diesem Satz, oder das denkende Selbst ist das bestimmbare Selbst. Nicht das erste ist der Gegenstand, der erkannt werden soll, sondern das zweite. Dann ist aber das zweite entweder das erste selbst, und ebendasselbe wird hier nur als Subject und Prädicat gedacht, oder der Satz ist identisch. Dann habe ich aber keinen Gegenstand zu dem Prädicat, sondern es ist das bloße Bewußtseyn selbst. Oder, das zweite Ich ist ein durch Anschauung gegebener Gegenstand. Dann ist es aber mein innerer Zustand, was ich in diesem Ich anschau, es ist mir dann nemlich ein Mannigfaltiges von Gedanken, Gefühlen, Bildern der Phantasie u. s. w. gegeben, die ich alle durch die Vorstellung des Ichs unter Eine Einheit der Apperception oder des Bewußtseyns bringe. Dies bestimmbare Ich, oder eigentlich mein Zustand im innern Sinne, kann man das Ich, als Gegenstand der Erfahrung, nennen; und es ist eben das Ich in dem Cartesischen Satz: Ich denke (eine Erfahrung im innern Sinne), also bin ich (existire ich als un-

mittelbare Erfahrung). Das gäbe aber nicht rationale, sondern empirische Seelenlehre (C. 406. M. I, 458.):

### Erster Paralogismus der Substantialität.

13. Obersatz: Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist, und daher nicht als Bestimmung (Prädicat) eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz.

Untersatz: Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und dieses Ich kann nicht als Bestimmung (Prädicat) irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Schlusssatz: Also bin Ich, als denkendes Wesen (Seele), Substanz (1. C. 348.).

### Critik des ersten Paralogismus der reinen Psychologie.

Man kann von jedem Dinge überhaupt sagen, es sei Substanz, so fern man es von bloßen Prädicaten und Bestimmungen der Dinge unterscheidet. So kann man sich sogar eine Bestimmung selbst, in so fern man von ihr Bestimmungen auslagen will, als Substanz denken, z. B. die Größe, die Geschwindigkeit, die Tugend. Dies heißt aber nichts weiter, als Größe, Geschwindigkeit, Tugend sind logische Subjecte (logische Substanzen), denen gewisse Bestimmungen, z. B. ausgedehnt, groß oder klein, rein u. s. w. zukommen. Nun ist in allem unsern Denken das Ich das Subject (die logische Substanz), dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärenten, nur durch die Verknüpfung

mit demselben Gedanken sind, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden. Also muß Jedermann sich selbst nothwendigerweise als die Substanz, das Denken, oder die Gedanken, aber nur als Accidenzen seiner selbst, oder als Bestimmungen ansehen, die zusammen den Zustand ausmachen, in welchem sein denkendes Selbst vorhanden ist oder existirt (1. C. 348. f.).

Was sollen wir nun aber von diesem Begriffe einer (logischen) Substanz, oder daß wir uns beim Denken bloß als Subject betrachten müssen, für einen Gebrauch machen? Der Hauptbegriff der Substantialität eines Dinges, wenn darunter nicht das Verhältniß desselben im Urtheil, daß es als Subject gebraucht wird, sondern daß es wirklich für sich und nicht als Bestimmung eines andern Dinges existirt, verstanden werden soll, ist die Beharrlichkeit. Eine Substanz ist dasjenige, was immer fort dauert, und, natürlicher Weise oder nach den Gesetzen der Natur, nicht entsteht und nicht vergeht. Denn sollte auch die Substanz, wie die Accidenzen, dem Wechsel unterworfen seyn, entstehen und vergehen, so müßte auch sie an etwas andern entstehen, vergehen und wechseln, und wäre dann nicht eine Substanz, sondern ein Accidenz dieses andern Dinges. Kann ich nun aber wohl aus dem logischen Gebrauch, daß ich mein Ich bloß als logisches Subject aller meiner Gedanken, und nicht als Prädicat gebrauchen kann, schliessen, daß mein denkendes Selbst oder dieses Ich wirklich ein für sich selbst bestehendes Wesen (reales und nicht bloß logisches) ist, das für sich selbst fort dauert, und natürlicher Weise weder entsteht noch vergeht (C. 349.)?

Daß ich den Begriff eines Gegenstandes logisch, zum Urtheil, als Subject gebrauchen kann, oder auch gebrauchen muß, berechtigt mich noch nicht,

den Gegenstand dieses Begriffs für eine reale Substanz, oder ein für sich existirendes Ding zu erklären. Ja wir können gar nicht so schliessen, etwas ist Substanz, folglich ist es beharrlich; sondern erst an der Beharrlichkeit eines Dinges, die wir aus der Erfahrung kennen lernen, haben wir das Kennzeichen, das wir das Ding für eine Substanz erklären dürfen; und eben darum ist auch der Begriff der Substanz zur Erkenntniß bloß empirisch - (oder für die Erfahrung) brauchbar. Nun haben wir aber bei unserm Satze: Ich bin Substanz, keine Erfahrung zum Grunde gelegt, weil wir dann nicht rationale, sondern empirische Psychologie bekommen würden, sondern wir haben ihn lediglich daraus geschlossen, weil das Ich immer das bestimmende Selbst desjenigen Verhältnisses (C. 142.) zwischen Subject und Prädicat ist, welches das Urtheil ausmacht, d. i. aus der Beziehung, die alles Denken auf das Ich, als das gemeinschaftliche Subject aller Gedanken hat, dem alles Denken inhärrt. Wollten wir aber auch durch sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit des denkenden Selbst beweisen, so würde dies doch nicht einmal möglich seyn, weil uns nichts zu dieser Beobachtung gegeben ist. Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken, und eben dies hat manche verleitet, es für eine Anschauung zu halten. Allein dieses Ich ist so wenig eine Anschauung, das man getrost Jedermann auffordern kann, etwas anzugeben, was er in diesem Ich anschaut. Sogar von jeder reinen Anschauung des Raums oder der Zeit kann man doch Prädicate angeben, aber das Ich ist ein ganz leerer, obwohl nothwendiger Gedanke, der daher auch nicht einmal den Titel eines Begriffs verdient. Es läßt sich nichts von dem Ich sagen, wodurch sich dasselbe von jeder andern Anschauung unterscheidet, sondern jede Anschauung ist in dem Ich, d. i. an diese Vorstellung geknüpft; sie ist das Vehikel aller An-

schauungen und Begriffe. Man kann also freilich wahrnehmen, daß diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkömmt, nicht aber; daß es (etwa so, wie die Materie in der äußern Anschauung, von welcher ich sagen kann; daß sie den Raum erfüllt, undurchdringlich sei u. s. w.) das Beharrliche in der innern Anschauung sei, woran die Gedanken als die Accidenzen desselben wechselten (l. C. 349. f.).

Hieraus folgt nun, daß der vorstehende erste Paralogismus der transcendentalen Psychologie uns nur eine vermeintlich neue Einsicht aufhette, indem er das beständige logische Subject des Denkens, von welchem im Obersatz und Untersatz allein die Rede ist, für das reale Subject der Inhärenz der Gedanken oder die denkende Substanz ausgiebt, von welchem im Schlusssatz allein die Rede ist. Allein von diesem realen Subject als einem wirklichen, als Substanz existirenden, Dinge haben wir nicht die mindeste Kenntniß, und können sie auch nicht haben. Denn das Bewußtseyn oder die Vorstellung des Ichs ist das einzige, was alle übrigen Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Gedanken und Wahrnehmungen müssen angetroffen werden. Folglich ist es als transcendentales Subject die Bedingung aller Anschauungen und aller Begriffe, und kann folglich selbst weder Anschauung noch Begriff seyn, folglich auch sich weder auf einen empirischen Gegenstand beziehen, der dadurch erkannt würde, noch uns zur Erkenntniß des unbekanntes Dinges an sich verhelfen, welches wir, durch die Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens genöthigt, diesem Ich sowohl als allen Gedanken, als Substrat zum Grunde legen müssen. Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen. Nur muß man darunter bloß verstehen, daß wir uns die Seele, als Idee, nach der Analo-

gie als Substanz denken können, ohne dadurch die Natur der Seele, daß sie nemlich bei allen Veränderungen, selbst dem Tode des Menschen, immer fort dauere, erkennen zu wollen (1. C. 350. f. C. 407. M. I, 459.).

**Zweiter Paralogismus,  
d e r S i m p l i c i t ä t.**

14. Oberatz: Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrnz (gemeinschaftliche Wirkung) vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach.

Unteratz. Nun ist das denkende Ich, oder die Seele, ein solches Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrnz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann.

Schlusatz: Also ist das denkende Ich einfach (1. C. 341.).

**Critik des zweiten Paralogismus der reinen Psychologie.**

Dies ist der Achilles (s. Bewegung, 8. d.) aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre; nicht etwa bloß ein sophistisches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünstelt hat, sondern ein Schluss, welcher die schärfste Prüfung und die größte Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint (1. C. 351.).

Eine jede zusammengesetzte Substanz ist ein Aggregat vieler Substanzen, und die Handlung einer zusammengesetzten Substanz ein Aggregat vieler Handlungen. Was einer solchen zusam-

*Mellins philos. Wörterb.; 3. Bd.*

Z

mengefetzten Subftanz, in fo fern fie zufammengefetzt ift, als Accidenz inhärrt, ift ein Aggregat von folchen Accidenzen, welche Accidenzen der Theilsubftanzen find, aus welchen die zufammengefetzte Subftanz beftehet. Nun ift zwar eine Wirkung, die aus der Concurrenz (dem gemeinschaftlichen Wirken) vieler handelnden Subftanzen entſpringt, möglich, wenn diefe Wirkung blofs äußerlich ift. So ift z. B. die Bewegung eines Körpers die vereinigte Bewegung aller feiner Theile. Allein mit den Gedanken, als innerlichen zu einem denkenden Weſen gehörigen Accidenzen, ift es anders beſchaffen. Denn, ſetzt, das Zufammengefetzte dächte; fo würde ein jeder Theil des Zufammengefetzten einen Theil des Gedankens, alle zufammengenommen aber allererft den ganzen Gedanken enthalten. Nun ift dieſes aber widerſprechend. Denn die Vorſtellungen, die unter verſchiedenen Weſen vertheilt ſind (z. B. wenn die einzelnen Wörter eines Verſes von verſchiedenen denkenden Weſen gedacht würden), können niemals einen ganzen Gedanken (einen Verſ) ausmachen. Es muß immer ein einziges Weſen ſeyn, das ſie zufammenfaßt. Alſo kann der Gedanke nicht einem Zufammengefetzten, als einem ſolchen, inhärrten. Er ift alſo nur in einer Subftanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin ſlechterdings einfach ift. Dies ift die deutliche Auseinanderſetzung des vorſthenden zweiten Paralogismus, nebst dem Beweiſe des Unterſatzes (1. C. 351. f.).

Der ſogenannte *nervus probandi*, oder die beweiſende Kraft dieſes Arguments (Beweifes) liegt in dem Satze: daß zu einem Gedanken durchaus nothwendig ſei, viele Vorſtellungen in der abſoluten Einheit des denkenden Subjects (durch die abſolute Einfachheit der denkenden Subſtanz) zuſammen zu faſſen. Allein dieſen Satz

kann Niemand aus Begriffen beweisen. Wollte er nehmlich behaupten, der Satz:

Viele Vorstellungen können nur durch die absolute Einheit des denkenden Wesens ein Gedanke werden,

sei ein analytischer Satz, und man könne ihn durch bloße Entwicklung des Begriffs eines Gedankens beweisen; so ist das falsch. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv, d. i. eine solche, durch welche das Mannigfaltige in ein Ganzes verknüpft gedacht wird. Sie kann sich also eben sowohl auf die collective Einheit gründen, durch welche die Substanzen, welche die verschiedenen Vorstellungen hervorbringen, in ein Ganzes verknüpft gedacht werden, als darauf, daß das denkende Subject wirklich, seiner Natur nach, absolut einfach sei. So ist die Bewegung eines Körpers auch eine Einheit, denn ich kann mir sie, mit Weglassung aller Ausdehnung, als die Bewegung eines bloßen mathematischen Puncts denken. Und dennoch ist diese Bewegung die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben, und die Einheit des Gedankens: Bewegung, gründet sich auf die Einheit des Begriffs des bewegten Körpers, welche offenbar collectiv ist, oder mehrere Vorstellungen, die Theile des Zusammengesetzten, vereinigt vorstellt, und nicht eine absolute Einheit, welche der Körper schon vermöge der Erfahrung nicht ist, nach der er theilbar ist. Man kann also nicht behaupten, es gehöre nothwendig zum Begriff eines zusammengesetzten Gedankens, daß er durch eine absolut einfache Substanz gedacht werde, und ein zusammengesetzter Gedanke und die Wirkung einer absolut einfachen Substanz sei identisch oder vollkommen gleichgeltend. Da nun folglich voranstehender Satz, da er nicht analytisch ist, ein



synthetischer Satz *a priori* seyn müßte, so wird sich gewiß kein Kenner solcher Sätze getrauen, die Richtigkeit desselben zu verantworten (1. C. 353.).

Aber es ist auch nicht möglich, die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat in diesem Satze auf Erfahrung zu gründen, so daß man behaupten wollte, es sei zwar ein synthetischer Satz, aber nicht *a priori*, sondern aus der Erfahrung. Denn in der Erfahrung ist jede Einheit nur bedingt, d. i. eine solche, in der wir vielleicht nichts Mannigfaltiges mehr auffinden können, oder von der wir doch nicht behaupten können, sie sei an und für sich, und folglich in jeder Rücksicht, d. h. absolute Einheit. Es giebt nemlich gar nichts Absolutes in der Erfahrung, weil alle Erkenntniß immer eine Bedingung voraussetzt, die sie möglich macht, die Erkenntniß des Absoluten aber keine solche Bedingung voraussetzen würde. Daraus aber, daß wir etwas, z. B. die Zusammensetzung, nicht erfahren, folgt nicht, daß sie nicht vorhanden sei. Woher nehmen wir denn also den Satz, dessen Richtigkeit wir jetzt untersuchen, und worauf sich der ganze zweite Paralogismus stützt (1. C. 353.)?

Wenn man sich ein denkendes Wesen vorstellen will, so kann man dies nicht anders, als dadurch, daß man sich in Gedanken an die Stelle desselben setzt, und so dem zu erwegenden Gegenstande (dem denkenden Wesen) sein eigenes Subject unterhiebt. Dies ist bei keiner andern Art der Nachforschung der Fall, weil wir da den zu erwegenden Gegenstand jederzeit selbst denken. Nun haben wir, durchaus beim Denken nöthig, das Mannigfaltige der Vorstellungen in Ein Bewußtseyn zusammen zu fassen, und es unter Einer Vorstellung uns vorzustellen, welches eben denken heißt, und sodann diese Vorstellung an die

absolut einfache Vorstellung Ich denke zu knüpfen, damit wir uns jener Vorstellung, als der unfrigen, bewußt werden. Wäre nun diese Vorstellung: Ich denke, nicht absolut einfach, sondern zusammengesetzt, so könnte nicht gesagt werden Ich denke (das Mannigfaltige in Einer Vorstellung), sondern Mehrere würden das Mannigfaltige in mehreren Vorstellungen denken, welches indessen wieder kein Denken des ganzen Gedankens oder Zusammenfassen der Theilvorstellungen in Ein Bewußtseyn seyn würde. Wir können uns also wohl vorstellen, daß das Ganze des Gedankens getheilt, und unter viel denkende Subjecte vertheilt werden könnte, denn so entstünden so viel Vorstellungen, als denkende Subjecte wären; aber das subjective Ich kann doch nicht getheilt und vertheilt werden, denn es wird zum Bewußtseyn jeder Vorstellung erfordert, auch läßt sich nichts Mannigfaltiges darin unterscheiden (1. C. 354. f.).

Man kann auch nicht etwa sagen, folglich haben wir doch an diesem einfachen: Ich denke, die Erfahrung von etwas Absolutem. Denn dieser formale Satz des Bewußtseyns, worauf auch in diesem Paralogismus die Einfachheit der Seele, also eine Behauptung der transcendentalen Psychologie gegründet werden soll, ist keine Erfahrung. Er ist die bloße Form des Bewußtseyns, die zwar jeder Erfahrung anhängt, aber doch derselben vorhergeht, oder nicht mit dem Stoff der Erfahrung gegeben ist, sondern dem Erkenntnisvermögen angehört, und also in Ansehung seiner Möglichkeit (potentialiter) eher im Subject ist, als der Stoff der Erfahrung. Dieses Ich denke ist aber nur die unerlässliche Bedingung, unter welcher gedacht werden kann, unter welcher für ein solches denkendes Wesen, als wir sind, Erkenntnis möglich ist. Wie folgt aber nun hieraus, daß darum das denkende Wesen, als ein wirk-

lich vorhandener Gegenstand, auch seiner wirklichen Natur nach, einfach seyn müsse, und dafs es ein jedes seyn müsse, weil wir uns an die Stelle eines jeden denkenden Wesens setzen müssen, wenn wir uns dasselbe vorstellen? Wie folgt wohl hieraus, dafs alle und jede Erkenntniß überhaupt in jedem möglichen denkenden Wesen dieses einfache: Ich denke, voraussetze, da es doch blofs etwas subjectives für uns ist; und wie kann man behaupten, dafs etwas zum Begriff des denkenden Wesens gehöre, weil es zu einer Art der Erkenntniß, nemlich durch Anschauungen und Begriffe, unentbehrlich ist (1. C. 354.)?

Aber die Einfachheit meines Selbst (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Ich denke geschlossen. Sondern diese Einfachheit liegt schon unmittelbar in jedem Gedanken, den ich habe, und dessen ich mir bewußt bin. Der Satz: Ich bin einfach, muß als ein unmittelbarer Satz des Bewußtseyns angesehen werden. Es ist damit so wie mit dem Cartesianischen Erfahrungssatze; Ich denke, welcher so viel heifst: Ich bin als denkend wirklich. Eben so heifst auch der formale Satz des transcendentalen Bewußtseyns (der von dem Cartesianischen Erfahrungssatze wohl unterschieden werden muß, weil er rein *a priori* ist) Ich denke, so viel, als, ich bin das einfache Subject, welches alles Mannigfaltige der Vorstellungen, die als Ein Gedanke gedacht werden sollen, zusammenfaßt. Ich bin das einfache Subject, heifst aber nicht, ich bin ein existirendes (reales) Wesen, welches seiner Natur nach einfach ist, sondern, wenn ich denke, so kann ich mir nicht in dem Ich, dem Bewußtseyn, das Mannigfaltige, welches ich denke, vorstellen, sondern blofs in den Vorstellungen, die ich dadurch, dafs ich sie an dieses einfache Ich knüpfe, vereinige. Dieses Ich ist also nicht eine reale (als Gegenstand existirende), sondern eine blofs

logische (zum Denken unentbehrliche) Einheit  
(1. C. 354.).

Also ist der so berühmte psychologische Beweis der Einfachheit der Seele lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorstellung gegründet, die nur das Zeitwort (Verbum: Denken) in Ansehung der denkenden Person dirigirt. Es ist offenbar, daß dadurch, daß wir jedem Gedanken das Ich anhängen, das Subject, welches dadurch als die Gedanken denkend vorgestellt wird, nicht seiner Natur nach, sondern bloß transcendental, wie ihm das Denken allein möglich ist, bezeichnet wird. Dadurch lernen wir aber nicht die mindeste Eigenschaft eines denkenden Wesens selbst kennen, oder gelangen etwa zur Erkenntniß der Seele. Das Ich bedeutet ein Etwas überhaupt (transcendentales Subject), dessen Vorstellung allerdings einfach seyn muß. Denn sobald man dieses Etwas \*) bestimmen will, muß man es durch die Gedanken bestimmen, die es hat; da wir nun diese weglassen, so kann folglich auch keine Bestimmung desselben angegeben werden, d. h. es muß als einfach gedacht werden. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniß von der Einfachheit des Subjects selbst, denn von dessen Eigenschaften wird ja gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird (1. C. 355.).

So wie der Satz: ich bin Substanz, nichts bedeutete, als ich muß mich beim Denken jederzeit

---

\*) Etwas aber ist bloß die Vorstellung eines noch gänzlich unbestimmten Begriffs, welches die einfachste Vorstellung ist.

als Subject denken, dem die Gedanken als Prädicate inhären, so das folglich hier der Begriff Substanz die bloße Kategorie ist, wodurch allein noch nichts in der Erfahrung erkannt wird, wenn nichts gegeben ist, was ich durch den Begriff Substanz erkenne; so kann ich auch sagen, ich bin eine einfache Substanz, das ist, wenn ich mich als Subject der Gedanken denke, so unterscheide ich nicht in mir, dem Subject, sondern in dem, was gedacht wird, ein Mannigfaltiges. Dadurch lerne ich folglich nicht mich selbst als denkendes Wesen in der Erfahrung kennen; denn was ist das, was einfach ist? (1. C. 356.)

Die Behauptung von der einfachen Natur der Seele ist nur in so fern von einigem Werth, wenn dadurch dieses Subject von aller Materie unterschieden und unverweslich ist; bloß darum kann uns etwas an dieser Behauptung liegen. Daher wird der Satz: die Seele ist einfach, auch mehrentheils so ausgedrückt: die Seele ist uncörperlich (immaterial). Es soll nun gezeigt werden, das von dem Satze, alles, was denkt, ist einfache Substanz, nicht der mindeste Gebrauch gemacht werden kann, um etwas über die Ungleichartigkeit der Seele, oder die Verwandtschaft derselben mit der Materie zu entscheiden. Woraus denn folgen wird, das dieser Satz in das Feld der Ideen gehört, und das es bloß ein reines Vernunfturtheil ist, das als solches seine Gültigkeit hat, nur nicht, um einen Gegenstand (die Seele) dadurch zu erkennen (1. C. 456.).

Unser denkendes Subject kann nicht körperlich seyn, d. h. es kann keine Erscheinung im Raume, kein Gegenstand äußerer Sinne seyn, denn Gedanken, Bewußtseyn, Begierden, sind alles Gegenstände des innern Sinnes. Allein dasjenige Etwas, was unsern Sinn so afficirt, das er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w.

bekommt, kann vielleicht (als transcendentaler Gegenstand) zugleich das Subject der Gedanken seyn. Dieses Etwas ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil das alles Prädicate sind, die nur die Erscheinungen angehen. Folglich ist die menschliche Seele durch die Einfachheit ihrer Natur, wenn man sie auch einräumen wollte, von dem Substrat der Materie, welches auch einfach seyn kann, noch gar nicht hinreichend unterschieden. Ich kann gar wohl annehmen, daß das Substrat der Materie an sich einfach sei, und daß ihm, dem in Ansehung unseres äußeren Sinnes (als Erscheinung) Ausdehnung zukömmt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen innern Sinn mit Bewußtseyn vorgestellt werden. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkendes Wesen seyn, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr, wie gewöhnlich, heißen, daß Menschen denken, d. i. eben dasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subject sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt. Aber, ohne dergleichen Hypothesen zu erlauben, ist es schon an sich unschicklich, zu fragen, ob die Seele (wenn sie ein denkendes Wesen an sich selbst seyn soll) von gleicher Art mit der Materie sei, da diese nur eine Art Vorstellungen in uns ist, und folglich nicht von gleicher Natur mit dem Dinge seyn kann, zu dessen Zustand sie nur, als eine Bestimmung dieses Dinges gehört. Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibeln (dem Dinge an sich), welches der äußern Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt;

So können wir, weil wir vom Dinge an sich gar nichts wissen, auch nicht sagen, daß die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheidet. Und so taugt also der Begriff des einfachen Bewusstseyns gar nicht dazu in dem einzigen Falle, da er brauchbar seyn könnte, nemlich in der Vergleichung meiner Selbst mit Gegenständen äußerer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterscheidende seiner Natur zu bestimmen. Folglich mag man immer zu wissen vorgeben, das denkende Ich, die Seele (ein Name für den transcendentalen Gegenstand des innern Sinnes, welchen man auch das Ich, als Noumenon nennen kann), sei einfach, dieser Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenstände sich erstreckenden Gebrauch, und kann daher unsere Erkenntnis nicht im mindesten erweitern. So fällt demnach die ganze rationale Psychologie mit dieser ihrer Hauptstütze, zumal da der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur auch in keiner Erfahrung angetroffen werden kann (1. C. 357. ff. C. 407. f. M. I. 460.).

### Dritter Paralogismus, der Personalität.

15. Oberatz: Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten (oder daß er stets ein und dasselbe Ich ist) bewußt ist, ist so fern eine Person.

Unteratz: Nun ist die Seele sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt.

Schlusatz. Also ist die Seele so fern eine Person.

Critik des dritten Paralogismus  
der reinen Psychologie.

Wenn wir die numerische Identität (dass es ein und dasselbe Object ist) eines äußern Gegenstandes durch Erfahrung erkennen wollen, so werden wir auf das Beharrliche (die Substanz) derjenigen Erscheinung Acht haben, worauf sich alles Übrige als Bestimmung (als Accidenzen desselben) bezieht, und die Identität dieses Beharrlichen in der Zeit während des Wechsels seiner Bestimmungen bemerken. Nun ist aber mein Ich, und alles, was an dasselbe geknüpft ist, ein Gegenstand des innern Sinnes, und alle Zeit ist bloß die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner auf einander folgenden (successiven) Bestimmungen auf das numerischidentische Selbst; in aller Zeit, d. i. sie haben die Form der innern Anschauung meines Zustandes. Also ist der Satz der Identität meines Selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ein bloß analytischer Satz, und sagt weiter nichts aus, als: das Selbstbewußtseyn muß bei allen Vorstellungen, die wir haben, oder deren wir uns bewußt werden sollen, vorkommen. Da nun alle meine Vorstellungen in der Zeit sind, so muß ich mir der ganzen Zeit, in welcher ich diese Vorstellungen hatte, als zu einem Selbst gehörig bewußt seyn, das ist aber einerlei mit dem, ich bin, mit numerischer Identität (als ein und dasselbe Ich), in aller dieser Zeit befindlich (1. C. 361. f.).

Es liegt also schon in dem Begriff des Bewußtseyns, daß die Identität meiner Person bei allem, was ich denke, unausbleiblich angetroffen werden muß. Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunct eines Andern betrachte, als Gegenstand seiner äußern Anschauung, so erwegt dieser äußere



Beobachter mich zuerst in der Zeit, dahingegen in dem Bewußtseyn die Zeit eigentlich nur in mir vorgestellt wird. Er wird also aus meinem Ich doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meines Selbst schließen, ob er gleich dieses Ich mir einräumt. Denn die Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, ist nicht diejenige, die in meiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Sondern diese Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, ist diejenige, welche in seiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Folglich ist die Identität, die mit meinem Bewußtseyn nothwendig verbunden ist, nicht darum auch mit dem seinigen, d. i. mit der äußern Anschauung meines Subjects durch einen Andern verbunden (1. C. 362. f.).

Es ist also die Identität des Bewußtseyns meiner Selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects als eines an und für sich existirenden Wesens. Denn es könnte in einem solchen Subject, ohnerachtet der logischen Identität des Ichs, doch wohl ein Wechsel vorgegangen seyn. Das heißt, vielleicht ist das reale (wesentliche) Subject der Gedanken im Wechsel, aber doch so, daß das logische Subject (das Selbstbewußtseyn beim Denken) immer dasselbe bleibt. Vielleicht überliefert das eine reale Subject dem andern, bei diesem Wechsel, das gleichlautende Ich, so daß dasselbe den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehält, und ihn dem folgenden mittheilt. Man stelle sich eine elastische Kugel, z. B. die elfenbeinerne Kugel auf einem Billard vor, wie sie auf eine gleiche in gerader Richtung stößt. Eine solche Kugel theilt derjenigen, auf die sie stößt, ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand, wenn man bloß auf ihre Stelle, im Raume sieht, mit. Man stelle sich nun, nach der Analogie mit der-

gleichen Cörpern, denkende Substanzen vor. Diese Substanzen sollen aber eine der andern Vorstellungen, samt dem Bewusstseyn derselben, einflößen können. So wird sich eine ganze Reihe solcher Substanzen denken lassen, von denen die erste ihren ganzen Zustand (das Bewusstseyn mit allen daran gehefteten Vorstellungen) der andern mittheilt. Die zweite theilt ihren eigenen Zustand, samt dem Zustande der vorigen Substanz, der dritten, und diese ihren eigenen Zustand und die beiden der vorhergehenden Substanzen der vierten mit, u. s. w. Die letzte Substanz würde sich also aller Zustände der vor ihr wechselnden Substanzen als ihrer eigenen bewusst seyn, weil diese Zustände zusamt dem Bewusstseyn derselben in sie übertragen worden, und dennoch würde sie nicht ein und dieselbe Person (an sich) in allen diesen Zuständen gewesen seyn (1. C. 363. f.).

Nach Heraklit ist aller Dinge Stoff, die Ausdünstung, Seele, denn dieser ist am wenigsten körperlich, und in stetem Flusse; denn, sagt er, gleiches wird erkannt durch gleiches, also bewegtes durch bewegtes; und daher muß das Seelenwesen etwas seyn, das in steter Bewegung ist, wie die Dinge in der Welt, und dies ist nichts anders als eben die Luft (*Aristotel. de An. I. 2.* Tiedemann Geist der specul. Philos. 1. B. S. 206. f.). Dieser Satz, daß die Seele in stetem Flusse sei, wird dadurch nicht widerlegt, daß das Selbstbewusstseyn numerischidentisch ist. Denn wir können aus unserm Bewusstseyn nicht darüber urtheilen, ob wir darum als Seele (denkendes Ding an sich) beharrlich sind, oder nicht, weil das identische Bewusstseyn uns zum Denken nothwendig ist. Es folgt also aus diesem identischen Bewusstseyn nichts weiter, als, daß wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewusst sind, eben dieselben sind. Betrachten wir uns aber aus dem Standpunct eines Fremden, so können wir dieses

darum noch nicht für gültig erklären. Denn wir treffen an der Seele keine beharrliche Erscheinung an, als nur die Vorstellung Ich. Diese begleitet und verknüpft alle Vorstellungen, aber hieraus können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloßer Gedanke) nicht eben sowohl fließe, als alle übrigen Gedanken, die durch dieses Ich an einander gekettet werden (1. C. 364.).

Es ist aber merkwürdig, daß die Persönlichkeit, mithin die Substantialität der Seele allererst jetzt, nachdem man schon diese Substantialität der Seele vorher (13) zu beweisen bemühet gewesen ist, bewiesen werden muß. Denn könnten wir die Substantialität der Seele hier mit Sicherheit voraussetzen, so würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewusstseyns, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseyns in einem bleibenden Subject folgen, welches zu der Persönlichkeit schon hinreichend ist. Denn dadurch, daß die Wirkung der Persönlichkeit etwa eine Zeit hindurch (durch Mangel des Bewusstseyns) unterbrochen wird, hört die Persönlichkeit nicht sofort selbst auf. Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Identität unserer selbst durch nichts gegeben. Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ichs in dem Bewusstseyn aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt; so hat auch die Substantialität der Seele (in 13) nicht darauf gegründet werden können. Wenn ich das bloße Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, so habe ich kein anderes Correlat meiner Vergleichen, als wiederum dieses Ich, (da ich hingegen meine Vorstellung von einem Körper jederzeit mit einem wirklichen Körper im Raume vergleichen kann). Folglich kann ich auf alle Fragen über dieses Ich keine anderen, als solche Antworten geben, die immer dasselbe sagen, oder sich im Cirkel herumdrehen (tautologisch sind), indem ich den Eigenschaf-

ten, die mir, als denkendem Dinge an sich selbst, zukommen, immer meinen Begriff der formalen Bedingung des Denkens und dessen Einheit unterschiebe, und das schon voraussetze, was man zu wissen verlangt, z. B. die Substantialität bei dem Beweise der Personalität, da doch jene, als Beharrlichkeit, erst auf diese gegründet werden kann (1. C. 365. f. C 408. f. M. I, 461.).

**Der vierte Paralogismus,  
der Idealität  
des äufsern Verhältniffes.**

16. Diesen Paralogismus sowohl, als auch die Critik desselben findet man im Artikel: Idealismus. Alles übrige aber, was man hier noch suchen möchte, in den Artikeln: Seele, Seelenlehre, Sinn, innerer, und Paralogismus. Zum Schluß dieses Artikels merke ich noch an, daß aus demselben erhellet, wie das Ich in folgenden Bedeutungen genommen wird:

- a. Das Ich, als transcendentales Selbstbewußtseyn (1. f.), oder der Grundgedanke aller Gedanken, das bestimmende Selbst. Kant nennt es auch den psychologischen Grundbegriff, welcher eine gewisse Form des Denkens, nemlich die Einheit desselben, *a priori* enthält (C. 712.). Es ist das logische Subject des Denkens, das bloß reflectirende Ich, von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist (A. 15.).
- b. Das Ich, als der Gegenstand der Erfahrung, oder der Gegenstand der empirischen Seelenlehre, auch die Seele genannt. Es ist das Ich, als empirisches Selbstbe-

wußtseyn, oder des innern Sinnes (4. 12) (C. 428.). Es ist unser innerer Zustand, und enthält eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die eine innere Erfahrung möglich machen. (A. 15.). Dieses Ich ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalt) nach, von dem vorigen verschieden. Das heißt, es ist ein und dasselbe Subject, das sich als bestimmend und als bestimmbar betrachtet (A. 16. N. 118. 119.).

c. Der Gegenstand der reinen Seelenlehre. Es ist nichts anders, als das Ich in a, nur verkannt, und für ein für sich bestehendes Wesen gehalten, das *a priori* erkannt werden könne (5. f.).

d. Ich, als Noumen oder transcendentales Substrat des Denkens, auch das intelligibele Ich, eine Idee, die wir der Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens nach den Erscheinungen des innern Sinnes zum Grunde legen. Es wäre ein Ding an sich (Noumen), von dem wir folglich weder Daseyn noch Beschaffenheit erkennen können (14).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 16. S. 231. ff. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 399. ff.

Def. Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 348. ff.

Def. Anthropol. §. 4. S. 15. f.

## Ideal,

Urbild, *prototypon*, *ideal*. Die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäqua-

ten Wesens (U. 54.). Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, d. i. einen solchen Begriff, für den in der Erfahrung kein ihm vollkommen angemessener (adäquater) Gegenstand gefunden werden kann, z. B. die Idee des allervollkommensten Wesens. Wenn wir uns nun ein einzelnes Wesen vorstellen, das einer solchen Idee vollkommen angemessen wäre, so heisst diese Vorstellung ein Ideal.

2. Dieses Ideal, d. i. die Idee *in individuo* (als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding), ist noch weiter von der Realität (davon, dass es ein solches Ding wirklich *in concreto* gebe) entfernt, als eine bloße Kategorie, es ist, die nicht einen durch die Sinne gegebenen Stoff zum Inhalt hat. In der Erfahrung ist ein solches Ideal gar nicht zu finden (C. 596. M. I., 685.). Ein dergleichen Ideal ist z. B. der Mensch in seiner ganzen Vollkommenheit, wozu zweierlei gehört: a. die innere Vollkommenheit, d. i. das, was alles in sich vereinigt, was die Idee des vollkommenen Menschen ausmacht. Von allen entgegengesetzten Prädicaten kommt ihm also immer eins zu, so dass also dadurch das Ideal gleichförmig bestimmt ist, welches bei jedem Individuum oder einzelnen Dinge der Fall seyn muß; b. gehört dazu die äußere Vollkommenheit, dass der vollkommenste Mensch auch alle die Eigenschaften in ihrer erforderlichen Vollkommenheit habe, welche zu den Zwecken desselben nothwendig sind. Plato nennt ein solches Ideal, eine Idee des göttlichen Verstandes (Plat. *Parmen. Epinomis. Senec. Ep. 65.* Tiedemanns Geist der *specul. Philof.* 2. B. S. 91.) (C. 596. M. I., 686.). Die menschliche Vernunft enthält viel solche Ideale, d. i. Wesen, die bloß in Gedanken existiren, eins davon ist auch der Weise des Stoikers, (ein Mensch, der vollkommen weise ist, und folglich bloß in Gedanken existirt) (C. 597. M. I., 687.).

3. Es giebt aber zweierlei Arten von Ideen, Vernunftideen und ästhetische Ideen, folglich giebt es auch zweierlei Ideale, Ideale der Vernunft und Ideale der Einbildungskraft oder der Sinnlichkeit. Die Ideale der Vernunft kann man nach der Eintheilung der Vernunft in speculative und praktische, in Ideale der speculativen und Ideale der praktischen Vernunft eintheilen. Ideale der speculativen Vernunft sind solche Wesen, die ich mir als den speculativen Ideen adäquat vorstelle, z. B. die Welt; Ideale der praktischen Vernunft sind solche Gegenstände, die ich mir als den praktischen Ideen angemessen vorstelle, z. B. die Heiligkeit, so wie sie das Evangelium darstellt, die von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen (P. 149.). Beide, die speculative und praktische Vernunft haben jede nur Ein eigentliches Ideal. Das erstere heist daher Vorzugsweise das Ideal der reinen Vernunft, und Kant versteht darunter, die Vorstellung eines Wesens aller Wesen, auch nennt er den dialectischen Vernunftschluß selbst, durch welchen man, vermittelt eines Fehltritts der Urtheilskraft, aus der Vernunft die Realität eines solchen Wesens, welches die Bedingungen aller möglichen Dinge in sich vereinigt, beweisen und seine Beschaffenheit erkennen will, so (C. 398. 435.). Das letztere ist das Ideal des höchsten Guts, oder die Vorstellung eines Wesens, welches den moralisch vollkommensten Willen mit der höchsten Glückseligkeit in sich vereinigt und die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit in genauem Verhältnisse steht (C. 838.).

4. Die Ideale der Sinnlichkeit, z. B. die der Maler, sind von den Idealen der Vernunft

gänzlich verschieden, und gleichsam Monogrammen (einzelne, obzwar nach keiner angebotenen Regel bestimmte Züge) der Einbildungskraft. Diese Ideale der Sinnlichkeit heißen so, weil sie das (durch die Vernunft vermittelt der Einbildungskraft idealisirte) nicht erreichbare Mutter möglicher empirischer Anschauungen seyn sollen; eigentlich aber kann sich Niemand darüber erklären und eine verständliche Idee von ihnen angeben, folglich verdienen sie nur in uneigentlicher Bedeutung den Namen eines Ideals (C. 593, M. I., 688.). Ein solches Ideal der Sinnlichkeit oder der Einbildungskraft ist auch die Glückseligkeit, denn es beruht bloß auf empirischen Gründen (G. 47.). Das Ideal der Vernunft ist dagegen ein Gegenstand, der nach Principien durchgängig bestimmbar seyn soll, von dem sich also die Merkmale angeben lassen, obgleich in der Erfahrung dasjenige mangelt, was alles dazu gehört, um die Idee vollständig zu erreichen (die hinreichenden Bedingungen der Congruenz mit der Idee), und der Begriff eines solchen Ideals folglich transcendent ist, d. h. über alle Erfahrungsgrenzen hinaus liegt, und folglich für uns nur in unserm Kopfe existirt. Ein solches Ideal der Vernunft ist die intelligibele Welt oder die Verstandeswelt; denn es beruht bloß auf Gründen der reinen Vernunft, welche es allein denkt (G. 126.). Die Absicht des Ideals der Sinnlichkeit ist, daß Künstler ihre Producte darnach formen und Kenner sie darnach beurtheilen; die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideal ist dagegen, die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges von einem solchen Ideale, als seinem Urbilde, abzuleiten. Sie geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, welche des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen (C. 597. 599. M. I., 689.).



## Transcendentales Ideal.

5. Im Artikel Bestimmung, z. g. h. findet man den Begriff von einem Gegenstande entwickelt, welchen man sich als den Inbegriff alles Möglichen vorstellt, der lauter Realitäten enthält, ohne alle wahre Verneinungen und Schranken, welches der Begriff von einem Individuo oder einzelnen Objecte ist, das durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, und folglich ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß (C. 602.). Man kann sich aber nie eine Verneinung bestimmt denken, ohne daß man die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Es sind folglich alle Begriffe der Negationen oder Verneinungen von den Realitäten oder Bejahungen (Positionen) abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data, und so zu sagen die Materie, oder den transcendenten Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge, d. h. will man sich, abgesehen von aller Erfahrung, vorstellen, was der Inhalt aller möglichen Dinge sei, wodurch sie durchgängig bestimmt sind, so muß man sagen, daß es Realitäten sind, indem Negationen nichts zu dem Inhalt wirklich hinzuthun, und nur dadurch das Ding bestimmen, daß sie eine Realität in demselben aufheben (C. 603. M. I, 695.).

6. Wenn wir uns nun einen Inbegriff aller Bestimmungen denken, von welchen jedem wirklichen Dinge in der Erfahrung einige, von den andern aber das Gegentheil, d. i. die Negationen derselben beigelegt werden, so daß dasselbe dadurch durchgängig bestimmt wird; so können wir diesen Inbegriff aller Bestimmungen ein transcendentales Substrat der durchgängigen Bestimmung nennen. Es ist aber dieses Substrat eine Vorstellung unserer Vernunft, und enthält lauter Realitäten, folglich ist es nichts anders, als die Idee

von einem All aller Realitäten. Alle Verneinungen sind alsdann nichts als Schranken, oder Beschränkungen (Limitationen), durch Ausschließung aller der Realitäten, welche noch außer denen, die das Ding hat, in dem Unbeschränkten (dem All der Realitäten) gedacht werden (C. 603. M. I, 696.).

7. Jenes Substrat der durchgängigen Bestimmung ist also der Begriff des Unbeschränkten, oder Alls aller Realitäten (*ratio realissimi*), folglich eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten eins, nemlich das, was zum Seyn schlechthin gehört (die Realität, wirkliche Position), in seiner Bestimmung angetroffen wird. Es ist also ein Ding, das als für sich bestehend, nicht als Bestimmung eines andern gedacht wird. Daher ist es ein transcendentes Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung aller übrigen existirenden Dinge zum Grunde liegt. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist, weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff, d. i. eine discursive Vorstellung, die nicht Anschauung ist, sondern durch Merkmale gedacht wird, durch sich selbst durchgängig bestimmt, und (wie sonst nur die Anschauung) als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird (C. 604. M. I, 697.). Wie aber diese Idee eines Alls aller Realität von der Form disjunctiver Vernunftschlüsse abgeleitet wird, findet man im Artikel: Idee, transcendente.

8. Die Vernunft setzt aber mit diesem Ideal gar nicht voraus, daß ein solches Wesen, wie dieses Ideal, auch außer unserm Kopfe vorhanden sei. Sondern dieses Ideal ist das Urbild (*prototypum*) (die erste, oder Grundvorstellung zur Beurtheilung der Vollkommenheit) aller Dinge, welche insgesamt, als mangelhafte Copieen (*ectypa*)

es nie erreichen (C. 605. M. I, 699.). Da dieses All aller Realitäten als dasjenige angesehen wird, wovon wir alle Bestimmungen der wirklichen Dinge, als Copieen desselben, ableiten, so wird die Möglichkeit dieses Alls als ursprünglich, d. i. als eine solche angesehen, die nicht weiter abgeleitet werden kann. Dieses Ideal ist also das Urwesen (*ens originarium*), das nicht durch ein anderes möglich ist, und in so fern es keines über sich hat, das höchste Wesen (*ens summum*), und in so fern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (*ens entium*). Alles dieses aber bedeutet nur das Verhältniß der Idee zu Begriffen; aber nicht das Verhältniß eines existirenden Gegenstandes zu andern Dingen, und läßt uns über die Frage, ob ein solches Wesen wirklich vorhanden sei, in völliger Unwissenheit (C. 606. M. I, 700.). Das übrige von diesem Ideal der reinen Vernunft s. im Art: Gott, 28. u. 39.

#### Ideal des höchsten Guts.

g. Kant nennt diejenige Intelligenz (das vernünftige Wesen), von welcher wir uns die Idee machen, dafs in ihr der moralischvollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu seyn) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten ursprünglichen Guts. Das Ideal des höchsten abgeleiteten Guts ist die Glückseligkeit in der Welt, so fern sie mit der Sittlichkeit in genauerm Verhältnisse steht, Es bestehet also aus zwei Elementen: aus

a. der Glückseligkeit in der Welt; und

b. der Sittlichkeit, als Bedingung der Glückseligkeit.

Beide muß der Tugendhafte als praktifchnothwendig verknüpft anfehen, er muß die Sittlichkeit für die Bedingung der Glückseligkeit oder die Würdigkeit glücklich zu feyn, und die Glückseligkeit als eine, obwohl nicht phyfifche, Folge der Sittlichkeit betrachten. Diefte Verknüpfung realifirt allein das Trachten des Menschen nach feiner Befimmung, d. i. giebt eine intelligibele oder moralifche Welt. Da nun aber diefe Verknüpfung nicht als in der Natur oder phyfifchen Befchaffenheit der Sinnenwelt gegründet betrachtet werden kann, fo muß fie in dem heiligen Willen des Welturfiebers gegründet feyn. Diefte heißt nun eben das Ideal des höchften urfprünglichen Guts, von welchem alfo die moralifche Welt, oder jene Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit als abgeleitet betrachtet werden muß. Diefes Ideal des höchften Guts ift alfo ein Ideal der Vernunft und Sinnlichkeit, und folglich nicht transcendental, fondern nur metaphyfifch. Da uns die Sinnenwelt nun eine folche Verknüpfung nicht darbietet, fo müffen wir fie von einer künftigen Welt erwarten. Folglich find Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Voraussetzungen (C. 838. M. I, 969.). f. Gut; höchstes und Glaubensfache.

10. Die Welt muß alfo als aus einer Idee entsprungen vorgeftellt werden, wenn fie mit dem moralifchen Vernunftgebrauch, welcher durchaus auf der Idee des höchften Guts (f. Gut, höchstes) beruht, zufammenftimmen foll. Dadurch bekommt nun alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke, und wird in ihrer höchften Ausbreitung Phyfikotheologie, oder Betrachtung der Zwecke in der

Natur als Absichten eines moralischen Welturhebers. Die Physikotheologie muß, aber von sittlicher Ordnung anheben, als einer in dem Wesen der Freiheit des Willens, und nicht durch äußere Gebote eines Herrn der Welt gestifteten Einheit der Glückseligkeit mit der Moralität. Dann bringt auch die Physikotheologie die Zweckmäßigkeit der Natur auf Gründe, die mit der innern Möglichkeit der Dinge *a priori* unzertrennlich verknüpft seyn müssen. Dadurch bekommt nun die transcendente Theologie, d. i. diejenige Gotteserkenntniß, welche das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit, oder, wie es vorher hieß, das transcendente Ideal der reinen Vernunft zu einem Princip der systematischen Einheit aller Dinge nimmt, objective Realität, d. h. wir sind genöthigt anzunehmen, daß es auch wirklich außer unsrer Idee ein solches der Idee vollkommen angemessenes allervollkommenstes Wesen, als Urheber der Welt, gebe. Dieses Princip verknüpft aber alle Dinge nach allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen, weil sie alle in der absoluten Nothwendigkeit eines einzigen Urwesens ihren Ursprung haben (C. 843. f. M. I, 977.), f. Moraltheologie.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II.  
 Abth. II. Buch S. 398. — II. Hauptst. S. 435. —  
 IX. Abschn. S. 595. ff. — Methodenlehre II. Hauptst.  
 II. Abschn. S. 838. — S. 843. f.

## Idealismus,

*idealismus, idealisme.* Die Methode, die transcendente Beschaffenheit gewisser oder aller Gegenstände der Sinne und das Verhältniß derselben zu ihrer empirischen Beschaffenheit zu beurtheilen. Die transcendente Beschaffenheit ist diejenige Beschaffenheit, welche die Dinge haben mögen, außer

der Erfahrungserkenntniß, die wir von ihrer Beschaffenheit, welches die empirische Beschaffenheit ist, haben mögen. Jene transcendente Beschaffenheit ist eine solche, die wir uns bloß durch den reinen Verstand vorstellen. Man kann den Idealismus eintheilen in den theoretischen, in so fern er das betrifft, was da ist, und den praktischen, in so fern er das betrifft, was da seyn soll. Der theoretische Idealismus betrifft entweder das Daseyn der Dinge, und kann der logische genannt werden; oder den Zweck der Dinge, und wird der Idealismus der Zweckmäßigkeit genannt; oder den Werth der Dinge, und heist der ästhetische Idealismus. Der logische Idealismus erklärt die Gegenstände der Sinne entweder

a. für Dinge an sich selbst, und kann der träumende Idealismus genannt werden; oder

b. für Schein, und heist der empirische Idealismus, welcher wieder das Daseyn der Gegenstände entweder

α. läugnet, und heist der dogmatische Idealismus; oder nur

β. bezweifelt, und heist der problematische Idealismus; oder er erklärt die Gegenstände der Sinne

c. für Erscheinungen, und ist der transcendente Idealismus.

a. ist der gemeine, α. Berkleys, β. Descartes, c. Kants Lehrbegriff.

1. Aesthetischer, die Geringschätzung des wirklichen Werths der Dinge, und

ein Gefallen an den eingebildeten Hirngespinnsten, oder einer durch unsere Einbildung gemachten Vorstellung von der Welt, die nach unserm Sinne besser wäre. . . . Z. B. alle ehrliche Leute sollten in Kut-schen fahren. Mit diesem Idealismus beschäftigen sich die Romane (Nach einem Manuscript von Kant).

2. Critischer, formaler, transcendentaler, welcher die Erscheinungen (sinnlichen Gegenstände) nicht für Sachen (Dinge an sich), sondern bloße Vorstellungsarten erklärt (Pr. 75.); oder, der Lehrbegriff, daß alles, was im Raum oder in der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer unmöglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen und nicht Dinge an sich selbst sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben (C. 519. M. I, 593. 1. C. 369.).

Dieser Idealismus ist es, welchen Kant behauptet, durch seine ganze transcendente Aesthetik beweiset (C. 33. ff. f. Aesthetik), und als die einzig mögliche Theorie, die alle metaphysischen Schwierigkeiten auflöset, nicht etwa als erklärende Hypothese aufgestellt, sondern unumstößlich als Wahrheit bewiesen hat. Er lehrt: daß Raum und Zeit bloße sinnliche Formen unserer Anschauungen sind, welche Bedingungen *a priori* enthalten, unter denen allein Dinge für uns äußere und innere Gegenstände seyn können, die ohne diese Bedingungen an sich nichts sind. Wäre das nicht,

So könnten wir *a priori* ganz und gar nichts über äußere Objecte synthetisch urtheilen.

Dieses ist das wahre beweisende Moment, oder das, worin die ganze Kraft des Beweises (*nervus probandi*) liegt, daß Raum und Zeit mit allem, was darinnen ist, uns nur als Dinge an sich vorkommen, aber eigentlich nur Vorstellungen sind, die wir haben, doch so, daß die Gegenstände, die in Raum und Zeit sind, weil sie nicht ganz durch unser Vorstellungsvermögen selbst gewirkt werden, Erscheinungen heißen. Wären nemlich die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich selbst, so könnten wir vorher, ehe wir sie kennen gelernt hätten, also noch vor der Erfahrung (*a priori*) ganz und gar nicht, besonders nicht über äußere Gegenstände, synthetisch urtheilen. Was in dem Begriff vom Gegenstande liegt, könnten wir zwar logisch entwickeln, aber das gäbe nur analytische Urtheile; über das, was in unserm Gemüth vorgehet, könnten wir allenfalls etwas auszumachen meinen, getäuscht davon, daß die Erfahrung nur äußere Objecte betreffe. Aber wie sollte es möglich seyn, daß wir von äußern Gegenständen etwas ausmachen könnten, was nicht in dem Begriff von diesen Gegenständen läge, und was wir auch nicht aus der Erfahrung hätten kennen lernen, z. B. daß die Winkel in jedem hölzernen, eisernen, messingenen u. s. w. Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, und daß in ihnen jederzeit die größte Seite dem größten Winkel gegenüber liegt. Dies liegt doch nicht im Begriff vom Triangel, sondern wir erkennen es dadurch, daß wir uns einen Triangel in der Anschauung vorstellen. Kein Tischler kann mir einen zweieckigten Tisch machen, vorausgesetzt, daß die Seiten geradlinigt sind. Ich würde demjenigen ins Gesicht lachen, der mir versichern wollte, es existire irgendwo ein Künstler, der dies



könne. Ein Tisch muß wenigstens drei Ecken und drei Seiten haben, wenn seine Seiten nicht gebogen seyn sollen, weil nemlich zwei gerade Linien keine Ebene und also auch kein Tischblatt einschließen. Eben so behaupte ich, jeder dreifüßige Tisch steht immer fest, ohne zu wackeln, aber ein vierfüßiger wackelt zuweilen, und man muß dem einen Fuß alsdann etwas unterlegen, wenn der Tisch fest stehen soll. Denn drei Punkte liegen immer in Einer Ebene, welches die Anschauung lehrt, wenn man sich drei Punkte in beliebigen Lagen gegen einander, und eine Ebene durch sie gelegt vorstellen will. Kommt nun noch der vierte Fuß zu den drei übrigen Füßen des Tisches, also ein vierter Endpunkt, so kann dieser auch in einer andern und gar nicht in der Ebene der drei übrigen Endpunkte der drei andern Füße liegen. Und dann muß ich etwas unterlegen, damit der Endpunkt dadurch in die Ebene kommt, worin die Endpunkte der drei andern Füße liegen, wenn nemlich der Fußboden etwa nicht eine vollkommene Ebene ist, oder die Füße nicht gleich lang sind. Wie könnten wir nun das alles ohne alle Erfahrung von jedem vorkommenden Fall vorher wissen, wenn Zeit und Raum, und was darinne ist, Dinge an sich selbst wären. Nun bleibt aber nichts anders übrig, sind Raum und Zeit nicht für sich selbst bestehende oder an den Dingen haftende Beschaffenheiten der Dinge an sich, so müssen sie uns selbst anhängende Formen seyn\*).

---

\*) Ein Recensent in der Allg. Deutsch. Bibl. meint zwar, es gebe noch ein Drittes, nemlich, wir wissens nicht, wo Raum und Zeit her sind. Allein unsere Unwissenheit erklärt nichts. Der Philosoph muß aber wenigstens zeigen, daß wir das, worüber wir in Unwissenheit sind, nicht wissen können. Er muß ferner zeigen, wie wir vor der Erfahrung von Dingen etwas wissen können; und zwar wie diese Kenntnisse Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit haben können. Dies können sie aber doch nur

Sind aber Raum und Zeit bloß solche Formen unfrer Anschauungen, so muß alles, was in denselben ist, sich nach den Gesetzen derselben richten, und diese Gesetze müssen wir nothwendig, vor aller Erfahrung, aus uns selbst erkennen können, da Raum und Zeit uns stets und überall ankleben, und wir durch reine Anschauung derselben, vermittelt unfrer Einbildungskraft, alle Gesetze derselben unabhängig von aller Erfahrung entdecken und uns vorstellen können.

Es ist also ungezweifelt gewiß, und nicht bloß möglich, oder auch etwa nur wahrscheinlich, daß Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, d. i. das, ohne welches es gar keine äußere und innere Erfahrung geben kann, also bloß subiective oder in uns selbst liegende Bedingungen aller unfrer Anschauungen sind. Folglich sind alle Gegenstände in Raum und Zeit, als solche durch Raum und Zeit bestimmte Gegenstände, bloße Erscheinungen, die durch unsere Sinnlichkeit möglich werden, nemlich durch die Eindrücke auf unsere Sinne, und durch die Form, die sie vermöge der Beschaffenheit unfrer Sinnlichkeit annehmen. Diese Erscheinungen sind als Wahrnehmungen nur in uns wirklich, sie sind bloße Vorstellungen, die außer uns nicht existiren können (M. I., 601. C. 521. f.) Aber sie sind nicht, als solche, Dinge an sich selbst. Daher läßt sich nun vieles, was ihre Form betrifft, *a priori* von ihnen sagen. Von den Dingen an

---

dadurch haben, wenn unfrer Vorstellungen sich nicht durchgängig nach den Dingen, sondern umgekehrt die Dinge sich nach unfrer Vorstellungen richten müssen; d. h. aber wenn gewisse Formen dieser Dinge aus unserm Erkenntnißvermögen selbst entspringen, und diese Dinge also bloß Vorstellungen und nicht etwas an und für sich selbst sind.

sich selbst aber; die diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mögen, und machen, daß wir solche Eindrücke erhalten, können wir niemals das Mindeste wissen (C. 64. f. M. I, 75.).

Dieser critische Idealismus, oder diese Theorie von der Idealität des Raums und der Zeit und der darin befindlichen Gegenstände, wird ferner dadurch bestätigt,

daß in der Anschauung nichts als Verhältnisse erkannt werden.

Wir wollen z. B. einen Körper nehmen, so bestimme ich ihn durch, oder gebe von ihm an, nichts als Verhältnisse, d. i. ich bestimme ihn durch etwas anders, was er nicht selbst ist. Ich sage, der Körper ist an dem und dem Ort gegenwärtig, ich bestimme ihn also durch den Ort; aber was an dem Ort an und für sich selbst gegenwärtig ist, kann ich nicht angeben. Wollte ich sagen, es ist das, was den Raum erfüllt, so bestimme ich ihn ja wieder durch den Raum, und die Erfüllung desselben; was aber das Ding nun unabhängig von jedem andern Dinge, das heist eben an und für sich selbst, seyn mag, das kann ich niemals angeben. Eben so kann ich einen Körper dadurch bestimmen, daß ich sage, er bewegt sich, oder verändert seinen Ort, das ist aber wieder etwas, was mit dem Körper in Beziehung auf den Ort vorgeht; was mag das nun aber in dem Körper selbst wirken, ohne alle Beziehung? Das kann ich wieder nicht angeben. Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich selbst erkannt, sondern bloß, was sie in Beziehung auf etwas anderes ist. Hieraus folgt, daß, da uns durch den äußern Sinn, oder die Fähigkeit, äußere Eindrücke zu erhalten, nichts als bloß solche Verhältnißvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältniß

eines Gegenstandes zum Subject in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Object an sich zukommt.

Mit der innern Anschauung ist es eben so bewandt. Wir wollen z. B. annehmen, wir hätten jetzt einen Körper in Gedanken, d. i. wir machten uns eine Vorstellung von ihm in unserm innern Sinne, es sei nun ein Bild durch die Einbildungskraft, ohne das uns ein Körper wirklich gegenwärtig wäre, oder durch den Verstand, d. i. einen Begriff; so machen in diesem Bilde oder Begriffe zuvörderst die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff aus. Denn wir haben die Merkmale des Körpers, seinem Inhalt oder seiner Materie nach, alle durch den äußern Sinn empfangen. Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt sind ja das, was wir uns jetzt in unserm Gemüth vorstellen, und sie sind nichts als räumliche Vorstellungen, folglich ist es mit diesem Bilde oder Begriffe in der bloßen Zeit eben so, wie mit dem Körper selbst; wir stellen uns bloß Verhältnisse vor, und nie eine Eigenschaft oder Beschaffenheit, die das Ding an sich hat, ohne Beziehung auf ein andres Ding. Aber dieses Bild, diesen Begriff, machen wir uns auch zu einer bestimmten Zeit, jetzt, und wir beschäftigen uns damit eine bestimmte Zeit hindurch, auch müssen wir, wenn wir uns jetzt einen bestimmten Körper, z. B. einen Ofen denken, ihn in eine bestimmte Zeit setzen, in der er wirklich vorhanden ist, oder war. Die Zeit selbst aber geht dem Bewusstseyn unserer jetzigen Vorstellung als Erfahrungsgegenstandes vorher; denn ich kann mir sehr wohl denken, das wir die gegenwärtige Zeit erlebt hätten, ohne das der Ofen, an welchen wir denken, wirklich vorhanden wäre, aber ich kann mir nicht denken, das ein Ofen wirklich wäre, ohne es zu irgend einer Zeit zu seyn. Eben so ist es auch mit dem Begriff von ihm, den ich nicht haben kann, ohne ihn zu irgend einer Zeit zu

haben. Die Zeit, wie wir sehen, ist also die formale Bedingung der Art, wie wir unsere Vorstellungen ins Gemüth setzen, d. h. die Zeit ist die Form, ohne welche die Bilder unserer Einbildungskraft, unsre Begriffe, und selbst die wirklichen Gegenstände derselben nicht stattfinden können, nicht möglich sind. Die Zeit aber giebt diesen Vorstellungen wieder nichts als Verhältnisse. Z. B. ich dachte erst an ganz andere Dinge, dann an den Ofen, dann wieder an etwas anderes; der Ofen selbst, den ich dachte, stand nicht immer an dem Ort, wo er jetzt steht, sondern es stand erst ein anderer Ofen daselbst, oder gar kein Ofen, und irgend etwas anderes oder nichts, und er wird wahrlich nicht immer da stehen, sondern den Ort räumen müssen, und etwas anderes wird an seine Stelle treten, wäre es auch nur die Luft, die keinen leeren Raum hier, auf unserer Erde, unerfüllt läßt. Dies sind alles Verhältnisse des Nacheinanderseyns. Eben so denke ich mit denen, welchen ich etwas erzähle, seinerlei, und die Sonne und die Sterne, am Himmel sind mit uns allen zugleich da, und wir können sagen, zu unsrer Zeit existirte ein guter König, große Helden u. s. w. Dies sind Verhältnisse des Zugleichseyns. Endlich habe ich mich eine Zeitlang, und ich glaube, lange genug, mit diesen Vorstellungen beschäftigt, und auch wir selbst, als Erdbewohner, dauern von da an, da wir es wurden, bis dahin, da wir aufhören es zu seyn, eine Zeit hindurch. Das sind Verhältnisse des Dauerns oder Beharrens, oder des Zugleichseyns mit vielem andern, was bloß nach einander ist. Eine alte Eiche hat lange gedauert, wenn sie gefällt wird, und wir denken uns, wenn wir sie fallen sehen, mit einem gewissen rührenden Gefühl, alle die Veränderungen so vieler Jahrhunderte, während welcher sie da stand und vegetirte.

Wir wollen nun sehen, was aus dem allen folgt. Wir haben uns daran erinnert, daß wir

uns der Dinge in Raum und Zeit bewußt werden können, noch ehe wir sie denken, oder einen Gedanken darüber haben; das was allem Denken des Gegenstandes vorhergeheth, ist die Anschauung desselben. Wenn aber diese Anschauung nichts als Verhältnisse enthält, so ist es nicht der Gegenstand, den wir anschauen, sondern seine Form. Wir erkennen nemlich durch solche Verhältnisse gar nicht, was angeschauet wird, sondern wie, in welcher Ordnung, Verbindung u. s. w. es angeschauet wird, welches die Form, aber nicht den Inhalt, betrifft. Denn die Form ist eben das, was macht, daß das Mannigfaltige eines gewissen Gegenstandes in gewisse Verhältnisse geordnet ist. Folglich ist die Zeit eben so, wie der Raum, eine solche Form, in der sich das Mannigfaltige der Gegenstände so ordnet, daß sie als nacheinander, zugleich und fortdauernd können vorgestellt werden. Nun stellt die Zeit selbst nichts vor, sondern es muß erst etwas anders im Gemüth, z. B. Gedanken, oder durch dasselbe etwas als außer dem Gemüth befindlich, z. B. Körper, vorgestellt werden, damit es das Gemüth in die Zeit setzen kann. Dies Vorstellen von Etwas als außer dem Gemüth befindlich, und in die Zeit hinein, ist aber selbst eine Wirkung des Gemüths. Folglich ist die Zeit nichts anders, als die Form, unter welcher das Gemüth sich seiner eigenen Thätigkeit bewußt wird, wie es von seiner eigenen Thätigkeit Eindrücke erhält. Da nun die Wirkung dieser Thätigkeit sich nothwendig in unserm Gemüth vorfinden muß, so ist das Bewußtseyn dieser Wirkungen ein innerer Sinn, durch welchen wir die Thätigkeit unseres eigenen Gemüths wahrnehmen, oder in welchem uns diese Wirkungen des Gemüths erscheinen, und die Zeit ist die Form dieses innern Sinnes. Ich sage die Wirkungen des Gemüths erscheinen uns in diesem innern Sinne; denn alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist in so fern jederzeit-Erscheinung

oder sinnliche Vorstellung, nicht aber etwa das Ding selbst, welches erscheint. Man müßte also entweder läugnen, daß wir einen innern Sinn haben, und behaupten, wir schaueten uns selbst innerlich so an, wie wir an uns selbst sind, wenn wir uns auch nicht anschauen. Das heißt, unsere Erkenntniß von uns selbst müßte gar nicht durch innere Eindrücke auf einen innern Sinn entspringen, nicht leidend oder passiv seyn, sondern ganz so selbstthätig, wie unser Verstand ist, wenn er denkt, d. i. ganz activ und intellectuell. Oder man muß zugeben, daß wir uns nur anschauen, wie wir uns selbst durch einen innern Sinn erscheinen. Nun hat das Letztere allerdings keine Schwierigkeit; denn, wie ist es möglich, daß dasjenige Subject, welches die Erscheinungen anschauet, sich selbst erscheinen kann? Allein diese Schwierigkeit wird dadurch doch nicht gehoben, daß wir uns vorstellen, wir schaueten uns an so, wie wir wirklich sind. Es kömmt uns zwar vor, als beschäftigten wir uns in Gedanken mit unserm wirklichen Ich, und als nähmen wir uns selbst wirklich so wahr, wie wir sind. Allein, das ist mit den Körpern im Grunde derselbe Fall. Wir müssen in uns zweierlei Selbstbewußtseyn unterscheiden. Eins, vermöge dessen wir immer dasselbe Ich sind, und eins, vermöge dessen wir immer anders und anders sind. Das erste ist die reine Vorstellung: Ich, die alle unsere Vorstellungen begleitet, an die wir alle übrige Vorstellungen knüpfen, und welches macht, daß wir uns bewußt sind, daß wir noch dieselben Personen sind, die wir gestern und ehegestern waren. Dieses Ich ist eine Verstandesvorstellung und kein Sinn, und zwar die einfachste Vorstellung, in der sich weiter kein Mannigfaltiges, keine Merkmale unterscheiden lassen. Kant nennt sie auch das reine Selbstbewußtseyn (die reelle Apperception), weil es nicht durch die Erfahrung in uns kömmt, sondern dasselbe alle Erfahrung erst möglich macht,

und ihr vorhergeht, indem es nothwendig ist; weil ich mir schlechterdings nicht vorstellen kann, daß Ich nicht Ich seyn könnte, und indem es auch allgemein ist, weil ich keine Gedanken und keine Erfahrung haben kann, ohne die Vorstellung, daß Ich es bin, der sie hat. In diesem Ich, haben nun manche geglaubt, schaueten sie sich selbst, ihr eigenes Selbst an. Allein dieses Ich ist gar keine Anschauung, denn in jeder Anschauung müssen unzählige Theilvorstellungen seyn, allein diese Vorstellung des Ichs ist ganz einfach. Sollten wir aber in diesem Ich etwa unsern innern Zustand anschauen, was wir denken, uns imaginiren, fühlen u. s. w., so müßte dieses Mannigfaltige in uns ohne alle Aufmerksamkeit darauf und Wahrnehmung desselben, bloß aus jenem einfachen Ich, von uns erkannt werden, weil dann dieses einfache Ich alles jenes Mannigfaltige ganz selbstthätig, ganz activ, ohne daß etwas auf unsern innern Sinn wirkte, hervorbringen müßte. Aber es giebt, außer jenem reinen Ich, noch ein veränderliches Ich, nemlich ein empirisches Bewusstseyn unsrer selbst. Das ist der innere Sinn, in welchem eine unaufhörliche Veränderung unsers Ichs, ein unaufhörlicher Fluß an jenem innern fortdauernden einfachen Ich wahrgenommen wird. Diese Veränderungen schauen wir an, in diesem veränderlichen Zustande, welchen wir auch unser empirisches Ich nennen können, sind unzählige Theilvorstellungen anzutreffen, und dieses ist folglich Anschauung. Dieses immer Wechselnde müssen wir wahrnehmen, also durch einen Sinn uns desselben bewußt werden, oder es an jenes einfache Ich knüpfen. Dies Knüpfen an das Ich ist etwas Actives, aber das Einwirken meines vorstellenden Vermögens, das ich an sich selbst nicht kenne, auf meinen Sinn, ist für mich, wenn ich seine Wirkungen, die Vorstellungen, wahrnehme, ein passiver, leidender, Zustand, also nehme ich sie sinnlich wahr. Das Vermögen, sich seiner Vorstellungen bewußt zu werden,



faßt also die Einwirkungen des vorstellenden Vermögens aufs Gemüth auf (apprehendirt sie); folglich müssen sie auch vorher das Gemüth afficirt, oder Eindrücke auf dasselbe gemacht haben. Diese Eindrücke ordnen sich beim Auffassen derselben in die Form der Zeit, die schon vorher, als Anlage, im Gemüth zum Grunde liegt, und dann schauen wir uns selbst oder unsern innern Zustand an, nicht wie wir an uns selbst sind, sondern wie wir durch uns selbst von innen afficirt werden, oder wie wir uns selbst innerlich erscheinen (C. 66. ff. M. I, 76.), s. Ich und Apperception.

Es ist auch ein großer Unterschied zwischen Schein und Erscheinung. Man könnte nemlich den Einwurf machen, wenn die Anschauung in Raum und Zeit sowohl die äußern Objecte, als auch unser eigenes Gemüth so vorstellt, wie sie unsere Sinne afficiren, d. i. wie sie uns erscheinen,

so wird ja die Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt.

Man hatte nemlich alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntniß dadurch verdorben, daß man die Sinnlichkeit bloß in eine verworrene Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkannten, wie sie an sich selbst sind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unsrer Vorstellung zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Dagegen hat Kant bewiesen, daß Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede, sondern in dem genetischen, d. h. in dem, der die Erzeugung der Erkenntniß oder ihren Ursprung betrifft, besteht. Er hat gezeigt, daß sinnliche Erkenntniß die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsern Sinn afficiren, und, daß also durch sie bloß Erscheinungen, und nicht die Sachen selbst

dem Verstande zur Reflexion oder zum Nachdenken darüber gegeben werden. Nun macht man den Einwurf: sein Lehrbegriff verwandle folglich alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein (Pr. 64. f.).

Allein in der Erscheinung werden ja jederzeit die Objecte (sowohl die Gegenstände äußerer Anschauung, als alle Veränderungen in der Zeit, so wie der innere Sinn diese Veränderungen vorstellt), als etwas wirklich gegebenes angesehen, und wir sind ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Die Erscheinung beruhet auf den Sinnen, und eben das, daß sie nur durch Eindrücke auf die Sinne möglich ist, macht sie zur Erscheinung, und unterscheidet sie von dem Gegenstande selbst, wie er seyn möchte, wenn er nicht durch sinnliche Eindrücke, sondern unmittelbar selbst wahrgenommen würde. Der Begriff der Erscheinung drückt also das Verhältniß der Anschauungsart des Subjects zu dem gegebenen Gegenstande aus. So sagt Kant nicht, die Körper (d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst seyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellung kennen, welche ihr Einfluß auf unsre äußere Sinne uns verschafft Pr. 62.) scheinen bloß außer mir zu seyn, sie sind wirklich im Raume, d. h. gewisse Gegenstände stehen unter der Bedingung der Form des Raumes, und scheinen nicht bloß darunter zu stehen. Wenn wir ihnen aber die Benennung eines Körpers geben, so bedeutet dieses Wort bloß die Erscheinung eines uns unbekanntes, aber nicht destoweniger (in der Erscheinung) wirklichen Gegenstandes. Denn, da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äußere nennen, und, ohne Gegenstände in demselben, es gar keine empirische Vorstellung geben würde; so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen, und eben so ist

es auch mit der Zeit. Kant sagt nicht, meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewußtseyn gegeben zu seyn, wenn ich behaupte, daß die Beschaffenheit der Zeit, ohne welche ich mir die Seele gar nicht als vorhanden denken kann, in meiner Anschauungsart und nicht in diesem Gegenstande, als einem Dinge an sich, liege. Es wäre also meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen soll, bloßen Schein machte. Dieses geschieht aber nicht nach unserm Grundsatze, vermöge dessen alle unsere sinnlichen Anschauungen eben sowohl Vorstellungen sind, als unsere Gedanken. Jener Raum selbst aber, samt dieser Zeit, und, zugleich mit beiden, alles was sich in denselben befindet, sind doch keine Dinge an sich selbst, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht außer unserm Gemüthe existiren. Auch die innere und sinnliche Anschauung unsers Gemüths (als Gegenstandes des Bewußtseyns), dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, ist nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transcendente Subject, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens ist gegeben worden. Das Daseyn dieser innern Erscheinung, als eines so an sich existirenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst seyn kann. In dem Raume aber und in der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert, und von der Verwandtschaft mit dem Traume genugsam unterschieden, wenn beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen (C. 520. f. M. I, 595). Aber umgekehrt, wenn man Raum und Zeit für Dinge an sich, oder etwas in den Dingen an sich halten wollte, weil es uns in der Erfahrung so vorkommt, da sie doch nur Vorstellungen-

formen sind, dann würden wir sie falsch beurtheilen, und das würde ein Schein seyn, und alles in Raum und Zeit würde für uns den trüglichen Schein haben, daß sie Dinge an sich sind; wir würden dann Raum und Zeit und die ganze Körperwelt und unsere eigene Seele für das halten, was sie uns bloß scheinen zu seyn, nemlich Dinge an sich selbst, und nicht für das, was sie wirklich sind, sinnliche Gegenstände, oder solche, die uns durch die Sinne gegeben werden, also Vorstellungen, die durch unsere Sinnlichkeit entspringen, und ohne unsere Sinnlichkeit nicht seyn würden. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die den Dingen an sich selbst anhängen, und nur als Eigenschaften derselben möglich sind, oder auch als Behälter, in denen alle Dinge sich befinden, und die Ungeheimtheiten überdenkt, in die man sich damit verwickelt, so kann man leicht auf den Gedanken gerathen, daß die Körper nichts als Schein sind. Dann giebt es zwei unendliche Dinge, Raum und Zeit, die nicht Substanzen oder für sich bestehende Dinge sind, an denen ihr Zustand wechselt, obwohl sie doch wie die Substanzen immer fort dauern; in denen zwar immer alles anders ist, die aber doch immer dieselben sind, von denen sich nicht sagen läßt, was sie sind, und ohne die doch nichts anders seyn kann; die nicht in den Dingen sind, weil sie bleiben, wenn man auch die Dinge daraus wegnimmt, und die doch in der Erfahrung rein von aller Materie nirgends zu finden sind.

Berkley, ein Engländischer Philosoph, behauptete daher auch, die Körper wären bloßer Schein (s. Berkley), und er ist auch nicht anders zu widerlegen, als durch die Behauptung, daß überhaupt keine Körperwelt seyn würde ohne Raum, daß aller Raum eine Form unserer Vorstellungen, und folglich alles im Raum sinnliche Vorstellung sei, die allerdings wirklich ist, ja so

gewiß wirklich ist, daß ihre Wirklichkeit die einzige ist, die wir begreifen können; indem wirklich seyn eben heißt, zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort, oder irgendwann und irgendwo seyn. Wäre das nicht, so hinge ja unsere eigene Existenz von der für sich bestehenden Realität eines solchen Undinges ab, wie die Zeit wäre, wenn sie ein Ding an sich selbst, und nicht eine Form unseres Vorstellens wäre. Dann wäre unsere Existenz selbst nichts als Schein, eine Ungereimtheit, welche zu behaupten sich bisher noch Niemand hat zu Schulden kommen lassen. So aber erkennen wir unser Daseyn nur so, wie wir uns selbst in der Zeit erscheinen, wodurch dieses Daseyn erstlich als für uns erkennbare Wirklichkeit in der Erfahrung ganz sicher wird, zweitens aber auch, es uns nicht unmöglich wird, unser Daseyn als das Daseyn eines Dinges an sich in einer nicht sinnlichen Welt zu denken, und diesen Gedanken so gewiß für Wahrheit zu erkennen, so gewiß wir moralisch handelnde Wesen sind, die als solche nicht Sinnenwesen seyn können, indem die Sinnenwesen keiner Zurechnung, und folglich auch keiner Moralität fähig sind.

Auch in der Erfahrung selbst kann ein Unterschied gemacht werden zwischen dem wirklichen Gegenstande oder Dinge an sich und der Erscheinung oder der Beziehung einer Vorstellung auf unsern Sinn. So nennt man in der Erfahrung die Rose das Ding an sich, und die rothe Farbe, oder den Geruch derselben, die Erscheinung, weil Farbe und Geruch wegfällt für den, der kein Gefühl und keinen Geruch hat. Aber der Schein ist niemals etwas an dem Gegenstande, sondern etwas in dem Urtheile des Wahrnehmenden. Dieser legt etwas, was von seinem Sinn herrührt, dem Gegenstande bei; und das nennt man dann den Schein. So sieht man den Planeten Saturn zuweilen mit zwei Henkeln; wer darum glaubt,

dafs dieser Planet wirklich zwei Henkel habe, den täuscht der Schein. Wer aber weifs, dafs diese Henkel davon herrühren, dafs Saturn einen Ring hat, und dafs, wenn dieser Planet mit seinem Ringe eine gewisse Lage gegen unser Auge hat, so dafs es nur die beiden über die Kugel hinausstehenden Stücken dieses Ringes sehen kann, der siehet zwar immer noch Henkel, aber er sagt, dieses ist eine Erscheinung. Was nemlich gar nicht am Gegenstande an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subject anzutreffen, und von der Vorstellung des Gegenstandes unzertrennlich ist, nennen wir Erscheinung. Nun werden Raum und Zeit auch so den Gegenständen der Sinne, als solchen, mit Recht beigelegt, und folglich müssen wir sagen, die Gegenstände der Sinne sind Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, welche die Dinge in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren (Pr. 63.), und wenn ich das weifs, so ist darin kein Schein. Da ich aber, durch die Natur meiner Sinnlichkeit genöthigt, sie jederzeit im Raum und in der Zeit vorhanden erkennen mufs, so kann ich mich nie ganz von der Vorstellung los machen, als befänden sich die Gegenstände überhaupt im Raum und in der Zeit, ja als müßte alles, wenn es auch nicht sinnlich ist, im Raum und in der Zeit seyn, selbst die Gegenstände, die wir nicht anschauen. So täuscht uns dieser Schein, wenn wir wirklich dieser Vorstellung in unserm Urtheile folgen; so wie es Schein ist, wenn wir der Rose an sich die Röthe, dem Saturn die Henkel, und allen Gegenständen aufser unsern Gedanken die Ausdehnung beilegen (C. 69. ff. M. I, 77.).

Wenn Kant dagegen protestirt, dafs dieses Idealismus sei, so will er sagen, es sei kein dogmatischer Idealismus, welcher das Daseyn der Gegenstände für falsch und unmöglich erklärt, sondern gerade das Gegentheil von demselben. Denn er behauptet, die Gegenstände im Raume sind wirklich vorhanden und möglich. (Pr. 63.).

Dafs man, unbeschadet der wirklichen Existenz äufserer Dinge von einer Menge Prädicate sagen könne, sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten aufser unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Descartes hemerkte, nach Anleitung mehrerer Alten, dafs unsere Empfindungen mit der Natur und Beschaffenheit der Gegenstände nicht allemal völlig übereinstimmen. Locke erweiterte, oder vielmehr bestimmte dies näher dahin, dafs die Beschaffenheiten (Qualitäten) der Dinge in erste (*primarias*) und zweite (*secundarias*) sich bequem unterscheiden lassen. Zu jenen gehört Ausdehnung, Ort, Raum, mit allem, was ihm anhänglich ist, nemlich Undurchdringlichkeit oder Materialität und Gestalt, und Beweglichkeit; zu diesen Wärme, Farben, Gerüche, Töne und Geschmack. Jene wären reelle Qualitäten der Gegenstände, und die Empfindungen und Vorstellungen derselben entsprächen jenen Gegenständen; diese hingegen wären blofs scheinbar durch Organenmechanismus hervorgebracht, übrigens den Gegenständen nicht ähnlich. Jene finden wir unter allen möglichen Veränderungen stets bei den Körpern, diese hingegen gehen und kommen, mithin erhelle klar, dafs die zweiten Qualitäten in den ersten sich gründen (Tiedemann Geist der specul. Phil. 6. Band. S. 275. Locke de l'Entendem. II. ch. 8. §. 9. ff.). Kant rechnet aber die Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt, auch mit zu blossen Erscheinungen. Man kann dawider auch nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen. Und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Gegenstande an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein (dogmatischer) Idealist heifsen kann; so wenig kann Kants Lehrbegriff

dogmatisch idealistisch heißen. Denn deshalb, weil er findet, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören, ist seine Behauptung noch kein dogmatischer Idealismus; denn dann müßte er die Existenz des Dinges, welches erscheint, aufheben. Das thut aber Kant nicht, sondern zeigt nur, daß wir das Ding, welches erscheint, wie es an sich selbst sei, durch Sinne nicht erkennen können (Pr. 63. f.).

Man hat Kants Behauptung darum für einen dogmatischen Idealismus erklärt, weil er nicht sagt, daß die Vorstellung vom Raum dem Gegenstande an sich selbst, oder welches erscheint, völlig ähnlich sei. Denn daß sie dem Verhältnisse unsrer Sinnlichkeit zu den Objecten (den Erscheinungen des Dinges an sich) vollkommen gemäß sei, hat er behauptet. Allein mit jener Behauptung kann man keinen Sinn verbinden. Es wäre eben so, als wenn man behaupten wollte, daß die Empfindung des Rothens mit der Eigenschaft des Zinnobers eine Aehnlichkeit habe, der diese Empfindung in mir erregt (Pr. 64.).

Kants transcendentaler Idealismus ist also darin von dem dogmatischen wesentlich verschieden, daß der letztere behauptet: alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit; Kant hingegen behauptet: alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung ist zwar nur Erkenntniß der Erscheinungen, aber die einzige Erkenntniß für uns, in der Wahrheit ist; alle Erkenntniß aber aus bloßen Begriffen des reinen Verstandes und der Vernunft ist nichts als lauter Schein (Pr. 205.).



Es ist nun die Frage, warum hat denn Kant seine Behauptung einen Idealismus genannt, da sie doch das gerade Gegentheil vom dogmatischen Idealismus ist (Pr. 206.)?

Raum und Zeit, sagt Kant, samt den in denselben befindlichen Dingen sind nicht die Dinge und deren Eigenschaften an sich selbst. Bis so weit stimmt Kant mit den dogmatischen Idealisten vollkommen überein. Allein diese sahen nicht bloß die Dinge im Raum, sondern den Raum selbst für eine bloß empirische Vorstellung an. Kant dagegen zeigte zuerst, daß der Raum und die Zeit, samt allen ihren Bestimmungen, von uns *a priori* erkannt werden können; weil uns nemlich Raum und Zeit vor aller Wahrnehmung, oder Erfahrung, als reine Formen unsrer Sinnlichkeit beiwohnen, und alle Anschauung derselben, mithin auch dessen, was in ihnen enthalten ist, als Erscheinungen, möglich machen. Was nun hieraus für beide so wesentlich verschiedene Arten des Idealismus folge, findet man im Artikel: Berkley, 7.

Der eigentliche oder dogmatische Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch keine andere haben, nemlich die, bloß Erkenntniß des Überfinnlichen für die einzig wahre und mögliche auszugeben. Kants transcendentaler oder critischer Idealismus hat lediglich eine vernünftige und speculative Absicht, nemlich die, zu begreifen, wie es möglich ist, daß Gegenstände der Erfahrung *a priori* erkannt werden können. Dies ist ein Problem, das vor Kant noch Niemand aufgelöst, ja nicht einmal zur Beantwortung aufgegeben hatte. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische oder dogmatische Idealismus, der immer aus unsern Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der Geometrie) eine intellectuelle Anschauung schloß. So stellt sich Plato vor, das Denken bestehe im Zurückziehen vom Cör-

per, und in einer Richtung desselben auf die allgemeinen Begriffe und Ideen; es sei ähnlich dem Empfinden, es sei ein Annähern zum Intelligibeln, ein Berühren des Intelligibeln (*Plat. Phaed.* Tiedemann Geist der spec. Phil. 2. B. S. 133. f.). Plato und alle Idealisten mit ihm ließen sich nicht einfallen, daß Sinne auch *a priori* anschauen, und hielten daher auch die Erkenntniß der unveränderlichen Wahrheiten der Geometrie für ein Anschauen des Intelligibeln durch den Verstand (Pr. 207, \*).

Kants sogenannter eigentlicher critischer Idealismus ist also von ganz eigenthümlicher Art, nemlich so beschaffen, daß er den gewöhnlichen (dogmatischen) umstürzt, daß durch ihn alle Erkenntniß *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst allgemeine Gültigkeit (objective Realität) bekommt. Diese objective Realität unsrer Erkenntniß *a priori* könnte, ohne diese von Kant bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit (oder daß sie aus dem Erkenntnißvermögen selbst entspringen, und an sich selbst nicht existiren), selbst von den eifrigsten Realisten (Vertheidigern der Behauptung, daß die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich selbst sind), nicht behauptet werden. Bei solcher Bewandniß der Sachen wäre es gut, um allen Mißverständnis zu verhüten, daß man diese Theorie anders benennen könnte, aber es will sich doch nicht thun lassen, die Benennung ganz abzuändern. Kant schlägt daher die Benennung des formalen oder critischen Idealismus vor, um ihn vom dogmatischen des Berkley, und vom skeptischen des Descartes zu unterscheiden (Pr. 207. f.). Die wichtigen Folgerungen aus diesem Idealismus in der Lehre von der Freiheit findet man in diesem Artikel und im Art. Fatum, 9. ff.

3. Idealismus der Naturzwecke, oder der objectiven Zweckmäßigkeit. Die Behauptung, daß alle Zweckmäßigkeit

keit der Natur unabſichtlich ſei (U. 322.). Wer dieſes behauptet, will ſagen, es ſcheint uns nur ſo, als ſei in der Natur ein Ding um des andern willen da, aber die Urfache des Daſeyns der Dinge habe wirklich nicht die Abſicht gehabt, ein Ding um des andern willen hervorzu- bringen (U. 322.).

Dieſer Idealismus der objectiven Zweckmäßigkeit iſt nun entweder der der Caſualität oder der der Fatalität, ſ. Caſualität und Fatum, 26. ff.

4. Idealismus der ſubjectiven Zweckmäßigkeit, ſ. Geſchmack, 11. ff.

5. Dogmatiſcher, eigentlicher, myſtiſcher, ſchwärmender, ſchwärmeriſcher Idealismus. Die Theorie, welche das Daſeyn der Gegenſtände im Raume auſer uns für falſch und unmöglich erklärt (C. 274.). Er iſt eine Art des empiriſchen oder materialen Idealismus und beſteht in der Behauptung, daſs es keine anderen als denkende Weſen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anſchauung wahrzunehmen glauben, wären nur (bloß im innern Sinn befindliche) Vorſtellungen in den denkenden Weſen, denen in der That kein auſerhalb dieſen befindlicher Gegenſtand correſpondire (Pr. 62.). Berkley hat dieſen Idealismus am vollſtändigſten vorgetragen, und man findet ſeinen ganzen Lehrbegriff im Artikel Berkley. Er behauptet mit allen Anhängern dieſes Idealismus vor ihm von der eleatiſchen Schule an: alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung iſt nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der Vernunft iſt Wahrheit (Pr. 205.). Kant unterſcheidet ſich darin von Berkley, daſs

er sagt, es sind uns freilich denkende Wesen, aber auch materielle Wesen gegeben, beide aber nur durch die Sinne, beide folglich als Erscheinungen und nicht als Dinge an sich selbst. Es ist allerdings richtig, daß die materiellen Wesen, in so fern wir sie anschauen, oder in so fern sie uns gegeben sind, Vorstellungen in uns, als sinnlich anschauenden und denkenden Wesen, sind; aber das sind die denkenden Wesen, in so fern wir sie anschauen, ebenfalls. Von dem, was aber die materiellen sowohl als denkenden Wesen an sich selbst seyn mögen, wissen wir nichts. Wir kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Alles Erkenntniß von Dingen hingegen, aus bloßem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit (Pr. 205.). Der dogmatische Idealismus verwandelt also nicht bloß die Erscheinungen, sondern auch die wirklichen Dinge an sich selbst in bloße Vorstellungen, indem er alle andere Dinge, die nicht denkende Wesen sind, als solche, läugnet. Da hingegen Kant behauptet, wir müssen der Natur unseres Erkenntnißvermögens gemäß zu den Erscheinungen auch Dinge an sich selbst, die da erscheinen, annehmen; ob wir uns wohl nicht einmal ihr Daseyn vorstellen, geschweige denn dasselbe beweisen können.

6. Eigentlicher Idealismus, s. Dogmatischer.

7. Empirischer, materialer Idealismus, der Lehrbegriff, welcher, indem er die eigene Wirklichkeit des Raums annimmt, das Daseyn der ausgedehnten Dinge in demselben läugnet, wenigstens zweifelhaft findet, und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen

genugsam erweislichen Unterschied einräumt (C. 519.). Dieser Idealismus bezweifelt oder läugnet also selbst die Existenz äußerer Dinge. Denn die Gegenstände des innern Sinnes nimmt er für wirkliche Dinge an. Ja er behauptet sogar, daß diese innere Erfahrung das wirkliche Daseyn ihres Gegenstandes, als eines Dinges an sich selbst, mit aller Zeitbestimmung desselben, einzig und allein hinreichend beweise (C. 519. M. I, 594.). In uns, in unserm Gemüth, hat man allgemein behauptet, schauen wir uns selbst an, so, wie wir auch dann sind, wenn wir uns auch nicht anschauen, sondern so, wie uns jedes Wesen, selbst die Gottheit finden muß. Allein das ist falsch. Denn auch im innern Sinn, in dem Bewußtseyn, durch welches wir erfahren, was wir denken, fühlen, wünschen, u. s. w. schauen wir uns doch nur an in den Eindrücken, die durch uns selbst auf unsern innern Sinn gemacht werden, und wir erhalten daher auch von uns selbst niemals eine andere, als eine sinnliche Erkenntniß. Dies klingt freilich paradox, d. h. Kant wagt hier etwas öffentlich zu behaupten, was der allgemeinen Meinung, selbst der Sachverständigen widerspricht. Es scheint sogar in dieser Behauptung ein Widerspruch zu seyn. Denn wir sollen uns selbst afficiren, selbst auf uns Eindrücke machen, folglich wären wir selbstthätig; und wir sollen dadurch sinnliche Eindrücke erhalten, in denen wir uns erkennen, folglich wären wir leidend; das scheint sich zu widersprechen. Daher hat man auch bisher in den Systemen der Psychologie oder der Seelenlehre das Vermögen der Apperception oder des Selbstbewußtseyns für einerlei mit dem innern Sinn ausgegeben. Kant aber unterscheidet sorgfältig von einander das Vermögen der Apperception oder des transcendentalen Selbstbewußtseyns, durch welches wir das im innern Sinn Gegebene verknüpfen, und den innern Sinn oder das empirische Selbstbe-

wußtseyn, durch welches wir die Eindrücke erhalten. Das letztere ist psychologisch, oder eine solche Beschaffenheit von uns selbst, die uns durch innere Erfahrung gegeben wird. Denn was wir jetzt fühlen, denken, wollen u. s. w., das können wir nur durch die Erfahrung wissen; allein die transcendente Apperception ist *a priori*, weil sie nicht nur alle Erfahrungserkenntniß, sondern auch alle Erkenntniß überhaupt, also auch die *a priori*, durch die Knüpfung der Vorstellung an ein und dasselbe Ich, erst möglich macht (C. 152. f. M. I, 167.), s. Sinn, innerer; Bewußtseyn, 11, Ich und Idealismus, 2.

Dieser empirische oder materiale Idealismus erklärt nun das Daseyn der Gegenstände im Raum entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich. Der erstere ist der problematische oder skeptische Idealismus des Descartes, s. Problematischer, der letztere der dogmatische oder eigentliche Idealismus des Berkley, s. Dogmatischer (C. 274.).

8. Formaler Idealismus, s. Critischer.

9. Materialer Idealismus, s. Empirischer.

10. Mystischer Idealismus, s. Dogmatischer.

11. Praktischer Idealismus, der Idealismus desjenigen, welcher so handelt, als ob er in einer Welt lebte, die er nur träume. Das Romanenlesen, die wenige Kenntniß der Welt, setzt manche Menschen in eine so seltsame Gemüthsstimmung. Gellert war fast darin (Mnscript).

12. **Problematischer, psychologischer, skeptischer Idealismus.** Die Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raum aufser uns für zweifelhaft und unerweislich erklärt (C. 274.). Er ist eine Art des empirischen oder materialen Idealismus. Der problematische Idealismus besteht in der Behauptung, dafs nur ein einziger Erfahrungssatz ungezweifelt gewifs sei, nemlich der: Ich bin (C. 274.). Descartes hat diesen Idealismus behauptet. Er ist schon kürzlich auseinandergesetzt zu finden im Artikel: Descartes, 4. Dort wird man auch finden, wie sich Kants transcendentaler Idealismus von diesem problematischen unterscheidet. Indessen soll diese wichtige Streitfrage hier noch mehr ins Licht gesetzt, und dadurch die Vorzüglichkeit und Sicherheit des critischen Systems auch hierin dargethan werden. Ich werde zu dem Ende den für diesen Artikel im Artikel Ich, 16. aufgesparten vierten Paralogismus erklären, und sodann einen Lehrsatz beweisen, welcher den ganzen problematischen Idealismus umstürzt.

**Der vierte Paralogismus  
der transcendentalen Psychologie,  
nemlich  
der der Idealität,  
des äufsern Verhältniffes.**

**Obersatz:** Dasjenige, auf dessen Daseyn nur als eine Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat nur eine zweifelhafte Existenz.

**Untersatz:** Nun sind alle äufseren Gegenstände von der Art, dafs ihr Daseyn nicht

unmittelbar wahrgenommen, sondern blofs auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, geschlossen werden kann.

**Schlufssatz:** Also ist das Daseyn aller Gegenstände äufserer Sinne zweifelhaft.

Diese Lehre von der Ungewifsheit des Daseyns äufserer Gegenstände ist nun der problematische Idealismus. Kant behauptet dagegen, dafs die Gegenstände äufserer Sinne eben so gewifs vorhanden sind, als die Gegenstände des innern Sinnes, welche Behauptung der Dualismus in der Lehre vom Daseyn sinnlicher Gegenstände heifst (1. C. 366. f.).

#### Critik des vierten Paralogismus der transcendentalen Psychologie.

Zuerst sollen die Prämissen (der Obersatz und Untersatz) der Prüfung unterworfen werden. Wir können mit Recht behaupten, dafs nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und dafs mein eigenes Daseyn allein der Gegenstand einer blofsen Wahrnehmung seyn könne. Also ist das Daseyn eines wirklichen Gegenstandes aufser mir (wenn darunter verstanden wird, dafs er nicht Vorstellung, sondern ein für sich selbst bestehendes Ding ist) niemals geradezu in der Wahrnehmung (einer Modification des innern Sinnes) gegeben, sondern kann nur zu dieser als äufsere Ursache derselben hinzugedacht und mithin geschlossen werden. Daher schränkte auch Descartes mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz ein: Ich (als ein denkendes Wesen) bin. Es ist nemlich klar: dafs ich das Äufsere in keiner Wahrnehmung antreffen könne. Denn das Äufsere ist nicht in mir, folglich auch nicht in meinem Be-



wußtseyn. Wahrnehmung ist aber eigentlich nur die Bestimmung der Apperception, oder die Modification des innern Sinnes, welcher an das Ich der reinen Apperception gebunden wird.

Ich kann also äufere Dinge (nicht in den Sinnen befindliche Vorstellungen derselben) eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner innern Wahrnehmung auf ihr Daseyn schliessen. Ich sehe nemlich die innere Wahrnehmung als die Wirkung an, wozu etwas äufseres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als Einer Ursache entsprungen seyn kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äufserlich sei. Folglich bleibt es auch zweifelhaft, ob alle sogenannte äufere Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres innern Sinnes, oder ob sie sich auf äufere wirkliche Gegenstände (als ihre Ursache) beziehen. Wenigstens ist das Daseyn der äufsern Gegenstände nur geschlossen, und man ist daher allen Gefahren durch Fehlschlüsse dabei ausgesetzt. Der Gegenstand des innern Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) hingegen wird unmittelbar wahrgenommen, und die Existenz desselben leidet gar keinen Zweifel (i. G. 368.).

Bei dem transcendentalen Idealismus fallen nun alle Schwierigkeiten des problematischen in Ansehung der Wirklichkeit der Materie im Raum weg, denn jener transcendentale Idealismus läßt die Materie und sogar deren innere Möglichkeit, bloß für Erscheinung gelten, die, von unsrer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist. Ich bin mir eben sowohl bewußt, daß die Körper vorhanden sind (existiren), als ich mir bewußt bin, daß ich denke oder Gedanken habe; denn die Körper sind eben

sowohl Vorstellungen, die ich habe, als die Gedanken, und es existiren folglich die äussern Dinge eben so sicher in der Erfahrung, als ich denkend in derselben existire. In der Erfahrung bin ich mir der Körper eben so unmittelbar bewußt, als meines Selbsts, ja ich könnte mir des letztern ohne Körper nicht einmal bewußt seyn (I. C. 370. f.)

Alle diejenigen, welche das Daseyn der Körper läugnen oder bezweifeln (empirische Idealisten) stellen sich vor, die Körper, wenn man einräume, daß sie wirklich vorhanden wären, müßten Dinge an sich seyn, d. h. solche Dinge, die nicht etwa bloß durch unsere Sinnlichkeit die Beschaffenheit bekämen, daß wir sie als äussere Dinge anschauen, sondern die auch wirklich aufser unserm Gemüth, und ganz unabhängig und getrennt von demselben, vorhanden wären (sie sind transcendentale Realisten), s. An sich. Und so ist ihr Verfahren freilich nach aller Strenge zusammenhängend (consequent), wenn sie behaupten, daß man (bei der Voraussetzung, daß die Körper Dinge an sich sind) das Daseyn der Körper schwerlich beweisen könne. Weil nemlich, bei dieser Voraussetzung, wir uns der Körper, als solcher Dinge, die aufser unserm Gemüth vorhanden sind, nicht unmittelbar bewußt werden können, ja nicht einmal einzusehen ist, wie wir uns derselben überhaupt bewußt werden können.

Sind aber die Körper nicht Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen in uns (welche Behauptung der transcendentale Idealismus heisst), so sind sie auch eben sowohl wirklich vorhanden, als meine Gedanken vorhanden sind. Denn

a. ich nehme sie wahr, d. h. aber, ich habe die Vorstellung eines vorhandenen Gegenstandes;

b. ich nehme sie durch den äußern Sinn (dessen fünf Modificationen die sogenannten fünf Sinne sind) wahr, d. i. als etwas im Raum Befindliches;

c. der Raum selbst ist aber nichts anders, als eine bloße Vorstellung von der Möglichkeit des Beisammenseyns mehrerer Vorstellungen zu gleicher Zeit. Mithin kann nur das in ihm wirklich vorhanden seyn, was, wie er selbst, bloß Vorstellung ist. Aber auch umgekehrt, was in ihm wahrgenommen wird, oder wovon wir die Vorstellung haben, daß es in ihm vorhanden ist, das ist auch in ihm wirklich vorhanden, denn wäre das nicht, so müßte es erdichtet seyn, allein das vermittelt der Sinne Empfangene (das Reale der Anschauung) läßt sich gar nicht unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erdenken (1. C. 373. ff.).

Man kann nun zwar den Einwurf machen, daß wir doch durch ein bloßes Spiel der Einbildung (z. B. im Traume), so getäuscht werden, daß wir wirklich die Vorstellung bekommen, als wären Gegenstände im Raum vorhanden, die es doch nicht sind. Allein dies ist der Fall eben sowohl, wenn wir auch die Körper für nichts wirklich vorhandenes annehmen wollten. Diejenigen, welche dieses letztere behaupten, müssen doch darum nicht weniger die äußern Gegenstände in ihrer Erfahrung, wenn sie sich im Zustande des Wachens befinden, von denen, die ihnen im Zustande des Träumens vorkommen, unterscheiden. Und sie haben dazu auch kein anderes Mittel, ihre vermeintliche Wahrnehmung zu prüfen, als die Regel: was mit einer Wahrnehmung nach Erfahrungsgesetzen zusammenhängt, ist wirklich. Denn es ist hierbei nur um die Form der Erfahrung zu thun, nicht um die Materie derselben, auf die es bei der Frage nach dem Daseyn der Körper hauptsächlich ankommt. Folgendes ist schon

hinreichend, uns zu überzeugen, daß es eine falsche Bedenklichkeit sei, wenn man behaupten wollte, die äußern Wahrnehmungen könnten nicht wirklich vorhandene Gegenstände seyn, wenn sie nicht Dinge an sich wären, und daß man also eben darum ihre Wirklichkeit läugnen müsse, weil man sich der Dinge an sich nicht bewußt werden könne.

a. Die äußere Wahrnehmung beweiset, daß die Gegenstände im Raum wirklich vorhanden sind. Der Raum ist nemlich, ob er zwar an sich nur bloße Form unserer Vorstellung ist, dennoch als diese Form mit diesen unsern Vorstellungen, den äußern Erscheinungen, wirklich vorhanden.

b. Ohne Wahrnehmung sind selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich. Folglich haben unsere (fünf) äußern Sinne ihre wirklichen Gegenstände im Raume, die der Beschaffenheit dieser Sinne eben so angemessen sind, als die Gedanken wirkliche, dem innern Sinne angemessene Gegenstände sind, und deren Wirklichkeit nach den Daten, woraus Erfahrung entspringen kann, beurtheilt werden muß (1. C. 376. f.).

Die Bezweiflung der Wirklichkeit äußerer Gegenstände (der skeptische Idealismus) nöthigt uns, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, zu ergreifen, und die Erscheinungen für bloße Vorstellungen anzunehmen. Denn wenn wir die äußern Gegenstände (Cörper) für Dinge an sich wollten gelten lassen, so wäre es schlechthin unmöglich, zu begreifen, wie wir zu der Erkenntniß, daß solche Gegenstände außer uns wirklich sind, kommen sollen. Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und folglich liefert unser ganzes Bewußtseyn unsrer selbst doch nur Empfindungen in uns, d. h. Bestimmungen unsrer selbst. Folglich sind es unsre

Empfindungen, die den Inhalt der Erscheinungen ausmachen, die wir Körper nennen. S. übrigens den Artikel: Seelenlehre.

Übrigens ist es vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart ganz gemäß, nichts über die Wirklichkeit der Materie zu behaupten, sondern sie so lange für zweifelhaft zu erklären, bis man diese Wirklichkeit beweisen kann. Der gründliche Philosoph erlaubt sich nie eher ein entscheidendes Urtheil, bis er einen hinreichenden Beweis gefunden hat. Kant hat daher, um diesen problematischen Idealismus gänzlich aus dem Wege zu räumen, seiner Forderung dadurch genügt, daß er in der zweiten Ausgabe der Critik einen förmlichen Beweis für den Satz gegeben hat, daß wir von den äußern Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben. Er beweiset nemlich, daß selbst unsere innere, dem Descartes (welcher den problematischen Idealismus behauptete) unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei (C. 275. M. I. 375.). Diesen Beweis will ich hier noch kürzlich erläutern.

#### Lehrsatz:

Das bloße, aber durch Erfahrung bestimmte Bewusstseyn meines eigenen Daseyns beweiset das Daseyn der Gegenstände im Raume außer mir (C. 275. M. I. 326.), d. h. daß ich mir meiner eigenen Gedanken, und also meiner selbst, als wirkend, bewußt bin, beweiset, daß auch noch außer meinen Gedanken im Raum Gegenstände sind, die ich mir nicht bloß einbilde, sondern die eben so wirklich vorhanden sind, als meine Gedanken.

#### Beweis.

Ich bin mir bewußt, daß ich zu einer bestimmten Zeit diese oder jene Gedanken habe. Soll ich

aber zu einer bestimmten Zeit etwas als wirklich vorhanden wahrnehmen, so muß durchaus etwas Beharrliches oder Bleibendes, was nicht wechselt, sondern bei allen Veränderungen, die es leidet, doch immer dasselbe ist, d. i. eine Substanz, vorhanden seyn (s. Analogie der Substantialität, 4.). Dieses Beharrliche kann aber nicht etwas seyn, was ich bloß im innern Sinn anschauere, was ich bloß, als im Gemüth befindlich, wahrnehme. Denn in mir (im innern Sinne) treffe ich nur solche Vorstellungen an, welche unaufhörlich mit einander wechseln, und ich könnte mir folglich derselben nicht bewußt werden, nicht wahrnehmen, welche derselben ich jetzt habe, die ich vorher nicht hatte, wenn nicht etwas Beharrliches da wäre, welches von diesen meinen stets mit einander wechselnden Vorstellungen ganz unterschieden wäre. Da nun ein solches Beharrliches nicht im innern Sinn ist, so muß es durchaus im äußern Sinn seyn. Es ist dazu nicht genug, daß ich mir im innern Sinn etwas vorstelle, als wäre es etwas Beharrliches im äußern Sinn. Denn das würde nichts helfen, weil doch auch diese Vorstellung des Beharrlichen, als wäre es im äußern Sinn, wechseln, und es folglich doch immer an dem wirklich Beharrlichen fehlen müßte, an welchem doch allein aller Wechsel in der Erfahrung erkannt werden kann. Folglich kann ich mir meiner Gedanken, als eines Etwas im innern Sinn, und also meiner selbst als denkend nur dadurch bewußt werden, daß wirklich solche Dinge vorhanden sind, die ich außer mir wahrnehme, d. i. daß ich mir nicht bloß etwas Beharrliches im äußern Sinn einbilde, sondern daß es wirklich von mir empfunden wird, und folglich vorhanden ist, so daß ich es wahrnehme. Ich könnte gar nichts von meinem innern Zustande, also von mir selbst, wissen, wenn ich mir nicht auch dessen bewußt werden könnte, was es möglich macht, zu bestimmen, wie mein innerer Zu-

stand in der Zeit ist. Das, was dies möglich macht, ist aber das Beharrliche aufser mir, also ist das Bewusstseyn meines innern Zustandes, welches ich doch habe, unmittelbar mit dem Vorhandenseyn eines Beharrlichen im äussern Sinne im Raum nothwendig verknüpft, d. i. das Bewusstseyn meines eignen Daseyns (welches in dem Bewusstseyn meines innern Zustandes besteht) ist zugleich ein unmittelbares Bewusstseyn des Daseyns andrer Dinge aufser mir (der Erscheinungen des äussern Sinnes im Raum, deren ich mir also eben so unmittelbar bewußt bin, als meiner Gedanken) (C. 275. M. I, 327.).

Dieser Beweis ist eine neue Widerlegung des auf Erfahrungsseelenlehre gegründeten (psychologischen) Idealismus. Kant hält diesen Beweis sogar für den einzig möglichen strengen Beweis für die Wirklichkeit der Gegenstände äusserer Anschauung. Der sich vorgeblich auf Erfahrung gründende (empirische) Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik (Erkenntniß solcher Gegenstände, die aufser allen Grenzen der Erfahrung liegen,) für noch so unschuldig gehalten werden (welches er in der That nicht ist), so bleibt es dennoch der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft immer anstößig, das Daseyn der Dinge aufser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben,) bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es Jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugsamenden Beweis entgegen stellen zu können (C. XXXIX. \*).

Gegen den vorhergehenden Beweis könnte man vielleicht noch den Einwurf machen: ich bin mir ja aber nicht der äussern Dinge, als Dinge an sich, sondern nur als Vorstellungen, denen Dinge

an sich zum Grunde liegen mögen, welche sie vorstellen, bewußt. Hierauf dient zur Antwort: ich bin mir meines innern Zustandes zu einer bestimmten Zeit bewußt, und zwar durch innere Erfahrung; das heist nicht bloß, der Vorstellungen, die ich habe, sondern daß ich sie habe, folglich wie ich in einer gewissen bestimmten Zeit, in Ansehung meines Innern, vorhanden bin. Dies wäre aber nicht möglich, ohne etwas außser mir. Folglich ist das Außere nicht Erdichtung, sondern Erfahrung eines Außern; ich komme zu dem Bewußtseyn desselben durch Afficirung meines Sinnes, aber nicht durch Erdichtung meiner Einbildungskraft, wodurch das Außere mit meinem innern Sinn unzertrennlich verknüpft wird. Wenn ich durch den bloßen Gedanken: ich bin (in welchem sich das intellectuelle Bewußtseyn außsert) allein schon mir meines Zustandes bewußt werden könnte (durch intellectuelle Anschauung), so bedürfte es zur innern Erfahrung nicht nothwendig des Bewußtseyns eines Verhältnisses zu etwas außser mir (im außern Sinn). Da ich mir aber meines Zustandes bloß durch die Afficirung meines innern Sinnes bewußt werden kann, und dieses in der Zeit wahrgenommen werden muß, hierzu aber nothwendig etwas Behärrliches gehört, welches im innern Sinn nicht zu finden ist, folglich nur im außern Sinn zu finden seyn muß; so bin ich es mir eben so sicher bewußt, daß es Dinge außser mir giebt, oder die sich auf meinen außern Sinn beziehen, als ich es mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit mit gewissen Bestimmungen, diesen oder jenem Gedanken, existire (C. XXXIX. \*).

1. Anmerkung. Der Idealismus behauptet, es gebe nur Eine unmittelbare Erfahrung, nemlich die, daß wir existiren, weil wir denken, oder uns unsrer unmittelbar als denkend bewußt sind. Hier wird dem Idealismus nun dieses sein Spiel



mit mehrerem Recht umgekehrt vergolten. Es wird gezeigt, daß äußere Erfahrung eigentlich allein unmittelbar sei, und daß, zwar nicht das Bewußtseyn unfrer eigenen Existenz, aber doch der Zustand, wie wir innerlich existiren, d. i. die innere Erfahrung nur vermittelt der äußern möglich, folglich innere Erfahrung nur mittelbar, äußere aber allein unmittelbar sei, s. Erfahrung, 10. d. (C. 276. f. M. I, 328.):

2. Anmerkung: Hiermit stimmt auch der Gebrauch, den wir in der Erfahrung von unserm Erkenntnißvermögen machen, wenn wir die Zeit bestimmen, vollkommen überein. Denn

a. können wir die Zeit nur durch den Wechsel an äußern Dingen im Raume bestimmen, z. B. durch den Lauf der Erde um die Sonne und die Umdrehung der Erde um ihre Axe;

b. haben wir nichts Beharrliches, was wir dem Begriff der Substanz, als Anschauung, unterlegen können, als bloß die Materie;

c. selbst diese Beharrlichkeit der Materie ist nicht Gegenstand der Erfahrung, sondern *a priori* als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung vorausgesetzt, mithin wird sie auch, als Bestimmung des innern Sinnes, in Ansehung unsers eignen Daseyns, durch die Existenz äußerer Dinge vorausgesetzt. Das Bewußtseyn meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern bloß die intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit meines denkenden Subjects. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädicat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im innern Sinn correspondirte, so wie etwa die Undurchdringlichkeit der Materie, als ein Prädicat der empirischen Anschauung, dieser Zeitbestimmung correspondirt (C. 279. M. I, 329.).

3. Anmerkung: Ob übrigens diese oder jene vermeinte Erfahrung von äußern Gegenständen (z. B. daß Jemand sich selbst gesehen habe) nicht bloße Einbildung sei, muß, wie bereits gesagt worden ist, nach den besondern Bestimmungen der Erfahrung und durch Zusammenhalten mit den Kennzeichen aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden (C. 278. M. I, 330.).

13. Psychologischer Idealismus, f. Idealismus, problematischer.

14. Schwärmender Idealismus, f. Idealismus, dogmatischer.

15. Schwärmerischer Idealismus, f. Idealismus, dogmatischer.

16. Theoretischer Idealismus, im weitern Sinn, derjenige Idealismus, welcher das betrifft, was da ist oder existirt; im engern Sinn, derjenige Idealismus, welcher die Wirklichkeit oder das Daseyn der äußern Gegenstände läugnet. Der letztere ist folglich mit dem dogmatischen Idealismus einerlei.

18. Transcendentaler Idealismus, f. Idealismus, critischer.

19. Träumender Idealismus, derjenige Idealismus, welcher bloße Vorstellungen zu Sachen (Dingen an sich) macht (Pr. 71.), oder auch die Behauptung, daß Zeit und Raum objective Formen aller Dinge sind. Dies ist der gewöhnliche Lehrbegriff. Ein Haupteinwurf, den man gegen denselben machen kann, ist der, daß wer ihn annimmt,

kein Recht hat, sich vorzustellen, daß Gott nicht auf die Gesetze des Raums

und der Zeit bei seiner Erkenntnifs eingeschränkt sei.

In der natürlichen Theologie, d. i. derjenigen Erkenntnifs Gottes, wie sie bloß aus der Vernunft entspringt, denkt man sich Gott als einen Gegenstand, der nicht allein uns gar nicht in die Sinne fallen, also nicht sinnlich angeschaut werden kann, sondern der auch sich selbst nicht in die Sinne fallen, und folglich auch sich selbst nicht sinnlich anschauen kann. Man ist dabei sorgfältig darauf bedacht, die göttliche Erkenntnifs der Gegenstände so vollkommen vorzustellen, als nur möglich ist. Darum muß Gottes Art zu erkennen auch ein Anschauen und nicht ein Denken seyn. Denn denken beweiset jederzeit Schranken, indem ich im Denken z. B. nicht den Gegenstand selbst, sondern nur meine Gedanken habe und daher immer nur unvollkommen erkenne, welches auch daraus erhellet, daß mein Denken sogleich sicherer und deutlicher wird, wenn ich den Gegenstand dabei anschau. Nun wird man aber nicht zugeben, daß Gott auch alles in Zeit und Raum erkenne, denn alsdann könnte er so wenig allwissend und allgegenwärtig seyn, als wir, und hinge, in seiner Erkenntnifs, von den Gesetzen der Zeit und des Raums ab. Er müßte dann eben so, wie wir, die Geschichte im Gedächtnis behalten, denn die vergangene Zeit wäre auch für ihn vergangen, welches ungereimt ist. Aber mit welchem Recht will man behaupten, daß Gott die Dinge nicht auch im Raume und in der Zeit erkennt, wenn die Dinge doch an und für sich selbst im Raum sind. Erkennte Gott die vergangenen Dinge dann nicht als vergangen, die zukünftigen nicht als zukünftig, so erkannte er sie ja nicht so, wie sie an sich selbst, sondern wie sie in ihm (nehmlich als wären sie gegenwärtig) sind, also erkannten wir dann die Dinge, wie sie an sich selbst sind, Gott aber so, wie sie in ihm sind, d. i. als Er-

scheinungen seines Erkenntnißvermögens. Wären also Zeit und Raum etwas, worin die Dinge an sich selbst sind, so müßte sie auch Gott eben so begrenzt erkennen als wir; wären aber Raum und Zeit etwas den Dingen Anhängendes, so daß die Dinge auch außer der Erfahrungserkenntniß sinnlicher Menschen nicht ohne Zeit und Raum da seyn könnten, so müßte auch Gott im Raum und in der Zeit, und folglich irgendwo seyn und ein Zeitalter haben. Da nun dies alles ungerieimt ist, so bleibt nichts übrig, als daß Raum und Zeit subjective Formen unserer menschlichen äußern und innern Anschauungsart sind, daß folglich die Vorstellung, die Erscheinungen seien die Dinge an sich selbst, ein Werk der Einbildungskraft ist, dem ähnlich, wenn wir träumen, da wir auch die Producte der Imagination für etwas halten, das außer unserm Gemüth wirklich vorhanden sei, so daß dieser Lehrbegriff daher wohl der träumende Idealismus genannt werden kann (C. 71. f. M. I, 78.).

### Idealität,

*idealitas, idéalité.* Dieses Wort bedeutet die Art, wie die sinnlichen Gegenstände nach dem Lehrbegriff irgend eines Idealismus beurtheilt werden. Es giebt daher eben so viele verschiedene Bedeutungen des Worts Idealität, als es Arten des Idealismus giebt. So giebt es eine transcendentale Idealität der Gegenstände der Sinne, d. i. die Art der Beurtheilung der sinnlichen Gegenstände, daß ein sinnliches Ding nichts ist, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, z. B. daß der Raum und die Zeit an sich selbst nichts, sondern nur in der Erfahrung etwas, nemlich Vorstellungen sind, die aus der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit entspringen, und so das sind, was es möglich macht, daß äußere und innere Erfahrungs-

gegenstände seyn können (C. 44. 52. U. 254.). Eben so behaupten manche eine problematische Idealität, d. i. die Ungewißheit des Daseyns aller Gegenstände äußerer Sinne, welche wohl unterschieden werden muß von der transcendentalen Idealität. Denn jene problematische Idealität behauptet, die äußern Gegenstände wären (auch als Erfahrungsgegenstände) bloß Schein, es gebe eigentlich keine äußern, sondern bloß innere Gegenstände; die transcendentale Idealität behauptet, die äußern und innern Gegenstände sind Erscheinungen, und es giebt eigentlich für uns keine andern Gegenstände der Erkenntniß, als sie, die folglich als Erfahrungsgegenstände nicht Schein, sondern die einzigen Dinge sind, von deren Wirklichkeit wir unmittelbar gewiß sind; aber Schein sei es, wenn wir sie für etwas halten, das auch an sich eben so wirklich vorhanden sei (1. C. 367.). So giebt es eine Idealität der Zweckmäßigkeit, d. i. eine solche Beurtheilung der sinnlichen Gegenstände, nach welcher diejenige Beschaffenheit derselben, daß sie für die Zusammenstimmung unsres Anschauungsvermögens und unsres Verstandes bei der Auffassung derselben als zweckmäßig (d. i. für schön) beurtheilt werden, für eine, ohne allen absichtlichen Zweck der Natur, von selbst und zufälliger Weise sich hervorthuende zweckmäßige Übereinstimmung zu dem Bedürfniß der Urtheilskraft gehalten wird (U. 246. 252.).

## Idee,

### f. Vernunftbegriff.

## Identifich,

### f. Identität.

## Identität,

f. Einerleiheit, Ich, Apperception, 8. Die numerische Identität oder Einerleiheit der Zahl nach (*identitas numerica*) bestehet darin, daß Dinge, die einerlei innere Bestimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verschieden, sondern ein und dasselbe Ding sind, (ob sie wohl, weil sie etwa zu verschiedenen Zeiten, auch an verschiedenen Orten, existirten, verschiedene Dinge zu seyn scheinen können) (C. 319.). Der Satz der Identität, der Einstimmung oder Übereinstimmung, (*principium identitatis*) ist ein logischer Grundsatz, oder Princip für das Denken überhaupt, und zwar für alle bejahende analytische Sätze, und heist: einem jeden Subject kommt ein Prädicat zu, welches ihm (oder einem Merkmal desselben) identisch (mit ihm einerlei) ist. Ein jeder bejahende analytische Satz ist also wahr, wenn das Prädicat desselben mit dem Subject desselben, oder mit einem Merkmal dieses Subjects, identisch oder einerlei ist. Der Satz der Identität drückt also das Wesen einer jeden Bejahung, in analytischen Sätzen, aus, und ist mithin die oberste Formel aller bejahenden analytischen Sätze. Ein Cirkel ist rund, ist ein richtiger bejahender analytischer Satz, denn er beruhet auf dem Grundsätze der Identität. Das Prädicat r u n d ist nemlich mit einem Merkmal des Cirkels, einer Linie, in der alle Punkte gleich weit vom Mittelpunct entfernt sind, die folglich, welches dasselbe sagt, rund ist, vollkommen identisch oder einerlei (S. II, 513.).

2. Ein jeder Begriff ist mit demjenigen, der durch gar kein Beispiel von dem erstern unterschieden werden kann, völlig einerlei oder identisch. Sie sind beide nur dadurch verschieden, daß sie im Verstande mit einander verknüpft wer-

den, so daß durch diese Verknüpfung ein identischer Satz möglich wird, in welchem der nehmliche Begriff Subject und auch Prädicat ist, und als solche verschieden vorgestellt werden. Ein solcher Satz ist z. B. der: Gott ist Gott. Ungeachtet aber hier beide Vorstellungen, die im Subject und die im Prädicat identisch sind, und also die eine durch die andere analytisch gedacht werden, oder der Satz analytisch ist, so ist dennoch auch in einem solchen Satze eine synthetische Verbindung, oder er ist nur durch die Vorstellung der synthetischen Einheit des Subjects mit dem Prädicat möglich. Ich muß nehmlich, wenn ich diesen Satz denken soll, mir nicht bloß des Subjects bewußt werden, und auch des Prädicats, denn das Bewußtseyn des einen ist von dem Bewußtseyn des andern unterschieden; sondern ich muß auch beide, Subject und Prädicat, in Einem Bewußtseyn verbinden, wodurch es mir allein möglich wird, daß ich mir die Identität des Ichs in diesen beiden Vorstellungen vorstellen oder mich ihrer als meiner Vorstellungen bewußt werden kann. Diese Einheit des Bewußtseyns ist nun die synthetische Einheit (das: Ich denke), durch welche auch selbst in analytischen Urtheilen die Verknüpfung zu einem Urtheile möglich wird (N. 16. C. 131.\*), s. Ich und Einheit, 10.

Vom *principio identitatis indiscernibilium*, s. Einerleiheit, 2. u. Leibnitz.

## Idololatrie,

Abgötterei im praktischen Verstande, gottesdienstlicher, religiöser Aberglaube, Andächtelei, Bigotterie, religiöser Afterdienst, religiöse Superstition, Gottesdienst im eigentlichen Sinne des Worts, Götzendienst, Dämonolatrie, εἰδω-

*ἰδωλατρεια*, *idololatria*, *cultus spurius*, *devotio spuria*, *idolâtrie*, *superstition religieuse*, *bigotterie*. Diesen Namen giebt Kant (U. 440.) dem abergläubischen Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gefinnung, wohlgefällig machen zu können, s. Götzendienst.

2. Wenn man sich nehmlich das höchste Wesen so vorstellt, als lasse es sich, wie ein Mensch, durch äußere Verehrung, Schmeichelei, oder seinen eigenen Trieb des Mitleids und der Barmherzigkeit für den Sünder gewinnen, so macht man dasselbe zu einem Idol in praktischer Rücksicht, d. h. in Beziehung auf die moralische Beschaffenheit des Menschen und seiner Handlungen (U. 440\*), s. Götzendienst.

3. Kant will sagen: wenn die Verehrung Gottes der Tugend vorgeht, oder wenn man die Tugend dieser Verehrung unterordnet, so ist Gott (so wie ihn diese Verehrer, nach ihren Begriffen von Gottesverehrung, sich vorstellen, ein Idol, d. i. er wird (von ihnen) als ein Wesen gedacht, dem wir nicht (bloß) durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern (weit mehr noch und statt des sittlichen Wohlverhaltens) durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürfen. Eine Religion nun, die dieses zur Maxime macht, ist Idololatrie. Versteht man nun unter der Gottseligkeit die Verehrung Gottes durch etwas anderes als Tugend, so ist sie unmöglich etwas, was die Stelle der Tugend vertreten kann (ein Surrogat derselben). Besteht aber die Gottseligkeit in der Gefinnung, die Tugend als den Willen Gottes zu betrachten und zu vollbringen, um die feste Hoffnung zu haben, daß alle unsere guten Zwecke (deren Inbegriff die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen mit Einschluß der unfrigen, un-



ter der Bedingung einer ächten Tugendgefinnung ist,) gelingen werden; so macht sie die Tugend nicht entbehrlich, sondern ist vielmehr die Vollendung derselben (R. 286.)

4. Das Wort Idololatrie ist eigentlich griechisch, und heist so viel, als der Dienst, die Verehrung eines Idols. Ein Idol (*ειδωλον*) aber heist ein Bild, auch eine selbst gemachte Vorstellung, die man für einen wirklichen Gegenstand hält, also ein täuschendes Bild, daher eine sinnliche Darstellung der Gottheit, ein Götzenbild. Glauben wir nun, Gott durch etwas anderes als Tugend verehren zu können, so machen wir Gott, in unserer Vorstellung desselben, zu einem Idol oder Götzen, da er doch durch die Vernunftidee eines heiligen Welturhebers gedacht werden sollte. Wir verehren alsdann jenes Idol, ein Hirngespinnst unserer Imagination, aber nicht den wahren Gott, den Gegenstand eines Vernunftbegriffs, dessen Gültigkeit sich auf die Forderung der Vernunft, unserm moralisch guten Handeln in der sinnlichen Welt einen Endzweck zu setzen, unabweislich gründet, s. auch Dämonologie, Gottseligkeit, Glaubenssache und Gut, höchstes. Wird ein solches Bild oder Idol auch für den äussern Sinn dargestellt, so ist es ein Götzenbild in der gemeinen Bedeutung des Worts, und die äusserliche Verehrung desselben durch Opfer, Kniebeugung u. s. w. ist die gemeine Idololatrie oder der Götzendienst in dem gewöhnlichen Sinne des Worts, und folglich mit jenem in praktischer Bedeutung ganz einerlei, nur daß bei der gemeinen Idololatrie der Gegenstand der Verehrung (das Idol) auch für die äussern Sinne dargestellt, sichtbar, fühlbar u. s. w. ist. Man sieht hieraus den Grund der Gebote: du sollst keine andern Götter (Idole) haben neben mir; du sollst dir kein Bildniß (äusseres Idol) machen u. s. w. nemlich darum, weil

diese Verehrung alle Moralität untergräbt, und die Idololatrie (sinnliche Verehrung der Gottheit durch Gebräuche) an die Stelle der Gottseligkeit (vernünftige Verehrung der Gottheit durch Tugend) setzt.

Kant Kritik der Urtheilskr. II. Th. §. 39. S. 440.

Deff. Relig. innerh. der Gr. IV. St. II. Th. §. 3.  
S. 286

Immanent,

f. Einheimisch.

Immaterialität,

Spiritualität, Uncörperlichkeit, *immaterialitas, spiritualitas, immaterialité, spiritualité*. Die Beschaffenheit der denkenden Natur oder der Seele, das sie nicht Materie sei. Da die Seele eine Erscheinung im inneren Sinn ist, so entsteht daraus nothwendig die Verneinung der Materialität, oder das sie ausgedehnt sei und einen Raum erfülle, von derselben (C. 403), f. Ich.

2. Allein diese Behauptung, das die Seele immateriell sei, kann ihren Erbfehler nicht verläugnen, welcher darin besteht, das man das denkende Wesen, als ein Ding an sich, oder den übersinnlichen Grund der Gedanken (den Geist des Menschen), zu erkennen meint, während das man bloß die Erscheinungen im inneren Sinn\*) er-

---

\*) Den Unterschied zwischen äußeren und inneren Sinnen macht schon Kunzen. Er sagt in seiner philosophischen Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele,

kennt. Bei der Feuerprobe der Kritik löset sich dieser Schein einer Erkenntniß des denkenden Dinges an sich in lauter Dunst auf, und das Ding an sich) transcendente Substrat), welches die Vernunft sich genöthigt sieht, der Materie, als einer bloßen Erscheinung, zum Grunde zu legen (als dasjenige, was in der Materie erscheint), darf sie sich eben so wenig materiell (ausgedehnt und raumerfüllend, welches bloß Eigenschaften der Erscheinung sind, welche den Raum, eine bloß formale Bedingung des menschlichen Anschauungsvermögens, voraussetzen) denken, als das transcendente Substrat der Erscheinungen des innern Sinnes (den Geist des Menschen), f. Ich. S. übrigens den Artikel: Seele.

## Immortalität,

### f. Unsterblichkeit.

---

Königsberg, 1744. S. 61. Die äußerlichen Sinne, so wie die Einbildungskraft, sind nur allein geschickt, die äußerlichen Abdrücke der materiellen Sachen in sich zu fassen; dahingegen immaterielle Dinge in die innern Sinne dringen, und allda Vorwürfe (Gegenstände) des Verstandes und der Vernunft abgeben.

---



C.	W.	C.	W.
. 331.	. 238.	. 520. f.	. 390.
. 348. I A.	. 349. f.	. 521. f.	. 381.
. 349. I A.	. 350. 352.	. 555.	. 158.
. 350. I A.	. 353.	. 570.	. 217.
. 351. f I A.	. 353. f.	. 576.	. 201.
. 353. I A.	. 356.	. 587.	. 105. f.
. 354. I A.	. 357. ff.	. 588. f.	. 106. f.
. 355. I A.	. 359.	. 589. f.	. 95. 108.
. 356. I A.	. 360.	. 590. f.	. 109.
. 357. ff. I A.	. 362.	. 591.	. 109.
. 361. f. I A.	. 363.	. 592. f.	. 111.
. 362. I A.	. 364.	. 593.	. 113.
. 363. I A.	. 365.	. 596.	. 369.
. 364. I A.	. 366.	. 597.	. 369. f.
. 365. I A.	. 367.	. 598.	. 370.
. 366. I A.	. 403.	. 599.	. 370.
. 367. I A.	. 416.	. 602.	. 372.
. 368. I A.	. 404.	. 603.	. 372. f.
. 369. I A.	. 378.	. 604.	. 373.
. 370. f. I A.	. 405.	. 605.	. 374.
. 373. ff. I A.	. 406.	. 606.	. 374.
. 876. I A.	. 407.	. 607.	. 114.
. 398.	. 370.	. 608.	. 115.
. 399. f.	. 337.	. 611. *)	. 327.
. 400. f.	. 340.	. 615.	. 187.
. 401. f.	. 328. 341.	. 617.	. 16.
. 402.	. 342.	. 618. f.	. 116.
. 403.	. 343. 345.	. 620. f.	. 116. f.
. 404.	. 346.	. 621. f.	. 117.
. 405.	. 344.	. 623. f.	. 118.
. 406.	. 346. 349.	. 624. ff.	. 119.
. 407. f.	. 355. 362.	. 628. f.	. 120.
. 408. f.	. 367.	. 629. f.	. 121.
. 435.	. 370.	. 631. ff.	. 122. f.
. 443. ff.	. 94. ff.	. 634. ff.	. 124.
. 444.	. 97.	. 636.	. 124.
. 446.	. 95.	. 637. f.	. 125. f.
. 447.	. 95.	. 638. ff.	. 126.
. 480. ff.	. 97. f.	. 640.	. 126.
. 482.	. 98. f.	. 641.	. 127. f.
. 484.	. 99. f.	. 642.	. 129.
. 485. f.	. 100. 102.	. 643.	. 129.
. 486.	. 101.	. 644.	. 130.
. 487. f.	. 102. f.	. 645. f.	. 131.
. 516.	. 104.	. 647.	. 131.
. 517.	. 105.	. 648.	. 131.
. 519.	. 378. 400.	. 649.	. 132.

C.	W.	E.	W.
. 650.	. 133.	. 10.	. 185.
. 651.	. 134.	. 122. ff.	. 242.
. 652.	. 134. 187.		
. 653. f.	. 135.	F.	W.
. 655.	. 135.	. 40.	. 290.
. 656.	. 135. f.		
. 657.	. 136.	G.	W.
. 658.	. 136.	Borr.-II. f.	. 172.
. 665.	. 187.	. 12. f.	. 172.
. 666.	. 186.	. 13.	. 171.
. 674. f.	. 331.	. 14.	. 174.
. 675.	. 332. f.	G. 1.	. 50.
. 676.	. 168.	. 2.	. 49. f.
. 677. f.	. 168. 331.	. 5.	. 51.
. 678.	. 169.	. 6. ff.	. 54.
. 679. f.	. 170. 287.	. 23.	. 46.
. 680. f.	. 287.	. 31.	. 166.
. 681.	. 38.	. 37.	. 201.
. 682. f.	. 39. 40. 42.	. 38.	. 166.
. 685.	. 288.	. 39.	. 213.
. 686. f.	. 288. f.	. 47.	. 371.
. 687.	. 288.	. 66.	. 251.
. 688.	. 288.	. 74.	. 264.
. 689.	. 288.	. 85.	. 218.
. 691.	. 186.	. 86.	. 219.
. 695.	. 279.	. 88.	. 264.
. 697.	. 186.	. 89.	. 265. f.
. 701.	. 279.	. 90. f.	. 267.
. 706.	. 233.	. 91. f.	. 267. 269. 322.
. 712.	. 367.		326.
. 743.	. 153.	. 92. f.	. 270.
. 755. *)	. 162.	. 93. ff.	. 270.
. 762.	. 3.	. 126.	. 371.
. 765.	. 176.		
. 781.	. 286.	K.	W.
. 787. f.	. 289.	. VII.	. 283.
. 828.	. 47.	. XXI.	. 218. f.
. 833.	. 47.	. 105.	. 254.
. 834.	. 46. 49.	. I.	. 252.
. 838.	. 370. 375.	. 116. f.	. 248. f. 250. f.
. 841. f.	. 56.	. 117.	. 251. f.
. 842.	. 57.	. 183.	. 183.
. 843.	. 376.	. 192.	. 184.
. 850.	. I.	. I. 4.	. 184.
. 856.	. 3. 25. 138.	. 195.	. 185.
. 884.	. 297.	. 216.	. 290.

M.I.	W.	M.I.	W.
. 75.	. 382.	. 601.	. 381.
. 76.	. 388.	. 675.	. 105.
. 77.	. 393.	. 676.	. 106.
. 78.	. 415.	. 677.	. 106.
. 147.	. 335.	. 678.	. 107.
. 167.	. 401.	. 679.	. 108.
. 174.	. 151.	. 680.	. 109.
. 176.	. 301.	. 681.	. 109.
. 200.	. 156.	. 682.	. 111.
. 230.	. 177.	. 683.	. 113.
. 231.	. 178.	. 688.	. 371.
. 247.	. 157.	. 689.	. 371.
. 294.	. 217.	. 695.	. 372.
. 325.	. 478.	. 696.	. 373.
. 327.	. 410.	. 697.	. 373.
. 328.	. 412.	. 699.	. 374.
. 329.	. 412.	. 700.	. 374.
. 330.	. 413.	. 701.	. 114.
. 449.	. 337.	. 703.	. 115.
. 450.	. 340.	. 718.	. 116.
. 451.	. 341.	. 719.	. 116.
. 452.	. 342.	. 720.	. 116.
. 453.	. 343.	. 721.	. 117.
. 454.	. 345.	. 722.	. 117.
. 455.	. 346.	. 723.	. 117.
. 456.	. 344.	. 724.	. 118.
. 457.	. 346.	. 726.	. 119.
. 458.	. 349.	. 727.	. 119.
. 459.	. 353.	. 730.	. 120.
. 460.	. 362.	. 732.	. 121.
. 461.	. 367.	. 733.	. 121.
. 540.	. 97.	. 734.	. 122.
. 541.	. 98.	. 735.	. 123.
. 542.	. 97.	. 738.	. 124.
. 543.	. 99.	. 739.	. 124.
. 544.	. 99.	. 740.	. 124.
. 545.	. 100.	. 741.	. 125.
. 550.	. 100.	. 744.	. 126.
. 551.	. 101.	. 745.	. 126.
. 552.	. 102.	. 746.	. 126.
. 553.	. 102.	. 747.	. 127.
. 554.	. 103.	. 748.	. 128.
. 589.	. 104.	. 749.	. 129.
. 590.	. 105.	. 750.	. 129.
. 593.	. 378.	. 751.	. 130.
. 594.	. 400.	. 752.	. 130.
. 595.	. 390.	. 753.	. 131.

M. I.

- . 754.
- . 755.
- . 756.
- . 757.
- . 758.
- . 759.
- . 760.
- . 761.
- . 762.
- . 763.
- . 764.
- . 765.
- . 766.
- . 767.
- . 768.
- . 770.
- . 780.
- . 787.
- . 791.
- . 792.
- . 793.
- . 795.
- . 798.
- . 799.
- . 801.
- . 802.
- . 804.
- . 830.
- . 908.
- . 962.
- . 969.
- . 974.
- . 977.
- . 996.
- . 997.

M. II.

- . 11.
- . 12.
- . 13.
- . 14.
- . 17.
- . 21.
- . 26.
- . 117.
- . 118.
- . 119.

W.

- . 131.
- . 131.
- . 132.
- . 132.
- . 133.
- . 133.
- . 134.
- . 134.
- . 134.
- . 134.
- . 135.
- . 135.
- . 135.
- . 136.
- . 136.
- . 136.
- . 291.
- . 291.
- . 331.
- . 332.
- . 333.
- . 168.
- . 168.
- . 169.
- . 287.
- . 287.
- . 42.
- . 210.
- . 289.
- . 49.
- . 375.
- . 55.
- . 376.
- . 138.
- . 3.

W.

- . 172.
- . 172.
- . 171.
- . 174.
- . 54.
- . 54.
- . 71.
- . 265.
- . 266.
- . 266.

M. II.

- . 120
- . 121
- . 122
- . 177
- . 186
- . 187
- . 190
- . 206
- . 207
- . 208
- . 235
- . 236
- . 237
- . 246
- . 247
- . 248
- . 249
- . 251
- . 252
- . 253
- . 254
- . 255
- . 267
- . 281
- . 289
- . 296
- . 312
- . 313
- . 314
- . 315
- . 316
- . 317
- . 318
- . 319
- . 320
- . 321
- . 322
- . 327
- . 328
- . 330
- . 331
- . 336
- . 337
- . 340
- . 342
- . 345
- . 346

W.

- . 61. 267.
- . 269.
- . 270.
- . 302.
- . 58.
- . 58.
- . 45.
- . 60.
- . 60.
- . 61.
- . 301.
- . 302.
- . 315.
- . 203.
- . 203.
- . 203. f.
- . 205.
- . 206.
- . 53.
- . 208.
- . 203. 210.
- . 190.
- . 218.
- . 258.
- . 259.
- . 73.
- . 190.
- . 191.
- . 190.
- . 190.
- . 191.
- . 192.
- . 193.
- . 193.
- . 193.
- . 194.
- . 195.
- . 68.
- . 69.
- . 70.
- . 196.
- . 26.
- . 26.
- . 137.
- . 138.
- . 138.
- . 73.



M. II.	W.	P.	W.
. 357.	. 139.	. 40. f.	. 58.
. 358.	. 139.	. 45.	. 44.
. 359.	. 139.	. 46.	. 45.
. 360.	. 140.	. 58.	. 258. 265.
. 376.	. 220.	. 59.	. 265.
. 377.	. 220.	. 60. f.	. 60.
. 455.	. 210.	. 51. f.	. 61.
. 542.	. 159.	. 62. f.	. 62.
. 544.	. 160.	. 67. f.	. 66.
. 545.	. 160.	. 68.	. 67.
. 546.	. 161.	. 69.	. 326.
. 547.	. 161.	. 74.	. 268.
. 548.	. 159.	. 75.	. 197.
. 550.	. 164.	. 81.	. 170.
. 551.	. 164.	. 88. ff.	. 301.
. 552.	. 165.	. 89. f.	. 14.
. 685.	. 369.	. 90. ff.	. 302.
. 686.	. 369.	. 92.	. 315.
. 687.	. 369.	. 95.	. 301.
. 922.	. 63.	. 98.	. 301.
. 923.	. 64.	. 101. ff.	. 201.
. 937.	. 135.	. 103. f.	. 203.
. 984.	. 32.	. 104. f.	. 203. f.
. 985.	. 34.	. 105. f.	. 205.
		. 106.	. 206.
N.	W.	. 107. f.	. 53.
. 1. ff.	. 163.	. 108.	. 54.
. 18.	. 151. 163.	. 109. f.	. 208.
. 25.	. 37.	. 110. ff.	. 201. 210.
. 61.	. 167. 170.	. 113. f.	. 189. f.
. 71.	. 147.	. 120. f.	. 213.
. 86.	. 157.	. 126. f.	. 218.
. 87.	. 248.	. 127.	. 218.
. 118.	. 368.	. 129.	. 46.
. 119.	. 368.	. 146.	. 258.
. 136.	. 243. 246.	. 149.	. 258. 370.
		. 150.	. 258.
P.	W.	. 151.	. 258.
. 6.	. 197.	. 155.	. 259.
. 9.	. 301.	. 157.	. 67.
. 13. ff.	. 315.	. 165.	. 73.
. 14.	. 175.	. 166. f.	. 70. 161.
. 15.	. 201.	. 194.	. 190. f.
. 24.	. 14.	. 196.	. 190.
. 25.	. 185.	. 197.	. 191.
. 26.	. 301.	. 198. f.	. 192.
. 27.	. 302.	. 199.	. 55. f. 57.

P.	W.
. 200.	. 193.
. 201.	. 193. f.
. 202.	. 195.
. 208.	. 69.
. 210. f.	. 70.
. 211.	. 68.
. 214.	. 57. 70.
. 21. f.	. 26.
. 220.	. 259.
. 222. *)	. 259.
. 223. f.	. 137. 259.
. 224.	. 25.
. 226.	. 34. 91.
. 233.	. 91. 138.
. 234. f.	. 72. f. 74.
. 247.	. 157.
. 248. f.	. 139.
. 249.	. 139. f.
. 252.	. 139. f.
. 253.	. 140.
. 264.	. 46.
. 281.	. 196.
. 282.	. 220.
. 283.	. 220. 259.
. 288.	. 272.
. 326. f.	. 138.

Pr.	W.
. 7.	. 300.
. 8.	. 13.
. 9. f.	. 302.
. 10. f.	. 310.
. 12. f.	. 312.
. 13.	. 313.
. 15. f.	. 316.
. 18.	. 297.
. 34. ff.	. 302.
. 36.	. 297.
. 62.	. 389. 398.
. 63.	. 393. 395.
. 64. f.	. 389. 395.
. 71.	. 413.
. 75.	. 378.
. 85.	. 179.
. 90.	. 177.
. 91.	. 156.
. 100.	. 313.

Pr.	W.
. 101.	. 179.
. 102.	. 314.
. 166. f.	. 162.
. 173.	. 318.
. 177.	. 317.
. 183.	. 162.
. 205.	. 395. 398. f.
. 206.	. 396.
. 207. f.	. 397.

R.	W.
. IV.	. 208.
. VIII. f.	. 284.
. XI.	. 200.
. 12.	. 200.
. 13.	. 229.
. 19.	. 200.
. 20. f.	. 222.
. 21. f.	. 223. 261. 263.
. 23.	. 224.
. 24. f.	. 225.
. 25.	. 225.
. 27. ff.	. 225. 227.
. 31. f.	. 228.
. 32. f.	. 228.
. 33. f.	. 229.
. 35.	. 230.
. 42.	. 230.
. 43. ff.	. 230. 232.
. 46. f.	. 232. f.
. 48. f.	. 84.
. 49. ff.	. 85.
. 53. f.	. 86.
. 54. f.	. 87.
. 55. ff.	. 88.
. 56. ff.	. 89.
. 59. ff.	. 90.
. 61. ff.	. 90. 188.
. 63. f.	. 18.
. 64.	. 74. 83. 91.
. 86.	. 64.
. 119.	. 17.
. 124.	. 18.
. 153. f.	. 42. f.
. 174.	. 146.
. 191.	. 272. 276.
. 192.	. 272.

R.	W.	T.	W.
. 193.	. 272.	. 154.	. 282.
. 229.	. 91.	. 181.	. 142.
. 281.	. 143.		
. 282. ff.	. 141. 143. 145.	U.	W.
. 296. f.	. 75. f.	XXI.	. 219.
. 297. f.	. 76.	XXXIII.	. 256.
. 298. f.	. 77. f.	XXXVII.	. 257.
. 301.	. 17. 79.	XLII. f.	. 186.
. 302.	. 17. 83.	13.	. 210.
. 311. f.	. 81.	I. f.	. 187. 205. 207.
. 312. f.	. 82.	15.	. 187.
. 313. f.	. 82. 141.	54.	. 369.
		80. f.	. 159.
S. II.	W.	81. f.	. 159. 161.
. 308. ff.	. 263.	82. f.	. 160.
. 310.	. 262.	83.	. 160. f.
. 365. f.	. 285.	84.	. 161.
. 479. ff.	. 4	85. f.	. 164.
		86. f.	. 164.
		87.	. 165.
S. III.	W.	113.	. 201.
. §. 22.	. 234.	114.	. 209. 211.
. 292. ff.	. 14. 16.	137.	. 270.
. 293.	. 15.	173.	. 216.
. 302.	. 198.	175. f.	. 221.
. 427.	. 197.	246.	. 416.
. 428.	. 35. 197.	252.	. 416.
. 429. f.	. 36. 198.	254.	. 416.
. 433.	. 205.	257.	. 166.
. 433. *)	. 67.	262.	. 291.
		263.	. 291.
T.	W.	322.	. 398.
. 13.	. 71.	351.	. 261.
. 16. f.	. 58. 64. 66.	388.	. 63.
. 17. f.	. 70. 72.	391. f.	. 63. f.
. 40.	. 248.	403.	. 135.
. 50.	. 260.	440.	. 146.
. 87.	. 284.	454.	. 20.
. 94. f.	. 314.	457. f.	. 20. 22.
. 93.	. 327.	458. *)	. 19. 24.
. 95.	. 280.	459.	. 31. 32.
. 127.	. 257.	460.	. 32.
. 128. f.	. 257.	461.	. 34.
. 130.	. 292. f.	477.	. 91.
. 131. f.	. 293.		
. 144. f.	. 250. ff.		

---

Folgende Fehler sind zu verbessern.

---

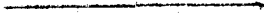
Im zweiten Bande.

Seite 792	Zeile 14	v. o.	statt	höhtes	l.	höchstes
— 963	— 8	v. o.	—	Mach	l.	Macht
— 965	— 10	v. u.	—	befondern	l.	befondere
— 966	— 19	v. o.	—	der	l.	die
— 967	— 13	v. o.	—	hinter	folll	fehlt das Comma
— 967	— 13	v. o.	—	Anfatz	l.	Oberfatz
— 971	— 14	v. o.	—	Autöritat	l.	Autorität
— 974	— 4	v. o.	—	fö	l.	fo.

Im dritten Bande.

Seite 46	Zeile 9	v. o.	statt	ihrer	l.	ihrer
— 48	— 6	v. u.	hinter	Würdigkeit	streiche	man das Comma weg.
— 78	— 2	v. o.	hinter	es	fehlt	ein
— 105	— 19	v. o.	statt	ausgelöset	l.	aufgelöset
— 165	— 15	v. u.	hinter	die	fehlt	philosophischen
— 182	— 11	v. u.	statt	Rothmanns	l.	Rathmanns
— 184	— 14	v. o.	hinter	herus	fehlt	das Zuschließungszeichen der Parenthese.

Seite	Zeile	v. o.	statt	gehört l.	gehört
— 250	— 12	v. o.	—	N l. K	
— 282	— 11	v. o.	—	157 l. 237	
— 297	— 13	v. o.	—	fchönem l. fchönen	
— 347	— 9	v. o.	—	463 l. 403	
— 353	— 14	v. u.	—	341 l. 351	
— 360	— 8	v. u.	—	456 l. 356	
— 408	— 15	v. u.	—	375 l. 325.	



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

VON

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

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER  
MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER  
DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

---

III. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

---

JENA UND LEIPZIG,  
BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.



## Imperativ.

Gebot und Verbot, *imperativus*, *praeceptum*, *imperatif*, *précepte*. Objectives (d. i. nicht in der besondern Beschaffenheit dessen, für welchen es gültig ist, gegründetes) Gesetz der Freiheit. Ein Gesetz der Freiheit, und folglich der Imperativ, unterscheidet sich darin von einem Naturgesetze, daß dieses sagt, was geschieht, dahingegen das Gesetz der Freiheit vorschreibt, was vielleicht nie geschieht (C. 830). In G. 37. unterscheidet Kant noch zwischen Gebot und Imperativ so, daß er zwar unter beiden Ausdrücken objective Gesetze der Freiheit, aber unter Gebot die Vorstellung eines solchen objectiven Principis, sofern es für den Willen (der auch anderer Begehrun- gen fähig ist) nöthigend ist, selbst, unter Imperativ aber bloß die Formel eines solchen Gebots versteht (M. II, 49.).

2. Ein jedes Ding wirkt nach Gesetzen, ein vernünftiges Wesen aber kann sich die Gesetze vorstellen, nach welchen es wirkt. Solche Gesetze, die man sich vorstellt, wenn man darnach wirkt, heißen Principien. Das Vermögen aber, nach Principien zu wirken, heißt ein Wille. Folglich ist Vernunft, in so fern sie Handlungen nach Vorstellung der Gesetze dieser Handlungen oder nach Principien (Grundsätzen) möglich macht (praktisch ist) und Wille einerlei. Die praktische Vernunft ist



nennlich jederzeit ein Wille, aber der Wille ist nicht jederzeit praktische Vernunft, indem der Wille eigentlich für sich keinen Bestimmungsgrund hat; sondern sein Bestimmungsgrund liegt entweder im Gesetze der Vernunft, und dann ist er mit praktischer Vernunft einerlei, die nichts anders ist, als das Vermögen, nach dem Gesetze der Vernunft zu wollen, oder in Principien (Maximen, Handlungsregeln), die bloß die Befriedigung sinnlicher Antriebe zum Zweck haben (in welchem Falle der Wille mit pragmatischer Vernunft, d. i. der, die bloß Nutzen zum Zweck hat, oder gar mit einer bloß sinnlichen Anreizen dienenden Vernunft einerlei ist) (K. V.). Ist der Wille an sich völlig der Vernunft gemäß, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln so, daß für dasselbe gar keine Bestimmungsgründe da sind, nach andern, als nach Vernunftprincipien zu handeln, so ist er ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft für gut erkennt (zu wollen, was das Gesetz sagt); ist der Wille an sich nicht völlig der Vernunft gemäß, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln auch wohl so, daß für dasselbe Bestimmungsgründe da sind, die nicht in der Vernunft liegen, z. B. nach Principien der Sinnlichkeit, so ist der Wille der Vernunft nicht nothwendig folgsam, sondern die Vernunft muß, wenn er folgsam seyn soll, den Willen gegen jene ihr fremden und entgegenstehenden Bestimmungsgründe bestimmen. Eine solche Bestimmung des Willens heißt Nöthigung. Das Gesetz aber, welches den Willen durch Nöthigung bestimmt, heißt ein Gebot, und die Formel, durch welche ein solches Gebot ausgedrückt wird, ein Imperativ (G. 36. M. II, 48. K. XIX.).

3. Alle Imperativen enthalten ein Sollen, z. B. du sollst mächtig seyn, du sollst arbeitsam seyn, du sollst nicht stehlen. Sie zeigen aber dadurch an, daß das Gesetz der Vernunft, welches allein nothwendig und jeden Willen bestimmen sollte, und

darum objectiv heist, zu dem Willen des Subjects in dem Verhältnisse steht, daß dieser, als der Wille eines besondern Subjects (Individuums), seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach nicht nothwendig durch das Gesetz bestimmt wird; welches Verhältniß, daß das Gesetz gegen die andern Bestimmungsgründe des Willens gebietet, man eben die Nöthigung des Willens durch die Vernunft nennt. Die Imperativen drücken aus, daß etwas zu thun oder zu unterlassen gut seyn würde, und daß sie das einem Willen sagen, der nicht immer darum etwas will, weil die Vernunft ihm vorstellt, daß es zu thun oder zu unterlassen gut sei. Dies kann aus zweierlei Ursachen der Fall seyn. Entweder weiß das handelnde Subject nicht, daß die Handlung gut ist. Da nun aber der Imperativ in seiner eignen Vernunft liegt, so kann es bloß nicht wissen, daß der gegebene Fall unter diesen Imperativ gehört. Dann befolgt das Subject aus Unwissenheit den Imperativ nicht. Wer da weiß Gutes zu thun, und thut nicht, der sündigt; aber nicht, wer es nicht weiß. Oder das Subject weiß es, aber seine Maximen oder Handlungsregeln (subjectiven Grundsätze) sind den objectiven Grundsätzen (Principien der praktischen Vernunft, d. i. den Gesetzen, nach welchen jedes vernünftige Wesen handeln sollte) zuwider. So weiß ein Kind, daß es Unrecht thut, wenn es etwas thut, was seine Eltern verboten haben; aber es hat neben der Maxime, seinen Eltern zu gehorchen, auch die, zu thun, was ihm angenehm ist; und es handelt nun, wenn es ungehorsam ist, nach der Maxime, die letztere Maxime (der Sinnlichkeit) der erstern Maxime (der praktischen Vernunft) vorzuziehen (G. 40. M. II, 54. P. 56. f.). Gut heist hier aber nicht, daß es angenehm sei, so zu handeln; auch nicht, daß es pragmatisch gut oder nützlich (wozu gut) sei; sondern daß es praktisch gut oder sittlich gut (an sich gut) sei, d. h. bloß vermittelt der Vorstellung der Vernunft, bloß darum, weil es die

Vernunft durch ihr Gesetz vorschreibt, Zweck des Willens seyn solle (G. 37. f. M II, 50.), f. Angenehm und Gutes.

4. Ein vollkommen guter Wille, wie z. B. der göttliche gedacht werden muß, kann nicht so vorgestellt werden, als werde er auch zu gesetzmäßigen Handlungen durch das Gesetz genöthigt, weil er so beschaffen ist; daß er von selbst nichts anders will, als was das Gesetz sagt. Daher gelten für einen göttlichen und überhaupt für einen heiligen, d. i. der gar keine andern Bestimmungsgründe hat, als das Gesetz, weder Gebote noch Verbote, und also keine Imperativen. Das Sollen ist hier am unrechten Ort, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetze einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältniß objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens (z. B. des menschlichen Willens) auszudrücken (G. 39. M. II, 51.).

5. Eine Vorschrift oder Maximé kann entweder wozu dienen, oder sie kann an sich gut seyn, das ist, durch die Vernunft zum Zweck des Willens gemacht werden; ohne daß sie selbst weiter einen Zweck hat. Die letztere ist nur ein Imperativ in eigentlicher Bedeutung. Allein die erstere ist doch objectiv für jedes Subject, welches den Zweck hat, wozu sie dienen soll, und in dieser Rücksicht nennt Kant auch solche Vorschriften Imperativen, ob sie es wohl nur in uneigentlicher Bedeutung des Worts sind. Denn sie enthalten eigentlich kein Sollen, sondern geben nur Rath, wie man am besten seinen Zweck erreichen könne, oder wie man am besten etwas bewirken könne. Sie enthalten also eine Nöthigung unter Voraussetzung einer gewissen Bedingung, nemlich daß man einen gewissen Zweck habe, f. Bedingter Imperativ.

6. Weil nun jedes praktische (den Willen bestimmende) Gesetz eine mögliche Handlung als (wozu, oder an sich) gut und darum für ein Subject, welches durch Vernunft (nicht durch bloße sinnliche Anreize) zum Wollen bestimmt werden kann, als (bedingt, oder unbedingt) nothwendig vorstellt; so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art (nehmlich wozu oder an sich) guten Willens nothwendig ist (G. 39. f.).

7. Noch giebt Kant folgende zwei Erklärungen des Imperativs:

a. er ist eine praktische Regel, an die, als Bedingung, der Wille jedes vernünftigen Wesens nothwendig gebunden ist (G. 87). Eine praktische Regel ist aber die Vorstellung einer Bedingung, nach welcher eine Handlung geschehen kann. An diese Bedingung ist der Wille nothwendig gebunden, heißt, sie sagt aus, daß etwas geschehen soll. Folglich ist diese Erklärung mit der in 1., er sey ein objectives Gesetz der Freiheit (eine allgemeine praktische Regel), welches sagt, was geschehen soll (an das der Wille jedes vernünftigen Wesens nothwendig gebunden ist), einerlei.

b. er ist eine praktische Regel, wodurch die an sich (subjectiv) zufällige Handlung nothwendig gemacht wird (K. XX.). Er unterscheidet sich nemlich dadurch von einem praktischen Gesetze, daß dieses zwar auch die Nothwendigkeit der Handlung vorstellt, aber ohne Unterschied für jedes Subject, es mag nun dasselbe auch die Handlung an sich selbst (subjectiv) nothwendig finden, wie z. B. ein heiliges Wesen (Gott), oder zufällig, wie ein sinnliches Wesen (der Mensch). Der Imperativ aber stellt die Handlung

blofs für ein sinnliches Wesen, für welches die Handlung an sich zufällig ist, d. i. wegen eines andern Bestimmungsgrundes auch wohl nicht geschehen kann, als nothwendig vor (f. 3. u. 4.).

8. Nach dem, was in 5. gesagt worden ist, giebt es mehrere Arten von Imperativen, welche ich hier in alphabetischer Ordnung erklären will. Von einem jeden solchen Imperativ ist die Frage, wie ist er möglich? Diese Frage fordert nicht die Erklärung, wie man sich die Vollziehung der Handlung denken könne, welche der Imperativ vorschreibt, sondern, wie es möglich sey, daß ein solcher Imperativ unsern Willen bestimmen oder praktisch seyn könne (G. 44.).

9. Allgemeiner Imperativ der Pflicht, f. Imperativ, kategorischer.

10. Apodiktischer Imperativ (*imperativus apodicticus*), derjenige Imperativ, welcher sagt, daß die Handlung zu irgend einer objectiv nothwendigen Absicht gut sei (G. 40.). Nun kann es aber keine objectiv nothwendige Absicht, d. i. solche, die Jedermann haben sollte, geben, als die, das Gesetz (den Imperativ selbst) zu erfüllen; folglich ist ein apodiktischer Imperativ derjenige, welcher gebietet, so zu handeln, wie Jedermann handeln sollte, oder das Gesetz (den Imperativ selbst) zu erfüllen. Dieser Imperativ ist also, dem Inhalt nach, mit dem kategorischen Imperativ einerlei; denn dieser gebietet ohne alle Absicht, der apodiktische Imperativ aber macht sich selbst zur objectiv nothwendigen Absicht, welches identisch oder einerlei ist (G. 40.). \*

11. Assertorischer Imperativ, derjenige Imperativ, welcher sagt, daß die Handlung zu irgend einer wirklichen Absicht gut sey (G. 40.), f. Geschicklichkeit, 6. ff.

12. Bedingter, hypothetischer Imperativ, Imperativ der Geschicklichkeit, Regel der Geschicklichkeit, Vorschrift der Geschicklichkeit (*imperativus hypotheticus*), derjenige Imperativ, welcher nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmt (P. 37.). Alle Imperativen gebieten nemlich entweder hypothetisch (bedingt) oder kategorisch (unbedingt). Ein Imperativ gebietet hypothetisch, wenn er die Handlung bloß unter der Voraussetzung als nothwendig vorstellt, wenn man das will, wozu die Handlung als Mittel dient, z. B. willst du nicht deine Gesundheit schwächen, so lebe mäßig, ist ein hypothetischer Imperativ, weil hier eine Bedingung, auf griechisch Hypothesis, ist, unter welcher die Handlungsregel (die Maxime oder der Imperativ) zu befolgen allein möglich ist (G. 39. M. II, 52.). Folglich ist der Imperativ bedingt oder hypothetisch, wenn er die Handlung als irgend wozu gut, und nicht als bloß an sich selbst gut, gebietet. Die Handlung ist dann das Mittel zu dem, wozu sie gut ist, oder zu ihrem Zweck. Ein mäßiges Leben ist allerdings ein Mittel, seine Gesundheit zu erhalten; dazu ist also die Unterlassung einer solchen Befriedigung der Naturtriebe, welche nach und nach die Organe zerstört und die Gesundheit untergräbt, gut. Eben darum ist nun der Imperativ, sey mäßig, damit du deine Gesundheit nicht zerstörest, sondern erhaltest, ein hypothetischer Imperativ (G. 39. M. II, 53.). Ein solcher Imperativ bestimmt also das vernünftige Wesen zum Handeln, bloß als wirkende Ursache, bloß in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben. Saget Jemanden, das er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben; so ist das eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens (Imperativ). Man sieht aber leicht, das der Wille hier auf etwas anderes verwiesen werde, und das

man voraussetzt, daß er es begehre. Dieses Begehren aber muß man ihm, dem Thäter selbst, überlassen, und es stehet dahin, ob er nicht noch andere Hilfsquellen, ausser seinem selbsterworbenen Vermögen, vorhersehe, oder ob er etwa nicht hoffe alt zu werden, oder etwa im Fall der Noth sich denkt schlecht zu behelfen (P. 37.).

Die Absicht aber, wozu die Handlung, welche der Imperativ vorschreibt, gut ist, kann bloß möglich, sie kann aber auch wirklich seyn. Die Absicht ist bloß möglich, wenn ich sie haben kann, oder auch nicht. Es ist möglich, daß Jemand etwas ausrechnen will; die Regel, nach welcher er dieses machen muß, ist also ein Imperativ, der bloß eine Handlung zu einer möglichen Absicht vorschreibt. Gesetzt aber, es gebe gewisse Absichten, die alle Menschen, vermöge ihrer menschlichen Natur, wirklich haben, so fordert der Imperativ, der uns vorschreibt, was zu thun sei, um diese Absicht zu erreichen, Handlungen, welche zu einer wirklichen Absicht gut sind. Ein hypothetischer Imperativ, welcher Handlungen vorschreibt, die zu einer möglichen Absicht gut sind, ist ein problematisch-praktisches Princip, d. i. es kommt auf uns an, ob wir ihm gehorchen wollen, wir haben es nemlich nur bloß dann nöthig, wenn wir den Zweck wollen, wozu die Handlung, die der Imperativ vorschreibt, gut ist. Wer nichts ausrechnen will, der braucht auch die Regeln nicht zu befolgen, welche vorschreiben, wie man es auszurechnen habe. Ein hypothetischer Imperativ, welcher Handlungen vorschreibt, die zu einer wirklichen Absicht gut sind, ist ein assertorisch-praktisches Princip, d. i. wir gehorchen einem solchen Princip wirklich, weil wir wirklich die Absicht haben, wozu es uns die Handlung als Mittel vorschreibt; denn wer ernstlich die Absicht hat, der will auch das Mittel und wendet es wirklich an (G. 40. M. II, 55.), s. Geschicklichkeit, 3. ff.

Die Möglichkeit des bedingten Imperativs, oder Imperativs der Geschicklichkeit, bedarf keiner Erörterung; es ist nicht nöthig, erst noch zu zeigen, wie eine Vorschrift, welche mir sagt, was ich zu thun habe, um eine gewisse Aufgabe zu lösen, den Willen bestimmen könne, so zu handeln, als die Vorschrift es angeht, oder die Vorschrift zu befolgen. Denn wer den Zweck will, der will auch die Mittel, diesen Zweck zu erreichen. Er müßte sonst entweder keine Vernunft haben, oder das Mittel müßte zur Erreichung des Zwecks nicht unentbehrlich nothwendig seyn, oder er müßte es nicht in seiner Gewalt haben. Ein solcher Imperativ ist folglich ein analytischer Satz. Ein analytischer Satz ist ein solcher, dessen Prädicat schon im Subject liegt. Er ist aber nur analytisch in Ansehung des Wollens. Wenn ich wirklich etwas will, das nur als Wirkung meiner Handlung möglich ist, welches der Zweck meiner Handlung heisst, so will ich damit auch die Handlung, durch welche der Zweck allein möglich ist. Was ein hypothetischer Imperativ enthalten werde, das kann ich ohne seine Bedingung nicht wissen, denn weiß ich den Zweck nicht, so kann ich auch die Mittel zum Zweck nicht wissen. Denn die Bedingung des hypothetischen Imperativs ist der Zweck dessen, was er gebietet, oder den zu erreichen der hypothetische Imperativ das Mittel vorschreibt. Wenn ich nun nicht den Zweck weiß, den Jemand hat, so kann ich auch nicht das Mittel sagen, wodurch er seinen Zweck erreichen werde, also den hypothetischen Imperativ nicht angeben, welcher eben dieses Mittel vorschreibt (G. 51, M. II, 66.).

Wenn die hypothetischen Imperativen den Willen bestimmen, oder machen sollen, daß man sie befolget, so müssen sie in so fern empirisch, und können dann keine praktischen Gesetze, seyn. Das heisst, alle solche Handlungsregeln haben in so fern ihren Grund in der Erfahrung, als



ich ohne Erfahrung nicht wissen kann, ob ich den Gegenstand (die Hypothese), welchen wirklich zu machen der Imperativ lehrt, auch wollen werde. Was sich aber auf Erfahrung gründet, kann nicht für den Willen jedes vernünftigen Wesens gelten, oder kein praktisches Gesetz seyn (M. II, 183. P. 38.)

Kant beweiset diese Behauptung sehr einleuchtend also. Wenn ein Gegenstand, z. B. im Alter nicht zu darben, mich veranlassen soll, mir eine solche Regel für meine Handlungen zu machen, z. B. ich will in der Jugend arbeiten und sparen, daß wenn ich nach dieser Regel handle, ich den Gegenstand dadurch erlange, so muß ich doch eine Begierde nach diesem Gegenstande haben. Denn ist es mir indifferent oder gleichgültig, ob ich im Alter darbe oder nicht, oder wäre mir der Gegenstand etwa gar zuwider, wirkte die Vorstellung desselben Unlust in mir, so daß ich ihn verabscheue, so werde ich mir auch keine solche Handlungsregel machen. Soll aber eine Begierde nach dem Gegenstande in mir entstehen, so muß ich mir diesen Gegenstand vorstellen, und diese Vorstellung muß auf mein Begehungsvermögen wirken, so daß ich dadurch bestimmt werde, den Gegenstand wirklich zu machen, oder ihn zu erlangen. Dieser Einfluß der Vorstellung eines Gegenstandes auf mein Begehungsvermögen heißt die Lust an demselben. Die Vorstellung, im Alter zu darben, muß so beschaffen seyn, daß Unlust in mir entstehet, wenn ich daran denke, und Lust, wenn ich das Gegentheil mir vorstelle. Dadurch muß die Begierde entstehen, das letztere zu bewirken. Nun kann ich aber nicht eher von einer Lust oder Unlust, welche das Daseyn eines Gegenstandes mir verursacht, etwas wissen, als wenn ich selbst diese Lust oder Unlust einmal gefühlt, oder wahrgenommen habe, daß sie Andere empfanden. Das heißt aber, ich muß sie

aus Erfahrung kennen. Folglich kann ich keine Lust oder Unlust *a priori* kennen, und von keinem Gegenstande *a priori*, d. i. ohne Erfahrung, wissen, ob er Lust oder Unlust machen werde. Soll also eine solche Handlungsregel meinen Willen bestimmen, die auf die Erlangung eines Gegenstandes gerichtet ist, so muß ich Lust an dem Gegenstande durch die Erfahrung haben, folglich die Bestimmung meines Willens durch die Handlungsregel, d. i. diese Regel, als solche, empirisch seyn. Ein solcher Gegenstand heißt die Materie des Begehungsvermögens, und eine solche Regel ein materiales Princip. Folglich sind alle materialen Principien empirisch und also keine allgemeinen und nothwendigen Regeln, d. i. praktischen Gesetze (M. II, 184. 185. P. 38. ff.).

Das Uebrige findet man im Artikel Geschicklichkeit, 8. u. Exposition, 23. 27.

13. Categorischer Imperativ, f. Imperativ, kategorischer.

14. Imperativ der Geschicklichkeit, f. Imperativ, bedingter, u. Geschicklichkeit, 3. ff.

15. Imperativ der Pflicht, f. Imperativ, kategorischer.

16. Imperativ der Klugheit, f. Geschicklichkeit, 6. 9. u. Gebot, 3.

17. Imperativ der Sittlichkeit, f. Imperativ, kategorischer.

18. Hypothetischer Imperativ, f. Imperativ, bedingter.

19. Kategorischer Imperativ, allge

meiner Imperativ der Pflicht, Imperativ der Sittlichkeit, moralischer Imperativ, Gebot der Sittlichkeit, praktischer Imperativ, Princip aller Pflichten, unbedingter Imperativ (*imperativus categoricus*), ein Imperativ, welcher so gebietet, daß er die Handlung, welche er gebietet, ohne alle andere Voraussetzung, ohne alle Beziehung derselben auf einen andern Zweck, als nothwendig vorstellt; und zwar als objectiv nothwendig, nicht weil ein Grund dazu in dem einzelnen Subject läge, sondern als eine solche Handlung, die für jedes vernünftige Wesen nothwendig ist (G. 39. M. II, 52.). Wird die Handlung, die der Imperativ gebietet, als an sich selbst, nicht als wozu anders gut vorgestellt, so ist der Imperativ kategorisch oder ohne alle Bedingung (unbedingt), und das Princip eines an sich guten Willens (G. 40, M. II, 53.). Der kategorische Imperativ erklärt also die Handlung, die er gebietet, ohne irgend eine Beziehung derselben auf eine außer ihr liegende, durch sie zu erreichende, Absicht, die er etwa der Handlung als Bedingung derselben zum Grunde legte, für gut, und gebietet sie also unmittelbar. Da nun hier die Absicht, wegfällt, so ist es nothwendig, dem Imperativ zu gehorchen, wenn es einen solchen giebt, oder er gebietet als ein apodiktisch-praktisches Princip (G. 40. M. II, 55.). Er betrifft nicht die Materie (den Inhalt oder Zweck) der Handlung und das, was aus ihr folgt, sondern die Form (die Gesinnung, aus welcher sie geschieht) und das Princip (den Bestimmungsgrund des Willens), woraus sie selbst folgt; und das Wesentlich-Gute der Handlung aus diesem Princip besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag seyn, welcher er wolle (G. 43. M. II, 58.).

Wie aber der kategorische Imperativ uns zum Wollen, oder zur Befolgung dessen, was er gebietet, bestimmen könne, da er gar keinen außer

ihm liegenden Zweck hat, oder nicht wozu gebietet, das zu zeigen hat große Schwierigkeiten, und bedarf einer Erörterung. Dafs es einen solchen Imperativ der Sittlichkeit gebe, kann nicht einmal durch ein Beispiel ausgemacht werden, denn er kann der Handlung nach von dem Imperativ der Klugheit nicht unterschieden werden. Z. B. wenn es heifst: du sollst nichts betrüglich, oder mit der Absicht, es nicht zu halten, versprechen; so kann dies ein blofser Rath (Imperativ der Klugheit) zur Vermeidung irgend eines Uebels seyn. Es soll etwa so viel heifsen, als, hast du den Zweck, dich nicht um den Credit bei deinen Versprechungen zu bringen, so mufst du nicht lügenhaft versprechen. Soll es aber ein Imperativ der Sittlichkeit (Pflichtgebot, moralisch-praktisches Gesetz (R. XXI.)) seyn, der kategorisch oder ohne alle Bedingung gebietet, so wird kein Zweck dabei gedacht, sondern es heifst blofs: du sollst nicht betrüglich versprechen; es mag uns übrigens in einzelnen Fällen nützlich oder schädlich, angenehm oder unangenehm seyn. Es ist nun die Frage: wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? oder, wie kann ein Gebot unsern Willen bestimmen, von dem ich nicht sagen kann, wer den Zweck will, der will auch die Mittel, weil ein kategorischer Imperativ sich eben dadurch von einem hypothetischen Imperativ unterscheidet, dafs er ohne einen voraussetzenden Zweck gebietet. Man könnte freilich sehr leicht zeigen, dafs ein solcher Imperativ möglich sei, wenn man ein Beispiel von einer solchen Willensbestimmung geben könnte; denn dann wäre ein solcher Imperativ wirklich, was aber wirklich ist, das mufs auch möglich seyn, ob man gleich darum noch nicht einseht, wie er möglich ist, oder worauf seine Möglichkeit beruhet. Nun kann man aber durch kein Beispiel mit Gewifsheit darthun, dafs schon Jemandes Wille durch einen solchen Imperativ,

ohne alle andere Triebfedern; also blofs durchs Gesetz bestimmt worden sei. Es ist immer möglich, dafs insgeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Beforgnis anderer Gefahren, Einflufs auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtseyn einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als dafs wir die Ursache nicht wahrnehmen, woraus aber nicht folgt, dafs darum auch keine vorhanden sei. Auf solchen Fall würde aber der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch (unbedingt) erscheint, in der That nur eine pragmatische (Klugheits-) Vorschrift seyn. Das heifst, dieser Imperativ würde uns auf unsern Vortheil aufmerksam machen, und blofs lehren, diesen unsern Nutzen in Acht zu nehmen (G. 48. f. M. II; 62.).

Da also nicht durch die Erfahrung ausgemacht werden kann, ob es einen solchen kategorischen Imperativ gebe; so mufs die Möglichkeit desselben gänzlich *a priori* untersucht werden. Das ist, wir müssen durch blofse Vernunft untersuchen, wie ein unbedingt gebietendes Gebot den Willen bestimmen könne; weil uns die Erfahrung hier nicht zu Hülfe kommt, sondern uns gänzlich verläfst. So viel ist indessen vorläufig einzusehen, dafs der kategorische Imperativ

a. allein als ein praktisches Gesetz lautet, d. i. dafs er allein als eine solche Regel lautet, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit habe. Soll es also wirklich ein Sitten- oder Moral-Gesetz geben, und ist die Sittlichkeit nicht ein blofses Hirngespinnst, so mufs es auch einen kategorischen Imperativ geben, oder ein Gebot, das ohne alle Bedingung gebietet. Die übrigen Imperativen, der der Geschicklichkeit oder der der problematische und der der Klugheit oder der affertorische können Principien

des Willens heißen, oder Grundsätze, die man sich vorstellen muß, wenn man seine Handlungen darnach einrichten will. Aber sie können nicht Gesetze heißen. Denn Gesetze sind Principien, die Jedermanns Willen bestimmen sollen, oder allgemeine und nothwendige Principien. Dies ist aber bei den übrigen Imperativen nicht der Fall. Denn bei diesen ist eine Absicht, welche beliebig ist, oder welche man haben kann und auch nicht. Folglich ist es nicht nothwendig, nach diesen Imperativen zu handeln. Wir können auch von einem solchen Imperativ oder einer solchen Vorschrift jederzeit loskommen, wenn wir nur die Absicht aufgeben, zu der er gebietet. Ein kategorischer Imperativ oder unbedingtes Gebot aber gebietet, ohne daß eine Absicht vorhergeht, und stellt es also nicht in das Belieben des Willens, das Gebot zu befolgen oder nicht. Folglich giebt es entweder gar keine Moralgesetze, oder die Formel derselben ist ein kategorischer Imperativ; denn dieser drückt allein diejenige Nothwendigkeit aus, die zu einem Gesetze erfordert wird (G. 49. f. M. II, 63.). Es ist ferner vorläufig einzusehen, daß der kategorische Imperativ

b. ein synthetisch-praktischer Satz *a priori* ist. D. h. daß wir das wollen, was er gebietet, das kann nicht in irgend etwas anderm liegen, wovon vorausgesetzt wird, daß wir es wollen. Sondern ich verknüpfe, wenn ein solcher kategorischer Satz meinen Willen bestimmen soll, das Wollen dessen, was er gebietet, oder die gebotene That, mit meinem Willen, und zwar gänzlich *a priori*, d. i. unabhängig von aller Erfahrung von Nutzen oder Schaden, Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, als nothwendig. Der kategorische Imperativ soll mich, ohne alle vor ihm hergehende Absicht, selbst gegen mein Vergnügen und meinen Nutzen, zu ei-

ner Handlung bestimmen, und ich soll es sogar für nothwendig erkennen, ihn zu befolgen, ohne daß ich das Wollen, wie bei dem hypothetischen Imperativ, von einem Zweck ableite. So viel sehe ich ein, ich muß dann über alle Bewegursachen, die von meinem Vergnügen oder Nutzen hergenommen sind, völlig Herr seyn, und meinen Willen dagegen bestimmen können. Aber wie ein solches Gesetz für ein vernünftiges Wesen möglich seyn könne, das ist die Frage; das heißt, es kommt hier darauf an, zu zeigen: wie ein synthetisch-praktischer Satz möglich sei? Diese Untersuchung hat aber viel Schwierigkeit (G. 50. M. II, 64.).

Jetzt soll nun zuerst untersucht werden: ob nicht der bloße Begriff des kategorischen Imperativs auch die Formel desselben angebe, d. i. ob wir nicht aus dem, was ein kategorischer Imperativ, wie wir bisher untersucht haben, ist, auch den Satz finden können, der allein ein solcher kategorischer Imperativ seyn kann. Sodann wollen wir zweitens die Möglichkeit eines solchen kategorischen Imperativs untersuchen; denn wenn wir gleich wissen, wie ein solches absolutes Gebot lautet, so läßt sich daraus doch noch nicht einsehen, warum es unsern Willen bestimmen solle, oder warum wir darnach handeln oder es befolgen sollen (G. 51. M. II, 65.).

A. Was ein kategorischer Imperativ enthalten werde, das kann ich wissen, ohne eine Bedingung, ohne einen Zweck zu wissen. Denn er heißt ja eben darum kategorischer (unbedingter) Imperativ, weil er ohne alle Bedingung gebietet. Da er nun auf keine Bedingung eingeschränkt ist, so enthält er nichts, als

α. das, was ihn zum Gesetze macht, nem-

lich die Allgemeinheit, oder daß er für Jedermann gelte;

β. daß die Maxime, nach diesem Gesetze zu handeln, nothwendig sey (G. 51. f. M. II, 65.).

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, es kann mehrere Sittengesetze geben, aber das, was sie zu Sittengesetzen für sinnliche Wesen, oder zu Geboten macht, ist das kategorisch Gebietende, und dieses kann nur in einem einzigen Satze ganz rein enthalten seyn. Dieser Satz heißt:

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Dieser Satz enthält nemlich:

1. daß ich bei jeder Handlung nicht etwa die Wahl unter mehrern Maximen habe, sondern nur nach Einer Maxime handle; dies ist die Nothwendigkeit der Maxime, das eine Kennzeichen des Gesetzes. Diese Nothwendigkeit ergiebt sich aber

2. aus der Allgemeinheit der Maxime. Es muß nemlich eine solche Maxime seyn, in der mein Wille mit eingeschlossen seyn kann, daß sie allgemeines Gesetz werde, d. i. die Allgemeinheit muß die Maxime bestimmen und die Ursach seyn, daß ich sie zu meiner Maxime mache (G. 52. M. II, 67.).

Es soll nun gezeigt werden: was dieses Princip aller Pflichten oder dieser Grundsatz, nach welchem man alle Pflichten bestimmen, oder entscheiden kann, ob etwas Pflicht oder nicht, oder gar der Pflicht zuwider sei, sagen wolle.



Wir lassen es übrigens noch unentschieden, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff, ein bloßes Hirngespinnst sei, oder ob der Mensch wirklich Pflichten zu erfüllen und aus Pflicht zu handeln habe. Denn dies ist, wie gesagt, das Zweite, was wir untersuchen wollen (G. 52. M. II, 68.).

Natur, im allgemeinsten Verstande des Worts, ist die Allgemeinheit des Gesetzes, nach welchem Wirkungen geschehen. Wenn ich z. B. sage, die Natur der Harze ist, daß sie sich im Wasser nicht auflösen, aber im Feuer verbrennen, so heißt das: die angegebene Wirkung des Wassers und Feuers auf die Harze ist ganz allgemein, ohne alle Ausnahme; oder auch, das Daseyn der Harze, d. i. die Art, wie sie vorhanden sind, ist nach diesen beiden allgemeinen Gesetzen bestimmt. Also könnte, weil von dem allgemeinen Imperativ der Pflicht keine Ausnahme gemacht werden soll, derselbe auch so heißen: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte, so, daß alles nach dieser Maxime geschehen müßte, und gar nicht anders geschehen könnte. Dies ist der Kanon oder ein Grundsatz der Beurtheilung, nach welchem wir entscheiden können, ob eine Handlungsregel, nicht aber eine einzelne Handlung, welche nach einer solchen Handlungsregel gethan wird, gut sei oder nicht (G. 52. M. II, 69.).

Um den Gebrauch dieses kategorischen Imperativs zu zeigen, sollen nun nach demselben einige Pflichten beurtheilt werden. Damit erhelle, daß er auf alle Arten von Pflichten seine Anwendung finde; wollen wir die Pflichten wie gewöhnlich in vollkommene und unvollkommene, und jede dieser beiden Arten in Pflichten gegen uns selbst und gegen Andere eintheilen (G. 52. M. II, 79.).

I. Vollkommene Pflichten sind solche, welche nie eine Ausnahme verstatten. Ihr Kennzeichen ist daher, daß die ihnen entgegengesetzten Maximen sich als allgemeines Naturgesetz nicht einmal denken lassen.

1. Pflicht gegen uns selbst. Es ist z. B. die Frage, ob der Selbstmord erlaubt sei? Um sie zu beantworten bringe man diese Handlung auf eine Maxime, nach der sie geschehen soll, oder frage sich, welches die Regel sei, zufolge welcher man sich das Leben nehmen wolle. Ge setzt, man wolle sich das Leben nehmen, weil man glaube, man habe große Uebel zu fürchten, und wenig Gutes mehr zu hoffen, so heißt die Maxime: wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeiten verspricht, so muß man es abkürzen. Diese Maxime kann als allgemeines Naturgesetz nicht ohne Widerspruch gedacht werden. Denn wenn dieses Naturgesetz wäre, so würden die Uebel des Lebens stets so vermittelt der Furcht auf den Menschen wirken, daß er sich das Leben nehmen müßte. Nun ist es aber die Bestimmung der Furcht, den Menschen zu Wegschaffung der Uebel, die seinem Leben drohen, anzutreiben. Folglich widerspricht dieser Bestimmung der Furcht jene zuerst angeführte als Naturgesetz gedacht, die Furcht kann nicht das Leben befördern und auch zerstören, und wenn dieses dennoch, obwohl zu verschiedenen Zeiten, der Fall ist, so rührt dieses daher, daß die Wirkung der Furcht nicht durch dieselbe allein, und unmittelbar, sondern vermittelt des Willens hervorgebracht wird, daß die Furcht also nicht nach einem Naturgesetze, sondern nach einer Maxime wirkt (G. 53. M. II, 71.).

2. Pflicht gegen Andere. Es fragt sich, darf ich Geld borgen mit dem Versprechen, daß

ich es zu bestimmter Zeit wiederbezahlen wolle, ob ich wohl weifs, dies werde nicht möglich seyn? Die Maxime laute folglich so: wenn man in Geldnoth ist, so mufs man Geld borgen, und versprechen, man wolle es zu bestimmter Zeit bezahlen, ob man gleich weifs, dies werde niemals geschehen. Diese Maxime kann als allgemeines Naturgesetz nicht ohne Widerspruch gedacht werden. Denn ein solches Versprechen, was nach einem Naturgesetze nicht gehalten werden könnte, wäre kein Versprechen, und Niemand wird einem solchen Versprechen glauben und darauf Geld borgen. Dafs man jetzt auf ein solches lügenhaftes Versprechen zuweilen Geld bekommt, rührt daher, weil man dem Versprechenden zutraut, er handle nach dem allgemeinen Gesetze: ein Versprechen solle gehalten werden (G. 54. M. II, 72.).

II. Unvollkommene Pflichten sind solche, die zuweilen Ausnahmen verstatten. Sie lassen zwar nicht eine Ausnahme von der Maxime zu, denn diese soll man immer haben, sondern nur eine Einschränkung der Maxime in der Anwendung auf einzelne Handlungen. So verstattet die Pflicht der Wohlthätigkeit, dafs ich nicht alle meine Zeit auf Wohlthun verwende, auch habe ich überdem noch schuldige Pflichten zu erfüllen, welche die Maximen aller unvollkommenen in der Anwendung einschränken. Ihr Kennzeichen ist, dafs die ihnen entgegengesetzten Maximen zwar als allgemeine Naturgesetze gedacht werden können, aber es ist unmöglich, sie als solche zu wollen.

1. Pflicht gegen uns selbst. Es ist die Frage, darf ich blofs meinem Vergnügen leben, ohne mich um die Vervollkommnung meiner Naturanlagen zu bekümmern? Die Maxime laute folglich so: man mufs sich dem Vergnügen

überlassen und sich mit der Erweiterung und Verbesserung seiner Naturanlagen nicht bemühen. Diese Maxime läßt sich gar wohl als allgemeines Naturgesetz denken, aber es ist unmöglich, sie als solches zu wollen, weil sonst ein Widerspruch in unserm Willen seyn würde. Die Naturanlagen machen, daß wir allerlei Absichten haben, zu denen diese Anlagen, wenn sie entwickelt und ausgebildet werden, dienlich sind. Wäre nun jene Maxime allgemeines Naturgesetz, so könnten wir unsere Naturanlagen nicht entwickeln, welches unserer Absicht, zu einer andern Zeit, ganz entgegen ist (G. 55. f. M. II, 73.).

2. Pflicht gegen Andere. Wir können eben so, wie bei der vorigen Pflicht, nicht wollen, daß die Maxime: ich will Andern nichts entziehen, sie auch nicht einmal beneiden, aber auch zu ihrem Wohlbefinden und Beistande in der Noth nichts beitragen, allgemeines Naturgesetz werde. Denn, wenn wir uns in dem Zustande befinden sollten, die Hilfe Anderer nöthig zu haben, würden wir sicherlich nicht wollen, daß jene Maxime allgemeines Naturgesetz werde (G. 56. M. II, 74.).

Diejenigen Maximen also, welche als allgemeines Naturgesetz nicht einmal gedacht werden können, widerstreiten unnachlässlichen oder vollkommenen Pflichten. Es darf in keinem Fall Jemand sich aus Furcht das Leben nehmen, oder ein betrügliches Versprechen thun; denn die Maximen, nach welchen dieses geschehen würde, lassen sich gar nicht einmal als allgemeines Naturgesetz denken. Diejenigen Maximen aber, welche wir als allgemeines Naturgesetz nicht wollen können, widerstreiten verdienstlichen oder vollkommenen Pflichten. Ich darf wohl zuweilen mir ein Vergnügen ma-

chen, wenn ich lange genug an der Erweiterung und Verbesserung meiner Naturanlagen gearbeitet habe; ich darf wohl zum Wohlbefinden und Bestande dieses oder jenes Menschen nichts beitragen, weil ich das, was ich habe, etwa gerade jetzt zum nothdürftigen Unterhalt meiner selbst oder zu Bezahlung meiner Schulden brauche. Es kommt also immer darauf an, ob das, was mich bestimmt, jetzt eine andere Maxime zu befolgen, auch eine moralische Maxime, und vielleicht unachlässliche oder doch dringendere Pflicht ist. Dafs aber solche Ausnahmen statt finden können, sieht man eben daraus, weil man die der Pflichtmaxime entgegengesetzte Maxime ohne innern Widerspruch als Naturgesetz denken, aber nicht wollen kann. Bei den unachlässlichen Pflichten liegt die Unmöglichkeit im Denken der Maxime als allgemeines Naturgesetz, folglich ist auch keine Ausnahme davon möglich; bei der verdienstlichen Pflicht liegt die Unmöglichkeit im Wollen der Maxime als allgemeines Naturgesetz. Bei der letztern soll ich daher nur immer den Willen haben, aber in Ansehung der einzelnen Handlungen ist es möglich, dafs es Ausnahmen gebe, wenn eine andere moralische Maxime mich bestimmt (G. 57. M. II, 75.).

So sind also alle Pflichten von jenem kategorischen Grundsatz abhängig, von welcher Art sie auch seyn mögen; dieser Grundsatz bestimmt folglich nicht nur, was Pflicht sei, sondern auch, ob es eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht sei. Der Gegenstand der Handlung wird aber freilich durch diesen Grundsatz nicht gegeben. Denn der Selbstmord gründet sich auf Furcht, das betrügliche Versprechen auf Geldnoth, die Vergnügungsfucht auf das Gefühl der Lust, die Hartherzigkeit auf die Selbstliebe überhaupt. Folglich wird das Object oder der Gegenstand der Handlung durch die Naturtriebe und die aus ihnen ent-

springenden Bedürfnisse und Neigungen gegeben; jener Grundsatz aber bestimmt, welches die moralische Maxime sei, nach welcher wir in Ansehung dieser Gegenstände zu handeln verpflichtet sind, oder wie allein die darauf gerichtete Maxime sittlich gut sei. Wir erkennen übrigens die Gültigkeit dieses kategorischen Imperativs wirklich an, denn wir suchen stets die Maximen, nach welchen wir unsere Neigungen, wenn sie mit ihm im Widerstreit sind, befriedigen, mit demselben so viel als möglich zu vereinigen, und erlauben uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen (G. 58. f.).

Unter der Voraussetzung, daß es Pflichten gebe, ist also nun

a. bewiesen, daß sie nur kategorisch, keinesweges aber durch hypothetische Imperativen, ausgedrückt werden können;

β. gezeigt, welches schon viel ist, welches der Inhalt des kategorischen Imperativs sey, der das Princip aller Pflicht enthalten müßte.

Noch ist aber nicht *a priori* bewiesen worden, daß dergleichen Imperativ wirklich statt finde, daß es ein unbedingtes praktisches Gesetz gebe, und daß es Pflicht sey, dieses Gesetz zu befolgen (G. 59. M. II, 77.).

Diese Realität des kategorischen Imperativs ist auch nicht etwa aus den besondern Eigenschaften der menschlichen Natur abzuleiten; denn die Pflicht soll praktisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung seyn, und also muß sie für alle vernünftige Wesen gelten, und allein darum auch für jeden menschlichen Willen ein Gesetz seyn (M. II, 78. G. 59.), i. Gebot, 5.

Der kategorische Imperativ kann also nicht aus der Erfahrung entspringen, wie wohl solche Regeln, die wozu dienen sollen. Wir müssen also seine Möglichkeit bloß mit unserer Vernunft untersuchen.

Da der kategorische Imperativ nicht wozu gebietet, oder nicht die Mittel zu einem außer ihm liegenden Zweck angiebt, so enthält er auch nichts, was einen relativen Werth hat oder wozu gut ist. Folglich muß er etwas enthalten, was einen absoluten Werth hat oder an sich gut ist. Gibt es nun etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen solchen absoluten Werth hat, was nicht zu einem andern Zweck dient, sondern Zweck an sich selbst ist, so kann es auch einen kategorischen Imperativ geben, der alsdann dieses, was an sich gut ist, oder was Zweck an sich selbst ist, ausdrücken würde; oder dieses würde der Grund eines solchen Imperativs oder praktischen Gesetzes seyn (G. 64. M. II, 85.).

Wenn es also ein oberstes praktisches Princip, oder einen dem Willen kategorisch gebietenden Imperativ geben soll, so muß er etwas gebieten, was Zweck an sich selbst ist, oder den Gebrauch von etwas, als eines Zwecks an sich selbst, vorschreiben. Denn was Zweck an sich selbst ist, das muß es für Jedermann seyn, weil, daß es Zweck ist, nicht in diesem oder jenem Subject liegt, welches die Natur des relativen Zwecks ist, sondern in dem Gegenstande selbst. Wäre es daher nur für einige Zweck, so wäre es relativer und nicht absoluter Zweck. Entweder also es bestimmt den Willen gar nicht, dann ist es gar nicht Zweck, oder es muß jeden Willen bestimmen können. Ein solcher Gegenstand schickt sich also allein zu einem objectiven Princip des Willens, oder einem solchen Bestimmungsgrund, der für jeden Willen gültig ist, also zu einem

allgemeinen praktischen Gesetze. Nun ist in der Welt alles wozu da, nur die vernünftige Natur ist allein als Zweck an sich selbst da; denn wäre das nicht, so würde überall gar nichts von absolutem Werth angetroffen werden, und es könnte für die Vernunft gar kein oberstes Princip geben. Jeder Mensch stellt sich also, wegen seiner vernünftigen Natur, sein eigenes Daseyn als Zweck an sich selbst vor; und folglich ist sein Daseyn für ihn selbst ein Princip seiner Handlungen. Aber aus eben demselben Vernunftgrunde stellt sich auch ein jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn als Zweck an sich selbst vor (s. Freiheit, 32. ff.). Also ist die vernünftige Natur überhaupt (nicht diese oder jene, denn der Grund liegt nicht darin, daß es meine eigene ist \*) ein objectives Princip für den Willen, oder ein solches, das jeden Willen bestimmt, und nicht bloß den Willen dieses oder jenes Subjects. Folglich ist dies ein solches oberstes praktisches Princip, aus welchem alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der kategorische Imperativ kann also auch so ausgedrückt werden: handle so, daß du die vernünftige Natur (in dir selbst und in Andern, d. i. die Menschheit als Subject einer solchen Persönlichkeit) stets als Zweck an sich selbst behandelst (sie folglich nie zum bloßen Mittel gebrauchest) (G. 66. M. II, 85.). Die Anwendung dieses Princips auf einzelne Pflichten s. im Artikel: Zweck, und die Exposition noch eines andern Ausdrucks für den kategorischen Imperativ im Artikel: Autonomie, in welchem eine kurze Uebersicht dessen enthalten ist, was hier ausführlicher vorgetragen worden; auch vergleiche man damit die Artikel: Exposition, 22. ff., Maxime und Wille (R. XXV.).

---

\*) Das Princip würde sonst auch subjectiv seyn.



Bis hierher ist also gezeigt worden, wie der kategorische Imperativ heißen oder was er enthalten müsse, und wie er auf verschiedene Art ausgedrückt werden könne. Nun muß

B, gezeigt werden, daß der kategorische Imperativ auch wahr und als ein Princip *a priori* schlechterdings nothwendig sei; denn hieraus allein folgt erst, daß Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei (G. 96.). Wenn Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt dem kategorischen Princip daraus durch bloße Zergliederung des Begriffs der Freiheit. Denn Freiheit ist die Unabhängigkeit einer Causalität oder wirkenden Ursache von fremden sie bestimmenden Ursachen. Diese Unabhängigkeit kann aber nicht Gesetzlosigkeit seyn, denn das gäbe eine Causalität ohne alle sie bestimmende Ursachen, welches ein Unding ist. Folglich ist die Freiheit die Eigenschaft einer Causalität, hier des Willens, sich selbst zu bestimmen oder sich selbst das Gesetz zu geben. Dies ist aber das, was die Formel des kategorischen Imperativs, oder das Princip der Sittlichkeit, ausdrückt: handle nach einer solchen Maxime, die sich selbst zum allgemeinen Gesetze machen kann, (die also nicht durch etwas anderes, sondern allein durch sich selbst, Gesetz ist), s. Autonomie, 4. ff. Also ist ein freier Wille und ein Wille unter dem kategorischen Imperativ oder sittlichen Gesetzen einerlei (G. 93.). Indessen ist der kategorische Imperativ doch synthetisch, d. h. wenn ich auch einen schlechthin guten Willen zergliedere, so findet sich daraus doch noch nicht, daß er dem kategorischen Imperativ gehorche. Der Satz der gezeigt wird, und von dem behauptet wird, er sei synthetisch, heißt eigentlich, für einen schlechthin guten Willen gebietet sein Imperativ kategorisch. Nun ist ein schlechthin guter Wille ein solcher, der nicht wozu, son-

dem an sich selbst gut ist, oder keinen relativen, sondern absoluten Werth hat. Es fragt sich: warum gehorcht ein solcher Wille gerade einem Gebote, das auch nicht wozu, sondern unbedingt gebietet? Es muß also noch ein Drittes seyn, was diese Verbindung zwischen dem an sich guten Willen und dem kategorischen Imperativ möglich macht. Dieses Dritte soll nun eben aufgelucht werden (G. 99.), s. Freiheit, 31. ff.

Es fragt sich nemlich: warum soll ich mich denn dem kategorischen Imperativ unterwerfen und zwar als ein vernünftiges Wesen überhaupt, warum ist folglich ein jedes vernünftiges Wesen, als solches, jenem Imperativ unterworfen? Ich will einräumen, daß mich kein Interesse dazu antreibt, denn da würde der Imperativ nicht kategorisch, sondern nur unter der Voraussetzung (*sub hypothese*), daß ich dieses Interesse hätte, folglich hypothetisch gebieten. Aber ich muß doch an diesem Imperativ nothwendig ein Interesse nehmen, und einsehen, wie das zugehet, denn sonst, nähme ich kein solches Interesse an ihm, würde ich ihm nicht gehorchen. Das Sollen in dem Imperativ würde nemlich bei dem vernünftigen Wesen eigentlich ein Wollen seyn, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hinderniß praktisch wäre. Für Wesen aber, die, wie wir, noch durch Naturtriebe afficirt werden, von denen das also nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heißt die Nothwendigkeit der Handlung, die der kategorische Imperativ gebietet, nur ein Sollen, und die objective Nothwendigkeit, die im Gebot ist, ist nicht auch im Subject, in dem ist die Befolgung des Gebots vielmehr zufällig (G. 102. f. M. II, 132.).

Es scheint also, als könnten wir es nicht beweisen, daß wir einem solchen kategorischen Imperativ zu gehorchen haben, und daß er für

uns Gesetz sey. Wir hätten dann zwar das ächte Princip der Sittlichkeit genauer bestimmt, könnten aber dem, der uns fragte, - warum wir gerade der Maxime zu gehorchen haben, welche wir für allgemein gültig oder für Gesetz erkennen, keine genugthuende Antwort geben (M. II, 133. G. 103.). Die Frage bleibt immer: woher verbindet uns das moralische Gesetz? f. Freiheit, 34. ff.

Die Antwort auf diese Frage findet man im Artikel: Freiheit, 34. ff. insonderheit 38—40. f. auch: Intelligenz, 3.

Es erhellet aus dem, was dort gezeigt wird, daß man die Frage: wie ein kategorischer Imperativ möglich sey, so weit beantworten kann,

a. daß man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nemlich die Idee der Freiheit;

b. daß man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann (f. Freiheit, 40.), welches zur Ueberzeugung von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs hinlänglich ist; aber

c. wie diese Voraussetzung selbst möglich ist, das läßt sich durch keine Vernunft jemals einsehen (f. Autonomie, 11. u. Freiheit, 41 u. 45.) (G. 124. M. II, 158.).

Es ist aber kein Tadel für diese Deduction des obersten Principis der Moralität, daß sie ein unbedingtes praktisches Gesetz oder einen kategorischen Imperativ seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann. Dieses ist vielmehr ein Vorwurf, den man der menschlichen Natur überhaupt machen müßte, die bloß

das Bedingte aus seiner Bedingung begreifen kann. Dafs diese Deduction aber das moralische Gesetz nicht von einer Bedingung, nemlich von irgend einem zum Grunde gelegten Interesse, ableiten will, kann ihr nicht verdacht werden; denn dann würde es kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz eines freien Willens seyn, sondern eine pathologische, d. i. durch das Gefühl der Lust der Vernunft dictirte Vorschrift eines den Neigungen dienenden Willens. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des kategorischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit. Mehr aber kann man von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, nicht fordern (G. 128.).

Es muß Anfangs allerdings befremden, an dem obersten Grundsatze der Sittenlehre oder dem kategorischen Imperativ ein so einfaches Gesetz zu finden, wenn man an die großen und mannigfaltigen Folgen denkt, welche daraus gezogen werden können. So ist jede Maxime der Moral zuwider, die sich nicht, nach der Forderung dieses Imperativs, dazu qualificirt, als allgemeines Gesetz gelten zu können. Auch muß das gebietende Ansehen dieses Gesetzes, ohne dafs es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, in Verwunderung setzen. Es lehrt uns nemlich das Vermögen unsrer Vernunft, durch die bloße Idee, dafs sich eine Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes qualificire, die Willkühr zu bestimmen. Und so machen diese praktischen Gesetze (die moralischen) zuerst eine Eigenschaft der Willkühr (der Freiheit) kund, auf die keine speculative Vernunft weder aus Gründen *a priori*, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte (R. XLVIII.). Ja, wenn auch die speculative Vernunft darauf gekommen wäre, so hätte sie doch die Möglichkeit jener Eigenschaft

durch nichts darthun können. Gleichwohl thun jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nemlich die Freiheit, unwidersprechlich dar. Wenn man dies bedenkt, so wird es weniger befremden, diese Gesetze (gleich mathematischen Postulaten) unerweislich und doch apodiktisch zu finden. Auch wird man sich nun nicht verwundern, zugleich ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft so wohl in Ansehung derselben Idee der Freiheit, als auch jeder anderer ihrer Ideen des Ueberfinnlichen, im Theoretischen alles schlechterdings vor sich verschlossen finden muß (R. XXV. f.)

Uebrigens da die Verbindlichkeit, welche der kategorische Imperativ ausagt, nicht bloß praktische Nothwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt ausagt), sondern auch Nöthigung enthält, so ist dieser Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbot-gesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird (P. XXI.).

20. Moralischer Imperativ, f. Imperativ, kategorischer.

21. Pragmatischer Imperativ, Imperativ der Klugheit, Anrathung, f. Geschicklichkeit, 6. 7. 9., Gebot, 3. u. Pragmatisch.

22. Problematischer Imperativ, f. Geschicklichkeit, 5. 6. f. u. Gebot, 3.

23. Technischer Imperativ, Imperativ der Geschicklichkeit, Kunstvorschrift, f. Geschicklichkeit, 3. ff. 7. ff. u. Imperativ, bedingter.

## Imperativ. Incorrüptibilität. Individuum. 479

24. Unbedingter Imperativ, f. Imperativ, kategorifcher.

25. Man kann ſich alle möglichen Imperativen in ihrem Zufammenhange untereinander, und nach ihrer ſpecificiſchen Verſchiedenheit, am beſten ſo vorſtellen :

### Die Imperativen ſind

hypothetiſche Regeln der Geſchicklich- keit überhaupt	oder	kategorifche praktiſche Geſetze
problematiſche; ſie ſind techniſch;	affectiviſche; ſie ſind pragmatiſch;	apodiktifche; ſie ſind praktiſch;
Regeln der Geſchicklichkeit oder Kunſtvorſchriften.	Rathſchläge der Klugheit oder Wohl- farth ſregeln.	Gebote der Sitt- lichkeit oder Mo- ralgeſetze.
(M. II, 59. G. 43.)		

Kant. Critik der rein. Vern. Methodenlehre II. Hauptſt.  
I. Abſchn. S. 830.

Deff. Grundleg. zur Met. der S. II. Abſchn. S. 36. ff. —  
III. Abſchn. S. 98. ff.

Deff. Crit. der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 36. ff.  
Deff. Met. Anf. der Rechtsl. Einleitung. S. V. f. S. XIX. f.

## Incorrüptibilität,

f. Unverweſlichkeit.

## Individuum,

einzelnes Ding, *individuum*, *ſingulare*, *individu*. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit ein ſolches Ding zu bezeichnen, welches durchgängig beſtimmt iſt, d. i. alle Beſtimmungen hat, welche in einem Dinge zuſammen möglich ſind. Eine Idee *in individuo* heiſt alſo

ein einzelnes Ding, welches durch die Idee allein nicht nur bestimmbar (denn alsdann ist es nur noch ein Begriff), sondern durchgängig bestimmt ist, und welches Kant daher ein Ideal nennt, Wenn nemlich einem Dinge von allen möglichen sich einander widersprechenden Prädicaten eins beigelegt werden muß (entweder das bejahende oder verneinende), so ist es durchgängig bestimmt. Es ist nicht bloß dem allgemeinen Dinge (*universale*) entgegengesetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, daß das Ding ein bloßer Begriff ist, dem von je zwei einander contradictorisch - entgegengesetzten Prädicaten nur eins zukommen kann, welches folglich alle die Bestimmungen haben kann, die dadurch ihm beigelegt werden können, daß ein Prädicat mit seinem contradictorischen Gegentheil verglichen wird. Sondern es unterscheidet sich auch dadurch von einem Dinge *in concreto*, daß es ein solches ist, deren es nicht mehrere giebt. Ein Baum ist ein Begriff, und von allen Prädicaten die sich einander contradictorisch entgegengesetzt sind, kann ihm nach dem Satze des Widerspruchs eins zukommen. Ein Baum, der wirklich in der Natur vorhanden ist, ist ein Baum *in concreto*. Solcher Bäume giebt es indessen mehrere, in so fern sie bloß den Begriff *in concreto*, oder in der Wirklichkeit, darstellen. Aber jeder Baum als Individuum ist nur einmal vorhanden, und einem solchen kommt, wenn ich mir alle Prädicate (Accidenzen) als den Inbegriff der gesammten Möglichkeit vorstelle, jedes dieser Prädicate selbst zu oder nicht, wodurch es also nicht, wie ein Begriff, bestimmbar, sondern wirklich bestimmt ist. So sind die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, der Weise des Stoikers, Gott, Ideale oder Ideen *in individuo*, oder können nur als einzelne Dinge, deren es nicht mehrere giebt, gedacht werden (C. 596.)

## Inneres.

*internum, interieur.* Durch dieses Wort drückt man den Begriff aus, welcher die Reflexion der Urtheilskraft möglich macht, daß das Ding nicht in Beziehung (Relation) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes gedacht werden soll. Das Innere eines Dinges wäre also das, was von ihm ohne alle Relation (Verhältniß oder Beziehung zu etwas von ihm Verschiedenen) kann gedacht werden. Im Felde der Erscheinungen (in der Natur) giebt es aber, in diesem Sinne, kein Inneres; denn eine Substanz in der Erscheinung hat nur Verhältnisse zu ihren Bestimmungen, sie ist ein Inbegriff von lauter Relationen. Im Raum ist nemlich bloß Materie, die wir allein durch ihre Undurchdringlichkeit oder Anziehung, d. i. durch Zurückstoßung, wenn andere Materie in den Raum eindringen will, den sie erfüllt, oder dadurch, daß sie andere Materie nach sich zu treibt, kennen, folglich durch ihr Verhältniß zu andrer Materie. Nun haben wir zwar einen innern Sinn, und was in demselben sich befindet, scheint doch das Innere zu seyn. Allein hier bezeichnet die Vorstellung des Innern nur, daß das, was als der Zustand unsers Gemüths angeschauet wird, d. i. Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft u. s. w., nicht im Raum ist, sondern durch einen Sinn vorgestellt wird, der ganz unterschieden ist von dem, durch welchen uns räumliche Gegenstände vorgestellt werden (C. 37.). Uebrigens aber haben die Gegenstände des innern Sinnes (die Vorstellungen) ebenfalls keine inneren Bestimmungen, oder solche Prädicate, die ihnen ohne alle Beziehung auf etwas von ihnen Verschiedenes zukämen (C. 331.). Denn alles, was bestimmt werden soll, muß durch etwas bestimmt werden, was erst von demselben getrennt und für sich, und dann erst als Bestimmung des Subjects gedacht wird. Daher hat man

Mellins philos. Wörterb. 3. Bd.

Hh



auch ein Urtheil so erklärt, es sey die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ob nun gleich diese Erklärung unbefriedigend ist, weil sie erstlich nicht alle Arten von Urtheilen umfaßt, indem es Urtheile giebt, in welchen das Verhältniß zwischen zwei Urtheilen vorgestellt wird, zweitens nicht bestimmt wird, worin das Verhältniß bei dem Urtheil bestehet (C. 140. f. M. I., 156.); so ist sie doch darum nicht unrichtig, weil in der That in jedem Urtheile eine Beziehung (Relation) gegebener Erkenntnisse ausgedrückt wird. Begriffe aber beziehen sich nicht nur als Prädicate zu möglichen Urtheilen auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande; sondern sind auch nur dadurch Begriffe, daß unter ihnen andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelt deren sich der Begriff auf Gegenstände beziehen kann (C. 94.). Die Bilder der Einbildungskraft stellen stets etwas Räumliches vor, und die Gefühle drücken selbst ein Verhältniß aus, nemlich das des Gegenstandes zum Begehrungsvermögen, ob er begehrt oder verabscheuet werde, und er kann also zwar unmittelbar gefühlt, aber ohne die Vorstellung eines solchen Verhältnisses nicht gedacht werden. Aus diesem allen folgt, daß auch im inneren Sinn nur Beziehung, aber nichts Inneres, nichts dem Gegenstande ohne Beziehung Zukommendes vorgestellt werden kann. Dies kann aber auch nicht anders seyn, es liegt in der Natur unsers Verstandes, der nicht anders, als auf diese Art, durch Beziehungen erkennen kann, welches eben bestimmen oder Prädicate beilegen heißt. Wir können uns daher vom Denken eines Gegenstandes durch das, was ihm ohne Beziehung (innerlich) zukäme, nicht einmal eine Vorstellung machen, denn unser Begriff davon ist bloß negativ, er enthält bloß die Verneinung der Erkenntniß eines Dinges durch Beziehung auf ein anderes. Ein Ding folglich, das

so erkannt würde, müßte unmittelbar, nicht vermittelt andrer Vorstellungen erkannt werden. Unmittelbar erkennen heißt anschauen, da nun aber das sinnliche Anschauen blind ist, wenn es nicht auf Begriffe gebracht und so von dem Verstande gedacht wird; so müßte es also ein anschauender Verstand seyn, der das Innere erkennete, den wir aber nicht haben, und von dem wir uns wieder nur einen negativen Begriff machen oder denken können, was er nicht ist, aber nicht, was er ist. Hieraus folgt, daß das Innere eigentlich das seyn würde, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann (Pr. 167.). Dieses wird uns aber alle Naturwissenschaft niemals aufdecken, weil diese nur die Wissenschaft von den Erscheinungen ist, oder dem eigentlichen Felde unsrer Erkenntniß, indem uns zu dem Innern der Dinge der Zugang durch die Natur unsers Erkenntnißvermögens gänzlich verschlossen ist. Wir haben also hier zweierlei Bedeutung des Inneren auseinander gesetzt: nach der einen drückt es aus, daß der Gegenstand von dem bloßen (reinen) Verstande, ohne alle Beziehung auf etwas von ihm Verschiedenes, gedacht werden soll; nach der andern, daß er nicht als im Raum, sondern bloß in unserm Gemüth befindlich vorgestellt werde. Beide Bedeutungen hat Leibnitz mit einander verwechselt. Er meinte, das Innere der Dinge müsse nicht räumlich seyn, weil im Raum bloß Verhältnisse sind; es müsse aber das Innere der Dinge bloß aus vorstellenden Kräften bestehen, weil der innere Sinn nichts anders als Vorstellungen kennt. Aber das Prädicat innerer vom Sinn gebraucht, drückt eine Verschiedenheit in Beziehung auf den Sinn, und vom Gegenstande, um von ihm die Erkenntniß durch Beziehung zu verneinen, gebraucht, eine Verschiedenheit in Beziehung auf den Verstand aus. Solche Gegenstände nun, die an und

H h 2

für sich, ohne alle Beziehung, keine Ausdehnung haben (nicht räumlich sind), folglich nicht zusammengesetzt, sondern einfach und bloß vorstellende Kräfte sind, nannte Leibnitz Monaden, und aus ihnen meinte er, müsse auch alle Materie (das Ausgedehnte aus dem nicht Ausgedehnten, das wäre also ungefähr so, wie eine Linie aus Puncten) zusammengesetzt seyn (C. 321. M. I., 364.). Aber es ist nicht zu glauben, daß Leibnitz, ein so großer Mathematiker! die Körper aus Monaden (und hiermit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zusammensetzen wollen. Er meinte nicht die Körperwelt, sondern das, was sie nicht als Erscheinung, sondern an sich seyn möchte, oder ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligibele Welt, die bloß in der Idee der Vernunft liegt. Und da ist es allerdings richtig, daß das Ding an sich, da die Ausdehnung und Räumlichkeit, welche bloß zur Erscheinung gehört, und von der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit herrührt, von demselben verneint werden muß, nicht zusammengesetzt, und also das in der Erscheinung Zusammengesetzte, als in der intelligibeln Welt, aus einfachen Substanzen (Monaden) bestehend gedacht werden müsse. Auch scheint er mit Plato dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles (Verstandes-) Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen. Er meinte aber nicht, daß der Verstand die Sinnenwesen auf diese Art anschauete, denn diese hielt er für Gegenstände einer besondern Art von Anschauung (nehmlich durch Sinne), deren wir allein zum Behuf der für uns allein möglichen Erkenntnisse fähig sind, folglich, so wie Kant, für bloße Erscheinungen in der strengsten Bedeutung des Worts, oder für (specifisch eigenthümliche) Formen der Anschauung. Leibnitzens Anhänger haben theils dieses sein System mißverstanden, theils das Fehlerhafte in demselben, daß er

inconsequent behauptete, die Sinnlichkeit sei eine verworrene Vorstellungsart, gar für seinen Hauptbegriff gehalten, und so das System des Meisters, der als ein großer Kopf auf dem richtigen Wege war, gänzlich verkannt (E. 121. f.). Im Moralischen giebt es ein Inneres, z. B. der innere Werth einer Person, d. i. der Werth, der auf den Grundsätzen beruhet, nach welchen sie denkt und handelt. Aber dieses Innere ist auch nicht Erscheinung, sondern etwas Intelligibles, und daher unerkennbar. Je weniger eine gute That durch den Einfluß der sinnlichen Gegenstände auf das Begehrungsvermögen des Thäters hervorgebracht wurde, desto mehr können wir sie den guten Grundsätzen desselben zuschreiben, von denen uns aber gänzlich unbekannt ist, wie sie unsern Willen bestimmen können, wie wir ein Interesse an der That nehmen können, eben darum, weil sie keine Naturursachen sind (G. 2.).

2. Hieraus ist nun die Bedeutung des Worts: das Außere, schon an sich klar, ohne daß es einer weitläufigen Erörterung bedürfte, denn das Außere ist, in beiden Bedeutungen, das Entgegengesetzte des Innern. Folglich ist das Außere der Begriff der Urtheilskraft, durch welchen ihr die Reflexion möglich wird, daß der zu beurtheilende Gegenstand in Beziehung auf etwas von ihm Verschiedenes beurtheilt oder gedacht, denn beides ist einerlei, werden soll (C. 321.). Der äußere Sinn aber heist nicht der, durch welchen wir gewisse Gegenstände, bloß vermittelt ihrer Beziehung auf einander, uns vorstellen, denn das geschieht auch durch den innern Sinn; sondern diejenige Eigenschaft des Gemüths, durch welche wir uns Gegenstände als außer uns, als nicht bloß in unserm Gemüth befindlich, und insgesamt im Raume, vorstellen (C. 37.). Die Zeit kann äußerlich nicht angeschauet werden, d. i. sie wird nicht als etwas im Raume, außer un-

ferm Gemüth Befindliches, angeschauet. Und eben so kann wieder der Raum nicht als etwas in uns, in unserm Gemüth Befindliches, angeschauet werden, ob er wohl wirklich bloß etwas in unserm Gemüth Befindliches ist, und es außer unsern Vorstellungen keinen Raum und keine Körperwelt (obwohl ein intelligibeles Substrat derselben seyn mag) geben kann (C. 37.). Außere Erfahrungen sind daher solche, die im Raum gemacht werden; außere Erscheinung ist eine solche, die sich im Raum befindet; außere Anschauung eine solche, der die Vorstellung des Raums zum Grunde liegt (C. 38. f.).

3. Endlich giebt es noch eine Eintheilung in das Schlechthin- und Comparativ-Innerliche. Das Schlechthin-Innerliche ist dasjenige, was wir bis jetzt unter dem Innern dem reinen Verstande nach verstanden haben, da es nemlich ausdrückt, daß ein Gegenstand nicht in Beziehung auf etwas von ihm Verschiedenes gedacht werde. Was der Materie innerlich zukommt, suchen wir in allen Theilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äußerer Sinne, also bloß Verhältnisse, seyn können. Wir haben also nichts Schlechthin- sondern lauter Comparativ-Innerliches. Das Comparativ-Innerliche ist nemlich das, was einem Dinge zukommt, wenn ich es an und für sich selbst betrachte. Da sind freilich alle seine Bestimmungen immer nur durch Beziehung auf etwas Anderes denkbar, aber ich betrachte doch das Ding selbst und nicht sein Verhältniß zu andern Dingen. Dies letztere ist sein Comparativ-Außeres. Wenn ich das Comparativ-Innere eines Tisches betrachte, so bestimme ich sein Tischblatt, seine Beine, das Holz, woraus er gefertigt ist, seine Größe. Das Comparativ-Außere desselben aber ist das, was ihm zukommt,

wenn ich ihn mit etwas andern vergleiche, oder seine Lage betrachte, z. B. ob er gröfser oder kleiner ist, als ein anderer Tisch, wo er steht, wie er gefällt u. s. w. Das Schlechthin-Aeußere ist, was durchaus nur durch Beziehung zu etwas Anderm erkannt wird. Das Comparativ-Innere ist daher eben so wie das Comparativ-Aeußere auch schlechthin äußerlich, nur betrifft das erstere das Ding selbst, das andere seine Verhältnisse zu andern Dingen, obwohl das Ding selbst, gesetzt es sei auch in dem innern Sinne, immer nur durch Verhältnisse erkennbar ist. Das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille. Denn die Materie ist gar kein Gegenstand für den reinen Verstand. Wollen wir aber das transcendente Object erkennen, welches der Grund der Erscheinung seyn mag, die wir Materie nennen, so ist dieses ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch Jemand sagen könnte. Denn wir können nur solche Worte verstehen, denen etwas in unserer Anschauung correspondirt. Wenn die Klage, wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten soll, als, wir begreifen nicht durch unsern reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich, ohne sie mit andern zu vergleichen, seyn mögen; so ist sie ganz unbillig und unvernünftig. Denn diese Klage will, man solle ohne Sinne Dinge erkennen, mithin anschauen können. Das heißt aber, wir sollten ein Erkenntnißvermögen haben, welches von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern auch sogar der Art nach (specifisch) gänzlich unterschieden wäre. Dann müßten wir aber nicht Menschen, sondern Wesen seyn, von denen wir selbst nicht einmal angeben können, ob sie auch möglich sind, vielweniger noch ob sie existiren oder wirklich sind, und wie sie beschaffen sind. Ins Innere (die comparativ-obersten,

• 488 Innerl. Intellectuell. Intellectuiren. Intellig.

aber doch sinnlich - erkennbaren Gründe) der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transcendentale Fragen aber, die über die Natur (die Erscheinungen) hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur (der ganze Inbegriff der Erscheinungen) aufgedeckt wäre. Denn es ist uns ja nicht einmal gegeben, unser eigenes Gemüth anders, als mit unserm innern Sinn anzuschauen. Und in unserm Gemüth liegt doch das Geheimniß des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Die Beziehung unserer Sinnlichkeit auf ein Object, und was der transcendentale Grund dieser Einheit sei, die wir Gegenstand nennen, bleibt durch bloße sinnliche Anschauung, durch die wir nur Erscheinungen kennen lernen, ewig unerforschlich (C. 533. f.)

Innerlich,

f. Inneres.

Intellectuell,

f. Sensitiv.

Intellectuiren.

f. Sensificiren.

Intelligenz,

vernünftiges Wesen, *ens intelligens, intelligence, être intelligent*. Ein Wesen, das im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken unabhängig ist (mithin zur

Verstandeswelt gehört) (G. 117.). Z. B. die höchste Intelligenz, oder dasjenige Wesen, von welchem wir glauben, daß es der Welturheber ist, und welches wir selbst nicht anschauen können, weil es kein sinnliches Wesen, keine Erscheinung seyn, nicht zur Sinnenwelt gehören kann, sondern als der Grund des überfinnlichen Substrats aller Erscheinungen, selbst ein Ding an sich seyn, oder zur Verstandes, (nichtfinnlichen) Welt gehören, und im Gebrauch seiner Vernunft zur Erkenntniß nicht, wie wir, von sinnlichen Eindrücken abhängen, sondern die Dinge erkennen muß, wie sie an sich sind, und nicht bloß, wie sie erscheinen (C. 66o.).

2. Der Mensch betrachtet sich auch als Intelligenz, wenn er sich bewußt ist, daß er, unabhängig von sinnlichen Eindrücken, seine Vernunft zum Handeln gebrauchen kann. Er setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge, als die der Sinnenwelt ist, und in ein Verhältniß zu Gründen, die seinen Willen bestimmen, das von ganz anderer Art ist, als das, wenn er durch sinnliche Eindrücke (Luft oder Unluft) bestimmt wird. Er denkt sich als Intelligenz, d. i. als Wesen, welches einen Willen hat, der sich, unabhängig von aller Sinnenluft, sogar gegen dieselbe bestimmen kann, und daher eine Causalität hat, die in der ganzen Natur nicht vorkommt, nemlich einen freien Willen; da hingegen alle sinnliche Ursache wieder von einer andern Ursache abhängt. Denn wenn er sich als Phänomen (Erscheinung) in der Sinnenwelt wahrnimmt (welches er wirklich auch ist), so ist seine Causalität, in so fern sie von außen (durch Gegenstände) bestimmt wird, Naturgesetzen unterworfen. Das ist aber kein Widerspruch. Denn ein Ding, wie der Mensch, kann in der Erscheinung (in so fern es zur Sinnenwelt gehört) gewissen Gesetzen unterworfen seyn, von welchen



eben dasselbe, als Ding oder Wesen an sich selbst (als Intelligenz), unabhängig ist. Dafs der Mensch aber auf diese zwiefache Art sich selbst und die Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen sich vorstellen, oder beides aus zwei Standpuncten betrachten müsse, beruht, was das erste, dafs er Erscheinung ist, betrifft, auf dem Bewusstseyn, dafs er durch Sinne afficirt wird; was das zweite aber betrifft (dafs er Intelligenz ist) auf dem Bewusstseyn, dafs er unabhängig von sinnlichen Eindrücken handeln kann (G. 108. f. 117. M. II, 140. 151.).

3. Die Causalität solcher Handlungen, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können, liegt in dem Menschen als einer Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen einer intelligibelen Welt (d. i. eines Ganzen vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst), von der der Mensch aber nichts weiter weifs, als dafs darin lediglich die Vernunft das Gesetz gebe. Und zwar giebt blofs reine Vernunft das Gesetz in der Verstandeswelt, d. i. die Vernunft, in so fern sie von Sinnlichkeit unabhängig ist, oder sich nicht durch sinnliche Eindrücke zu Handlungsregeln bestimmen läfst. Da nun der Mensch lediglich als Intelligenz das eigentliche Selbst, als Mensch hingegen nur Erscheinung dieses seines Selbsts ist, so gehen ihn die Gesetze seiner Vernunft unmittelbar und kategorisch (unbedingt) an. Wenn also Neigungen und Antriebe, mithin die ganze Natur der Sinnenwelt, ihn anreizen, so kann das den Gesetzen seines Wollens, als einer Intelligenz, keinen Abbruch thun. Die Neigungen und Antriebe verantwortet er nicht, und schreibt sie nicht seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen zu. Aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens Einfluss auf seine Maximen

einräumete, die verantwortet er und schreibt sie sich zu (G. 118.).

4. Eine Intelligenz, sagt Kant (P. 225.), ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist. Wenn nemlich ein Wesen im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken unabhängig seyn, und dieser Vernunftgebrauch auf Handlungen gehen soll, so kann es nicht durch sinnliche Gegenstände zu seinen Handlungsregeln oder Maximen bestimmt werden. Folglich bleibt nichts übrig, da die Materie des Begehrungsvermögens (der Gegenstand) es nicht zu seinen Handlungen bestimmt, als die Form, die seine Handlungsregel hat, d. h. dafs es darum eine Handlung thut, weil es sich die Regel, durch die es sich diese Handlung vorschreibt, als allgemein und nothwendig für jedes vernünftige Wesen denken kann, und nur nach solchen Regeln, welche diese Form haben, oder um dieser Form willen, d. h. nach Gesetzen, weil es Gesetze sind, handeln will. Die Causalität (das Vermögen zu wirken oder zu handeln) eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ist ein Wille. Folglich kann man auch sagen, eine Intelligenz ist ein Wesen, das einen Willen hat (P. 225.).

## Intelligibel,

### f. Sensibel.

## Interesse,

*approbatio, intérêt.* Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens von Principien der Vernunft (G. 38 \*). Ein Wesen nemlich, das einen abhängigen Wil-

len hat, d. i. einen solchen, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft, sondern auch wohl bloßen Naturtrieben, gemäß ist, wird nicht nothwendig von Gründen (Vorschriften) der Vernunft zum Wollen bestimmt, sondern kann von einer solchen Vorschrift dazu bestimmt werden oder nicht, d. i. der Wille ist nur zufällig bestimmbar. Wenn nun ein Vernunftgrund oder eine Handlungsregel dennoch den Willen bestimmt, so muß nothwendig eine Ursache dazu da seyn, welche macht, daß der Wille dadurch bestimmt wird, weil diese Bestimmung nicht nothwendig ist. Diese Ursache macht also, daß die Wirkung, die Willensbestimmung, nothwendig erfolgt, und diese Wirkung jener Ursache, diese Dependenz oder Abhängigkeit der Willensbestimmung, daß sie erfolgen muß, heißt das Interesse. Gottes Willen kann man sich nicht anders als so denken, daß er von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; also kann bei demselben auch kein Interesse statt finden (P. 141.). Der menschliche Wille ist aber nicht immer der Vernunft gemäß, sondern kann auch die Maxime haben, bloß eine Neigung zu befriedigen. Bei ihm findet also stets ein Interesse statt. Nur kann er ein Interesse woran nehmen, und auch aus Interesse handeln. Beides ist zweierlei. Wir nehmen woran ein Interesse, wenn es nicht der Gegenstand ist, der uns interessiert (oder abhängig macht von der Regel, nach welcher der Gegenstand erlangt oder wirklich gemacht wird), sondern die Handlung. Dieses Interesse ist das praktische, und besteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an sich selbst. Dann wirke ich selbst ein Interesse oder mache mich selbst abhängig vom Gesetze meiner eigenen Vernunft, welche Abhängigkeit aber die für ein sinnlich-vernünftiges Wesen allein mögliche Freiheit des Willens ist. Wir handeln aus Interesse, wenn es nicht die Handlung ist, die mich interessiert,

sondern der Gegenstand, der dadurch gewirkt oder erlangt wird. Dieses Interesse ist das pathologische, und besteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft, aber zum Behuf der Neigung. Dann giebt die Vernunft nur die praktische Regel an, aber sie enthält, wie dem Bedürfnis der Neigung abgeholfen werden kann, und dies ist es, was da macht, daß uns die Regel bestimmt. Wir sind von der Regel abhängig, weil wir von der Neigung abhängig sind; und die Regel interessiert uns nicht unmittelbar selbst, also auch nicht bloß die Handlung, die sie vorschreibt, sondern der Gegenstand, auf welchen die Regel gerichtet ist. Der Gegenstand ist mir angenehm, darum befolge ich die Regel; da hingegen das praktische Interesse darin besteht, daß ich mir die Handlung angenehm mache, weil ich die Regel zu befolgen für Pflicht erkenne, oder sie für das Gesetz meines Willens anerkenne (G. 53\*). Denn beim Wollen aus Pflicht muß durchaus kein Interesse den Willen bestimmen (G. 71), s. Autonomie, 6. f.

2. Dieses Interesse ist eigentlich ein Gefühl. Es ist das Gefühl, wodurch die Vernunft praktisch, d. i. eine solche Ursache wird, die den Willen bestimmt. Vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe, vernünftige Geschöpfe aber handeln immer nach Regeln oder Maximen, und machen sich entweder bloß um dieser Antriebe willen zur Regel, sie zu befriedigen, dann handeln sie aus einem (pathologischen oder leidenden) Interesse an einem Gegenstande; oder sie machen sich zur Regel, diese Antriebe zu befriedigen oder nicht, je nachdem es mit dem Gesetze übereinstimmt oder nicht, dann nehmen sie ein (praktisches oder selbſtgewirktes) Interesse an der Handlung, weil sie um des Gesetzes willen geschieht. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn

die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genügsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn die Maxime aber den Willen nur vermittelt eines Gegenstandes des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besondern Gefühls des Subjects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung. Und, da die Vernunft für sich allein weder Gegenstände des Willens, noch ein besonderes dem Willen zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so ist ein solches Interesse, das den Willen vermittelt des Gegenstandes bestimmt, nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse. So ist das logische Interesse der Vernunft, oder das Interesse an der Beförderung unserer Einsichten, niemals ein unmittelbares Interesse an der Handlung, sondern an dem Gebrauch, den ich davon zu machen die Absicht habe, oder an der Wissenschaft, deren Studium mir unmittelbar Vergnügen macht; studire ich aber aus Pflicht, so ist es nicht mehr das logische, sondern das moralische Interesse, aus welchem ich handle (G. 122.).

3. Es ist aber unmöglich, ausfindig und begreiflich zu machen, wie der Mensch ein Interesse am moralischen Gesetze nehmen könne. Und gleichwohl nimmt er wirklich ein Interesse an der Befolgung desselben, welches wir das moralische nennen. Die Grundlage dazu oder die Fähigkeit in uns, ein solches Interesse am moralischen Gesetze zu nehmen (oder Achtung fürs moralische Gesetz zu haben), nennen wir das moralische Gefühl (P. 142.). Einige Philosophen haben dasselbe fälschlich für das Richtmaafs ausgegeben, nach welchem wir beurtheilen können, was sittlich gut oder böse ist. Allein das Interesse am Moralischen ist vielmehr die subjective Wirkung, die das bloße Gesetz auf den Wil-

len, ohne das ihn irgend ein anderes Interesse bestimmt, ausübt, und dieses subjectiv hervorgebrachte Interesse; welches rein praktisch und frei ist, sowohl als die Ursache desselben, das Gesetz, verliert sich in den unerforschlichen Tiefen der Vernunft. Sie, die Vernunft allein, ist der Grund des Moralgetzes als auch des Interesses, welches wir an demselben nehmen, aber eben darum hierin, so wie überall, weil sie keine Naturcausalität ist, die wieder eine andere Causalität voraussetzt, auch für uns unbegreiflich (G. 121. f. P. 144.), s. Freiheit, 41. Das Wohlgefallen am Guten ist also mit Interesse verbunden, s. Gutes, 10.

4. Der Begriff eines Interesse entspringt eigentlich aus dem Begriff einer Triebfeder (*elater animi*), d. i. des subjectiven Bestimmungsgrundes des Willens eines Wesens, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist (P. 127.). Die Triebfeder des Willens kann in der Vernunft, sie kann aber auch in Naturtrieben liegen; allein das Interesse liegt stets in der Vernunft, und kann folglich bloß einem Wesen, welches Vernunft hat, beigelegt werden. Das Interesse bedeutet daher eine Triebfeder, so fern sie durch Vernunft vorgestellt wird. Denn ist das Interesse auch pathologisch, so wird es doch durch die Regel der Vernunft (die *Maxime*), für deren Befolgung uns der Gegenstand vermittelt der sinnlichen Triebfeder reizt, vorgestellt; nur bei vernunftlosen Thieren treibt die Triebfeder unmittelbar selbst an, bei vernünftigen, aber sinnlich-bedingten Wesen hingegen wird die Triebfeder immer durch eine *Maxime* vorgestellt, nach welcher nicht gehandelt werden würde, wenn nicht die Triebfeder dazu in dem Gegenstande selbst und dem Bedürfnisse desselben oder in der Vernunft läge. Eine solche Triebfeder nun heißt das In-

teresse. Liegt die Triebfeder unmittelbar in der Vernunft, so ist das Gesetz selbst die Triebfeder, und ein Wille, der durch sie bestimmt wird, ist ein moralisch-guter Wille. Die Maxime (oder subjective Handlungsregel) beruht dann auf dem bloßen Interesse, das das Subject an der Befolgung des Gesetzes nimmt, welches Gesetz selbst von seinem Gebietenden alle Beimischung irgend eines andern Interesse ausschließt (G. 71.). Diese Triebfeder ist nun das moralische Interesse, ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft. Liegt die Triebfeder in dem Gegenstande und in dem Bedürfnisse desselben, so ist das Interesse pathologisch oder sinnlich, ein empirisches Interesse der sinnlich-bedingten praktischen Vernunft (P. 141.), f. Achtung.

5. Interesse ist also das Wohlgefallen, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Wir werden daher durch dieses Wohlgefallen, als Triebfeder, die wir uns in einer Handlungsregel vorstellen, bestimmt, den Gegenstand zu begehren oder wirklich zu machen, seine Existenz zu bewirken. Ist der Gegenstand nun sinnlich, so ist das Interesse pathologisch, ist es das bloße Gesetz, so nennen wir ein Interesse an der Befolgung desselben, oder wollen die Befolgung desselben durch uns zur Existenz bringen, und dies ist das praktische Interesse. Dafs sich nicht das mindeste Interesse in ein Geschmacksurtheil mengen müsse, findet man im Artikel: Geschmacksurtheil, 1. b. Aber obgleich ein Urtheil über einen Gegenstand des Wohlgefallens (über das Schöne) sich auf kein Interesse gründet (ganz uninteressirt ist), so kann es doch ein Interesse hervorbringen (interessant seyn, oder ein Wohlgefallen am Daseyn eines solchen Urtheils, oder dafs es gefällt wird, erwecken). So sind z. B. alle reinen moralischen Urtheile interessant. Aber die

Geschmacksurtheile begründen an sich auch gar kein Interesse (sie interessiren an sich nicht), sondern nur in der Gesellschaft macht der Geselligkeitstrieb, daß man gefallen will, und da interessiren die Geschmacksurtheile (U. 5. ff.), s. Geschmacksurtheil, 16. u. Geschmack, 13.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist hingegen mit Interesse verbunden, s. Angenehm, 4.

6. Endlich sagt Kant auch (K. III.): das Interesse sei die Verbindung der Lust mit dem Begehungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu seyn geurtheilt wird. Diese Erklärung stimmt vollkommen mit der in 4 gegebenen überein. Denn die Lust mit dem Begehungsvermögen verknüpfen, heißt dem Begehungsvermögen eine Triebfeder geben, und wenn der Verstand, der das Vermögen der Regeln ist, eine allgemeine Regel aufstellt und hiernach diese Verknüpfung für gültig erklärt (entweder für das Subject oder für Jedermann), so wird die Triebfeder durch die Vernunft vorgestellt. Wenn wir die Lust, welche mit dem Begehungsvermögen verbunden ist (die Triebfeder) praktische Lust nennen, so ist diese praktische Lust, wenn wir sie durch eine Regel, die der Verstand denkt, mit der Begehrung verknüpfen, und sie vor der Bestimmung des Begehungsvermögens nothwendig vorhergeht (eine Begierde (*cupido*) oder auch eine Neigung (*propensio*), d. i. habituelle Begierde ist) ein Interesse der Neigung (*approbatio a propensione profecta*), d. i. ein pathologisches Interesse. Wenn hingegen die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellectuelle Lust (*voluptas intellectualis*), und das Interesse an



dem Gegenstande ein Vernunftinteresse (*approbatio intellectualis*) genannt werden müssen. Denn wäre das Interesse sinnlich und nicht bloß auf reine Vernunftprincipien gegründet, so müßte Empfindung des Gegenstandes der Maxime mit Lust verbunden seyn, und so das Begehungsvermögen zum Trachten nach demselben bestimmen können. Wo also ein bloß reines Vernunftinteresse angenommen werden muß, da kann ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden. Wir können aber doch einräumen, daß das Begehren aus reinem Vernunftinteresse auch habituell (zur Gewohnheit) werden könne, und dann heißt ein solches Begehren, dem Sprachgebrauch bei pathologischem Begehren nach, Neigung. Nur daß eine solche Neigung nicht die Ursache, sondern die Wirkung, des Vernunftinteresses ist. Diese Neigung kann die sinnenfreie Neigung (*propensio intellectualis*) genannt werden (K. IV.).

7. Man kann auch jedem Vermögen des Gemüths ein Interesse beilegen, d. i. es giebt für dasselbe ein Princip (einen obersten Grund), welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung des Vermögens befördert wird. Nun ist die Vernunft das Vermögen der Principien (sie stellt die obersten Gründe vor), folglich muß sie auch das Interesse aller übrigen Gemüthskräfte bestimmen oder die Bedingung der Anwendung einer solchen Gemüthskraft festsetzen. Das Vernunftinteresse aber setzt für die Vernunft selbst diese Bedingung fest, oder bestimmt sich selbst. Das Interesse des speculativen Gebrauchs der Vernunft besteht in der Erkenntniß des Gegenstandes bis zu den höchsten Principien *a priori*; dies ist das logische Interesse der Vernunft (f. 2.); oder darin, daß mein Verstand das Urtheil fällt, es sei mit der Befriedigung der Wisbegierde Lust verbunden, und folglich müsse die Regel befolgt werden, die

Vernunft dazu anzuwenden, Erkenntniß der Gegenstände bis zu den höchsten Principien *a priori* zu erlangen; darin besteht das Interesse, welches der Gebrauch meiner Vernunft zur Speculation für mich hat. Aus diesem Interesse der Beförderung des speculativen Vernunftvermögens überhaupt folgt nun auch das Interesse für die Beförderung desselben auf diese oder jene Weise, z. B. das Interesse des Umfanges oder der Allgemeinheit in Ansehung der Gattungen, und das Interesse des Inhalts oder der Bestimmtheit in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, welche nichts anders als doppelte und sich einander widerstreitende Interesse der beiden besondern Vermögen der speculativen Vernunft, nemlich des Witzes und des Scharffsinns (des Unterscheidungsvermögens) ist, s. Gleichartigkeit, 4. ff. Das Interesse des praktischen Gebrauchs der Vernunft besteht in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks (des höchsten Guts als Endzwecks). Dies ist das praktische oder moralische Interesse der Vernunft (s. 2). Ich soll nemlich das praktische oder moralische Gesetz in meine Maxime aufnehmen, oder zur Regel machen, nach der ich handeln will, folglich muß ich auch mit der Befolgung dieser Regel eine Lust verknüpfen, die ich jeder Sinnenlust entgegen setze, so daß ich mir die Erreichung meines höchsten Endzwecks (Tugend und Glückseligkeit) von dieser Bestimmung des Willens versprechen kann. Hierin besteht das mir übrigens unbegreifliche selbstgewirkte praktische Interesse meiner Vernunft, oder das Interesse, welches der Gebrauch meiner Vernunft zum moralisch Handeln für mich hat. Aus diesem Interesse des praktischen Vernunftgebrauchs überhaupt, folgt auch das Interesse für jede einzelne Tugend, z. B. das Interesse der Dankbarkeit, der Theilnehmung an Andrer Wohl u. s. w. Uebrigens ist es zur Möglichkeit des Vernunftgebrauchs über-

haupt erforderlich, daß die Principien und Behauptungen derselben sich einander nicht widersprechen müssen. Das macht aber keinen Theil ihres Interesse aus, sondern ist die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben, d. i. das, ohne welches Vernunft zu haben unmöglich ist. Nur die Erweiterung der Vernunft in ihrem Gebrauch, nicht die bloße Zusammenstimmung derselben mit sich selbst, wird zum Interesse derselben gezählt (P. 215. f. M. II, 332.).

3. Es fragt sich nun, welches Interesse ist das oberste, welchem Interesse gebührt der Vorzug, so daß ihm (dem alles übrige nachgesetzt werden muß) das andere untergeordnet ist; dem Interesse der speculativen oder praktischen Vernunft, dem logischen oder praktischen Interesse der Vernunft. Man nennt diesen Vorzug das Primat; also welchem Vernunftgebrauch gebührt das Primat? Wir wollen aber jetzt als bewiesen annehmen, aus der Vernunft entspringen *a priori* gewisse Gründe (Vorschriften), den Willen zu bestimmen. Wir wollen ferner annehmen, daß mit diesen Gründen, den Willen zu bestimmen (Moralgesetzen), gewisse theoretische Behauptungen (daß der Wille frei, ein Urheber der Welt, und eine Seelenunsterblichkeit ist) unzertrennlich verbunden wären, welche die Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche nicht zu ergrübeln und noch weniger zu beweisen vermag, (ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müssen, weil sonst keine Vernunft möglich seyn würde (s. 7. am Ende). Obige Frage ist aber nicht so zu verstehen: welches Interesse muß dem andern weichen? denn das eine widerstreitet dem andern nicht nothwendig; sondern, muß das praktische Interesse dem logischen untergeordnet werden, und die Vernunft jene theoretischen Behauptungen, die mit dem praktischen unzertrennlich verbunden sind, darum aufgeben, weil sie in ihrem

speculativen Gebrauche dieselben weder begreifen noch beweisen kann, und diese dem Interesse der speculativen Vernunft Abbruch thun, und dieselbe, durch Wegreißung aller Grenzen der Erkenntniß, allem Unfinn und Wahnsinn der Einbildungskraft preisgeben möchten, oder muß das logische Interesse dem praktischen untergeordnet werden, und die Vernunft jene Sätze, ohne allen andern Beweis und so wenig sie auch davon begreift, annehmen und mit ihren übrigen Begriffen zu vereinigen suchen, weil sie sonst dem praktischen Interesse entzogen müßte? (P. 216. M. II, 333.). Epikur war für das erste, f. Epikureismus. 3.

9. Hätte die Vernunft, in dem Gebrauch derselben den Willen zu bestimmen, bloß das Interesse der Neigung (*approbatio a propensione perfecta*), d. h. bloß ein pathologisches und kein praktisches Interesse, welches der Fall wäre, wenn Glückseligkeit das Princip der Moral wäre, und alles Handeln nur auf zeitliche oder ewige, äußerliche oder innerliche Wohlfahrt abzweckte, folglich alle moralische Vorschriften aus der Erfahrung hergenommen und eigentlich nicht praktische Gesetze, sondern nur Klugheitsregeln wären: so hätte auch Epikur vollkommen recht, und die Vernunft hätte in ihrem speculativen Gebrauch allerdings das Primat. Man müßte dann in der That nichts annehmen, was Vernunft nicht begreifen und nicht beweisen könnte, und wir müßten durchaus auf jene theoretischen Behauptungen (von der Freiheit des Willens, dem Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit), die alsdann nichts zum Grunde hätten, Verzicht thun. Denn sonst würden die Neigungen der Vernunft Theosophie, Myticismus, und jedes Ungeheuer aufdringen; weil nemlich die Vernunft annehmen müßte, was sie auch nicht begreifen und beweisen könnte, wenn es nur den auf Neigung

gen (den Bedingungen alles Wohlseyns) gegründeten Vorschriften sich glücklich zu machen gemäß wäre. Dann müßte sie endlich auch Muhammeds Paradies, die schmelzende Vereinigung mit der Gottheit der Schwärmer und Fanatiker u. dergl. annehmen, welches eben so gut wäre, als gar keine Vernunft zu haben. Hat aber die Vernunft, in dem Gebrauch derselben den Willen zu bestimmen, ein praktisches Interesse, welches der Fall ist, wenn der kategorische Imperativ (den man aus bloßem Mißverständnisse so gern lächerlich machen möchte, und der doch ein Gegenstand der größten Achtung ist, bei dessen Mißhandlung man wohl sagen kann, sie wissen nicht, was sie thun) das Princip der Moral ist, und alles Handeln darauf abzwecken soll, das Gesetz um des Gesetzes willen zu befolgen, folglich die moralischen Vorschriften aus der Vernunft allein entspringen und praktische Gesetze sind; so hat die praktische Vernunft das Primat. Dann muß die Vernunft, in ihrem speculativen Gebrauch, obwohl nicht zu demselben, sondern nur um sie, als wären sie begreiflich und bewiesen, mit allem, was sie begreifen und beweisen kann, zu vergleichen und zu verknüpfen, solche Sätze annehmen, die unabtrennlich (s. Glaubenssache) zum praktischen Interesse gehören. Dies ist ihrem logischen Interesse (der Einschränkung des speculativen Frevels, mehr erforschen und wissen zu wollen, als möglich ist) gar nicht zuwider, weil sie diese Sätze (es ist eine Freiheit des Willens, ein Gott, eine Unsterblichkeit) gar nicht gebrauchen soll, ihre Erkenntniß zu erweitern, sondern bloß, der Moralität Eingang und Nachdruck für das Leben in der Sinnenwelt zu verschaffen, d. h. nicht in speculativer sondern in praktischer Absicht (M. II, 334. P. 217. f.).

10. In der Verbindung also des Gebrauchs der reinen Vernunft in speculativer Absicht mit

dem Gebrauch derselben in praktischer Absicht führt der letztere das Primat; wenn nemlich diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern nothwendig ist. Das heißt, wenn die Vernunft in praktischer Hinsicht die Annahme eines Satzes nicht entbehren kann, ohne einem Endzweck alles und also auch des moralischen Handelns gänzlich zu entfagen: so muß die Vernunft diese Sätze unter ihre übrigen bewiesenen Vernunftsätze aufnehmen, eben so, als wären sie wirklich *a priori* erwiesen. Denn sonst würde die Vernunft entweder im Widerstreit mit sich selbst seyn, oder nicht das Handeln, sondern das Wissen zu ihrem obersten Endzweck machen. Sie würde im Widerstreit mit sich selbst seyn, weil sie nichts annehmen würde, was sie nicht einsehen und beweisen könnte, und doch, wenn sie vernünftig, das ist nach Zwecken handeln, und ihren Zwecken einen Endzweck setzen will, Sätze annehmen müßte, gleich als wären sie von ihr eingesehen und bewiesen. Die Vernunft kann aber unmöglich das Wissen (die Erkenntniß) zum obersten Endzweck des Gebrauchs ihrer selbst machen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist. Denn selbst das Interesse der Vernunft im Gebrauch ihrer selbst zum Wissen (der Speculativen) ist unbedingt, soll nur wozu dienen, und ist also im praktischen Gebrauche allein vollständig; weil allein das Handeln nach Grundsätzen *a priori* unbedingt, nicht weiter wozu, sondern um sein selbst willen, ist (P. 218. f. M. II, 335.).

Man vergleiche mit diesem Artikel die: Achtung und Geschmack, 13. f.

Kant Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 38\*)—  
S. 71. — III. Abschn. S. 121. f.

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst.  
S. 127. — S. 141. — S. 144. — II. B. II. Hauptst.  
III. S. 215. ff.

Deff. Crit. der Urtheilskr. I. §. 2. S. 5. ff.

504 Involutionstheorie. Irrendes Gewissen.

Deff. Met. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. I. S.  
III. f.

Involutionstheorie,  
f. Evolutionstheorie.

Irrendes Gewissen,  
f. Gewissen, 9.

---

## K.

## Kanon,

*canon, canon.* Kanon nennt Kant den Inbegriff der Grundsätze *a priori*, oder der aus dem menschlichen Erkenntnisvermögen selbst entspringenden Grundvorschriften, welche bestimmen, wie gewisse Erkenntnisvermögen überhaupt zu gebrauchen sind, wenn ihr Gebrauch richtig, d. i. so seyn soll, daß Erkenntnis der Wahrheit dadurch möglich werde, s. Disciplin. Ein solcher Kanon für den Verstand oder für die Vernunft überhaupt ist z. B. die allgemeine Logik in ihrem analytischen Theile, aber nur der Form nach, denn sie abstrahirt von allem Inhalt. Der analytische Theil der Logik ist nemlich derjenige, welcher die Regeln des Verstandesgebrauchs überhaupt vortragt. So ist die transcendente Analytik der Kanon des reinen Verstandes überhaupt (nemlich des reinen Verstandes in engerer Bedeutung, als Vermögens der reinen Begriffe und der reinen Urtheilskraft) (C. 170.); denn dieser ist allein wahrer synthetischer Erkenntnisse *a priori* fähig, für die analytische Erkenntnis aber ist die Logik der Kanon, weil die Analysis nur die (logische) Form, nicht aber den Inhalt der Erkenntnisse betrifft (C. 324.).

2. Soll also für ein Erkenntnisvermögen ein Kanon möglich seyn, so muß auch der richtige



Gebrauch eines solchen Erkenntnißvermögens möglich seyn; da nun die reine Vernunft an und für sich keine synthetischen Erkenntniße von Gegenständen liefern kann, so giebt es auch keinen Kanon für die Vernunft für denjenigen Gebrauch derselben, der bloß auf Erkenntniß abweckt (denn wenn man durch bloße Vernunft Erkenntniß von Gegenständen erkünsteln will, so entspringt nichts als Schein) (C. 27.). Hieraus folgt, daß wenn es einen Kanon für die Vernunft giebt, dieser nur denjenigen Gebrauch derselben betrifft, welcher auf die Bestimmung des Willens durch Gesetze *a priori* (das Sittengesetz) abweckt. Und einen solchen Kanon der reinen praktischen Vernunft hat Kant in der Critik der reinen Vernunft (C. 323.—859) geliefert. Er handelt in demselben:

A. von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unsrer Vernunft;

B. von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft;

C. vom Meinen, Wissen und Glauben.

3. A. Das ganze Bestreben der Vernunft ist auf die Beantwortung folgender drei Fragen gerichtet, zu welcher doch unser ganzer Schatz von Erfahrungserkenntniß nicht das Mindeste liefert:

a. haben wir einen freien Willen?

b. ist unsere Seele unsterblich?

c. existirt ein Gott?

(M. I., 948—950).

4. Es ist aber der Vernunft an der Beantwortung dieser Fragen nicht darum so viel gelegen,

weil sie uns etwa zu unserer Erkenntniß unentbehrlich wäre. Sie hängen bloß mit der Willensbestimmung zusammen; denn zur Erkenntniß können wir von der Beantwortung dieser Fragen nicht den geringsten Gebrauch machen, und dennoch trachtet die Vernunft so sehr nach dieser Beantwortung. Aus der Vernunft entspringen nemlich Gesetze, welche nicht unter der Voraussetzung, daß ich einen gewissen in der Erfahrung gegebenen Zweck will, sondern schlechthin gebieten. Der Gebrauch der Vernunft zur Bestimmung des Willens durch diese Gesetze heiße der praktische Gebrauch der Vernunft (im Gegensatz gegen den speculativen, oder zum Erkennen durch bloße Vernunft), und dieser erlaubt folglich einen Kanon. Durch diese Gesetze schreibt uns die Vernunft einen Zweck vor, dem sie jeden andern Zweck nachzusetzen gebietet, und auf diese letzte Ablicht unserer Vernunft gehen auch obige drei Fragen (in 3.), nemlich was zu thun sei, wenn

- a. der Wille frei;
- b. eine zukünftige Welt; und
- c. ein Gott sei.

Die erste Frage fragt, was zu thun sei, wenn der Wille sich durchs Gesetz der Vernunft gegen alle Antriebe der Sinnlichkeit bestimmen könne, und die Möglichkeit dieser Willensbestimmung zeigt die Erfahrung durch die Wirklichkeit. Also haben wir es in einem Kanon der praktischen Vernunft nur mit den beiden übrigen Fragen zu thun:

- a. ist ein künftigs Leben?
  - b. ist ein Gott?
- (M. I, 951 — 953. 956.).

5. B. Alles das, woran der Vernunft irgend gelegen ist, kann man durch folgende drei Fragen ausdrücken:

α. was kann ich wissen?

β. was soll ich thun?

γ. was darf ich hoffen?

Von einem künftigen Leben und Gott kann man durch bloße Vernunft nichts wissen; die zweite Frage beantwortet die Kritik der praktischen Vernunft und eine darauf gegründete Sittenlehre; die Antwort auf die dritte Frage ist: es muß ein künftiges Leben und ein Gott seyn, weil etwas geschehen soll und geschieht (das Sittlichgute), welches ohne ein künftiges Leben und einen Gott nicht geschehen kann und also auch nicht geschehen soll (C. 833. f. M. I, 958—961.).

6. Die Beantwortung der zweiten Frage beruhet nemlich auf dem Gesetze unsrer Vernunft, das uns oft gegen unsre Neigungen gebietet, 'folglich Handlungen von uns fordert, welche geschehen sollen, und also auch müssen geschehen können. Handle ich nun so, so erreiche ich den mir durch die Vernunft aufgegebenen Zweck, und bin es würdig, auch den mir von meiner sinnlichen Natur aufgegebenen Zweck zu erreichen, d. i. glücklich zu seyn (C. 836. f. M. I, 964-966.).

7. So nothwendig es nun ist, nach dem Gesetze unsrer Vernunft zu handeln, so nothwendig ist es auch, anzunehmen, daß Jedermann die Glückseligkeit in einem seiner Würdigkeit proportionirten Maasse zu hoffen Ursache habe. Die der Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit kann aber nur unter Voraussetzung einer höchsten Ver-

nunft (eines Gottes) gehofft werden, weil aus bloßer Natur eine solche nothwendige Verknüpfung nicht erkannt werden kann. Da uns nun die Sinnenwelt eine solche Verknüpfung nicht darbietet, so müssen wir sie von einer künftigen Welt hoffen. Folglich sind Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Voraussetzungen. Nur unter einem weisen Urheber und Regierer in einer intelligibeln Welt macht die Glückseligkeit mit der Sittlichkeit ein System aus. Diese müssen wir folglich annehmen, und daher sieht auch Jedermann die moralischen Gesetze als Gebote an. Ohne Gott und eine zukünftige Welt sind die Gesetze der Sittlichkeit nicht Triebfedern der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck vernünftiger Wesen (sittlich und glücklich zu werden) erfüllen. Ohne uns Zwecke vorzusetzen, können wir keinen Gebrauch von unserm Verstande machen. Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität. Diesen sollen wir alle Naturzwecke unterordnen, folglich alle Gesetze der Vernunft als Gebote des Urhebers der Natur, d. i. Gottes betrachten (M. I, 967—970. 973. 978. 980).

8. C. Diese nothwendige Voraussetzung des zukünftigen Lebens und Daseyns Gottes bei dem sittlichguten Handeln heist der Vernunftglaube an Gott und Unsterblichkeit, wobei nur das einzige Bedenkliche ist, daß sich dieser Vernunftglaube nur bei moralischen Gefinnungen finden kann. Nehmen wir folglich einen Menschen an, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so würden für diesen die Fragen, welche die Vernunft aufwirft, bloß ein Gegenstand der Speculation. Auch ihm wird an der Beantwortung dieser Fragen noch gelegen seyn, denn es ist kein Mensch bei denselben frei von allem Interesse; das menschliche Gemüth nimmt

ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist. Ob also gleich ein Mensch, wegen des Mangels guter Gefinnungen, ein sehr geringes moralisches Interesse haben, das heißt, ihm nicht viel daran liegen möchte, sittlich gut, und so der Glückseligkeit würdig zu werden: so wird ihm doch immer noch so viel von diesem Interesse für das Sittlichgute übrig bleiben, das es die Wirkung haben wird, ihm ein göttliches Daseyn und eine Zukunft furchtbar zu machen, und das Moralgesetz als Gebot, d. i. verknüpft mit Drohungen für den Uebertreter zu fürchten. Denn dazu wird nichts mehr erfordert, als das er wenigstens keine Gewisheit vorschützen könne, das kein solches Wesen und kein künftiges Leben anzutreffen sei, wozu, weil es durch bloße Vernunft, mithin apodiktisch bewiesen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beiden darzutun haben würde, welches gewiß kein vernünftiger Mensch übernehmen kann. Ein solcher (negativer) Glaube (des sittlich bösen Menschen) würde zwar nicht Moralität und gute Gefinnungen bewirken, könnte aber doch den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten. Machet daher nur die Menschen zu sittlich guten Menschen, so werden sie auch an Gott und Unsterblichkeit glauben (C. 857. f. M. I, 998.).

9. Frage. Ist das nun der ganze Aufschluß, den uns die Philosophie über diese beiden wichtigen Fragen giebt? Kann uns denn, wird man fragen, die reine Vernunft weiter keine Ausichten über die Grenzen der Erfahrung hinaus eröffnen? Nur zwei Glaubensartikel giebt sie uns? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rathe zu ziehen, und ohne so viele Zurüstungen und Untersuchungen, die der Philosoph anstellt, ausrichten können (C. 858. M. I, 999.).

10. Antwort. Ja, die höchste Philosophie kann nichts weiter, als, was man ohne sie anfangs nicht vorhersehen konnte, entdecken, daß sie es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche die Natur auch dem gemeinen Verstande hat angedeihen lassen (M. I, 1000. C. 859.).

Man wird übrigens noch vieles hierher gehörige unter den Artikeln: Behaupten, Concret, Einheimisch, 5. Freiheit, 26. ff. 31. Fürwahrhalten, Gewissen, 7. Ideal, 3. Ideal des höchsten Guts, antreffen.

Kant. Kritik der reinen Vern. Einleit. VII. S. 27. —  
Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. S. 170. —  
Methodenlehre II. Hauptst. S. 823—859.

## Karrikatur,

*caricature.* Man nennt so, das Charakteristische eines Individuums, wenn dieses Charakteristische übertrieben ist, d. i. wenn es der Normalidee der Zweckmäßigkeit der Gattung selbst Abbruch thut (U. 59\*).

2. So ist eine Zeichnung, darin das Specifiche (nicht zu der Gattung Gehörige) in der Bildung, die einzelne Personen charakterisirt, übertrieben ist, Karrikatur. Nach Sulzer (Allgem. Theorie der schönen Künste, Art. Carricatur) ist dies die ursprüngliche Bedeutung des Worts, die hernach auf jede übertriebene Vorstellung ist ausgedehnt worden. So sagt man von einem übertriebenen Charakter in einem Gedicht, es sei nun Lustspiel, Trauerspiel, Roman, oder Heldengedicht, es sei eine Karrikatur. Die Vorstellung wird dadurch möglich, oder es wird dadurch etwas möglich vorgestellt; aber die

Karrikatur ist darum nicht bloß eine Vorstellung des Possirlichen, welches ein Gegenstand an sich hat, sondern die Darstellung der possirlichen Vorstellung, welche der Künstler sich, von einer vielleicht noch so ernsthaften Seite des Gegenstandes, macht.

3. Das Uebertriebene des Charakteristischen des Individuums ist also das Hauptmerkmal der Karrikatur, und es kömmt daher auf den richtigen Begriff dieses Uebertriebenen an. Wir können uns durch unsere Einbildungskraft eine einzelne Anschauung machen, welche das Richtmaafs ist, wonach wir beurtheilen können, ob eine Darstellung auch nicht so über die Grenzen des Dargestellten hinausgeht, daß dasselbe in der Natur an keinem Individuum der Gattung zu finden seyn würde; eine solche Anschauung nennt Kant die Normalidee. Diese Normalidee kann also ihrem Begriffe nach nichts Specifisch-Charakteristisches enthalten. Gesetzt aber, die Darstellung des Specifisch-Charakteristischen an einem Individuum wäre so, daß der Normalidee dadurch Abbruch gethan würde, daß der Gegenstand, so wie er dargestellt ist, nicht einmal mehr recht zu dem Zwecke taugte, wozu er dienen sollte: so wäre die Darstellung Karrikatur. So ist die Darstellung eines gewissen Staatsministers als ein brennendes Binsenlicht, Karrikatur, denn diese Darstellung des Specifisch-Charakteristischen des Ministers, daß er in der Nacht der Staatsverwirrung nur wenig Licht geben soll, thut dem Gattungsbegriff des Menschen, der kein Binsenlicht seyn kann, Abbruch. Unter den Neuern hat besonders Hogarth sich durch solche Karrikaturen hervorgethan.

4. Kant giebt (A. 279.) noch folgende Erklärung von der Karrikatur: sie ist vorsetzlich übertriebene Zeichnung (**Verzerrung**)

des Gesichts im Affect, zum Auslachen erfonnen. Er spricht aber hier eigentlich nur von der Karrikatur des Gesichts, indem die Rede davon ist, daß ein durch Hautfarbe oder Pockennarben verunstaltetes und unlieblich gewordenes Gesicht, wenn Gutmüthigkeit und das Wackere aus demselben hervorleuchte, keine Zeichnung in Karrikatur sei. Kant setzt aber noch zwei Merkmale hinzu, von denen das eine den Geist, das andere den Zweck der Karrikatur ausdrückt. Der Geist der Karrikatur ist, wie der aller Darstellungen von Menschen, wenn sie nicht bloß leere Bilder seyn sollen, daß sie den innern Menschen, d. i. die sich in Handlung offenbarende eigenthümliche Sinnesart des Menschen darstellen. Diese offenbart sich aber äußerlich nur im Affect oder in dem heftigen Gefühl, welches sich durch merkliche Veränderungen im menschlichen Körper, vornehmlich im Gesicht, äußert. Der Zweck der Karrikatur ist aber, den Gegenstand lächerlich zu machen und ihn daher possirlich darzustellen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 17. 59.\*).

### Kategorie,

Prädicament, Stammbegriff des reinen Verstandes, *κατηγορία*, *praedicamentum*, *catégorie*, *prédicament*. Die Einheit, welche der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung durch die Function des Verstandes gegeben wird (C. 104. f.). Kant behauptet, es gebe gewisse Vorstellungen, welche, beim Anschauen durch die Sinne und beim Denken, aus dem Verstande entspringen, und durch welche der Verstand die verschiedenen Vorstellungen (das Mannichfaltige) in einer Anschauung (unmittelbaren Vorstellung eines Gegenstandes durch den Sinn)

Mellins phil. Wörterb. 3. Bd.

K k



verknüpfte, und sie in dieser Verknüpfung (Synthesis) unserm Bewußtseyn nicht mehr als verschiedene Vorstellungen, sondern als eine einzige (Einheit) vorstellte. Er nennt diese verknüpfenden Vorstellungen Einheiten, weil sie alle Verknüpfung möglich machen, und sie folglich nicht auch noch als ein Verknüpftes verschiedener Vorstellungen gedacht werden können. Die Operation des Verstandes, wodurch er die verschiedenen Vorstellungen in der Anschauung mit einander verknüpft, um sie durch die Einheit, die er hinein legt, dem Bewußtseyn als eine einzige Vorstellung zu überliefern, ist selbst sehr zusammengesetzt, und wenn wir sie uns daher denken, so verknüpft der Verstand auch die verschiedenen Vorstellungen seiner Operationen beim Verknüpfen zu einer einzigen Vorstellung, der Vorstellung eines Acts des Verstandes, welche Einheit dieser Handlung Kant eine Function des Verstandes nennt. Nun giebt es verschiedene solcher Acte, also verschiedene solcher Einheiten der Operationen des Verstandes, oder wie sie Kant nennt, verschiedene Functionen desselben, und durch eine jede wird auch eine solche Einheit in das Verknüpfte der verschiedenen Vorstellungen in der Anschauung gelegt, die sodann, als ein Begriff von diesem Verknüpften des Mannigfaltigen in der Anschauung eine Kategorie genannt wird. Ein Beispiel hierzu findet man unter andern im Artikel Daſeyn, 3. ff., indem der Begriff Daſeyn eben eine solche Kategorie ist.

2. Die Kategorien sind also, wie Braßberger (Untersuchungen über Kants Crit. I. der rein. Vern. S. 109.) ganz richtig sagt, uranfängliche Elemente aller objectiven Erkenntniß, aber nicht die einzigen, weil die Formen der Anschauung (Raum und Zeit) auch dazu gehören. Es sind Begriffe, die sich aber doch nicht weiter, wie andere Begriffe in Theilvorstellungen zerlegen lassen,

und ganz einfach sind; daher sie ungefähr ebenso zu den Begriffen gerechnet werden können, wie die Eins zu den Zahlen. Sie liegen nicht ursprünglich im Verstande, als wären sie angebohren, wie Leibnitz sich von einigen Begriffen vorstellte, sondern sie entspringen jedesmal bei den Operationen des Verstandes, als die Functionen desselben, aus ihm, und sind die Einheiten der Verstandeshandlung, verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche zu ordnen, selbst. Sie sind also die Bedingungen, unter welchen und durch welche es allein möglich ist, das Mannigfaltige gegebener Anschauungen zur Vorstellung eines Gegenstandes zu verknüpfen, und überhaupt irgend einen Gegenstand zu denken. Kant nennt diese Kategorien auch wohl reine Verstandesbegriffe, weil der reine Verstand ihr Geburtsort ist, oder sie gänzlich *a priori* aus demselben entspringen, und gebraucht auch wohl diese Ausdrücke als gleichbedeutend (C. 102.). Allein eigentlich müssen diese beiden Ausdrücke von einander unterschieden werden. Alle Kategorien sind nemlich reine Verstandesbegriffe, aber nicht alle reine Verstandesbegriffe sind Kategorien. Es giebt nemlich auch reine Verstandesbegriffe, welche bloß von Kategorien können abgeleitet werden, und aus bloßer Verknüpfung derselben, ohne einen neuen Uract dieser Verknüpfung entspringen. So ist der Begriff der Kraft nichts anders als der Begriff der Causalität einer Substanz, eine Verknüpfung zweier Begriffe, welche durch die Kategorie der Substantialität möglich wird, indem die Causalität als das Accidenz der Substanz gedacht wird. Das sind also abgeleitete reine Verstandesbegriffe, welche von den reinen Verstandesbegriffen, die Stammbegriffe sind, unterschieden werden müssen, und nur diese Stammbegriffe heißen eigentlich Kategorien.

### Metaphysische Deduction der Kategorien.

3. Die erste Untersuchung, welche hierüber anzustellen ist, wäre nun: wie ergeben sich alle diese Kategorien ganz vollständig, wie lassen sie sich auf eine Art entdecken, bei der man gewiss seyn kann, daß man sie alle habe, daß keine fehle, und auch keine sich unter ihre Gesellschaft mische, die nicht darunter gehört? Hierzu hat nun Kant einen Leitfaden an den verschiedenen Arten der Urtheile gefunden. Wenn nemlich der Verstand die verschiedenen Arten der Urtheile (s. Function 4. ff.) hervorbringen will, so ergeben sich die Einheiten oder Functionen dieser Handlungen des Verstandes. Der Verstand stellt sich jede dieser seiner, übrigens sehr zusammengesetzten Operationen als einen Act durch eine besondere Vorstellung vor, durch welche sie sich von den übrigen unterscheidet. Durch die eine Classe dieser einfachen Vorstellungen denkt der Verstand, von welchem Umfange die Bestimmung des Subjects durch das Prädicat sei, entweder daß das Subject als ein einziger Gegenstand, und nicht als ein Begriff, unter dem mehrere Begriffe von Gegenständen, als unter ihm enthalten, gedacht werden können; oder daß er als ein solcher Begriff und zwar wieder für alle Begriffe von Gegenständen, deren Merkmal er ist, oder nur für einige durch das Prädicat zu bestimmen ist (s. Function, 5. ff.). Durch eine andere Classe dieser Vorstellungen denkt der Verstand die Bestimmung der Beschaffenheit des Subjects selbst durch das Prädicat, und zwar entweder dadurch, daß es zu der Sphäre des Begriffs im Prädicat gezählt wird (die Bejahung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, daß es von der Sphäre des Begriffs im Prädicat ausgeschlossen wird (die Verneinung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, daß es zu der durch den Begriff im

Prädicat auf irgend eine Art beschränkten Sphäre alles Möglichen gezählt wird (die Beschränkung der Sphäre alles Möglichen für das Subject als eines solchen) (f. Function, 8. ff.), und so bei den übrigen Classen (f. Function, II. ff.). Diese Begriffe oder Vorstellungen, von denen bei allen Urtheilen aus jeder Classe wenigstens eine vorkommen muß, und da denken nichts anders als urtheilen ist, auch bei allem Denken, und die, als die Einheiten alles Verknüpfens durch urtheilen und denken, das Urtheilen und Denken erst möglich machen, sind nichts anders als die Kategorien. Diese Herleitung der Kategorien aus den verschiedenen Arten der Urtheile nennt Kant die metaphysische Deduction derselben. Sie ist um so auffallender, da man bis auf Kant diese Kategorien aus der Erfahrung herleitete, und doch von ihnen behauptete, sie müßten in aller Erfahrungserkenntniß vorkommen, ja selbst in solchen Erkenntnissen, die nicht aus der Erfahrung entspringen, oder von denen es doch keine Erfahrung giebt; weil man nemlich keine Erfahrungserkenntniß konnte, in welcher sie nicht vorkämen, welches aber theils nichts dagegen beweiset, daß sich nicht vielleicht doch noch einmal ein Erfahrungserkenntniß werde entdecken lassen, in welchem sie nicht vorkommen, theils auch nichts dagegen, daß vielleicht in der Erkenntniß solcher Gegenstände, von denen es keine Erfahrung geben kann, z. B. Gott, Geist u. s. w., vielleicht auch keine solche Begriffe enthalten seyn mögen.

4. Der Satz, den Kant also behauptet, ist:

Die Stammbegriffe des reinen Verstandes oder die Kategorien entspringen *a priori* aus dem reinen Verstande, denn sie treffen mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens zusammen;

oder sind eigentlich selbst diese Einheiten, welche die verschiedenen Arten von Urtheilen möglich machen, und durch welche sich eben diese verschiedenen Arten von Urtheilen unterscheiden. So vielerlei Functionen der Urtheile es also giebt, so vielerlei Einheiten der Verknüpfung zu solchen Urtheilen muß es folglich geben. Diese Stamm-begriffe des reinen Verstandes, wenn sie *a priori* seyn sollen, müssen Allgemeinheit und Nothwendigkeit in ihrem Begriff enthalten. Sie sind alsdann die Begriffe, die stets bei dem Geschäft des Denkens und Erkennens aus dem Verstande entspringen, und durch welche erst alle Erkenntniß möglich wird, indem sie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Sicherheit und Gewissheit in unsere Erkenntniß bringen. Um den obigen Satz gehörig zu verstehen, muß man sich einen Hauptbegriff deutlich machen, der in der kritischen Philosophie eine große Rolle spielt. Dies ist der Begriff der Synthesis. Kant versteht unter diesem Wort diejenige Handlung des Verstandes, oder des Denkens, durch die der Verstand das Mannigfaltige (die verschiedenen Vorstellungen) in der Anschauung auf gewisse Weise durchgeht, auffasst und so mit einander verbindet, daß daraus eine Erkenntniß wird (M. I, 111: C. 102.).

5. Die Synthesis (welches Wort griechisch ist, und eigentlich Zusammensetzung heißt, und auch durch Verbindung, Verknüpfung ausgedrückt werden kann) ist dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet und zu einem gewissen Inhalt vereinigt, und geht aller Analysis vorher. Die Analysis ist nemlich die Auflösung einer Erkenntniß in ihre Elemente, wodurch die Erkenntniß deutlich wird, indem ich durch sie mir bewußt werde, was alles in meiner Erkenntniß liegt. Bei der Entstehung unsrer Erkenntniß kann nun aber die Ana-

lysis nicht den Anfang machen. Denn ehe ich etwas analysiren oder in seine Elemente auflösen kann, muß erst etwas Zusammengesetztes da seyn, was ich auflösen soll. Folglich ist die Synthesis eher als die Analysis, oder die erstere geht vor der letztern her. Unsere Erkenntniß entspringt also nicht, wie man es sich vor Kant vorstellte, mit der Analysis, sondern mit der Synthesis, und der Verstand muß erst zusammensetzen und verknüpfen, ehe er auflösen und zerlegen kann. Synthesis, in der allgemeinsten Bedeutung, ist also die Handlung des Verstandes, verschiedene Vorstellungen (das Mannigfaltige) zu einander hinzu zu thun, und diese Mannigfaltigkeit der Vorstellungen in Einer Erkenntniß zu begreifen. So ist jedes Urtheil eine Synthesis; ich thue nemlich z. B. in dem Urtheil, alle Körper sind zusammengesetzt, zu der Classe der zusammengesetzten Dinge auch die Körper hinzu, und fasse also dadurch mehrere Vorstellungen unter der Vorstellung des Zusammengesetzten zusammen. Diese Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige der Anschauung, das durch sie zusammengefaßt wird, *a priori* gegeben ist. Es kann nemlich nichts zusammengefaßt werden oder keine Synthesis entstehen, wenn dem Verstande nicht etwas zum Zusammenfassen gegeben wird. Nun wird dem Verstande ein Stoff zum Zusammenfassen oder zur Synthesis gegeben durch die Eindrücke auf unsre Sinne, allein diese Synthesis enthält dann etwas aus der Erfahrung Entsprungenes, und ist folglich nicht rein, sondern empirisch. Aber unsere Sinnlichkeit selbst bietet (s. Exposition, 4. ff.) ein Mannigfaltiges *a priori* zur Synthesis dar. Raum und Zeit enthalten nemlich ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung *a priori*, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen, unter welchen unser Gemüth sinnliche Eindrücke empfangen kann. Das Mannigfaltige des Raums und der Zeit ist also derjenige Stoff, den unser

Gemüth selbst dem Verstande zu einer Synthesis darbietet, und wenn der Verstand diesen Stoff, es sei nun zu reinen Anschauungen, wie z. B. in der Geometrie, oder zu Begriffen von diesen Anschauungen, z. B. zu dem von einem Triangel, verbindet, so heist diese Synthesis rein. Mit der Synthesis eines Mannigfaltigen nun, sie mag empirisch oder *a priori* seyn, fangt die Erkenntnis an. Sobald nemlich durch die Sinnlichkeit der Stoff zur Erkenntnis gegeben wird, muß ihn der Verstand verknüpfen. In der Folge werden wir sehen, daß dieses Geschäft mit einem sehr dunkeln Bewußtseyn geschieht, und daß daher die Erkenntnis anfänglich noch roh und verworren seyn kann, und also der Analysis bedarf. Allein die Synthesis ist doch das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unsrer Erkenntnis urtheilen wollen (M. I, 112. C. 103.) f. Synthesis.

6. Die reine Synthesis allgemein vorgestellt giebt die Kategorie, und sie beruhet auf dieser synthetischen Einheit *a priori*, als auf ihrem Grunde. Da diese Sache ihrer Natur nach so dunkel ist, so wollen wir sie uns noch durch ein Beispiel erläutern. Gesetzt, wir wollen uns der reinen Vorstellung der Zeit bewußt werden, so giebt uns die reine Sinnlichkeit, d. i. die bloße Fähigkeit, sinnliche Eindrücke zu erhalten, ein Mannigfaltiges, in welchem wir weiter nichts unterscheiden können, als die Art, wie es mit einander verknüpft ist, z. B. daß die Zeit ein Continuum oder eine stetige Gröfse ist; d. h. eine solche Gröfse, in der, ohne alle Lücken, das Ende des einen Theils immer auch der Anfang des folgenden ist, wie bei einer geraden immer fortlaufenden Linie im Raum. Wir werden uns in der Folge überzeugen, daß diese Verknüpfung vermittelt unserer Einbildungskraft in je-

nes Mannigfaltige hineingebracht wird. Jetzt wollen wir uns nur deutlich machen, worauf die Verknüpfung (Synthef) überhaupt beruhet, oder wie uns die Vorstellung derselben möglich wird. Wäre die Zeit eine wirkliche Linie, so könnten wir sie messen durch irgend einen Maassstab. Allein die Zeit hat die besondere Beschaffenheit, daß wenn ein Theil derselben entsteht, der andere verschwindet, und so bleibt uns kein anderes Mittel übrig, ihre Theile mit einander zu verknüpfen, als das Zählen. Und hier, dünkt mich, wird es bei der Zeit am allerlichtbarsten, daß es der Verstand ist, der Verknüpfung und Einheit hinein bringt, und dadurch die Vorstellung der Zeit erst möglich macht. Denn der Verstand muß durch das Zählen den verfloßenen Zeittheil gleichsam fest halten und mit hinüber nehmen zu dem folgenden Zeittheil, diese beiden Zeittheile wieder zu dem folgenden, und so Secunde zu Secunde, Minute zu Minute, Stunde zu Stunde setzen, um sich das Ganze der Zeit vorzustellen, die immer nur in der Grenze zwischen der verfloßenen und zukünftigen wirklich gegenwärtige Zeit ist. Diese Verknüpfung des einen Zeittheilchens mit dem andern (eigentlich des Mannigfaltigen oder der verschiedenen Vorstellungen in der Zeit, die erst durch die Verknüpfung des Verstandes Zeit werden) würde uns aber doch zur Vorstellung der Zeit noch nichts helfen, wenn nicht in derselben eine synthetische Einheit *a priori* läge. Das heißt, durch dieses Zählen muß ich die einzelnen Zeittheilchen zu einem solchen Ganzen verknüpfen, daß ich sie alle in diese Vorstellung eines Ganzen, einer Einheit, z. B. einer Stunde so vereinige, daß ich nun nicht mehr an die einzelnen Theile denke, woraus das Ganze besteht, wenn ich mir dieses Ganze vorstelle. Die Vorstellung eines solchen Ganzen heißt synthetische Einheit, und ist wohl zu unterscheiden von der Vorstellung der zu einem Gan-



zen verknüpften Theile, in der ich mir das Ganze in seinen Theilen denke, welches die analytische Einheit heist. Jene synthetische Einheit ist aber zur Vorstellung jedes Gegenstandes, als eines Ganzen, durchaus notwendig, und sie ist also eine aus dem Verstande selbst entspringende Vorstellung *a priori*, durch die er die Synthesis möglich macht. Diese synthetische Einheit ist nun jederzeit der Grund, nach welchem alle verschiedene Vorstellungen zu einander hinzugethan werden, und der folglich ihnen allen gemeinschaftlich ist. Sie ist der reine Verstandesbegriff, und so ist dieser der Grund, auf welchem die ganze Synthesis beruhet (M. I, 114. C. 104.).

7. Die Kategorie ist also eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, durch welche (Einheit) der Verstand in seine Vorstellungen einen transcendentalen Inhalt bringt, und die daher *a priori* auf Objecte geht (C. 105.). Im Artikel Daseyn, 4. findet man diese Erklärung verdeutlicht. Warum aber diese Einheit synthetisch heist, habe ich bereits gesagt, weiter ausgeführt findet man es im Art. Einheit, 14. wie auch, was das heist, das sie *a priori* auf Objecte geht.

8. Dafs Aristoteles ein Buch von diesen Kategorien geschrieben hat, findet man im Art. Aristoteles, 4. f. Weil aber Aristoteles die Quelle der Kategorien nicht kannte, so wufste er weder die rechte Anzahl derselben anzugeben, noch sie gehörig von andern Begriffen zu unterscheiden. In den bereits angeführten Stellen dieses Wörterb. im Artikel: Einheit, 14. u. Erfahrungsurtheil siehet man ebenfalls, das diese Kategorien nichts als die logischen Functionen in den Urtheilen sind. Es entspringen daher auch gerade so

viele Kategorien, welche *a priori* auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es logische Functionen zu urtheilen giebt. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird unter dem Namen derselben nachgewiesen. So viel es also Arten der Urtheile giebt, so viel Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes giebt es, nicht mehr und nicht weniger. Und so ist der Verstand völlig erschöpft, diese Kategorien müssen durchaus die ganze Erkenntniß der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen. Es ist also das Vermögen des Verstandes durch die vollständige Auffindung dieser Kategorien völlig ausgemessen, sie geben alles an, was von jedem Erfahrungsgegenstande und jedem Gegenstande, der ohne Erfahrung erkannt oder gedacht wird, *a priori* durch den bloßen Verstand erkannt werden kann (C. 105. Pr. 120. M. I, 117.).

9. Die transcendente Tafel aller dieser Kategorien findet man im Art. Erfahrungsurtheil, 11. B. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird eigentlich unter dem Namen dieser Kategorien nachgewiesen, s. z. B. Daseyn. Um aber doch auch hier ein Beispiel davon zu geben, will ich zeigen, wie die drei Kategorien der Quantität von den Functionen der quantitativen Urtheile abzuleiten sind. Im Art. Function, 5. ff. findet man die Arten der Urtheile ihrer Quantität nach. Es giebt aber in jeder Sprache Wörter, wodurch man anzeigt, welche Quantität das gegebene Urtheil hat, und diese Wörter haben den Namen Quantitätszeichen.

a. Für die einzelnen oder individuellen Urtheile (Function, 7.) sind diese Quantitätszeichen die *nomina propria*, z. B. Cajus, oder die *pronomina demonstrativa*, z. B. dieser,

jener. Cajus ist gelehrt; dieser Mann ist mein Freund.

b. Für die besondern oder particularen Urtheile (Function, 6.) sind im Deutschen die Wörter: etliche, viele, mehrere, einige, manche, diese Quantitätszeichen, z. B. einige Menschen sind gelehrt.

c. Für die allgemeinen bejahenden Urtheile sind im Deutschen die Wörter: alle, jede, für die allgemeinen verneinenden Urtheile die Wörter: keiner, Niemand, solche, Quantitätszeichen, z. B. alle Menschen sind sterblich; kein Mensch ist heilig.

Es giebt übrigens auch unbezeichnete Urtheile, worunter diejenigen zu verstehen sind, denen das Zeichen der Quantität fehlt, z. B. der Mensch ist ein Thier; wenn es regnet, so wird es nass. Solche Urtheile gelten für allgemeine; denn das Prädicat kommt dem Begriff im Subject in seinem ganzen Umfange zu, obgleich dieser Umfang hier nicht durch ein besonderes Zeichen angegeben ist. Der Mensch heißt so viel als alle Menschen.

Diejenige Beschaffenheit eines Urtheils nun, das man eins von diesen dreierlei Quantitätszeichen mit der Vorstellung im Subject verbinden kann, oder noch besser, das ich die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat, die das Bindewörtchen ist ausdrückt, mit dem Quantitätszeichen verbinden kann, z. B.

Cajus, dieser eine ist, gelehrt;

Von den Menschen, sind viele, nicht gelehrt;

Die Menschen, sind alle, sterblich;

diese Beschaffenheit der Urtheile heisst die Quantität derselben. Nun sehen wir aber deutlich, dass im einzelnen Urtheile der Begriff der Einheit, im besondern Urtheile der Begriff der Vielheit, im allgemeinen Urtheile der Begriff der Allheit diejenige Verknüpfung möglich macht, die man die Quantität der Urtheile nennt. Also muss die Anlage zu dieser Verknüpfung und folglich zu den Begriffen: Einheit, Vielheit, Allheit, ohne welche jene Verknüpfung nicht möglich ist, in dem Verstande selbst liegen, und sie können nicht aus der Erfahrung entspringen. Durch sie wird es uns möglich, über die durch die Eindrücke auf die Sinne gegebenen Gegenstände zu urtheilen, und sie zu erkennen; aber sie entspringen nicht durch Abstraction aus der Vorstellung dieser Erfahrungsgegenstände. Sie sind zum Wesen des quantitativen Denkens unentbehrlich, folglich für das Denken nothwendig, also *a priori*. Auch bringen sie Nothwendigkeit in das Urtheil, denn wenn ich sage, die Menschen sind alle sterblich, so behaupte ich, dass jedes denkende Subject nothwendig so urtheilen müsse. Uebrigens lassen sich in diesen Begriffen auch keine Merkmale weiter unterscheiden, sie sind einfach. Solche einfache, aus der Anlage des Verstandes beim Geschaft des Urtheilens hervorgehende Begriffe sind nun die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes, und wir haben folglich die drei der Quantität:

Einheit, Vielheit, Allheit  
gefunden.

Da die Einheit das ist, wodurch die Vielheit und Allheit gemessen wird: so kann man sie auch das Maass nennen; da die Vielheit eigentlich das ist, was da macht, dass ich mehreres Gleichartiges unterscheiden kann; welche Vorstellung auch die Quantität oder Grösse heisst:

so kann man die Vielheit auch die Gröfse nennen, und von ihr hat diese Classe der Kategorien den Namen, weil sie der Hauptbegriff ist. Und da die Allheit eigentlich das ist, was da macht, daß mir nichts an dem ganzen Umfange oder der Sphäre fehlt, welches die Vorstellung des Ganzen ist: so kann die Allheit auch das Ganze heißen. Und so sehen wir, daß die Begriffe:

Maafs, Gröfse, Ganzes,  
dieselben Kategorien sind (M. I, 118. C. 106.).

10. Die Tafel der Kategorien enthält nun ein vollständiges Verzeichniß aller der Begriffe, die ursprünglich aus dem Verstande selbst entspringen, und so, wie sie noch mit keinem Erfahrungsbegriffe vermischt sind. Der Verstand enthält also diese Begriffe *a priori* an sich, nicht als wenn sie ihm angebohren wären (s. Angebohren), sondern weil er eine solche Anlage hat, daß er, so bald er zu seinem Geschäft des Denkens oder Urtheilens wirksam wird, dies Geschäft nur auf die Art treiben kann, daß immer einer dieser ursprünglichen reinen Begriffe dabei erzeugt wird oder daraus hervorgeht. Will er z. B. das Wasser denken, so denkt er es als ein Ganzes; will er sich die Anschauung Körper denken, so muß er sie entweder als einen, oder als viele, oder als alle Körper denken; will er weiter fortschreiten in seiner Erkenntniß, so muß er sich die Realitäten des Wassers oder des Körpers denken, d. i. die Beschaffenheiten, die ihm zukommen, z. B. die Flüssigkeit des Wassers, die Undurchdringlichkeit des Körpers. Betrachte ich nun den Verstand bloß in der Rücksicht, daß er ein solches Vermögen ist, ursprünglich, obwohl bei Gelegenheit der sinnlichen Eindrücke, solche Begriffe aus sich selbst zu erzeugen, und dadurch die Verknüpfung (Synthesis) der verschiedenen Vorstellungen in den Anschauun-

gen zu bewirken, und sondere also alle seine übrigen Vermögen davon ab, z. B. das Vermögen, das Empirische zu beurtheilen, so heisst der Verstand in dieser Abstraction ein reiner Verstand, in eben dem Sinne, als man sagt, die reine Sinnlichkeit. Es wird folglich damit nicht gemeint, es gebe ein ganz isolirtes oder abgefondertes Vermögen, welches der reine Verstand heisse. Sondern es ist bloß ein logischer Kunstgriff, daß wir uns von einem Gegenstande das wegdenken, was wir zu unserer vorhabenden Untersuchung nicht gebrauchen können, und die übrigbleibenden Merkmale in einen besondern Begriff zusammenfassen, und diesem einen besondern Namen geben. So sprechen wir vom Verstande, der Einbildungskraft, dem Gedächtniß, nicht als wenn diese Vermögen wirklich so von einander abgefondert, wie etwa zwei Körper, neben einander existirten; sondern um uns deutliche Vorstellungen zu machen von dem, was bei allem Denken vorkömmt. Haben wir etwa gefunden, daß neben dem Urtheil noch etwas vorkömmt, was wir schon einmal gedacht und uns nur erinnert haben, so sondern wir diese besondere Wirkung in Gedanken von dem übrigen ab, und schreiben sie einem besondern Vermögen, dem Gedächtniß, zu, u. s. f. Darum wirken aber dennoch alle diese Vermögen in der Wirklichkeit zugleich, und wenn wir sie uns einzeln vorstellen, so ist das eine logische Abstraction, welche die Deutlichkeit in der Erkenntniß befördert. Der reine Verstand ist nun ebenfalls eine solche logische Abstraction, und wir verstehen darunter den Verstand bloß in so fern reine Begriffe aus ihm entspringen, nicht aber daß es ein solches abgefondertes Vermögen für sich in der Wirklichkeit gebe. Man kann also nicht etwa fragen, wo giebt es denn aber einen Menschen, der einen so reinen Verstand hätte?

Ohne diese ursprünglichen reinen Verstandesbegriffe würden sich die verschiedenen Vorstellungen (das Mannigfaltige) der Anschauungen nicht einmal als ein Gegenstand denken, und es würde sich folglich gar nichts davon verstehen lassen. Denn er muß sich nothwendig das Mannigfaltige der Anschauung als eine Größe, oder als eine Realität, oder als eine Substanz u. s. w. denken, d. i. als einen Gegenstand, der Größe, Realität hat, für sich besteht u. s. w.

Die Eintheilung der Kategorien in ihrer Tafel ist aber auch systematisch, d. h. sie ist aus einem gemeinschaftlichen Princip entsprungen. Denn Kant schließt so, die Kategorien sind die Grundbegriffe des menschlichen Verstandes, durch welche alles Urtheilen möglich wird; so viele von einander wesentlich verschiedene Arten zu urtheilen es also giebt, so viel Kategorien muß es auch geben. Nun ist urtheilen nichts anders als denken, oder sich die Anschauungen vermittelst des Verstandes durch Merkmale vorstellen, also giebt es auch eben so viel Arten, alles durch Grundbegriffe zu denken. Und so ist die Anzahl dieser Grundbegriffe, und welche es sind; völlig bestimmt.

Schon die Pythagoräische Schule soll einen Versuch gemacht haben, die einfachen Begriffe unseres Verstandes aufzufuchen (*Bruckeri Hist. Philos. T. I. p. 806. Schwabs Preischrift über die Frage: welche Fortschritte u. s. w. S. 47.*). Wie wenig es dem Aristoteles geglückt ist, findet man im Art. Aristoteles, 4. f. Schwab, ein erklärter Gegner der kritischen Philosophie, sagt selbst (a. a. O. S. 138.): „Kant gebührt unstreitig das Lob, daß er die einfachen Verstandesbegriffe nicht, wie seine berühmten Vorgänger, Aristoteles, Locke, Lambert und Crusius, aufgerathewohl und rhapsodistisch; sondern nach

einer gewissen Regel, aufgesucht, und ihre Anzahl bestimmt hat. Der Gedanke, sie aus den logischen Urtheilen abzuleiten, ist glücklich, und würde allein ein Beweis von Kants metaphysischem Genie seyn, wenn er auch nicht so viele andere Proben davon gegeben hätte.“ Die Philosophen vor Kant schlossen die einfachen Grundbegriffe, die sie fanden, nur durch Induction, d. h. wenn sie fanden, daß ein Begriff in mehreren gleichen Fällen vorkam, so schlossen sie, der Begriff sei ein solcher, der bei allen solchen Fällen vorkomme, und folglich ein Grundbegriff. Sie fanden also diese Begriffe nicht durch ein Princip *a priori*, sondern aus der Erfahrung, welches ihnen darum möglich war, weil sie in aller Erfahrungserkenntniß vorkommen, indem, wie wir uns bald überzeugen werden, der Verstand sie in alle Erfahrung hinein legt. Auch konnten sie auf diese Art niemals einsehen, warum gerade diese und nicht auch andere Begriffe in aller Erfahrungserkenntniß vorkommen, weil sie den Ursprung derselben aus dem reinen Verstande nicht kannten, und folglich nicht wußten, daß der Verstand nur an diese Begriffe gebunden ist, durch die alles sein Denken und Erkennen allein fortläuft (M. I, 119. C. 106. f.).

11. Schwab macht aber, mit mehreren, Kant den Vorwurf, er habe nicht bewiesen, daß es nicht mehr und nicht weniger Classen von logischen Urtheilen gebe, als diejenigen, aus denen er seine Kategorien herleitet (s. Erfahrungsurtheil, 11. A.). Wie diese Schwierigkeit zu lösen sei, findet man im Artikel Urtheil. Daß diese Stammbegriffe übrigens auch ihre eben so reinen abgeleiteten Begriffe haben, welche Kant Prädicabilien des reinen Verstandes nennt, findet man im Art. Abgeleitet.



12. Die Tafel dieser Kategorien ist im theoretischen Theile der Philosophie unentbehrlich. Denn soll die Philosophie, so weit sie auf Begriffen *a priori* beruhet, als Wissenschaft behandelt werden, so muß der Plan zu derselben so vollständig entworfen werden, daß man sich versichern kann, es fehle nichts, auch muß sie nach bestimmten Grundbegriffen mit mathematischer Schärfe und Genauigkeit abgetheilt werden. Dies ist aber nur durch diese Tafel der Kategorien möglich, indem aus derselben allein erhellet, wie viel Elementarbegriffe des Verstandes es giebt, und welche sie sind. Nun kann in einer Wissenschaft nichts weiter vorkommen, als die verschiedenen Einheiten, zu welchen der gegebene Stoff durch den Verstand nothwendig verknüpft werden muß, und die daraus entspringenden Begriffe und Sätze. Folglich müssen sich alle Momente der zu untersuchenden speculativen Wissenschaft, ja sogar die Ordnung derselben, aus dieser Tafel eben so systematisch ergeben, als sie die Grundbegriffe des menschlichen Verstandes in einem vollständigen System aufstellt (C. 109. f. M. I, 123.).

13. Kant hat in den Anfangsgründen der Naturwissenschaft eine Probe geliefert, wie diese Tafel der Kategorien zur Entwerfung des vollständigen Plans und der Eintheilung einer Wissenschaft zu gebrauchen sei, welche ich hier als Beispiel hersetzen und erläutern will. Er will in dem genannten Buche eigentlich die metaphysische Körperlehre liefern, oder lehren, was man von einem Körper überhaupt *a priori* aus bloßen Begriffen wissen kann. Dies ist nun nichts weiter als die vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt, denn alles übrige einer reinen Naturlehre über einen Körper überhaupt ist nur durch Mathematik möglich, weil der Begriff dazu construirt oder in der reinen Anschauung *a priori* muß dargestellt wer-

den, um zu zeigen, daß der Gegenstand möglich, kein leerer Gedanke, sei. Die Wissenschaft aber, vermittelt der Constructionen *a priori* zu erkennen, ist eben die Mathematik. Da nun der Verstand von einem Gegenstande nichts weiter denken und erkennen kann, als die Größe, Beschaffenheit, das Verhältniß desselben zu andern Gegenständen (die Relation) und das Verhältniß desselben zu unserm Verstande (die Modalität): so müssen sich auch alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, mithin auch alles, was *a priori* von ihr gedacht, ja alles, was auch von ihr in der mathematischen Construction dargestellt, oder in der Erfahrung, als bestimmte Materie, gegeben werden mag, unter diese vier Classen von Begriffen bringen lassen. Mehr ist hier nicht zu thun, zu entdecken oder hinzuzusetzen, sondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt seyn sollte, es besser zu machen (N. XV.).

14. Der Begriff der Materie muß daher durch alle vier Classen der Verstandesbegriffe durchgeführt werden, von denen jede demselben eine neue Bestimmung giebt. Die fünf äußern Sinne können nur durch Bewegung Eindrücke bekommen, da nun die Materie der Gegenstand dieser äußern Sinne ist, so muß Bewegung die Grundbestimmung der Materie seyn, und sie überhaupt als etwas Bewegliches gedacht werden. Der Verstand führt daher alle übrigen Bestimmungen (Prädicate) der Materie auf jene Grundbestimmung zurück, und so ist die ganze Naturwissenschaft überhaupt nichts anders als Bewegungslehre. Die Bewegung muß also betrachtet werden:

a. der Größe oder Quantität nach, als ein reines Quantum, d. i. als eine solche Größe, bei der man alles wegdenkt, was irgend durch die Erfahrung zur Bestimmung derselben hinzu-

kömmt. Zugleich wird dabei abstrahirt von aller Beschaffenheit und allem Verhältniß des Beweglichen zu einem andern oder zu unfrer Vorstellungart. Folglich kömmt hier nur die Gröfse der Bewegung in Betrachtung, nicht aber die Gröfse des Beweglichen, welche zur Beschaffenheit desselben gehört. Den Inbegriff der Begriffe und Sätze, welche hieraus entspringen, nennt Kant die Phoronomie oder reine Gröfßenlehre der Bewegung. Diese Phoronomie hat nur einen einzigen allgemeinen Lehrsatz, der die Möglichkeit der Zusammenfetzung der Bewegung aus einfacheren Bewegungen durch Construction lehrt, und im Art. Bewegung, zusammengesetzte, vorkömmt und erläutert wird. Der Begriff der Gröfse ist nemlich nichts anders, als der von der Zusammenfetzung des Gleichartigen nach einem gewissen Maafse (der Einheit). Folglich ist die Phoronomie nichts anders als die Lehre von der Zusammenfetzung der Bewegung, und zwar nach den drei Kategorien der Gröfse und den Momenten, die der Raum dazu an die Hand giebt:

α. Einheit, wenn die Bewegung nur eine Richtung in einer und derselben Linie hat;

β. Vielheit, wenn die Bewegung mehrere Richtungen in einer und derselben Linie hat;

γ. Allheit, wenn die Bewegung mehrere Richtungen nach mehreren Linien hat.

Mehrere Bestimmungen der Bewegung als einer Gröfse kann es nicht geben. Die Bewegung wird hier nemlich als ein aus mehrern Bewegungen Zusammengesetztes betrachtet, und ist in so fern eine Gröfse. Die Gröfse der Bewegung selbst aber besteht, weil das Bewegliche hier blofs als ein Punct betrachtet wird, allein in der Geschwindigkeit. Nach dieser dreifachen Bestimmung

( $\alpha$ ,  $\beta$  u.  $\gamma$ ) hat folglich der allgemeine phoronomische Lehratz drei Theile (f. Bewegung, S. 610.) (N. 30.).

15. Die Bewegung muß ferner betrachtet werden

b. der Beschaffenheit oder Qualität nach, als eine Beschaffenheit der Materie. Hiernach muß das Bewegliche eine Bestimmung mehr bekommen, es muß etwas da seyn, was beweglich ist, dem die Bewegung als Beschaffenheit anhängen kann, das bewegt werden und etwas anders in Bewegung setzen kann. Dies ist nur möglich, wenn etwas den Raum erfüllt und dem Eindringen in denselben Raum widersteht. Kant zeigt nun, daß man sich die Materie darum als ein Bewegliches denken müsse, dessen Bewegung eine ursprüngliche (den Grund der Bewegung in sich selbst habende) bewegende Kraft sei, und nennt daher den Inbegriff von Sätzen und Begriffen hierüber Dynamik oder Lehre von der Bewegung als ursprünglich bewegender Kraft. Die Beschaffenheit wird nemlich durch Empfindung gegeben, und folglich muß die Beschaffenheit der Bewegung empfunden werden, dies ist nur durch Widerstand, folglich durch Erfüllung des Raums möglich. Daher ist die Lehre davon eine Lehre von der Bewegung als einer ursprünglich bewegenden Kraft. Nach den drei Kategorien der Qualität muß nun in derselben gehandelt werden:

$\alpha$ . der Realität nach: von der Erfüllung des Raums durch Zurückstößungskraft, oder dem Reellen (Soliden) im Raume;

$\beta$ , der Negation nach: von der Durchdringung des Raums durch Anziehungskraft, oder der Aufhebung des Reellen (Soliden) im Raume;

γ. der Limitation nach: von der Beschränkung beider Kräfte durcheinander, oder der Bestimmung des Grades des Reellen oder der Raumserfüllung.

(N. 80.) f. Bewegung, VII.

16. Die Bewegung muß ferner betrachtet werden

c. der Relation nach, in Beziehung oder im Verhältniß zu einer andern Bewegung. Hiernach bekommt das Bewegliche, aufser der Bestimmung, daß es, auch in Ruhe, durch ursprünglich bewegende Kraft den Raum erfüllt, noch die, daß es, auch in Bewegung, eine bewegende Kraft hat, welche es möglich macht, etwas anderes Bewegliches in Bewegung zu setzen oder von ihm in Bewegung gesetzt zu werden. Den Inbegriff der Sätze und Begriffe hierüber nennt Kant die Mechanik, oder Lehre von der Bewegung als abgeleiteter bewegender Kraft. Nach den drei Kategorien der Relation muß in derselben gehandelt werden:

α. der Substantialität nach, vom Gesetz der Selbstständigkeit oder Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, f. Aufgabe, 10, a.

β. der Causalität nach, vom Gesetz der Trägheit, f. Bewegung, VIII. 2. u. Aufgabe, 10, b.

γ. der Wechselwirkung oder Gemeinschaft nach, vom Gesetz der Gegenwirkung der Materien, f. Gegenwirkung u. Aufgabe, 10, c.

Der Begriff der Substanz correspondirt nemlich genau dem Begriff der Selbstständigkeit

der Materie, der Begriff der Ursache dem der äußern Ursache der Bewegung der Materie, ohne welche Ursache sie in ihrem Zustande beharret oder träge ist, und der Begriff der Wechselwirkung dem der Gegenwirkung zweier Materien. Wenn man die angeführten Stellen nachlieset, so bedarf dieses keiner weiteren Erörterung (N. 133. f.).

17. Endlich muß die Bewegung auch

d. der Modalität nach betrachtet werden, d. i. bloß in Beziehung auf die Vorstellungsart. Für unsere Vorstellungsart ist sie aber eine Erscheinung, die nur vermittelt der äußern Sinne für uns möglich ist; darum nennt Kant die Lehre von der Bewegung der Materie in Beziehung auf unsere Vorstellungsart die Phänomenologie oder die Lehre von der Bewegung der Materie als Erscheinung. Wie die drei Kategorien der Modalität hier auf diese Lehre angewendet werden und sie erschöpfen, ist im Art. Bewegung, IX, III. Lehrsatz a. b. c. zu finden (N. XX. f.).

18. Diese Tafel der Kategorien giebt aber auch zu manchen merkwürdigen Betrachtungen Veranlassung.

Es fällt zuerst in die Augen, daß sie vier Classen von Verstandesbegriffen enthält, nemlich die 1. der Quantität; 2. der Qualität; 3. der Relation; 4. der Modalität. Sie läßt sich aber in 2. Abtheilungen zerfallen. Die erste Abtheilung dieser Stammbegriffe des reinen Verstandes gehet auf Gegenstände der Anschauung; es macht dabei keinen Unterschied, ob es Gegenstände der reinen oder in der Erfahrung gegebenen (empirischen) Anschauung sind. Die zweite Abtheilung dieser Kategorien gehet auf das Daseyn dieser Gegenstände der Anschauung, und zwar

entweder im Verhältniß dieser Gegenstände zu einander, oder im Verhältniß derselben zu dem Verstande. Wenn wir nemlich die Gegenstände der Erfahrung oder auch der reinen Anschauung anschauen, so finden wir das an denselben, was wir uns in den Begriffen ihrer Quantität und Qualität denken. Die Relation und Modalität aber finden wir nicht in den Gegenständen selbst, sondern in der Art, wie sie existiren (M. I, 124. C. 110).

19. Die erste dieser beiden Abtheilungen der Kategorien nennt Kant die mathematischen, sie sind die Kategorien der Quantität und Qualität; der Grund dieser Benennung ist aber, weil sie auf Gegenstände der Anschauung gehen und sich also construiren oder, wie es der Mathematiker mit seinen Begriffen macht, in der Anschauung darstellen lassen. Die zweite Abtheilung nennt er die dynamischen Kategorien, weil alles Daseyn als die Wirkung einer Kraft (im Griechischen Dynamis) gedacht werden muß. Die erste Abtheilung hat keine Correlata, d. i. Begriffe, die sich entweder wechselseitig auf einander beziehen, oder doch einander entgegen gesetzt sind, die zweite Abtheilung hat diese Correlata oder Opposita. Dieser Unterschied muß doch einen Grund in der Natur des Verstandes haben, welches desto mehr einleuchtet, da wieder in den mathematischen Kategorien sich etwas findet, was in den dynamischen nicht angetroffen wird, nemlich in denen von der Quantität ein Fortschritt von der Einheit zu der Allheit, in denen von der Qualität ein Fortschritt vom Etwas (der Realität) zu dem Nichts (der Negation); zu diesem Behuf müssen aber die Kategorien der Qualität so stehen: Realität, Limitation, Negation, s. Erfahrungsurtheil, 11. B. (M. I, 125. C. 110. Pr. 122\*).

20. Es ist ferner bemerkenswerth, daß alle

vier Classen eine gleiche Anzahl von Kategorien, nemlich immer drei enthalten. Alle Eintheilung *a priori* aus Begriffen muß nemlich sonst zweitheilig seyn (jedes Ding ist entweder A oder nicht A); allein das ist bloß die logische oder analytische Eintheilung nach dem Satze des Widerspruchs. Es giebt aber auch eine metaphysische oder synthetische Eintheilung *a priori* aus Begriffen (nicht, wie in der Mathematik, aus der dem Begriffe correspondirenden Anschauung *a priori*), und diese muß jederzeit dreitheilig seyn, weil zu jeder synthetischen Einheit (welche einzutheilen ist) dreierlei erforderlich ist (worin sie folglich getheilt werden kann): 1. die Bedingung; 2. das Bedingte; 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt (U. LVII.\*) M. I., 176. C. 110.).

21. Daher rührt es nun auch, daß in allen vier Classen die dritte Kategorie aus der Verbindung der zweiten mit der ersten in einen Begriff entspringt. So ist die Allheit (Totalität, das Ganze) nichts anders als der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten, der Vielheit, mit seiner Bedingung, der Einheit, entspringt, oder Vielheit als Einheit betrachtet. Die Einschränkung (Limitation) ist nichts anders als Realität mit Negation verbunden; die Gemeinschaft (Wechselwirkung) ist die wechselseitige Wirkung der Causalität der Substanzen auf einander; die Nothwendigkeit ist die Wirklichkeit, deren Bedingung die bloße Möglichkeit ist. Es scheint aber, als folge hieraus, daß der dritte Verstandesbegriff in jeder Classe der Kategorien keine wahre Kategorie, kein Stammbegriff, sondern bloß ein abgeleiteter Begriff des reinen Verstandes (eine Prädicabilie) sei. Allein der Actus des Verstandes, der zur Verbindung beider Kategorien zu der dritten er-



fordert wird, ist noch verschieden von dem Actus, durch welchen der Verstand jene beiden Begriffe einzeln erzeugt, und liegt gar nicht etwa schon in der Erzeugung jener beiden. Man sieht dieses sogleich dadurch ein, wenn man den Begriff der Zahl nimmt, welcher nichts anders als die neue Einheit einer Menge von Einheiten, also eine Allheit ist. Ware nun die Zahl bloß durch das Denken der Menge oder Vielheit und Einheit möglich, so müßte es uns auch möglich seyn, das Unendliche als eine Zahl zu denken, denn in diesem Begriff ist auch Vielheit und Einheit, allein es ist uns nicht möglich, das Unendliche als den Verstandesbegriff der Allheit, oder als Zahl, einer Grenze von anzugebenden Einheiten zu denken. Das Unendliche läßt sich nicht unter den Verstandesbegriff der Allheit subsumiren, es ist ein Vernunftbegriff (eine Idee). Eben so wenig ist es aus den bloßen Begriffen der Urfache und Substanz möglich einzusehen, wie eine Urfache auf die Substanz wirke, nemlich nicht anders als so, daß die Substanz zurückwirkt, u. s. w. (M. I, 127. C. 111.).

22. Schwab wirft (a. a. O. S. 130.) Kant vor, daß seine Ableitung der Kategorien von den Urtheilen hie und da sehr gezwungen sei. Zum Beweise hievon führt er die Kategorie der Gemeinschaft an. Wie aber dennoch diese Kategorie ganz deutlich in dem disjunctiven Urtheile liegt und dasselbe möglich macht, habe ich im Art. Gemeinschaft ausführlich zu zeigen gesucht.

23. Ein Paar andere Bemerkungen, welche sich noch über die Tafel der Kategorien machen lassen, sind folgende. Im Logischen, oder dem Denken überhaupt, liegen die kategorischen Urtheile allen übrigen Urtheilen zum Grunde, denn die hypothetischen und disjunctiven Urtheile

sind aus kategorischen zusammengesetzt, und die Quantität, Qualität und Modalität der Urtheile sind besondere Bestimmungen jener genannten drei Arten von Urtheilen. Denn, wenn ich sage, die Menschen sind sterblich, so ist das ein kategorisches Urtheil, weil es eine Behauptung ohne alle Bedingung ausagt. Solcher Behauptungen sind in einem hypothetischen Urtheile zwei, z. B. wenn die Menschen einen zerstöbaren Körper haben, so sind sie sterblich; in einem disjunctiven Urtheile sind zwei oder mehrere kategorische, z. B. die Menschen sind entweder sterblich, oder unsterblich. Da es nun nothwendig eins dieser drei Arten von Urtheilen seyn muß, dem die Bestimmungen der Quantität, Qualität und Modalität zukommen, so folgt, daß das kategorische Urtheil allen andern zum Grunde liege. Eben so liegt nun auch in Ansehung der Gegenstände die Kategorie der Substanz allen übrigen (und folglich auch allen übrigen Begriffen von wirklichen Dingen) zum Grunde; denn nur eine Substanz kann Ursache seyn und in Wechselwirkung stehen, kann Gröfse und Beschaffenheit haben, oder das, wovon diese Bestimmungen ausgesagt werden, wird in so fern doch immer als Substanz betrachtet. Die zweite Bemerkung ist, daß im Urtheile die Modalität kein besonderes Prädicat ist. In dem problematischen Urtheil, der Mensch kann sterben, wird durch das Wörtchen kann blofs ausgesagt, daß das Sterben des Menschen allen Erfahrungsbedingungen nach denkbar ist. Es kommt dadurch nicht aufser dem Sterben noch eine neue Beschaffenheit hinzu, sondern es wird nur ausgesagt, daß die beigelegte Beschaffenheit nicht als etwas betrachtet werde, was in der Sinnenwelt bereits angeschaut werde, sondern was sich blofs als den Gesetzen der Erfahrung gemäß denken lasse. Eben so thun nun auch die Modalbegriffe keine Bestimmung zu den Dingen hinzu. Ob ich das Leben im hohen Alter als möglich betrachte, oder als

wirklich, das verändert keine Bestimmungen in der Sache selbst, thut nichts zu dem Leben im hohen Alter hinzu und nimmt nichts davon weg, sondern betrifft bloß die Art meiner Erkenntniß desselben, ob ich es als einen bloßen, obwohl auf die Bedingungen der Erfahrung gegründeten, Gedanken, oder als etwas in der Sinnenwelt Befindliches erkenne. Dergleichen Betrachtungen haben alle ihren großen Nutzen, und können noch vielleicht von erheblichen Folgen für die wissenschaftliche Form aller Vernunftkenntnisse seyn. So sehen wir hieraus, daß die Gegenstände nicht in solche, die wirklich vorhanden, und solche, die bloß möglich sind, classificirt werden können; sondern daß die Möglichkeit und Wirklichkeit nur verschiedene Arten die Dinge zu betrachten sind, indem Gegenstände, die bloß in unsern Begriffen vorhanden sind, und noch nie existirt haben, so lange zu den Hirngespinnsten gezählt werden müssen, bis sie einmal in der Erfahrung angeschauet werden (Pr. 123. \*).

24. Schwab wirft aber (a. a. O. S. 130) auch die wichtige Frage auf, ob die Tafel der Kategorien auch vollständig sei, giebt aber dazu sehr wenig irre machende Beispiele. Wichtiger ist das Beispiel, das Kant selbst (C. 115.) aus der Transcendentalphilosophie der Alten giebt. Es ist der Satz der Scholastiker: jedes Ding ist eins, wahr, vollkommen. Hierin sagt *Boetius* (*Philosoph. Scoti P. I. Logicae P. II. C. II. quaest. V.*) bestehet die transcendente Wahrheit des Dinges, die nemlich jedem Dinge als solchem zukömmt. Es ist nun die Frage, sagt dieses Princip wirklich ein Paar Kategorien aus, die nicht in jener Tafel stehen, oder hat diese Behauptung ihren Grund in einer falsch verstandenen Verstandesregel? Der Gebrauch des angeführten Satzes als einer Erkenntnißquelle fiel in Absicht auf die daraus entspringenden Folgerungen sehr kümmerlich

aus, und gab, wie wir bei jedem der drei Begriffe, die er enthält, sehen wollen, lauter tautologische, d. i. solche Sätze, die, nur mit andern Worten, dasselbe sagten. Man pflegt daher in neuern Zeiten diesen Satz auch nur ehrenthalben in der Metaphysik aufzustellen. Indessen verdient ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu seyn scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs. Er muß doch, da er allgemein angenommen wurde, in irgend einer Verstandesregel seinen Grund haben. Diese Verstandesregel wäre dann, wie es oft der Fall gewesen ist, falsch verstanden und ausgelegt worden.

Diese vermeintlichen transcendentalen Prädicate der Dinge sind nichts anders, als logische Erfordernisse oder Kriterien (Kennzeichen) aller Erkenntniß der Dinge überhaupt, und legen derselben die drei Kategorien der Quantität, nemlich Einheit, Vielheit und Allheit zum Grunde. Ich sage, sie sind logische und nicht transcendentale Erfordernisse der Erkenntniß, d. h. sie sind nicht material und gehören nicht zur Möglichkeit der Dinge oder Gegenstände, über die wir denken, so daß wir sagen könnten, jedes Ding muß sie an sich haben; sie sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern nur formal oder Begriffe, nach welchen wir im Denken überhaupt verfahren müssen. Da nun die Logik lehrt, wie wir der Natur unsers Verstandes gemäß überhaupt denken müssen, die Transcendentalphilosophie hingegen, was für Vorstellungen bei dem Denken über die Gegenstände so aus dem Verstand entspringen, daß wir keinen Gegenstand vor uns haben können, ohne diese Vorstellungen in ihm zu finden: so sieht man ein, was das heißt, jene Begriffe sind logische Erfordernisse in Ansehung jeder Erkenntniß, und nicht nothwendige und all-

gemeine Eigenschaften der Dinge. Wir wollen dieses nun an jedem dieser drei Begriffe einzeln sehen.

— In jedem Erkenntnisse ist nemlich:

a. Einheit des Begriffs, welches man die qualitative analytische Einheit nennen kann, um sie von der quantitativen, oder der Kategorie der Einheit sowohl, als von der qualitativen synthetischen zu unterscheiden, s. Einheit, 10.

b. Wahrheit des Begriffs in Ansehung der Folgen. Jemehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe entspringen, desto mehr Kennzeichen hat man, das es der Begriff von einem wirklichen Gegenstande und keinem Hirngespinnste sei. Man kann dieses die qualitative Vielheit der Merkmale nennen, die zu einem Begriffe als dem Grunde gehören, aus dem sie entspringen. Diese Vielheit ist also nicht die Kategorie der quantitativen Vielheit, durch welche die Merkmale in dem Gegenstande, als einer Grösse, deren Theile sie sind, gedacht werden.

c. Vollkommenheit des Begriffs, die darin besteht, das, so wie von einem Begriffe alle jene Folgen abgeleitet werden konnten, umgekehrt, sie alle auf den einen Begriff zurückgeführt werden können, und nur mit ihm und keinem andern völlig zusammenstimmen. Man kann dieses die qualitative Vollständigkeit, Totalität oder Allheit nennen.

Hieraus erhellet also, das diese Begriffe logische Kriterien oder Kennzeichen sind, ohne welche man überhaupt nicht denken kann, und nach welchen man jeden Gegenstand ohne Unterschied behandeln muss, die aber nicht etwas an

dem Gegenstande selbst nothwendig Befindliches vorstellen. Es sind freilich die drei Kategorien der GröÙe, aber nicht auf Gegenstände selbst angewandt, sondern auf die Begriffe von denselben. Man sieht dieses auch daraus, wenn durch die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit Gegenstände selbst erkannt werden sollen, so muß die Einheit in der Erzeugung der GröÙe durchaus gleichartig angenommen werden; allein bei jenen Begriffen ist die Rede von der Verknüpfung ungleichartiger Erkenntnißstücke in Einem Bewußtseyn, s. Einheit, 10. Wahrheit, Vollkommenheit. Jene Regel der Alten betrifft also eine Bedingung der Uebereinkimmung aller Erkenntniß mit sich selbst, aber nicht eine Erkenntniß *a priori* der Gegenstände (C. 113. ff. M. I, 131.).

## Transcendentale Deduction der Kategorien.

### 1. Vorbereitung.

25. Die vorhergehende Deduction zeigte, wie die Kategorien *a priori* entspringen, und bewies dieses dadurch, daß sie ihr völliges Zusammen treffen mit den allgemeinen logischen Functionen in den Urtheilen darthut. Nun muß gezeigt werden, wie es möglich sei, durch dergleichen Begriffe *a priori* von sinnlichen Gegenständen, die uns durch die Erfahrung gegeben werden, etwas zu erkennen. Es würde dazu nichts helfen, wenn wir, wie es die Philosophen bisher thaten, über die Erfahrungsgegenstände nachdenken, und die Kategorien in der Erfahrungserkenntniß von solchen Gegenständen auffuchen wollten. Wir würden dann, was schon lange bekannt war, finden, daß diese einfachen Begriffe in aller unsrer Erfahrungserkenntniß vorkommen. Diese Nachweisung

und Herleitung derselben kann man die empirische Deduction (eigentlich Illustration) der Kategorien nennen. Allein diese Deduction würde uns zur Beantwortung der Frage: wie ist es möglich, daß uns Begriffe, die aus unserm Verstande entspringen, Beschaffenheiten solcher Gegenstände angeben, die wir aus der Erfahrung kennen lernen? nichts helfen. Denn das, was sie uns von diesen Gegenständen der Erfahrung kennen lehren, ist selbst keine Erfahrung, wie könnte uns also die Auffuchung dieser Begriffe in der Erfahrungserkenntniß hierüber Auskunft geben. Soll also jene Frage zu beantworten nöthig seyn, so muß diese Deduction transcendental seyn, das ist, sie muß durch Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens, in wie fern dasselbe reiner Erkenntniß *a priori* fähig ist, und diese mit den durch die Sinne gegebenen Anschauungen in Verknüpfung stehen können, gezeigt werden (M. I, 134. C. 118.).

26. Es ist aber nöthig, jene Frage: wie kann man durch reine Begriffe *a priori* eine Beschaffenheit sinnlicher Gegenstände, die uns *a posteriori* gegeben sind, bestimmen? zu beantworten. Denn, diese Kategorien stellen nicht bloß solche Prädicate vor, welche nur sinnlichen Gegenständen beigelegt werden können, sondern man kann durch sie jeden Gegenstand, er sei sinnlich oder nicht, denken. So kann man sehr wohl Gott als die Ursache der Welt denken, ungeachtet Gott kein sinnlicher Gegenstand, der Begriff, Ursache, aber eine Kategorie ist. Mit dem Begriff des Raums und der Zeit ist das nicht der Fall, man kann sie bloß von sinnlichen Gegenständen gebrauchen, und von Gott nicht sagen, er befinde sich irgendwo im Raume, oder habe schon so viele Jahre, Jahrhunderte oder Jahrtausende gelebt. In der Physik hingegen ist die Vorstellung des Raumes und der Zeit unentbehr-

lich, und die Geometrie geht ihren sichern Schritt durch lauter Erkenntnisse *a priori* vom Raume, ohne daß diese Wissenschaften einen Beglaubigungsschein über die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs der Begriffe des Raums und der Zeit von ihren Gegenständen und ihrer Erkenntnisse *a priori* von denselben bedürften (s. Geometrie). Denn der Raum ist die reine Form der Anschauung der äußern Sinnenwelt, alle geometrische Erkenntnis von demselben beruht auf Anschauung *a priori* desselben, und hat also eine unmittelbare Evidenz. Die Gegenstände, mit welchen sich die Geometrie beschäftigt, nemlich die reinen Formen und Gestalten im Raum, werden durch die Construction derselben selbst gegeben, und es kann also hier kein Irrthum statt finden oder sich lange halten. Die Kategorien hingegen müssen aller dieser Vortheile entbehren; denn sie geben von Gegenständen solche Prädicate an, welche sich denken lassen, wenn auch nichts dergleichen in der Anschauung dargestellt und durch Afficirung der Sinne empfunden wird. Ja, da sich diese Kategorien nicht auf Erfahrung gründen, indem die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in denselben nicht erfahren werden kann; und da es auch in keiner Anschauung *a priori* etwas giebt, was den Grund dieser Begriffe enthielte: so scheint ihr Gebrauch ganz unbegrenzt zu seyn. Es muß also von ihnen nachgewiesen werden, von welchen Gegenständen sie gültig gebraucht werden können, von allen ohne Unterschied, oder nur von sinnlichen. Diese transcendente Deduction der Kategorien ist um so nothwendiger, weil diese Begriffe sogar verleiten können, den Begriff des Raums selbst von nichtsinnlichen Gegenständen zu gebrauchen, und z. B. den Sitz des menschlichen Geistes, als der Ursache des Lebens und Denkens, im Gehirn, als sei er wie Materie irgendwo im Raum befindlich, zu suchen (s. Deduction) (M. I, 136. C. 119. ff.).



27. Die Kategorien sind Begriffe, die uns zum Denken unentbehrlich sind. Es fragt sich aber, was dieses den Gegenständen selbst, über die wir denken und ihrer Beschaffenheit angehe, und wie es möglich sei, daß die Gegenstände, von denen wir uns eine Erkenntniß verschaffen, sich nach diesen Bedingungen unsers Denkens richten, und davon Beschaffenheiten annehmen können? So ist z. B. der Begriff der Ursache ein solcher, der uns an die Vorstellung bindet, daß, wenn ein Ding B vorhanden ist, jederzeit ein anderes A vorhergegangen seyn müsse, welches von B ganz verschieden sei, und auf welches dieses nach einer Regel gefolgt sei. Nun finden wir es in der Erfahrung auch gemeinlich so, denn von allen Erfahrungsgegenständen lassen sich nicht einmal die Ursachen entdecken; oder sind doch wenigstens noch nicht entdeckt; allein dieses beweiset nichts dafür, daß es nothwendig und in allen Fällen so seyn müsse. Es ist nicht sogleich aus bloßen Begriffen einzusehen, warum die Erfahrungsgegenstände darum so beschaffen seyn müssen, weil unser Verstand an dieses Gesetz gebunden sei, und es ist daher auch *a priori* zweifelhaft (und alles, was mit der Vorstellung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft ist, läßt sich nicht *a posteriori* oder aus der Erfahrung erkennen), ob der Begriff der Ursache nicht gar ein leerer Begriff sei, und ob es in der Erfahrung wirklich Ursachen gebe, ob wir nemlich nicht das, wovon wir bloß gewohnt sind, daß es vor B hergehet, die Ursache des B nennen, und ihm fälschlich, durch die Gewohnheit getäuscht, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Vorhergehens unterchieben. Vielleicht giebt es, könnte man sagen, Gegenstände der Erfahrung, die so beschaffen sind, daß sie keine Ursache haben. Sie liegen dann freilich in einer solchen Verwirrung, daß unser Verstand, der alles durch den Begriff der Ursache und Wir-

lung erkennt, nichts davon begreift; allein das hindert nicht, daß alsdann der Begriff der Ursache für sie nicht ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Ja giebt es nur eine einzige Erfahrung, die von ihm ausgenommen ist, so daß er nicht von derselben gilt, so fällt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche doch Merkmale in diesem Begriffe sind, und damit der ganze Begriff selbst, über den Haufen (M. I, 138. C. 122.).

28. Es ist durchaus nicht möglich, aus der Erfahrung zu erkennen, daß der Begriff der Ursache, und so die übrigen Kategorien, für alle Erfahrungserkenntnis und die Gegenstände derselben gültig sind, und sich in denselben vorfinden müssen. Denn wollte man sagen, daß sie in allen Erfahrungen vorkommen, und daß, wenn man die Ursache von manchen Gegenständen und Veränderungen nicht wisse, daraus nicht folge, daß sie keine haben, daß man vielmehr auch von ihnen eine Ursache annehmen müsse, weil überdem das Gegründete dieser Annahme durch den Erfolg unsers Forschens nach den Ursachen der Dinge so oft gerechtfertigt werde: so hätte man nicht bedacht, daß daraus, daß etwas immer so gewesen sei, bei weitem noch nicht folge, daß es immer so seyn werde, und durchaus so seyn müsse. Eben dies ist es aber, was durch den Begriff der Ursache behauptet wird. Wenn A die Ursache von B heißt, so will das nicht sagen, B kann darauf folgen und auch nicht, dieses Folgen ist zufällig; sondern B muß auf A nach einer schlechthin allgemeinen, d. i. stets geltenden, Regel folgen, diese Folge ist nothwendig. Erfahrung giebt aber nie eine strenge, sondern nur eine comparative Allgemeinheit, d. h. man weiß bloß, daß bisher noch kein Fall ausgefallen ist, aber nicht, daß nie einer ausfallen werde, weil keiner ausfallen könne. Und so verhält es sich mit allen übrigen Katego-

rien, ja mit allen reinen Verstandesbegriffen überhaupt (M. I, 139. C. 123. f.).

## 2. Uebergang.

29. Wenn wir uns Erkenntniß von Gegenständen der Erfahrung erwerben, so macht der Gegenstand die Vorstellung möglich, die ich mir von ihm mache, oder ich bekomme meine Vorstellung von dem Gegenstande durch denselben. Dies kann man die empirische Beziehung einer Vorstellung auf ihren Gegenstand nennen. Es ist aber die Frage, ob es nicht auch umgekehrt seyn könne, ob es nicht auch Vorstellungen gebe, welche ihren Gegenstand möglich machen, so daß ich folglich durch diese Vorstellungen schon wissen kann, wie gewisse Gegenstände beschaffen seyn werden und müssen? Wäre das, so gäbe es eine rationale Beziehung einer Vorstellung zu ihrem Gegenstande, nemlich die, daß die Vorstellung *a priori* bestimmte, wie der Gegenstand beschaffen sei. Alle Erfahrungserkenntniß enthält aber zweierlei, eine Anschauung des Gegenstandes durch die Sinne, wodurch etwas zum Erkenntniß gegeben wird, und einen Begriff von dem Gegenstande, den wir in der Anschauung anschauen. Alle Anschauung muß aber zweien Formen unsrer Sinnlichkeit gemäß seyn, und wird durch diese bestimmt, d. h. es muß alles, was wir anschauen, im Raume und in der Zeit, oder doch, wenn es etwas in unserm innern Sinn Befindliches ist, in der Zeit angeschauet werde, und folglich in so fern den Gesetzen dieser Formen ganz gemäß seyn. Es fragt sich nun: ob nicht auch die Begriffe ähnlichen Formen der Begriffe gemäß seyn müssen, so daß sie nur in diesen Formen gedacht werden können? Wäre das, so müßte alle Erfahrungserkenntniß der Gegenstände nothwendig solchen Begriffen (Formen des Denkens) gemäß seyn, und es liesse sich ohne sie kein Erfahrungsgegenstand denken. Sind nun die

Kategorien dergleichen Begriffe *a priori*,<sup>1</sup> so wird ihre objective Gültigkeit, oder das Jedermann das, was sie ausfagen, in allen Erfahrungsgegenständen gültig finden muß, darauf beruhen, das durch sie allein Erfahrungserkenntnis (den Formen des Denkens nach) möglich sei. Alsdann kann es keinen Gegenstand geben, der nicht durch diese Kategorien, im Denken des Gegenstandes, bestimmt würde, weil es dann nicht möglich ist, uns einen Begriff von irgend einem Erfahrungsgegenstande zu machen, als nach den Formen aller Begriffe oder alles Denkens überhaupt, d. i. nach den Kategorien (M. I. 140. C. 124. ff.).

30. Es ist also bloß die Frage zu beantworten: sind die Kategorien, und überhaupt die Begriffe *a priori*, etwa die Bedingungen, unter welchen allein Erfahrung, sowohl Erfahrungsgegenstände als Erfahrungserkenntnis, möglich ist? Sind sie das, so sind sie auch nothwendig; weil sie dann nicht bloß der Grund der Möglichkeit der Erfahrung für einzelne Subjecte, wie z. B. der Sinn des Gesichts u. dergl., sondern der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind. Dies ist der einzig mögliche Weg, ausfindig zu machen, wie Begriffe, die ihren Ursprung in unserm Verstande haben, etwas von einem Gegenstande ausfagen können, der uns seiner Materie nach durch die Sinne gegeben wird; denn durch die Ableitung dieser Begriffe aus der Erfahrung würden wir die Nothwendigkeit in denselben nie heraus bekommen, weil in der Erfahrung alles zufällig ist (M. I. 141. C. 126. f.).

31. Die Kategorien können also nicht aus der Erfahrung entspringen. Dennoch hat Locke sie, als einfache Begriffe, in der Erfahrung aufgesucht. Dieser Philosoph ist es eigentlich, der auf die Bestimmung und Aufzählung der einfachen Begriffe zuerst aufmerksam gemacht hat. Er

nimmt zwei Quellen derselben an, den äußern und den innern Sinn. Hiernach classificirt er die einfachen Begriffe auf folgende Art. Es giebt solche,

- a. die aus einem einzigen Sinn;
- b. die aus mehreren Sinnen;
- c. die aus dem innern Sinn allein;
- d. die aus dem innern und äußern Sinn zugleich entstehen.

Von den erstern betrachtet er bloß die Solidität; die der zweiten Classe sind: Raum, Figur, Bewegung und Ruhe; die der dritten Classe sind: Perception und Wille; die der vierten Classe: Vergnügen und Schmerz, Kraft, Existenz, Dauer und Einheit. Die Anzahl der Begriffe ist in dieser Tafel ebenfalls nach keiner Regel und willkürlich bestimmt, auch mischt er offenbar Begriffe, die aus reiner Sinnlichkeit entspringen, und empirische Begriffe, so wie abgeleitete und Stammbegriffe des reinen Verstandes unter einander (Schwab, a. a. O. S. 45 und 48. ff.). Die Hauptsache aber ist, daß Locke so inconsequent verfuhr, und nach diesen Begriffen, die doch aus der Erfahrung entspringen sollen, Gegenstände bestimmen und so zur Erkenntniß derselben gelangen wollte, von denen gar keine Erfahrung möglich ist, so daß die Erkenntniß derselben folglich von ganz anderer Art ist, als die Erfahrungserkenntniß. So gebraucht Locke den Begriff der Existenz von Gott, und behauptet, das Daseyn Gottes sei diejenige Wahrheit, welche man durch die Vernunft am leichtesten erkennen könne, und die Evidenz derselben gleiche der aus mathematischen Demonstrationen (Locke *Essai philos. concern. l'entend. hum. l. IV.*

ch. X. §. 1.). Er kennt den Begriff des Daseyns bloß als einen Erfahrungsbegriff, gebraucht ihn aber ohne Umstände von Gott, einem Gegenstande, der nicht in die Sinne fällt, und von dem es folglich keine Erfahrung geben kann. Es fällt ihm gar nicht ein, zu fragen: ob diejenigen einfachen Begriffe, die in den Erfahrungsgegenständen sinnlich dargestellt werden, auch in solchen Gegenständen, die sich aller Erfahrung entziehen, etwas ihnen entsprechendes haben, das durch sie gedacht werden könne?

David Hume räsonnirte dagegen die objective Realität der allgemeinen Begriffe überhaupt, ja sogar ihr Daseyn in der Seele weg, und erklärte sie für Undinge. Er behauptet mit Berkley, daß alle allgemeine Begriffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe wären, die man an einen gewissen Ausdruck hänge, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung gebe, und mache, daß man sich gelegentlich anderer Individuen erinnere, die ihnen ähnlich seien; und er hält dieses für eine der wichtigsten und größten Entdeckungen, die in den letzten Jahren in der Republik der Wissenschaften gemacht worden seien. Um zu erklären, warum wir diese Begriffe als allgemeine behandeln, sagt er: mit dem Worte erwache der individuelle Begriff, mit diesem die übrigen, die mit demselben nach den Gesetzen der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit, der Succession u. s. w. verbunden seien; unsere Einbildungskraft gehe von dem einen zum andern, wir bekommen nach und nach eine Leichtigkeit, die ganze Reihe zu durchlaufen, und täuschen uns dann mit der Einbildung, als hätten wir einen allgemeinen Begriff formirt. Diese Täuschung beruhe also, so wie das ganze Geschäft, auf der Einbildungskraft und Gewohnheit, s. übrigens Gewohnheit, 2. ff. Uebrigens war aber Hume bei dieser seiner Behauptung weit

consequenter als Locke. Er erkannte, daß man mit Begriffen, die ihren Ursprung auf diese Weise der Einbildungskraft und Gewohnheit zu danken hätten, unmöglich Gegenstände erkennen könne, von denen wir nie einen individuellen Begriff erlangt hätten. Die reine Mathematik und allgemeine Naturwissenschaft lehren, daß sich Locke und Hume in der Ableitung ihrer einfachen und allgemeinen Begriffe aus der Erfahrung irrten, indem, gegen beider Gründe, jene Wissenschaften durch die That lehren, daß es wirklich Begriffe *a priori* gebe (s. *A priori*, 19.) (M. I, 142. C. 127. f.).

32. Locke öffnete durch seine Behauptung der Schwärmerei Thür und Thor; denn so wie er einige seiner einfachen Begriffe ohne allen Grund aus der Erfahrungserkenntniß zur Erkenntniß überfinnlicher Gegenstände übertrug, könnte man ebenfalls nicht nur seine übrigen einfachen Begriffe, sondern auch zusammengesetzte übertragen, und so alle Grenzen zwischen der Erfahrung und dem, was nie Erfahrung werden kann, wegweisen. So würde Locke z. B., wenn er seine übrigen einfachen Begriffe eben sowohl, als den der Existenz von Gott gebrauchen wollte, (durch den Begriff der Solidität) einen materiellen, (durch den Begriff des Raumes) im Raum befindlichen, (durch den Begriff der Figur) eine Figur habenden, (durch den Begriff der Ruhe und Bewegung) der Bewegung und Ruhe fähigen, (durch den Begriff des Vergnügens und Schmerzes) des Vergnügens und Schmerzes fähigen, also passiven und ganz sinnlichen Gott bekommen. Man sieht nicht ein, warum ein solcher Gott nicht auch in die Sinne fallen sollte, und wenn die Vernunft einmal die Befugniss hat, über die Grenzen der Erfahrung hinaus nach der Erfahrungserkenntniß zu verfahren, wo alsdann für sie Grenzen seyn sollen, und wie sie sich

soll dadurch in Schranken halten lassen, daß man etwa sagt, man muß hierin auch nicht zu weit gehen. — Wie sich Hume hergegen durch seine Behauptung den Skepticismus ergab, findet man im Art. Hume, 5. — Kants Abicht bei seiner Critik der reinen Vernunft ist nun, die menschliche Vernunft sowohl vor Schwärmerei als vor Skepticismus zu sichern. Dieses versucht er dadurch, daß er darauf ausgeht, die Grenzen aufzufinden, über welche die menschliche Vernunft mit ihrem erkennenden Vermögen nicht hinaus kann, und dabei dennoch ihr nicht dadurch das Feld zu verschließen, in welchem ihr nach Zwecken handelndes Vermögen wirksam seyn kann, ein Feld, welches, in Ansehung der Zwecke der Vernunft unstrittig weit über alle Grenzen der menschlichen Erkenntniß hinaus reicht (M. I, 143. C. 128.).

33. Ehe Kant die transcendente Deduction der Kategorien ausführt, schickt er erst noch eine Erklärung der Kategorien voraus, welche den Realbegriff derselben giebt, der eben durch die Deduction bewiesen werden soll. Sie heißt: Kategorien sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu urtheilen, als bestimmt angesehen wird. Wenn wir nemlich denken, so ist es das erste, daß wir uns ein Subject denken, wovon wir etwas denken, oder dem wir Prädicate beilegen. So lange wir nun dem Subject noch gar kein Prädicat beigelegt haben, ist das Subject noch ganz unbestimmt. Wir denken uns im Begriff des Subjects bloß überhaupt einen Gegenstand, den wir bestimmen, oder Prädicate beilegen wollen. Unter allen Begriffen, die ich nun dem, was ich mir im Subject nur noch bloß als Gegenstand überhaupt denke, beilegen kann, giebt es einige, welche Kategorien



heissen. Das sind nun solche, welche, wenn ich sie dem Subjecte beilege, bestimmen, unter welcher Function zu urtheilen der Gegenstand in der Anschauung stehe, ob er z. B. ein solcher sei, von dem (in Ansehung andrer Begriffe) entweder allgemeine oder besondere oder einzelne, entweder bejahende oder verneinende oder unendliche Urtheile gefällt werden müssen, ob er im kategorischen Urtheil als Subject oder als Prädicat gedacht werden müsse u. s. w. Wenn ich z. B. mir den Begriff Körper denke, und diesen Begriff noch nicht weiter bestimmt habe, so stelle ich mir darunter zuvörderst überhaupt einen Gegenstand vor. Will ich nun mit dieser Vorstellung noch eine andere verknüpfen, so ist zuerst die Frage, wie ist die Anschauung eines Körpers in Ansehung der logischen Functionen zu urtheilen bestimmt, damit mir jene Verknüpfung möglich werde? Ist die Anschauung so beschaffen, daß der Begriff des Gegenstandes dieser Anschauung in Rücksicht auf den mit ihm zu verknüpfenden zweiten Begriff, z. B. den der Theilbarkeit, unter der Kategorie der Allheit oder der Vielheit oder der Einheit stehe, so daß ich entweder sagen muß, alle, oder viele Körper sind, oder gar nur ein Körper ist theilbar; ferner ist sie so beschaffen, daß er unter der Kategorie der Realität, oder Negation, oder Limitation stehe, so daß ich entweder sagen muß, die Körper sind, oder sind nicht theilbar, oder gar, sie sind untheilbar; ferner ist sie so beschaffen, daß er im kategorischen Urtheile das Subject oder Prädicat ausmache, und also unter der Kategorie der Substanz oder des Accidenz stehe, so daß ich entweder sagen muß, alle Körper sind theilbar, oder einiges Theilbare ist ein Körper? Durch die Kategorien der Allheit, der Realität, der Substanz, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es also bestimmt, daß die Anschauung eines Körpers in der Erfahrung so be-

schaffen sei, daß er entweder überhaupt, in jedem Fall, oder doch in Ansehung eines andern mit ihm zu verknüpfenden Begriffs so zu betrachten sei, daß jederzeit alle Anschauungen, die zu der Sphäre des Begriffs eines Körpers gehören, auch zu der Sphäre des Begriffs der Theilbarkeit gehören, und daß der Körper hierbei immer nur als Subject, niemals als Prädicat betrachtet werden müsse; und so in allen übrigen Kategorien (M. I, 144. C. 128. f.).

### 5. Deduction.

a. Nach der ersten Ausgabe der Critik (C. 1. A. 94. ff.).

34. Wenn Erfahrung entstehen soll, so müssen drei ursprüngliche Vermögen der Seele wirken, welche darum ursprünglich heißen, weil sie von keinem andern Vermögen der Seele weiter abgeleitet werden können: der Sinn, die Einbildungskraft und die Apperception. Die drei Wirkungen durch welche diese drei Vermögen die Erfahrung hervorbringen, sind:

a. der Sinn faßt das Mannigfaltige der Eindrücke, die er empfängt, nach und nach auf, welches die Synopsis desselben heißt;

b. die Einbildungskraft verknüpft dieses Mannigfaltige sinnlicher Eindrücke mit einander, welches die Synthesis desselben heißt;

c. die Apperception macht, daß alles dieses Mannigfaltige so erkannt werden kann, als sei es nur ein einziger Eindruck, den wir erhalten haben, welches die Einheit desselben genannt wird.

Aber nicht nur die Erfahrung selbst bringen diese Vermögen durch ihre Wirkungen hervor, sondern auch die Form, die alle Erfahrung wegen der Beschaffenheit der Vermögen, durch welche wir zur Erfahrung gelangen, nothwendig annehmen muß. Diese Vermögen haben also einen zwiefachen Gebrauch, einen empirischen, zur Bewirkung der Erfahrung selbst, und einen transcendentalen, zur Bewirkung der Form *a priori*, die alle Erfahrung nothwendig annehmen muß.

35. Dafs ein Begriff völlig *a priori* erzeugt werden, und dennoch die Vortheilung irgend eines bestimmten Gegenstandes (nicht blofs eines Gegenstandes überhaupt) enthalten sollte, ist unmöglich; denn solcher Begriff würde blofs eine Art des Denkens seyn, aber es würde dadurch nichts Bestimmtes auf diese Art gedacht werden, er würde die Form zu einem Begriff von einem Gegenstande seyn, aber er würde keinen Inhalt zu einem bestimmten Gegenstande haben, dessen Begriff diese Form annehmen könnte. Wenn ich z. B. sage, die Seele ist eine Substanz, so lege ich dem Gegenstande, den ich Seele nenne, und im Subject meines Urtheils als noch unbestimmten Gegenstand denke, einen solchen *a priori* erzeugten Begriff bei. Aber eben darum erkenne ich noch nichts von diesem Gegenstande, sondern sage blofs die Art oder Form des Denkens aus, auf welche oder unter der der Begriff Seele muß gedacht werden, nemlich blofs als Subject, aber nicht als bloße Bestimmung eines andern Subjects oder als Prädicat. Darum kenne ich aber noch nicht die Seele als eine Substanz, es fehlt mir noch an etwas, wodurch der Begriff Substanz Inhalt bekommt, es muß in dem unbestimmten Gegenstande Seele etwas, vielleicht durch die Sinne, gegeben werden, was ich die Substanz der Seele nennen kann. So

ist die Substanz des Körpers, das den Raum Erfüllende, die Materie des Körpers (C. I. A. 95.).

36. Nun giebt es aber für uns Menschen keine andere Art, wie unsern Begriffen von Gegenständen ein Inhalt gegeben werden kann, als die Eindrücke, die wir auf die Sinne erhalten; wenn es also reine Begriffe *a priori* giebt, so kann durch sie nichts anders erkannt werden, als das, was durch die Sinne uns gegeben wird, folglich können sie nur zur Erkenntniß der Erfahrungsgegenstände und zur Hervorbringung der Erfahrungserkenntniß dienlich seyn (C. I. A. 95.).

37. Will man also wissen, wie man durch die Kategorien, als Begriffen, die doch aus unserm Verstande entspringen, wirkliche Gegenstände, und nicht bloße Hirngespinnste, erkennen könne; so muß man untersuchen, was das Erkenntnißvermögen thun muß, um Erfahrungserkenntniß von einem Gegenstande hervorzubringen. Muß der Verstand dazu gewisse Vorstellungen hervorbringen, ohne die keine Vorstellung eines Erfahrungsgegenstandes möglich seyn würde: so würde die Kategorie eine solche Vorstellung seyn, die dann einfach seyn müßte, weil sie vielleicht alles Mannigfaltige verknüpft, aber selbst nicht als ein Mannigfaltiges von Vorstellungen durch die Sinne gegeben ist. Solche Elemente einer Erkenntniß *a priori* können dann zwar nicht von der Erfahrung entlehnt seyn, denn sonst wären sie nicht *a priori*, sie können aber doch bloß zur Erfahrungserkenntniß dienen, und kein anderer Gegenstand, als ein solcher, der vermittelt sinnlicher Eindrücke erkannt wird, kann durch sie erkannt werden; denn sonst würden diese Begriffe nicht nur ganz leer seyn, sondern auch nicht einmal im Denken entstehen (C. I. A. 95. f.).

Die Kategorien sind nun solche Begriffe *a priori*, welche zu jeder Erfahrungserkenntnis unumgänglich nöthig sind, und daher auch in jeder Erfahrungserkenntnis vorkommen müssen; und ihre Deduction ist geführt, wenn gezeigt wird, daß es, ohne sie, nicht möglich ist, einen Gegenstand zu denken. Um dieses einzusehen, müssen wir erst untersuchen, was alles im menschlichen Erkenntnisvermögen vorgehen muß, wenn Erfahrungserkenntnis entstehen soll (C. 1. A. 96. f.).

38. Erkenntnis ist ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen; wenn daher auch der Sinn durch eine Synopsis das Mannigfaltige der Vorstellungen auffaßt, so muß doch zu dieser Synopsis auch eine Synthesis gehören, wodurch das in dem Sinn Zusammengefaßte verknüpft wird, folglich kann die Fähigkeit Eindrücke zu erhalten (Receptivität) nur mit dem selbstthätigen Vermögen, diese Eindrücke festzuhalten und mit einander zu verknüpfen (Spontaneität), Erkenntnis möglich machen. Dieses selbstthätige Vermögen wirkt nun eine dreifache Synthesis, die zu aller Erkenntnis nothwendig ist:

a. die Synthesis der Apprehension der Vorstellungen in der Anschauung (s. Apprehension);

b. die Synthesis der Reproduction der Vorstellungen in der Einbildung (s. Apprehension, 4.);

c. die Synthesis der Recognition der Vorstellungen im Begriffe (s. Anschauung, 11.).

Diese dreifache Synthesis setzt also auch ein dreifaches Vermögen derselben voraus, und in diesem Vermögen bestehet der Verstand, durch welchen die Erfahrung, als das empirische Product

desselben (C. 1. A. 97. ff.) und selbst der Erfahrungsgegenstand möglich wird, f. Gegenstand, 4. ff. (C. 1. A. 97. ff.).

39. So wie nur Ein Raum und Eine Zeit ist, in welchen alle Formen der Erfahrungsgegenstände und alles Verhältniß des Seyns und Nichtseyns statt findet; so ist auch nur Eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden. Kame aber die Einheit der Verknüpfung aus der Erfahrung in uns hinein, und entspränge sie nicht aus unserm Verstande, so würde ein Gewühl von Erscheinungen, aber keine zusammenhängende Erfahrung in uns seyn. Diese Einheit und die Verknüpfung zu derselben wäre nemlich dann zufällig und nicht allgemein. Und da überdem das Verknüpfen nicht durch die Selbstthätigkeit des Verstandes geschähe, sondern die Einheiten in denselben blois durch den Sinn aufgefaßt würden: so gäbe das gedankenlose Anschauungen, aber niemals Erkenntniß. Die Verknüpfung und Einheit, welche der Verstand in die Erfahrungserkenntniß bringen muß, die muß er folglich auch in die Gegenstände der Erfahrung bringen, die für uns nicht anders als in der Anschauung vorhanden sind. Die Kategorien sind demnach nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu einer möglichen Erfahrung sind. Das heißt, so wie ohne Raum und Zeit keine Anschauungen möglich sind, welche doch zur Erfahrungserkenntniß und den Gegenständen durchaus erforderlich sind; so ist ohne Kategorien kein Denken möglich, welches ebenfalls zur Erfahrungserkenntniß und den Gegenständen derselben unentbehrlich ist. Also sind die Kategorien die Grundbegriffe, welche aus dem menschlichen Verstande entspringen, und in das durch die Sin-

ne zur Anschauung gegebene Mannigfaltige sinnlicher Eindrücke die Einheit bringen, zu welcher sie der Verstand verknüpft, und wodurch sie erst ein Ganzes sinnlicher Anschauungen oder Gegenstände werden. Da es also, ohne sie, für ein solches Erkenntnißvermögen, als das menschliche ist, nicht einmal Gegenstände der Erkenntniß geben kann, so müssen sie auch als etwas betrachtet werden, was dem Gegenstande unvermeidlich anhängt, welches Kant unter dem Ausdruck versteht, sie haben objective Gültigkeit. Die Kategorien sind also darum nothwendig, weil alle Erkenntniß in ein reines Selbstbewußtseyn muß zusammengefaßt, d. h. weil jede einzelne Vorstellung an die Vorstellung, daß wir jene Vorstellung haben, muß geknüpft werden. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß alle diese Vorstellungen an Einen Begriff geknüpft werden, wodurch das Ich, an welches die einzelnen Vorstellungen geknüpft sind, allein als das nehmliche Ich in allen diesen Vorstellungen erkannt werden kann. Wenn ich z. B. die Identität meines Ichs in allen meinen Vorstellungen, in so fern sie in der Zeit auf einander folgen, erkennen will, so ist das nur dadurch möglich, daß ich sie durch die Begriffe der Ursache und Wirkung, d. i. dadurch, daß ich sie als Ursachen und Wirkungen zusammenhängend erkenne, verknüpfe und so Einheit des Bewußtseyns hinein bringe, gleichsam als wäre alles nun nur eine einzige Vorstellung, die an ein einziges Ich geknüpft sei. Ohne eine solche Vereinigung, die ihren Grund in uns hat, würde das Mannigfaltige der Vorstellungen in unsern Wahrnehmungen nie Erfahrung werden, sondern ein blindes Spiel mit Vorstellungen und noch weniger als ein Traum seyn.

Es ist unmöglich, die Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten; wie könnte man z. B. etwas eine Ursache nennen, und damit behaupten, es

müsse das immer hervorbringen, was man seine Wirkung nennt? Und wie will man sich, wenn alles aus der Erfahrung entspringen soll, begreiflich machen; daß niemals etwas geschieht ohne eine wirkende Ursache, durch die es hervorgebracht wird, und was soll der Grund davon seyn, daß die Gegenstände sich untereinander auf diese Weise verknüpfen lassen? Nach Kants Grundsätzen ist dieses sehr wohl begreiflich. Soll nemlich etwas ein Stück meines Erkenntnisses werden, so muß es so an die Vorstellung meines Ichs geknüpft werden, daß ich dabei sicher bin, daß die Vorstellung meines Ichs dabei dieselbe sei, welche in meiner übrigen Erkenntniß vorkommt. Hieraus folgt also, daß die Erfahrungsgegenstände ohne eine Vorstellung in uns nicht möglich sind. Eine solche Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, ohne welche etwas anders nicht möglich ist, heißt eine Regel, und wenn das andere so seyn muß, ein Gesetz. Folglich stehen die Erfahrungsgegenstände unter nothwendigen Gesetzen, mithin ist der Grund ihres Zusammenhanges (ihre Affinität) transcendentally, und der empirische ist die bloße Folge davon. Die Erfahrungsgegenstände, und mithin die Natur als Inbegriff derselben, beruhet also auf der Beschaffenheit unsres Verstandes und unsrer Sinnlichkeit. Dies ist aber darum nicht weiter befremdlich, weil diese Gegenstände nicht Dinge an sich sind, sondern aus bloßen sinnlichen Eindrücken bestehen, welche der Verstand sehr wohl verknüpfen und die Einheit hinein legen kann, die *a priori* aus ihm entspringt (C. 1. A. 110.).

40. Diese Deduction stellte nun Kant, nachdem er die einzelnen Theile derselben im Vorhergehenden abgefordert vorgetragen hatte, auf folgende Art im Zusammenhange vor. Die Möglichkeit der Erfahrung und der Erkenntniß der Erfahrungsgegenstände beruhet auf Sinn, Einbil-



dungskraft und Apperception. Jede dieser drei Erkenntnisquellen macht sowohl die Erfahrungserkenntnis als auch die Erkenntnis *a priori*, als den Grund der Erfahrungserkenntnis, möglich. Der Sinn stellt die Erfahrungsgegenstände (vermitteltst der Anschauung) in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Association oder Vergesellschaftung (und Reproduction), die Apperception in dem empirischen Bewusstseyn, das die reproducirten oder durch die Einbildungskraft wieder hervorgebrachten Vorstellungen die nehmlichen sind, die in der Anschauung enthalten waren; welches Kant die Recognition nennt. Es liegt aber der sammtlichen Wahrnehmung die reine Anschauung, der Association die reine Synthesis oder Verknüpfung der Einbildungskraft, und dem empirischen Bewusstseyn die reine Apperception (das Selbstbewusstseyn oder die Vorstellung der Identität des Ichs in den verschiedenen Vorstellungen) in dem Erkenntnisvermögen zum Grunde. Sollen wir uns etwas vorstellen, so müssen wir uns desselben bewusst seyn, dies ist das empirische Bewusstseyn; dieses Bewusstseyn muß aber auch mit dem Bewusstseyn aller andern Vorstellungen, die wir haben, zu einem und demselben Bewusstseyn gehören, folglich müssen wir uns bei allen Vorstellungen bewusst werden, das das Ich, an das wir sie knüpfen, in Ansehung aller immer dasselbe ist, welches Kant die reine Apperception nennt. Dies Princip steht *a priori* fest, und kann das transcendente Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heißen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen verschiedener Vorstellungen in einem Subject synthetisch, d. h. sie ist nicht etwa, wie die analytische, in mehreren Begriffen als ihr gemeinschaftliches Merkmal enthalten, so das diese Begriffe alle unter ihr, als unter ihrem gemeinsamen Begriff stehen, welches

die analytische Einheit seyn würde, sondern sie vereinigt alle Theilvorstellungen in sich und macht aus ihnen eine einzige Vorstellung. Folglich ist die reine Apperception ein Grund der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung. Soll aber das Mannigfaltige der Vorstellungen zu dieser Einheit vereinigt werden, so muß der Verstand diese Vereinigung bewirken, also setzt die synthetische Einheit eine Synthesis, Vereinigung, voraus; ist also jene Einheit *a priori* nothwendig, so ist es auch diese Synthesis. Folglich ist die Synthesis durch die Einbildungskraft die Bedingung *a priori*, unter der das Mannigfaltige der Vorstellungen allein zu einer Erkenntnis vereinigt werden kann. Dies ist aber die productive Synthesis der Einbildungskraft *a priori*, d. i. diejenige, wodurch die Anschauungen ursprünglich erzeugt werden, nicht die reproductive oder diejenige, wodurch wir sie in der Erinnerung uns noch einmal, in Abwesenheit der Gegenstände, wieder vorstellen. Folglich kann es keine Erkenntnis geben, und besonders keine Erfahrung, ohne jene nothwendige Einheit und Synthesis. Geht die Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen in der Einbildungskraft bloß auf die Verbindung desjenigen Mannigfaltigen, welches *a priori* ist, so heißt sie transcendental, und die Einheit dieser Synthesis heißt transcendental, wenn sie als *a priori* nothwendig in Rücksicht der ursprünglichen Einheit der Apperception vorgestellt wird. Da nun ohne diese Einheit der Apperception keine Erkenntnis möglich ist, so ist die transcendentale Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form *a priori*, durch welche alle Gegenstände möglicher Erfahrungen vorgestellt werden müssen. Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, der, wenn die Synthesis transcendental ist, der reine Verstand heißen kann. Also sind

im Verstande reine Erkenntnisse *a priori*, welche die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten. Diefes sind die Kategorien, oder vielmehr die reinen Verstandesbegriffe überhaupt. Folglich stehen alle Erfahrungsgegenstände als Data zu einer möglichen Erfahrung unter dem Verstande des Menschen, und der reine Verstand desselben ist, vermittelt der Kategorien, ein formales und synthetisches Princip aller Erfahrung.

In dem vorhergehenden Absatz ist die ganze transcendente Deduction der Kategorien in der Kürze enthalten, und zwar so, daß wir von oben herunter gingen, nemlich von der transcendentalen Einheit des Selbstbewußtseyns, oder dem obersten Punct in der menschlichen Erkenntnis, anfangen, und so bis zu dem Empirischen oder der Erfahrungserkenntnis fortgehen, und auf diese Art die Erzeugung derselben zeigten. Jetzt wollen wir, um diese Deduction destomehr ins Licht zu setzen, sie umkehren, und den nothwendigen Zusammenhang des Verstandes mit den Erfahrungsgegenständen vermittelt der Kategorien dadurch vor Augen legen, daß wir von unten hinauf gehen, und von der Erfahrung anfangen.

Das erste, was uns zur Erkenntnis gegeben wird, ist der Erfahrungsgegenstand (denn alle Erkenntnis fängt mit der Erfahrung an, darum entspringt sie aber nicht, alle aus der Erfahrung), dieser muß, wenn er ein Gegenstand unserer Erkenntnis werden, d. i. Erfahrungsgegenstand seyn soll, mit Bewußtseyn verbunden seyn. Diese Verknüpfung des Erfahrungsgegenstandes mit dem Bewußtseyn desselben heißt die Wahrnehmung. Nun enthält aber jeder Erfahrungsgegenstand ein Mannigfaltiges verschiedener Vorstellun-

gen, die wir durch die Sinne erhalten; wir würden also die Wahrnehmung dieser verschiedenen Vorstellungen haben, also mehrere Wahrnehmungen, die, ohne Verbindung, einzeln und zerstreuet in unserm Bewusstseyn seyn würden. Folglich ist eine Verbindung aller dieser einzelnen, und sonst zerstreueten, Wahrnehmungen nothwendig. Diese Verbindung liegt nicht schon in den Erfahrungsgegenständen, ob wir uns wohl derselben so bewußt werden, daß es uns so scheint, als käme auch sie durch die Sinne in uns, oder als entspränge auch sie durch die Sinne. Denn, sollte diese Verbindung durch den Sinn in uns kommen, so müßten wir uns doch derselben bewußt werden, und da das Bewusstseyn der Verbindung zweier Wahrnehmungen von dem Bewusstseyn der zwei folgenden Wahrnehmungen wieder getrennt und isolirt seyn würde, so müßte doch eine Verbindung dieser Verbindungen geschehen, welche nicht in den Erfahrungsgegenständen läge. Es ist auch gar nicht begreiflich, wie eine Verbindung, welche schon in den Erfahrungsgegenständen läge, zum Bewusstseyn kommen könne. Es ist also in uns ein thätiges Vermögen der Verbindung (Synthesis) dieses Mannigfaltigen der Wahrnehmungen und der Vorstellungen. Dieses Vermögen nennen wir die Einbildungskraft, und die Handlung derselben, die sie unmittelbar an den Wahrnehmungen ausübt, um sie zu verbinden, die Apprehension oder Auffassung derselben. Die Einbildungskraft soll nemlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muß sie also die sinnlichen Eindrücke der verschiedenen Vorstellungen, oder des Mannigfaltigen in den Erfahrungsgegenständen selbstthätig auffassen oder apprehendiren. Diese Apprehension würde aber kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen, wenn nicht bei der Auffassung der folgenden Wahrnehmung die vorhergehende zurückgerufen oder durch

die Einbildungskraft im Gedächtnis wieder reproducirt werden könnte. Folglich müssen wir dazu ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft haben. Die Reproduction, wenn die Vorstellungen sich nicht ohne Unterschied reproduciren und kein regelloser Haufe derselben entstehen soll, muß eine Regel haben, nach welcher eine Vorstellung vielmehr mit der einen als mit der andern Vorstellung in Verbindung tritt. Den Grund dieser Reproduction nach Regeln nennt man die Association der Vorstellungen. Diese Association darf aber nicht zufällig seyn, es darf nicht unbestimmt und zufällig seyn, ob sich die Vorstellungen auch werden associiren lassen, ob sie werden associabel seyn; denn sonst würden einige Vorstellungen zum Bewusstseyn kommen, andre nicht, und es würde also keine complete Verbindung zwischen ihnen möglich seyn. Folglich muß ein vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft, also auch der Association, *a priori* einzufehender oder, wie Kant dies mit Einem Wort benennt, objectiver Grund der Reproduction und Association vorhanden seyn, der sie der Nothwendigkeit eines sich durch alle Erfahrungsgegenstände erstreckenden Gesetzes unterwirft. Diesen objectiven Grund aller Association der Erfahrungsvorstellungen nennt Kant die Affinität derselben (s. Affinität, 4. ff.). Diese Affinität liegt nun in dem Grundsatz von der Einheit der Apperception, daß nemlich alle Erfahrungsvorstellungen so apprehendirt werden müssen, daß sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen. Diese Zusammenstimmung würde aber unmöglich seyn ohne eine synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung. Folglich ist auch eine solche synthetische Einheit objectiv nothwendig. Die Affinität aller Erfahrungsgegenstände und aller verschiedenen Vorstellungen in denselben ist also die nothwendige Folge einer *a priori* auf Regeln gegründeten Synthesis in der Einbil-

dungskraft und der objectiven Einheit dieser Synthesis. Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis *a priori*, die aber dennoch jederzeit sinnlich ist, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint. Eine solche Synthesis *a priori* ist z. B. die Gestalt eines Triangels. Die reine Einbildungskraft liegt also, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, aller Erkenntniß *a priori* zum Grunde. Vermittelt derselben wird das Mannigfaltige verschiedener Vorstellungen an das stehende und bleibende Ich, welches alle unsere Vorstellungen begleitet, gebunden; dieses geschieht nach einer dem Verstand angehörigen Regel, ohne welche die Nothwendigkeit und folglich Objectivität in der Anschauung wegfallen würde, welche Regel es auch möglich macht, dieses Mannigfaltige der Vorstellungen als eine Einheit zu denken, die der Gegenstand heist, und es in diesen Begriffe wieder zu erkennen, ohne welche Recognition im Begriffe alle Reproduction zur Zusammensetzung des Bildes der Erfahrungsgegenstände sowohl als der Erfahrungserkenntniß unmöglich seyn würde. In der Recognition, welche das höchste empirische Element der Erfahrung ist, enthält diese also Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit oder Wahrheit der Erfahrungserkenntniß möglich machen. Diese Gründe der Recognition des Mannigfaltigen der Vorstellungen in der Anschauung, so fern sie bloß die Form einer Erfahrung überhaupt (folglich jeder möglichen Erfahrung) angehen, sind die Kategorien (C. 1. A. 115. ff.).

41. Wir bringen also selbst in die Natur die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Gegenständen derselben, die auch darum Erscheinungen und nicht Dinge an sich sind. Denn diese Natureinheit soll eine nothwendige, d. i. *a priori*

gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen seyn. Wie sollten wir aber wohl *a priori* eine synthetische Einheit hervorbringen können, wären nicht *a priori* in den ursprünglichen Erkenntnisquellen unsers Erkenntnisvermögens subjective Gründe solcher Einheit enthalten. Der Verstand ist also das Vermögen der Regeln, sowohl die Erfahrungsregeln in den Erscheinungen auszufähen, als auch ihnen solche Regeln vorzuschreiben, welche ihnen nothwendig anhängen, oder objectiv, d. i. Gesetze sind, und die *a priori* aus dem Verstande selbst herkommen.

Der Verstand ist also die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es gar keine Natur oder synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben. Denn Erscheinungen können, als solche, nicht aufser uns, d. i. unabhängig von unserm Erkenntnisvermögen als Dinge an sich (nicht Vorstellungen) statt finden, sondern existiren nur in unsrer Sinnlichkeit. Unfre Sinnlichkeit aber ist, als Gegenstand der Erkenntnis in einer Erfahrung, mit allem, was sie enthalten mag, nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber ist der transcendentale Grund der nothwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung. Diese Einheit der Apperception ist die Regel, das Mannigfaltige von Vorstellungen aus einer einzigen zu bestimmen, und das Vermögen dieser Regeln ist der Verstand. Alle Erscheinungen liegen also, als mögliche Erfahrungen, eben so im Verstande, als sie, als bloße Anschauungen, in der Sinnlichkeit liegen, und erhalten vom Verstande eben so ihre formale Möglichkeit als von der Sinnlichkeit.

Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen, und erst dadurch Erfahrung ihrer Form

nach ursprünglich möglich. Und so ist denn die transcendente Deduction hiermit geführt worden, d. i. es ist begreiflich gemacht worden, wie der Verstand zur Sinnlichkeit ein solches Verhältniß haben könne, daß aus dem ersten reine Begriffe *a priori* entspringen, welche die Gegenstände der Erfahrung auf eine allgemeine und nothwendige Weise bestimmen oder für sie objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit, haben können (C. 1. A. 125. ff.).

42. Von Dingen an sich können wir gar keine Begriffe *a priori* haben, denn nähmen wir sie von dem Dinge, so wären es keine Begriffe *a priori*, nähmen wir sie aus uns selbst, so ist kein Grund da, warum die Dinge so beschaffen seyn sollten, wie wir sie *a priori* denken. Nur dann können gewisse Begriffe *a priori* vor der empirischen Erkenntniß der Gegenstände vorhergehen, wenn diese Gegenstände nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind. Dann sind sie bloße Modificationen unsrer Sinnlichkeit und Bestimmungen unsers identischen Selbst, d. h. sie müssen in durchgängiger Einheit einer und derselben Apperception stehen. In dieser Einheit des Bewusstseyns aber besteht auch die Form aller Erkenntniß der Gegenstände (wodurch das Mannigfaltige, als zu Einem Object gehörig, gedacht wird). Also macht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewusstseyn gehört, eine formale Erkenntniß *a priori* aller Gegenstände überhaupt aus, so fern sie gedacht werden. Und diese Erkenntniß sind die Kategorien. Sie sind also nur darum *a priori* möglich, weil es unsre Erkenntniß bloß mit Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (daß sie als Gegenstände vorgestellt werden) bloß in uns angetroffen wird. Und aus diesem Grunde, daß alle Erfahrungsgegenstände Erscheinungen sind, dem einzig mög-



lichen unter allen, ist auch diese Deduction der Kategorien geführt worden (C. 1. A. 128. ff.).

b. Nach der zweiten und den folgenden Ausgaben der Critik (C. 129. ff.).

43. In den Met. Anfangsgr. der Naturw. (N. XVIII\*), 3. sagte Kant, daß die Aufgabe: wie Erfahrung vermittelt der Kategorien und nur allein durch dieselben möglich sei, welche eben durch die transcendente Deduction derselben aufgelöst wird, wie er jetzt (1786) einsehe, eine eben so große Leichtigkeit habe, als ihre Wichtigkeit groß sei. Denn die Auflösung derselben könne beinahe durch einen einzigen Schluss aus der genau bestimmten Erklärung eines Urtheils überhaupt (daß dies eine Handlung sei, durch welche gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnis eines Objects werden) verrichtet werden. Er leugnet nicht, daß in der jetzt vorgetragenen Deduction noch einige Dunkelheit sei, und sagt, daß sie dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen sei, dem der kürzeste Weg gemeinlich der erste sei, den er gewahr wird. Er werde daher die nächste Gelegenheit ergreifen, diesen Mangel in der Deduction zu ergänzen. Er betreffe auch nur die Art der Darstellung, nicht den Erklärungsgrund, der in der vorhergehenden Deduction schon richtig angegeben sei. Dies Versprechen hat nun Kant in der zweiten Auflage der Critik der reinen Vernunft, nach der auch alle folgende Auflagen unverändert abgedruckt sind, erfüllt, und ich will nun diese Deduction der Kategorien noch auf diese Art darstellen.

44. Die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, auch nicht einmal die

Verbindung in der reinen Vorstellung *a priori* des Raums und der Zeit; denn sie ist eine Wirkung des selbstthätigen Vermögens der Vorstellungskraft, d. i. des Verstandes. Diese Verbindung heiße Synthesis. Sie ist die einzige Vorstellung, die nicht durch Gegenstände gegeben ist (M. I., 145. C. 129.), und ist die Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in den Anschauungen sowohl als in den Begriffen. Dafs, wenn diese Vorstellung möglich seyn soll, die Vorstellung der Einheit noch zu dem Act der Verbindung des Mannigfaltigen hinzukommen müsse, wird im Art. Einheit, qualitative, gezeigt (M. I., 146. C. 130.).

45. Im Art. Ich, 2. wird gezeigt, dafs das Ich denke alle unsre übrigen Vorstellungen müsse begleiten können, weil sonst etwas in uns vorgestellt werden würde, was gar nicht gedacht werden könnte. Diese Vorstellung: Ich denke, heifst das reine oder ursprüngliche Selbstbewustseyn. Die mannigfaltigen Vorstellungen würden nehmlich nicht insgesammt meine Vorstellungen seyn, wenn sie nicht insgesammt zu Einem Selbstbewustseyn gehörten. Nur dadurch, dafs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in Ein Bewustseyn verbinden kann, d. i. durch die synthetische Einheit der Apperception, ist es möglich, dafs ich mir die Einerleiheit (Identität) dieses Bewustseyns in diesen Vorstellungen selbst, d. i. die analytische Einheit in der Apperception, vorstelle. Die synthetische Einheit der Apperception ist also der höchste Punct alles Denkens, der Verstand selbst, und dieser ist also das Vermögen, *a priori* zu verbinden oder das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit des Selbstbewustseyns zu bringen; und es ist folglich der oberste Grundsatz alles Verstandesgebrauchs und folglich der ganzen menschlichen Erkenntnis: dafs alles Mannigfal-

tige der Anschauung muß können unter die synthetische Einheit des Selbstbewußtseyns gebracht werden. Diese synthetische Einheit des Selbstbewußtseyns, welche objectiv und subjectiv seyn kann, ist erklärt im Art. Einheit, objective. Unter diesem Grundsätze stehen nun alle Vorstellungen der Anschauungen, in so fern sie gedacht oder erkannt, und eben darum in Einem Bewußtseyn verbunden werden müssen. Er ist unter den Erkenntnisquellen die erste oder oberste reine Verstandeserkenntnis und die allgemeingültige und nothwendige Bedingung aller Erkenntnis. Uebrigens ist er analytisch, denn er sagt bloß, daß alle meine Vorstellungen unter den Bedingungen stehen müssen, die sie zu meinen Vorstellungen machen. Auch ist er ein Princip für den menschlichen Verstand, durch dessen Selbstbewußtseyn das Mannigfaltige der Anschauung nicht gegeben wird. Man findet dieses weiter ausgeführt und erläutert im Art. Apperception, 3. ff. Bewußtseyn, 4. ff. Anschauung, 11.

46. Kant will nun, nachdem er dieses als Vorbereitung zu seiner Deduction vorausgeschickt hat, die transcendente Deduction aus der genau bestimmten Erklärung eines Urtheils führen. Zu dem Ende untersucht er erst den Begriff eines Urtheils. Die Erklärung, daß ein Urtheil die Vorstellung des Verhältnisses zwischen zwei Begriffen sei, ist unbefriedigend. Denn erstlich paßt sie nur auf kategorische oder unbedingte, aber nicht auf hypothetische und disjunctive Urtheile. - Wenn es regnet, so wird es nass, ist ein hypothetisches Urtheil, das aber aus zwei kategorischen Urtheilen und nicht aus zwei Begriffen besteht. Entweder giebt es einen freien Willen, oder nicht, ist ein disjunctives Urtheil, das aber wieder aus zwei kategorischen Urtheilen und nicht aus so viel Be-

griffen besteht. Zweitens aber ist jene Erklärung eines Urtheils darum nicht befriedigend, weil in derselben nicht angegeben ist, worin denn dieses Verhältniß eigentlich bestehe (M. I, 156. C. 140. f.). Ein Urtheil ist (wenn wir sowohl das, was Kant Wahrnehmungsurtheile, als auch das, was er Erfahrungsurtheile nennt, unter einem Begriff zusammenfassen wollen) die Art, gegebene Erkenntnisse zur Einheit der Apperception zu bringen. Wenn ich z. B. sage: die Körper sind schwer, so will ich auch die Körper mit allem übrigen, was unter dem Begriff des Schwere n stehet, unter diesem Begriff vereinigen, und so durch die Einheit des Begriffs schwer in Ein Bewusstseyn zusammen fallen. Sage ich: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere, so will ich unter der Einheit des Gefühls der Schwere auch das, was ich fühle, wenn ich einen Körper trage, mir vorstellen, und also dadurch dieses letzte Gefühl mit allen übrigen, die jenem ersten, dem des Drucks der Schwere, gleich sind, in Ein Bewusstseyn verknüpfen. Nun kann diese Einheit des Bewusstseyns entweder subjectiv oder objectiv seyn. Sie ist subjectiv, heist, der Grund dieser Verknüpfung zur Einheit des Bewusstseyns, also auch diese Einheit selbst, ist nur für das urtheilende Subject gültig. Das ist z. B. der Fall mit dem letztern Urtheile, in welchem es heist: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich u. s. w. Es wird durch ein solches Urtheil ein Zustand des Subjects, aber nicht etwas im Object oder Gegenstande ausgedrückt. Solche Urtheile nun, in welchen die Einheit des Bewusstseyns subjectiv ist und sich auf etwas bloß im Subject Befindliches, z. B. auf Gewohnheit, eine gewisse daraus folgende Association u. dergl. gründet, nennt Kant Wahrnehmungsurtheile. Allein die Einheit des Bewusstseyns in ei-

nem Urtheile kann auch objectiv seyn, d. i. der Grund dieser Einheit des Bewusstseyns kann auch für Jedermann gültig seyn. Das ist z. B. der Fall mit dem erstern Urtheile, in welchem es heisst, die Körper sind schwer. Es wird durch ein solches Urtheil etwas im Object angegeben. Solche Urtheile nennt Kant Erfahrungsurtheile. Sie sind die eigentlichen Urtheile. Das Verhältnißwörtchen ist oder sind ist das, wodurch die objective Einheit der gegebenen Vorstellungen von der subjectiven unterschieden wird. Denn dieses ist oder sind bezeichnet, daß die gegebenen Vorstellungen in Einem Bewusstseyn verbunden sind, und daß diese Einheit, zu der sie verknüpft sind, nothwendig und daher für Jedermann gültig, und nicht zufällig und bloß für den Urtheilenden gültig sei. Im letztern Fall müßte es nicht heißen: die Körper sind schwer, sondern: die Körper sind mir, für mich, schwer. Daß das Urtheil selbst sich auf Erfahrung gründet, ändert hierin nichts. Man könnte nehmlich sagen, Erfahrung giebt doch keine Nothwendigkeit, wenn sich also das Urtheil, daß die Körper schwer sind, auf Erfahrung gründet, wie kann diese Verknüpfung nothwendig seyn? Die Antwort hierauf ist: in einer empirischen Anschauung gehören freilich zwei Vorstellungen, welche selbst zu dem Empirischen der Anschauung gehören, nicht nothwendig zu einander, denn sonst wären sie nicht empirisch; aber zufällig können sie doch auch nicht zu einander gehören, denn sonst wäre in keiner empirischen Anschauung eine allgemeingültige Verknüpfung, und ein jeder Anschauende machte folglich alsdenn eine andre Verknüpfung und hätte einen andern Gegenstand vor sich. Es muß also in den in der Anschauung zufällig zu einander kommenden Vorstellungen eine Verbindung zu einem Bewusstseyn gemacht werden, in welcher die Einheit des Bewusstseyns nothwendig ist. Und durch diese Nothwendigkeit in der Ein-

heit des Bewusstseyns gehören die, 'sonst in der Erfahrung zufällig zu einander kommenden, mannigfaltigen Vorstellungen in der Anschauung nothwendig zu einander; das heist, wenn aus den in der empirischen Anschauung gegebenen mannigfaltigen Vorstellungen eine Erkenntniß werden soll, oder die Vorstellung von der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verknüpfung dieser mannigfaltigen Vorstellungen zu einer Einheit, welche der Gegenstand heist: so muß diese Verknüpfung nach gewissen Gründen geschehen, welche allen unsern Vorstellungen diese Beschaffenheit geben. Und diese Gründe lassen sich alle aus dem Grundsatz ableiten, daß alle unsre Vorstellungen müssen unter die synthetische Einheit des Selbstbewusstseyns gebracht werden können, weil durch diese Einheit die Einheit der Anschauung allein möglich ist. Die Vorstellung der Art nemlich, wie dieses geschieht, ist mit Nothwendigkeit verknüpft, weil sie auf der Beschaffenheit unsers Verstandes, daß er nur auf diese und keine andre Weise verknüpfen kann, beruht. Und eine solche Art zu verknüpfen ist nichts anders, als eine Art objectiv zu urtheilen, und die Vorstellungen dieser Art zu urtheilen, eine Kategorie (M. I. 157. C. 141. f.). Alle sinnliche Anschauungen stehen folglich unter den Kategorien, und diese sind die Bedingungen, unter welchen die verschiedenen Vorstellungen in den Anschauungen allein in ein objectives Bewusstseyn zusammen kommen können, s. Erfahrungsurtheil (M. I. 158. C. 143.).

46. Es ist nun jetzt gezeigt worden, daß sich keine Anschauung denken lasse, in welcher nicht das Mannigfaltige der verschiedenen Vorstellungen, die sie enthält, durch eine Kategorie verknüpft wäre; und daß folglich jede Anschauung unter einer solchen Einheit stehe. Jetzt soll nun

noch gezeigt werden, daß alle objective Einheit, die in jeder Anschauung liegt, oder unter welcher sie steht, eine Kategorie sei, und dadurch vollkommen ins Licht gesetzt werden, wie die Kategorien von Gegenständen einer Anschauung überhaupt möglich sind, oder wie es möglich ist, *a priori* zu bestimmen, wie die Gegenstände der Erfahrung beschaffen seyn müssen. Wir werden daraus sehen, daß nur durch die Kategorien eine solche Einheit und Verknüpfung des Sinnlichen, als wir Natur nennen, möglich werde. Dies ist nun das, womit Kant seine Deduction, nach der ersten Darstellung derselben, anfang (M. I, 159. 171. C. 144. f. 159. f.).

48. Im Art. Apprehension findet man, was Synthesis der Apprehension oder die Zusammenfassung in einer empirischen Anschauung heißt. Mit den Anschauungen des Raums und der Zeit ist nun schon Einheit der Synthesis aller Apprehension, als die Bedingung aller Anschauung gegeben. Sie ist die Einheit der transcendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diese Einheit ist aber jederzeit eine Kategorie (s. Einbildungskraft, 3.). Nun kann uns keine andere empirische Anschauung gegeben werden als in Raum und Zeit, weil wir keine andern Formen der sinnlichen Anschauung haben. Mit hin gelten die Kategorien von allen empirischen Anschauungen, da nur wegen dieser Kategorien Gegenstände der Erfahrung, d. i. mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit versehene Einheiten des empirisch gegebenen Mannigfaltigen der Vorstellungen sind. Alle objective Einheit in den Erfahrungsgegenständen ist folglich eine Kategorie (M. I, 173. C. 160. f.). Beispiele hierzu findet man in den Art. GröÙe und Ursache.

49. Die Kategorien sind also nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes

Vermögen im Denken, d. i. Verbinden des gegebenen Mannigfaltigen bestehet. Denn, wollten wir uns einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen, der sich nicht gegebene Gegenstände vorstellte, sondern die Gegenstände selbst durch sein Vorstellungsvermögen hervorbrächte), so würden die Kategorien zur Erkenntniß eines solchen Verstandes (dessen Erkennen ein Schaffen wäre, und der die Dinge erkenntete, wie sie an und für sich sind, nicht wie sie durch das Erkenntnißvermögen vorgestellt werden oder erscheinen) nichts helfen oder dazu beitragen können. Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, daß er nur vermittelt der Kategorien und gerade durch diese Art und Anzahl derselben Einheit des Bewußtseyns *a priori* hervorbringt, läßt sich weiter kein Grund angeben. Eben so wenig läßt sich aber auch zeigen, warum wir gerade diese und keine andern Functionen zu urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind (M. I, 160. C. 145. f.).

50. Die Kategorien lassen sich aber auch bloß zur Erkenntniß von Gegenständen der Erfahrung gebrauchen, und von keinen andern Dingen, die etwa noch vorhanden seyn möchten, ohne daß uns eine Anschauung derselben durch die Sinne gegeben ist. Davon wird man sich überzeugen, wenn man bedenkt, daß zum Erkenntniß eines Gegenstandes außer der Kategorie immer noch eine Anschauung gehört. Man findet das weiter ausgeführt in dem Art. Erkennen, 2. u. Denken, 3. ff. Nun giebt es für uns keine andere Art der Anschauung als durch die Sinne gegebene, 1. Anschauung 6. und reine Anschauungen, in denen nichts durch die Sinne Gegebenes enthalten ist. Allein die reinen Anschauungen sind bloß die Formen der Erfah-



rungsgegenstände, und die Erkenntniß derselben hat also nicht existirende Dinge, sondern bloß die Formen der sinnlichen Dinge zu Gegenständen, s. Anschauung, 9. f. Daß es aber Dinge giebt, die in solchen Formen angeschauet werden, d. i. empirische Anschauungen, können wir nur durch die sinnlichen Eindrücke und die Verknüpfung derselben vermittelt der Kategorien wissen. Das Product einer solchen Verknüpfung heißt nun Erfahrungserkenntniß, folglich geht aller Gebrauch der Kategorien bloß auf Erfahrungserkenntniß (M. I. 161. C. 146. ff.).

51. Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann also allein den Kategorien Sinn und Bedeutung geben; denn ohne jene Anschauung fehlt es den Kategorien an Inhalt, und sie sind dann bloß leere Formen des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Dieser Satz ist von der größten Wichtigkeit, denn er bestimmt die Grenzen, innerhalb welcher die Kategorien nur zur Erkenntniß gebraucht werden können. Die reinen Formen der sinnlichen Anschauung erstrecken sich in ihrem Gebrauch bloß auf Gegenstände der Sinne, und zwar nur auf solche sinnliche Eindrücke, welche sich in diese Formen ordnen können. Giebt es welche, die sich in diese Formen nicht ordnen können, so können wir sie nicht erhalten, aber diese Formen haben dann auch für sie keinen Gebrauch. Doch erhalten wir auch sinnliche Eindrücke, für welche die eine Form unserer Sinnlichkeit, nemlich der Raum, keinen Gebrauch hat, das sind nemlich diejenigen, welche bloß im innern Sinn sind, s. Anschauung. 12. Am allerwenigsten können Raum und Zeit für übersinnliche Gegenstände Erkenntnisse geben. Ueber die Grenzen der Erfahrung hinaus stellen die Formen der Sinnlichkeit gar nichts vor, denn sie sind nur in unserer Sinnlichkeit vorhanden, und haben

also auſer den Grenzen derſelben gar keine Wirklichkeit. Die Kategorien hingegen erſtrecken ſich, in Anſehung ihres Gebrauchs, auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, dieſe mag der unſrigen ähnlich ſeyn oder nicht, wenn ſie nur eine ſinnliche und nicht eine intellectuelle (d. i. durch Verſtand ſelbſt gewirkte) Anſchauung iſt (ſ. Anſchauung, 6.). Dieſe weitere Ausdehnung der reinen Verſtandesbegriffe, in Anſehung ihres Gebrauchs, über unſere ſinnliche Anſchauung hinaus hilft uns aber nichts zum Erkennen oder Beſtimmen eines Gegenſtandes. Denn es fehlt uns alſdann, wegen Mangel der Anſchauung, an dem Gegenſtände, die reinen Verſtandesbegriffe ſind folglich dann leer an Inhalt, z. B. wir denken dann eine Urſache, haben aber nichts, was dieſe Urſache wäre. Dann können wir nicht einmal wiſſen, ob ſolche Gegenſtände auch nur möglich ſind, weil der Begriff der Möglichkeit ſelbſt eine der Anſchauung bedürftige Kategorie iſt (M. I, 162. C. 148).

52. Nimmt man folglich einen Gegenſtand an, der nicht kann ſinnlich angeſchauet werden, z. B. Gott, Geiſt, und dergl., ſo kann man ihn freilich durch alle die Prädicate denken, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daſs ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung Gehöriges zukomme, z. B. man kann ſagen, daſs er nicht ausgedehnt, nicht im Raume ſei, daſs die Dauer deſſelben nicht eine Zeitdauer ſei, daſs in ihm keine Veränderungen angetroffen werden, u. dergl. Aber man kann durch die Kategorien nicht beſtimmen, was er ſei, ja ſie laſſen ſich nicht einmal darauf anwenden. Z. B. ob es eine Subſtanz gebe, d. i. ein Etwas, das bloſs als Subject, nie aber als Prädicat von einem andern Subject, gedacht werden könne, das kann ich nur wiſſen, wenn etwas durch die empiriſche Anſchauung gegeben iſt, z. B. die Materie der Körperwelt, das bloſs als Subſtanz gedacht werden kann (M. I. 163. C. 149). Daſ hindert

aber nicht, daß der Gedanke von einem Gegenstande, der sich nicht erkennen läßt, z. B. von Gott, nicht dennoch seine wahren und nützlichen Folgen für den Vernunftgebrauch des Subjects haben könnte, insofern dieser Vernunftgebrauch nicht auf die Erkenntniß oder Bestimmung des Objects, sondern auf das Wollen oder die Bestimmung des Subjects gerichtet ist. Dann läßt sich der Gegenstand allerdings durch die Kategorien denken und nach einer Analogie mit den Erfahrungsgegenständen vorstellen, aber nicht erkennen, wie er an sich ist (C. 166. \*), s. Daseyn, 13.

53. Die Verknüpfung durch die Kategorien ist rein intellectual, d. h. es ist gar nichts Sinnliches in derselben. Sie bekommen aber nur objective Realität, d. i. Anwendung auf wirkliche Gegenstände, durch die Formen der Anschauungen *a priori* (Raum und Zeit), deren Mannigfaltiges der Verstand zu den synthetischen Einheiten verknüpft, die wir uns in den Kategorien denken (M. I, 164. C. 150. f.). Diese Verknüpfung ist aber nicht bloß intellectual, sondern zugleich sinnlich und figürlich, und von ihr muß daher die bloße Verstandesverbindung, die allein in den Kategorien gedacht wird, und intellectual ist, wohl unterschieden werden, s. Einbildungskraft, 3. ff.

54. Die Gegenstände der Erfahrung sind Erscheinungen (s. Erscheinung), den Inbegriff dieser Erscheinungen nennen wir, in so fern eine nothwendige und allgemeine Verknüpfung unter ihnen und in ihnen ist, Natur, folglich sind es die Kategorien, die diese Natur möglich machen, diese Verknüpfung hinein bringen, und dadurch die Gegenstände der Natur *a priori* bestimmen können (M. I, 176. C. 163. Pr. 109.). Es ist also gewiß, daß der Verstand seine Gesetze nicht aus der Natur schöpft, sondern sie dieser vorschreibt

(Pr. 113.). Diese Behauptung, so auffallend sie ist, verliert das Auffallende, wenn man bedenkt, daß die Gegenstände der Natur nichts anders als ein Verknüpftes sinnlicher Affectionen sind, daß sie also dem erkennenden Subject inhäriren, und folglich auch unter den Gesetzen des verknüpfenden Vermögens des Subjects stehen müssen. Die Gegenstände der Natur sind sinnliche Affectionen, heisst nemlich, sie sind Eindrücke auf unfre Sinne. Daß wir z. B., wenn wir etwas sehen, nicht einen Gegenstand sehen, der an sich, außer unsern Vorstellungen, außer unserer Anschauung vorhanden ist, sondern daß etwas sehen nichts anders heisse, als gewisse Eindrücke wahrnehmen, die wir auf unsern Sinn des Gesichts erhalten, und die wir vermittelst der Operationen der Einbildungskraft und des Verstandes so mit einander verknüpfen, daß dadurch die Gestalten entstehen, welche wir die sichtbaren Gegenstände nennen, ist das, was unter dem Ausdruck zu verstehen ist, die Gegenstände der Natur inhäriren uns. Ein Gegenstand der Natur ist also das Product einer Einwirkung auf unfre Sinne, und der Verknüpfung, die wir in die durch jene Einwirkung entstandenen sinnlichen Eindrücke hinein legen. Alle mögliche Wahrnehmung hängt von der Verknüpfung durch Apprehension ab, diese empirische Verknüpfung hängt aber wieder von der transcendentalen durch die Kategorien ab, folglich müssen alle Gegenstände der Natur unter den Kategorien stehen und ihre Gesetzmäßigkeit überhaupt von denselben erlangen. Die besondern, durch Erfahrung gegebenen, Naturgesetze sind aber nicht von den Kategorien abzuleiten (M. I., 177. C. 164. f.).

55. Resultat. a. Wir können keinen Gegenstand denken, als durch Kategorien, und erkennen, als durch Anschauungen, die den Kategorien entsprechen, ihnen einen Inhalt geben, und so die Natur in

materieller Bedeutung möglich machen. Alle Erkenntniß ist aber, in so fern der Gegenstand gegeben ist, empirisch, d. h. Erfahrung. Folglich ist uns bloß von Gegenständen möglicher Erfahrung, und von keinen andern, eine Erkenntniß a priori (obwohl nicht von dem, was an ihnen empirisch ist) möglich (M. I, 178. C. 165).

56. b. Die Kategorien enthalten die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung, und machen die Natur in formeller Bedeutung möglich. Denn

α. stehen alle Anschauungen unter den Kategorien, die es allein möglich machen, daß das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff mit einander verknüpft wird;

β. wird selbst die Einheit in der Anschauung, die es möglich macht, sie als einen Gegenstand zu denken, durch die Selbstthätigkeit des Verstandes, und den zum Grunde liegenden Stoff des Raums und der Zeit, den Kategorien gemäß, in die Anschauung hineingelegt, oder vielmehr die durch sinnliche Eindrücke entsprungene Empfindung dadurch zu einer Anschauung geformt;

γ. giebt es keine andere Erkenntniß, als die durch solche empirische Anschauungen, also auch keine andere Erfahrungserkenntniß.

Folglich enthalten die Kategorien die Gründe der Verknüpfung des durch die Eindrücke auf die Sinne gelieferten Stoffs, welche Verknüpfung eben Erfahrung heißt; und diese ist also nur möglich durch die Kategorien.

57. c. Um sein System der Erzeugung der Erfahrungsgegenstände und der Erkenntniß dersel-

ben vermittelt der Kategorien ins Licht zu setzen, verglich K. dasselbe mit den drei verschiedenen Haupttheorien über die Erzeugung. Es giebt

α. das System der Epigenesis. Dieses System behauptet, daß die entstehenden Wesen aus den sie erzeugenden Wesen wirklich entspringen, so daß der Zeugungsstoff der Eltern allmählig zu einem neuen organischen Wesen ihrer Art ausgebildet werde, und so das zu erzeugende Wesen nach und durch die Zeugung wirklich entstehe. Ein solches System ist nun auch das kritische vom Ursprung der Erfahrung. Sie, die Erfahrung, ist vor der Erkenntniß dessen, der die Erfahrung macht, nicht vorhanden, sondern die Erfahrungsgegenstände selbst werden mit der ganzen Erfahrungserkenntniß durch das erkennende Subject vermittelt der Eindrücke, die es auf die Sinne erhält, der Formen des Raums und der Zeit, und der Verknüpfung alles dieses Mannigfaltigen durch die Kategorien, also durch den Actus des Erkennens, erst erzeugt. Es giebt also nicht eher Erfahrungsgegenstände, und Vorstellungen, die sich auf sie beziehen, oder durch die sie erkannt werden, als erst dann, wenn sie durch das, die Erfahrung erzeugende, Subject erzeugt werden (C. 166. M. I. 179). Dieses System unterscheidet sich also ganz von

β. dem System der Evolution. Dieses System behauptet, daß gleich bei der Schöpfung die Keime zu allen Wesen sind erschaffen worden, und sich durch die Zeugung bloß entwickeln. Ein solches System vom Ursprung der Erfahrung ist nun das gemeine, welches behauptet, alle Gegenstände der Erfahrung sind schon vor der Erkenntniß derselben vorhanden. Gleich bei der Schöpfung ist alles so eingerichtet, wie wir es durch den Act des Erkennens nach und nach erfahren, so daß die Erfahrung durch uns nicht erst erzeugt, son-

dern nur entwickelt wird. Wäre dieses System richtig, dann könnten die Kategorien nicht *a priori* und nothwendig seyn, und Hume hätte recht, daß es keine andern Ursachen als zufällige gebe, d. i. solche, von denen man sagen muß, daß die Wirkungen aus ihnen nicht nothwendig erfolgen. Wir könnten nie sagen, wenn die Sonne aufgehet, so muß es Tag werden, sondern nur, so kann es Tag werden; denn wenn auch alle Bedingungen da wären, unter welchen es Tag wird, könnte es dann doch vielleicht nicht Tag werden, weil dann in dem Begriff der Ursache nicht die Nothwendigkeit liegt; auch ist dann das Gesetz: daß alle Veränderung ihre Ursache haben muß, nicht zu retten.

γ. Das System des Occasionalismus behauptet, daß der Schöpfer bei Gelegenheit einer jeden Begattung, der, während derselben sich mischenden, Materie die Bildung zu einem organischen Wesen giebt. Ein solches System vom Ursprung der Erfahrung wäre nun ein Mittelweg zwischen den beyden vorigen, und würde behaupten, es wären uns mit unserer Existenz gewisse Anlagen zum Denken eingepflanzt, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, daß sie genau eine solche Erkenntniß hervorbrächten, die mit dem, wie der Schöpfer die Naturdinge eingerichtet habe, vollkommen übereinstimme. Dieses System kann erstlich nicht erwiesen werden, sondern kann bloß als eine Hypothese gelten, deren Richtigkeit wir aber nie durch ihr Zusammentreffen mit der Erfahrung erproben können, weil wir dieses Zusammentreffen nie erfahren können. Denn unsere Erkenntniß entsteht dann wie bei der Epigenesis, die Natur aber entsteht wie bei der Evolution, beides läuft neben einander in der vollkommensten Uebereinstimmung fort. Da wir aus unserer Erkenntniß nicht hinaus und zur Natur gehen können, um die Uebereinstim-

mung derselben mit unserer Erkenntniß zu erforschen, so können wir auch die Richtigkeit dieser Hypothese nicht weiter erproben. Ferner ist bei einer solchen Hypothese nicht abzusehen, wo es mit solchen vorbestimmten Anlagen ein Ende haben soll. Denn diese Anlagen zum Denken sind alsdann nicht die nothwendigen Bedingungen der Erfahrung, sondern ganz zufällig, und können anders und anders seyn, je nachdem die Natur es etwa in der Folge noch erfordern möchte. Was aber die Hauptsache ist, so würde bei dieser Hypothese den Kategorien die Nothwendigkeit fehlen, die doch ihrem Begriff wesentlich angehört. Ich würde z. B. vom Begriff der Ursache sagen müssen, ich bin so eingerichtet, daß ich alles so denken muß, als hänge es nothwendig wie Ursache und Wirkung zusammen, damit meine Erkenntniß mit der Natur zusammenstimme. Hingegen nach dem kritischen System giebt es gar keine andere Natur, als die, welche in meinen Sinnen ist, und sie besteht gerade in dieser Verknüpfung durch Ursache und Wirkung (C. 168. f. M. I, 180).

58. Diese transcendente Deduction der Kategorien ist also ein Beweis, daß sie die Gründe sind, welche die Erfahrung möglich machen. Zugleich sehen wir aus derselben, wie es möglich ist, daß es eine theoretische Erkenntniß überhaupt, und insonderheit von den Gegenständen der Erfahrung, geben kann. Diese Deduction zeigt, daß die Erfahrungserkenntniß nichts anders ist, als eine Bestimmung der Anschauungen, die wir in Raum und Zeit haben, die uns eigentlich inhären, und deren Gegenstände darum nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen, und daß die Möglichkeit derselben auf der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens beruht. Hieraus folgt, daß alle Erfahrung abhängt von dem Princip, daß alle unsere Affectionen durch die ursprüngliche synthetische Einheit des Bewußtseyns, vermit-



telt der Kategorien, verknüpft, und also eben so durch die Form unsers Verstandes, wie durch die ursprünglichen Formen unsrer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, bestimmt werden (C. 168. f. M. I, 181. Pr. 110).

59. Wie aber diese eigenthümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden Apperception oder des Selbstbewußtseyns, möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten. Aber es läßt sich auch ein überzeugender Grund angeben, warum wir diese Frage niemals beantworten können, nemlich der, weil wir die Sinnlichkeit und den Verstand zu aller Beantwortung, und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben, so ist es unmöglich, über den Ursprung und die Möglichkeit dieser unsrer Erkenntnißvermögen selbst etwas zu erkennen; denn dazu würde ein anderes Vermögen nöthig seyn, in welchem der Grund dazu aufgesucht werden müßte, wodurch wir aber doch nicht am Ende seyn, und wieder nach dem Grund dieses neuen Vermögens fragen würden, und so fort ohne Ende (P. 111).

#### Vom Gebrauch der Kategorien in praktischer Beziehung.

60. Die reine Kategorie allein drückt nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt aus. Unter der reinen Kategorie verstehen wir aber den bloßen Verstandesbegriff, so daß dabei von aller sinnlichen Vorstellung abstrahirt wird. Wenn ich z. B. die Größe denke, ohne diese Größe etwa mir räumlich, oder auch als eine Zeitdauer vorzustellen, sondern bloß als das Gleichartige in einer Anschauung überhaupt, so ist das der reine ganz intellectuelle Verstandesbegriff. Dieser reine Verstandesbegriff ist nur eine von

den verschiedenen Arten (*modis*), sich überhaupt einen Gegenstand zu denken; nemlich die Art, sich ihn als ein gleichartiges Mannigfaltiges zu denken. Denken ist die Handlung des Verstandes, gegebene Anschauungen auf einen Gegenstand zu beziehen, z. B. ich sehe ein Haus vor mir, so denke ich, wenn ich mir dasselbe als etwas oder einen Gegenstand vorstelle, in dem das Mannigfaltige gleichartig ist, so daß ich es mir als ein aus Theilen einerlei Art zusammengesetztes Ganzes vorstelle. Fehlt mir aber die Anschauung, so denke ich in der Kategorie der Gröfse weiter nichts, als die Einheit in der Verknüpfung eines jeden Gleichartigen überhaupt. Man findet das weiter ausgeführt im Art. Denken, 5. Um nun aber einen bestimmten Gegenstand durch die Kategorie zu denken, dazu gehört noch ein Schema, d. i. man muß ihm noch eine sinnliche Form unterlegen, s. Gebrauch, 12. und Schema. Soll ein Gegenstand als Gröfse erkannt werden, so muß er entweder eine Ausdehnung im Raum, oder doch eine Zeitdauer haben. Ohne beides ist es nicht möglich, ihn als Gröfse auch nur zu denken. (M. I, 347. C. 304. f.). Wollen wir sehen, ob wir den Begriff der Ursache von einem Gegenstande richtig gebrauchen, so bedürfen wir dazu der Anschauung in der Zeit. Denn die Hauptsache bei der realen Ursache, nicht dem blofs logischen Grunde, ist, daß sie der Zeit nach eher sei, als ihre Wirkung, und sie erfordert also eine Anschauung des Gegenstandes, auf den sie angewendet wird, in der Zeit (M. I, 336. C. 288.), s. Demonstrabil, 2.

61. Die reinen Kategorien, ohne solche sinnliche Formen, sind also blofs die reine Form des Verstandesgebrauchs, und drücken nur aus, wie ein Gegenstand gedacht wird, können aber allein noch keinen Gegenstand bestimmen, s. Gebrauch, 12., Denken, 8. und Ge-

genstand, 15. (M. I., 348. C. 505). Es liegt hier eine schwer zu vermeidende Täuschung zum Grunde. Weil die Kategorien nicht aus der Sinnlichkeit entspringen, so scheint ihr Gebrauch sich weiter als bloß auf sinnliche Gegenstände zu erstrecken (f. 51). Allein sie sind bloß Gedankenformen (f. 51), durch welche allein sich noch nichts erkennen läßt. Unterscheiden wir indessen von den Erfahrungsgegenständen, welche wir doch nur für uns inhärende Erscheinungen erkennen müssen, noch ein Ding, was uns nicht inhärt und nicht Erscheinung, aber der Grund der Erscheinung ist, kurz das, was die Erscheinung an sich seyn mag, außer dem Subject, welches die Erscheinung anschaut: so ist die Frage, ob wir ein solches Ding an sich nicht vermittelt der Kategorien erkennen? f. Erscheinung (M. I., 349. C. 305. f.). Die Beantwortung dieser Frage findet man im Art. An sich, 4., Denken, 8. und im gegenwärtigen Art. 51 und 52.

62. Wenn Jemand, nach allen diesen Erörterungen, doch noch Bedenken trägt, zuzugeben, daß die Kategorien von Gegenständen, von welchen es keine Anschauungen giebt, nicht zum Erkennen derselben gebraucht werden können, der darf nur den Versuch machen, ob es ihm möglich sei, wirklich etwas von einem solchen Gegenstand zu erkennen, was nicht bloß in dem Begriff der Kategorie liegt. Denn die bloße Entwicklung dieses Begriffs hilft nichts zur Erkenntniß des Gegenstandes desselben. Es ist nehmlich dann immer noch die Frage, ob es auch einen solchen Gegenstand gebe, als man sich durch die Kategorie denken will. Die Kategorie kann ja, wie es auch wirklich der Fall ist, bloß die Einheit des Denkens bedeuten, wozu aber ein Verschiedenes von Vorstellungen gegeben seyn muß, wenn diese Einheit wirklich etwas verknüpfen und nicht bloß den

Grund der Verknüpfung durch Denken vorstellen soll. Der Satz z. B.: Alles, was da ist, existirt als Substanz oder als eine der Substanz anhängende Bestimmung (Accidenz), ist ein synthetischer Satz. Denn in dem Begriff des Daseyns oder Existirens liegt nicht der Begriff der Substanz oder des Accidenz. Auch ist dieser Satz ein transcendentaler Grundsatz, denn er behauptet etwas ohne alle Bedingungen der Erfahrungen von Gegenständen überhaupt, nicht blofs von sinnlichen Gegenständen. Wie will man nun aber einen solchen Satz beweisen, oder welchen Gebrauch will man davon machen? Wo ist das dritte, was es möglich machen soll, den Begriff des Daseyns so mit dem der Substanz oder des Accidenz zu verknüpfen, dafs ein für alle Gegenstände, sinnliche oder nicht-sinnliche, geltender Satz daraus werde? Nur für sinnliche Gegenstände kann dieser Satz bewiesen und verstanden werden, s. Accidenz (M. I, 358. C. 314. f.).

63. Wir sehen also hieraus, durch die Kategorien lassen sich zwar Gegenstände denken, aber nicht a priori bestimmen oder erkennen; und es ist unmöglich, die Kategorien dazu zu gebrauchen, uns durch sie von Dingen an sich ein theoretisches Erkenntnifs zu erwerben. Allein, es liegt doch auch nichts Unmögliches darin, dafs ein Ding an sich eine solche Beschaffenheit haben könne, als wir uns in der Kategorie denken. Denn der Sitz dieser Begriffe ist ja nicht die Sinnlichkeit, so dafs wir z. B. eben so, wie wir sagen müssen, was im Raum und in der Zeit ist, kann kein Ding an sich seyn, und ein Ding an sich kann nicht im Raum und in der Zeit seyn, auch sagen müßten, was eine Ursach ist, das kann kein Ding an sich seyn, und ein Ding an sich kann keine Ursache seyn. Der Sitz der Kategorien ist der reine Verstand. Da sie also nicht, wie Hume meinte, aus der Erfahrung entspringen,

So kann man auch nicht behaupten, daß sie bloß von Erfahrungsgegenständen gültig seyn können. Können wir also auch von Dingen an sich durch die Kategorien nichts erkennen, so ist es darum doch nicht unmöglich, wenn wir etwa beym moralisch guten Handeln uns Dinge an sich denken müssen, sie durch Kategorien zu denken, weil wir ohne Kategorien gar nicht denken können, indem sie die Formen alles Denkens sind. Wir sehen hieraus, wie wichtig es ist, den nicht empirischen Ursprung der Kategorien nachzuweisen; denn entsprängen sie aus der Erfahrung, so wäre der Gebrauch derselben von Gegenständen, von denen es keine Erfahrung geben kann, ganz absurd, und aufs gelindeste ausgedrückt, eine grundlose Schwärmerei (P. 94. f. M. II, 239).

64. Zu jedem Gebrauch der Vernunft in Ansehung eines Gegenstandes werden Kategorien erfordert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Soll ein theoretischer Gebrauch von der Vernunft gemacht werden, d. h. sollen die Kategorien gebraucht werden, Erkenntniß eines Gegenstandes zu erlangen, so muß eine sinnliche Anschauung des Gegenstandes möglich seyn. Dann ist der Gegenstand ein Erfahrungsgegenstand, und gehört zur Natur, oder ist eine Erscheinung in der Sinnenwelt. Nun giebt es aber drei Ideen der Vernunft: Gott, freier Wille, unsterblicher Geist, d. h. Begriffe von Gegenständen, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können. Von diesen Gegenständen kann ich daher auch keine Erkenntniß erlangen; aber da mir doch die Ideen von denselben unentbehrlich sind, so muß ich sie durch die Kategorien bloß denken. Aber wir brauchen auch diese Ideen gar nicht, um die Gegenstände derselben zu erkennen, indem die Erkenntniß derselben gar nicht zu unsrer übrigen Erkenntniß passen oder helfen würde. Es liegt uns bei diesen Ideen nur daran, zu wissen, daß

sie nicht Hirngespinnste sind, das es keine erdichteten Gegenstände sind. Dies sichert uns nun die reine praktische Vernunft, s. Glaubenssache, und hierbei hat die theoretische Vernunft nichts weiter zu thun, als diese Gegenstände durch Kategorien bloß zu denken, welches ganz wohl auch ohne alle Anschauung angeht. Denn die Kategorien haben unabhängig von aller Anschauung und vor derselben ihren Sitz und Ursprung im reinen Verstande. Sie bedeuten immer einen Gegenstand, auf welche Art er uns auch gegeben seyn mag. Nun sind uns freilich die Gegenstände jener Ideen gar nicht gegeben, allein das sie nicht erdichtet sind, ist uns durch die praktische Vernunft gesichert. Mithin ist die Kategorie, als bloße Gedankenform, hier doch nicht der Gedanke von einem bloßen Hirngespinnst. Die Begriffe, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, haben Realität, oder unsere Bestimmung nöthigt uns, als vernünftige Wesen ihre Wirklichkeit anzunehmen, wenn sich auch die Vernunft darum dagegen setzen möchte, weil wir diese Wirklichkeit weder beweisen noch begreifen können (P. 245. f. M. II, 355.).

65. Die Kategorien können also auch objective Realität im Felde des Uebersinnlichen haben, d. h. es können auch übersinnliche Gegenstände durch sie gedacht werden, die wirklich keine Hirngespinnste sind; aber diese Realität ist bloß praktisch anwendbar, d. h. es läßt sich dadurch kein übersinnlicher Gegenstand erkennen, sondern sie stehen bloß mit dem aus dem reinen Willen hervorgehenden Bestimmungsgrunde der freien Willkühr oder dem moralischen Gesetze in nothwendiger Verbindung. Sie haben daher auch nur immer auf Wesen als Intelligenzen, d. i. als vernünftige Wesen, und an diesen auch nur auf das Verhältniß der Vernunft zum Willen Beziehung. Sie gehen also immer nur aufs Praktische, oder die reine Willensbestimmung, aber

dienen im geringsten nicht dazu, uns eine Erkenntnis der Natur jener überfinnlichen Intelligenzen zu verschaffen. Werden nemlich auch in Verbindung mit ihnen Eigenschaften jener Intelligenzen herbeigezogen, die zur theoretischen Vorstellungsart derselben gehören, so soll und kann dadurch gar nicht ein Willen dessen, was diese Wesen sind, hervorgebracht werden. Wenn wir uns z. B. Gottes Eigenschaften denken, so verschafft uns das nicht eine eigentliche Erkenntnis Gottes, denn wer vermag die Weisheit, Allwissenheit u. s. w. zu erkennen. Sondern wir haben bloß die Befähigung, sie anzunehmen, weil sie uns in praktischer Absicht nothwendig sind, indem sich ohne sie das höchste Gut, vollkommenste Uebereinstimmung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen mit ihrer Sittlichkeit in der intelligibeln Welt, nicht denken läßt, und dennoch dieses höchste Gut das Ziel unsers Strebens seyn soll. Wir denken dann solche überfinnliche Wesen nach einer Analogie mit den sinnlichen Wesen, und sagen z. B.: was die Causalität des Verstandes und des Willens bei den vernünftigen Wesen der Sinnenwelt ist, das ist bei Gott etwas Unbekanntes, das nur zu seinen Werken in einem ähnlichen Verhältniß stehet, so daß wir darum dieses Analogon auch wohl Verstand und Willen nennen, und Gott Verstand und Willen beilegen. Auf diese Weise geben wir also der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung der Kategorien aufs Ueberfinnliche, aber nur in praktischer Absicht, nicht den mindesten Vorschub (P. 99. M. II, 243.).

66. Hiernit ist also das Räthsel aufgelöset, wie Kant dem Gebrauch der Kategorien zur Erkenntnis des Ueberfinnlichen die objective Realität, oder daß sie wirkliche Erkenntnisse liefern, absprechen, und ihnen doch diese Realität zum Denken solcher überfinnlichen Gegenstände im Felde des moralischen Handelns zugestehen konnte. So lange man

den praktischen Gebrauch der Vernunft, nemlich zur Bestimmung der freien Willkühr, nicht vom theoretischen Gebrauch der Vernunft, zur Erkenntnis, gehörig unterschied, mußte es freilich inconsequent aussehen, und wider die Critik der Einwurf gemacht werden, daß Kant in der Critik der praktischen Vernunft einen Gebrauch der Kategorien zugebe und selbst behaupte, den er in der Critik der theoretischen Vernunft zu verwerfen scheine. Allein in der Critik der reinen Vernunft verwirft Kant die theoretische Bestimmung der Noumenen oder des Ueberfinnlichen durch Kategorien, in der Critik der praktischen Vernunft aber giebt er diese Bestimmung auch nicht zu, sondern behauptet nur, daß der Begriff des höchsten Guts ihnen einen überfinnlichen Gegenstand zusichere. Denn die Freiheit des Willens ist in dem Begriff der Bestimmung einer Willkühr durch Vernunft *a priori* enthalten, und ohne Gott und Unsterblichkeit kann es kein höchstes Gut geben; sollen wir uns also unsere Handlungen zurechnen und unsre Bestimmung nicht für ein Hirngespinnst halten, so müssen wir jene überfinnlichen Gegenstände für reell halten, und sie dann nothwendig durch Kategorien denken. Und so verschwindet jene Inconsequenz. Es ist nemlich ein ganz anderer Gebrauch, den man von den Kategorien zum Denken der überfinnlichen Gegenstände für das Handeln macht, als der, wenn man sich wirklich eine Erkenntnis dieser Gegenstände durch sie verschaffen will. Dagegen eröffnet sich hier eine kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der consequenten Denkungsart der Critik der reinen Vernunft. Diese Critik bewies nemlich, daß die Gegenstände der Erfahrung sämmtlich, unser eignes Subject mit eingeschlossen, Erscheinungen sind. Sie schärfte aber dabei ein, daß, obwohl man die Wirklichkeit des Ueberfinnlichen nicht beweisen könne, man es darum doch nicht für Erdichtung und seinen Begriff für leer an Inhalt zu halten habe. Die prak-



tische Vernunft aber verschafft, ohne dafs hierbei Rücksicht auf die speculative Vernunft genommen wird, einem überfinnlichen Gegenstande der Kategorie Ursache, nemlich dem freien Willen, Realität. Obwohl diese Causalität des freien Willens dadurch nicht erkannt, sondern nur zum praktischen Gebrauch gedacht wird. Und so wird das, was in der Critik der reinen Vernunft blofs gedacht werden konnte, ob der Begriff des Ueberfinnlichen nicht doch vielleicht Gegenstände habe, in der Critik der praktischen Vernunft durch eine Thatfache bestätigt (P. 8. ff. M. II. 167. 168.).

67. Aus dem, was hier gesagt worden ist, wenn man damit das, was im Art. Dämonologie, 5. und Gott, 45. zu finden ist, wird man sich vollkommen überzeugen, wie erspriesslich für Theologie und Moral die Deduction ist, dafs der menschliche Verstand die Kategorien beim Denken erzeuge, durch sie die Eindrücke der Sinne verknüpfe und so sinnliche Gegenstände erkennen könne. Denn durch diese mühsame Deduction allein kann verhütet werden, diese Kategorien, wie Plato, für angebohrne Begriffe zu halten. Hätten wir nemlich angebohrne Begriffe in uns, so wären wir nicht sicher, dereinst noch immer solche Begriffe in uns zu entdecken, und der Gebrauch derselben wäre dann ohne Grenzen; ferner wäre dann der Anmassung zu überschwenglichen Theorien des Ueberfinnlichen, wozu uns die Erkenntniß angebohren sei, Thür und Thor geöffnet, und für sie kein Ende abzusehen. Durch jene Deduction kann aber auch verhütet werden, diese Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten, wie es Epikur machte. Wären sie nemlich aus der Erfahrung entsprungen, dann müßten wir allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht, blofs auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränken. Nun ist aber bewiesen, dafs die Kategorien nicht empirischen Ursprungs sind, sondern

dafs sie ihren Sitz und ihre Quelle im reinen Verstande haben, und dafs sie auf Gegenstände überhaupt bezogen werden können, unabhängig von der Anschauung; dafs sie zwar nur in Anwendung auf Erfahrungsgegenstände theoretisches Erkenntnifs zu Stande bringen, aber dafs sie doch auch auf einen durch praktische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt, zum bestimmten Denken des Ueberfinnlichen dienen, jedoch nur mit der Einschränkung, so fern das Ueberfinnliche blofs durch solche Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen *a priori* gegebenen praktischen Ablicht und der Möglichkeit derselben gehören. So bringen denn Einschränkung der reinen Vernunft im Felde des Wissens, und Erweiterung derselben im Felde des Handelns die beiden Vermögen der Vernunft, mit Sicherheit zu erkennen, und sittlich gut zu handeln, allererst in das Verhältnis zu einander, worin Vernunft überhaupt zweckmässig gebraucht werden kann. Dieses Beispiel aber beweiset besser als jedes andere, dafs der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft gehen müsse. Freilich muß man aber erst das Ganze der Wissenschaft vollkommen übersehen, um überzeugt zu seyn, dafs die Wissenschaft zur Weisheit führe (P. 256. M. II. 361.).

### Die Kategorien der Freiheit.

68. Wenn die Willkühr des Menschen durch reine Vernunft bestimmt wird, so ist die Handlung, die daraus hervorgeht, sittlich gut, wird sie wider die reine Vernunft bestimmt, so ist die daraus entspringende Handlung sittlich böse. Die Begriffe des moralischen Guten und Bösen setzen also voraus, dafs in der Vernunft ein Bestimmungsgrund der Willkühr liege, oder dafs die reine Vernunft vermittelt dieses Bestimmungsgrundes eine Causalität

für die Willkühr habe, d. i. als Ursache auf die Willkühr wirke. Dieser Begriff des moralischen Guten und Bösen ist das für die praktische Vernunft, was der Begriff des Gegenstandes für die theoretische Vernunft ist. Nur ist hier folgender Unterschied. Die Kategorien beziehen sich ursprünglich auf Gegenstände, denn sie sind Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewußtseyn. Die praktische Vernunft hat ähnliche Begriffe an dem Guten und Bösen, aber diese Begriffe sollen nicht die Einheiten zur Verknüpfung des Mannigfaltigen in einen Begriff vom Gegenstande seyn, sondern sie setzen die Gegenstände schon voraus. Sie sind vielmehr zufällige Beschaffenheiten oder *Modi* einer einzigen Kategorie, nemlich der Causalität, in so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunft liegt. Die Vernunft wird nemlich hier als eine Causalität gedacht, indem sie durch die Vernunftvorstellung eines Gesetzes, welches sie, als Gesetz der Freiheit, sich selbst giebt, die Willkühr bestimmt, und sich dadurch als *a priori* praktisch beweiset. Die Handlungen stehen also hiermit unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, und sind also in so fern als Wirkungen intelligibeler Wesen zu betrachten. Allein die Handlungen sind doch auch Begebenheiten in der sinnlichen Welt und, als solche, Erscheinungen, die unter Naturgesetzen stehen und nach denselben geschehen. Im letzteren Verhältnisse können sie allein durch die Kategorien Gegenstände des Erkennens seyn, allein in diesem Verhältnisse haben sie nichts Moralisches, sondern gehören für die Physik. Das erstere Verhältniß ist allein ihre moralische Seite, und von dieser müssen sie durch die Kategorien gedacht werden, weil sie doch in der Sinnenwelt geschehen sollen, aber dieses Denken soll nicht dienen, einzusehen, wie Handlungen aus freiem Willen möglich sind, sondern nur, sich zu Handlungen aus

dem alleinigen Princip des moralischen Gesetzes zu bestimmen. Die reinen Begriffe des Guten und Bösen können also, als *Modi* der Causalität der reinen Vernunft, nur statt haben, das Mannigfaltige (nicht der Anschauungen, sondern) der Begehungen zur Einheit des Bewusstseyns der im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft zu verknüpfen, oder sie dem reinen *a priori* gebietenden Willen zu unterwerfen (P. 114. f. M. II. 286.).

69. Es giebt also Kategorien der Freiheit des Willens, so wie es Kategorien der Nothwendigkeit der Natur giebt. Diese Kategorien der Freiheit haben aber einen augenscheinlichen Vorzug vor den Kategorien der Natur. Die letztern sind nur Gedankenformen, welche die möglichen Bestimmungen *a priori* der Gegenstände für jede uns mögliche Anschauung bezeichnen. Die Kategorien der Freiheit hingegen sind Formen des Begehrens, welche die möglichen Bestimmungen *a priori* der Handlungen bezeichnen. Sie sind nicht Bestimmungen der Sinnlichkeit in Ansehung der Affectionen derselben, sondern der Willkühr in Ansehung der Functionen, oder Einheiten, ihrer Handlungen. Die freie Willkühr kann nun nicht so, wie der Verstand durch die Sinnlichkeit, einer Anschauung gegeben werden, die ihr völlig, so wie den Verstandesbegriffen die Anschauung, correspondirte. Allein statt der Anschauung hat sie, welches bei keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unsers Erkenntnisvermögens statt findet, ein reines praktisches Gesetz *a priori* in der praktischen Vernunft zum Grunde liegen. Diese praktischen Elementarbegriffe bedürfen nemlich der Formen der Anschauung, des Raums und der Zeit, nicht. Denn sie sollen nicht dazu dienen, die Handlung als physische Begebenheit zu erkennen, sondern die Bestimmung der freien Willkühr durch Vernunft zu denken;

Raum und Zeit liegen aber nicht in der Vernunft, sondern in der Sinnlichkeit. Was den Kategorien der Natur diese Formen der Anschauungen sind, das ist den Kategorien der Freiheit die Form eines reinen Willens, die bei der Vorstellung der Handlungen aus freier Willkühr als gegeben zum Grunde liegt, ohne welche sich moralische Handlungen ganz nicht einmal denken lassen. Dies hat nun eine merkwürdige Folge. In allen Vorschriften der reinen praktischen Vernunft ist es um die Willensbestimmung (Bestimmungen durch den Willen) zu thun, aber nicht darum, ob und wie diese Absichten der praktischen Vernunft in der Sinnenwelt ausgeführt werden können, welches das Physische der Handlung betrifft. Die praktischen Begriffe *a priori* oder die Kategorien der Freiheit können daher in Rücksicht der freien Bestimmung der Willkühr sogleich praktische Erkenntnisse werden, d. h. durch Bestimmung der Willkühr realisiert und ihnen dadurch ein Gegenstand gegeben werden, ohne daß sie nöthig haben, erst auf eine Anschauung zu warten, um Bedeutung zu bekommen. Der Grund davon ist nemlich, weil sie die Wirklichkeit dessen, was ihnen als ihr Gegenstand correspondirt, nemlich die Willensgesinnung, selbst hervorbringen, und sie nicht erst etwas Gegebenes haben müssen. Die theoretischen Begriffe oder Kategorien der Natur hingegen müssen durchaus erst durch gegebene Affectionen der Sinnlichkeit Bedeutung bekommen. Noch ist zu bemerken, daß diese Kategorien die praktische Vernunft überhaupt angehen, und folglich die sämtlichen Arten der Bestimmungen der freien Willkühr ausdrücken. Sie fangen daher mit solchen Willensbestimmungen an, die noch nicht moralisch bestimmt, sondern bloß sinnlich bedingt sind, und gehen so in der Ordnung fort bis zu denen, die nicht mehr sinnlich bedingt, sondern bloß durchs moralische Gesetz bestimmt sind (P. 115. f. M. II, 258).

70. Tafel  
 der Kategorien der Freiheit in Ansehung  
 der Begriffe des Guten und Bösen.

1.

Der Quantität nach:

Einheit: subjective Willensbestimmungen,  
 nach Maximen, Willensmeinungen  
 des Individuum.

Vielheit: objective Willensbestimmungen,  
 nach Principien, Vorschriften für  
 Viele.

Allheit: *a priori* objective sowohl als subjective  
 Willensbestimmungen für alle Wesen, die  
 eine freie Willkühr haben, Gesetze  
 für Alle.

2.

Der Qualität nach:

Realität: praktische Re-  
 geln des Begehens.

Negation: praktische Unter-  
 lassens.

Limitation: prakti-  
 sche Regeln der Aus-  
 nahmen.

3.

Der Relation nach:

Substantialität: Wil-  
 lensbestimmung in Be-  
 ziehung auf die Per-  
 sönlichkeit.

Causalität: Willensbe-  
 stimmung in Beziehung  
 auf den Zustand der  
 Person.

Wechselwirkung:  
 Willensbestimmung in  
 Beziehung auf den  
 wechselseitigen  
 Einfluß einer Person  
 auf den Zustand der  
 andern.

4.

Der Modalität nach:

(Moralische Möglichkeit: das Erlaubte.  
 Moralische Unmöglichkeit: das Uner-  
 laubte.

- [Moralische Wirklichkeit: die Pflicht.
- [Moralisches Nichtseyn: das Pflichtwidrige.
- [Moralische Nothwendigkeit: die vollkommene Pflicht.
- [Moralische Zufälligkeit: die unvollkommene Pflicht. (P. 117. M. II. 258).

Zur Erläuterung dieser Tafel will ich noch folgendes bemerken. Die Kategorien der Freiheit sind nichts anders als der Begriff der Causalität der Vernunft in Bestimmung der Willkühr, durchgeführt durch sämtliche Kategorien, welches dann die Begriffe des Guten und Bösen giebt. Wird die Willkühr eines Wesens so bestimmt, daß der Bestimmungsgrund nur für diese Eine Willkühr gültig ist, dann kann der Bestimmungsgrund nicht in der Vernunft liegen, ob er wohl durch die Vernunft auf eine Regel für das Individuum gebracht wird. Der Bestimmungsgrund liegt dann in dem Privatgefühl des Individuums, und die Handlung ist entweder angenehm oder unangenehm. In Ansehung der Moralität ist die Handlung dann noch unbestimmt, sie ist noch nicht moralisch gut oder böse, sondern bloß sinnlich, d. i. durchs Gefühl der Lust oder Unlust, bedingt. Die Regel, nach welcher also die Willkühr bestimmt wird, ist bloß für diese einzelne Willkühr gültig, und eine solche Regel heist eine Willensmeinung des Individuum. Das wollende Subject muß aber auch, wenn es moralisch handeln soll, die reine Willensbestimmung *a priori* zur subjectiven Bestimmung seiner Willkühr, d. i. das Gesetz zu seiner Maxime machen. Wird die Willkühr eines Wesens so bestimmt, daß der Bestimmungsgrund nur für viele Subjecte der Willkühr gültig ist, dann kann der Bestimmungsgrund auch nicht in der Vernunft liegen; aber da er doch für viele gültig seyn soll, so muß er wenigstens durch eine Regel vorgestellt werden, bei der ein

Vernunftbegriff zum Grunde liegt, durch welchen es möglich wird, daß sie für viele gilt. Das ist nun der Begriff des Zwecks. Wenn viele einen und denselben Zweck haben, dann ist es möglich, daß sie eine und dieselbe Handlungsregel wollen, die auf diesen Zweck gerichtet ist. Dann ist die Handlung aber wiederum nur wozu gut, d. i. nützlich, oder dem Zweck hinderlich, d. i. schädlich, aber nicht an sich, d. i. moralisch gut oder böse. Die Handlungsregel ist zwar eine Vorschrift für viele, d. i. objectiv, aber noch nicht für Alle. Das Gesetz, das für alle gilt, oder die reine Willensbestimmung *a priori*, ist indessen auch zugleich eine Vorschrift, die für viele gilt, oder eine objective Willensbestimmung nach Principien. Nur dann, wenn Alle nach einem Princip wollen können, oder die Willensbestimmung ihren Grund gar nicht in einer Neigung hat, also gar nicht sinnlich bedingt ist, ist sie ein Gesetz, und die gar nicht sinnlich bedingte Handlung nach diesem Gesetz (objectiv) und um dieses Gesetzes willen (subjectiv) das Moralisch-Gute und das Gegentheil davon das Moralisch-Böse. Ist hingegen die Handlung durch äußern Zwang bedingt, obwohl sie nach dem Gesetze geschieht, so ist die Handlung das Rechtlich-Gute und ihr Gegentheil das Rechtlich-Böse, oder das Recht und Rechtswidrige. Ist die Handlung überhaupt sinnlich bedingt, geschieht aber dem Gesetze gemäß, so ist die Handlung bloß legal oder gesetzmäßig, und das Gegentheil davon, die illegale oder gesetzwidrige Handlung. Das Gute kann ferner etwas Positives seyn, d. i. etwas Reelles, eine wirkliche Handlung, die nach einem Gesetze und um desselben willen gethan wird; oder etwas Negatives, eine Handlung, die nicht gethan, sondern unterlassen wird, der Gegenstand eines Verbots; oder endlich kann das Gute etwas seyn, das durch eine Ausnahme bestimmt wird, d. i. durch ein Gesetz, was die Erlaubniß zu einer Handlung giebt.



Dies findet bei den Pflichten der Güte statt, nach diesen muß ich z. B. zwar immer den Grundsatz haben, wohlzuthun, das Gesetz gebietet nemlich bloß die Maxime der Handlung, nicht die Handlung selbst. Nun habe ich aber Schulden zu bezahlen, und Schulden zu bezahlen ist eine Pflicht, von der das Gesetz nicht bloß den Grundsatz, sondern auch die Handlung gebietet. Hier wird also der Grundsatz der Wohlthätigkeit durch das Gesetz der Gerechtigkeit in Ansehung fremden Eigenthums eingeschränkt, wodurch für die Handlungen nach dem Grundsatz der Wohlthätigkeit eine Ausnahme entspringt: thue nicht wohl mit dem, womit du Andern das Ihrige geben sollst, und die Befolgung dieser Regel ist eine gute Handlung nach einer praktischen Regel der Ausnahme. Uebrigens ist hier wieder nicht bloß von der reinen praktischen Vernunft die Rede, sondern von der praktischen Vernunft überhaupt. Daher auch die Regeln des Begehens nicht bloß als moralische, sondern überhaupt für jedes Begehen, zu nehmen sind. Wir können aber eine moralisch gute oder böse Handlung auch nach der Beziehung betrachten, welche die Willensbestimmung hat. Und da stößt uns zuerst der Begriff auf, der alle Beziehung überhaupt erst möglich macht, der Begriff der Substanz. Die Willensbestimmung muß als in einem Subject befindlich und demselben anhängend gedacht werden. Ein Subject aber, das der moralischen Willensbestimmung vermögend ist, heißt eine Person, die moralische Substanz ist also der Begriff der Persönlichkeit. Und hier haben wir wieder Gelegenheit einzusehen, daß wir Gott gar wohl als Substanz denken können, denn wir stellen uns darunter nicht eine physische, sondern eine moralische Substanz vor, also nicht ein Wesen, das etwa wie die Materie im Raum stets fort-dauert, sondern ein Wesen, welches das fort-dauernde Substrat des moralischen Wollens ist, oder eine moralische Person, dessen Natur oder Substanz,

im speculativen Sinne, uns übrigens gänzlich unbekannt ist und bleiben muß. Der Begriff der moralischen Causalität und Dependenz ist der von der Willensbestimmung in Beziehung auf den Zustand der Person, daß nemlich auch wohl andere, als moralische Gründe, den Willen bestimmen können, daß daher das moralische Gesetz für einen solchen Willen, wie z. B. der menschliche ist, ein Gebot wird, woraus für ihn der Begriff von Pflicht entspringt, u. s. w. Der Begriff der moralischen Wechselwirkung ist der von dem wechselseitigen moralischen Einfluß der Personen auf ihre Willensbestimmung, und so auf ihren moralischen Zustand, z. B. aus den vollkommenen Pflichten der einen Person entstehen Rechte der andern, und umgekehrt, oder bei verdientlichen Pflichten verpflichtet die Wohlthätigkeit der einen Person die andere zur Dankbarkeit, und die Persönlichkeit dieser letztern modificirt wieder die Beschaffenheit der Wohlthätigkeit der erstern. Ich habe aber hier die Freiheitskategorien bloß auf die moralische Willensbestimmung angewendet, um sie durch ein Beispiel sogleich zu erläutern. Sie müssen aber hier in dem weitesten Sinn des Worts genommen werden, wie in dieser ganzen Tafel, so daß sie jede mögliche Art der Willensbestimmung unter sich befaßen. Die Freiheitskategorien der Modalität findet man in Ansehung des Moralgesetzes von denen der Natur abgeleitet und erläutert in den Art., die von ihnen handeln, s. Erlaubt, 5 und Pflicht. Hier bemerke ich nur noch, daß das Erlaubte und Unerlaubte hier nicht bloß in moralischer Bedeutung zu nehmen ist. Es soll hier das bedeuten, was mit einer bloß möglichen Vorschrift zu handeln (ohne auf die Moralität der Handlung zu sehen) in Einstimmung oder Widerstreit ist. So sagt man, in der Geometrie ist es nicht erlaubt, zur Construction andere Werkzeuge zu gebrauchen, als Cirkel und Lineal; ei-

nem Redner ist es nicht erlaubt, neue Wörter oder Wortfügungen zu schmieden, dem Dichter hingegen ist dies in gewissem Maasse erlaubt. Hier wird nicht an Pflicht gedacht; denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es Niemand wehren, fremde Wörter und Wortfügungen zu schmieden. Es ist hier der Imperativ des Erlaubten und Unerlaubten bloß problematisch, s. Imperativ, problematischer. Die Pflicht bedeutet hier wieder die Willensbestimmung zu einer Handlung, deren Imperativ assertorisch ist, die vollkommene Pflicht eine solche Willensbestimmung, deren Handlung durch einen apodiktischen Imperativ geboten wird. (P. 20. \*)f.).

71. Man sieht, daß in dieser Tafel die Bestimmung der Willkühr durch Gründe, die in der Vernunft liegen, d. i. die Freiheit als eine Art von Causalität der Handlungen betrachtet wird, die keinen empirischen Bestimmungsgründen, d. i. solchen, die in den Gegenständen oder in der sinnlichen Neigung des Subjects liegen, unterworfen ist. Dadurch beziehen sich also die moralischen Handlungen auf die Kategorien der Natur, in so fern sie als Erscheinungen in der Sinnenwelt Naturgegenstände, nemlich durch die Causalität des Willens bewirkte Naturbegebenheiten, werden sollen. Da aber der Bestimmungsgrund nicht in einem Gegenstand der Sinnenwelt oder einer sinnlichen Beschaffenheit des Subjects liegt, so kann sie als außer der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenschaft eines intelligibeln Wesens angenommen werden. Die Kategorien der Modalität machen endlich den Uebergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, indem sie die Begriffe des Erlaubten, der Pflicht u. s. w. aufstellen, obwohl für die Moralität nur problematisch, d. i. als möglich. Erst das moralische Gesetz, als ein Factum der Vernunft, rea-

list die Begriffe, indem dasselbe für diese Kategorien das ist, was die Anschauung für die Kategorien der Natur ist. Dadurch können dann die praktischen Principien allererst dogmatisch, d. i. als wirkliche gegründete Bestimmungsgründe der Willkühr dargestellt werden (P. 118. M. II, 259.).

72. In dieser Tafel übersieht man nun den ganzen Plan von dem, was man in der praktischen Philosophie zu leisten hat. Dergleichen nach Principien abgefaßte Eintheilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründlichkeit sowohl als Verständlichkeit und Vollständigkeit halber, sehr zu trüglich. So weis man z. B. aus dieser Tafel, und der ersten Nummer derselben, von den Freiheitskategorien der Quantität nach, sogleich, wovon man in praktischen Erwegungen anfangen muß. Es ist nemlich zuerst zu handeln von den Maximen, die Jeder auf seine Neigungen gründet; sodann von den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen gelten, sofern diese in gewissen Neigungen übereinkommen; und endlich von den Gesetzen, welche für alle gelten, unangesehen ihrer Neigungen. Nach der zweiten Nummer ist zuerst zu handeln von den praktischen Regeln, welche ein gewisses Verhalten vorschreiben; sodann von den praktischen Regeln, welche ein gewisses Verhalten untersagen; und endlich von solchen praktischen Regeln, welche von einem gewissen vorgeschriebenen oder untersagten Verhalten Ausnahmen zu machen gestatten. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan von dem, was man in der systematischen Bearbeitung einer praktischen Philosophie, die uns, nach einem solchen Plan bearbeitet, noch fehlt, zu leisten hat. Man kann durch diese Kategorien sogar jede Frage finden, die in der praktischen Philosophie zu beantworten ist, und zugleich die Ordnung, die dabei zu befolgen ist (P. 118. f. M. II, 260.).

## 606 Kateg. Imp. Kathartikon. Keines. Kepler

Kant Kritik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth.  
I. Buch S. 90—169. — II. Buch. III. Hauptst. S.  
204 f. — S. 314. f. I. Auflage S. 94—130.  
Dess. Prolegomenen, § 20. ff. S. 81. ff. — §. 39. S. 117. ff.  
Dess. Kritik der prakt. Vern. Vorrede S. 8. ff. — 20. \*f.  
I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 94. — S. 99. II. B. II.  
Hauptst. S. 114. ff. — S. 245. f. — S. 256.

### Kategorischer Imperativ,

f. Imperativ, kategorischer.

### Kathartikon,

Purganz, Reinigungsmittel, καθαρτικόν,  
*purgativum, purgatorium, purgatif.* Ein Mit-  
tel, das wegzuschaffen, was einem Vermögen in  
seinen Wirkungen, nach den Wirkungsgesetzen  
desselben, hinderlich ist. Die angewandte Logik,  
sagt Kant, ist ein Kathartikon (eigentlich Ka-  
thartikon) des gemeinen Verstandes, das heisst,  
sie ist ein Mittel, das wegzuschaffen, was dem Ver-  
stand in der Anwendung seiner Regeln hinderlich  
seyn kann, z. B. die Hindernisse der Aufmerksamkeit,  
die Ursachen des Irrthums, des Zweifels,  
des Scrupels u. s. w. (C. 78. f. L. 12.).

### Keines

f. Ding, 4.

### Kepler.

Johann Kepler, einer der größten Astronomen  
seiner Zeit, wurde zu Weil im Württembergischen  
den 27. December, 1571, zwei Monat zu früh,  
geboren. Er studirte in dem Kloster Maulbronn  
und zu Tübingen, wurde daselbst 1591 Magister,

und fing dann das Studium der Theologie und Mathematik an. Er nahm in der letztern Wissenschaft bald so zu, daß er zum Professor der Mathematik und Moral nach Grätz in Steiermark berufen wurde.

Im Jahr 1598 zog er wegen der den Protestanten drohenden Gefahr nach Ungarn, und studierte daselbst mit vielem Fleiß die Astronomie und andere Theile der Mathematik, wurde aber bald darauf wieder in seine Stelle zu Grätz eingesetzt. Im Jahr 1600 zog ihn Tycho Brahe nach Prag, wo sie beide gemeinschaftlich in der Astronomie arbeiten wollten. Allein Tycho Brahe starb schon im Jahr 1601. Vor seinem Tode präsentirte T. Brahe Kepler dem Kaiser Rudolph II., der ihm eine Befoldung ausmachte, und ihn zum kaiserlichen Mathematicus ernannte; die Befoldung wurde ihm aber zum erstenmal erst 1602 ausgezahlt, und er erhielt sie auch nachher öfters sehr unrichtig.

Nach K. Rudolphs Tode erzeugte ihm der Kaiser Matthias viel Gnade, und befahl auch, daß ihm seine rückständige Befoldung sollte ausgezahlt werden; aber er bekam darum doch diese Befoldung nicht richtiger als vorher. Im Jahr 1612 wählte er Lintz zu seinem Wohnort, hatte aber daselbst neue Verdriesslichkeiten, denn die Geistlichkeit von der augspurgischen Confession schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus, weil er die *Formula concordiae* nicht unterschreiben wollte. Im Jahr 1626 zog er wieder nach Prag und starb den 18. Nov. 1630 zu Regensburg, wohin er gereiset war, um die Bezahlung seiner rückständigen Befoldung auszuwirken.

Er hat zuerst den unrichtigen Namen der Trägheitskraft (*vis inertiae*) gebraucht (s. Gegenwirkung, 6. f.) und hing noch sehr an der Sterndeuterei; allein er hat auch sehr viel neue Wahrhei-

ten gelehrt, schon die richtigere Vorstellung von der anziehenden Kraft der Körper vorgetragen, und die von ihm entdeckte richtige Theorie des Planetenlaufs hat ihn unsterblich gemacht (N. 129.).

### Ketzler,

*aigermos, haereticus, hérétique.* Diesen Namen erhält, von den Rechtgläubigen einer Kirche, der, welcher sich zwar zu dieser Kirche bekennt, aber doch im Wesentlichen des Glaubens (*in articulis gravis momenti et fundamentalibus*) derselben, (was man nemlich dazu macht) von ihr abweicht, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet. Man unterscheidet ihn von einem Ungläubigen (*infidelis*), der den Kirchenglauben gar nicht anerkennt, und einem Irrgläubigen (*errans*), der im Nichtwesentlichen von dem Kirchenglauben abweicht. So wird aus den ersten 100 Jahren der christlichen Kirche Cernthus insgemein für einen Ketzler ausgegeben, weil er Christum für einen bloßen Menschen gehalten, der sich nur durch Weisheit und Heiligkeit ausgezeichnet habe; aus dem zweiten Jahrhundert nannte man den Karpokrates und Valentinus Ketzler, weil sie lehrten, Jesus sei von Joseph gezeuget worden, und nur darin von andern Menschen unterschieden gewesen, daß er eine feste und reine Seele gehabt habe. Aus eben dem Jahrhundert nennt Kleemens von Alexandrien (*Stromat. lib. VII. pag. 722.*) den Prodikus einen Ketzler, weil er gelehrt habe, man solle nicht beten. Die Saturnilianer nannte man Ketzler, weil sie das Fasten verachteten, und den Cerdon, weil er an der Aechtheit einiger apöstolischen Briefe zweifelte, und die Offenbarung Johannis als unächt verwarf (R. 155.).

Ein solcher Ketzler wird, so wie ein Aufrührer im Staat, in einer solchen Kirche noch für strafbarer gehalten, als ein äußerer Feind. Er wird von der Kirche durch einen Bannfluch, dergleichen die Römer über den ausgesprochen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging, ausgestoßen, und allen Höllengöttern übergeben (R. 156.).

Das Wort Ketzler kömmt her vom Mongolischen Chadzaren. Die Mongolen nennen nehmlich Tibet (nach *Gregorii Alphab. Tibet. pag. 11.*) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuferbewohner, um diese von sich, als in Wüsten unter Zelten lebenden Nomaden, zu unterscheiden. Hieraus ist der Name 'der Chadzaren, und so der der Ketzler entstanden. Als nehmlich die Mongolen den tibetanischen Glauben, oder die Lehre der Lamas, der mit dem Manichäismus, der Lehre des Manes, das es einen guten und einen bösen Gott gebe, übereinstimmt, vielleicht auch wohl aus dem Manichäismus entsprungen seyn mag, bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten, und diese Lehre die der Chadzaren nannten: so pflegte man von dieser Zeit an alle von den Lehren der Kirche abweichende Vorstellungen Lehren der Ketzler zu nennen. Die Namen *Haereticus*, Ketzler, und *Manichaeus* wurden daher noch eine geraume Zeit hindurch als Synonymen gebraucht (R. 156. \*).

### Keuschheit,

*castitas, chasteié.* Die Tugend in Ansehung der sinnlichen Antriebe der Geschlechtslust. Es fragt sich, ob es eine solche Tugend gebe, d. h. ob der Gebrauch des Geschlechtsvermögens, in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetze stehe; oder ob es erlaubt sei, den Gebrauch



der Geschlechtseigenschaften der bloß thierischen Luft zu widmen, wenn man auch den Zweck der Natur, die Fortpflanzung seiner Art, nicht dabei beabsichtige, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. Dafs es eine solche Tugend gebe, folgt daraus, dafs der Mensch durch einen zweckwidrigen oder auch bloß unzweckmäßigen Gebrauch seiner Geschlechtseigenschaften seine Persönlichkeit aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe gebraucht. Auch macht er sich dadurch, dafs er sich hierin gänzlich der thierischen Neigung überläßt, zur genießbaren, aber hierin doch zugleich zur naturwidrigen d. i. pekkelhaften Sache, und beraubt sich so aller Achtung für sich selbst. Es läßt sich auch die Maxime, den Geschlechtstrieb zweckwidrig oder unzweckmäßig zu befriedigen, gar nicht einmal als allgemeines Gesetz denken; denn dadurch würde die Fortdauer der Menschengattung, und also die Moralität, in den Subjecten derselben, selbst unmöglich werden. Hieraus folgt, dafs die Keuschheit eine schuldige Tugendpflicht des Menschen sei (T. 76. ff.).

### Kind,

*infans, enfant.* Ein Kind, in bürgerlicher Bedeutung, ist derjenige, der seiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zustande) sich nicht einmal selbst, vielweniger seine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für sich hat, sie zu erzeugen. Dieses Kind, in bürgerlicher Bedeutung, ist als Naturmensch ein Mann, denn außer dem bürgerlichen Zustande hat er das Vermögen, sich selbst zu erhalten, seine Art zu erzeugen, und auch diese, sammt seinem Weibe, zu erhalten (S. III. 261.).

## Kinderfrage.

Eine Frage, aus der der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnte, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde (R. 89 \*).

Eine solche Frage ist z. B. die: ob die Höllestrafen endliche, oder ewige Strafen seyn werden. Würde das erste gelehrt, so möchten manche denken, so hoffe ich, ich werde es aushalten können. Würde aber das andere behauptet, und zum Glaubenssymbol gezählt, so dürfte gegen die Absicht, die man damit hat, nemlich von der Immoralität abzuschrecken, leicht die Hoffnung daraus entstehen, man werde, selbst nach dem ruchlosesten Leben, völlig straflos bleiben. Denn der um Rath und Trost befragte Geistliche muß dann in den Augenblicken der späten Reue am Ende des Lebens nothwendig Hoffnung zur völligen Losprechung machen, weil er zwischen dieser und der ewigen Verwerfung kein Mittleres statuirt, und er doch aus Menschlichkeit die letztere nicht ankündigen kann. Das ist die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemäßen künftigen Schicksals als Dogma vorgetragen, und nicht vielmehr der Mensch angewiesen wird, aus seinem bisherigen sittlichen Zustande sich einen Begriff vom künftigen zu machen, und darauf, als auf die natürlich vorherzusehenden Folgen desselben, selbst zu schliessen (R. 89. \* f.).

## Kirche,

*ecclesia, eglise.* Das ethische gemeine Wesen, wenn es unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung gedacht wird (R. 142.). Sie ist, wenn sie sichtbar ist, oder

aus wirklich vereinigten Menschen besteht, die Repräsentantin eines Staats (Reichs) Gottes, d. h. sie stellt eine Vereinigung aller vernünftigen Wesen zu einem nach Tugendgesetzen unter der Oberherrschaft Gottes regierten gemeinen Wesen vor (R. 144.). Eine sichtbare Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgiebt, heißt eine katholische, diejenige, welche sich gegen solche Ansprüche Anderer verwahrt, eine protestantische Kirche (R. 156.).

2. In so fern eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (im Verhältniß derer, die den Gesetzen der Gesellschaft gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten) bei sich führt, ist die durch Religion zur Kirche vereinigte Menge die Gemeinde. Diese steht unter ihren Obern (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt), die nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhauptes der Kirche (Gottes) verwalten, und in dieser Beziehung insgesammt Diener der Kirche heißen. Die wahre sichtbare Kirche ist diejenige, welche das moralische Reich Gottes auf Erden so gut darstellt, als es durch Menschen geschehen kann. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche, sind folgende:

a. Der Quantität nach: die Allgemeinheit der Kirche; d. i. daß es außer ihr nicht noch eine andere geben kann, und daß sich keine vernünftigen Wesen denken lassen, die sie ausschließen; folglich numerische Einheit derselben (daß sie der Zahl nach nur eine einzige ist und seyn kann), wozu sie die Anlage in sich enthalten muß. Hiervon ist aber wieder das Merkmal ihre Nothwendigkeit, d. i. daß sich moralische Wesen außer dieser Verbindung gar nicht denken lassen. Sie kann zwar in zufälligen Meinungen

getheilt und uneins seyn, muß aber doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solchen Grundsätzen errichtet seyn, welche diese in Meinungen Getheilten nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen. In der wahren Kirche kann es also keine Sectenspaltung geben.

b. Der Qualität nach: die Lauterkeit der Kirche, nehmlich die Vereinigung unter bloß moralischen Triebfedern (gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerie). Sie kann nehmlich zwar Ceremonien haben, aber diese Ceremonien müssen auf Moralität abzwecken, und nicht etwa für Gnadennittel gehalten werden. In der wahren Kirche darf es also keinen abergläubischen und schwärmerischen Gottesdienst (Cultus) geben.

c. Der Relation nach: die Freiheit der Kirche, sowohl innerlich, die Unabhängigkeit der Glieder von einander, als auch äußerlich, die Unabhängigkeit der Kirche von der politischen Macht, beides als in einem, von aller despotischen Herrschaft weit entfernten, Freistaat (daß also weder Priesterherrschaft, noch Herrschaft seyn wollender Inspirirten in ihr sei). Sie kann nehmlich zwar Lehrer haben, die sie durch die Kraft der Wahrheit und Ueberzeugung, durch die Kraft der Moralität in Lehre und Beispiel regieren \*); und vom Staat auf ihre Grenzen zurück gewiesen werden, wenn sie Unruhe und Unsicherheit im Staat anrichten, und die Kirche also aufhören

---

\*) Alle Rechte der Kirche sind: vermahren; belehren, stärken und trösten; und die Pflichten der Bürger gegen die Kirche sind ein geneigtes Ohr und ein williges Herz. Mendelssohns Jerusalem 1. Abth. S. 62.

sollte; die wahre Kirche zu seyn; aber weder die Lehrer noch der Staat darf die Gewissen der Glieder despotisch beherrschen, wenigstens kann diese Herrschaft nicht zu den Grundsätzen einer wahren Kirche gehören \*). In der wahren Kirche darf also weder Hierarchie (Priesterherrschaft), noch Illuminatismus (Inspirirtenherrschaft), eine Art von Demokratie (Volksherrschaft), durch besondere Eingebungen, seyn, die nach jedes seinem Kopfe von anderer ihren verschieden seyn können.

d. Der Modalität nach: die Unveränderlichkeit der Constitution der Kirche, doch mit dem Vorbehalt, daß die zufälligen Anordnungen, welche bloß die Administration (Verwaltung) betreffen, nach Zeit und Umständen können abgeändert werden; wozu sie doch aber die sichern Grundsätze schon in sich selbst (in der Idee ihres Zwecks, nemlich Moralität) *a priori* enthalten muß. Die wahre Kirche kann nur auf eine einzige Art bestimmbar, so und nicht anders seyn (R. 167). Sie kann also zwar Symbole haben, aber diese sind willkürlich, und, weil ihnen die Authenticität (die Sicherheit, daß sie den Willen des Gesetzgebers enthalten) mangelt, zufällig, dem Widerspruch ausgesetzt und veränderlich. In der wahren Kirche müssen öffentliche zur Vorschrift gemachte Gesetze seyn, auf welche sich die ganze Constitution ursprünglich gründet, und die zusammen sich gleichsam in einem Gesetzbuche finden, welches Authenticität hat (R. 142. ff. 226).

---

\*\*) Man siche bald die Kirche das Merkmal weit in das Gebiet des Staats hinübertragen, bald den Staat sich Eingriffe erlauben, die, den angenommenen Begriffen zufolge, eben so gewaltfam scheinen. Mendelssohns Jerusalem, 1. Abchn. S. 4.

3. Ueber diese Vorstellung von der Constitution der Kirche wird Folgendes mehr Licht geben, und betrifft also das Kennzeichen einer wahren Kirche ihrer Modalität nach. Der reine Religionsglaube, d. i. der Glaube, welcher auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen, ist derjenige, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann. Denn er ist ein bloßer Vernunftglaube, d. i. ein Fürwahrhalten dessen, was in moralischer Absicht nothwendig für wahr gehalten werden muß, und läßt sich also Jedermann mittheilen, oder dies Fürwahrhalten läßt sich in Jedermann hervorbringen. Der historische Glaube hingegen, d. i. der Glaube, welcher sich bloß auf Thatfachen (*facta*) stützt, kann keine allgemeine Kirche gründen, weil er seinen Einfluß nicht weiter ausbreiten kann, als so weit die Nachrichten hinlangen können. Denn wenn ich *Facta* glauben soll, so muß ich in solchen Zeiten und an solchen Orten leben, die mich nicht hindern, sondern mir es vielmehr möglich machen, diese *Facta* nicht nur zu erfahren, sondern auch ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, wozu ich überdem noch das Vermögen und gewisse Kenntnisse haben muß. Und dennoch ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, daß sich auf den reinen Religionsglauben keine Kirche gründen läßt (R. 145).

4. Die Menschen bedürfen nemlich einer gottesdienstlichen Religion, d. i. einer solchen, in welcher die Pflicht als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menschen, behandelt wird; weil es ihnen schwer wird, sich Gott nicht als ein bedürftiges Wesen zu denken, dem sie zu dienen verpflichtet sind, und sich vorzustellen, daß sie schon dadurch beständig im Dienste Gottes sind, wenn sie ihre Menschenpflichten erfüllen. Wie Gott als unser Gesetzgeber verehrt

seyn will, das hat er uns entweder durch bloß statutarische Gesetze, d. i. solche, die uns nicht von selbst, sondern bloß darum, weil er sie uns gab, verpflichten, oder durch rein moralische Gesetze, d. i. solche, die uns von selbst verpflichten, und die wir eben darum, weil sie uns verpflichten, auch für seine Gesetze erkennen, geboten. Im erstern Fall ist die Kenntniß seiner (statutarischen) Gesetze nur dadurch möglich, daß sie uns offenbaret werden, das Fürwahrhalten derselben gründet sich dann auf diese Offenbarung, als auf ein Factum, und ist ein historischer, nicht ein reiner Vernunftglaube. Eine Offenbarung kann aber, als eine Thatsache, nicht zu Jedermanns Kenntniß und Ueberzeugung gelangen, und also auch nicht für Jedermann verbindend seyn. Wie Gott also, als unser Gesetzgeber, von uns, bloß als Menschen (nicht als zu einer, die allgemeine Beförderung des Sittlichguten zur Abicht habenden, Gesellschaft Verbundenen) verehrt seyn will, das muß er uns durch die rein moralischen Gesetze geboten haben. Wir sind aber in Ansehung Gottes nicht bloß Menschen, die in Rücksicht des Sittlichguten noch im Naturstande leben, sondern auch Bürger eines göttlichen Staats (Reichs Gottes) auf Erden, oder Mitglieder einer Verbindung, welche auf die Beförderung des Sittlichguten unter den Menschen abzweckt, unter dem Namen einer Kirche. Und hier scheint die Frage: wie will Gott in einer Kirche (von einer Gemeinde, die Gott als ihr unsichtbares Oberhaupt betrachtet, das sie nach Tugendgesetzen regiert und richtet) verehrt seyn? nicht durch bloße Vernunft, sondern durch eine statutarische, uns nur durch eine Offenbarung kund werdende, Gesetzgebung beantwortlich zu seyn. Mithin scheint eine Kirche eines historischen Glaubens, welchen man, im Gegensatze mit dem reinen Religionsglauben, den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen,

f. Kirchenglauben. Denn bei dem reinen Religionsglauben kommt es blofs auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nemlich die in moralischer Gefinnung gefchehende Beobachtung aller Pflichten, als feiner Gebote, an. Eine Kirche aber, als Vereinigung vieler Menschen unter moralischen Gefinnungen zu einem moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung. Das heißt, eine Kirche bedarf einer gewissen Form, welche auf Bedingungen beruhet, die aus der Erfahrung entspringen, und die folglich an sich zufällig und mannigfaltig (nicht blofs eine einzige) ist, mithin nicht ohne göttliche statutarische Gefetze erkannt werden kann. Aber diese Form zu bestimmen, darf darum nicht sofort als ein Geschäft des göttlichen Gesetzgebers angesehen werden. Man kann vielmehr mit Grunde annehmen, der göttliche Wille sei, dafs wir die Vernunftides eines solchen gemeinen Wesens selbst ausführen, und selbst die Form einer solchen Kirche bestimmen. Nun möchten zwar die Menschen manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg versuchen, aber darum sollen sie dennoch nicht aufhören, mit Vermeidung ihrer gemachten Fehler diesem Zwecke aufs neue nachzustreben. Dieses Geschäft ist ihre Pflicht, aber es ist gänzlich ihnen selbst überlassen. Man hat also nicht Ursache, die Gefetze zur Gründung und Form irgend einer Kirche geradezu für göttliche statutarische zu halten. Es ist vielmehr Vermessenheit, jene Gefetze für göttliche auszugeben, und sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der Kirche zu bessern. Oder es ist wohl gar ein usurpirtes Ansehen, das man sich giebt, wenn man jene Gefetze für göttliche ausgiebt, um durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge mit den Kirchensatzungen ein Joch aufzulegen. Dagegen würde es Eigendünkel seyn, die Göttlichkeit der Anordnung ei-



ner Kirche schlechtweg zu läugnen. Woher will man wissen, daß die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung seyn könne? Sie muß aber alsdann freilich auch, so viel wir einsehen, mit der moralischen Religion in der größten Einstimmung seyn. Der Eigendünkel, hierüber verwerfend abzusprechen, würde desto größer seyn, wenn nicht wohl eingesehen werden kann, wie eine solche Kirche ohne die gehörig vorbereitenden Fortschritte des Publikums in Religionsbegriffen auf einmal habe erscheinen können. Es ist also zweifelhaft, ob Gott oder die Menschen selbst eine Kirche gründen sollen. Bei dieser Zweifelhafteit nun beweist sich der Hang der Menschen zu einer gottesdienstlichen Religion, welche auf willkürlichen Vorschriften beruht. Aus dieser Beschaffenheit einer gottesdienstlichen Religion aber entspringt der Hang der Menschen zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze, unter der Voraussetzung, daß über dem besten Lebenswandel (den der Mensch nach Vorschrift der rein moralischen Religion immer einschlagen mag) doch noch eine der Offenbarung bedürftige Gesetzgebung hinzukommen müsse. Mit dieser Gesetzgebung ist es nemlich auf die unmittelbare Verehrung des höchsten Wesens angesehen, nicht auf die Verehrung Gottes vermittelt der Vernunft und schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote. Hierdurch geschieht es nun, daß Menschen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Ansehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion, niemals für an sich nothwendig halten werden. Sie werden sie nur als Mittel betrachten, um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch selbst bloß Mittel zur Beförderung der Moralität ist) gehörigen

Vorschriften ihrem Gott zu dienen \*) (wie sie sagen). Indessen sind alle diese Observanzen im Grunde moralischgleichgültige Handlungen, werden aber eben darum für desto gottgefälliger gehalten, weil sie bloß um feinetwillen geschehen sollen. Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen (einer Kirche) natürlicherweise vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienst geweihte Gebäude) waren eher, als Kirchen (Versammlungsorte zur Belehrung und Belebung in moralischen Gefinnungen). Eben so waren Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geistliche (Lehrer der reinmoralischen Religion), und gehen diesen mehrentheils auch noch im Range und Werthe bei der großen Menge vor (R. 145. ff.).

5. Es kann also mancherlei sich von einander absondernde Kirchen geben, weil die Form derselben zufällig ist, aber es kann in ihnen allen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen seyn (R. 154). Wenn aber eine Kirche sich selbst, wie gewöhnlich geschieht, für die einzige allgemeine ausgiebt (ob sie gleich auf einen beson-

---

\*) Gott bedarf unseres Beistandes nicht, verlangt keinen Dienst von uns, keine Aufopferung unserer Rechte zu seinem Besten, keine Verzicht auf unsere Unabhängigkeit zu seinem Vortheil. Die Wörter, Dienst, Ehre u. a. haben in Beziehung auf Gott eine ganz andere Bedeutung, als in Beziehung auf Menschen. Gottesdienst ist nicht Dienst, den ich Gott erzeige, Ehre Gottes nicht Ehre, die ich Gott anthue. Man hat, um die Worte zu retten, ihre Bedeutung geändert. Der gemeine Mann aber klebt noch immer an der ihm gewöhnlichen Bedeutung, und hänget noch immer fest an seinem Sprachgebrauch, woraus in Religionsfachen viel Verwirrungen entstanden sind. Mendelssohns Jerusalem, 1. Abschn. S. 60. f.

dem Offenbarungsglauben gegründet ist, der, als historisch, nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann), so wird der, welcher ihren besondern Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt (R. 155), s. Ketzler.

6. Das wichtigste Merkmal der Wahrheit einer wahren Kirche ist also ihr rechtmässiger Anspruch auf Allgemeinheit. Gründet sie sich nur auf einen Offenbarungsglauben, so entbehrt sie dieses Merkmal. Denn ein Offenbarungsglaube ist ein historischer Glaube, der zwar durch Schrift sich weit ausbreiten, der spätesten Nachkommenschaft zugesichert werden, und auch zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann) zulangen kann, aber doch nicht einer allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig ist. Nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. Aber dennoch muß irgend ein historischer Kirchenglaube benutzt werden, wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares zu verlangen. Die Menschen verlangen immer irgend eine Erfahrungsbestätigung, worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemein zu introduciren, wirklich auch Rücksicht nehmen muß, und die man gemeinlich auch vorfindet (R. 157). Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäss) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewusstseyn, daß er bloß ein solcher sei, so kann eine solche Kirche, die sich auf beiderlei Glauben gründet, immer die wahre heissen. Der Kirchenglaube muß aber dann, als solcher, auch ein Princip bei sich führen, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern. Da nun über

historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, so kann eine solche Kirche nur die streitende genannt werden. Sie muß aber die Aussicht haben, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende, triumphirende, überzugehen (R. 167. f.). In der Offenbarung Johannis wird diese Idee, nemlich die Kirche als triumphirend; d. i. nach allen überwundenen Hindernissen als mit Glückseligkeit noch hier auf Erden bekrönt, und so das künftige und letzte Schickal derselben, (welches aber eben darum in keiner endlichen Zeit erreichbar ist,) vorgestellt. Die Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zwecke nicht zuträglich gewesen seyn würde (indem die Vermischung beider unter einander gerade dazu nöthig war, theils um den erstern zum Wetzstein der Tugend zu dienen, theils um die andern durch das Beispiel der erstern vom Bösen abzuziehen), wird, nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derselben, vorgestellt. Dieser wird noch der letzte Beweis seiner Festigkeit, als Macht betrachtet, hinzugefügt. Er hat den vollkommenen Sieg über alle äußere Feinde erhalten, die auch als in einem Staate (dem Höllenstaate) betrachtet werden. Hiermit hat dann alles Erdenleben ein Ende, indem der letzte Feind der guten Menschen, der Tod, aufgehoben wird (1 Cor. 15, 26). So hebt dann an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben, die Unsterblichkeit an. Die Form der Kirche wird nun aufgelöst. Der Statthalter auf Erden aber tritt nun mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menschen in eine Classe. Und so wird dann Gott alles in allem seyn (1 Cor. 15, 28.) (R. 202. ff.). Dieser letzte Ausgang kann (wenn man das Geheimnißvolle, über alle Grenzen der Erfahrung Hinausreichende, bloß zur heiligen Geschichte der Menschheit Gehörige, uns also prak-

tisch nichts Angehende, bei Seite setzt) so verstanden werden, daß der Geschichtsglaube selbst aufhören werde. Denn als Kirchenglaube bedarf er ein heiliges Buch zum Leitbände der Menschen, und verhindert dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche. Er wird daher in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen; wohin wir denn jetzt, durch anhaltende Entwicklung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle, fleißig arbeiten sollen (R. 204 \*).

7. Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Glaubensfreiheit oder Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist eine Aufgabe, zu deren Auflösung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt. Es ist aber wenig Hoffnung vorhanden, dieses in einer sichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir die menschliche Natur hierüber befragen. Eine jede Kirche hegt den stolzen Anspruch, eine allgemeine zu werden, wie jeder einzelne Staat den, eine Universalmonarchie zu errichten. So wie sich aber die Kirche ausgebreitet hat und herrschend wird, zeigt sich bald ein Princip der Auflösung und Trennung in verschiedene Secten. (R. 182 \*) f.).

8. Die Geschichte der Kirche (Kirchengeschichte) ist die Geschichte des Kirchenglaubens, s. Kirchenglaube, 21. Diese Geschichte kann aber nur Einheit haben, wenn sie bloß auf denjenigen Theil des menschlichen Geschlechts eingeschränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche schon ihrer Entwicklung nahe gebracht ist. Denn durch diese ist wenigstens die Frage, wegen des Unterschieds des Vernunft- und Geschichtsglaubens schon aufgestellt, und ihre Entscheidung zur größten moralischen Angelegenheit gemacht. Die Geschichte verschie-

dener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander steht, gewährt keine Einheit der Kirche. Eben so muß auch eine Einheit des Principis da seyn, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nach einander in einem und demselben Volk zu den Modificationen einer und derselben Kirche rechnen soll (R. 184. f.). So führte die christliche Kirche von ihrem Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich, dem sie allmählig näher gebracht wird. Der jüdische Glaube aber gab zur Gründung der christlichen Kirche nur die physische Veranlassung, und steht daher mit dem christlichen Kirchenglauben in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen (R. 185.). Das Judenthum ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen (einem Staat) formten. Sie formten sich mithin nicht zu einer Kirche, oder zu einem gemeinen Wesen unter bloß ethischen Gesetzen. Dafs Gott als das Oberhaupt des Staats betrachtet wurde, machte, dafs man diesen Staat mit einer Kirche, in der Gott allein das Oberhaupt seyn kann, verwechselte. Das Judenthum sollte also ein bloß weltlicher Staat seyn, so dafs, wenn derselbe etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) politische Glaube an einen Wiederhersteller desselben (Messias) übrig bliebe. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung ist: 1. sind alle Gebote gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben (worin nachher das Christenthum das Hauptwerk setzte) gegeben; 2. sind absichtlich alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieser Gebote nur auf irdische eingeschränkt, da doch ohne Glauben an ein künfti-

ges Leben gar keine Religion gedacht werden kann; 3. ist es so weit gefehlt, daß das Judenthum eine zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörig Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, daß es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloß. Es sah sich als ein besonderes vom Jehovah für sich auserwähltes Volk an, welches alle andere Völker anfeindete, und dafür von jedem angefeindet wurde (R. 136. ff.).

9. Fragt man: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so antwortet K.: es ist die jetzige. Und zwar versteht er dieses so, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit, wenigstens von einigen, öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen. Dann kann man auch davon eine continuirliche Annäherung zu einer, alle Menschen auf immer vereinigenden, Kirche erwarten. Und diese Kirche wird allein das seyn, was sie seyn soll, die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden. Der Beweis dieser Behauptung ist: Die Vernunft hat jetzt in allen Ländern Europas unter wahren Religionsverehrern 1. den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über Offenbarung angenommen, weil man derselben, wenn sie ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten, imgleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und erhalten werden kann; 2. den Grundsatz, daß die heilige Geschichte jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden müsse, weil sie bloß zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, und für sich allein auf die Annehmung mora-

licher Maximen schlechterdings keinen Einfluss haben kann und soll, sondern diesen nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Gegenstandes (der zur Heiligkeit hinfrebenden Tugend) gegeben ist. Zugleich schärft man sorgfältig, und (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum unthätigen Glauben überzufchreiten) wiederholentlich ein: das die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unsrer Seligwerdung thue oder gethan habe, bestehe; sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden. Das letztere kann aber niemals etwas anders seyn, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen kann. Von der Nothwendigkeit dessen aber, was wir hiernach zu thun haben, und worin es bestehe, kann jeder Mensch ohne Schriftgelehrsamkeit völlig gewiß werden (K. 197. ff.).

10. Eine Kirche, als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr als menschliche Weisheit (sowohl der Einsicht als Gesinnung nach) zu erfordern. Das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, scheint zu diesem Behuf schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen. Wie können Menschen ein Reich Gottes stiften, als wäre es das Reich eines menschlichen Monarchen; Gott muß selbst der Urheber seines Reichs seyn. Allein wir wissen nicht, was Gott unmittelbar dazu thue. Gottes unmittelbare Wirkungen sind uns ja überhaupt unbekannt, wie könnten wir wissen, was er unmittelbar thut, um die Idee seines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu seyn, wir die moralische Bestimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzustellen. Aber das wissen wir wohl, was wir dazu thun sollen. Was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern des Reichs Gottes tauglich zu



machen, ist uns nicht unbekannt. Diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden seyn, wird uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzten Fall (wenn jene Idee durch Schrift erweckt und öffentlich ward) Gott selbst als Stifter anzusehen ist. Ist aber Gott auch der Urheber der Constitution, so sind doch Menschen, als Glieder und freie Bürger dieses Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organisation. Diejenigen unter diesen Menschen, welche, der Organisation gemäß, die öffentlichen Geschäfte der Kirche verwalten, machen, als Diener derselben, die Administration der Kirche aus. Alle übrigen Glieder aber sind eine ihren Gesetzen unterworfenen Mitgenossenschaft, welche die Gemeinde heißt (R. 226.).

11. Die reine Vernunftreligion verstattet als öffentlicher Religionsglaube nur die bloße Idee von einer unsichtbaren Kirche. Die sichtbare Kirche, die auf Satzungen gegründet ist, ist allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig. Der Dienst unter der Herrschaft des guten Princips (der Sittlichkeit) in der unsichtbaren Kirche kann also nicht als ein Kirchendienst angesehen werden, und die Vernunftreligion hat folglich keine gesetzlichen Diener, als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens. Ein jedes Glied der unsichtbaren Kirche empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber, Gott, seine Befehle. Wir stehen aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten (die wir insgesamt zugleich als göttliche Gebote anzusehen haben, worin eben das Wesen der Religion besteht) jederzeit im Dienste Gottes. Folglich wird die reine Vernunftreligion alle wohlthätigen Menschen zu ihren Dienern (doch ohne daß sie Beamte sind) haben, nur werden sie in so fern

nicht Diener einer sichtbaren Kirche heißen können. Jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche kann nur in so fern die wahre seyn, als sie ein Princip in sich enthält, sich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht) beständig zu nähern. Denn ihr Ziel ist, den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist) mit der Zeit entbehren zu können. Also werden wir in den statutarischen Gesetzen, auf welchen die sichtbare Kirche errichtet ist, und durch die Beamten derselben, doch einen Dienst (*cultus*) der Kirche in so fern annehmen können, als diese ihre Lehren und Anordnungen jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Nun wird es aber, weil es in allen Ständen der Menschen solche giebt, die ihr Geschäft nicht verstehen, und denen es an einem guten Willen (unter der Herrschaft des guten Principis) fehlt, auch Diener der Kirche geben, welche auf jenes Ziel gar nicht Rücksicht nehmen. Diese werden vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demselben für verdamulich halten, die Anhänglichkeit aber an dem historischen und statutarischen Theil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, und daher des Afterdienstes der Kirche oder (dessen, was durch diese vorgestellt wird) des ethischen gemeinen Wesens unter der Herrschaft des guten Principis mit Recht beschuldigt werden können (R. 227. ff.), s. Afterdienst.

12. Jesus ist nun ein Lehrer, von dem die Geschichte (oder wenigstens die allgemeine, nicht gründlich zu bestreitende, Meinung) sagt, daß er eine reine, für alle Welt falsliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren, als uns aufbehalten, wir deshalb selbst prüfen können, zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines

Rr 2

lästigen, zur moralischen Absicht nicht abzweckenden, herrschenden Kirchenglaubens (dessen Frohndienst zum Beispiel jedes andern in der Hauptsache bloß statutarischen Glaubens, dergleichen in der Welt zu der Zeit allgemein war, dienen kann), vorgetragen habe. Wir finden, daß er die allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachlässlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht, und nur gewisse Statuta hinzugefügt habe. Wir finden ferner, daß diese Statuta Formen und Observanzen enthalten, die zu Mitteln dienen sollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen. Dieser Kirche kann man folglich, unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen der hierauf abzweckenden Anordnungen Jesu, den Namen der wahren allgemeinen Kirche nicht streitig machen. Jesu selbst aber kann man das Ansehen nicht gründlich bestreiten, die Menschen zur Vereinigung in diese Kirche berufen zu haben. Darum muß man aber den Glauben nicht mit neuen belästigenden Anordnungen vermehren, oder auch aus den von Jesu zuerst getroffenen besonders heilige, und für sich selbst als Religionsstücke verpflichtende Handlungen machen wollen (R. 238. f.). Jesus kann also zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen, in aller Menschen Herz geschriebenen, Religion (denn die ist nicht von willkührlichem Ursprung), aber doch der ersten wahren Kirche verehrt werden (R. 239.). In dieser (christlichen) Kirche kann nun weder der historische Glaube, noch der praktische und moralische Vernunftglaube, als für sich allein bestehend angesehen, und einer von dem andern getrennt werden. Der Vernunftglaube kann nicht von dem historischen Glauben getrennt werden, weil der christliche Glaube ein Religionsglaube ist; der historische Glaube nicht von dem Vernunftglauben, weil der christliche Glaube ein gelehrter Glaube (d. i. den man nicht aus bloßer Vernunft entwickeln, son-

dem von andern lernen muß) ist (R. 248.). Soll nun nicht die große Zahl der Ungelehrten ganz blind von der kleinen Zahl der Schriftgelehrten abhängen, so muß die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion in der christlichen Glaubenslehre für das oberste, gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber als bloßes, aber höchst schätzbares, Mittel zur natürlichen Religion geliebt und cultivirt werden. Denn auf die Offenbarungslehre ist die Kirche gegründet, und ob sie gleich der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, so giebt sie doch auch der natürlichen Religion, selbst für die Unwissenden, Falschheit, Ausbreitung und Fortdauer (R. 250.). Das ist der wahre Dienst der Kirche, unter der Herrschaft des guten Principis, der ächten Moralität; aller andere ist Afterdienst, i. Afterdienst, 1.

13. Eine Kirche, welche dies umkehrt, und den Offenbarungsglauben zum Zweck, die natürliche Religion aber zum Mittel macht, hat nicht eigentlich Diener (*ministri*). Dergleichen hat nur die vorher beschriebene Kirche, diese Afterkirche hingegen hat gebietende hohe Beamte (*officiales*), welche sich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wissen wollen. Und wenn sie auch gleich (wie in einer protestantischen Kirche) nicht im Glanze der Hierarchie, als mit äußerer Gewalt bekleidete geistliche Beamte, erscheinen, und sogar mit Worten dagegen protestiren, so berauben sie doch die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde. Diese besteht nemlich darin, daß die reine Vernunftreligion allemal die höchste Auslegerin der heiligen Schrift seyn muß. Dahingegen gebieten jene hohen Beamten, die Schriftgelehrsamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen. Sie verwandeln auf diese Art den Dienst (*ministerium*) der Kirche in eine Beherrschung (*imperium*)

der Glieder derselben, ob sie zwar (um diese Anmaßung zu verdecken) sich den bescheidenen Titel der Diener beilegen (R. 251.). Weil nun, außer diesem Clerus, alles übrige Laie ist (das Oberhaupt des gemeinen politischen Wesens oder des Staats, nicht ausgenommen), so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, Sie beherrscht ihn aber nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluss auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können. Denn dazu hat eine geistliche Disciplin dann selbst das Denken des Volks gewöhnt. Alsdann untergräbt aber auch die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen, und witzigt sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten ab. So bringt denn alsdann die Kirche, wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervor, was sie beabsichtigt (R. 278).

Die Stifter der christlichen Kirche nahmen überdem die Geschichte des Judenthums, als ein damaliges Anpreisungsmittel, unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf, und setzten noch Traditionen und Auslegungen hinzu. Diese erhielten von Concilien gesetzliche Kraft, oder wurden durch Gelehrsamkeit beurkundet, oder gar mit den Eingebungen des innern Lichts (dem Antipoden der Gelehrsamkeit, weil es sich jeder Laie auch anmaßen kann) vermehrt. Es ist daher auch noch nicht abzusehen, wie viel Veränderungen dadurch dem christlichen Kirchenglauben noch bevorstehen mögen. Das ist aber nicht zu vermeiden, so lange wir die Religion nicht in (Luc. 17, 21. 22.), sondern außer uns suchen (R. 254). S. übrigens: Afterdienst, 2. ff.

14. Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht (Matth. 11, 30.), wo die Pflicht als durch

unsere eigene Vernunft uns aufgelegt betrachtet werden kann. Dieses Joch nehmen wir in so fern, weil wir es uns selbst auflegen, freiwillig auf uns. Von dieser Art sind aber nur die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche sagen konnte: sie sind nicht schwer (1 Joh. 5, 3.) (R. 276. \*).

Kant: Religion III. St. IV. S. 142. — VIII. 204. — IV. Stück, S. 226 — 278.

### Kirchendienst.

Die Verehrung Gottes zur Belehrung und Belebung in moralischen Gefinnungen. Er entstand aus dem Tempeldienst, d. i. dem knechtischen Gottesdienste, der eine gewisse öffentlich gesetzliche Form bekommen hatte, nachdem mit diesen Gesetzen allmählig die moralische Bildung der Menschen verbunden worden. Der Tempeldienst nahm wieder von einem Götzendienste seinen Ursprung, indem dem hilflosen Menschen durch die natürliche, auf dem Bewußtseyn seines Unvermögens gegründete, Furcht eine solche Verehrung mächtigerer Wesen, als er sich fühlte, abgenöthigt wurde. Dem Kirchendienste sowohl als dem Tempeldienst liegt ein Geschichtsglaube zum Grunde, bis man endlich diesen bloß für provisorisch, und in ihm die symbolische Darstellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens, zu sehen angefangen hat (R. 270.).

### Kirchengehen,

öffentlicher Gottesdienst, *cultus, culte*. So wird der feierliche äußere Gottesdienst in einer Kirche genannt (R. 308). Es sind hier vier Merkmale des Kirchengehens angegeben:

- a. es ist ein Gottesdienst;
- b. dieser Gottesdienst ist ein äußerer;
- c. er ist feierlich;
- d. in einer Kirche.

a. Das Kirchengehen ist ein Gottesdienst. Ein Gottesdienst aber ist eine Verehrung Gottes. Durch unsere Zusammenkunft an dazu gesetzlich geweihten Tagen wollen wir nehmlich die Gottheit verehren, zur Belehrung und Belebung in moralischen Gefinnungen.

b. Dieser Gottesdienst ist ein äußerer, d. i. er fällt in die äußern Sinne, und ist nicht, wie das Beten, ein innerer Gottesdienst.

c. Er ist feierlich, d. i. mit solchen Umständen (Förmlichkeiten) begleitet, welche die Wichtigkeit der Sache erfordert.

d. Es ist ein Gottesdienst in, einer Kirche, d. i. an einem Versammlungsort, der zur Belehrung und Belebung in moralischen Gefinnungen bestimmt ist.

2. Die Absicht des Kirchengehens oder des öffentlichen Gottesdienstes ist, die äußere Ausbreitung des Sittlichguten dadurch, daß man in den öffentlichen Zusammenkünften, an dazu gesetzlich geweihten Tagen, religiöse Lehren und Wünsche (und hiermit dergleichen Gefinnungen) laut werden läßt, und sie so durchgängig mittheilt. Denn Gott bedarf keines Dienstes, also muß das Kirchengehen oder der öffentliche Gottesdienst uns selbst zur Absicht haben. Hauptfächlich aber ist der öffentliche Gottesdienst eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen,

und daher ist er nicht allein in jener erstern Rücksicht, daß durch ihn das Sittlichgute soll ausgebreitet werden, ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung anzupreisendes Mittel; sondern auch eine ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; nur muß dieser Gottesdienst auch nicht Förmlichkeiten enthalten, die das Gewissen belästigen können. Wenn der Gottesdienst z. B. Förmlichkeiten (Ceremonien) enthielte, die auf Idololatrie führen, so würde das gegen das Vernunftgebot seyn: du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w. (R. 299. f. 308. f.).

3. Das Kirchengehen an sich als ein Gnadenmittel gebrauchen zu wollen, ist ein Wahn. Denn es wird ja durch den öffentlichen Gottesdienst nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin dadurch Gott nicht unmittelbar gedient. Dennoch sollen wir nicht verlassen unsere Versammlung, wie etliche pflegen, sondern unter einander ermahnen (Ebr. 10, 25.). Darum hat aber Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit, die eine bloß sinnliche Vorstellung der Allgemeinheit der Religion ist, nicht besondere Gnaden verbunden; wenn es gleich mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen (Staat) und der äußern Anständigkeit gar wohl zusammenstimmt, daß man dem Regenten des Staats durch äußere Zeichen der Ehrerbietung zu gefallen sucht, und dadurch seine Achtung für die bürgerliche Verfassung überhaupt an den Tag legt. Allein zur Qualität eines Bürgers im Reiche Gottes, als solchen, trägt es nichts bei, daß man Gott durch das Kirchengehen zu gefallen sucht, vielmehr verfälscht dieser Wahn die sittlichgute Gesinnung, und dient dazu, den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung:



den Augen Anderer, und selbst seinen eigenen, durch einen betrüglichen Anstrich von Frömmigkeit, zu verdecken (R. 309. f.).

4. Wir haben gesehen, daß durchs Kirchengehen auch Erbauung beabsichtigt wird. Das öffentliche Gebet bei dem öffentlichen Gottesdienst ist nun zwar auch kein Gnadenmittel, aber es ist doch eine ethische Feierlichkeit, sowohl das in der vereinigten Anstimmung der religiösen Lieder, als auch das in der förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichteten, alle moralische Angelegenheit der Menschen in sich fassenden Anrede. Diese letztere, da sie die moralische Angelegenheit der Menschen als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der Wunsch eines Jeden mit den Wünschen aller zu einerlei Zweck (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, kann nicht allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen, sondern hat auch mehr Vernunftgrund für sich als die Privatgebete. In den letztern kleidet man den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in eine förmliche Anrede, ohne dabei an Vergewärtigung des höchsten Wesens und eine eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur zu denken. Es wird hierbei vorausgesetzt, daß der Betende nicht der Meinung ist, das Privatgebet sei ein Gnadenmittel. Bei dem gemeinschaftlichen Gebet in der Kirche hingegen ist eine besondere Absicht, nemlich, es soll eine Feierlichkeit seyn, welche die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des ganzen Reichs Gottes vorstellt. Hierdurch erhält man nun ein Mittel, jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen; welches nicht schicklicher geschehen kann, als durch Vergewärtigung des unsichtbaren Oberhaupts des Reichs Got-

tes vermittelt einer förmlichen an ihn gerichteten Anrede (R. 306. \*) f.).

Kant Religion IV. St. Allg. Anm. S. 299. f. — S. 306 \* f.  
— S. 308. ff.

## Kirchenglaube,

Bibelglaube, biblischer Glaube, gottesdienstlicher Religionsglaube, Offenbarungsglaube. Der Inbegriff der bloß statutarischen Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen (F. 73). Glaubenssätze sind aber statutarisch, heißt, sie sind für uns zufällig und Offenbarungslehren. Dieser Kirchenglaube kann sich nun bloß, wie bei den Protestanten, auf die Bibel gründen, oder, wie in der römischen Kirche, auch auf die Tradition. Er hält oft das, was bloß Vehikel und Mittel zur Beförderung der Religion ist, für Artikel derselben. Und der gemeine Mann nennt diesen Kirchenglauben Religion (R. 154). In Ansehung eines solchen Kirchenglaubens kann es nun Sectenverschiedenheit geben, wie schon das eine ist, daß die eine Partei ihn bloß auf die Bibel, die andere ihn auch auf die Tradition gründet. (F. 70. f. 73. R. 152.) Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten nie etwas anders, als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen (R. 155.).

2. Allgemeinheit für einen Kirchenglauben, d. i. die Ueberzeugung von der Wahrheit der Glaubenssätze desselben von allen Menschen zu fordern (*catholicismus hierarchicus*), ist ein Widerspruch. Denn unbedingte Allgemeinheit, d. h. daß ohne alle Einschränkung alle Menschen diese Glaubenssätze für wahr annehmen sollen, setzt Nothwendigkeit voraus, d. i. daß es gar nicht mög-

lich ist, daß sie nicht wahr seyn sollten. Nothwendigkeit findet aber nur da statt, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht bloße Statuten, d. i. von der Willkühr eines Oberherrn ausgehende Lehren sind. Denn da ist die Ueberzeugung, daß diese Lehren von diesem Oberherrn wirklich herrühren, offenbar nur zufällig, weil sie auf Erfahrung beruhen, die nicht Jedermann gemacht hat, und bei der auch keine absolute Sicherheit statt finden kann. Bei dem reinen Religionsglauben hingegen, d. i. bei dem Inbegriff moralischer Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, kann keine Sectirerei in Glaubenssachen statt finden, weil diese mit dem Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens (für alle Menschen) sind. Wenn also in einer Kirche Sectirerei angetroffen wird, so entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens, (der daher auch nur für einige Menschen, z. B. für Judenchriften gültig ist). Dieser Fehler besteht darin, daß man die Statuten eines solchen Kirchenglaubens, selbst göttliche Offenbarungen, für wesentliche Stücke der Religion (die sich bloß auf moralische Begriffe gründet) hält; daß man mithin den Empirismus in Glaubenssachen, d. i. die Behauptung, daß Glaubenssachen, die sich auf Erfahrung gründen, eben so allgemein und nothwendig seyn sollen, als solche, die sich auf Vernunft gründen, dem Rationalismus (der Behauptung des Gegentheils) unterschiebt, und so das bloße Zufällige für an sich nothwendig ausgiebt. Es kann aber in zufälligen Lehren vielerlei einander widerstrebende, theils Satzungen, theils Auslegungen von Satzungen geben. Folglich ist es leicht einzusehen, daß der bloße Kirchenglaube eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubenssachen seyn werde (F. 73.)

3. Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz eines Kirchenglaubens ist: daß dieser neben den statutarischen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in sich enthalten müsse, die Religion des guten Lebenswandels herbeizuführen. Denn die Religion des guten Lebenswandels ist das eigentliche Ziel des Kirchenglaubens. Wäre sie allgemein herrschend, so würden wir des Kirchenglaubens, als eines bloßen Mittels dazu, ganz entbehren könnten (R. 269). Der Kirchenglaube muß also durch den reinen Religionsglauben geläutert werden. Es fragt sich folglich, worin bestehet denn diese Läuterung? Um dieses bestimmt anzugeben, scheint Kant der zum Gebrauch schicklichste Probierstein folgender Satz zu seyn: ein jeder Kirchenglaube, so fern er bloß statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewisse Beimischung vom Heidenthum. Das Heidenthum bestehet nemlich darin, das Aeufserliche, d. i. das Aufserwesentliche der Religion für wesentlich auszugeben. Diese Beimischung des Heidenthums kann so weit gehen, daß die ganze Religion in einen bloßen Kirchenglauben übergeht, der Gebräuche für Gesetze ausgiebt. Dann wird die ganze Religion baares Heidenthum. Heidenthum (*Paganismus*) ist nemlich, der Worterklärung nach, der religiöse Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden). Das Volk in Wäldern heist aber eine Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist. Wider diesen Schimpfnamen des Heidenthums verschlägt das nichts, daß jene Lehren doch göttliche Offenbarungen seien. Denn nicht jene statutarischen Lehren und Kirchenpflichten selbst, sondern der unbedingt ihnen beigelegte Werth, daß sie Religionsstücke seyn sollen, ist das, was da macht, daß eine solche Glaubensweise den Namen des Heidenthums verdient (F. 74. f.).

4. Von dem Punct also, wo der Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Auctorität zu sprechen, hebt die Sectirerei an. Und dies ist der Fall, wenn der Kirchenglaube nicht durch den reinen Religionsglauben rectificirt wird. Denn da der reine Religionsglaube (als praktischer Vernunftglaube) seinen Einfluß auf die menschliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewußtseyn der Freiheit verbunden ist, indessen daß der Kirchenglaube über die Gewissen Gewalt ausübt: so sucht ein Jeder etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen (F. 76.).

5. Diese Gewalt veranlaßt nun entweder

a. Separatismus, d. i. bloße Abfonderung von der Kirche, oder Enthaltung von der öffentlichen Gemeinschaft mit ihr; oder ein

b. Schisma, d. i. öffentliche Spaltung der in Ansehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob sie zwar der Materie nach sich zu eben derselben bekennen; oder

c. Sectirerei, d. i. Zusammentretung der Dissidenten in Ansehung gewisser Glaubenslehren in besondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht functionirte Gesellschaften; von denen einige Glieder noch besondere, nicht fürs große Publicum gehörende, geheime Lehren aus eben demselben Schatz herholen (gleichsam Clubbisten der Frömmigkeit); oder endlich

d. Syncretismus, d. i. die Sucht Frieden zu stiften, in der Meinung, durch die Zusammenmelzung verschiedener Glaubensarten allen genug zu thun. Die Syncretisten sind noch schlimmer als die Sectirer, weil bei dem Syncretismus Gleichgültigkeit in Ansehung der Religion über-

haupt zum Grunde liegt, und weil sie im Grunde behaupten, daß, da doch ein Kirchenglaube im Volk seyn müsse, einer so gut wie der andere sei, wenn er sich nur durch die Regierung gut handhaben lasse. Dies ist ein Grundsatz, der im Munde des Regenten, als eines solchen, ganz richtig, auch sogar weise ist; denn der Regent, als solcher, bekümmert sich nur um den Staatszweck. Allein im Urtheil des Unterthanen selbst, der diese Sache aus seinem eigenen und zwar moralischen Interesse zu erwägen hat, würde dieser Grundsatz die äußerste Geringschätzung der Religion verrathen. Denn es ist für die Religion keine gleichgültige Sache, wie das Vehikel der Religion beschaffen sei, was Jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt (F. 77. f).

6. Man kann mit Grunde annehmen, daß es gar nicht die Sache der Staatsregierung sei, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen, und ihnen den Weg dazu anzuweisen. Folglich kann es nur die Absicht der Regierung seyn, den Kirchenglauben dazu zu gebrauchen, lenkame und moralischgute Unterthanen zu haben (F. 95.).

7. Zu dem Ende wird die Regierung

a. keinen Naturalismus, d. i. Kirchenglauben ohne Bibel, functioniren; weil es bei demselben gar keine dem Einfluß der Regierung unterworfenen kirchliche Form geben würde; welches der Voraussetzung widerspricht. Sie wird also

b. die biblische Orthodoxie functioniren oder die öffentlichen Volkslehrer daran binden; in Ansehung welcher diese wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten stehen würden, die es angeht, weil sonst ein Pfaffenthum, d. i. eine

Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens entstehen würde, das Volk nach ihren Absichten zu beherrschen. Aber die Regierung wird

c. den **Orthodoxismus**, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion durch ihre Autorität nicht sanctioniren oder bestätigen; weil dieser die natürlichen Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache macht, da sie vielmehr die Hauptstütze ist, worauf die Regierung muß rechnen können, wenn sie in ihr Volk Vertrauen setzen soll. Endlich kann die Regierung am wenigsten

d. den **Myficismus**, d. i. die Meinung des Volks, übernatürlicher Inspiration selbst theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben oder sanctioniren; weil er gar nichts öffentliches ist, und sich also dem Einfluß der Regierung gänzlich entzieht (F. 95. ff.).

8. Der biblische Glaube ist ein **Messianischer Geschichtsglaube**, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und besteht aus einem mosaisch-messianischen und einem evangelisch-messianischen Kirchenglauben. Dieser Kirchenglaube erzählt den Ursprung und die Schicksale des Volks Gottes so vollständig, daß er von dem anhebt, was in der Weltgeschichte überhaupt das oberste ist, dem Weltanfang (in der Genesis oder dem ersten Buch Mose). Er verfolgt aber auch diese Schicksale bis zu dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das letzte ist, bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypsis oder Offenbarung Johannis). Dies kann nun freilich von keinem Andern, als von einem göttlich-inspirirten Verfasser erwartet werden; denn weder bei dem Weltanfang noch dem Weltende ist ein Mensch zugegen gewesen. Es bietet sich aber bei

dieser Geschichte eine bedenkliche Zahlen-Cabala dar, in Ansehung der wichtigsten Epochen der heiligen Chronologie. Bengel und Frank haben nemlich gezeigt, daß die Zahl 7. in der Berechnung der Hauptperioden dieser Geschichte eine große Rolle spiele, welche Vorstellung den Glauben an die Authenticität dieser biblischen Geschichtserzählung mehr schwächen als stärken dürfte (F. 99. f.).

9. Die Beglaubigung der Bibel, als eines in Lehre und Beispiel zur Norm dienenden evangelisch-messianischen Glaubens, kann nicht auf die Gottesgelahrtheit ihrer Verfasser (daß ihnen ihre Kenntnisse von Gott sind mitgetheilt worden) sich gründen (denn diese Verfasser waren immer dem möglichen Irrthum ausgesetzte Menschen). Man muß vielmehr diesen Glauben als etwas betrachten, was, wie die Wirkung seines Inhalts auf die Moralität des Volks bezeugt, von Lehrern aus diesem Volk selbst, als Menschen, die mit dem Wissenschaftlichen ganz unbekannt (Idioten) waren, aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menschen beiwohnenden Vernunftreligion geschöpft ist. Eben daher mußte es auch, durch diese Einfachheit, auf die Herzen des Volks den ausgebreitetsten und kräftigsten Einfluß haben (F. 103.).

10. Es giebt gewisse Kraftgenie's, welche so keck sind, daß sie wähnen, sie wären diesem Leitbände des Kirchenglaubens (der Bibel) schon entwachsen. Einige von ihnen schwärmen als Theophilanthropen, in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen. Andere derselben schwärmen als Mystiker, bei der Lampe innerer Offenbarungen. Allein die Regierung würde bald ihre Nachsicht bedauern, wenn sie jenes große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe (die Bibel) vernachlässigt und leichtsinnigen Händen überlassen hätte. Man kann die Frage auf-



werfen: ob der Bibelglaube (als empirischer), oder umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfadten dienen solle? Mit andern Worten: ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht, oder steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? Der erstere Satz ist augenscheinlich inconsequent; weil das göttliche Ansehen des Buchs hierbei vorausgesetzt werden muß, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu beweisen. Also kann nur der zweite Satz statt finden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist, weil es keine Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände giebt. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorsam in Ansehung des Glaubens an solche in der Bibel als übernatürlich aufgestellte Gegenstände und Thatfachen, als zur Seligkeit erforderlich, ist Aberglaube (F. 126. ff.).

11. Die moralische Auslegung der Bibel ist die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren, innern und allgemeinen Religion. Diese ist nemlich eine Auslegung für diejenigen, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangen, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (*a priori*) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle, als Text der Bibel, für eine Lehre unterlegen kann. Und das ist es, was das Volk zu wissen verlangt, wenn ihm etwas an der wahren innern und allgemeinen Religion liegt, die von dem particulären Kirchenglauben, als Geschichtsglauben (bei dem es allein darauf ankommen mag, was dieser oder jener Mensch gelehrt hat) unterschieden ist. Hierbei geht dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuschung zu. Dahingegen wird das Volk in seiner Absicht (die es haben soll) getäuscht, wenn es statt des moralischen (allein seligmachenden) Glaubens, den ein jeder faßt, einen Geschichtsglauben erhält, den

keiner aus dem Volk zu beweisen vermag; und kann dann mit Recht seinen Lehrer anklagen (F. 110.), f. Auslegung.

12. Was würde aber geschehen, wenn der Kirchenglaube dieses große Mittel der Volksleitung (die Bibel) einmal entbehren müßte? Dies ist eine biblisch - historische Frage, deren Beantwortung unser Vermögen der Wahrfagung übersteigt. Aber so viel ist gewiß, daß es der Weisheit der Regierung gemäß ist (als deren Interesse, in Ansehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiermit in enger Verbindung steht), dafür zu sorgen, daß die Bibel, bei allem Wechfel der Meinungen, noch lange Zeit in Ansehen bleibe (F. 112.).

Muß also ein historischer Kirchenglaube jederzeit, als wesentliches Stück des seligmachenden Glaubens, noch zu dem reinen Religionsglauben hinzukommen? oder ist er ein bloßes Leitmittel zum reinen Religionsglauben? Muß er einmal in den reinen Religionsglauben übergehen können, wie ferne diese Zukunft auch sei (R. 169. f.)? Wenn das historische Erkenntniß von einer Genugthuung für die Sünden der Menschen zum Kirchenglauben, ein gebesserter Lebenswandel aber als Bedingung jener Genugthuung zum reinen moralischen Glauben gehört, so wird dieser gebesserte Lebenswandel vor dem Kirchenglauben hergehen müssen (R. 171.). Der Kirchenglaube, als ein historischer Glaube, fängt mit Recht von dem Glauben an eine stellvertretende Genugthuung an. Da der Kirchenglaube aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält (in welchem der eigentliche Zweck liegt), so muß die Maxime des Thuns den Anfang machen. Denn diese ist das, was in dem reinen Religionsglauben, als einem praktischen Glauben die Bedingung ist. Die Maxime des Wissens oder theoretischen

Glaubens aber, kann nur die Befestigung oder Vollendung der Maxime des Thuns bewirken (R. 173.). Es ist eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, daß die Religion endlich von allen empirischen Bedingungen allmählig losgemacht werde. Diese empirischen Bedingungen sind Statuten, welche auf Geschichte beruhen. Sie vereinigen vermittelt eines Kirchenglaubens die Menschen provisorisch zur Beförderung des Guten. Und so ist es, wie der ewige Friede im Naturrecht, eine Idee der reinen Vernunftreligion, daß sie zuletzt über alle herrsche, damit Gott sei alles in allem (1. Cor. 15, 28.). So lange der Mensch (die Gattung) ein Kind war, war er klug als ein Kind (1. Cor. 13, 11.), und wußte mit Satzungen (die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden) auch wohl Gelehrsamkeit zu verbinden. Ja, er machte sogar die Philosophie der Kirche dienstbar. Wenn er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist. Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit. Darum giebt es aber doch keine Anarchie (Gesetzlosigkeit. Denn ein Jeder gehorcht zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz, das er sich selbst vorschreibt; aber er muß es doch auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geöffneten Willen des Weltherrschers ansehen. Dieser verbindet nemlich alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbaren Wesen in einem Staate, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war (R. 179. f.).

13. Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten beruht, d. i. auf Gesetzen, die aus der Willkühr eines andern herfiessen. Der rationale Theolog ist der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen,

der auf innern Gesetzen beruht, d. i. auf solchen, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. In der Bibel findet sich das Christenthum, das ist, die sinnliche Vorstellungsart des göttlichen Willens in derjenigen Form, welche, so viel wir wissen, die schicklichste ist, ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen. Es ist aber aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, das eine enthält den Kanon, das andere das Organon oder Vehikel der Religion. Der erste kann der reine Religionsglaube (ein ohne Statuten auf bloßer Vernunft gegründeter Glaube) genannt werden, der andere ist der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, die einer Offenbarung bedürften, wenn sie für heilige Lehren und Lebensvorschriften gelten sollten. — Nun ist es Pflicht, auch dieses Leitzeug dazu zu gebrauchen, dem göttlichen Willen Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf. Und so läßt sich hieraus erklären, warum der sich auf Schrift gründende Kirchenglaube gemeiniglich mit verstanden wird, wenn man den Religionsglauben nennt (F. 44.).

14. Zu diesem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Aposteln selbst überlassen betrachten darf. Das heißt, man kann diese Lehrmethode nicht als göttliche Offenbarung, sondern beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (*κατ' ἀνθρώπων*), und nicht als Lehrstücke an sich selbst (*κατ' ἀληθειαν*) geltend annehmen. Und zwar findet man in dieser Lehrmethode theils ein negatives Verfahren, nemlich die bloße Zulassung gewisser damals herrschenden an sich irrigen Meinungen, um nicht gegen einen herrschenden, doch im Wesentlichen gegen die Religion nicht streitenden, damaligen Wahn zu verstößen (z. B. den von den Besessenen); theils ein positives Verfahren, nemlich, daß sich

die Apofiel der Vorliebe eines Volks für feinen alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben follte, bedienten, um den neuen zu introduciren (z. B. die Deutung der Gefchichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen gefchah) (F. 47.).

15. Um deswillen ift eine Schriftgelehrfamkeit des Chriftenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunft unterworfen, über die und deren Princip der bibliſche Theolog mit dem rationalen Theolog in Streit gerathen muß. Der erftere ift für die theoretifche bibliſche Erkenntniß vorzüglich beforgt, und zieht daher den letzteren in Verdacht, er wolle alle Offenbarungslehren wegphilosophiren. Der letztere fieht mehr aufs Praktifche, d. i. mehr auf Religion, als auf den Kirchenglauben, und beſchuldigt daher den erftern, daß er durch feine Offenbarungslehren, den Endzweck des Chriftenthums, der als innere Religion moralifch feyn muß, und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen bringe (F. 48.), f. Auslegung.

16. Statutarifche Dogmen können als weſentliche Erforderniffe zum Vortrag eines gewiffen Kirchenglaubens angefehen werden. Weil aber der Kirchenglaube nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an ſich veränderlich ift und einer allmählichen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzten fähig bleiben muß, fo kann er ſelbſt nicht zum Glaubensartikel gemacht werden. Allein der Kirchenglaube darf doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuß übergangen werden, weil er unter der Gewahrſam der Regierung ſteht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt. Des Lehrers Sache aber ift, dafür zu warnen, dem Kirchenglauben nicht eine für ſich beſtehende Heiligkeit beizule-

gen, sondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen (F. 58.).

17. Zum Kirchenglauben wird historische Gelehrsamkeit, zum Religionsglauben die Vernunft erfordert. Den Kirchenglauben als Vehikel des Religionsglaubens auszulegen, ist freilich eine Forderung der Vernunft; aber wo ist eine solche rechtmässiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderm als Endzweck (dergleichen die Religion ist) einen Werth hat? Und giebt es überall wohl ein höheres Princip der Entscheidung, wenn über Wahrheit gestritten wird, als die Vernunft? (F. 64.).

18. Man kann einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede ist, daß das Glauben an gewisse theoretische Sätze für sich selbst eine Verbindlichkeit enthalte. Denn bei dem Kirchenglauben ist es auf keine andere Praxis, als die der angeordneten Gebräuche, angesehen, wo die, so sich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrhalten nichts mehr bedürfen, als daß die Lehre nicht unmöglich sei. Zum Religionsglauben hingegen ist Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich, welche aber durch Statuten (daß sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundet werden kann. Denn, daß Statuten göttlich sind, müßte nun immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden, die aber nicht befugt ist, sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben (F. 67.).

19. Man kann aber mit Grunde sagen: daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei (Matth. 6, 10.), wenn auch nur das Princip des allmählichen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat (die wahre moralische Religion öffentlich gelehrt und der Kirchenglaube bloß als Vehikel derselben vorgestellt wird). Dann wird von den Mitgliedern

einer solchen Kirche auf Errichtung eines göttlichen ethischen Staats (Reichs Gottes) auf Erden wirklich hingearbeitet, obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Es wird also nicht behauptet, daß man dem Kirchenglauben den Dienst auftragen solle, dies thun nur diejenigen, die den Eigendünkel haben, die starken Geister zu spielen, ohne einmal zu wissen, worauf es ankömmt; auch nicht, daß man ihn befehlen solle. Es kann dem Kirchenglauben sein nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff der eigentlichen (nehmlich moralischen) Religion abgenommen, und so Verträglichkeit der Anhänger derselben unter einander durch die Grundsätze der einigen Vernunftreligion gestiftet werden. Die Verschiedenheit der statutarischen Glaubensarten sollte hierbei kein Hinderniß seyn, denn die Lehrer haben alle Satzungen und Observanzen doch zum gemeinschaftlichen Zweck aller Glaubensarten, zur einigen Vernunftreligion ausulegen. Das Ziel aber ist einft, vermöge der überhand genommenen wahren Aufklärung (einer Gesetzlichkeit, die aus der moralischen Freiheit hervorgeht) mit Jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nemlich die eines freien Glaubens (s. Frohn- und Lehnglaube) zu vertauschen (R. 181. f.).

20. Der Kirchenglaube ist es allein, von dem man eine allgemeine historische Darstellung erwarten kann; denn die Religion ist kein öffentlicher, sondern ein innerer Zustand, folglich giebt es keine Geschichte der Religion, sondern nur eine Geschichte des Kirchenglaubens. Diese Geschichte besteht darin, daß man den Kirchenglauben, nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form, mit

dem alleinigen und unveränderlichen reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der Kirchenglaube seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des reinen Religionsglaubens, und der Nothwendigkeit der Zustimmung mit ihm, öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden. Und von da an schreitet sie auch nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung eines solchen Reichs Gottes fort. Man kann voraus sehen, daß die Geschichte des Kirchenglaubens nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben seyn werde. Der Mensch ist nemlich beständig geneigt, den Kirchenglauben, als Geschichtsglauben, oben an zu setzen. Der reine Religionsglaube aber giebt seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenbessernden Glauben zukommt, nie auf, und wird ihn endlich gewiß behaupten (R. 184.) s. Kirche 8.

Kant Religion, III. St. S. 145 — 184. — IV. §. 3. S. 269.

Deff. Streit der Facult. I, Abschn. III. Anhang. S. 44 — 127.

### Kirchenwesen,

*ecclesiae ratio.* Das Kirchenwesen ist die Anstalt zum öffentlichen Gottesdienst für das Volk, und muß von der Religion, als einer innern Gesinnung, sorgfältig unterschieden werden. Das Kirchenwesen stehet unter dem Oberbefehlshaber des Staats, die Religion hingegen ist ganz außer dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht; das erstere hat den äußern Gottesdienst zum Gegenstand, der aus dem Volk seinen Ur-



sprung hat (es sei Meinung oder Ueberzeugung), die letztere hat den innern Gottesdienst zum Gegenstande, der aus der Vernunft entspringt (und stets Ueberzeugung seyn muß). Das Kirchenwesen ist indessen ein wahres Staatsbedürfnis; denn die Mitglieder des Staats müssen sich auch als Unterthanen einer höchsten unsichtbaren Macht betrachten, der sie zu huldigen schuldig sind, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann. Der Staat hat also das negative Recht, den Einfluß der Lehrer auf das sichtbare, politische gemeine Wesen (den Staat), der der öffentlichen Ruhe nachtheilig seyn möchte, abzuhalten. Es ist ein Recht der Polizei, zu hindern, daß bei dem innern Streit der Lehrer, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr komme (K. 188. f.).

2. Der Staat hat aber nicht das positive Recht der Constitutionalgesetzgebung der Kirche, d. h. das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, und dem Volk den Glauben und gottesdienstliche Formen (*ritus*) vorzuschreiben oder zu befehlen. Dieses muß gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben. Daß eine Kirche einen gewissen Glauben, und welchen sie haben, oder daß sie ihn unabänderlich erhalten müsse, hängt, dem Recht nach, nicht von der Obrigkeit ab (K. 189.).

3. Es ist unter der Würde der obrigkeitlichen Gewalt, sich in das Innere der Kirche zu mischen, und z. B. es nicht zuzulassen, daß sich die Kirche selbst reformiren dürfe; weil sie sich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuß der Gleichheit mit ihren Unterthanen einläßt. Der Monarch, der seine Gewalt gebraucht, Einrichtungen im Innern der Kirche zu machen, han-

delt zwar der Gewalt nach als Monarch, aber der Sache nach, in die er sich mischt, als Kenner, Vorsteher und Verwalter des Kirchenglaubens. (K. 189.)

4. Die obrigkeitliche Gewalt versteht aber auch nichts von dem Innern der Kirche, vornehmlich von den innern Reformen derselben, und kann sie also auch darum nicht verbieten. Denn als obrigkeitliche Gewalt ist sie nicht Glaubenskenner. Es kann auch der Gesetzgeber nicht etwas über das Volk beschließen, was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschließen kann. Das Volk kann aber nicht beschließen, es wolle in seinen den Glauben betreffenden Einsichten, der Aufklärung, niemals weiter fortschreiten. Denn das Volk würde der Menschheit, die es in seiner eigenen Person achten soll, mithin dem höchsten Rechte desselben, entgegen handeln, wenn es beschließen wollte, sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren. Also kann auch keine obrigkeitliche Gewalt, die stets nur das über das Volk beschließen soll, was dasselbe selbst über sich beschließen würde, wenn es hierin nach Grundsätzen des Rechts und der Pflicht handelte, über das Volk beschließen, daß das Volk nie zu bessern Einsichten in seinem Glauben, und folglich zu einer hiernach verbesserten innern Einrichtung der Kirche gelangen solle. (K. 189. f.)

5. Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese nicht dem Staat, sondern müssen dem Theil des Volks, der sich zu einem oder dem andern Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeinde zu Lasten kommen. Denn da der Staat kein Recht hat, sich in das Innere der Kirche zu mischen, so hat er auch nicht die Pflicht, die Kosten zur Erhaltung der Kirche zu tragen. Der Staat hat keine Religion, und bekennt sich zu keinem Glauben, sondern nur das Volk,

nicht als Staatsbürger, sondern als diejenigen, die einen gewissen Glauben haben; folglich geht die Unterhaltung der verschiedenen Kirchen, oder Religionsgesellschaften im Staat, demselben nichts weiter an, als dafs er nicht leidet, dafs daraus Unruhen für den Staat entspringen, und dafs Staatsbürger äufserlich sich von aller Kirchengemeinschaft lossagen, und in Ansehung der Moralität und Religion im Heidenthum oder im Zustande der Wilden leben (R. 190).

### Klar,

*clara, claire*, ist eine Vorstellung, in der das Bewusstseyn zum Bewusstseyn des Unterschiedes derselben von andern zureicht (C. 415 \*), z. B., wenn ich in der Ferne einen Menschen von einem Baum unterscheiden kann, so ist meine Vorstellung von beiden darum noch nicht klar. Denn ich schliesse vielleicht nur, dafs das eine Ding ein Mensch, das andere ein Baum ist. Nur dann, wenn ich mir bewußt bin, dafs ich seinen Kopf, seinen Rumpf, seine Arme und Beine sehe, ist meine Vorstellung von dem Menschen klar (A. 16.). In der Logik (L. 41), sagt Kant noch: bin ich mir der Vorstellung bewußt, so ist sie klar. Aber das ist falsch, s. Klarheit.

### Klarheit,

*cognitio clara, connoissance claire*. Das Bewusstseyn seiner Vorstellung, welches zum Bewusstseyn des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Dies ist die richtige Erklärung der Klarheit der Erkenntnis. Kants Erklärung derselben in der Anthropologie und Logik (L. 41) ist also falsch, und nach einer Vorstellung, die er sonst

von der Klarheit hatte. Kant selbst verwirft diese Vorstellung in der Critik. Die Erklärung in der Anthropologie heist: Klarheit ist das Bewusstseyn seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von andern zureicht (A. 20). Klarheit ist aber nicht, wie die Logiker sagen, das Bewusstseyn einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewusstseyns muß selbst in manchen dunkeln Vorstellungen anzutreffen seyn (gegen Kuntzens Behauptung, Logik. §. 89.). Wir würden nemlich in der Verbindung dunkeler Vorstellungen gar keinen Unterschied machen, wenn gar kein Bewusstseyn damit verbunden wäre, und doch vermögen wir dieses bei den Merkmalen mancher Begriffe, z. B. der gemeine Verstand unterscheidet Recht und Billigkeit richtig von einander, und kann doch den Unterschied zwischen beiden Begriffen nicht angeben, zum Beweise, daß er nicht klare, sondern dunkle Begriffe von Recht und Billigkeit hat. Der Grad des Bewusstseyns, der mit diesen Begriffen verknüpft ist, reicht aber nicht zur Erinnerung der Merkmale zu, wodurch der gemeine Verstand diese Begriffe von einander unterscheidet (C. 414. \* f.).

2. Reicht also das Bewusstseyn zur Unterscheidung zweier Vorstellungen von einander zu, aber nicht zum Bewusstseyn des Unterschiedes zwischen beiden Vorstellungen, so müssen die Vorstellungen noch dunkel, und nicht klar, genannt werden; z. B. der Tonkünstler hat im Phantasiren nur dunkle Vorstellungen von den vielen Noten, die er zugleich greift, ob er sie wohl unterscheidet, indem er sie nicht verwechselt und fehl greift (C. 415. \*). Die Klarheit ist eine Vollkommenheit unserer Vorstellungen, welche wir auch das Licht derselben nennen. Sie ist aber entweder aesthetisch oder logisch. Die aesthetische Klarheit ist die Klarheit in der Anschauung; die logische

## 654 Klarheit. Klebrigkeit. Klugheit.

Klarheit ist die Klarheit in den Begriffen. Nur von der letztern wird in der Logik gehandelt; die erstere gehört in eine empirische Aesthetik, die uns noch fehlt, s. Aesthetik, 15. Von der Deutlichkeit unterscheidet sich die Klarheit dadurch, daß diese bloß ein Bewußtseyn ist, die zum Bewußtseyn des Unterschiedes zureicht, jene aber ein Bewußtseyn, in der nicht bloß Bewußtseyn, sondern auch Klarheit des Unterschiedes ist, so daß auch die Zusammenfassung in den Vorstellungen klar ist, oder man noch Bewußtseyn des Unterschiedes in den Unterschieden hat (A. 20), s. Deutlichkeit.

### Klebrigkeit,

*viscositas, tenacité.* Die Beschaffenheit der Materie, daß sie in minderm Grade starr ist. Ein Körper also, dessen Theile durch eine kleine Kraft an einander verschoben werden können, ist klebrig (N. 89).

### Klugheit,

*prudentia, prudence.* Die Geschicklichkeit, alle Zwecke, die uns von unsern Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit, zu vereinigen, und alle Mittel, die dazu zusammenstimmen, anzuwenden, um dazu zu gelangen. Die Anweisung dazu ist die Lehre der Klugheit. Was unserer freien Willkühr diese Zwecke aufgiebt, ist die psychologische Beschaffenheit des Menschen, das ist, die Beschaffenheiten desselben, die bloß aus der Erfahrung erkannt werden können, nemlich seine Naturtriebe, z. B. der Erhaltungstrieb, der Gefälligkeitstrieb, der Geschlechtstrieb u. s. w. Die Bedingungen, unter

welchen also die freie Willkühr hiernach ausgeübt wird, sind empirisch. Die Vernunft kann dabei keinen andern als regulativen Gebrauch machen, das heißt, sie gebietet hier nicht, wie diese Triebe befriedigt werden sollen, denn es ist hier die Rede nicht von der Bestimmung der freien Willkühr durch Gesetze der Vernunft *a priori*, sondern durch Naturtriebe bei einem Wesen, das Vernunft hat. Die Vernunft dient hier nur, die empirischen Gesetze, die Forderungen der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse, die aus den Naturtrieben entspringen, unter eine Einheit zu bringen. Die Regeln nun, was wir zu thun haben, um die Zwecke zu erreichen, die uns von unsern Sinnen empfohlen werden, z. B. uns selbst und unsre Art zu erhalten, und dies auf unsere eigene Glückseligkeit zu beziehen, heißen pragmatische Gesetze des freien Verhaltens, sie heißen auch Imperativen der Klugheit, (s. Geschicklichkeit, 6. 9. und Gebot, 3.), Klugheitsregeln, Vorschriften der Klugheit, oder Maximen der Selbstliebe. Sie unterscheiden sich von den reinen, von aller Erfahrung unabhängigen, praktischen Gesetzen *a priori*, welche praktische Gesetze des freien Verhaltens, auch Imperativen der Sittlichkeit, Gesetze der Sittlichkeit, oder Moralgesetze heißen, dadurch, daß jene nur Rathschläge geben, diese aber gebieten; daß jene nur hypothetisch, d. i. unter der Voraussetzung, daß wenn wir unsre Bedürfnisse befriedigen wollen, und dieses zu unserer Glückseligkeit tauglich finden, Vorschriften geben, wie wir es zu machen haben, oder die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Ablicht geboten, diese aber kategorisch, d. i. ohne alle Bedingung gebieten, wir mögen den Gegenstand des Gebots zum Zweck haben oder nicht, (C. 828. P. 64.).

## 2. Die Klugheitslehre oder Politik als eine

Theorie der Maximen, zu seinen auf Vortheil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen (Z. 72), giebt also zweierlei Regeln:

a. Regeln, welche bestimmen, was zur Glückseligkeit dient, und wie die sinnlichen Zwecke zu dieser Vernunftidee zu vereinigen sind;

b. Regeln, welche bestimmen, was für Mittel anzuwenden, wie sie zu vereinigen und zu gebrauchen sind, um jene Zwecke zu erlangen und zu erhalten.

3. Das Wort Klugheit wird eigentlich in zweifachem Sinne genommen; im ersten kann das, was es bedeutet, den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die Weltklugheit ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die Privatklugheit, oder die Klugheit im engsten Verstande, ist die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen grössten Wohlfeyn, oder die Einsicht, alle seine Absichten zu seinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Diese Klugheit ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der Weltklugheit beruhet, und wer weltklug ist, nicht aber privatklug, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug (G. 42. \*).

4. In der Anthropologie (A. 127) sagt Kant: Wer Urtheilskraft in Geschäften zeigt, ist gescheut; hat er dabei zugleich Witz, so heisst er klug, In Geschäften, heisst aber, im Umgang mit Menschen. Hat nun Jemand zugleich Witz (das Vermögen, zum Besondern das Allgemeine

auszudenken), so findet er in seinem Umgange mit Menschen immer etwas zu seinem Vortheil zu benutzen, und findet so in allen seinen Geschäften diese Identität, welches dann macht, daß man ihn klug nennt. Wenn man Jemanden auf seine Schwänke erwiedert: ihr seid nicht klug, so ist das ein etwas platter Ausdruck für, ihr scherzt, oder ihr seid nicht gescheut. Ein gescheuter Mensch, sagt K. (A. 138 \*), ist ein richtig und praktisch, aber kunstlos urtheilender Mensch. Wer nemlich nur in der Urtheilskraft von der Natur nicht verwahrloset ist, der wird seine Urtheilskraft auch in Geschäften zeigen. Die Natur kann also allein einen Menschen gescheut machen. Erfahrung aber kann ihn klug, d. i. zum künstlichen Verstandesgebrauch geschickt machen. Gescheut zu seyn, dazu gehört nemlich nur gemeiner und gesunder Verstand, aber alles richtig auf seinen Vortheil beziehen zu können, dazu gehört schon Witz und Scharffinn, die ohne viel Erfahrung von den Dingen des Lebens nicht möglich sind. Doch möchte wohl zu einem höhern Grade von Weltklugheit so viel künstlicher Verstandesgebrauch nöthig seyn, als zur Privatklugheit. Man sieht hieraus, daß K. in der Anthropologie das Wort Klugheit eigentlich in einer theoretischen Bedeutung, nemlich für künstlichen Verstandesgebrauch, nimmt, in seinen kritischen Schriften aber in praktischer Bedeutung, für pragmatischen Verstandesgebrauch. Und so heißt gescheut seyn auch, im theoretischen Sinn, der kunstlose Verstandesgebrauch, und im praktischen Sinn, der weltkluge Verstandesgebrauch, der aber doch die Verschlagenheit, d. i. die Kunst Andere zu betrügen, nicht ausschließt, und in so fern diese Weltklugheit oft gefunden wird zwar ganz, als Verstandesgebrauch aber doch nicht, gemein ist.



5. Was wahren dauerhaften Vorthail bringe, ist allemal in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, wenn dieser Vorthail auf das ganze Daseyn erstreckt, d. i. auf Glückseligkeit bezogen werden soll. Es erfordert also viel Klugheit dies einzusehen, wenn die praktischen darauf gestimmten Regeln, durch geschickte Ausnahmen, auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens angepaßt werden sollen (P. 64). Welch ein Unterschied aber ist in der Beurtheilung unserer Handlungen, wenn wir sie bloß nach der Klugheit, und wenn wir sie nach der Sittlichkeit würdigen; wie man sich, nach der Uebertretung der erstern, bloß über seine Unklugheit ärgert, nach Uebertretung der letztern, seiner Unsittlichkeit wegen, sich selbst verachtet; und wie sehr sich folglich Handlungen aus Klugheit von Handlungen um des sittlichen Gesetzes willen unterscheiden, findet man im Art. Exposition, 30.

6. Die Politik (Klugheitslehre) sagt:

Seid klug wie die Schlangen;

die Moral (Sittenlehre) setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu:

und ohne Falsch wie die Tauben.

Wenn beides nicht in Einem Gebote zusammen bestehen kann, so giebt es einen Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch beides durchaus vereinigt seyn, so ist es absurd, daß eine Mischelheit zwischen der Moral und Politik statt finden soll. Dann ist also die Frage, wie dieser Streit auszugleichen sei, nichtig, und läßt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, enthält eine Theorie, der die Praxis, leider! sehr häufig

widerspricht. Denn unter der Ehrlichkeit leidet unser Vorthail oft sehr. Der Satz aber:

Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik;

ist über allen Einwurf unendlich erhaben, und die Ehrlichkeit ist durchaus die unumgängliche Bedingung aller Politik (Z. 72. f.). Dafs die Klugheit übrigens eine Art der Geschicklichkeit sei, findet man im Art. Geschicklichkeit.

7. Die Klugheit ist die Vernunft, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, damit sie sich unter einander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zustimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebraucht werden können. Da nun die Moralität auch die Vernunft ist, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, so können beide leicht mit einander verwechselt werden. Aber sie unterscheiden sich beide sehr durch den Zweck von einander, welchen sie bei der Bezähmung der natürlichen Neigungen haben. Der Zweck der Klugheit ist, dafs sich die natürlichen Neigungen nicht einander selbst aufreiben, sondern zur Bewirkung der Glückseligkeit zusammenstimmen; der Zweck der Moralität aber ist sie selbst, denn sie ist nicht ein Mittel wozu, sie bezähmt die Neigungen blofs darum, weil sie nur nach Maximen befriedigt werden sollen, die als allgemeine Gesetze gewollt werden können, und weil es nicht wozu, sondern an sich gut ist, die Neigungen der Pflicht unterzuordnen. Die Klugheit hat also eine solche Befriedigung der Neigung zum Zweck, die nicht hindert, dafs die Neigungen, der größtmöglichen Anzahl nach, auf das genugthuendeste und dauerhafteste befriedigt werden können. Die Moralität hat nicht die Befriedigung der Neigungen zum Zweck, sondern erlaubt

sie nur, doch unter der Bedingung, daß die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Handlung um des Gesetzes willen stets jener Befriedigung vorgehe, wenn beide mit einander im Widerstreit sind (R. 70.).

### Klüglich,

*prudenter, prudement.* Ein Adverbium, welches so viel heißt, als mit Klugheit. So kann man fragen: ist es klüglich, ein falsches Versprechen zu thun? welches von der Frage nach der Pflichtmäßigkeit dieser Handlung sehr verschieden ist. Die Antwort würde seyn, es kann für jetzt klüglich gehandelt seyn, auf diese Art zu lügen, aber da die Folgen davon für den Lügner nicht voraus zu sehen sind, so ist es doch klüglicher, auch um des Vortheils willen, nach einer allgemeinen Maxime, d. i. einer solchen, die für Jedermann Gültigkeit hat, zu handeln, bei der man zu aller Zeit sicher geht, weil der, welcher darnach handelt, doch von Andern so angesehen werden sollte, als verdiene er es nicht, für die Handlungen, denen diese Maxime zum Grunde liegt, wenigstens durch sie zu leiden. Und so ist es klüglicher, nichts zu versprechen, als in der Absicht, es auch zu halten (G. 18.).

2. Allein so gestellt, ist diese Handlungsregel nur eine Maxime der Klugheit, & Klugheit. Sollte sie eine Maxime der Moralität seyn, d. i. ein Sittengesetz, oder ein Princip der Pflicht, so müßte ich nicht meinen Vortheil, sondern den Zweck, nach allgemeinen Maximen, d. i. nach Sittengesetzen zu handeln, dabei zur Absicht haben. Denn die Maxime, ein Versprechen zu thun, in der Absicht, es nicht zu halten, kann nicht allgemeine Maxime seyn, weil es bei der Allgemeinheit derselben kein Versprechen geben

könnte, indem Niemand ihm glauben würde. Und so sehen wir, daß es manchmal sehr vorthailhaft seyn kann, von jener Maxime abzuweichen, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben, aber daß es stets Pflicht ist, nach derselben zu handeln (G. 19. M. II, 32.).

## Klumpchen,

f. 2. Atomus und Atomistik.

## Knauferei.

Knickerei, schimpfliche Kargheit, Peinlichkeit im Verthun, *léfine, ladrerie, mesquinerie*. Der karge Geitz, wenn er schimpflich ist. Der Geitz ist das Laster, welches das Princip hat, nur zu besitzen, aber nicht zu gebrauchen. Der karge Geitz ist der, welcher das Princip hat, nur das zu erhalten, was man besitzt, aber es nicht zu gebrauchen. Dieser karge Geitz ist endlich schimpflich, wenn das Princip zu erhalten den Gebrauch selbst dann ausschließt, wenn es schimpflich ist, nicht zu gebrauchen. Man kann aber von dem Nichtgebrauch dessen, was man besitzt, nur dann Schimpf haben, wenn man seine Pflichten gegen andere vernachlässigt. Sind diese Pflichten Rechtspflichten, so kann man zur Erfüllung derselben gezwungen werden, und da findet also keine Knauferei statt. Folglich kann die Knauferei bloß Vernachlässigung der Liebespflichten gegen Andere seyn, in der Absicht, das zu erhalten, was man besitzt, (F. 83.).

## Knickerei,

f. Knauferei.

## Können,

*posse, pouvoir.* Das Zeitwort für die Kategorie der Möglichkeit, s. Möglichkeit. So heisst: ich kann denken, es ist mir möglich zu denken. Das Können wird in Seyn verwandelt, wenn man die Möglichkeit an einem wirklichen Fall beweisen kann (P. 187).

## Körper,

## s. Cörper.

## Körperlehre,

*Physik, Physica, Physique.* Die Naturlehre der ausgedehnten Natur. Die Naturlehre ist die Lehre von allen Dingen, in so fern sie Gegenstände unserer Sinne sind, mithin auch in der Erfahrung seyn können. Der eine Haupttheil dieser bestimmten Naturdinge sind die Gegenstände aufserer Sinne, d. i. diejenigen, welche wir sehen, hören, fühlen, riechen und schmecken können. Diese Gegenstände sind alle im Raum und folglich ausgedehnt, und heissen Körper, und die Beschaffenheit dieser Körper ist der Gegenstand des Zweigs der Naturlehre, welcher die Körperlehre heisst (N. IV. IX.). Die Körperlehre kann nun entweder eine reine oder angewandte seyn: jene ist die Naturlehre von den *a priori* zu erkennenden Beschaffenheiten der Körper; diese handelt von den in der Natur wirklich vorhandenen Körpern. Die erstere ist nur mittelst der Mathematik möglich, weil die Möglichkeit der Körper auf einer Anschauung *a priori* beruht, die dem Begriffe correspondirt (s. Anschauung), Vernunftkenntniss durch Anschauung ist aber Mathematik (N. IX. X.).

2. Die Körperlehre kann auch allein durch Anwendung der Mathematik auf dieselbe Naturwissenschaft werden. Denn Wissenschaft ist eine systematische Erkenntnis aus Principien. Dies ist aber nur möglich, wenn die Erkenntnis *a priori* ist, denn diese allein giebt Principien. Da nun die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* in der Körperlehre auf Anschauung beruht, so kann sie nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann (N. IX.). Damit aber diese Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich werde, so müssen Principien der Construction der Begriffe vorangeschickt werden, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören. Es muß folglich der Körperlehre eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden, welches ein Geschäft der Philosophie ist, die aus bloßen Begriffen erkennt. Die Philosophie bedient sich aber hierzu keiner besondern Erfahrungen, sondern nur dessen, was sie im abgeforderten (durch Abstraction gedachten), ob zwar an sich empirischen (aus der Erfahrung hergenommenen) Begriffe einer Materie selbst antrifft. Sie bezieht aber diesen Begriff auf die reinen Anschauungen im Raume und in der Zeit, nach den dem Begriffe der Natur wesentlich anhängenden Gesetzen; und dies giebt eine wirkliche Metaphysik der körperlichen Natur oder metaphysische Körperlehre. Diese Wissenschaft ist also ein Zweig der gesammten Metaphysik. Der eine Hauptzweig der Metaphysik ist nemlich die rationale Physiologie der Natur. Diese Wissenschaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände. Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer solchen rationalen Naturbetrachtung physisch oder immanent ist, so entsteht eine solche Naturerkenntnis *a priori*, die in der Erfahrung (*in concreto*) kann angewandt werden. Diese immanente Physiologie be-

trachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so wie sie uns gegeben ist, aber nur nach Bedingungen *a priori*, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Die eine der beiden Arten von Gegenständen der Natur, die es nur giebt, sind nun die der äußern Sinne. Der Inbegriff dieser Gegenstände ist die körperliche Natur. Die Metaphysik der körperlichen Natur heißt Physik oder Körperlehre, aber weil sie nur die Principien ihrer Erkenntniß *a priori* enthalten soll, rationale Physik (*physica rationalis*) oder Körperlehre der reinen Vernunft. Die reine Physik, die mehr Mathematik, als Philosophie der Natur ist, ist also von dieser, welche mehr Philosophie als Mathematik ist, noch unterschieden, und heißt allgemeine Physik (*physica generalis*). Denn die Metaphysik der Natur sondert sich gänzlich von der Mathematik der Natur ab, hat auch bei weitem nicht so viel erweiternde Einsichten anzubieten, als diese, ist aber doch sehr wichtig in Ansehung der Critik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verstandeserkenntnisses überhaupt. In Ermangelung einer solchen Metaphysik der Natur haben selbst Mathematiker die Naturlehre mit Hypothesen belästigt. Kant hat eine solche Metaphysik der Natur herausgegeben, unter dem Titel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga, 1786. (C. 875. N. XII).

### Kosmologie,

rationale Kosmologie, transcendente Welterkenntniß. *Cosmologia, Cosmologie*. Die Wissenschaft, deren Gegenstand der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) ist (C. 391). Diese Wissenschaft ist, als solche, die etwas lehrt, eine Scheinwissenschaft; als solche

aber, die den Inbegriff der Scheinkenntnisse aufstellt, welche aus der Vernunft entspringen, wenn wir die Vorstellung von einem absoluten Ganzen aller Erscheinungen für einen Verstandesbegriff halten, dem ein wirklicher Gegenstand in der Erfahrung; die Welt, correspondirt, eine ächte Wissenschaft. Sie ist dann ein Zweig der Metaphysik. Der eine Hauptzweig der Metaphysik ist nemlich die rationale Physiologie der Natur. Diese Wissenschaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände (sie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben seyn). Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer solchen rationalen Naturbetrachtung hyperphysisch oder transcendent ist, so entsteht eine vermeintliche Erkenntnis des Inbegriffs aller Erscheinungen als eines existirenden absoluten Ganzen. Diese rationale Naturbetrachtung geht nemlich auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt, nemlich zu einem absoluten Ganzen, auferhalb dessen Grenzen es weiter keine Naturgegenstände mehr giebt. Diese transcendente Physiologie betrachtet aber nur die innere Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung zu einem solchen absoluten Ganzen, nicht die Abhängigkeit der Welt von einem Wesen aufer derselben, und ist daher eine Physiologie der gesammten Natur, d. i. eine transcendente Welterkenntnis (C. 874), f. Encyclopädie, 12. f.

2. Wolf hat eine Kosmologie geschrieben (*Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque Naturae cognitionem via sternitur: Edit. nova. Frfst. et Lipsj. 1737. 4.*). Er hat aber in dieser Kosmologie viel von dem, was zur metaphysischen Körperlehre gehört, z. B. die Abhandlungen von dem Begriff der Körper. Der Name einer



## 666 Kosmologisch. Kosmotheologie. Kraft.

transcendentalen Kosmologie rührt von Wolf her.

### Kosmologisch,

*cosmologicus, cosmologique.* So heißt alles, was zur Welt, als solcher, gehört, f. Welt. Kosmologischer Beweis für das Daseyn Gottes, f. Beweis, 3 und Gott, 35. ff. Kosmologische Ideen, Weltbegriffe, sind Vernunftbegriffe, welche in der Kosmologie vorkommen, und die Welt als ein absolutes Ganzes vorstellen, f. Vernunftbegriff.

### Kosmotheologie,

f. Cosmotheologie.

### Kraft,

*vis, force.* Ein allgemeiner Name alles dessen, was ein Grund ist, auf dem die Hervorbringung einer Bestimmung beruht. Solche allgemeine Namen bezeichnen aber öfters reine Verstandesbegriffe, und ein solcher, aber abgeleiteter Begriff (nicht ursprünglicher, Kategorie, oder Stammbegriff) des reinen Verstandes, oder eine Prädicabilie, nemlich die der Kategorie Ursache, ist auch der Begriff der Kraft. Er wird aber hier mit Abstraction von seinem Schema erklärt, und so bekommen wir nur den logischen Begriff desselben. Der Begriff der Kraft entspringt nemlich aus dem reinen Verstande, wenn wir uns eine Substanz denken, welche als Ursache Wirkungen hervorbringt. Diese ganze Verknüpfung von Begriffen sowohl, als auch die Begriffe selbst, geschieht durch die Kategorie der

Causalität, und die Begriffe selbst sind Kategorien. Es ist also kein Uract des reinen Verstandes nöthig (wie zu den Kategorien), um den Begriff der Kraft zu denken. Wenn wir aber eine Ursache ohne den Zeitbegriff denken, so ist sie bloß der logische Begriff eines Grundes, und denken wir uns Wirkungen ohne den Zeitbegriff, so denken wir uns bloß den logischen Begriff der Folgen aus einem Grunde, und zwar als Bestimmungen oder Prädicate irgend eines Subjects (logische Wirkungen, welche stets logische Accidenzen sind), die ihren Grund in ihrem oder einem andern Subject (Substanz ohne Zeitbegriff, oder logischen Substanz) haben. Folglich ist das, was den Grund der Bestimmungen enthält, das Subject, und realiter, nicht bloß logisch, gedacht, die Substanz. Die Substanz enthält den Grund der Accidenzen (E. 73. \*).

2. Der Begriff der Kraft kann also auch durch den Namen der metaphysischen Kategorien erklärt werden, und hiernach ist Kraft: die Causalität einer Substanz. Alle Wirkungen, die sich hervorthun, müssen einen Grund haben, eine Ursache, die sie hervorbringt; nun sind diese Wirkungen nichts anders als Bestimmungen eines Dinges, die demselben als Accidenzen inhären; folglich ist der Grund dieser Accidenzen zuletzt immer in dem zu suchen, was nicht Accidenz ist, d. h. in der Substanz (C. 676).

5. Die Causalität führt auf den Begriff der Handlung. Handlung bedeutet nemlich das Verhältniß des Subjects der Causalität zur Wirkung, s. Handlung. Die Handlung aber führt auf den Begriff der Kraft; denn dieser ist der Begriff von dem Verhältniß des Subjects der Causalität oder der Substanz zu dem Accidenz, in so fern sie den Grund derselben enthält (E. 73. \*). Die Kraft ist also

der in dem Subject der Causalität, der Substanz, liegende Grund der Möglichkeit seines Verhältnisses zur Wirkung oder der Handlung (C. 249; M. I, 293.).

4. Man muß daher nicht sagen: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, sondern die Substanz hat eine Kraft. Denn der Satz: die Substanz ist eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender und in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachtheiliger Satz. Denn durch ihn geht der Begriff der Substanz im Grunde ganz verloren, nemlich der des Subjects der Inhärenz, statt dessen alsdann der des Subjects der Dependenz gesetzt, und so die Substanz mit der Ursache und die Inhärenz mit der Dependenz verwechselt wird. So wollte es eben Spinoza haben, welcher die allgemeine Abhängigkeit (Dependenz) aller Dinge in der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, für einerlei hielt mit einer solchen Anhängigkeit (Inhärenz) aller Dinge in der Welt an einem Urwesen, daß sie nicht von demselben getrennt und für sich existiren können. Er machte also jene allgemein wirkende Kraft selbst zur Substanz und verwandelte die Dependenz in Inhärenz. Eine Substanz hat wohl ein Verhältniß zu ihren Accidenzen als Subject, allein es ist doch eigentlich kein solches Verhältniß, wie etwa das der Ursache zu ihrer Wirkung, s. Accidenz, 7. Am wenigsten aber sind beide Verhältnisse einerlei. Die Kraft ist nemlich nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält; denn das ist die Substanz, und die Wirklichkeit der Accidenzen in ihrer Substanz heißt die Inhärenz. Die Kraft ist das Verhältniß der Substanz zu Accidenzen, daß sie den Grund der Möglichkeit derselben enthält; und die Wirklichkeit der Accidenzen, nicht in der Substanz, sondern durch die Substanz, vermittelt ihrer Kraft, heißt die De-

pendenz. Eigentlich ist also die Inhärenz kein Verhältniß, sondern nur das, was ein Verhältniß der Substanz zu Accidenzen möglich macht (N. 73.\*).

5. Verknüpft man mit dem Verhältniß des Subjects zu einem Prädicat, in so fern das Subject den Grund der Wirklichkeit dieses Prädicats enthält, die Vorstellung der Zeit, so daß der Grund im Subject eher ist, als die Bestimmung, die seine Folge ist, so erhält man den Begriff der Kraft so, wie er zur Erkenntniß der Naturgegenstände tauglich ist. Hiernach kann man die Kraft auch durch physifche Ursache erklären. Physifch ist nemlich das, was zur körperlichen Natur, oder zu den Gegenständen der äußern Sinne gehört. Wir nennen also eine solche Ursache, welche Accidenzen (reale Bestimmungen) in der Körperwelt hervorbringt, eine physifche Ursache. So liegt in dem Feuer (einer Substanz) die physifche Ursache, durch welche das Holz in Kohlen verwandelt wird, und wir sagen darum, das Feuer hat die Kraft, das Holz zu verbrennen, oder in Kohlen, Rauch und Asche zu verwandeln. Die Sonne hat die Kraft zu erwärmen, heist, in ihr (als einer Substanz) liegt eine physifche Ursache, Wärme hervorzubringen, d. i. Wärmestoff für das Gefühl frei zu machen oder zu entbinden. So sagen wir, daß unsere Hand Kraft anwende, um Körper zu bewegen; wir schreiben dem auf einen andern stossenden Körper eine Kraft zu, und nennen die physifche Ursache der Schwere, oder das, was die Körper fallen macht; die physifche Ursache der Cohäsion, oder das, was der Trennung der Theile widersteht, u. s. w., eine Kraft, die nicht eine Substanz ist, sondern sich in irgend einer Substanz, als ein Accidenz derselben, befinden muß (N. 14.).

6. Da wir uns durch die reinen Verstandesbegriffe keine Erkenntniß von Gegenständen ver-

schaffen können, wofern wir ihnen nicht eine sinnliche Anschauung zum Grunde legen: so hilft es auch nicht zur Erkenntnis des Grundes einer Wirkung, daß wir uns bloß eine Kraft denken, welche diese Wirkung hervorgebracht hat; denn damit denken wir uns weiter nichts, als daß die Wirkung einen Grund habe, aber wir wissen darum noch nicht, welches dieser Grund sei. Wir müssen also eine sinnliche Anschauung haben, wenn wir nicht den bloßen leeren Begriff der Kraft denken, sondern durch diesen Begriff etwas erkennen wollen. Wir erkennen also, daß ein Ding eine Kraft hat, wenn wir etwas an ihm anschauen, das wir als den Grund entweder seiner eigenen, oder anderer Dinge, Zustände, d. i. der Veränderungen, die mit ihm oder mit andern Dingen vorgehen, denken können (E. 73.).

Folgende Begriffe von den besondern Bestimmungen der Kräfte will ich hier in alphabetischer Ordnung beifügen.

7. Anziehende Kraft, Anziehungskraft, f. Anziehungskraft und Attraction.

8. Ausdehnende Kraft, Ausdehnungskraft, f. Elasticität.

9. Bewegende Kraft, *vis motrix*, *force motrice*. So nennt man die Ursache einer Bewegung (N. 33.). Ein Körper hat eine bewegende Kraft, heißt also, er enthält die Ursache der Bewegungen, die er, wie man sieht, hervorbringt. Wenn ein Körper drückt, so wirkt ebenfalls seine bewegende Kraft, die gewirkte Bewegung kann aber unendlich klein seyn, so daß man sie nicht wahrnehmen kann, z. B. wenn der drückende Körper auf einem Tische steht. Die bewegende Kraft ist entweder eine dynamische,

d. i. eine solche, die der Materie wesentlich ist, und wodurch sie den Raum, den sie einnimmt, erfüllt; oder eine mechanische, d. i. eine solche, die der Materie zufällig zukömmt, und die sie dadurch hat, das sie selbst in Bewegung ist.

a. Dynamische bewegende Kraft. Das die Materie der Körper den Raum, nicht durch ihr bloßes Daseyn, sondern durch eine besondere bewegende Kraft, erfüllt, findet man erläutert und bewiesen im Art. Bewegung, VII.

b. K. behauptete zwar ehemals (S. I, 19.), das, wenn man dem Körper eine wesentliche bewegende Kraft beilege, damit man eine Antwort auf die Frage von der Ursache der Bewegung fertig habe, so übe man gewissermaßen den Kunstgriff aus, dessen sich die Scholastiker bedienten, wenn sie in der Untersuchung der Gründe der Wärme, oder der Kälte, zu einer erwärmenden Kraft (*vis calorifica*) oder erkältenden Kraft (*vis frigificiens*) ihre Zuflucht nahmen. Allein er legt auch jetzt der Materie nicht bloß eine bewegende Kraft bei, durch welche sie den Raum erfülle, sondern er zeigt die Realität seines Begriffs von der bewegenden Kraft der Materie in der Anschauung an dem Widerstande, welchen die Materie dem Körper entgegensetzt, welcher mittelst der Bewegung in den Raum eindringen will, den sie erfüllt. Da die Materie durch ihren Widerstand die Bewegung des eindringenden Körpers vernichtet, so muß sie eine der Bewegung entgegenwirkende, d. i. eine nach der entgegengesetzten Richtung wirkende Kraft haben, s. Bewegung, VII.

c. K. behauptete (S. I, 20.), man sollte die Kraft eines Körpers viel eher eine thätige (*vis activa*), als eine bewegende Kraft nennen. Er meinte nehmlich, man rede nicht richtig, wenn

man die Bewegung zu einer Art Wirkungen mache, und ihr deswegen eine gleichnamige Kraft beilege; wenn man also sage, die Bewegung, das Eindringen in einen Raum oder auch die Bestrebung in den Raum einzudringen (z. B. einer Kugel, die den Tisch, worauf sie liegt, durch ihre Schwere drückt), wirke als eine Kraft, welche daher eine bewegende Kraft heiße. Die Bewegung sei nur das äußere Phänomen (die Erscheinung) des Zustandes des Körpers, da er zwar nicht wirke, aber doch bemühet sei zu wirken, erst wenn er seine Bewegung durch einen Gegenstand plötzlich verliere, d. i. in dem Augenblick, darin er zur Ruhe gebracht werde, wirke er. Sein Beweis ist aber nicht richtig. Denn er gründet sich auf die Leibnitzische Vorstellung, daß die wahre Erkenntnis in der Erkenntnis der Dinge an sich bestehe, und nicht in der Erkenntnis ihres Zustandes in der Erscheinung, oder der Phänomene ihres Zustandes. Die Bewegung ist zwar ein äußeres Phänomen des Zustandes des Körpers, allein der ganze Zustand des Körpers und der Körper selbst sind Phänomene, alle Wirkungen sind Phänomene, und so ist es kein Grund, die Bewegung darum nicht für eine Wirkung zu halten, weil sie ein Phänomen ist. Es ist daher auch falsch, daß man noch viel weniger von den Körpern, die im Ruhestande wirken, sagen solle, daß sie eine Bestrebung haben zu wirken. Wenn ein Körper in Bewegung ist, so wirkt er allerdings nicht eher, bis er Widerstand findet. Allein so bald er Widerstand findet, wirkt er so lange, bis die ganze Kraft, mit der er wirkt, überwunden ist, erst in diesem Augenblick hört die Bewegung auf. Wenn ein Körper in Ruhe ist, so wirkt er mit der ganzen Kraft seiner Schwere auf den Körper, der ihn unterstützt, weil allerdings der unterstützende Körper dieser ganzen Kraft widersteht und sie überwindet; wenn aber nur ein kleines Moment des Widerstandes fehlte, so würde

der drückende Körper mit diesem Moment in den Raum des widerstehenden Körpers eindringen, und mit dieser Kraft bewegt er sich alsdann. Im Anfangsaugenblick dieser Bewegung kann sie also wohl die Bestrebung einzudringen heißen. Diese Bestrebung geschieht aber mit der ganzen Kraft, mit welcher der Körper drückt, weil, sobald der Widerstand aufhört, er auch mit dieser ganzen Kraft in den Raum eindringt. Ich muß also dem unterstützenden Körper nothwendig eine Kraft beilegen, weil er die ganze Kraft des drückenden Körpers überwindet, und ihn abhält in den Raum einzudringen. Wir sehen also hieraus, daß alle Materie eine Kraft hat, das Eindringen in den Raum zu verhindern, und wir schauen diese Kraft in der Erfüllung des Raums durch die Materie an, indem diese sich nicht ohne einen bedeutenden Widerstand auf einen kleinern Raum einschränken läßt. Zu einem auf Anschauung der Raumerfüllung durch Materie gegründeten Begriff derselben ist es also durchaus nothwendig, daß die Materie eine Kraft habe, durch welche sie dem Eindringen in den Raum, den sie erfüllt, widerstehe, und durch welche sie also den Raum erfülle. An dieser Kraft haben wir also ein erstes Datum, oder das erste Element, wodurch es möglich wird, uns den Begriff der Materie in der Anschauung darzustellen. Dieses Datum läßt sich freilich nicht weiter erklären, denn diese Kraft liegt in jedem Element der Materie, aber der Beschaffenheit unsers Verstandes nach fragen wir, was ist nun die Substanz, deren Accidenz diese Kraft ist, der diese Kraft inhärrt? Da wir aber alle Substanzen nur in ihren Accidenzen kennen, so sind wir hier an der Grenze unsers Erkennens. Wenn wir aber auch diese Kraft nicht weiter erklären können, so ist sie darum doch nicht ein Hirngespinnst, wie die erdichteten Kräfte der Scholastiker, sondern zeigt ihre Wirklichkeit genugsam in dem Widerstande (N. 34.).



d. Es lassen sich aber nur zwei bewegende Kräfte der Materie denken, nemlich

α. diejenige, von der wir so eben geredet haben. Man kann sie die Zurückstofsungskraft der Materie nennen, durch sie kann die Materie Ursache seyn, andere Materien von sich zu entfernen;

β. läßt sich auch eine Anziehungskraft der Materie denken, s. Anziehungskraft und Bewegung, VII. (N. 35.).

e. K. beweiset (N. 36.), daß die Materie ihre Räume durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft erfüllt. Wir haben nemlich gesehen, daß eine Materie ihren Raum nur durch bewegende Kraft erfüllt, und zwar durch eine solche, die dem Eindringen anderer Materien, d. i. der Annäherung widersteht. Nun ist diese bewegende Kraft eine zurückstofsende Kraft; also erfüllet die Materie ihren Raum nur durch zurückstofsende Kräfte aller ihrer Theile. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstofsung aller seiner Theile ist eine Ausdehnungskraft; also erfüllet die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft. Ueber jede gegebene bewegende Kraft muß aber eine grössere gedacht werden können, denn eine absolut grösste ist unmöglich, weil diese in einer endlichen Zeit (weil sie unendlich groß ist) einen unendlichen Raum (in ihren Wirkungen) zurücklegen würde. Es muß aber auch unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können, denn die absolut kleinste würde die seyn, durch deren unendliche Hinzuthuung (Addition) zu sich selbst eine jede gegebene (endliche) Zeit hindurch (weil sie unendlich klein ist) keine endliche Geschwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet. Also muß

unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können. Mithin hat die Ausdehnungskraft, mit der jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der absolut grösste oder kleinste ist, sondern über den ins Unendliche sowohl grössere als kleinere können gefunden werden.

f. Das, was eine ausdehnende Kraft so einschränkt, daß die Materie, in deren Theilen sie wirksam ist, sich nicht so weit ausdehnen kann, als sie sich ausdehnen würde, wenn gar kein Hinderniß da wäre, das ihr entgegen wirkte, ist eine zusammendrückende Kraft. Da nun über jede ausdehnende Kraft eine grössere bewegende Kraft gefunden werden, und diese der erstern auch entgegen wirken kann, wodurch sie alsdenn den Raum derselben verengen würde: so muß auch für jede Materie eine zusammendrückende Kraft gefunden werden können, die sie in einen engeren Raum zu treiben vermag. Keine Materie erfüllt also ihren Raum durch eine absolute Kraft (N. 38.).

g. Der bloß mathematische Begriff der Undurchdringlichkeit, d. i. daß die Materie selbst gar keiner Zusammendrückung fähig sei (den Raum durch eine absolute Kraft erfülle), setzt keine bewegende Kraft als ursprünglich der Materie eigen voraus, sondern nimmt an, daß die Materie leere Räume in sich enthält, mithin als Materie allem Eindringen schlechterdings und mit absoluter Nothwendigkeit widerstehe. Der dynamische Begriff der Undurchdringlichkeit hingegen, d. i. derjenige, den K. annimmt, daß die Materie allerdings einer Zusammendrückung fähig sei, aber ihr Widerstand mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wachse (und sie also den Raum durch eine relative Kraft erfülle), setzt eine bewegende Kraft der Materie als ihren physischen Grund voraus, und bedarf zur Erklärung der specifischen

Verschiedenheit der Raumeserfüllung durch Materie keiner leeren Räume. Da aber diese bewegende Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung verringert, d. i. in denselben bis auf ein gewisses Maafs von einer gegebenen zusammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann: so muß die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichkeit angesehen werden (N. 41.).

h. Dafs die Möglichkeit der Materie eine zweite bewegende Kraft, nemlich eine Anziehungskraft, als die zweite wesentliche Grundkraft, erfordert, findet man, nebst dem Beweise dieser Behauptung, im Art. Anziehungskraft, 2. ff.

i. Nach Kant ist weder durch blofse Anziehungskraft, noch durch blofse Zurückstofsung, Materie möglich. Von der letztern ist es im Art. Anziehungskraft bewiesen worden; von der erstern soll es hier bewiesen werden. Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch sie eine andere Materie treibt, sich ihr zu nähern. Wenn folglich alle Theile der Materie einander anziehen, so sind diese Theile, vermittelt dieser Anziehungskraft bestrebt, ihre Entfernung von einander zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere ihr entgegengesetzte bewegende Kraft. Diejenige bewegende Kraft aber, welche der anziehenden Kraft der Materie entgegengesetzt ist, ist die zurückstofsende Kraft der Materie. Also würden alle Theile der Materie sich ohne Hinderniß einander nähern, wenn es keine Zurückstofsungskräfte gäbe, die der Annäherung entgegen, aber auch nur in der Annäherung wirken. Die Theile der Materie würden sich also so lange einander nähern, bis gar keine Entfernung mehr zwischen ihnen angetroffen würde, d. i. sie würden in einen mathematischen Punct zusammen-

fließen. Denn es könnte keine Entfernung der Theile geben, in welcher nicht noch eine grössere Annäherung durch Anziehung möglich seyn sollte, weil keine zurückfließende Kraft es hindert. Folglich würde der Raum leer, mithin ohne alle Materie seyn. Demnach ist eine solche Materie, deren Theile bloß anziehende und nicht auch zurückfließende Kräfte hätten, unmöglich (N. 57.)

k. So ist also jede der beiden bewegenden Kräfte, deren überall nur zwei im Raum gedacht werden können, die Zurückflöschung und Anziehung, allein erwogen worden, um beider Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt *a priori* zu beweisen. Dies war nöthig, um zu sehen, was jede, allein genommen, zur Darstellung einer Materie leisten könnte. Es zeigt sich nun, daß, sowohl wenn man keine von beiden zum Grunde legt, wie bei der Hypothese von der mathematischen Erfüllung des Raums, als auch wenn man bloß eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demselben angetroffen werde (N. 58. f.).

l. Durch diese richtige Vorstellung von der Materie, daß alles, was nicht bloß Bestimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse, wird das sogenannte Solide oder die absolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriffe aus der Naturwissenschaft erwiesen. Dagegen wird aber hierdurch die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünftelien einer sich selbst mißverstehenden Metaphysik vertheidigt, und als Grundkraft für nothwendig erklärt, weil der Begriff der Materie ohne sie unmöglich ist. Daher kann nun der Raum allenfalls durchgängig und gleichwohl in verschiedenem Grade erfüllt angenommen werden (N. 31.).

m. Der Begriff der Materie wird also auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt. Sie sind Grundkräfte, dergleichen aber nur angenommen werden können, wenn sie zu einem Begriffe, von dem es erweislich ist, daß er ein Grundbegriff sei; der von keinem andern weiter abgeleitet werden kann, wie der der Erfüllung des Raums, unvermeidlich gehören, und dieses sind Zurückstoßungskräfte und die ihnen entgegenwirkenden Anziehungskräfte überhaupt. Von der Verknüpfung und den Folgen dieser Grundkräfte können wir allenfalls noch wohl *a priori* urtheilen, und die Verhältnisse denken, welche sie untereinander haben, ohne sich selbst zu widersprechen; aber man darf sich darum doch nicht anmaßen, eins dieser Verhältnisse als wirklich anzunehmen, weil die Möglichkeit des Verhältnisses solcher Grundkräfte nicht völlig gewiß seyn kann. Die mathematisch-mechanische Erklärungsart hat hierin über die metaphysisch dynamische einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nemlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe eine große specifische Mannigfaltigkeit der Materien zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Gestalten sowohl als der leeren Zwischenräume zwischen den Theilchen der Materie läßt sich mit mathematischer Evidenz darthun; dagegen wenn der Stoff selbst in Grundkräfte verwandelt wird (deren Gesetze *a priori* zu bestimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derselben, welche zur Erklärung der specifischen Verschiedenheit der Matritte zureichte, zuverlässig anzugeben, wir nicht im Stande sind); uns alle Mittel abgehen, diesen Begriff der Materie zu construiren (in der Anschauung als möglich darzustellen). Aber jenen Vortheil büset dagegen eine bloß mathematische Physik auf der andern Seite doppelt ein. Denn sie legt erstlich einen leeren Begriff (den der absoluten Undurchdringlichkeit, von dem die Möglichkeit nicht nachgewiesen werden kann)

zum Grunde; zweitens muß sie alle der Materie eigene Kräfte aufgeben (N. 83. ff.).

B. n. Mechanische bewegende Kraft. Dafs die Materie noch aufser den bewegenden Kräften, die ihr wesentlich zukommen, auch als etwas Bewegliches bewegende Kraft habe, findet man im Art. Bewegung, VIII.

o. Die bewegende Kraft, welche wir die dynamische nennen, wirkt blofs die Erfüllung eines gewissen Raums, und die Materie darf bei derselben nicht selbst als bewegt angesehen werden (N. 106.). Die mechanische bewegende Kraft hingegen ist die Kraft einer in Bewegung gesetzten Materie. Dafs aber diese mechanisch bewegende Kraft die dynamisch bewegenden Kräfte voraussetze, findet man auch im Art. Bewegung, VIII.

p. Die Materie hat keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geschwindigkeit, der von der Menge der Materie als eines Beweglichen unabhängig wäre. Das heifst, die Menge der Materie bestimmt, bei gleicher Bewegung, allein den Unterschied des Grades der bewegenden Kräfte (N. 112. f.).

q. Man kann daher die Menge der Materie als der Substanz im Beweglichen auch durch die bewegende Kraft bestimmen, so dafs, wenn die Geschwindigkeit bekannt ist, dadurch auch die Menge der Substanz bekannt ist. Dies beruht darauf, dafs der Begriff der Substanz der Begriff von dem letzten Subject (das weiter kein Prädicat von einem andern ist) im Raume ist, s. Substanz. In dieser Qualität kann es nun keine Accidenzen haben, sonst wäre es nicht die Substanz, folglich kann es keine andere Gröfse haben, als die Menge des Gleichartigen aufserhalb einander.

Da nun die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat ist, welches ihr Subject (das Bewegliche) bestimmt, und an einer Materie (als einer Menge des Beweglichen) die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geschwindigkeit auf gleiche Art) angiebt, so kann die Quantität der Substanz an einer Materie nur durch die Gröfse der eigenen Bewegung derselben geschätzt werden (N. 114. f.).

r. Die Mittheilung der Bewegung geschieht nun vermittelt solcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beiwohnen (die dynamisch-bewegenden Kräfte, Undurchdringlichkeit und Anziehung). Die Geschwindigkeit, welche ein bewegter Körper durch die Sollicitation oder das Bestreben sich zu bewegen in einem andern Körper hervorbringt, sofern sie in gleichem Verhältniß mit der Zeit wachsen kann, heist das Moment der Acceleration; Sollicitation ist nemlich die Wirkung einer bewegenden Kraft in einem Augenblick, s. Beschleunigung. Die Sollicitation durch die Ausdehnungskraft (z. B. einer zusammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt) ist eine Flächenkraft (s. Flächenkraft), folglich die Bewegung eines unendlich kleinen Quantum von Materie, und geschieht daher jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit, die Geschwindigkeit aber, die dadurch einem andern Körper, d. i. einer endlichen Menge Materie eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein seyn (weil die Producte der Masse in die Geschwindigkeit einander gleich seyn müssen). Dagegen ist die Anziehung eine durchdringende Kraft, und als mit einer solchen übt eine endliche Menge Materie auf eine gleichfalls endliche Menge einer andern bewegende Kraft aus. Die Sollicitation durch eine solche Anziehungskraft (z. B. der Erde, die den Mond anzieht) geschieht daher jederzeit mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit; denn

ſie iſt der dem Körper eingedrückten (oder entzogenen) Geſchwindigkeit (welche jederzeit unendlich klein ſeyn muß, weil das Moment der Acceleration, das Product aus der Geſchwindigkeit in die Maſſe, unendlich klein ſeyn muß) gleich (N. 134. f.).

10. Durchdringende Kraft, ſ. Durchdringende Kraft und Anziehungskraft, 10.

11. Expansive Kraft, ſ. Elaſticität,

12. Federkraft, ſ. Elaſticität.

13. Flächenkraft. K. nennt ſo eine ſolche bewegende Kraft, durch welche Materien nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können. Eine ſolche Kraft iſt z. B. die Zurückſtoßungskraft, vermittelt deren die Materien einen Raum erfüllen. Denn die Theile der Materie, die ſich einander berühren, begrenzen einer den Wirkungsraum der andern, und die Zurückſtoßungskraft kann keinen entfernten Theil bewegen, ohne vermittelt der dazwiſchen liegenden Theile. Eine quer durch alle Theile der Materie gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf die erſtere durch Ausdehnungs- oder Zurückſtoßungskräfte iſt unmöglich (N. 67.), ſ. 9.

14. Lebendige Kraft, *vis viva*, *force vive*. Leibnitz hat die Kräfte zuerſt in todte und lebendige eingetheilt, um dadurch die Anwendung des von ihm gegebenen Maafſes der Kräfte \*) genauer zu beſtimmen. Er nennt die

---

\*) Leibnitz behauptete nemlich, die Kräfte zweier Maſſen  $M$  und  $m$ , die mit den Geſchwindigkeiten  $C$  und  $c$  fortgingen, verhielten ſich wie  $MC^2 : mc^2$ , und das Maafſ der lebendigen Kräfte ſei alſo das Product der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit.



lebendige Kraft, eine solche, die mit wirklicher Bewegung verbunden ist (*vincum motu actuali conjunctam*), todte Kraft hingegen diejenige, welche nur strebe, Bewegung hervorzubringen, ob sie gleich in der That keine erzeuge (*solicitatio ad motum*). Es ist hierbei noch die Frage, ob die Worte: mit wirklicher Bewegung verbunden seyn, heißen sollen, die Kraft sei nur dann lebendig, wenn sie wirklich Bewegung hervorbringe, oder selbst dann, wenn sie auch nicht wirke, sondern nur Bewegung hervorbringen könne, wie z. B. eine bewegte Kugel, welche auf ihrem Wege nichts antreffe, was sie in Bewegung setzen könne. Johann Bernoulli erklärte sich für das letztere. — K. verwirft den Unterschied zwischen lebendigen und todten Kräften gänzlich, wenn die bewegenden Kräfte mechanisch, d. i. solche sind, welche die Körper dadurch haben, daß sie selbst von andern Körpern in diese Bewegung gesetzt worden sind, es mag nun die Geschwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. h. sie wirklich in Bewegung seyn) oder unendlich klein seyn (d. h. bloße Bestrebung zur Bewegung, Sollicitation, und sie wirklich nicht in Bewegung seyn).

b. K. hat schon im Jahr 1746 das Leibnitzsche Maass der Kräfte, als unstatthaft nach mathematischer Betrachtung, verworfen; allein er suchte damals, eine Schätzung der lebendigen Kräfte nach metaphysischer Betrachtung, als das wahre Kräftemaass der Natur einzuführen. Seine Resultate, welche er in dieser sehr scharfsinnigen Untersuchung, die er in seinem zwanzigsten Jahre bekannt machte, herausbrachte, gründen sich aber zum Theil auf falsche Voraussetzungen, nemlich auf die dogmatische Vorstellung, daß der Verstand uns die Gegenstände der Sinne

vorstelle, wie sie an sich selbst, unabhängig von unserm Erkenntnißvermögen, beschaffen sind, die Sinne aber vermittelt der sinnlichen Vorstellung des Raums. (welcher nichts anders als das Coexistiren der Dinge sei) Verwirrung in unsere Erkenntniß bringen. Kästner erwähnt (Höh. Mech. III. Abschn. §. 203. S. 566. ff.) diese Schrift nicht, wahrscheinlich, weil die Sache in derselben aus metaphysischen Gründen untersucht worden ist. Allein das zweite Hauptstück derselben bleibt immer noch wichtig, in welchem das Leibnitzische Kräftenmaafs aus ganz richtigen mathematischen Gründen verworfen wird. Gehler führt diese Kantische Schrift eben so wenig an (s. Wörterbuch, Art. Kraft, lebendige). Sie heisst: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich der Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen, Königsberg. 240. S. 8. (S. I, 1. ff.).

c. In der Vorrede zeigt K. den damaligen Zustand der Streitsache von den lebendigen Kräften. Auf der Leibnitzischen Seite standen die grossen Namen Daniel Bernoulli (*Examen principiorum Mechanicae in Comment. Petrop. T. I. p. 130. sqq.*), Johann Bernoulli (*Discours sur le mouvement, in Opp. T. III. num. 135. ingl. De vera notione virium vivarum in Act. Erud. Lips. 1735. Mens. Maj. p. 210. und Opp. T. III. num. 145*), Leibnitz (*Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum etc. in Act. Erud. Lips. 1686. Mens. Mart. p. 161. sqq. und Specimen dynamicum pro admirandis Naturae legibus circa corporum vires etc. in Act. Erud. Lips. 1695. Mens. Apr. p. 145. sq.*), und Herrmann (*Phoronomia,*

*Amst.* 1716. 4). Dagegen ist die Cartesiansche \*) Ausmessung, welche diejenige ist, die K. jetzt für die einzig richtige erklärt (obwohl er in dieser Schrift damals die Leibnitzische, von einer metaphysischen Seite betrachtet, unter gewissen Einschränkungen, auch für richtig erklärte) von Mairan (*Diff. sur l'estimation et la mesure des forces motrices des corps*, Paris, 1741), Jurin (*Principia dynamica*, *Philos. Transact.* n. 476. und 479.), Desaguliers (*Course of exp. phil.* Lond. 1745. 4. Vol. I.), Maclaurin (*Acc. of Sir Is. Newton's phil. Disc.* B. II, Ch. 2.), Heinius (*Diff. de vir. motr. praef.* Hausen Lips. 1733. 4.) und andern vertheidigt worden. Die Leibnitianer hatten aber den Anschein der Erfahrung auf ihrer Seite, und diesen Dienst hatten ihnen s'Gravesande (*Physices Elem. math.* L. I. C. 22. S. 460.) und Muschenbroek (*Introd. ad philos. natur.* F. I. §. 272. sqq.) geleistet (S. I, 14. ff.).

d. Im ersten Hauptstück handelt nun K. von der Kraft der Körper überhaupt, und liefert in demselben die auf dem Titel angeführten metaphysischen Betrachtungen. Allein diese Betrachtungen sind für uns nicht mehr von Wichtigkeit, als nur in so fern man sich aus denselben überzeugen kann, daß K. ehemals so dogmatisch philosophirte, als irgend ein Philosoph, und daß er das Leibnitzische System sehr wohl durchdacht hatte. Jeder Körper, sagt K. in diesem Hauptstück, hat eine wesentliche Kraft. Dies

---

\*) Weil die Größe der Bewegung durch das Product der Masse  $M$  in die Geschwindigkeit  $C$ , oder durch  $MC$  ( $M$  multiplicirt mit  $C$ ) ausgedrückt wird, und wir die Kräfte nicht anders als aus ihren Wirkungen kennen, so, sagt Descartes, verhalten sich die Kräfte zweier Massen  $M$  und  $m$ , die mit den Geschwindigkeiten  $C$  und  $c$  fortgehen, wie  $MC:mc$ , und das Maass aller mechanischen Kräfte sei also  $MC$ . Leibnitz sagt, dies sei nur das Maass der todtten Kraft.

hat Leibnitz, dem die menschliche Vernunft so viel zu verdanken hat, zuerst gelehrt (*est aliquid praeter extensionem imo extensione prius*). Diese wesentliche Kraft soll dem Körper noch vor der Ausdehnung beiwohnen (Leibnitz ahndete, wie man sieht, die dynamisch wirkende Kraft). Leibnitz nannte sie überhaupt die wirkende Kraft, und so sollte man billig das nennen, was man die bewegende Kraft nennt (K. stellte sich nemlich damals vor, daß die Körper nicht bloß träge wären, sondern in ihnen noch eine besondere, ihnen eigenthümliche Kraft lebendig werden könne, die ihnen nicht von außen, durch Zug oder Stofs, mitgetheilt werde, sondern in der Natur der Körper liege). Kant zeigt nun, wie die Bewegung aus dieser wirkenden Kraft erklärt werden könne, und was für Schwierigkeiten in der Lehre von der Wechselwirkung des Körpers und der Seele auf einander entstehen, wenn man dem Körper bloß mechanische bewegende Kraft beilege, und wie diese Schwierigkeiten durch die Benennung einer wirkenden Kraft könnten gehoben werden. Er sucht bei dieser Gelegenheit den Raum aus dem Begriff der Kraft abzuleiten, und widerlegt sehr scharfsinnig eine Behauptung Hamburgers, daß die substantielle Kraft der Monaden sich nach allen Gegenden zu zur Bewegung gleich bestrebe, und sich daher, so wie eine Wage, durch die Gleichheit der Gegendrucke in Ruhe halte (S. I, 18. ff.).

e. Der Grad der Intensität nemlich, den die Tendenzen der Monaden haben, kann nicht unendlich seyn, sonst würde er niemals aufgehoben werden, und es wäre gar keine Bewegung möglich. Allein eine endliche Bemühung zum Wirken, ohne eine bestimmte Größe der Anstrengung ist unmöglich. Da also der Grad der Intensität wirklich und bestimmt ist, so setze man: daß ein Körper A gegen einen andern B

von gleich großer Masse mit einer Gewalt anlaufe, die dreimal stärker ist, als alle die Bemühung zur Bewegung, die B in der wesentlichen Kraft seiner Substanz hat, so wird B durch seine dem A entgegenwirkenden Tendenzen demselben nur den dritten Theil seiner Geschwindigkeit benehmen können. Er wird aber selber keine größere Geschwindigkeit erlangen können, als eine solche, die dem dritten Theil der Geschwindigkeit des A gleich ist. Nach dem Stosse würde also A mit  $\frac{2}{3}$  Geschwindigkeit, B aber nur mit der Kraft seiner Tendenzen, denen der Gegenruck bloß genommen ist; also mit  $\frac{1}{3}$  Geschwindigkeit sich bewegen. Da nun B dem A im Wege ist, so müßte A den Körper B durchdringen, weil er zweimal so geschwind sich fortbewegt als B, welches ungereimt ist. — Kant theilt hierauf die Bewegung ein in solche, die immer fortdauert, wenn kein Hinderniß sich entgegensetzt, und solche, welche eine immerwährende Wirkung einer stets antreibenden Kraft ist; allein diese Eintheilung ist unstatthaft, weil bei der letzten ebenfalls ein Hinderniß wirkt, welches macht, daß die Wirkung der antreibenden Kraft jeden Augenblick vernichtet wird (S. I, 33. ff.).

f. Im zweiten Hauptstück untersucht K. die Lehrsätze der Leibnitzischen Partei von den lebendigen Kräften. Niemals, sagt er, hat sich die Welt in gewisse Meinungen gleicher getheilt, als in die, die das Kräftenmaass der Körper betreffen. Die Welt hatte vor Leibnitz dem einzigen Satze des Descartes gehuldigt, der überhaupt den Körpern, auch denen, die sich in wirklicher Bewegung befinden, zum Maasse ihrer Kraft nur die bloße Geschwindigkeit erteilte. Descartes hatte die Kräfte der bewegten Körper nach den Geschwindigkeiten schlechthin geschätzt, allein Leibnitz setzte zu ihrem Maasse das Quadrat der Geschwindigkeit. Der erste

Fehler des Leibnitzischen Kräftenmaasses, der hier angegeben werden soll, ziehet in der Sache der lebendigen Kräfte keine Folgen von Wichtigkeit nach sich; man kann es aber doch nicht unterlassen ihn anzumerken, damit bei einem so grossen Satze nichts veräußt werde, was ihn von allen kleinen Vorwürfen, die man ihm etwa machen möchte, befreien kann. Das Leibnitzische Kräftenmaass ist jederzeit in dieser Formel vorgetragen worden: Wenn ein Körper in wirklicher Bewegung begriffen ist, so ist seine Kraft, wie das Quadrat seiner Geschwindigkeit. Es muß aber heißen in wirklicher und freier Bewegung; denn eine Bewegung, die nicht frei ist, z. B. die einer Kugel, welche sachte mit der Hand fortgeschoben wird, hört immer in dem Augenblick auf, in dem sie entsteht, und wird durch den Druck jeden Augenblick wieder hergestellt; sie ist also in ihrer Wirkung dem todten Druck gleich. Der zweite und wichtigste Fehler des Leibnitzischen Kräftenmaasses ist, daß es sich nicht mit dem Gesetze der Continuität verträgt. Die Vertheidiger der Leibnitzischen Schätzung der lebendigen Kräfte sind darin noch mit den Cartesianern einig, daß die Körper, wenn ihre Bewegung nur im Anfange ist, eine Kraft besitzen, die sich wie ihre bloße Geschwindigkeit verhalte. Allein so bald man die Bewegung wirklich nennen kann, so hat der Körper, nach den Leibnitzianern, das Quadrat der Geschwindigkeit zum Maasse. Der Körper habe nun (Fig. 19.) in A. eine lebendige Kraft, aber im Anfangspuncte D habe er sie nicht; denn daselbst würde er einen Widerstand, der ihm entgegenstände, bloß mit einer Bemühung zur Bewegung drücken. Hieraus folgt nun:

1. ist die Zeit DA eine solche Bestimmung des Körpers, der sich in A befindet, wodurch in ihn

eine lebendige Kraft gesetzt wird; und der Anfangspunct D (wenn ich nemlich den Körper in denselben setze) ist eine Bestimmung, die ein Grund der todten Kraft ist.

2. Wenn der Körper in B ist, so ist er den Bedingungen der todten Kraft näher, als in A; in C noch näher, als in B. u. s. f. bis er in D selbst alle Bedingungen der todten Kraft hat, und die Bedingungen zur lebendigen Kraft gänzlich verschwunden sind.

3. Wenn man die Zeit DA (die eine Bedingung der lebendigen Kraft in A ist) in Gedanken abkürzt, so wird diese Bedingung der lebendigen Kraft der Bedingung der todten Kraft nothwendig näher gesetzt, als sie in A war; und so muß auch der Körper in B wirklich eine Kraft haben, die der todten näher kommt, als die in A, und noch näher, wenn man ihn in C setzte. Es ist aber unmöglich, sich zu überreden, daß ein Körper, der im Punkte A eine todte Kraft hat, eine lebendige, die unendlichmal größer ist, als die todte, haben sollte, wenn er sich nur um eine unendlich kleine Linie von diesem Punkte entfernt hat. Aber auch eine bestimimte verfllossene Zeit kann nicht die Bedingung der lebendigen Kraft seyn; denn wenn der Körper, z. B. nach einer Minute, eine lebendige Kraft bekäme, deren Maas das Quadrat der Geschwindigkeit wäre, so müßte er nach zwei Minuten den Cubus, nach drei Minuten das Biquadrat u. s. f. der Geschwindigkeit zum Maas haben. Die Mathematik kann also die lebendigen Kräfte nicht beweisen, sondern bestätigt schon ihrer Natur nach das Gesetz des Descartes (S. I, 41. ff.).

g. Leibnitz setzte folgenden Satz fest: Es ist einerlei Kraft nöthig, einen 4 Pfund schweren Körper einen Schuh hoch zu heben, als einen einpfündigen 4 Schuh hoch. Zwei Körper sind nehm-

sich alsdann im Gleichgewicht, wenn die unendlich kleinen Räume, welche diese Körper an den Enden der beiden Arme des Hebels durchlaufen müßten, wenn sie sich bewegen sollten, sich umgekehrt wie die Gewichte dieser Körper verhalten; und also schloß Leibnitz, ist nicht mehr Kraft nöthig, einen Körper von einem Pfunde zur Höhe 4 zu heben, als einen andern von 4 Pfunden zur Höhe 1. Die Vertheidiger dieses Mannes scheinen gemerkt zu haben, daß man ihnen dies bloß zugestehen werde, wenn die Zeiten der Bewegung gleich sind, und haben daher ihre Beweise so einzurichten gesucht, als wenn der Unterschied der Zeit bei der Kraft, welche die Körper durch den Fall erlangen, durchaus für nichts anzusehen sei. Herrmann beweiset Leibnitzens Satz z. B. so: die Feder (Fig. 45.) AB drücke einen Körper von A nach B hinab, und gebe ihm in jedem Punct des Raums einen neuen Druck (wie es bei der Schwere ist), die Linien AC, DE, FB u. s. w. sollen diese Drucke abbilden, so hat (nach seiner Meinung) der Körper, wenn er den Punct B erreicht hat, eine Kraft, die der Summe aller dieser Drucke, d. i. dem Rectangel AF gleich ist. Es verhält sich also die Kraft in D zur Kraft in B, wie das Rectangel AE zum Rectangel AF, d. i. wie der durchgelaufene Raum AD zum Raume AB, mithin wie die Quadrate der Geschwindigkeiten in D und B. Der Fehler in diesem Beweise läßt sich so zeigen. Es ist gleichviel Kraft nöthig, eine einzige von den 5 gleichgespannten Federn (Fig. 46.) A, B, C, D, E, eine Secunde lang zusammenzudrücken, als alle 5 nach einander binnen eben dieser Zeit. Denn man theile die Secunde, als die Zeit, wie lange der Körper M die Feder A zusammengedrückt hält, in 5 gleiche Theile, anstatt daß nun M alle diese 5 Theile der Secunde hindurch auf die Feder A losdrückt, nehme man an, daß er die Feder A nur in dem ersten Theil der Secunde drücke, und daß in dem zweiten Theil der Secunde anstatt der



Feder A, die andere B, die gleichen Grad der Spannung hat, untergeschoben werde: so wird in der Kraft, die M zu drücken braucht, bei dieser Verwechslung kein Unterschied anzutreffen seyn. Es wendet also der Körper M so viel Kraft an, die einzige Feder A eine ganze Secunde lang zusammengedrückt zu halten, als nöthig ist, 5 solcher Federn, binnen eben der Zeit, nach einander zu spannen. Es ist also nicht die Menge der zusammengedrückten Federn, wonach die Kraft des Körpers, der sie alle spannt, abgemessen wird, sondern die Zeit der Drückung ist das rechte Maass (S. I, 57. ff.).

h. In dem Streit der Cartesianer wider die Vertheidiger der lebendigen Kräfte, den die Marquise von Chatelet mit vieler Beredsamkeit ausgeführt hat, findet man, daß jene sich auch des Unterschiedes der Zeit bedient haben, um die Schlüsse der Leibnitzianer von dem Fall der Körper unkräftig zu machen. Allein statt daß sie den Leibnitzianern gar nicht hätten zugeben sollen, ein Körper könne mit doppelter Geschwindigkeit vierfache Wirkung thun, suchten sie sich mit der ziemlich schlechten Ausflucht zu retten, daß der Körper diese Wirkung nur in doppelter Zeit thun könne. — Folgender Fall thut ebenfalls dar, daß in der Schätzung der Kraft, die durch die Schwere entsteht, die Zeit nothwendig müsse in Erwägung gezogen werden. Man stelle sich auf die den Cartesianern und Leibnitzianern gewöhnliche Art die Drucke der Schwere, die einem Körper von der Höhe (Fig. 47)  $ab$  bis zur Horizontalinie  $bc$  mitgetheilt werden, durch die unendliche Anzahl Blechfedern  $AB, CD, EF, GH$ , vor. Ferner setze man einen Körper  $m$  auf die schiefe Fläche  $ac$ , und einen andern  $l$  lasse man von  $a$  in  $b$  frei herunterfallen. Wie werden nun die Leibnitzi-

aner die Kraft des Körpers  $m$ , der durch den Druck der Federn die schiefe Fläche  $ac$  herunter getrieben wird, am Ende dieses schrägen Falles in  $c$  schätzen? Sie können nicht anders, als das Product aus der Menge Federn, die den Körper aus  $a$  bis in  $c$  antreiben, in die Kraft, die jede Feder demselben nach der Richtung  $ac$  eindrückt, zum Maasse angeben, denn dieses erfordert ihr System, wie wir aus Herrmanns Fall (in  $g$ ) gesehen haben. Und eben so werden sie auch die Kraft, die sich in dem andern Körper  $l$  findet, der von  $a$  bis in  $b$  frei fällt, durch das Product, aus der Menge der Federn, von denen er fortgetrieben worden, in die Intensität, womit jede ihn fortgestossen hat, zu schätzen genöthigt. Es ist aber die Anzahl der Federn von beiden Seiten, sowohl die schiefe Fläche  $ac$ , als die Höhe  $ab$ , hindurch, gleich; also bleibt nur die Stärke der Kraft, die jede Feder in beiden Fällen in ihren Körper hinein bringt, zum wahren Maasse der in  $b$  und  $c$  erlangten Kräfte der Körper  $l$  und  $m$  übrig. Diese Stärke wird sich also verhalten wie  $ab$  zu  $ac$ . Es wird folglich die Kraft, die der Körper  $l$  am Ende des Perpendicularfalles in  $b$  hat, zu der Kraft, die  $m$  am Ende des schiefen Falles in  $c$  hat, sich gleichfalls wie  $ab$  zu  $ac$  verhalten, welches ungereimt ist; denn beide Körper haben in  $b$  und  $c$  gleiche Geschwindigkeiten, und also auch gleiche Kräfte. Die Cartesianer erklären dieses durch die Zeit; denn obgleich jede Feder in den Körper  $m$  auf der schiefen Fläche  $ac$  weniger Kraft hineinbringt (weil ein Theil durch den Widerstand auf der schiefen Fläche verzehrt wird), so wirken doch dafür diese Federn in den Körper  $m$  viel länger als in den Körper  $l$ , der ihrem Drucke eine viel kürzere Zeit ausgesetzt ist (S. I, 62. ff.).

i. Die Vertheidiger der lebendigen Kräfte haben ferner eine andere Gattung von Beweisen, die ihnen die Bewegung elastischer Körper

Xx 2

durch den Stoß darzubieten scheint. Die Kraft nach verübtem Stoße ist der Kraft vor dem Stoße nur dann gleich, wenn man statt der Geschwindigkeit schlechthin das Quadrat derselben setzt. Allein in Wolfs Mechanik wird man Beweise finden, daß die elastischen Körper, dem Gesetze von der Gleichheit der Wirkungen und der Ursache ganz gemäß, andern Körpern alle Bewegungen ertheilen, ohne daß man nöthig habe, in ihnen eine andere Kraft, als die bloße Geschwindigkeit zu setzen. Herrmann hat einen Beweis für die lebendigen Kräfte aus dem Stoße dreier elastischen Körper geführt, allein in seinem Schlusse, wie in den Schlüssen aller derer, die die elastischen Körper zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte gebraucht haben, ist der Irrthum, daß sie die Kraft des Körpers übersehen haben, der gestossen wird, und daß daher der anlaufende Körper mehr Kraft nach dem Stoße als vor demselben haben muß. Bernoulli hat zwar einen Einwurf des Jurin von dem wechselseitigen Stoße unelastischer und ungleicher Körper durch Vergleichung mit der Zudrückung der Federn zu widerlegen gesucht, allein mit wenigem Glück (S. I, 68. ff.).

k. Leibnitzens Anhänger haben aber auch die lebendigen Kräfte durch die beständige Erhaltung einerlei Größe der Kraft in der Welt \*) vertheidigt. Leibnitz ist selbst der Urheber dieses metaphysischen Grundes \*\*). Er nahm den Grundsatz des Descartes willig an, daß sich in der Welt

---

\*) Man nennt diesen Satz den Grundsatz der Erhaltung lebendiger Kräfte (*principium conservationis virium vivarum*).

\*\*\*) Johann Bernoulli hielt ihn für so einleuchtend, daß er sagt, wer ihn beweisen wollte, würde ihn nur verdunkeln.

immer einerlei Gröſſe der Kraft erhält, allein nur einer ſolehen Kraft, deren Quantität nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzt werden müſſe; ſonſt vermindere oder vermehre ſich die Kraft in der Natur unaufhörlich. Es ſei aber der Macht und Weiſheit Gottes nicht anſtändig, daß er genöthigt ſeyn ſollte, wie ſich Newton einbildete, die Bewegung, die er ſeinen Werken mittheilte, ohne Unterlaß wieder zu erneuern. Allein es kann der Macht und Weiſheit Gottes nicht unanſtändig ſeyn, daß ſie nicht ein Geſetz in die Welt gebracht hat, welches, wie aus mathematiſchen Gründen gezeigt worden, abſolut unmöglich iſt. Nach Leibnitzens Geſetze iſt die Kraft in dem Anſtoſſe eines kleinen elaſtiſchen Körpers gegen einen größeren vor und nach dem Stoſſe gleich. Das iſt aber falſch, alſo auch das Geſetz (S. I, 83. ff.).

1. Ein einziger Fall, da ein größerer elaſtiſcher Körper einen kleinern anſtoſt, und der der Schätzung des Cartesius widerſtritte, würde entſcheidend und ohne Ausnahme ſeyn; weil man in demſelben nach dem Stoſſe gewiß immer die ganze Gröſſe der Kraft vor demſelben antrifft. Allein niemals hat ſich irgend ein Vertheidiger der lebendigen Kräfte gewagt, in dieſer Art des Stoſſes das Cartesianiſche Geſetz anzugreifen. Denn er würde nöthwendig ohne Mühe wahrgenommen haben, daß die mechanischen Regeln mit der Cartesianiſchen Schätzung hier ganz wohl übereinflimmen. — Die Leibnitzianer fliehen die Unterſuchung der lebendigen Kräfte durch den Stoſſ unelaſtiſcher Körper. Der Stoſſ unelaſtiſcher Körper iſt nelmlich in Abſicht auf die lebendigen Kräfte entſcheidender, als der Stoſſ der elaſtiſchen; denn in dieſen miſcht ſich die Federkraft immer mit ein. Es iſt kein Zweifel, daß ſich die Leibnitzianer durch die Deutlichkeit in der Vorſtellung von dem Stoſſ unelaſtiſcher Körper würden überzeugen

lassen, wenn es nur nicht das ganze Gebäude der lebendigen Kräfte umkehrte. Sie behaupten dagegen, daß sich stets in dem Stosse unelastischer Körper ein Theil der Kraft verliere, indem derselbe angewandt wird, die Theile des Körpers einzudrücken. Daher gehe die Hälfte der Kraft, die ein unelastischer Körper hat, verloren, wenn er an einen andern von gleicher Masse, der in Ruhe ist, anstößt, und verzehre sich bei dem Eindringen der Theile desselben. Der Ursprung dieses irrigen Gedankens ist, daß in der Erfahrung die Theile unelastischer Körper durch den Stofs eingedrückt werden, allein in einer mathematischen Betrachtung sind wir nicht genöthigt, auf diese Erfahrung Rücksicht zu nehmen. In der Mathematik versteht man unter der Federkraft eines Körpers nichts anders, als diejenige Eigenschaft, durch die er einen andern Körper, der an ihn anlauft, mit eben demselben Grade Kraft wieder zurückstößt, mit welchem dieser an ihn angelaufen war. Die Betrachtung eines unelastischen Körpers in der Mathematik setzt also nichts weiter voraus, als nur daß er in sich keine Kraft habe, einen Körper, der ihn stößt, wieder zurück zu prellen; und wenn diese einzige Bestimmung dasjenige ist, worauf das ganze Hauptstück der Bewegung unelastischer Körper gebauet ist: so ist es ungereimt, zu behaupten: daß die Regeln dieser Bewegung deswegen so beschaffen sind, weil die Eindrückung der Theile derer sich stoßenden Körper solche und keine andern Gesetze zulasse. Sogar in der Natur ist ein Körper deswegen nicht unelastisch, weil seine Theile eingedrückt werden, sondern nur deswegen, weil sie sich nicht mit eben dem Grade Kraft wieder herstellen, mit welchem sie eingedrückt werden. Man kann also einen Körper unelastisch nennen, wenn er gleich vollkommen hart ist. Das Eindringen der Theile ist auch kein Grund, deswegen in dem Stosse unelastischer Körper ein Theil der Kraft sollte verloren gehen. Wenn eine Ku-

gel A (Fig. 48.) gegen eine andere B bewegt wird, und die Feder R im Anlauf zusammengedrückt: so treten alle die kleinen Grade der Kraft, welche angewandt werden, die Feder zusammen zu drücken, in die Masse des Körpers B über, und häufen sich so lange, bis sie in den Körper B die ganze Kraft hinein gebracht haben, womit die Feder ist zusammen gedrückt worden. Denn der Körper A verliert keinen einzigen Theil der Kraft, und die Feder wird auch nicht um den geringsten Theil zusammengedrückt, als nur in so fern sie sich an den Körper B steift. Sie steift sich aber mit der Kraft, womit A sie von der andern Seite zusammendrückt, und welche dieser Körper in ihrer Zusammendrückung aufwendet und verzehrt. Nun ist es augenscheinlich, daß eben derselbe Grad Kraft, mit der sich die Feder gegen B auszudehnen bemühet ist, und dem die Trägheitskraft der Kugel B widerstehet, in dieselbe Kugel hinein kommen müsse. Also empfängt B die ganze Kraft, sich nach der Richtung BE zu bewegen, welche in A verzehrt ist, indem er die Feder R zusammendrückt. Es verzehrt also der Körper A, indem er in seinem Stosse gegen B von beiden Seiten die Theile eindrückt, nichts von seiner Kraft bei diesem Eindrucke, was nicht der Körper B überkommt, und womit er sich nach dem Stosse bewegt. Wenn man gleich den Gegnern der Cartesianer alles übrige verstattete, so kann man ihnen doch die Kühnheit nicht verzeihen, die in der Forderung steckt, daß sich in dem Stosse unelastischer Körper nicht mehr und nicht weniger, sondern nur gerade so viel, von der Kraft durch das Eindringen der Theile verzehren solle, als sie es selbst in jedem Falle nach ihrer Schätzung nöthig finden. Es ist eine Verwegenheit, die unmöglich zu verdauen ist, daß man uns, ohne allen Beweis, zu glauben aufdringen will: ein Körper müsse in einem Stosse gegen einen gleichen gerade die Hälfte, in einem Stosse gegen einen dreifachen gerade  $\frac{2}{3}$  der

Kraft u. s. w. durch den Eindruck der Theile verlieren. Die Leibnitzianer können doch nicht leugnen, daß, je geringer die Festigkeit der Masse der unelastischen Körper in Vergleichung mit der Kraft des Anlaufens ist, desto stärker werde sich die Kraft beim Eindrücken der Theile verzehren; je härter aber beide Körper sind, um desto weniger müsse sich von derselben verlieren, denn wenn sie vollkommen hart wären, so würde kein Verlust der Kraft statt finden (S. I, 94. ff.).

m. Der Stofs unelastischer Körper hebet die lebendigen Kräfte gänzlich auf. Es ist überhaupt unmöglich, die Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat der Geschwindigkeit aus dem Zusammenstoßen der Körper zu erkennen. Man ist nemlich darin eins, daß man sich der Bewegung der Körper durch den Stofs auf keine andere Art zu dem Endzweck, davon wir reden, bedienen könne, als daß man die Kraft, welche ein bewegter Körper durch den Stofs in andere hinein bringt, wie die Wirkung ansieht, mit der man die Quantität der Ursache abmessen muß, die sich erschöpft hat, sie hervorzubringen. Wenn aber ein bewegter Körper den andern anstößt, so bekommt der angestossene Körper in dem Augenblick zwar die ganze Wirkung, aber noch keine wirkliche Bewegung, sondern eine bloße Bemühung zu derselben, mithin die todte Kraft, die nach der Geschwindigkeit schlechthin geschätzt wird. Mithin wäre die todte Kraft die Wirkung der lebendigen, welche nach dem Quadrat der Geschwindigkeit geschätzt wird, also die Wirkung der Ursache ungleich und unendlichmal kleiner als die Ursache, welches ungereimt ist. Entweder ist die Kraft, die der gestossene Körper hat, den Augenblick zuvor, ehe er sich von dem Stofsenden entfernt, derjenigen Kraft gleich, die er hat, nachdem er sich schon wirklich bewegt, und von demselben entwichen ist, oder sie ist ihr nicht gleich. Ist das erste, so

kann man die Kraft des gestoßenen Körpers nehmen in welchem Augenblick der Bewegung man will, sie muß dann allenthalben der Geschwindigkeit schlechthin gleich seyn, weil sie derjenigen gleich ist, die der Körper hatte, ehe seine Bewegung wirklich war. Ist das zweite, so ist die größere Kraft des Körpers in der Bewegung keine Wirkung des stoßenden Körpers, denn die ganze Wirkung desselben bekam er schon im Augenblick des Stoßes, beim Anfang der Bewegung oder ehe die Bewegung wirklich war (S. I, 109. ff.).

n. Kant ziehet nun diejenigen Fälle in Erwägung, welche die Vertheidiger der lebendigen Kräfte von den zusammengesetzten Bewegungen der Körper zur Befestigung ihrer Sätze entlehnt haben. Bilfinger (*De viribus corpori moto insitis, earumque mensura in Comm. Petrop. To. I. p. 43. sqq.*) hat sich um diese Art der Beweise am meisten verdient gemacht. Er sagt: (Fig. 18.) ein Körper A, der zu gleicher Zeit eine Bewegung nach der Richtung AB mit der Geschwindigkeit AB, und eine andere nach der Richtung AC mit der Geschwindigkeit AC hat, bewegt sich in derselben Zeit durch die Diagonale AD. Diese Diagonale ist aber immer kleiner als AB und AC zusammengenommen; hingegen ist nach dem Pythagorischen Lehrsatze das Quadrat von AD so groß als die Summe der Quadrate von AB und AC. Hieraus folge, die Kraft eines Körpers, der in wirklicher Bewegung ist, könne bloß mit dem Quadrat seiner Geschwindigkeit gemessen werden. Allein die Geschwindigkeit AD ist wirklich die Summe der Geschwindigkeiten des Körpers in AB und AC, nur sind diese Geschwindigkeiten nicht so groß als AB und AC. Denn nach der mechanischen Lehre von der Zerlegung der Geschwindigkeiten ist die Geschwindigkeit durch AB zu betrachten, als sei sie aus den beiden AF und AH, die Geschwindigkeit



durch AC aber aus den beiden AE und AG zusammengesetzt. Nun heben sich aber die beiden Geschwindigkeiten AF und AE, als einander entgegengesetzt und gleich, einander auf. Folglich ist die Geschwindigkeit durch AD wirklich die Summe der wirklichen Geschwindigkeit durch AB, welche AH ist, und der wirklichen Geschwindigkeit durch AC, welche AG ist (weil nemlich  $AG = HD$  ist, so ist  $AH + AG = AH + HD = \sqrt{AB^2 + AC^2}$ ). (S. I, 114. ff.).

o. Aus diesem Falle werden die lebendigen Kräfte selbst widerlegt. Denn aus den Kräften, welche die beiden Bewegungen AH und AG mit sich führen, ist die ganze Kraft der Bewegung in der Diagonallinie AD zusammengesetzt, und was also in jenen beiden nicht ist, das ist auch nicht in dieser. Es läßt sich die Bilfinger'sche Behauptung aber auch auf folgende Art widerlegen. Wir nehmen mit Bilfinger an, daß die Seitenkräfte AB und AC dem Körper a, durch den Stoß zweier gleichen Kugeln, mit den Geschwindigkeiten  $BA = AB$  und  $CA = AC$  mitgeteilt werden, wodurch eine Bewegung und Kraft durch die Diagonallinie bewirkt wird. Gesetzt aber, die Kugel sei in D und die stoßenden Kugeln seien in B und C, welches keinen Unterschied in der Geschwindigkeit macht, so wird die Kugel offenbar mit der Summe der Geschwindigkeiten BE und CF perpendicular gegen EF getrieben, und Ch und Bg heben sich einander auf. Die gerade Kraft in der Diagonale ist also nicht der Summe der Kräfte nach den Seiten gleich.

p. In der Leibnitz'schen Kräften schätzung ist die Summe der in schräger Richtung ausgeübten Kräfte der Diagonalkraft gleich, allein bei der Cartesianischen ist jene oftmals unendlichmal größer als diese. Dieses verdient noch eine Unterfu-

ehung, weil sich daraus ergeben muß, welche Schätzung die richtige sei (S. I, 120. ff.).

Gesetzt, ein Körper laufe, vermittelt eines Centrifugalschwunges, in einer Cirkellinie um die Erde; seine Geschwindigkeit sei endlich, unveränderlich und immer in derselben Linie. Die Schwere bringe aber in einen solchen sich freibewegenden Körper in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft, oder verzehre in demselben eine solche Kraft, wenn nemlich die beiden Kräfte, die, welche dem Körper beiwohnt und die Schwere, einander entgegen wirken. So muß der Körper nach dem Leibnitzischen Kräftenmaafs seine Bewegung gänzlich verlieren, und es ist gar keine solche Cirkelbewegung möglich; weil, wie alle Mechaniker einig sind, aus der Zertheilung der Bewegung klar ist, daß wenn ein Körper nach einander gegen viele Flächen in schräger Richtung anläuft, wie hier der Fall ist, er seine Bewegung alsdann gänzlich verliert, wenn die Summe der Quadrate aller Sinulle der Einfallswinkel dem Quadrat des Sinus totus, der die erste Geschwindigkeit seiner Bewegung anzeigt, gleich ist. Wenn nun die Schätzung nach dem Quadrat statt findet, so hat der Körper alle seine Bewegung verloren, wenn die in schräger Richtung ausgeübten Kräfte alle zusammen der Kraft, die ihm in gerader Bewegung beiwohnt, gleich sind. Demnach bestehet die in zertheilter Bewegung ausgeübte Kraft, wenn sie dem Quadrate der Seiten des rechtwinklichten Parallelogramms proportional geschätzt wird, sogar nicht mit den allerbekanntesten Gesetzen der Kreisbewegung der Körper, und mit den Centrakräften, die sie ausüben. Es sind also die Seitenkräfte in jeder zusammengesetzten Bewegung nicht, so wie es die Leibnitzische Schätzung erfordert, in der Proportion der Quadrate der Geschwindigkeiten. Die Cartesianische Kräften schätzung hilft dieser Schwierigkeit, unter der die Leibnitzische

erliegt, ganz vortrefflich ab; denn nach derselben verliert der Körper, der um einen Mittelpunkt, gegen welchen er durch seine Schwere gezogen wird, in einem Cirkel läuft, durch die Hindernisse der Schwere in jeder endlichen Zeit unendlich wenig, nach der Leibnitzischen Schätzung aber in jeder endlichen Zeit etwas endliches. Zugleich zeigt sich hier der Widerspruch, daß die Geschwindigkeit nach den Quadraten geschätzt weniger ausrichtet, als die Geschwindigkeit schlechthin, ein Widerspruch, der nicht größer kann gedacht werden (S. I, 127. ff.).

q. Die Zerstörung des allgemeinen Grundsatzes, von der in zusammengesetzter Bewegung befindlichen gleichen Größe der Kraft mit der in der einfachen, wirkt zugleich viele Fälle mehr über den Haufen, die die Verfechter der lebendigen Kräfte auf eben diesem Grunde erbaut haben. Bernoulli nimmt z. B. 4 Federn an, die alle gleiche Kraft nöthig haben, gespannt zu werden. Wenn nun ein Körper mit 2 Grad Geschwindigkeit, unter einem Winkel von 30 Grad, gegen 3 dieser Federn anlauft, und gegen die vierte perpendicular, so spannt er alle 4 Federn, er übt also mit 2 Grad Geschwindigkeit 4 Grad Kraft aus. Allein diese Kraft kann der Körper nur im schiefen Anlaufe haben. Jedermann schätzt aber die Kraft eines Körpers nach der Gewalt, die im senkrechten Stosse in ihm anzutreffen ist. — Der wichtigste Fall ist aber folgender. Ein Körper A, der 1 zur Masse und 2 zur Geschwindigkeit hat, stößt zwei Körper auf einmal, unter einem Winkel von 60 Grad, die jeder zur Masse 2 haben, so bleibt A nach dem Stosse in Ruhe, und die gestossenen Körper bewegen sich jeder mit 1. Grade Geschwindigkeit, folglich beide zusammen mit 4 Graden Kraft. Mairan hat aber hierauf schon ganz richtig geantwortet: daß ein besonderer und nur auf gewisse Umstände eingeschränkter Fall keine neue Kräftenschätzung beweisen könne. Bei der

Widerlegung der Schlüsse, die zum Vortheil der lebendigen Kräfte aus der Zusammensetzung der Bewegungen entlehnt werden, so wie überhaupt Irrthümer in Behauptungen aufzudecken, ist die Methode sehr nützlich, daß man untersucht, ob auch die Vordersätze alles das enthalten, was man im Schlußsatz daraus abgeleitet hat. Im dem Parallelogramm (*Fig. 18.*) ist freilich das Quadrat der Diagonale der Summe der Quadrate der Seiten gleich, aber daraus folgt doch nicht, daß sich die zusammengesetzten Kräfte zu einer von den einfachen, wie das Quadrat der Linien der Anfangsgeschwindigkeiten verhalten werden, sondern alle Welt ist darüber einig, daß in diesem Fall die Kräfte sich nur wie die bloßen Geschwindigkeiten verhalten. Da nun das Verhältniß offenbar ganz dasselbe bleibt, wenn die Bewegung wirklich erfolgt, als wenn die Kräfte bloß noch drücken, so kann natürlich aus denselben Vorderätzen nicht wieder eine andere Kraft folgen; denn daß die Bewegung wirklich erfolgt, kann doch in der Proportion der Linien zu einander nichts ändern, und diese ist doch unendlich nahe an dem Punct A, d. i. ehe noch die Bewegung erfolgt dieselbe, als in jeder Entfernung von diesem Punct. Bilfinger bemerkt zwar, die Wirkung der todten Kraft müsse durch das Product der Intensität in den Weg, den sie nimmt, geschätzt werden, dieses werde aber durch das Quadrat dieser Linie ausgedrückt, also könne man den Cartesianern zwar zugestehen: daß die Wirkungen in der Zusammensetzung todtter Drucke gleich seyn; allein hieraus folge noch nicht, daß die Kräfte deswegen auch gleich seyn müßten. Allein diese metaphysische Behauptung fällt dadurch weg, daß gleiche Vorderätze nicht verschiedene einander aufhebende Schlußsätze geben können (S. I, 134. ff.).

r. Der Hauptfall für die lebendigen Kräfte ist nun der, welchen Leibnitz (*Act. Erud. 1690*)

selbst anführt, und auf den er sich immer berufen hat. Eine Kugel A (Fig. 51), von vierfacher Masse, falle auf der schiefen und gebogenen Fläche, deren Höhe  $1AE$  wie 1 ist, aus  $1A$  in  $2A$ , und setze auf der Horizontalfläche  $EC$  ihre Bewegung, mit dem Grade, den sie durch den Fall erlangt hat, und der wie 1 ist, fort. Man setze ferner, daß sie alle Kraft, welche sie hat, in eine Kugel B von einfacher Masse übertrage, und nach diesem selbst im Punkte  $3A$  ruhe. Was wird nun die Kugel B, die 1 zur Masse hat, von der Kugel A, die 4mal mehr Masse und einen einfachen Grad der Geschwindigkeit hat, für eine Geschwindigkeit erhalten sollen, wenn ihre Kraft hierdurch der Kraft, die die Kugel A hatte, gleich werden soll? Die Cartesianer sagen, ihre Geschwindigkeit werde vierfach seyn müssen. Es laufe also die Kugel B mit 4 Grad Geschwindigkeit aus  $1B$  bis  $2B$  und die gebogene Fläche hinauf bis  $3B$ , dessen Perpendicularhöhe  $3BC$  wie 16 ist. Dort falle die Kugel auf die inclinirte Schnellwage  $3A$   $3B$ , welche sich um  $F$  bewegt, und deren Arm  $F3B$  4mal und etwas weniger drüber länger sei, als der andere  $3AF$ , aber ihm doch das Gleichgewicht halte, auf dem letztern Arm aber liege die Kugel  $1A$  in  $3A$ ; so wird die Kugel B die Wage in die Lage  $4A$   $4B$  bringen und den Körper A durch  $3A$   $4A$  heben, welcher Raum 4mal so groß ist, als  $1AE$ . Wenn nun durch eine mechanische Vorrichtung gemacht würde, daß die Kugel aus  $4A$  in  $1A$  zurückfiele, so hätte sie schon eine größere Kraft erlangt und würde den Körper B noch höher treiben, und so würde aus der Kräftenschätzung des Cartesius folgen, daß ein Körper durch seine Kraft immer mehr Wirkung thun werde, ins Unendliche, daß die Wirkung größer seyn könne als ihre Ursache, und daß eine immerwährende Bewegung (*perpetuum mobile*) möglich sei (S. I, 149. ff.).

s. Der Zurückfall der Kugel A aus 4A in 1A würde aber keine Wirkung der in die Kugel B übertragenen Kraft seyn, sondern nur durch diese Kraft veranlaßt werden. Die Kugel B hat die von A erhaltene Kraft gänzlich verloren, wenn sie in 3B ankömmt; wenn sie nun die Schnellwage niederdrückt, so geschieht das durch eine neue Kraft, die Schwere, und das Fallen der Kugel A aus 4A in 1A geschieht auch durch eine neue Kraft, die Schwere; also sind beides keine Wirkungen der Kugel B. Wäre der Körper nur etwas weniger geschwinder als 4mal, so würde er nicht bis ans Ende des Arms F4B kommen, sondern nur bis zu dem Punct, wo er gerade 4mal so groß ist als 3AF, dann erlangt der Körper A gar keine Kraft, zum Beweise, daß B nicht die wahre Ursache der Wirkung sei, die A in 3A erfährt. Papin, einer von den berühmtesten Widerfachern der lebendigen Kräfte, macht Leibnitz einen Einwurf (*Act. Erud.* 1691. p. 9.), den aber Leibnitz dadurch entkräftete, daß er zeigte, wie das, was Papin angriff, kein wesentliches Stück seines Beweises sei. Aber Papin hätte Leibnitz besser angreifen können; denn dieser beging das Versehen, zu behaupten, daß ein vierfacher Körper durch seinen Stofs auf einen Arm des Hebels, der vom Ruhepunct um 1 entfernt sei, einem einfachen Körper seine ganze Kraft mittheile, der am andern Arm des Hebels vom Ruhepunct um 4 entfernt sei. Dies ist aber gerade gegen die lebendigen Kräfte, und läßt sich ganz strenge (wie K. es zeigt) auf mehr denn eine Art beweisen (S. I. 152.).

t. Es sind hiermit die ansehnlichsten und berühmtesten Gründe für die lebendigen Kräfte angeführt und widerlegt worden. Noch ist ein Argument, Wolfs übrig (*Comment. Petrop. T. I.*). Wolf behauptete, daß Jedermann darin einig sei, daß ein Mensch etwas gethan und ausgerichtet

habe, der eine Last durch einen gewissen Raum hindurch getragen habe; nun trage ein Körper seine eigene Masse, vermöge der Kraft, die er in der wirklichen Bewegung besitzt, durch einen Raum hindurch; eben hierdurch habe seine Kraft etwas gethan und ausgerichtet. Nachdem nun Wolf erklärt hat, was er durch unschädliche Wirkungen verstehe; nemlich solche, in deren Hervorbringung die Kraft sich nicht verkehrte, so legt er einen Satz zum Grunde, auf welchem sein Gebäude einzig und allein errichtet ist, und den man ihm nur nehmen darf, um alle Bemühung in seiner Schrift fruchtlos zu machen. Er heißt: wenn zwei Bewegliche durch ungleiche Räume bewegt werden, so verhalten sich die unschädlichen Wirkungen wie die Räume. Sein Beweis beruhet auf dieser Voraussetzung: wenn der Körper durch eben denselben Raum gehet, so hat er auch eben dieselbe unschädliche Wirkung ausgeübt. Allein dieser Grundfatz ist falsch, denn ist die Geschwindigkeit der Körper verschieden, so ist es auch ihre unschädliche Wirkung; gesetzt nemlich, der Raum sei durch eine unendlich wenig widerstehende Materie erfüllt, so ist die Wirkung unschädlich, aber man sieht doch, daß wenn der eine Körper zweimal so geschwinde ist, als der andere; er dieser Materie auch zweimal so viel Geschwindigkeit eindrücke, also seine unschädliche Wirkung zweimal so groß sei bei gleichem Raume. Da nun sein ganzer Beweis auf diesen falschen Grundfatz gebauet ist, so hat er mit demselben für die lebendigen Kräfte nichts geleistet (S. I, 168. ff.).

u. Musschenbroek (*Introduct. ad philos. natur. To. I. §. 272. sq.* übersetzt von Gottsched, 1747.) hat auch Leibnitzens Schätzung vertheidigt. Er sagt: die ganze Kraft einer Anzahl Federn, die einem Körper einen Grad Geschwindig-

keit mittheilen, verhält sich, wie die ganze Geschwindigkeit, die der Körper alsdann haben würde, wenn er diesen Grad befäße. Diese Federn aber stellen die Kräfte vor, welche zusammen in dem Körper eine Geschwindigkeit hervorbringen, und wie sich die Anzahl der Kräfte, die in einem Körper wirken, verhält, so verhält sich auch die in demselben hervorgebrachte Kraft. Hieraus folgt aber, daß sich die Kraft des Körpers wie das Quadrat der Geschwindigkeit verhält. Denn, man kann sich in dem Triangel ABC (*Fig. 52*) dessen Kathet AB in gleiche Theile getheilt ist, unter den Linien DE, FG u. s. w., die sich wie die Linien AD, AF u. s. w. verhalten, die Federn vorstellen, welche dem Körper einen Grad, zwei Grade u. s. w. Geschwindigkeit nach der Richtung AB ertheilen. Denkt man sich nun diese Linien unendlich nahe an einander, so machen sie den ganzen Inhalt des Triangels aus; also verhalten sich die Federn wie die Fläche des Triangels, d. i. wie das Quadrat der Geschwindigkeit AB. Allein, wenn man die in einen Körper übertragene Kraft nach der Summe gewisser Federn schätzen will, so muß man nur diejenigen Federn nehmen, die ihre Gewalt in den Körper wirklich hinein bringen; diejenigen aber, die in ihn gar nicht gewirkt haben, kann man auch nicht gebrauchen, um eine ihnen gleiche Kraft in dem Körper zu setzen. Wenn nun DE dem Körper einen Grad Geschwindigkeit gegeben hat, so mußte er noch keine Geschwindigkeit haben, hätte er schon einen Grad Geschwindigkeit, so wirkte sie gar nicht auf den Körper. Hätte der Körper zwei Grad Geschwindigkeit, so wirkt auch die Feder DG gar nicht auf ihn, hat er aber nur einen Grad, so wirkt sie mit der Kraft fG und nicht mit ihrer ganzen Kraft auf ihn, und giebt ihm also nur einen Grad mehr; dies ist auch der Fall mit der Feder GH, wenn der Körper schon zwei Grad Geschwindigkeit hat, die Feder wirkt dann



nur mit der Kraft hG auf ihn, und giebt ihm einen Grad Geschwindigkeit mehr, u. s. w. Ruhet der Körper also, und wirken alle die Federn auf ihn, so giebt ihm DE einen Grad Geschwindigkeit, FG aber nicht zwei Grad, sondern weil er schon einen Grad hat, auch nur einen Grad, nemlich sie wirkt mit fG und Ff ist müßig. Folglich wirken nur DE, fG, hG, kM, lN, rO, bC, und die Summe der Kräfte, welche so groß ist, als wenn BC allein und ganz gewirkt hätte, ist der Summe der Geschwindigkeit schlechthin AB, und nicht dem Quadrat derselben, gleich (S. I, 175. ff.).

v. Folgendes ist ein neuer Fall zur Bestätigung des Cartesianischen Kräftemaaßes. Nehmet eine inclinirte Schnellwage (Fig. 53.) ACB, deren einer Arm CB gegen den andern AB vierfach, der Körper B aber, der das Ende des Armes CB drückt, viermal leichter als A ist, so bleibt die Wage im Gleichgewicht und in ihrer Ruhe. Ein kleines Gewicht e aber an A angehängt wird machen, daß die Wage aus der Lage AB in die Lage ab kömmt, und ein viermal leichteres d, in b angehängt, wird, wenn man a weggenommen hat, die Wage wieder aus der Lage ab in die Lage AB bringen, B aber steigt oder fällt bei dieser Operation durch den Bogen Bb, der viermal größer ist als der Bogen Aa, durch den A fällt oder steigt, also mit viermal größerer Geschwindigkeit. Nun muß e beides A niederdrücken und B aufheben, d muß ebenfalls dies beides, nur umgekehrt, thun, folglich wenden beide Körper e und d gleich viel Kraft an, nur mit umgekehrter Geschwindigkeit, e, der vierfache Körper, mit  $\frac{1}{4}$  der Geschwindigkeit, und d, der ein Viertel mal leichtere Körper, mit vierfacher Geschwindigkeit, also die Geschwindigkeit multiplicirt mit der Größe der Masse, das ist, das Cartesianische Kräftemaaß ist das richtige (S. I, 180. ff.).

w. Im dritten Hauptstück legt K. eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftenmaafs der Natur dar. Allein so vortrefflich und richtig das zweite Hauptstück dieser Schrift ist, so unrichtig ist wieder dieses dritte, welches sich auf die Vorstellung gründet, daß der Körper ein Vermögen in sich habe, die Kraft, welche von etwas außer ihm, durch die Ursache seiner Bewegung, in ihm erweckt worden, von selbst in sich zu vergrößern. Kant hat diese Hypothese erfunden, um die lebendigen Kräfte gegen die Mathematik zu retten, weil er damals sich vorstellte, sie befänden sich wirklich in der Natur. Besonders schienen ihm einige Versuche dafür zu sprechen. Aus diesen Versuchen erhellet, daß Kugeln von gleicher Größe und Masse, wenn sie aus ungleichen Höhen herab in weiche Materien, z. B. Unschlitt, fallen, Gruben eindrücken, deren Tiefe sich wie das Quadrat der Höhen, also der Geschwindigkeiten, verhalten. (S. I. 263.).

x. Allein man muß nicht auf die Tiefen der Gruben sehen, sondern auf die Größe der Wirkung in einer gegebenen Zeit, in welcher der Körper seinen Raum mit kleinerer Geschwindigkeit zurücklegt. Wenn der Körper z. B. einen Stoß bekommt, und durch diesen eine gewisse Geschwindigkeit verliert, so legt der Körper allerdings in einer gegebenen Zeit, z. B. einer Secunde, einen kleinern Raum zurück. Nun ist es aber falsch, daß, wie sich die Leibnitzianer, und Kant selbst (S. I. 264), ehemals vorstellten, der Zusammenhang durch die ganze weiche Masse gleichförmig sei, daß also die Größe des Widerstandes, und daher auch der Kraft, die der Körper anwenden muß, dieselbe zu brechen, sich wie die Summe der getrennten Theile, d. i. wie die Tiefe der eingeschlagenen Gruben verhalten. Sondern, weil die Theile nicht bloß getrennt, sondern auch zurück

geschoben werden müssen, und dabei von den auf ihnen liegenden Theilen gedrückt werden, so wird der Widerstand immer grösser nach dem Gesetz der Schwere, und eben daher ist auch die Wirkung der gleich, wenn ein Körper mit einer gewissen Geschwindigkeit wider die Höhe steigt. Die Schwierigkeit aber, die das Quadrat der Geschwindigkeiten hier macht, ist schon in den Abschnitten g. ff. gehoben worden. Die Kräfte der bewegten Körper verhalten sich also eben so wie die Kräfte der ruhenden Körper, wenn sie wie bei schweren Körpern ein Bestreben haben sich zu bewegen, nicht wie die Quadrate ihrer Geschwindigkeiten, so daß der Körper, der zweimal geschwinder wäre, zweimal zwei, d. i. viermal so viel Kraft hätte, sondern er hat auch nur zweimal so viel Kraft, als ein gleich großer Körper, der nur einmal so geschwind ist. Daß aber nicht mehr Kraft nöthig ist, einen Körper von einem Pfunde zur Höhe  $\frac{1}{4}$  zu heben, als einen Körper von 4 Pfunden zur Höhe 1, ist nur unter der Bedingung wahr, daß die Zeiten der Bewegung gleich sind, welches z. B. bei der Schnellwage der Fall ist. Dann ist der Körper, der 4 Räume durchläuft, nicht zweimal, sondern viermal so geschwind, als der Körper, der nur 1 Raum durchläuft, denn er braucht dieselbe Zeit zu 4 Räumen, als der letztere zu einem Raum \*). Leibnitz dachte nicht an diese Bedingung der gleichen Zeit, und schloß, es sei auch so bei Bewegungen in Zeiten, die einander nicht gleich sind (S. I, 58.). Die Cartesianer gaben den Leibnitzianern ihre wunderliche Behauptung, ein Körper könne mit doppelter Geschwindigkeit nicht bloß zwiefache, sondern

---

\*) Die Geschwindigkeit verhält sich nemlich wie die Räume dividirt durch die Zeiten.  $C = \frac{S}{T}$ . I. Bewegung, IV.

vierfache Wirkung thun, zu, und verderben dadurch ihre gute Sache, das sie dieselbe nur mit schlechten Gründen vertheidigten (S. I, 63.).

y. Hiernach kann nun kein Unterschied zwischen lebendigen und toden Kräften statt finden, d. i. die Kräfte sind vollkommen specifisch dieselben, und haben alle das Maafs MC (die Masse M multiplicirt mit der Geschwindigkeit), wenn sie mechanisch sind, oder solche, welche die Körper haben, in so fern sie selbst in Bewegung sind, es mag nun die Geschwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. i. diese Körper wirklich in Bewegung), oder unendlich klein (eine bloße Bestrebung zur Bewegung oder Sollicitation) seyn. Man würde vielmehr weit schicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie (wenn man von ihrer eigenen Bewegung, auch sogar von der Bestrebung, sich zu bewegen, gänzlich abstrahirt) in andere wirkt, folglich die dynamischen bewegenden Kräfte, tode, alle mechanischen bewegenden Kräfte dagegen lebendige nennen, ohne auf den Unterschied der Geschwindigkeit zu sehen, deren Grad auch unendlich klein (bloß Sollicitation) seyn darf, wenn ja noch diese Benennung toder und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdiente (N. 110. ff.),

14. Schnellkraft, f. Elasticität.
15. Spannkraft, f. Elasticität.
16. Springkraft, f. Elasticität.
17. Tode Kraft, *vis mortua*, *force morte*, f. Kraft, lebendige.
18. Treibende Kraft, f. Zurückstoßungskraft.

19. Wesentliche Kraft, *vis essentialis*, *force essentielle*, f. Kraft, lebendige, d.

20. Wirkende Kraft, *vis activa*, *force active*, f. Kraft, lebendige, d.

21. Ziehende Kraft, f. Anziehungskraft.

22. Zurückstossende Kraft, f. Zurückstossungskraft.

23. Zurückstossungskraft, f. Zurückstossungskraft.

### Kriecherei,

fittlich-falsche, erlogene Demuth, *humilitas spuria*, *fausse humilité*. Die Entfagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Ueberredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben (T. 95.). Der Mensch ist kriechend, wenn er sich darum, daß ihn Andere als ein Wesen betrachten und behandeln, welches Zweck an sich selbst ist, so bewirbt, als wäre es eine Gunst, die er sich zu verschaffen suche. Dies ist die Wirkung einer knechtischen Gesinnung (*animi servilis*), welche der Selbstschätzung, einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst, gerade entgegen ist (T. 94. f.).

2. Kant erklärt dieses Laster auch so, es ist die blofs als Mittel, zur Erwerbung der Gunst eines Andern (wer es auch sei), ausgedachte Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei). Es ist eine Herabwürdigung seiner Persönlichkeit, und folglich überhaupt der

Pflicht gegen sich selbst entgegen. Demuth in Vergleichung unfreier mit andern Menschen, ja überhaupt mit einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre, ist gar keine Pflicht. Die Bestrebung aber, in diesem Verhältnisse Andern gleich zu kommen, oder sie zu übertreffen, mit der Ueberredung, sich dadurch auch einen innern größern Werth zu verschaffen, ist Hochmuth, welche der Pflicht gegen Andere gerade zuwider ist (T. 95.).

3. Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter den Menschen sind: die vorzügliche Achtungsbezeugung in Worten und Manieren, selbst gegen einen, der in der bürgerlichen Verfassung nichts zu gebieten hat; die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), u. s. w. (T. 97.).

4. Der Mensch im System der Natur, bloß als ein vernünftiges Thier, ist ein Wesen von geringer Bedeutung, und ist mit den übrigen Thieren als ein Erzeugniß des Bodens anzusehen, auf welchem sie leben, und hat so, wie diese, einen gemeinen Werth (Preis). Dafs er Verstand hat, giebt ihm nur einen äußern Werth, der durch des Menschen Brauchbarkeit, als eines Mittels irgend wozu, bestimmt wird. Er ist in so fern als eine Waare zu betrachten, die ihren Preis hat, der aber immer noch geringer ist, als der Werth des Geldes, welches man als das allgemeine Tauschmittel nicht bloß irgend wozu, sondern zu allem, was sich eintauschen läßt, gebrauchen kann (T. 93.).

5. Der Mensch aber als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch - praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben. Denn als ein Vernunftwesen ist er nicht bloß als Mittel zu Anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i.

er besitzt eine Würde, einen absoluten innern Werth, wodurch er allen andern Vernunftwesen Achtung für ihn abnöthigt. Er kann sich mit jedem andern Vernunftwesen messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen, er muß sich aber dieser Achtung nicht verlustig machen, und soll daher die moralische Selbstschätzung in Betracht seiner Würde als Vernunftmensch nicht verläugnen, d. i. er soll um die Anerkennung dieser seiner Würde von Andern, die er fordern kann, nicht kriechen (T. 93. f.).

### Krieg,

*πολεμος, bellum, guerre.* Die Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des Mein und Dein (Z. 43.), f. Gegenwirkung, 14.

2. Ausrottungskrieg, f. Ausrottungskrieg.

5. Bestrafungskrieg, Strafkrieg, *bellum punitivum, guerre pour punir.* So heißt ein Krieg, welcher geführt wird, um diejenigen zu bestrafen, wider welche man die Waffen ergreift \*). Es können aber auch beide kriegsführende Mächte diese Idee haben. Diese Idee ist aber ein Hirngespinnst, es läßt sich kein Bestrafungskrieg, als etwas Reelles, denken. Denn zwischen unabhängigen Staaten findet kein Verhältniß eines Obern (*imperantis*) zu einem Untergebenen (*subditum*) statt, und ohne dieses Verhältniß läßt

---

\*) Für einen solchen Krieg erklärten die Römer den gegen Philipp, König der Macedonier, dadurch, daß sie ihn zur Erstattung der Kriegskosten 4000 Pfund Silbers zahlen ließen, f. 6, b. 8.

sich wieder keine Strafe denken, weil nur der Obere gegen den Untergebenen das Strafrecht hat. Folglich kann wohl der Obere eines Staats die Idee haben, den Obern eines andern Staats durch den Krieg zu strafen, aber diese Vorstellung ist falsch (Z. 13. K. 221. f.).

b. Da es also zwischen unabhängigen Staaten überhaupt keinen Strafkrieg geben kann, so ist die Untersuchung, welche Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c. 20. §. 38, 1.*), ob alle Verbrechen durch Krieg gestraft werden dürfen, unnütz. Grotius hält nemlich die Idee von einem Befragungskrieg für reell, und meint, man soll nicht alle Verbrechen, ohne Unterschied, durch den Krieg bestrafen. Sein Grund ist, weil auch die Gesetze nicht jedes Verbrechen bestrafen, ob sie es gleich ohne Gefahr, und ohne Andern als dem Verbrecher Uebels zuzufügen, thun könnten. Da, nach dem Sopater (*Stobaei serm. 46.*), das Sündigen der Natur des Menschen eingewurzelt sei, so müsse man leichte und gemeine Vergehungen übersehen.

4. Unterjochungskrieg, *bellum subjugatorium, guerre pour subjuguer*. So heißt ein Krieg, welcher einen Staat moralisch vertilgen soll\*). Ein Unterjochungskrieg hat also den Zweck, ein Volk entweder mit dem des Ueberwinders in eine Masse zu verschmelzen, oder es in den Zustand der Knechtschaft zu versetzen. Ein solcher Krieg ist zwischen unabhängigen Staaten unerlaubt. Die-

---

\*) Ein solcher Krieg war der, welchen der König von Assyrien dem König von Israel ankündigte, mit den Worten: Dein Silber und dein Gold ist mein, und deine Weiber und deine besten Kinder sind auch mein, 1. Kön. 20, 3. So fochten Athen und Lacedämon im peloponnesischen Kriege bloß um sich einander völlig zu unterjochen.



les Nothmittel eines Staats, zum Friedenszustande zu gelangen, widerspricht an sich nicht dem Recht eines Staats. Allein es ist der Idee des Völkerrechts zuwider, den Krieg als Erwerbungs mittel zu verstaten, weil durch die Vergrößerung eines Staats die Freiheit des andern bedrohet wird (K. 222.).

b. „Es ist ungerecht“, sagt Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c. 22, §. 12.*) ganz richtig, „gegen ein Volk die Waffen zu ergreifen, um es zu unterjochen, gleichsam als sei es so geartet, das ein Oberherr demselben zuträglich sei, weswegen die Philosophen ein solches Volk, Sklaven von Natur (*naturaliter servos*) nennen. Denn daraus, das Jemanden etwas zuträglich ist, folgt nicht, das man es ihm aufdringen dürfe. Wer den Gebrauch seiner Vernunft hat, muß die Freiheit haben zu wählen, was er für ihn zuträglich oder nicht zuträglich hält; es müßte denn Jemand ein Recht über ihn erlangt haben, vermöge dessen er denselben verbinden könnte, sich hierin nach seinem (des Verbindenden) Urtheil zu richten. Mit den Kindern verhält sichs anders, denn da diese sich nicht selbst regieren können, so hat die Natur dem ersten, der sie regieren will, und die Geschicklichkeit dazu hat, auch das Recht dazu gegeben.“

5. Vertheidigungskrieg, *bellum defensivum, guerre defensive*. So heist der einzig rechtmäßige Krieg, welcher einem Staat zu seinem Recht gegen einen andern Staat verhel fen soll. Im natürlichen Zustande der Staaten (worin sie sich befinden, so lange nicht ein Völkerbund unter ihnen existirt, in welchem jeder Staat sein Recht durch Proceß vor einem äußern Gerichtshof suchen kann) hat jeder Staat das Recht zum Kriege (zu Hostilitäten). Ein solcher Krieg muß erlaubt seyn, weil, ohne dieses traurige

Nothmittel kein Staat gegen den andern sein Recht verfolgen könnte. Wenn also ein Staat sich von dem andern lädirt (sein Recht verletzt) glaubt, so sieht ihm das Recht zu, durch eigene Gewalt sein Recht zu verfolgen, wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterpruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem so genannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist, nemlich auf der Seite des Siegers, wodurch freilich nicht entschieden wird, was Recht ist, sondern was Recht seyn muß (nach dem Recht des Stärkern, d. i. der Gültigkeit der Gewalt für Recht). Die Anwendung, die der Staat von seiner Gewalt macht, um sein Recht zu verfolgen, ist also der Krieg (Z. 12. f. K. 220.).

b. Der Arten einen Staat zu lädiren, folglich ihn zum Kriege zu berechtigen, giebt es zwei, die Bedrohung und die thätige Verletzung, welche letztere von der ersten Feindseligkeit (Hostilität) noch unterschieden werden muß, und in der ersten Beleidigung (Aggression) besteht. Die Bedrohung ist entweder eine zuerst vorgenommene Zurüstung eines andern Staats, welche das Recht des Zuorkommens begründet; oder die fürchterlich anwachsende Macht eines andern Staats (durch Ländererwerbung), welche alle ihn berührenden Staaten lädirt, und ein Recht des Gleichgewichts aller dieser Staaten begründet. Zur thätigen Verletzung gehört auch die Wiedervergeltung, d. i. die selbstgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des andern Staats, ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem andern Staate zu suchen. Mit dieser Wiedervergeltung hat der Ausbruch des Krieges ohne Kriegsankündigung (Aufkündigung des Friedens), der Förmlichkeit nach, eine Aehnlichkeit,

weil der Krieg als ein Vertrag angesehen werden muß, daß beide Theile ihr Recht auf diese Art suchen wollen, wenn man nemlich ein Recht im Kriegszustande finden will; ohne Kriegsankündigung ist aber die Annahme des Kriegs nicht denkbar, also mit dem Kriege auf keine Art die Idee von Recht zu verbinden (K. 221.).

6. Ein Staat kann als eine moralische Person betrachtet werden, als solche befindet er sich gegen einen andern Staat im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch in einem Zustande des beständigen Krieges. Der Naturzustand der Menschen (wenn sie nicht in einer rechtlichen Verbindung im Staate leben, und in diesem Naturzustande befinden sich jetzt alle Staaten gegen einander) sagt Hobbes (*De cive. Libert. c. I, XII. p. 14. sq.*), ist ein Krieg aller gegen alle; es sollte heißen ein Zustand des Krieges aller gegen alle. Denn wirkliche Feindseligkeiten herrschen nicht immer zwischen den Menschen im Naturzustande, und auch nicht zwischen den Staaten. Im Kriegszustande aber befinden sich die Menschen und die Staaten beständig, wenn sie im Naturstande leben. Denn Menschen und Staaten, die nicht unter äufsern und öffentlichen Gesetzen stehen, müssen doch auch der Rechte (ihres Erwerbs oder ihrer Erhaltung nach) fähig seyn. Folglich müssen sie selbst Richter seyn über das, was ihnen gegen andere Recht ist, und sich durch eigene Gewalt gegen die Läsion dieser Rechte sichern, d. h. im Kriegszustande seyn (K. 216. R. 184. \*).

b. Hiernach giebt es nun:

α. ein Recht zum Kriege;

β. ein Recht im Kriege;

γ. ein Recht nach dem Kriege.

a. Der Kriegszustand ist demnach ein Zustand, in welchem der Stärkere über das Recht entscheidet, wodurch zwar keinem derer, welche in diesem Zustande leben, unrecht geschieht, weil sie es nicht besser haben wollen; allein dieser Zustand ist doch an sich selbst im höchsten Grade unrecht, und an einander gränzende Staaten sind daher verbunden, aus diesem Zustande herauszugehen \*). Denn dieser Zustand ist eine ununterbrochene Verletzung der Rechte aller andern, weil derjenige, welcher sich in diesem Zustande befindet, sich anmaßt, in seiner eigenen Sache Richter zu seyn, und andern Menschen oder Staaten keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als blofs seine eigene Willkühr. Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniß der Völker unverhohlen blicken läßt (indessen daß sie im bürgerlichen gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sehr verschleiert wird), ist es doch zu verwundern, daß das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können. Noch hat sich kein Staat erküht, öffentlich zu erklären, alles Recht sei Pedanterei. Noch immer werden Hugo Grotius, Puffendorf u. a. m., treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt. Ein Beweis der schlummernden Anlage im Menschen, über das böse Princip Herr zu werden (Z. 32. f.)

Die Staaten sind also verbunden, in einen Völkerbund \*\*) zu treten, der aber doch kei-

---

\*) Hobbes Satz: *ex eundem esse o statu naturali* (l. c. XIII, p. 15. m.) ist eine Folge aus seinem eben vorher angeführten Satz (R. 185. \*).

\*\*) Und folglich einen Friedensbund zu schließen, der allen Kriegen, nicht blofs einen Friedensvertrag, der einem Kriege, ein Ende machte (Z. 35.).

ne souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung) enthalten muß, sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität), die immer aufgekündigt werden kann, und durch die es den Staaten möglich wird, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben unter einander von sich abzuwehren (K. 216. f. R. 185.\*).

Wir sehen die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu constituirenden, Zwang zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung an. Wir betrachten diese Geminnung als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit. Man sollte also denken, gelittete Völker (von denen jedes für sich zu einem Staat vereinigt ist) müßten also auch eilen, aus einem so verworrenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen. Statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät gerade darin, gar keinem äußern gesetzlichen Zwange unterworfen zu seyn, und der Glanz seines Oberhaupts besteht darin, daß ihm viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen. Die Staaten in Europa sind also ebenfalls Wilde, die von den amerikanischen bloß darin unterschieden sind, daß diese ihre Feinde, oft ganze Stämme derselben, aufessen, die erstern ihre Ueberwundenen hingegen gebrauchen, die Zahl ihrer Unterthanen und damit die Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen zu vermehren (Z. 31. f.).

Die freien Staaten haben also im Naturzustande ein ursprüngliches Recht zum Kriege, der aber immer dazu hinwirken muß, so weit es den Umständen nach möglich ist, einen dem rechtlichen sich nähernden Zustand zu stiften. Hier erhebt sich nun die Frage: welches

Recht hat der Staat gegen seine eigenen Unterthanen, sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu setzen? Braucht es nicht von ihrem eigenen Urtheil abzuhängen, ob sie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, sondern darf sie der Oberbefehl des Souveräns wider ihren Willen hinein schicken? (K. 217. f.)

Gewächse (z. B. Kartoffeln) und Hausthiere (z. B. Haushühner) sind, der Menge nach, ein Machwerk der Menschen. Denn baueten sie und hielten sie nicht die Menschen, so würde es nicht so viele Gewächse und Thiere geben, und in so fern sind sie ein Gemächsel der Menschen. Die Menschen haben also auch das Recht, sie zu gebrauchen, zu verbrauchen und zu verzehren oder tödten zu lassen. Eben das ist nun auch der Fall mit den Menschen, sie sind, dem größten Theil nach, ein Product des Staats, ohne welchen es nicht so viel geben würde. Also, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staate sagen, sie habe das Recht, ihre Unterthanen in den Krieg, wie auf eine Jagd, zu führen (K. 219.).

Dieser Rechtsgrund aber, der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag, gilt zwar freilich in Ansehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menschen seyn können, will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen anwenden lassen. Der Mensch als Staatsbürger muß immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden, denn er ist nicht bloßes Mittel, sondern zugleich Zweck an sich selbst. Er muß also als ein solcher betrachtet werden, der nicht allein zum Kriegführen überhaupt, sondern auch zu jeder besondern Kriegserklärung, seine freie Beifimmung gegeben hat. Nur in so fern der Staat den Staatsbürger als einen solchen betrachtet, der vermittelt seiner Repräsentanten

seine Beistimmung zur Kriegserklärung gegeben hat, kann der Staat allein über den gefährvollen Dienst des Staatsbürgers disponiren (K. 219.).

Wenn die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ob Krieg seyn solle oder nicht, so ist nichts natürlicher, als das, da sie alle Drangsale des Kriegs über sich selbst beschließen müßten (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Kriegs aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich läßt, kümmerlich zu verbessern; zum Uebermase des Uebels endlich eine, den Frieden selbst verbitternde, eine, wegen naher immer neuer Kriege zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen), sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen. In einer Verfassung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger ist oder als solcher behandelt wird, denkt das Oberhaupt, welches sich als Staatseigenthümer betrachtet, an alles das nicht. Der Krieg ist dann die unbedenklichste Sache von der Welt, weil das Oberhaupt durch ihn an seiner Tafel, Jagd, seinen Lustschlössern, Hoffesten u. d. gl. nicht das Mindeste einbüßt; diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen, und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann (Z. 23.). Uebrigens ist schon (5) gezeigt worden, daß der einzig rechtmäßige Krieg der Vertheidigungskrieg ist.

β. Das Recht im Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um sich auch nur einen Begriff davon zu machen. Es ist schwer, sich ein Gesetz in diesem gesetzlosen Zustand (dessen Charakter eigentlich Gesetzlosigkeit ist) zu denken, ohne sich selbst zu widersprechen. Ein Gesetz läßt sich indessen doch im Krieg denken, ohne welches dieser gesetzlose

Zustand ohne Ende fortdauern würde. Dieses Gesetz ist: den Krieg nach solchen Grundätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturstande der Staaten (im äussern Verhältniss gegen einander) herauszugehen (K. 221.). Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muss mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg ausschlagen würde. Daher ist nun kein Strafkrieg (3.), kein Ausrottungskrieg (2) und kein Unterjochungskrieg (4) erlaubt.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen. Aber es ist nicht erlaubt, das Volk zu plündern. Plündern heisst nemlich, einzelnen Personen das Ihrige abzwingen. Dies ist aber Raub; weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat durch dasselbe, Krieg führt. Aber es ist erlaubt, durch Ausschreibungen Contributionen einzufordern, so dass Scheine darüber ausgestellt werden. Bei nachfolgendem Frieden kann alsdann die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionirlich vertheilt werden, so dass der ganze Staat sie trage (K. 223.).

γ. Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpunkte des Friedensvertrags (durch welchen zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande, immer zu einem neuen Kriege Vorwand zu finden, ein Ende gemacht wird) und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht im Folgenden. Der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluss zu gelangen, Tractaten gepflogen werden. Bei diesen Tractaten schützt nun der Sieger nicht etwa ein Recht vor, das ihm nur darum zusiehe, weil ihn der Geg-



ner lädirt habe. Sondern er läßt diese Frage auf sich beruhen, und stützt sich, bei den Bedingungen, die er vorschreibt, bloß auf seine Gewalt. Daher kann der Ueberwinder auch nicht darauf antragen, daß ihm die Kriegskosten erstattet werden. Denn, wenn er das thäte, so würde er damit den Krieg seines Gegners für ungerecht ausgeben, indem nur der, welcher eine ungerechte Sache hatte, in die Kosten des Processes verurtheilt werden kann. Der Sieger kann sich also diesen Grund seiner Forderungen wohl denken, aber er darf ihn nicht anführen, um etwa damit die Rechtmäßigkeit derselben zu belegen. Denn sonst würde er den Krieg für einen Bestrafungskrieg (3) erklären, und so eine neue Beleidigung ausüben, indem er damit den Gegner als Untergebenen behandelte (K. 223. f.).

Der Sieger kann durch die Eroberung eines Landes und Ueberwältigung eines Volks nie das Recht erlangen, dasselbe zu Leibeigenen zu machen, weil man hierzu einen Strafkrieg annehmen müßte, (gegen 3). Folglich sollen auch beim Friedensschluß die Gefangenen ausgewechselt werden, ohne auf Gleichheit der Zahl zu sehen, weil sie (rechtlich) nicht als Sklaven weder verkauft noch losgekauft (ranzionirt) werden können (K. 224.). S. übrigens, Friede.

### Kriticismus

der Metaphysik, *criticismus metaphysicus*, *criticisme de la Metaphysique*. Das allgemeine Mißtrauen gegen alle synthetische Sätze der Metaphysik, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnißvermögen eingesehen worden. Der Zweifel des Aufschubs bei allen solchen Sätzen der Metaphysik, durch wel-

che etwas behauptet wird, was nicht in dem Begriff des Subjects solcher Sätze liegt, bis das durch eine Prüfung des Erkenntnißvermögens erhellet, wie diese Sätze entspringen und wie die Vernunft zu denselben gelangt, ist der Criticismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört (E. 78. f.). Dieser Criticismus ist das Gegentheil des Dogmatismus, man darf also nur, um sich einen richtigen Begriff von ihm zu machen, der Artikel: Dogmatisch, 2., Dogmatismus und Critik nachlesen.

## Kritik der reinen Vernunft,

f. Kritik der reinen Vernunft.

## Kritik des Geschmacks,

l. Kritik der reinen Vernunft, 3, b. a.

## Kunst.

*τεχνη, ars, art.* So nennt man überhaupt eine jede Causalität, welche ihre Wirkungen, nach gewissen Regeln (s. Genie 5.), so hervorbringt, das denselben Ideen vorausgehen. Die Causalität ist die wesentliche Beschaffenheit der Ursache, das durch sie etwas anders, nemlich die Wirkung, nach Gesetzen hervorgebracht werden muß. Eine Idee ist aber ein Begriff, der die Beschaffenheit hat, das der Gegenstand, welcher durch ihn gedacht wird, in der Erfahrung nicht vollkommen dargestellt werden kann. Wenn folglich eine Ursache ihre Wirkungen so hervorbringt, das sie sich diese Wirkungen vorher durch gewisse Begriffe vorstellt, denen gemäß, obwohl nie vollkommen angemessen, sie diese Wirkungen her-

vorbringt, so heist dieses Vermögen der Ursache eine Kunst. Wenn wir uns nun vorstellen, das zwischen manchen Producten der Natur, nemlich den organischen, und der Causalität der Natur eben ein solches Verhältniß sei, als zwischen dem Product eines Menschen und seiner Causalität, das er dieses sein Product nach solchen Ideen hervorbringt, die er sich vorher von demselben gemacht hat: so drückt Kant dies ganz richtig so aus: wir legen der Natur die Causalität nach Ideen, oder die Kunst, der Analogie nach, unter. Daraus folgt nicht, das die Natur ein solcher Künstler ist. Wir sagen nur, das wir uns die Natur so vorstellen müssen, das sie das für ihre organischen Producte sei, was ein Künstler, als solcher, für seine Kunstproducte ist (U. 320.).

b. Man kann die Kunst aber auch so erklären, das sie sei eine Causalität, welche ihre Wirkungen so hervorbringt, das denselben ein Zweck vorausgehet \*). Ein Zweck ist nemlich die Idee der Wirkung, welche sich das wirkende Wesen, oder das Wesen, welches die Causalität hat, vorstellt, so das diese Idee zugleich der Bestimmungsgrund der wirkenden Ursache zur Hervorbringung der Wirkung ist. Man sieht also, die Idee der Causalität ist der Zweck, worauf ihre Wirkksamkeit gerichtet ist, und eine Causalität nach Ideen, oder, eine Causalität durch Zwecke ist das nemliche, beides ist die richtige Erklärung des Begriffs der Kunst, als eines Vermögens (U. 332.).

## 2. Unterscheidung der Kunst von der

---

\*) *Sive ille ab omnibus fere approbatus finis observatur, artem constare ex praeceptionibus consentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae. Quintil. Instit. orat. lib. III. c. 18.*

Natur. Die Kunst ist das Vermögen der Zwecke, aber diese Zwecke müssen auch beliebig, und das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel dazu damit verbunden seyn. Die Zwecke müssen beliebig seyn, heist, es muß in der Willkühr der Causalität nach Zwecken stehen, sich einen Zweck vorzusetzen oder nicht. Ist der Zweck nothwendig, dann ist das Vermögen nicht Kunst, sondern Natur, wie z. B. das Gewebe zu machen geschieht nicht durch eine Kunst der Spinne, sondern durch die Natur derselben. Soll nun der Zweck wirklich gemacht werden, so muß die Causalität zu diesem Zweck da seyn; die Causalität zu einem bestimmten Zweck ist aber nichts anders, als das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu demselben (S. III. 387).

b. Kunst wird von der Natur, wie Thun (*facere*) vom Wirken oder Handeln, im weitesten Sinne des Worts (*agere*), unterschieden. Wenn nemlich die Wirkung so aus der Ursache erfolgte, daß es nicht von der Ursache abhing, sie hervorzubringen oder nicht, so sagt man bloß, die Ursache wirkte dies oder handelte; wenn die Wirkung aber von dem Belieben der Ursache abhing, so sagt man, die Ursache that dies; im letztern Falle schreiben wir der Ursache Kunst, im erstern Falle bloß Natur zu. Das Product, oder die Wirkung durch Kunst, das, was die Ursache durch ihre Kunst hervorbrachte, nennen wir ihr Werk (*opus*). Die Entstehung dieses Werks schreibt man der Ursache zu, als ihre That. Das Product der Natur nennen wir bloß schlechtweg ihre Wirkung (U. 175. f. M. II, 664.).

c. In dieser Bedeutung wird das Wort Kunst nicht mehr subjectiv, als das Vermögen, sondern objectiv, als der Gebrauch der tauglichsten Mittel zu beliebigen Zwecken, oder als

diejenige Wirkung des Kunstvermögens, das es Producte der Kunst hervorbringt, gebraucht. So sagt Kant (U. 174.): von Rechtswegen sollte man die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine (Fertigkeit der) Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, (also nach Freiheitsgesetzen handelt), Kunst nennen. Denn, ob ob man gleich das Product der Bienen (die regelmäßig gebaueten Wachscheiben) ein Kunstwerk, d. i. ein Product der Kunst zu nennen beliebt, so geschieht dieses doch nur wegen der Analogie mit der Kunst, oder weil es einer Kunst ähnlich sieht, und wir daher den Thieren unsere Begriffe von Kunst unterlegen. Sobald man sich nemlich bestimmt, das sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, so sagt man alsbald, es ist ein Product ihrer Natur (des Instincts), und als Kunst wird es nur ihrem Schöpfer zugeschrieben (U. 174. M. II. 665.). Man könnte hiernach die Fertigkeit, nach sittlichen Gesetzen zu handeln, auch eine Kunst nennen; sie wäre dann die Kunst, ein System der Freiheit gleich einem System der Natur möglich zu machen. Das wäre in der That eine göttliche Kunst, durch die wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelt ihrer auch völlig auszuführen, und die Idee davon wirklich zu machen (zu realisiren) (K. XIII.).

d. Wenn man bei Durchsuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geschehen ist, ein Stück behauenes Holz antrifft, so sagt man nicht, es ist ein Product der Natur, sondern, der Kunst. Man versteht darunter, die hervorbringende Ursache dieser Form des Holzes habe sich einen Zweck gedacht, dem es seine Form zu danken habe. Sonst sieht man auch wohl eine Kunst in allem, was so beschaffen ist, das eine Vorstellung desselben in ihrer Ursache vor der Wirklichkeit des Products

vorhergegangen seyn muß (wie selbst bei den Bienen), ohne daß doch die Wirkung von der Ursache eben gedacht seyn dürfe. Wenn man aber etwas schlechtweg ein Kunstwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterscheiden, so versteht man allemal darunter ein Werk der Menschen (U. 174. M. II, 666.).

3. Unterscheidung der Kunst von der Wissenschaft. Kunst wird auch, als Geschicklichkeit des Menschen, von der Wissenschaft unterschieden, wie Können vom Wissen. Kunst ist nemlich die Geschicklichkeit des praktischen Vermögens oder des Willens, Wissenschaft ist die Wirkung des theoretischen Vermögens oder des Erkenntnisvermögens. Beide unterscheiden sich wie Technik und Theorie von einander; denn Technik ist die gründliche Hervorbringung, Theorie aber die gründliche Erkenntnis des Gegenstandes. Die Feldmessenkunst ist eine Kunst, denn sie ist die Geschicklichkeit, den Erdboden, oder Theile seiner Oberfläche, messen zu können; die Geometrie ist aber eine Wissenschaft \*), denn sie ist die Erkenntnis, vermöge welcher man die auf Anschauung gegründete Beschaffenheit des Raums weiß. Und da wird auch das, was man kann, sobald man nur weiß, was gethan werden soll, und also die begehrte Wirkung nur genugsam kennt, nicht eben Kunst \*\*) genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das vollständigste kennt, dennoch nicht sofort die Geschicklichkeit zu machen hat, gehört in so weit zur

---

\*) Was wir Wissenschaft nennen, das nannten die Alten: theoretische Kunst *τεχνία θεωρητική*. *Quinctil. Instit. Orator. l. III. c. 19.*

\*\*) Die Alten nannten dies vielmehr *αρετή*, keine Kunst. *Quinctil. l. c. c. 21.*

Kunst. Camper beschreibt sehr genau, wie der beste Schuh beschaffen seyn müßte, aber er konnte gewis keinen machen (U. 175. M. II. 667.).

b. In manchen Gegenden sagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine solche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit seinem Eie: das ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft, d. h. wenn man es weiß, so kann man es auch; und eben das sagt er von allen vorgelieblichen Künsten der Taschenpieler (solchen, wozu weder Geschwindigkeit, noch Geschicklichkeit gehört). Die des Seiltänzers, wird er dagegen Kunst zu nennen gar nicht in Abrede seyn (U. 175 \*), s. Geschmack, 7.

4. Unterscheidung der Kunst vom Handwerk. Kunst wird auch vom Handwerk unterschieden, wie Spiel von Arbeit. Kunst ist nemlich dann eine Beschäftigung, die für sich selbst angenehm, d. i. Spiel ist, und man versteht darunter die freie Kunst (*arts liberaux*); Handwerk aber ist eine Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich), d. i. Arbeit ist, und man kann es, in so fern Geschicklichkeit dazu gehört, die aber bloß darum erworben und geübt wird, weil sie bezahlt wird, auch Lohnkunst nennen, s. Handwerk. Beide unterscheiden sich also wie Freiheit und Zwang von einander; denn Handeln aus Freiheit heißt so handeln, daß allein der Geist das Werk liebt, und dasselbe von dem bloßen Belieben des Handelnden abhängt; aus Zwang handeln aber heißt so handeln, daß bloß ein Mechanismus dazu erforderlich ist, der den Handelnden so und nicht anders zu handeln nöthigt. Die Musik ist eine freie Kunst, denn sie ist eine Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, und der Geist des Componisten muß das musikalische Product lieben; dagegen ist die Musik ein Handwerk,

wenn sie für Lohn arbeitet, und der Musikant z. B. zum Tanz aufspielt. Zu allen freien Künften wird aber auch ein Mechanismus erfordert, ohne welchen der Geist im Kunstproduct ohne Körper seyn und verdunsten würde. So muß in einem Product der Dichtkunst Sprachrichtigkeit seyn, der Dichter muß Sprachreichthum besitzen, und mit der Profodie und dem Sylbenmaafs bekannt seyn; alles dies aber bewirkt nur das Mechanische der Sprache und des Versbaues. Dies ist nicht unrathsam zu erinnern, da manche neuere Erzieher eine freie Kunst am besten zu befördern suchen, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen, und sie aus Arbeit in ein blosses Spiel verwandeln. Basedow war dieser Meinung, von der man aber schon wieder zurück gekommen ist; indem Resewitz und Andere bald darauf aufmerksam machten, daß Gewöhnung zum Zwang dem Künstler wie dem Gelehrten unentbehrlich sei (U. 175. M. II, 663.).

Ich will nun die verschiedenen Arten der Künfte in alphabetischer Ordnung beifügen.

5. Aesthetische Kunst, *ars aesthetica*. So nennt K. die Kunst, wenn sie das Gefühl der Lust, es sei nun, daß die Lust die Vorstellungen als bloße Empfindungen, oder auch als Erkenntnisarten begleite, zur Absicht hat. Im erstern Fall hat sie die Sinnenempfindung, im letztern Fall die reflectirende Urtheilskraft zum Richtmaafs. Es giebt hiernach zweierlei Arten ästhetischer Künste, die angenehmen und die schönen; und der Eintheilungsgrund ist die Art der Vorstellungen, welche von der Lust begleitet werden (U. 177. f. 179. M. II, 670).

6. Angenehme Kunst. So nennt Kant die Kunst, wenn sie das Gefühl der Lust, welche die Vorstellungen als bloße Empfindungen



begleitet, zur Abficht hat, und blofs zum Genuffe abzweckt. Solche Künfte find z. B. die, welche die Reize hervorbringen, die die Gefellfchaft an einer Tafel vergnügen können. Dergleichen find: die Kunst unterhaltend zu erzählen; die Gefellfchaft in freimüthige und lebhaftige Gefprächigkeit zu verfetzen; fie durch Scherz und Lachen zu einem gewissen Tone der Luftigkeit zu stimmen; u. f. w. Hierher gehört auch die Kunst, den Tifch zum Genuffe auszurüften, die Tafelmufik u. f. w. Dazu gehören ferner alle Spiele, die blofs durch Zeitverkürzung intereffiren (U. 173. M. II. 671.).

7. Baukunst, f. Baukunst.

8. Beredfamkeit, f. Beredfamkeit.

9. Bildende Kunst. Diejenige fchöne Kunst, welche Ideen in Anfchauungen durch die Sinne ausdrückt; alfo nicht durch Anfchauungen (in der blofsen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden, wie die Dichtkunst, oder die Beredfamkeit. Solcher Künfte giebt es zwei Arten, nach der Uebereinstimmung der Darstellung mit dem dargestellten Gegenstande. Stimmt die Darstellung mit dem dargestellten Gegenstande überein, fo heifst die Kunst, die der Sinnenwahrheit; stimmt die Darstellung nicht mit dem dargestellten Gegenstande überein, täuscht aber einen Sinn fo, daß dennoch der Gegenstand durch diese Täufchung dargestellt wird, fo ist es die Kunst des Sinnenfcheins. Die erste Art der bildenden Kunst heifst die Plastik, die andere Art die Malerei. Beide drücken ästhetische Ideen durch Gestalten im Raume aus. Die Idee liegt, als das Urbild (Archetypon) in der Einbildungskraft, die Gestalt im Raume aber ist das, die Idee nie erreichende, Nachbild (Ektypon) derselben (U. 207. M. II, 713.).

10. Bildhauerkunst, f. Bildhauerkunst.

11. Kunst des schönen Spiels der Empfindungen. K. hat zuerst die schönen Künste in redende, bildende und die Kunst des Spiels der Empfindungen eingetheilt, f. schöne Kunst, i. f. Er nennt Kunst des schönen Spiels der Empfindungen die, welche ein künstliches aber schönes Spiel von außen her erzeugter Empfindungen hervorbringen kann, dahingegen die redende Kunst ein künstliches, aber schönes Spiel von außen her erzeugter Gedanken und innerer durch sie erzeugter Anschauungen, und die bildende Kunst ein künstliches aber schönes Spiel von außen her erzeugter äußerer Anschauungen hervorbringt. Die erstere Kunst bringt also äußere Sinneneindrücke hervor, und zwar so, daß sie zusammen ein schönes Spiel ausmachen, welches sich allgemein mittheilen läßt. Diese Kunst kann nichts anders betreffen, als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung, oder Spannung, des Sinnes, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben, f. Farbenkunst, 2. K. theilt diese Kunst ein in das künstliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Gesichts, mithin in Musik und Farbenkunst (U. 209. 211. M. II, 711.), f. übrigens Farbenkunst und Musik.

12. Dichtkunst, f. Poesie.

13. Farbenkunst, f. Farbenkunst.

14. Freie Kunst, f. Kunst. 4.

15. Lohnkunst, f. Handwerk.

16. Lustgärtnerei, f. Lustgärtnerei.

- 17. Malerei, f. Malerei.
- 18. Mechanische Kunst, f. Mechanisch.
- 19. Musik, f. Musik.
- 20. Plastik, f. Plastik.

21. Redende Kunst. Diejenige schöne Kunst, welche Ideen durch Worte ausdrückt, und dadurch Anschauungen für diese Ideen in der bloßen Einbildungskraft erweckt. Solcher Künste giebt es zwei Arten, weil zwei Vermögen, Verstand und Einbildungskraft, hierbei wirken, und es darauf ankommt, welches dieser beiden Vermögen im Verhältniß zum andern zum Grunde gelegt wird. Wird der Verstand zum Grunde gelegt, und ein Geschäft desselben durch Worte so betrieben, als wäre es ein freies Spiel der Einbildungskraft, so heißt diese Kunst Beredsamkeit, f. Beredsamkeit; wird die Einbildungskraft zum Grunde gelegt, und ein freies Spiel derselben durch Worte so betrieben, als wäre es ein Geschäft des Verstandes, so heißt diese Kunst Dichtkunst, f. Poesie. Bei diesen Künsten liegt auch eine Idee als Urbild in dem Künstler; aber die Anschauung, die er erwecken will, oder das Nachbild soll im innern Sinn entstehen, und das Mittel es zu erwecken sind Worte des Künstlers und Gedanken in dem Hörenden oder in dem Leser (U. 205. M. II, 710.), f. Redner und Poet.

22. Schöne Kunst, *beaux arts*. Diejenige ästhetische Kunst, welche das Gefühl der Lust, die die Vorstellungen als Erkenntnißarten begleitet, zur Absicht hat. So ist die Beredsamkeit, welche zur Absicht hat, durch Worte Anschauungen in der Einbildungskraft zu erwecken,

die mit Luft begleitet sind, eine schöne Kunst. Schöne Kunst (als Beschaffenheit eines Products) ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäfsig ist (nicht zu etwas anderm das Mittel seyn soll), und obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur gefelligen Mittheilung befördert (U. 178. f. M. II, 672). Sie hat die reflectirende Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, das Allgemeine zu dem gegebenen Besondern zu finden, und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaafs; denn sonst könnte die Luft am schönen Gegenstände nicht allgemein mittheilbar seyn, wenn es nicht die Reflexion (das Bemühen zu dem gegebenen Besondern das Allgemeine zu finden, oder hier, es auf eine allgemeine Vorstellung des Schönen zu beziehen) wäre, die von der Luft begleitet wird, s. ästhetische Kunst (U. 179. M. II, 673.).

b. Der Ausdruck schöne Wissenschaften ist falsch, denn das, was er bezeichnet, sollte schöne Kunst genannt werden. Es giebt nemlich keine Wissenschaft des Schönen, denn das würde heissen, eine auf Beweisgründen sich stützende Erkenntnifs davon, welcher Gegenstand für schön und welcher für häfslich zu erklären sei. Gäbe es aber eine solche Erkenntnifs, so wäre das Urtheil über das Schöne ein Verstandesurtheil, und kein Geschmacksurtheil, und wer Verstand hätte, der hätte auch Geschmack. Eine Wissenschaft aber, welche schön wäre, giebt es gleichfalls nicht. Denn das wäre eine Erkenntnifs, die sich nicht durch Beweisgründe, sondern unser Wohlgefallen an derselben empföhle, die müßte uns folglich statt der Beweisgründe durch geschmackvolle Ausprüche (Bon-Mots) belustigen, und könnte also nicht Wissenschaft seyn. Der gewöhnliche Ausdruck: schöne Wissenschaften, ist ohne Zweifel daher entstanden, das man ganz richtig bemerkt hat,

es werde zur schönen Kunst, in ihrer ganzen Vollkommenheit, viel Wissenschaft, z. B. Kenntniss alter Sprachen, Belesenheit in den Autoren, die für Classiker gelten, Geschichte, Kenntniss der Alterthümer u. s. w. erfordert. Daher hat man nun diese historischen Wissenschaften, weil sie zur schönen Kunst die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch weil darunter selbst die Kenntniss der Producte der schönen Kunst (der Beredsamkeit und Dichtkunst) begriffen wird, durch eine Wortverwechslung, selbst schöne Wissenschaften genannt (U. 176. f. M. II, 669.).

c. Schöne Kunst ist eine Kunst, so fern sie zugleich Natur zu seyn scheint. An einem Product der schönen Kunst, z. B. einem englischen Garten, muß man sich bewusst werden, daß es Kunst (d. i. durch Kunst hervorgebracht) sei, und nicht Natur. Allein man muß es der Form so wenig ansehen können, daß der Gegenstand nach willkürlichen Regeln ist hervorgebracht worden, um die Idee des Künstlers darzustellen, daß man ihn für ein Product der blossen Natur halten sollte. Dies Gefühl, daß das Spiel, in welches die Anschauung eines solchen Products unsere Einbildungskraft und unsern Verstand versetzt, nicht dem Zwange gewisser Regeln unterworfen ist, so daß dies Spiel dennoch der Idee angemessen ist, welche der Künstler darstellen wollte, ist der Grund der Lust, welche sich allgemein mittheilen läßt, ohne sich doch auf einen Begriff davon, wie man sich das denken müsse, was schön seyn soll, zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie so aussehe, als hätte sie Jemand nach Ideen hervorgebracht, die er durch sie darstellen wollte, d. i. als wäre es Kunst; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, es sei eine Darstellung von Ideen oder Kunst, und sie uns doch als Natur,

d. i. als wären dabei gar keine Regeln beobachtet worden, ausieht (U. 179. M. II, 674.).

d. Wir können nemlich allgemein sagen, es mag die Naturschönheit oder die Kunstschönheit (s. Genie, 7. f.) betreffen: schön ist das, was nicht durch die Empfindung in den Sinnen, (wie z. B. das, was gut schmeckt), noch durch einen Begriff (wie z. B. der scharfe Beweis einer Wahrheit, die bisher nicht bewiesen werden konnte), sondern bloß dadurch gefällt, daß man es als Gegenstand der Beurtheilung behandelt. Nun hat die Kunst jederzeit eine bestimmte Absicht, etwas hervorzubringen. Wenn sie nun die Absicht hätte, eine solche Empfindung hervorzubringen, die mit Lust begleitet wäre (wie z. B. die Kochkunst einen Wohlgeschmack; welches immer etwas ist, was nicht Jedermann, sondern bloß diesem oder jenem Lust machen kann): so würde ein solches Product (z. B. eine wohlschmeckende Speise), als Gegenstand der Beurtheilung behandelt, nur gefallen vermittelt eines Gefühls, das auf sinnlicher Empfindung beruht. Hätte die Kunst hingegen die Absicht, irgend einen bestimmten Gegenstand (z. B. einen bequemen Schrank) hervorzubringen, so würde, wenn diese Absicht durch die Kunst erreicht wird, der Gegenstand (z. B. der Schrank) nur durch Begriffe (z. B. die Gedanken, daß sich darin viel aufheben, gut verbergen läßt, u. s. w.) gefallen. In beiden Fällen würde die Kunst nicht dadurch gefallen, daß man den Gegenstand bloß der Beurtheilung unterwürfe, sondern durch die Empfindungen oder die Begriffe. Sie würde daher nicht eine schöne, sondern eine mechanische Kunst seyn; weil unter mechanischer Kunst eine solche zu verstehen ist, welche bloß Erkenntniß des Gegenstandes, und die Geschicklichkeit, ihn dieser Erkenntniß gemäß hervorzubringen, erfordert (U. 180. M. II, 675.).

e. Also muß man die Absicht dem Product der schönen Kunst nie ansehen. Das heißt, schöne Kunst muß in ihrem Product so anzusehen seyn, als wäre es Natur, und als wäre folglich gar keine Absicht dabei, und doch muß man sich dabei bewußt seyn, daß es Kunst ist. Dies ist nur dadurch möglich, daß zwar alle Regeln bei der Hervorbringung eines Kunstproducts auf das pünctlichste sind befolgt worden, nach welchen das Product allein das werden kann, was es seyn soll; daß man aber doch keine Spur davon an diesem Product antrifft, daß die Regeln dem Künstler vor Augen geschwebt, und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt haben (U. 136. M. II, 676.). Daß schöne Kunst, Kunst des Genies ist, findet man im Art. Genie, 5.

f. Zur schönen Kunst werden erfordert:

α. Einbildungskraft, s. Genie, 12. f.

β. Verstand, s. Genie, 12. f.

γ. Geist, s. Geist.

δ. Geschmack, s. Geschmack.

Die drei ersteren Vermögen bekommen durch das vierte allererst ihre Vereinigung, s. Geschmack, 7. (U. 203. M. II, 706.). Wir wollen dieses noch kürzlich hier aus einander setzen.

g. Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Producten der schönen Kunst. Es ist die Frage: ist in Sachen der schönen Kunst mehr am Genie oder am Geschmack gelegen? So sollen, nach Hume, die Engländer mehr Genie, die Franzosen mehr Geschmack haben; woran ist nun mehr gelegen? Genie schließt eigentlich Verstand, Einbildungskraft

und Geist in sich, der Geschmack aber setzt sie in das rechte Verhältniß zu einander. Die Einbildungskraft ist das Hauptvermögen des Genies, denn dieses schafft die ästhetischen Ideen, s. Genie, 12. Geschmack aber ist die Urtheilskraft in Beziehung auf das Schöne. Obige Frage wäre also mit der einerlei, kommt es in Sachen der schönen Kunst mehr auf Einbildung oder auf Urtheilskraft an? Eine Kunst, die bloß Genie zum Grunde hätte, würde bloß zu einem gegebenen Begriff ästhetische Ideen auffinden und Andern mittheilen können; dies Talent des Genies aber heißt Geist; und daher würde eine solche Kunst eher eine geistreiche als eine schöne Kunst genannt werden müssen. Nur eine Kunst, die auf Geschmack beruhet, kann allein eine schöne Kunst genannt werden, denn ohne Geschmack kann das Genie seinem Product nicht die schöne Form geben, s. Genie, 10. ff. Folglich ist der Geschmack die unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*), ohne welche gar kein Kunstwerk und also keine schöne Kunst möglich ist (U. 202. M. II, 704.).

h. Der Geschmack muß das Genie stets in Zucht halten, es zügeln, ihm die Flügel beschneiden und es gefittet oder geschliffen machen. Zugleich giebt der Geschmack dem Genie die Leitung, worüber es sich verbreiten und bis wie weit es gehen soll, um zweckmäßig zu bleiben. Der Geschmack bringt endlich Klarheit und Ordnung in die Ideen, und macht sie dadurch haltbar, und eines dauernden und allgemeinen Beifalls, der Nachfolge Anderer, und einer immer fortschreitenden Cultur fähig. Wenn also beide Eigenschaften des Gemüths im Widerstreit sind, so muß das Genie dem Geschmack weichen. Auch wird die Urtheilskraft, welche in Sachen der schönen Kunst aus eigenen Principien den Ausspruch thut, und dann eben Geschmack heißt (s. Geschmack), eher der Freiheit und dem Reichthum der Einbildungskraft,



als dem Verstande, Abbruch zu thun, erlauben (U. 203. M. II, 705.).

i. Von der Eintheilung der schönen Künfte. Man kann überhaupt Schönheit den Ausdruck ästhetischer Ideen nennen; ist es Naturschönheit, so ist die Natur uns schön, weil es uns bei der Anschauung so ist, als hätte sie Jemand nach Ideen hervorgebracht; ist es Kunstschönheit, so soll sie wirklich Ideen darstellen (U. 204. M. II, 707.). Man kann daher die schönen Künfte so eintheilen, als man die Arten, wie der Mensch sich ausdrückt, um sich Andern mitzuthellen, eintheilt. Die Art, wie sich der Mensch mittheilt, ist nämlich:

α. die Articulation, die den Gedanken durch Worte;

β. die Gesticulation, die die Anschauung durch Gebärden;

γ. die Modulation, die die Empfindung durch den Ton

mittheilt oder auf den Andern überträgt. Nur die Verbindung dieser drei Arten des Ausdrucks macht die vollständige Mittheilung des Sprechenden aus (U. 204. f. M. II, 708.).

k. Hiernach kann es auch nur dreierlei Arten schöner Künfte geben:

α. die redende Kunst, welche die Ideen vermittelt der Gedanken, welche hier die Anschauungen im innern Sinn oder Vorstellungen der bloßen Einbildungskraft wirken, durch Worte;

β. die bildende Kunst, welche die Ideen vermittelt der Anschauungen im äußern

Sinn durch Darstellungen im empirischen Raum oder äußere Sinnenformen;

- γ. die Empfindung wirkende Kunst oder Kunst des schönen Spiels der Empfindungen, welche die Ideen vermittelt der Empfindungen durch äußere Sineindrücke oder Stimmungen (Spannungen, Töne) des Sinnes

mittheilet.

Man könnte diese Eintheilung auch logisch, durch Entgegensetzung, machen, welche analytische Eintheilung, nach dem Satze des Widerspruchs, jederzeit zweitheilig (dichotomisch) ist. Diese Eintheilung, welche aber zu abstract und den gemeinen Begriffen nicht so angemessen ausieht, würde folgende seyn: Die schöne Kunst drückt Ideen aus entweder

a. in Worten, oder

β. in Anschauungen.

Nun haben aber die Anschauungen

αα. eine Form, diese giebt eigentliche Anschauungen; und

ββ. eine Materie, diese giebt Empfindungen.

Uebrigens bevorwortet K. noch, daß er diesen Entwurf zu einer Eintheilung nicht für eine unumtöfliche Theorie wolle angesehen haben, sondern nur für einen Versuch, deren man mehrere anstellen könne und solle (U. 204. f. M. II, 709.).

I. Von der Verbindung der schönen Künfte in einem und demselben Product.

Aaa 2

Es können zur Hervorbringung eines Kunstproducts mehrere schöne Künfte gewirkt haben, z. B. in einem Schauspiele die Beredsamkeit und Malerei, sowohl in der Darstellung der Subjecte (spielenden Personen), als auch der Gegenstände; im Gefange die Poesie und Musik; in der Oper die Poesie, Musik und Malerei (die Darstellung der spielenden Personen und Gegenstände, und die Theatermalerei); im Tanz, das Spiel der Gestalten mit dem der Empfindungen. Es kann in einem Kunstwerk auch das Erhabene mit dem Schönen verbunden werden, z. B. in einem gereimten Trauerspiel, Lehrgedicht, Oratorium, u. s. w. In dieser Verbindung ist ein schönes Kunstwerk noch künstlicher. Allein darum ist es nicht immer schöner, weil sich so mannigfaltige Arten des Wohlgefallens durchkreuzen und eins das andere hindert und stört. — In aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, daß nemlich diese für die Beschauung und Beurtheilung zweckmäfsig sei, wo die Lust zugleich Cultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht. Das Wesentliche der Kunst besteht folglich nicht in der Materie, d. i. der Empfindung des Gegenstandes durch die Sinne (nemlich in dem Reiz und der Rührung der Sinne durch den Gegenstand), daß diese Genuss verschaffe. Statt daß die Betrachtung des Schönen den Geist cultivirt, läßt die Empfindung der Annehmlichkeit nichts in der Idee zurück, sondern machtviel mehr auf die Länge den Geist stumpf, den Gegenstand nach und nach anekelnd, und das Gemüth, durch das Bewusstseyn seiner, im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen, Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch \*) (U. 213. M. II, 717.).

---

\*) Das Wesen der schönen Künste besteht also nicht, wie doch in Sulzers Theorie (Art. Künste) behauptet wird: in der

Die schönen Künfte müssen mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, denn diese gefallen nicht bloß als Mittel wozu, sondern um ihrer selbst willen; und das Wohlgefallen, welches die schönen Künfte verursachen, ist dann dauernd. Ist aber in einem Kunstwerk gar keine moralische Tendenz, so dient es nur zur Zerstreuung, d. i. dazu, sich noch unnützlicher zu beschäftigen und noch unzufriedener mit sich selbst zu machen. Ueberhaupt sind die Schönheiten der Natur zu der Absicht, uns mit Beziehung auf Moralität zu unterhalten, am zuträglichsten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, sie zu beobachten, zu beurtheilen und zu bewundern (U. 214. f. M. II, 718.).

m. Vergleichung des ästhetischen Werths der schönen Künfte unter einander. Unter allen schönen Künften behauptet die Dichtkunst den obersten Rang, denn sie verdankt ihren Ursprung fast gänzlich dem Genie, und will am wenigsten durch Vorschrift oder durch Beispiele geleitet seyn. Sie erweitert überdem das Gemüth dadurch, daß sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt, und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher, damit zusammenstimmender, Formen, diejenige darbietet, welche die Darstellung derselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig angemessen ist, und die sich also für das Gefühl zu Ideen erhebt. Sie stärkt aber auch das Gemüth dadurch, daß sie es sein freies, selbst-

---

Einwebung des Angenehmen in das Nützliche. Ein Gesang kann schön seyn, ohne reizend und rührend zu seyn, eben so darf ein Gebäude, oder die Sprache in einem Product der Dichtkunst eben nicht reizend oder angenehm seyn, um schön zu seyn,

thätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen läßt, die Natur als Erscheinung nach Ansichten zu betrachten und zu beurtheilen, welche die Natur nicht von selbst darbietet. Sie spielt endlich mit dem Schein, den sie nach Belieben erweckt, ohne doch dadurch zu betrügen. Dagegen ist die Beredsamkeit (nicht Beredheit und Wohlredenheit, zusammen Rhetorik genannt) die Kunst zu überreden (statt zu überzeugen, wozu bloß Gründe, ohne alle Kunst des Redners, hinreichen), und sollte also aus den Gerichtsschranken und von den Kanzeln verbannt seyn \*), s. Beredsamkeit, 2.

---

\*) Wenn mein Freund Blühdorn (in seiner Abhandlung: über die Simplicität des Ausdrucks in Predigten, vor seinen Religionsvorträgen, Magdeburg 1801) mit diesem Urtheil, nicht zufrieden ist, so rührt es daher, weil er das Beredsamkeit nennt, was bei Kant Rhetorik heißt. Man kann sich die Sache so vorstellen. Wer einen Andern von der Wahrheit eines Satzes belehren und überzeugen will, der trägt den Beweis dafür entweder

1. ganz simpel vor, ohne alle Rücksicht darauf, wie er sich darüber ausdrückt, wenn er nur Einsicht in die Beweisgründe, und dadurch Ueberzeugung bewirkt; oder

2. er sieht bei seinem Vortrag zugleich darauf, daß er sich rein, leicht, richtig und passend ausdrücke, d. i. er wendet Wohlredenheit dazu an; oder

3. der lebhafte Herzensantheil, den er an der Wahrheit oder am Guten nimmt, macht, daß er auch seine Einbildungskraft, wenn sie fruchtbar und zur Darstellung seiner Ideen tüchtig ist, anbietet und vermittelt derselben und mit Hülfe des Reichthums der Sprache, den er in seiner Gewalt hat, seinen Satz mit den Beweisgründen desselben ins Licht setzt, d. h. er wendet Beredheit dazu an; oder endlich

4. es liegt ihm daran, daß der Zuhörer für seinen (des Redners) Satz gewonnen werde, der Zuhörer mag nun überzeugt oder überredet werden. So liegt dem Redner im Parlament daran, daß für

Wenn es um Reiz und Bewegung des Gemüths zu thun ist, so folgt nach der Dicht-

seine Behauptung gestimmt werde, und der Kanzelredner bildet sich gemeiniglich ein, der Zweck der Religion sei erreicht, wenn der Zuhörer, durch des Redners Vortrag gewonnen, nun anfängt einen Satz für wahr zu halten oder eine Lasterthat feltner zu vollbringen oder ganz aufzugeben. Wem nun hieran liegt, dem ist es genug, wenn der Zuhörer auch nur überredet wird. Er bietet also die Kunst auf, seiner Behauptung allen den Glanz zu geben, wodurch sie gefallen kann, folglich will er nicht überzeugen, sondern gewinnen, wodurch sich selbst, wenn die Behauptung auch wahr ist, woran dem Redner als solchem nichts liegt, die Wahrheit mit ihren Beweisgründen in einen schönen Schein verwandelt, und folglich der Zuhörer hintergangen wird. Der Redner thut also das, was der Dichter thut, er erregt einen schönen Schein, nur mit dem Unterschied, daß man bei dem Product des Dichters weiß, daß es Schein ist, bei dem Product des Redners aber diesen Schein für Wahrheit hält. Der Redner benimmt dem Zuhörer die Freiheit zu prüfen, wozu Kaltblütigkeit und Gemüthsruhe nöthig ist, und interessirt ihn für die Behauptung. Daher ist nun in jedem, durch die Kunst des Redners bewirkten, Fürwahrhalten stets Ueberzeugung und Ueberredung vermischt, und folglich der Zuhörer jedesmal in dem Maasse durch den schönen Schein getäuscht, in welchem sich Ueberredung in seine Ueberzeugung eingemischt hat. Diese Kunst des Redners heist nun Beredsamkeit. Aus dieser Exposition erhellet, daß Beredsamkeit und Wohlredenheit von Kant nicht als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht worden sind. Wer beide zusammen besitzt, ist der Redner ohne Kunst (*vir bonus dicendi peritus*), d. i. der nicht Künste oder Kunstgriffe (Erhitzung der Einbildungskraft durch ästhetische Ideen) gebraucht, die Zuhörer zu gewinnen. Die Beredsamkeit aber, in dem Sinn, wie Kant das Wort nimmt, ist eine, nichtachtungswürdige, Kunst, sich der Schwächen der Menschen zu feinen Absichten zu bedienen, diese mögen nun immer so gut gemeint und auch wirklich so gut seyn als sie wollen. Die Ideen des Rechts und der Pflicht sollen nur selbst und allein das Gemüth bestimmen, nicht aber die Erhitzung der Einbildungskraft, die Erregung der Affecten u. s. w. dasselbe für sie gewinnen; sonst wird der Mensch für das Recht und die Pflicht bestochen und überredet. Die Künste des Redners schieben also stets der Unabhängigkeit der Pflichtgesinnung das blinde mechanische Spiel des sogenannten guten Herzens unter. Allerdings haben schon die Alten dies an der Beredsamkeit getadelt, und sie daher eine böse Kunst, **•**ans

kunst die Tonkunst, welche der Dichtkunst am nächsten kommt, und sich mit derselben auch sehr natürlich vereinigen läßt. Sie steht aber hinter der Dichtkunst, weil die Musik nicht, wie die Poesie, etwas zum Nachdenken übrig läßt, sondern durch lauter Empfindungen, ohne Begriffe, spricht; weil diese Empfindungen vorübergehender sind, als die Gedanken, welche die Poesie zurückläßt; und weil sie mehr Genuß geben als cultiviren. Daher verlangt sie auch öftern Wechsel, und verträgt, wenn sie als Kunst wirken soll, nicht mehrmalige Wiederholung, weil diese nicht Wohlgefallen, sondern Ueberdruß wirkt. Allein sie bewegt das Gemüth mannigfaltiger und inniglicher als die Dichtkunst und jede andere der schönen Künste, s. Musik (U. 218. M. II, 719.).

Wenn man dagegen den Werth der schönen Künste nach der Cultur schätzt, die sie dem Gemüth verschaffen, so hat Musik unter den schönen Künsten den untersten, so wie unter denen, die nach ihrer Annehmlichkeit geschätzt werden, vielleicht den obersten Platz. Der Musik gehen, wenn man die Cultur zum Maassstab der Schätzung nimmt, die bildenden Künste vor, denn diese machen einen bleibenden, die Musik aber macht nur einen vorübergehenden Eindruck, s. Musik und Malerei (U. 220. M. II, 721.).

### Kunstinstinct,

s. Trieb.

---

Kunst zu täuschen gewant; selbst Quintilian nennt sie eine Kunst zu überreden. Auch war dem Redner im Areopag nicht erlaubt, die Leidenschaften rege zu machen, sondern er war genöthigt, sich bloß auf den Vortrag dessen, was zur Sache gehörte, einzuschränken.

Kunstproduct,

f. Product.

Kunstschönheit,

f. Genie, g. und Kunst, schöne.

Kunstverstand,

f. Verstand.

Kunstweisheit,

göttliche Kunst, *ars sapientiae, ars divina, art divin.* Eine Kunst, welche Ideen adäquat ist (S. III, 387 \*). Dies scheint ein Widerspruch zu seyn; denn Ideen sind Begriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann (A. 120.). Allein die Möglichkeit der Ideen übersteigt nur alle Einsicht der menschlichen Vernunft. Es läßt sich also wohl eine Kunst denken, die alle andere Kunst überträfe, und von keiner übertroffen würde, diese würde also in ihren Producten die Ideen, hinter denen alle Kunst in der Erfahrung zurück bleibt, völlig erreichen. Diese Kunst wäre demnach eine göttliche Kunst, und der Begriff einer solchen Kunst ist selbst eine Idee.

2. Weisheit ist die Eigenschaft eines Willens, daß er zum höchsten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zusammen stimmt. Das höchste Gut, als der Endzweck aller Dinge, ist aber eine Idee; denn es ist in keiner Erfahrung dem Begriff desselben angemessen (adäquat) zu finden. Eine Kunst also, welche das höchste Gut



hervorbringen kann, ist eine göttliche Kunst, und verdient den Namen der Weisheit. Denn Kunst ist das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu beliebigen Zwecken; ist nun dieser Zweck das höchste Gut, der Endzweck aller Dinge, so stimmt der Wille damit zusammen, und diese Eigenschaft desselben ist Weisheit, und also diese Eigenschaft mit jenem Vermögen verbunden eine Kunstweisheit, die nur der Welturheber haben kann.

3. Diese Kunstweisheit ist aber von der moralischen Weisheit zu unterscheiden; jene bestehet rehnlich in dem Vermögen, das höchste Gut hervorzubringen, diese in der Beschaffenheit des Willens, dasselbe zum obersten Endzweck alles Wollens zu machen. Eine jede Idee ist real oder hat objective Gültigkeit, wenn sie unentbehrlich ist entweder zum systematischen Gebrauch des Verstandes, um ihm im Erkennen die rechte Richtung, oder der Willkühr ihre Bestimmung zu geben. Die Idee der Kunstweisheit ist eine Idee der ersten Art, sie ist unentbehrlich zur Erklärung des Zusammenhangs der Dinge in der Welt als Zwecke und Mittel, welchen Zusammenhang wir doch bei den organischen Körpern nicht leugnen können, indem bei denselben alles als wechselseitiges Mittel und Zwecke zusammenhängt. So bringt der Baum die Blätter hervor, und ist also die mechanisch wirkende Ursache derselben, allein die Blätter dienen wieder zur Erhaltung des Baums, man darf sie dem Baum nicht öfters nehmen, wenn er nicht verdorren soll. Hier ist offenbar der Baum der Zweck der Blätter, aber da es ohne eine bestimmte Einrichtung des Baums keine Blätter geben könnte, die Blätter der Zweck des Baumes. Wir müssen daher, da wir diesen Zusammenhang nicht aus blossen wirkenden Ursachen und also dem blinden Mechanismus der Natur erklären können, wenigstens in der Beurthei-

lung der Natur so verfahren, als liege den nicht mechanisch gewirkten, also nicht notwendigen Producten, d. i. den zufälligen Formen der Dinge in der Natur eine nach beliebigen Absichten wirkende Willkühr zum Grunde, das ist, eine Kunstweisheit, die alles nach Zwecken, und folglich zum Endzweck der Dinge entstehen läßt. Die Teleologie oder Lehre von den Zwecken, auch durch sie die Physikotheologie, oder Lehre von Gott, in so fern die Welt als sein Werk betrachtet wird, giebt reichliche Beweise seiner Kunstweisheit in der Erfahrung. Dieses, und das von der Kunstweisheit kein Schluß auf die moralische Weisheit des Welturhebers gilt, auch wie dem Ansehen nach die Kunstweisheit in den Naturzwecken, welche auch Ideen sind, folglich Ideen realisiert sind, findet man auseinandergesetzt und aufgelöst in den Art. Teleologie, Naturzweck und Endzweck, 13. (S. III. 487. \*).

## Kunstwerk,

f. Product.

---

## L.

## Lachen,

## 1. Gedankenpiel, 3. ff.

## Landesverweisung,

Recht derselben, *jus exilii*, *droit d'exil*. Das Recht, den Staatsbürger in die weite Welt (d. i. ins Ausland überhaupt), in der altdeutschen Sprache Elend genannt, zu schicken (K. 203.). Dies Recht hat der Landesherr oder das Staatsoberhaupt; denn er hat das Recht zu strafen, und folglich auch mit der gänzlichen Ausschließung vom Staat, wenn der Unterthan das Recht, Staatsbürger zu seyn, verwirkt hat.

2. Wenn Jemand des Landes verwiesen wird, so bedeutet das so viel als, der Landesherr entzieht ihm nun allen Schutz, und macht ihn innerhalb seiner Grenzen vogelfrei (*exlex*). So würde der mit allem Recht als vogelfrei ausgestossen oder des Landes verwiesen werden, welcher sich der in einem Staate herrschenden Autorität darum widersetzen wollte, weil der Ursprung derselben nicht rechtmässig gewesen sei; indem

ihr Recht eben darin liegt, dafs fie herrfchend, d. i. durch den allgemeinen Willen des Volks anerkannt, ift (K. 208. 174.).

## Lafter,

*vitium, vice.* Diefes Wort wird, wie fo viele, in einer Subjectiven und objectiven Bedeutung gebraucht. Subjectiv wird der Hang zur gefetzwidrigen Handlung, objectiv die gefetzwidrige Handlung felbft, Lafter genannt. Jener Hang ift der in dem Menfchen liegende Grund der Möglichkeit, dafs feine Gefinnung dem Gefetze der Pflicht zuwider fei, fofern diefer Grund für den Menfchen zufällig ift. Die Möglichkeit aber heifst, dafs diefe pflichtwidrige Gefinnung wirklich werden kann (R. 56.).

2. Objectiv ift Lafter (*peccatum derivativum*) alle gefetzwidrige That, welche der Materie nach dem Gefetze widerftreitet (R. 25). Die Handlungen, welche diefen Namen haben, werden alfo

a. einer gefetzwidrigen Maxime gemäß ausgeübt;

b. gefchieht diefes der Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend. Das heifst, es wird bei diefer Bedeutung nicht darauf gefehen, was der Handelnde für eine Maxime hat, fondern nur darauf, dafs die Handlung einer gefetzwidrigen Maxime gemäß ift, die Maxime des Handelnden mag feyn welche fie wolle.

3. Das Lafter, in Subjectiver Bedeutung, ift das Widerspiel (*contrarie f. realiter oppositum*) von der Tugend. Denn Tugend ift die Angemessenheit der Gefinnung zum Gefetze der

Pflicht (R. 36.); nun kann man sich die bloße Abwesenheit der Tugend, oder das Nichtseyn derselben im Menschen, denken, dies ist Untugend oder moralische Schwäche; oder den der Tugend gerade entgegen gesetzten Zustand eines Menschen, dies ist Laster oder Stärke des Gemüths zu Verbrechen. Wenn wir, wie die Algebraisten mit einer jeden GröÙe thun, die Tugend durch den Buchstaben  $a$  bezeichnen, und andeuten wollen, daß man ihr etwas entgegen setze, was ganz das Widerspiel von ihr ist, also eine gleiche Stärke des Gemüths zu gesetzwidrigen Handlungen: so kann man die Tugend  $= + a$  setzen, d. h. sie ist gleich (welches das Zeichen  $=$  bezeichnet) einer GröÙe ( $a$ ), der man etwas entgegen setzen will (welches das Zeichen  $+$  bezeichnet). Dann ist das Laster  $= - a$ , d. h. es ist in dem Gemüth z. B. eines andern Menschen eine gleiche Stärke des Gemüths, als in dem Gemüth eines Tugendhaften, aber zu dem geraden Widerspiel (welches durch das Zeichen  $-$  angedeutet wird), in dem Gemüth des Tugendhaften ist es Stärke zu gesetzlichen, in dem Gemüth des Lasterhaften zu gesetzwidrigen Handlungen. Ist aber gar keine Stärke weder zu dem einen noch zu dem andern im Gemüth, so ist das Untugend  $= 0$ , welches bloß die Abwesenheit der Tugend, aber auch die Abwesenheit des Lasters, also noch nicht die Anwesenheit eines Lasters bedeutet (T. 10.).

4. Die Stärke des Vorsatzes in Erfüllung der Pflicht ist eigentlich allein Tugend, die Schwäche dieses Vorsatzes ist bloß Untugend, oder ein Mangel an moralischer Stärke (*defectus moralis*); Laster aber ist, wenn es dem Subject Grundsatz ist, sich der Pflicht nicht zu fügen. Daher ist nun auch, in objectiver Bedeutung, nicht jede pflichtwidrige Handlung Laster; sondern die pflichtwidrige Handlung überhaupt heißt

Uebertretung (*peccatum*), ist sie aber vorsetzlich, so daß sie dem Subject zum Grundsatz geworden ist, dann ist sie eigentlich eine solche Handlung, die man Laster nennt. Eine solche Handlung ist Verschuldung (*demeritum*), und nicht bloß moralischer Unwerth \*) (T. 21.),

5. Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten, nemlich der Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit, der Theilnehmung, es sei nun der Mitfreude oder des Mitleids, ist Uebertretung, aber bloß Untugend. Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster; denn durch die Verabfümung der Liebespflichten wird kein Mensch beleidigt, sondern es unterbleibt nur etwas für ihn Wohlthätiges; durch die Unterlassung der Pflichten aus schuldiger Achtung aber geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs. Wenn es aber in K. Tugendlehre (T. 143.) heißt: die erstere Uebertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels (*contrarie oppositum virtutis*), so ist das offenbar ein Versehen, und muß heißen, des logischen Gegentheils (*contradictorie oppositum virtutis*). Denn das Pflichtwidrige des Widerspiels der Liebespflichten sind die Laster des Menschenhasses, qualificirter Neid, qualificirte Undankbarkeit und qualificirte Schadenfreude. Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern sogar den Werth derjenigen, die sonst dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, ist Laster (T. 143.).

---

\*) Jener Unterschied, den Engelhard macht (*Leibnitii OO. V. I. p. 436, o.*), um Leibnitzens Vorstellung zu retten, (der alle Uebertretung für Mangel an moralischer Stärke hielt), daß nur in metaphysischer Bedeutung das Böse = o sei, in moralischer Bedeutung aber dasselbe allerdings ein wirkliches Verhältniß unfrer Handlungen zum Gesetz sei, ist folglich nichtig.

6. Ein wahres Laster ist daher ein qualificirtes Böse, d. i. ein solches, bei welchem gesetzwidrige Grundsätze statt finden, so dafs das Böse dadurch (als vorsätzlich) in die Maxime des Subjects ist aufgenommen worden. Dies ist z. B. bei Leidenschaften möglich, denn diese sind Begierden, die zur bleibenden Neigung geworden sind, ihnen hängt der Mensch mit Ruhe nach, und diese läßt Ueberlegung zu, und verstattet also dem Gemüth, sich darüber gesetzwidrige Grundsätze zu machen. Wenn z. B. in dem Menschen die sinnliche Begierde entsteht, die man Haß nennt, so kann diese Begierde, wenn der Mensch ihr nicht widersteht, ihm zur Gewohnheit werden, sie wird also in ihm eine bleibende Neigung, die sich dann auf die angegebene Art, wenn der Mensch über sie brütet, mit dem Laster verschwifert, welches man Haß nennt. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verschwifert sich aus eben dem Grunde nicht so sehr mit dem Laster (F. 50. f.).

7. Es erhellet hieraus, dafs eine Mehrheit der Laster sich denken, wie es denn unvermeidlich ist, nichts anders heißt, als sich verschiedene Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip des Lasters, nemlich der gesetzwidrigen Maxime den Vorzug vor der gesetzlichen zu geben, und sie in seine Maxime aufzunehmen, geleitet wird. Dieses Grundprincip des Lasters, das als solches unerklärlich ist, wird zuweilen personificirt oder als eine Person dargestellt, und dann der Böse oder der Teufel genannt. Denn das Laster, als die herrschend böse Gesinnung des Menschen, wird so vorgestellt, als sei es nur Eine, und als besitze es die Menschen, weil, wenn der Mensch so vorgestellt würde, als befäse der Mensch das Laster, die falsche Vorstellung entsteht: als habe der Mensch die Wahl gehabt zwischen Tugend und Laster, und sich für das letzte durch freien Willen bestimmt, da er doch,

wenn er dem Laster ergeben ist, angesehen werden muß, als sei er ein Sklave seiner Laster. Das personificirte Böse ist aber nichts weiter als eine ästhetische Maschinerie, d. i. die Versinnlichung eines sich im Ueberfinnlichen verlierenden Grundes, um dadurch den Knoten im Ursprung des Bösen gleichsam als gelöst darzustellen, und zugleich dadurch, wie durch jede sinnliche Darstellung im Praktischen, auf das Gefühl, aber in moralischer Hinsicht, zu wirken (T. 48.).

8. Man kann nun alle Gegenstände, auf die der Wille aus dem Princip des Lasters gerichtet seyn kann, also alle Laster (in objectiver Bedeutung), auf zwei Classen bringen, nach der zweifachen Anlage, die in dem Menschen das lasterhafte Begehren möglich macht. In dem Menschen ist nemlich die Anlage zur Thierheit und die Anlage zur Menschheit (s. Anlage des Menschen zum Begehren 1. ff.). Auf die Anlage zur Thierheit können allerlei Laster gepfropft werden, wenn die Willkühr bestimmt wird, aus dem Princip des Lasters von dieser Anlage Gebrauch zu machen. Diese Laster können Laster der Rohigkeit der Natur, und, in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzweck jener Anlagen, viehische Laster heißen (s. Anlagen des Menschen zum Begehren, 6.) (R. 16. f.).

9. Auf die Anlage zur Menschheit können ebenfalls allerlei Laster gepfropft werden, wenn die Willkühr bestimmt wird, aus dem Princip des Lasters von dieser Anlage Gebrauch zu machen. Aus dieser Anlage entspringen nemlich Eifersucht und Nebenbuhlerei, und hierauf können die größten Laster geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen, gepfropft werden. Diese Laster können Laster der Cultur und, im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit, teuflische Laster



genannt werden (s. Anlagen des Menschen zum Begehren, 7.) (R. 17. f.).

10. Alle Laster sind inhuman objectiv betrachtet, aber doch menschlich subjectiv betrachtet, d. i. wie die Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen möchte, so wie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte: so sind beide doch nur Ideen von einem Maximum (höchsten Grade). Diese Gegeneinanderstellung ist Uebertreibung. Menschen können zwar auch in viehische Laster fallen, allein der Grund davon ist, wie wir gesehen haben, nicht eine Anlage dazu, sondern der Mißbrauch dieser Anlage (f. 137. f.).

11. Ein Laster ist von einer Tugend nicht durch den Grad der Befolgung gewisser Maximen unterschieden, sondern sie sind ihrer Beschaffenheit nach, oder specifisch von einander verschieden, das Laster und die Tugend drücken beide das Verhältniß der Willkühr zum Gesetz aus, aber das eine ist das Entgegengesetzte von dem andern. Mit andern Worten, der belobte Grundsatz des Aristoteles \*), die Tugend in dem Mittlern zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch. Gesetzt, gute Wirthschaft sei das Mittlere zwischen zwei Lastern, Geitz und Verschwendung, so kann sie weder durch die Verminderung der Verschwendung oder durch Ersparung, noch durch Vermehrung der Ausgaben, Tugend werden. Man kann nicht sagen, die Tugend der guten Wirthschaft ist die, wo sich die Verminderung der Verschwendung und des Gesetzes, die sich entgegen kommen, treffen. Sondern jedes dieser Laster hat seine eigene

---

\*) Ethik 2. B. 2. Cap.

Maxime, die sich beide einander nothwendig widersprechen. Der Geitz als Laster hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung nicht im Genuss seines Vermögens, sondern mit Entlagung auf den Genuss blofs in dem Besitz desselben zu setzen \*). Die Verschwendung als Laster hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung im Genuss des Vermögens zu setzen, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen. Die Sparsamkeit hat aber die Maxime, sowohl den Genuss des Vermögens, als auch die Erhaltung desselben zum Zweck der Haushaltung zu machen, und beides mit einander zu vereinigen (T. 43. f.).

---

\*) Garve in den Erläuterungen zum 6. Cap. des 2. B. der Ethik des Aristoteles fragt: ob dies bestimmter sei, als der Grundsatz des Aristoteles? Die Antwort ist: allerdings. Garve stellt sich nemlich vor, Kant behaupte, der Geitz bestehe in der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, aber ohne Absicht auf den Genuss, und sagt nun: Wohl leben heisse sich ein Vergnügen verschaffen, also hienge doch der Geitz von dem mehrern oder wenigern Vergnügen ab, welches man sich verschaffe, und alle sei doch auch eine Gröfse.

Allein 1. Kant sagt ausdrücklich (T. 39.): nicht das Maafs der Ausübung sittlicher Maximen, sondern die Maxime bestimmt die Tugend oder das Laster. Folglich bestehet der Geitz nicht in dem Mehr oder Weniger des Vergnügens, das ich mir verlage, sondern in der Maxime, mir jedes zu verlagern, um das Vermögen zu erhalten, und das ist bestimmt;

2. ist es unbegreiflich, wie Garve auf das Mehr oder Weniger kommt, da Kant ausdrücklich von der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, ohne Absicht auf mehrere oder wenigere, sondern auf Genuss überhaupt, redet;

3. ist alle zwar auch eine Gröfse, aber eine bestimmte Gröfse, die kein weniger oder mehr zuläfst.

Man hüte sich nach einem solchen Beispiel wohl vor dem Auspruch: „Kant ist widerlegt, denn ein Mann, wie Garve, hat ihn widerlegt.“

12. Eben so wenig, und aus denselben Gründe, kann ein Laster durch eine grössere Anwendung gewisser Mittel, als es zweckmässig ist, oder auch durch eine zu kleine Anwendung gewisser Mittel, als sich schickt oder zweckmässig ist, erklärt werden. Denn hierdurch wird der Grad gar nicht bestimmt, mit dem es Tugend wird, oder aufhört Laster zu seyn; folglich, da hiërauf alles ankommen muss, um zu erklären, ob ein Betragen pflichtmässig sei oder nicht, so kann das keine Erklärung seyn. So ist z. B. die Erklärung, die Verschwendung ist eine zu weit getriebene Verzehrung des Vermögens, eigentlich keine Erklärung, denn es fragt sich: wann ist sie zu weit getrieben? (T. 44. f.)

13. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gefinnungen, sind die Ungeheuer, die der Tugendhafte zu bekämpfen hat. Dahes macht auch die sittliche Stärke, als Tapferkeit (*fortitudo moralis*), die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen aus. Diese sittliche Stärke wird auch die eigentliche, nemlich praktische Weisheit des Menschen genannt. Denn sie macht den Endzweck des Daseyns des Menschen auf Erden zu dem ihrigen, s. Endzweck und Gut, höchstes (T. 46.).

14. Die Tafel aller Laster, welche Tugendpflichten widerstreiten, ist nach Kants Tugendlehre folgende:

I. Laster, welche der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten,

1. der Rohigkeit der Natur,

a. der Selbstmord,

β. der unnatürliche Gebrauch der Geschlechtsneigung,

- γ. der unmäßige Genuß der Nahrungsmittel,
- 2. der Cultur,
  - α. die Lüge,
  - β. der Geitz,
  - γ. die falsche Demuth,
- II. Laster, welche der Tugendpflicht des Menschen gegen andere widerstreiten,
  - 1. des Menschenhaffes,
    - α. der qualificirte Neid,
    - β. die qualificirte Undankbarkeit,
    - γ. die qualificirte Schadenfreude,
  - 2. der Menschenverachtung,
    - α. der Hochmuth,
    - β. das Afterreden,
    - γ. die Verhöhnung.

15. Das Laster I, 1, β. heißt auch ein unnatürliches Laster (*crimen carnis contranaturam*), weil es in der Maxime besteht, einen unnatürlichen (gegen den Zweck der Natur gerichteten) Gebrauch von eines Andern Geschlechtsorganen und Geschlechtsvermögen zu machen. Unnatürlich ist dies Laster, weil der Mensch zu demselben, nicht durch den wirklichen Gegenstand, eine Person seines eigenen Geschlechts, oder sich

selbst, oder ein Thier von einer andern als der Menschengattung, sondern durch die Einbildung von demselben, also gegen den Zweck der Natur, indem nicht die Natur, sondern er sich selbst den Reiz hervorbringt, gereizt wird. Die Einbildung bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar wider einen noch wichtigeren Naturzweck, als selbst die natürliche Liebe zum Leben hat; denn diese zielt nur auf die Erhaltung des einzelnen Menschen (Individuums) ab, der Geschlechtstrieb aber auf die Erhaltung der ganzen Art (Species) (K. 107. T. 76.).

16. Dies Laster heist auch ein unnennbares Laster, weil ein solcher naturwidriger Gebrauch (also Mißbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine, und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grade widerstrebende, Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist, und in dem Maasse eine Abkehrung von diesem Gedanken erregt, daß selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird. Es ist eben daher eine noch verwerflichere Läsion (Verletzung der Rechte) der Menschheit in der eigenen Person des dieses Lasters sich schuldig machenden, als der Selbstmord, den man, mit allen seinen Greueln, der Welt vor Augen zu legen kein Bedenken trägt. Es ist als ob sich der Mensch beschämt fühlt, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung fähig zu seyn. Daher veranlaßt und erfordert selbst die erlaubte (an sich freilich bloß thierische) körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll. Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen, und selbst auch des bloß un Zweckmäßigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den erstern betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht ge-

gen sich selbst, ist nicht so leicht geführt. Der Beweisgrund liegt freilich darin, daß der Mensch seine Persönlichkeit wegwirft und aufgibt, wenn er sich bloß zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person, nicht in dem ganzen Geschlecht, durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit ist dadurch noch nicht erklärt. Dieses unnatürliche Laster scheint auch darum verwerflicher zu seyn als der Selbstmord, weil die trotzige Wegwerfung des Lebens doch noch Muth erfordert. Jenes Laster hingegen ist eine weichliche Hingebung an thierische Reize. Der Mensch überläßt sich bei demselben gänzlich der thierischen Neigung, und macht sich zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen (ekelhaften) Sache, und beraubt sich so aller Achtung für sich selbst. Dieses Laster kann also durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden (K. 107. T. 77. f.).

#### S. übrigens den Art. Böses.

- Kant Rel. inn. der Grenzen der bloßen Vern. 1. St. I, S. 16 — II, S. 25 — III, S. 36.  
 Dess. Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre Einleit. II. Anmerk. S. 10. — VII, S. 21. — XIII, S. 43. ff. — XV, S. 50. f. — Elementarl. I. Buch. I. Hauptst. II. Art. §. 7. S. 76. ff. — II. Buch. I. Hauptst. I. Abschn. §. 36. Anmerk. S. 137. f. — II. Abschn. §. 41. S. 143.  
 Dess. Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. 1. Tit. §. 24. S. 107.  
 Die Ethik des Aristoteles übers. u. erl. von Christian Garve, Zweites Buch, 2tes K. S. 553. ff. u. ötes K. Erläut. S. 609.

### Latitudinärer

in der Moral, *latitudinarii ethices*. Die Antipoden der Rigoristen, oder diejenigen,

welche der laxen Denkungsart zugethan sind, daß sie moralische Mitteldinge (*adiaphora*) in Handlungen und menschlichen Charakteren einräumen. Es liegt der Sittenlehre viel daran, keine solchen moralischen Mitteldinge zuzulassen (R. 9.).

2. Ein moralisches Mittelding (*adiaphoron*) wäre eine Handlung, oder auch ein menschlicher Charakter, die weder gut noch böse wären; so wäre der Mensch überhaupt ein solches moralisches Mittelding, wenn er in seiner Gattung weder gut noch böse wäre. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen; denn in Ansehung des Vergnügens und Schmerzes giebt es ein dergleichen Mittleres. Wenn wir nemlich das Vergnügen  $a$  nennen, so ist der Schmerz  $= -a$  (in der Bedeutung wie im Art. Laster, 3.). Der Zustand, worin eins von beiden angetroffen wird, ist die Gleichgültigkeit  $= 0$ . Allein die Sittenlehre darf keine solchen moralischen Mitteldinge einräumen, so lange es möglich ist, weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen. Diejenigen nun, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind, daß es keine solchen moralischen Mitteldinge giebt, nennt man Rigoristen in der Moral. Aber ihre Antipoden (Gegenfüßler, solche, welche der entgegengesetzten Meinung sind, daß es nemlich solche moralische Mitteldinge giebt) kann man Latitudinärer nennen. Sie sind aber entweder Latitudinärer der Neutralität oder der Coalition. Wer behauptet, es gebe Handlungen und Charaktere, die weder gut noch böse, also keines von beiden, sind, ist ein Latitudinärer der Neutralität, und kann ein Indifferentist in der Moral heißen, weil er der Meinung ist, daß gewisse Handlungen in Ansehung der Moralität gleichgültig sind. Wer aber behauptet, es gebe gewisse

Handlungen und Charaktere, die beides zugleich sind, nemlich in einigen Stücken gut in andern böse, ist auch ein solcher Latitudinärer, aber der Coalition, weil er beides, das Gute und Böse, in Einem Gegenstande vereinigen will, und kann darum ein Synkretist (ein Name, welcher dies ausdrückt) in der Moral heißen.

3. Um nun einzusehen, daß beide Behauptungen falsch sind, stelle man sich die Sache wieder durch eine Art von mathematischer Construction vor, welches gleich alles einleuchtend macht. Man nenne das Gute  $a$ , so kann man sich die Aufhebung des  $a$  auf zweierlei Art denken, entweder durch contradictorische oder durch conträre Entgegensetzung. Die erste ist die logische Entgegensetzung, durch welche ich bloß das  $a$  als nicht vorhanden denke, und dies nennt der Logiker das Nicht  $\bar{a}$ ; die andere ist die reale Entgegensetzung, durch welche ich etwas Wirkliches denke, was das gerade Widerspiel von dem  $a$  ist, und wodurch, wenn ich es mit dem  $a$  verbinde, dasselbe aufgehoben wird oder wegfällt. Dies nennt der Mathematiker das Minus  $-a$  oder das negative  $a = -a$ .

4. Die leichteste Art nun einzusehen, daß es keine moralischen Mitteldinge giebt, ist, wenn man bedenkt, daß das Entgegengesetzte des Guten  $\bar{a}$ , entweder das Nicht  $\bar{a}$ , d. i. das Nichtgute, der bloße Mangel des Guten, d. i. der Maxime gut zu handeln,  $= 0$  ist; oder daß es das Minus  $-a$ , d. i. das wirkliche Gegenheil, das Widerspiel des Guten, d. i. die Maxime, böse zu handeln, ist,  $= -a$ , welches man auch das Nichtgute nennt, welches aber etwas Wirkliches ist, das vom bloßen Mangel des Guten und folglich auch vom bloßen Mangel des Bösen wohl zu unterscheiden ist. Das Nicht-



gute = — a, oder das Minusgute, das negative Gute, kann auch das positive Böse genannt werden.

5. Wir wollen nun einmal annehmen, das moralische Gesetz in uns wäre keine Triebfeder der Willkühr, sondern, wie die Anhänger des Glückseligkeitsprincips (Eudämonisten) behaupten, es müßte immer erst noch ein Gegenstand da seyn, um dessentwillen wir das Gesetz befolgen, und welcher also, vermittelt des sinnlichen Triebes, den der Gegenstand zu befriedigen dient, die Willkühr zur Befolgung des Gesetzes bestimmte. Dann wäre das Moralischgute oder die Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetz = a, das Nichtgute = o, nemlich der Mangel einer Triebfeder, das Gesetz zu erfüllen, es wirkte kein Gegenstand auf die Willkühr, d. h. das Moralischgute = a wäre zu betrachten wie eine Größe, die mit o multiplicirt ist ( $a \times o$ ). Man kann das a einmal nehmen, wenn eine Triebfeder, zweimal, wenn zwei Triebfedern, u. s. w. wirken (d. h. die Triebfeder ist zweimal so wirksam als beim vorigen Fall); wirkt aber gar keine, so giebt es gar kein a, oder ich kann es o mal, d. i. gar nicht nehmen, welches, weil  $\times$  das Zeichen der Multiplication ist, so ausgedrückt werden kann:  $a \times o$ . Dann wäre es also nichts Böses, wenn kein Gegenstand von außen als Triebfeder zur Befolgung des Gesetzes da wäre, es wäre aber auch nichts Gutes, sondern nur ein Mangel aller moralischen Triebfeder überhaupt.

6. Das moralische Gesetz ist aber selbst in uns Triebfeder der Willkühr; denn sonst würden wir nicht um des Gesetzes, sondern um des Gegenstandes willen, d. i. nicht aus Moralität, sondern wegen einer sinnlichen Triebfeder, also aus Sinnlichkeit, das Gesetz befolgen. So sei nun das Gesetz als Triebfeder = a, wirkt nun diese Trieb-

feder nicht, oder ist ein Mangel der Uebereinstimmung der Willkühr mit dem Gesetz = o vorhanden, so muß eine andere Triebfeder auf die Willkühr wirken, welche dem Gesetz als einer Triebfeder wirklich entgegen wirkt. Das heißt, es muß im Gemüth eine Widerstrebung gegen das Gesetz = — a vorhanden seyn, folglich eine wirkliche böse Willkühr, die aber nur die Triebfeder des Gesetzes unwirksam macht, und dadurch den moralischen Zustand, der = o ist, hervorbringt. Dieser Zustand = o ist also nicht moralische Indifferenz oder Gleichgültigkeit in Ansehung der Moralität, sondern beruhet wirklich auf einer bösen Gesinnung. Es giebt also wirklich zwischen einer bösen Gesinnung, d. i. einer solchen, welche gesetzwidrige Maximen der Handlungen zu den ihrigen macht, und zwischen einer guten Gesinnung kein Mittleres (R. 9. f.).

7. Dies ist die Beantwortung der Frage, nach der rigoristischen Entscheidungsart. Der Unterschied zwischen der Natur, nach welcher es einen bloßen Mangel woran, z. B. Mangel des Vergnügens und Schmerzes, geben kann, und der Freiheit, nach welcher dies nicht möglich ist, beruhet auf Folgendem. Die Freiheit der Willkühr ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder (z. B. die des Erhaltungstriebes vermittelt einer sehr wohl-schmeckenden aber schwer zu verdauenden Speise) zu einer Handlung (z. B. diese Speise zu genießen) bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (d. i. es sein Wille geworden ist, nach dieser Maxime zu handeln, oder sie zu seiner Regel des Verhaltens zu machen, z. B. wenn er es zu seiner Regel gemacht hat zuweilen es zu wagen, von einer sehr wohl-schmeckenden Speise, die nicht oft vorkömmt, mehr zu genießen, als es mit vollkommner Sicherheit für die Gesundheit

geschehen kann); so allein kann eine Triebfeder mit der absoluten Spontaneität der Willkühr, der Freiheit, zusammen bestehen. Das moralische Gesetz ist aber für sich selbst Triebfeder im Urtheile der Vernunft, und, wer es zu seiner Maxime macht (sich zur Regel macht, nach der er sich verhalten will), ist moralisch gut. Derjenige also, der nicht darnach handelt, hat es nicht zu seiner Regel gemacht, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung. Es muß folglich eine andere Triebfeder, die dem Gesetz entgegen gesetzt ist, auf die Willkühr desselben Einfluss haben. Dieses kann aber vermöge der Voraussetzung (dass die Freiheit der Willkühr nur durch die Aufnahme der Triebfeder in seine Maxime bestimmt werden kann) nur dadurch geschehen, dass der Mensch diese dem Gesetz entgegengesetzte Triebfeder (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetz) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er nicht ein gegen das moralische Gesetz indifferenter, sondern böser Mensch ist). Auf diese Art ist es also einleuchtend, dass ein Mensch in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals keines von beiden, weder gut noch böse, seyn kann (R. 11. ff.).

8. Hiernach würde eine moralisch - gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) eine bloß aus Naturgesetzen erfolgende Handlung seyn. Die Wirkung eines Dinges, was keinen freien Willen hat, z. B. die Handlung eines Hundes, ist weder gut noch böse; diese Handlung steht nemlich in gar keiner Beziehung aufs moralische Gesetz. Wenn nemlich der Hund handelt, so handelt er bloß nach Gesetzen der Natur und nicht nach Gesetzen der Freiheit, er nimmt nicht eine Maxime in seine Willkühr auf, sondern wird bloß, ohne alle Verstandesregel, obwohl vermitteltst Vorstellungen, zu seinen Handlungen getrieben. Solche Handlungen sind aber keine Thatfachen (*facta*) in engerer Bedeutung des Worts, wenn man unter

diesen Handlungen aus freier Willkühr versteht; und in Ansehung solcher bloßen Naturwirkungen giebt es weder Gebote, noch Verbote, noch auch Erlaubniss (gesetzliche Befugniss), welche letztere zu allen Handlungen, die weder geboten, noch verboten sind, also moralisch-gleichgültig scheinen, vorausgesetzt werden muß (R. 10. \*).

9. Ja aber, sagen die Latitudinärer der Coalition, der Mensch kann doch in einigen Stücken sittlich gut, und in andern zugleich böse seyn. Man muß doch zugeben, daß z. B. Jemand ein ehrlicher Mann seyn, und zugleich in Ansehung des Geschlechtstriebes nicht so gewissenhaft seyn kann. Diese Behauptung ist nun ebenfalls falsch; denn ist Jemand in einem, z. B. in Ansehung fremden Eigenthums, gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen, sollte er also in einem andern Stücke, z. B. in Ansehung der Befriedigung des Geschlechtstriebes, zugleich böse seyn, so hat er das moralische Gesetz nicht in seine Maxime aufgenommen, weil dieses Gesetz, als solches, das ist als allgemein für alle Fälle und nothwendig geltende Handlungsregel, stets befolgt werden muß, wenn es als Gesetz in die Maxime aufgenommen seyn soll. Nun befolgt er das Gesetz aber nur für einen Fall, aber nicht für den andern, also ist das Gesetz nicht als Gesetz, sondern als Maxime für einen Fall, in die Maxime aufgenommen worden. Folglich ist es nicht das Gesetz, was ihn, als solches, auch z. B. in Ansehung des Eigenthums bestimmt, sondern er hat eine andere Maxime in seinen Willen als sein Gesetz aufgenommen, nemlich sich nur dann durchs Gesetz bestimmen zu lassen, es also nicht als allgemeingültig, sondern als eine besondere Maxime zu befolgen, wenn der Reiz der sinnlichen Triebfeder nicht so groß ist, als bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes, im letztern

Falle aber diese Triebfeder in die Maxime aufzunehmen (R. 13.).

10. Die alten Philosophen drückten die Frage: ob der Mensch von Natur gegen die Tugend und das Laster gleichgültig (indifferent) sei, so aus: ob die Tugend erlernt werden könne \*)? Die andere Frage, ob der Mensch nicht in einigen Stücken tugendhaft, in andern lasterhaft sei, drückten sie so aus: ob es mehr als eine Tugend gebe? Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit und mit Recht verneint. Sie betrachteten nemlich, so wie wir es hier gethan haben, die Tugend an sich, in der Idee der Vernunft (oder wie der Mensch seyn soll). In der Erfahrung, oder so wie der Mensch in der Erscheinung ist, kann man freilich beide Fragen bejahen, denn da sind manche Menschen gegen das Moralgesetz indifferent, oder befolgen es zuweilen, und zuweilen wieder nicht. Vor dem menschlichen Richter (nach empirischem Maassstabe), der nur auf Legalität oder Gesetzmässigkeit der Handlung sieht, sind sie also dann weder gut noch böse, oder theils gut, theils böse; aber vor dem göttlichen Richter (auf der Wage der reinen Vernunft), der auf Moralität oder Sittlichkeit der Handlung sieht, sind diese alle böse (R. 13. \*).

Kant Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1. Stück. Anmerkung, S. 9—13.

---

\*) Plato untersucht diese Frage in seinem Gespräch Meno und von der Tugend, und Aeschines im ersten Gespräch, welches den Titel hat: von der Tugend, ob sie erlernbar sei. Beide behaupten, sie sei nicht erlernbar, sondern entstehe in uns durch die Gottheit, d. h. ihr Ursprung sei für uns unerforschlich. Nur Aristoteles, Ethik 2. B. 1. K. behauptet, wir wären von Natur indifferent gegen die Tugend.

## Laune,

Humor, *humeur*. Bedeutet, im guten Verstande, das Talent, sich willkürlich in eine gewisse Gemüthsdisposition versetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (sogar umgekehrt), und doch gewissen Vernunftprincipien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäß, beurtheilt werden. Die Laune ist ein Talent oder eine Naturgabe, d. i. ein gewisses vom Subject selbst abhängendes, obwohl ihm von der Natur verliehenes, Vermögen, etwas hervorzubringen. Was durch die Laune hervorgebracht wird, ist eine gewisse Gemüthsdisposition oder Gemüthsstimmung, welche auch Laune genannt wird; und so ist Laune, in subjectiver Bedeutung, die Naturgabe, sich in Laune, in objectiver Bedeutung, zu versetzen. Diese Gemüthsstimmung besteht aber darin, daß man

α. alle Dinge ganz anders als gewöhnlich, sogar umgekehrt, beurtheile. So herrscht in der horazischen Ode \*) an den über die See segelnden Virgil fast ganz die Laune des Dichters, sich alles als gefährlich vorzustellen. Er schilt darum auf die Verwegenheit der Menschen, daß sie das Reifen zur See erfunden haben;

β. alle Dinge, obwohl anders als gewöhnlich, doch gewissen Vernunftprincipien, die einer solchen Gemüthsstimmung zum Grunde liegen, gemäß beurtheile. Das Vernunftprincip oder die *Maxime* des Horaz war, sein Gemüth zum Verdruß zu stimmen, und alles Virgils Reife Betreffende durch dieses Glas zu betrachten (U. 230.).

---

\*) *Lib. I, Od. III, Sic te diva etc.*

2. Laune bedeutet aber auch die Fähigkeit, unwillkürlich in eine solche Gemüthsstimmung gesetzt zu werden, und diese unwillkürliche Gemüthsstimmung selbst. Diese Laune hat den Menschen in ihrer Gewalt, und macht, daß er sich vorstellt, die Dinge wären wirklich so ganz anders und verkehrt beschaffen, als er sie beurtheilt. Die Laune in der erstern Bedeutung hingegen hat der Mensch in seiner Gewalt, und er weiß es sehr wohl, daß die Dinge nicht so sind, wie er sie sich in dieser Gemüthsstimmung vorstellt. Man merkt es gar bald, welche Art der Laune, die erstere oder letztere, es sei, in welcher z. B. der Schriftsteller war, als er schrieb. Ob nemlich der Dichter selbst ein gefärbtes Glas sich vorhalte, und die Dinge, die er dadurch betrachtet, nun so beschreibe, als glaube er, sie wären wirklich so gefärbt, oder, ob ihm dieses Glas von seiner Gemüthsstimmung vorgehalten wurde, und er nun wirklich glaubt, daß die Dinge so beschaffen sind, als sie ihm durch das gefärbte Glas seiner Gemüthsstimmung, das er nicht beachtet, erscheinen, das kündigt sich bald durch die Darstellung an.

3. Wer den Veränderungen der Laune unwillkürlich unterworfen ist, also von der Laune in der letzteren Bedeutung abhängt, ist launisch. Diese launische Sinnesart ist eine Gemüthsstimmung zu Anwandlungen eines Subjects besonders zur Freude oder Traurigkeit, von denen sich dieses selbst keinen Grund angeben kann, von denen es folglich nicht selbst, und auch nicht etwas aufser demselben die Ursache ist; eine Disposition, die vornehmlich den Hypochondristen anhängt. In einer lustigen Laune sieht der Launische alles von der ergötzenden und belustigenden Seite an, es kann ihm alles Freude machen; in einer verdrüßlichen Laune aber ist ihm alles verdrüßlich, die Fliege an der Wand ärgert ihn.

Wie ein Gelbfüchtiger alles gelb sieht, so erscheint einem Launischen in guter Laune alles lustig, in übler Laune alles verdrüsslich, seine Urtheile, Empfindungen und Handlungen sind dann ganz anders als gewöhnlich (A. 177.).

4. Derjenige, welcher die Veränderungen der Laune willkürlich und zweckmäsig (zum Behuf einer lebhaften Darstellung vermittelt eines Lachen erregenden Contrastes) anzunehmen vermag, der und sein Vortrag heißt launigt. Dieses launigte Talent, z. B. eines Buttler, Sterne, oder Thümmel, ist also von der launischen Sinnesart ganz unterschieden; der Hauptunterschied zwischen beiden aber ist das Willkürliche im erstern. Dieses Talent macht durch die absichtlich-verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenstände setzt (indem er sie gleichsam auf den Kopf stellt), mit schalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leser das Vergnügen, sie selbst zurecht zu stellen. Die Contrastes, in die der launigte Dichter die Gegenstände stellt, geben ihm auch die beste Gelegenheit, die gerade Richtung der Vernunft zwischen den Extremen recht sichtbar zu machen. Besonders aber muß derjenige, welcher im Fach des Lustspiels etwas vorzügliches leisten will, sich in jede Art der Laune zu setzen wissen; weil dies das sicherste Mittel ist, den Zuschauer zu ergötzen und zu unterrichten (A. 177.).

5. Diese Manier gehört indessen mehr zur angenehmen als schönen Kunst, weil der Gegenstand der schönen Kunst immer einige Würde an sich zeigen muß, und daher einen gewissen Ernst in der Darstellung, so wie der Geschmack in der Beurtheilung, erfordert. Die schöne Kunst gefällt, aber die angenehme Kunst vergnügt und ergötzt durch ihre Producte; wir ergötzen uns an der wollüstigen Laune des Anakreon, die ihn so naiv macht, und



jede merkliche Laune hat etwas an sich, wobei wir mit Vergnügen die Abweichungen von der ruhigen Vernunft beobachten. Die Laune verschafft uns also Genuß, und es ist nicht das Wohlgefallen der bloßen Reflexion, wodurch uns das launigte Product gefällt, sondern das Vergnügen der Sinnenluft, wodurch es uns reizt und intereffirt (U. 230.).

Kant Kritik der Urtheilskraft Th. I. §. 54. S. 230.

### Lauterkeit,

der Pflichtgefinnung, *puritas moralis, pureté morale*. Wenn das Gesetz für sich allein Triebfeder ist, und die Handlung aus Pflicht geschieht. Diese Lauterkeit der Pflichtgefinnung ist das eine Stück der Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i. in bloß sittlicher Absicht, und besteht darin, daß sich keine von der Sinnlichkeit hergenommene Absichten der Pflichtgefinnung beimischen; denn so weit jene sinnlichen Absichten die Triebfedern der Handlung sind, so weit ist diese nicht sittlich gut, sondern nur pflichtmäsig. Das Gebot ist hier: ihr sollt heilig seyn (1 Petr. 1, 16.). Menschliche Heiligkeit ist Lauterkeit der Pflichtgefinnung (T. 113.).

2. Lauterkeit der Kirche (*puritas ecclesiae*), i. Kirche.

### Leben,

*vita, vie*. So heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem innern Princip zum Handeln zu bestimmen (N. 120.).

Eine Substanz ist dasjenige Subject des Daseyns, was selbst nicht wiederum als Prädicat zum Daseyn eines andern Subjects gehört (N. 42.). Das Vermögen ist der Grund oder das Princip, worauf die Inhärenz eines gewissen Actus in uns beruhet. Folglich bestehet das Leben in dem Grunde, welchen ein Subject, das nicht als Prädicat eines andern Dinges existirt, in sich hat, der es ihm möglich macht, sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Ist dieses für sich bestehende Subject, diese Substanz, endlich, so ist die Handlung, zu welcher sie sich bestimmt, eine Veränderung ihres Zustandes. Ist diese Substanz materiell, d. h. erfüllt sie einen Raum, so sind die einzigen Veränderungen ihres Zustandes, zu denen sie sich bestimmt, entweder Bewegung oder Ruhe. Wir kennen aber keinen andern in der Substanz selbst liegenden Grund, der es ihr möglich machte, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine innere Thätigkeit als das Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Wille. Diese Gründe, die es der Substanz möglich machen, ihren Zustand selbst, aus Willkühr, zu verändern, und die Handlung selbst, welche diese Veränderung bewirkt, gehören zu den Vorstellungen des innern Sinnes, und verdienen auch daher den Namen der innern Principien (N. 120).

2. Es ist unmöglich, das das Leben in der Materie liege, denn die Materie ist eine Vorstellung, welche uns bloß durch äußere Sinne möglich ist, das Leben aber ist ein Vermögen, das auf den innern Principien des Begehrens beruhet, welche bloß Vorstellungen des innern Sinnes sind. Wie könnte denn also eine bloß dem innern Sinne zugehörige Bestimmung eine Bestimmung der Materie, als solcher, oder einer dem äußern Sinn zugehörigen Substanz seyn? Diejenigen,

die das Leben des Thiers in der Materie suchen, täuscht bloß die Verbindung beider Arten der Sinne in einem und demselben Subject. Wenn nun dieses Subject materiell ist, und es selbst, aus sich, eine Veränderung der Materie, an die sein innerer Sinn gebunden ist, hervorbringen will: so kann das Vermögen, wodurch ihm diese Veränderung aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung zur Ruhe, möglich wird, oder das Leben, nicht in der Materie, sondern muß in einer andern, von der Materie ganz verschiedenen (welches der Ausdruck: außer ihr befindlichen, sagen will), obzwar mit ihr verbundenen Substanz gesucht werden, die nicht in die äußern Sinne fällt, deren Accidenzen aber oder Bestimmungen im innern Sinn zu finden sind, und Vorstellungen, nemlich Anschauungen der Einbildungskraft, Empfindungen, Gefühle, Begierden, Begehungen u. s. w. heißen (N. 120. f.).

3. Leben ist also das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln (P. 16. \*). Wesen heißt hier so viel als ein Ding, dem das Vermögen, welches man Leben nennt, zukommen kann. Da wir keinen andern innern Grund, der es einer Substanz möglich machte, ihren Zustand selbst willkürlich zu verändern, kennen, als das Begehren: so ist das Vermögen zu handeln nach den Gesetzen des Vermögens zu begehren nur eine nähere Bestimmung der Erklärung in 1. Das Begehungsvermögen ist das einzige uns bekannte innere Princip, aus welchem sich die lebende Substanz zum Handeln bestimmt.

4. Das Leben heißt das Vermögen, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln (K. I.). Vorstellungen sind solche Bestimmungen einer Substanz, welche nur im innern Sinn angeschauet werden können. In 2. haben wir aber gesehen,

dafs nur diese Bestimmungen derjenige Grund des Handelns, welches wir Leben nennen, seyn können. Auch die Begehrungen gehören zu den Vorstellungen, und mit den Begehrungen sind stets solche Vorstellungen verbunden, sie mögen nun vor den Begehrungen hergehen oder darauf folgen, welche sich auf einen Gegenstand beziehen, den sie vorstellen \*), und welcher begehrt wird. Was diejenige Art von Vorstellungen, welche Gefühl heifst, zum Leben beiträgt, findet man im Art. Gefühl, 107.

5. Diese Bestimmung des Begriffs vom Leben ist auch die der Stahlischen Partei unter den Physiologen. Sie setzen die Vorstellungen als Accidenzen, die wir uns ohne Substanz nicht denken können, in eine (empirische, aber dennoch unsern Sinnen sich entziehende) materielle Substanz, welche Seele heifst, s. Seele. Andere und vorzüglich einige neuere Physiologen setzen das Leben in die blofse Organisation, und bezeichnen es mit dem Ausdrucke Lebenskraft. Das Brownische System (s. Köllners Prüfung der neuesten Bemühungen und Untersuchungen in der Bestimmung der organischen Kräfte, nach Grundsätzen der kritischen Philosophie, in Reils Archiv für die Physiologie, 2 B. S. 210. ff. und Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über das Brownische System von einem praktischen Arzte. Jena, 1797. §.) unterscheidet zwischen Leben und Lebenskraft, als zwei verschiedenen Begriffen, und erklärt Lebenskraft durch die Bewegung aus einem innern Princip, Leben aber durch das Resultat der Verbindung der reiz-erregenden Gegenstände (oder Materien, auch die erregenden Potenzen genannt, po-

---

\*) Sie sind Vorstellungen in engerer Bedeutung des Wortes.

*testates incitantes, incitantia, stimuli*) und der organischen Fähigkeiten. Das Leben bestehet hiernach:

a. in dem Lebensreiz, der Erregung, *Incitation (incitatio)*, d. h. in der Einwirkung (äußerer und innerer) reizender Kräfte oder Gegenstände, die die Muskelfaser und den Nerven afficiren, z. E. Wärme, Kälte, Licht, Nahrung, Säfte des Körpers, das Blut, das Denken, u. s. w. sind die reizenden Kräfte oder Materien, die erregenden Potenzen für die Muskelfaser, und die Sinne afficirenden Gegenstände für die Nerven;

b. in dem Lebensvermögen der Erregbarkeit, Reizfähigkeit, *Incitabilität (incitabilitas)*; d. h. in der Fähigkeit, von den erregenden Potenzen afficirt zu werden, und dem Vermögen, auf sie zurückzuwirken. Das letzte ist es, was Hufeland mit dem Wort Lebenskraft bezeichnet, wenn er sagt (*Ideen über Pathogenia*, S. 50.): „Lebenskraft bezeichnet bloß die Fähigkeit, Reize (*stimulos*) (z. B. die Luft, Nahrung, Verdauung, Assimilation, Absonderungen, Ausleerungen, der Seelenzustand, die Lebensart, Constitution, das Temperament, Blut, die Reize eines Organs u. s. w.) nach eigenen Gesetzen zu percipiren und darauf zu reagiren.“ Allein die Fähigkeit zu reagiren kann zwar eine Organisationsfähigkeit seyn, aber das Vermögen zu percipiren oder die Einwirkung der Reize mit Bewußtseyn aufzufassen ist nur im innern Sinn möglich, und hat die Lebenskraft dieses Vermögen, so ist sie mit der Seele eins und dasselbe, und nur durch ein anderes Wort bezeichnet. Man thut wohl ganz recht, daß, wenn von wirklichen Wirkungen die Rede ist, man die Ursache derselben eine Kraft nennt, und der Schluß vom Daseyn der Wirkung in der Natur auf das Daseyn

einer dazu geeigneten Kraft ist richtig. Hingegen ist der Schluss von der Wirkung auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeigneten Substanz noch bedenklich. Allein jede Kraft, wenn sie auch von einer andern Kraft abgeleitet ist, muß doch mit ihrer Grundkraft als Accidenz einer Substanz inhären. Und folglich muß auch eine empirische Lebenskraft eine empirische Substanz haben, deren Accidenz sie ist. Wenn dies nun nicht die Materie seyn kann, so ist es die Seele. Hierunter denken wir aber noch nicht das übersinnliche Substrat, welches man Geist nennt; sondern nur das immaterielle Subject, das nicht als Prädicat eines andern Subjects gedacht werden kann, und als dessen Prädicate alle Bestimmungen im innern Sinn gedacht werden müssen, weil sie alle Accidenzen sind, da nach der Beschaffenheit unsers Verstandes, und der aus ihm entspringenden allgemeinen Gesetze der Erfahrung kein Accidenz seyn kann ohne eine Substanz, der es inhäret, die Accidenzen des innern Sinnes aber unmöglich Accidenzen einer Substanz im äußern Sinn seyn können. Köllner zeigt ganz richtig, daß Lebensreiz und Lebensvermögen allein wohl die Bedingungen des Lebens sind, daß aber Lebenskraft eigentlich ein inneres Princip sei, das mechanische Vermögen aber, gereizt zu werden und auf Reize zu reagiren, eine bloße Lebensfähigkeit genannt werden müsse. — Hier wird also die Natur im Menschen noch vor seiner Menschheit, d. i. ehe er nach Ideen sich zum Wollen bestimmt, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier überhaupt thätig ist, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt. Diese Thätigkeit aber und ihre Erregung durch ein inneres Princip in Wirksamkeit gesetzt ist nicht das praktische Leben (nach Ideen), sondern nur das mechanische oder physische (nach bloßen Naturkräften). Hiernach ist nun der Mensch gesund, in welchem der Lebens-

reiz weder zu stark noch zu schwach ist für die reagirende Lebensfähigkeit. Lebensvermögen durch Lebensreiz erschöpft, giebt indirecte Schwäche, Mangel an reizenden Kräften erzeugt directe Schwäche. Die Gesundheit liegt zwischen beiden in der Mitte. Wenn Jemand z. B. seine Seelenkräfte ausbildet, fleißig, scharf, anhaltend denkt, so wird die Erregung des Gehirns vermehrt. Setzt er es zu lange, oder zu scharf fort, so verliert das Gehirn seine Erregbarkeit. Der Gelehrte wird ein Narr aus indirecter Schwäche. Verbluteten Personen, zarten Kindern, abgehärmten Frauenzimmern, ausgehungerten Soldaten fehlt es an reizenden Materien; sie befinden sich also in dem Zustande, welcher directe Schwäche heißt. Gesund ist also der Mensch, wenn die reizenden Potenzen mäßig wirken, wenn mäßige Reize auf eine nicht überflüssige, nicht unterdrückte, nicht erschöpfte Erregbarkeit angebracht werden, mithin die Erregung selbst mäßig ist. Es giebt aber einen Grad, wo der Lebensreiz für die Lebensfähigkeit so stark oder so schwach wird, daß die animalische Operation der Wechselwirkung zwischen dem Lebensreiz und den organischen Lebenskräften, oder der Lebensfähigkeit, in so fern sie zurück wirkt, gänzlich aufhört, und nun die bloß chemische Wechselwirkung oder die der unorganischen Naturkräfte in den Grundstoffen der Materie ihren Anfang nimmt, welche so lange die animalische Operation dauert nicht möglich ist. Diese chemische Operation hat Fäulniß zur Folge, aus der der Tod entsteht, so daß nicht (wie man sonst glaubte) die Fäulniß aus und nach dem Tode, sondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniß erfolgt (S. IV, 4.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Erkl.  
5. Anm. S. 42. — III. Hauptst. Lehrf. 3. Anmerk.  
S. 120. f.

Deff. Crit. der pract. Vern. S. 16\*.

Kant Met. Anf. der Rechtsl. Einleit. F. S. I.

Berl. Monatschr. Dez. 1796. 1. I. Abchn. S. 485. f.

## Lebendige Kraft,

f. Kraft, lebendige.

## Lebensreiz,

f. Leben, 5, a.

## Lebensvermögen,

f. Leben, 5, b.

## Leblosigkeit,

f. Trägheit.

## Leer,

1. Leere Anschauung, f. Ding 4, 3. β.

2. Leerer Begriff, leerer Gedanke, f. Begriff, leerer, Ding, 4. 1. β. und Demonstration, 2. Eine intelligibele Ursache (*causa noumenon*) ist in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft (d. i. zum Erkennen) ein leerer, in Ansehung des praktischen Gebrauchs der Vernunft (zum Handeln) ein reeller Begriff (F. 97.), f. Gebrauch, theoretischer und praktischer.

3. Leeres Datum zu Begriffen, ist die Aufhebung des Gegebenen in der Vorstellung. Nun



kann aber die Vorstellung entweder ein Begriff oder eine Anschauung seyn. Hebe ich nun das Gegebene in dem Begriff auf, so bekomme ich den leeren Gegenstand eines Begriffs. So muß ich die Aufhebung des Lichts denken, wenn ich den leeren Gegenstand, Finsternis, bekommen soll. Man kann sich keine Finsternis vorstellen, wenn man nicht schon einmal Licht durchs Auge wahrgenommen hat. Hebe ich das in der Anschauung durch die Erfahrung Gegebene auf, so bekomme ich eine leere Anschauung ohne Gegenstand. So muß ich die Wesen, die den Raum erfüllen aus ihm wegdenken, wenn ich nur die leere Anschauung des Raums bekommen soll. Eigentlich sind der leere Gegenstand und die leere Anschauung keine wirklichen Gegenstände, sondern der erstere nur ein verneinender Begriff oder die Verneinung eines wirklichen Gegenstandes, der letztere die bloße Form einer wirklichen Anschauung. Beiden fehlt das Reale, die Empfindung, welche dem Gegenstande und der Anschauung einen Inhalt für die Sinne giebt (C. 349. M. I, 391.).

4. Leerer Gedanke, f. leerer Begriff. Gedanken ohne Inhalt sind leer. Gedanken ohne Inhalt sind aber solche, denen kein Gegenstand in der Anschauung beigefügt werden kann, oder die nicht sinnlich gemacht werden können. So ist eine Figur von zwei Seiten ein leerer Gedanke, nemlich der eines Undinges (C. 75.).

5. Leeres Gedankending, f. Gedankending, 5.

6. Leerer Gegenstand eines Begriffs, f. Ding 4, 2. β.

7. Leerer Gegenstand ohne Begriff, f. Ding 4, 4. β. Dieses könnte etwas Logisches

scheinen, allein es ist dennoch etwas Transscendentales. Denn es ist hier nicht von dem Begriff, sondern von dem Gegenstande dieses Begriffs die Rede, der Eigenschaften vereinigen soll, von welchen aus der Anschauung erhellet, daß sie sich nicht vereinigen lassen. Indessen ist ein leerer Gegenstand ohne Begriff eben sowohl ein leerer Begriff, als der Begriff, der keinen Gegenstand hat, Ein Begriff, der keinen Gegenstand hat, ist nemlich ein bloßes Gedankending, es existirt nicht außer den Gedanken. Aber ein Unding oder der Gegenstand, dessen Begriff sich nicht einmal denken läßt, existirt doch auch nirgends, ja nicht einmal in Einem Bewußtseyn, d. i. als ein Begriff. Es ist eine Synthesis, welche an sich unmöglich ist, und da kann man sagen, es ist ein Scheinbegriff, der leer ist, s. Gedankending, 3. ff.

### 8. Leerer Raum, s. Raum.

9. Leere Sätze, sind solche Sätze, die ihrem Zwecke gar nicht angemessen und eben darum oft lächerlich sind. So ist es der Zweck negativer oder verneinender Sätze, daß sie den Irrthum abhalten sollen. Nun kann man alle Sätze, die man will, logisch verneinend ausdrücken. Ein verneinender Satz ist nemlich ein solcher, in dem das Prädicat vom Subject verneint wird, nach der Formel A ist nicht B, der Mensch ist nicht von Stein. Nun kann man aber jedes Prädicat vom Subject verneinen. Wenn wir aber auf den Inhalt unserer Erkenntniß sehen, so wird diese unsere Erkenntniß vom Gegenstande des Subjects entweder erweitert, oder beschränkt. Ist das Urtheil synthetisch, d. h. liegt das Prädicat nicht schon versteckter Weise im Subject, so erweitern die bejahenden Urtheile, aber die verneinenden Urtheile beschränken die Erkenntniß. Die bejahenden Urtheile setzen nemlich noch einen Begriff zum Subject hinzu, die verneinenden

## 780 Leer. Leere. Legal. Legalität.

schließen das Subject aus einer Sphäre gänzlich aus. Durch die Letztere wird nemlich der Irrthum, als gehöre der Begriff zu dieser Sphäre, abgehalten. Wenn nun in einem Fall kein Irrthum möglich ist, so können die negativen Urtheile zwar wahr seyn, aber sie sind leer, oder es ist zwecklos, solche Behauptungen zu machen, und sie sind eben darum oft lächerlich. So führte jener Schulredner den negativen Satz aus: daß Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können. Dieser Satz ist leer, denn es ist gar nicht möglich, daß es Jemanden einfallen werde: man könne Länder ohne Kriegsheer erobern, und also ist dieser Satz, und noch mehr die Ausführung desselben in einer Rede lächerlich; weil der Redner die gespannte Erwartung täuscht, und am Ende nichts geleistet hat (C. 737. M. I, 834.).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einleit.  
S. 75. — I. Abth. II. Buch, Anhang. S. 348. f. —  
Methodenl. I. Hauptst. S. 737.

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 97f.

Leere,

f. Raum.

Legal,

f. Legalität.

Legalität,

Gesetzlichkeit, Gesetzmäßigkeit, Pflichtmäßigkeit, *legalitas*, *légalité*, f. Handlung, gute.

2. Die Legalität einer Handlung besteht in der Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung derselben mit dem Gesetz, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben (K. XV.). Dafs die Handlung mit dem Gesetz übereinstimme, ist das erste, was der Begriff der Pflicht von einer Handlung fordert. Pflicht ist nemlich diejenige Handlung, die nach dem moralischen Gesetze, mit Ausschliessung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, geschehen soll (P. 144.). Sie soll nach dem moralischen Gesetze geschehen, oder sie soll mit dem moralischen Gesetze übereinstimmen, heifst aber, sie soll eine solche Handlung seyn, die das moralische Gesetz fordert, und also dem Wesen, welches auch der sinnlichen Bestimmungsgründe zu seinen Handlungen, der Triebe, Neigungen und Leidenschaften fähig ist, diese Handlung entweder gebietet oder erlaubt. Dieses ist eine Beschaffenheit der Handlung, also des zu erkennenden oder zu beurtheilenden Gegenstandes, d. i. das Objective in dem Begriff der Pflicht, und wir erkennen es, wenn wir die Handlung mit dem Gesetz vergleichen, es mag die Handlung nun von einem Andern oder von uns selbst geschehen seyn. Ist die Handlung von uns selbst gethan worden, so ist dies Bewusstseyn, dafs sie pflichtmäfsig, d. i. eine Handlung sei, welche die Pflicht fordert, sehr unterschieden von dem Bewusstseyn, dafs sie aus Pflicht, d. i. darum gethan worden sei, weil sie die Pflicht fordert. Das erstere ist die Legalität, das letztere aber die Moralität der Handlung, oder eigentlich der Gesinnung. Im erstern Fall ist der Buchstabe des Gesetzes in der Handlung anzutreffen, d. i. der Inhalt desselben, oder was es fordert, im letztern Fall aber auch der Geist des Gesetzes in unsern Gesinnungen, d. i. das Gesetz belebt uns dann wirklich oder ist die Triebfeder unsrer Handlungen (P. 270.). Eine Handlung kann also legal, gesetzmäfsig, oder gesetzlich gut seyn, ohne moralisch oder

sittlich gut zu seyn. Wenn nemlich Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens zu der Handlung gewesen wären, so kann sie darum doch legal seyn oder mit dem Gesetz übereinstimmen, aber man kann sie dann doch nicht eine moralisch gute Handlung nennen. Wer seine Schulden bezahlt, thut eine legale Handlung, thut er es nun darum, weil er es für seine Pflicht erkennt, also um dem Gesetz zu gehorchen, so ist die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes der Bestimmungsgrund seiner Handlung, das, was ihn bestimmt, seine Schulden zu bezahlen, und nur dann, wenn dieses die eigentliche Triebfeder seiner Handlung ist, handelt er auch moralisch gut; dies ist aber nicht der Fall, wenn er es bloß darum thut, weil er seinen Credit dadurch erhalten will, oder um seiner bürgerlichen Ehre nicht zu schaden (P. 144. 213. 269. M. II, 279.), s. Moralität, Glückseligkeit, 15.

3. Die juridischen Gesetze gehen bloß auf äußere Handlungen, nicht auf innere oder Gesinnungen, und ihnen genügt also die Gesetzmäßigkeit oder Legalität der Handlungen, s. Freiheit, 43, b. Und so ist die Uebereinstimmung der äußern Handlungen mit den juridischen Gesetzen bloß Legalität (K. VI.). Die ethischen Gesetze hingegen gehen zugleich auf innere Handlungen oder Gesinnungen, denn sie fordern, daß auch die Maxime oder Handlungsregel des Handelnden mit dem Gesetz übereinstimmen, d. h. daß das Gesetz der Bestimmungsgrund zu seiner Handlung seyn soll. Die Uebereinstimmung der innern Handlungen oder der Maxime mit den ethischen Gesetzen ist also eigentliche Moralität. (K. XXVI.). Allein auch die äußern Handlungen, welche mit den Maximem übereinstimmen, die das ethische Gesetz gebietet, ob sie wohl nicht aus diesen Maximem, sondern aus Neigungen entspringen, nennt man gesetzlich gute Handlungen,

z. B. Wohlthaten, die ein Mensch erzeiget, wenn sie auch eine Wirkung seiner Ruhmsucht sind; allein diese Handlungen sind darum nicht sittlichgute Handlungen, und es ist daher ein großer Unterschied zwischen Sitten und Tugend, zwischen einem Menschen von guten Sitten und einem sittlichguten Menschen. Von diesen Handlungen, zu welchen der Mensch durch die Maximen der ethischen Gesetze bestimmt werden sollte, wenn er durch sinnliche Triebfedern dazu bestimmt wird, gebraucht man besser das Wort Pflichtmäßigkeit, hingegen von Handlungen nach juristischen Gesetzen, das Wort Gesetzmäßigkeit oder Legalität.

Kant Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 144. II. B. II. Hauptst. S. 213. — II. Th. S. 269. f.  
 Doff. Met. Anf. d. Rechtsl. Einleit. S. VI. XV. XXVI.

## Lehrart,

Methodo im Theoretischen, *methodus, modus logicus, méthode*. Die Art und Weise, wie ein gewisses Object, zu dessen Erkenntnis sie anzuwenden ist, vollständig zu erkennen sei (S. 16.). Sie muß aus der Natur der Wissenschaft selbst hergenommen werden, folglich läßt sie sich als eine dadurch bestimmte und nothwendige Ordnung des Denkens nicht ändern.

2. Die Lehrart ist also ein Verfahren nach Grundsätzen, das Ganze einer gewissen Erkenntnis darzustellen (C. 883.). Alle Erkenntnis und das Ganze derselben muß einer Regel gemäß seyn, denn Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft, weil nemlich die Vernunft alles von allgemeinen Regeln ableitet. Die Regel nun, oder Art (*modus*), nach welcher man seine Gedanken zusammenstellt, um eine Wissenschaft zu erkennen,

ist entweder ein freies Spiel seiner Erkenntnißvermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes), und dann heißt sie die Manier, oder sie ist an eine Idee, einen Vernunftbegriff, gebunden, welcher eben das Princip oder der Grundsatz ist, nach welchem man dabei verfährt, und dann heißt dieser Zwang in der Erkenntniß der Wissenschaft oder in der Aufstellung des Ganzen derselben, die Lehrtart, z. B. die mathematische Lehrtart (L. 215. U. 201.).

3. Die Lehrtart ist also das Verfahren nach Principien der Vernunft, ein wissenschaftliches Erkenntniß hervorzubringen, d. i. ein solches Erkenntniß, dessen Mannigfaltiges zusammen ein System ausmache. Die Erkenntniß, als Wissenschaft, muß nach einer solchen Methode eingerichtet seyn. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntniß, dessen Theile nicht willkürlich zusammengeordnet sind, wie eine Menge Thaler, die man beliebig über einander oder neben einander legt, welches man ein Aggregat nennt, sondern sie müssen nach einer Idee geordnet seyn, in welcher sie alle als Theile Eines Ganzen zusammenhängen, welches man ein System nennt. Die Wissenschaft erfordert also eine systematische Erkenntniß, und die Methode ist die Verfahrensart, ein solches systematisches Erkenntniß sowohl im Nachdenken als im Vortrage hervorzubringen (P. 269.).

4. Noch unterscheidet K (L. 16.) sehr richtig die Methode vom Vortrage, indem er unter dem letztern die Manier versteht, seine Gedanken Andern mitzutheilen, nicht sowohl um die Doctrin systematisch darzustellen, als verständlich zu machen. Die Methode hat es eigentlich mit der systematischen Anordnung und Ableitung der Wissenschaft nach Einer und von Einer Idee, dem Princip, der Vortrag aber mit der Mit-

theilung der Wissenschaft, sie mag nun methodisch angeordnet seyn oder nicht, zu thun.

5. Dieses, was jetzt erläutert worden, ist nur die Methode im Theoretischen, die allein auch Lehrart heißen kann (U. 261.). Nun kann man sich aber auch eine Methode im Praktischen denken, oder ein Verfahren nach Grundsätzen, nicht die Gesetze der reinen praktischen Vernunft wissenschaftlich vorzutragen, sondern ihnen Eingang in das menschliche Gemüth zu verschaffen (P. 269.). Methode im Praktischen sowohl als im Theoretischen ist daher überhaupt ein Verfahren nach Grundsätzen, und da man nur die Methode im Theoretischen eine Lehrart nennen kann, so sollen sowohl die Methode im Praktischen, als auch die verschiedenen Arten der Methode, und folglich auch der Lehrart, im Art. Methode erläutert werden.

Kant Logik. Einleit. S. 16. — II. §. 94. 95. S. 215.

Deff. Critik der rein. Vern. Methodenl. IV. Hauptst. 3. S. 383.

Deff. Critik der pract. Vern. II. Th. S. 269.

Deff. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 41. \* \* S. 201. — §. 60. S. 261.

## Lehrbegriff,

I. Theorie.

## Lehrsatz,

Theorem, *Theorema*, *théorème*. Ein theoretischer, eines Beweises fähiger und bedürftiger Satz (L. 175.). Ein Satz ist ein Urtheil, in welchem das Verhältniß verschiedener Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseyns als

*Mellins phil. Wörterb. 3. Bd.*

D d d



affertorisch gedacht wird, f. Dafeyn. Zu einem Lehrfätze gehört:

a. der Satz selbst oder die Thesis; er besteht wieder aus zwei Momenten:

α. dem Angenommenen oder der Hypothesis, und

β. der Aussage;

b. der Beweis, welcher in der Mathematik Demonstration heisst, und wieder aus zwei Momenten besteht:

α. dem, was zum Beweise verhilft, welches in der Mathematik die Constructionen, in der Philosophie Begriffe sind, und

β. der Folgerung daraus.

(L. 176.).

2. Einige Lehrfätze nennt K. dialektische oder vernünftelnnde. Diese unterscheiden sich von andern theils durch ihren Ursprung, theils durch eine ganz auffallende eigenthümliche Beschaffenheit. Sie entspringen nemlich, wenn wir unsere Vernunft nicht bloß auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, zum Gebrauch der Verstandesgrundfätze, sondern diese Verstandesgrundfätze über die Grenzen der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen. Die ganz auffallende eigenthümliche Beschaffenheit dieser Lehrfätze ist, daß sie in der Erfahrung weder Bestätigung finden, noch Widerlegung fürchten dürfen, und daß jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern sogar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Nothwendigkeit antrifft, nur daß unglückli-

cher Weise der Gegensatz eines solchen Lehrsatzes mit eben so gültigen und nothwendigen Gründen bewiesen werden kann, als der Lehrsatz selbst (C. 449.).

3. Ein dialektischer Lehrsatz der reinen Vernunft muß dieses, ihn von allen sophistischen Sätzen Unterscheidende, an sich haben, daß er

a. nicht eine willkürliche Frage betrifft, die man nur in gewisser beliebiger Absicht aufwirft, sondern eine solche, auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig stoßen muß;

b. mit seinem Gegensatze nicht bloß einen gekünstelten, sondern natürlichen und unvermeidlichen Schein bei sich führe; der zwar aufgedeckt, aber niemals vertilgt werden kann (C. 449. M. I, 503.).

4. Diese dialektischen Lehrsätze sind, wenn sie der Vernunft angemessen sind, für den Verstand zu groß, und wenn sie dem Verstande angemessen sind, für die Vernunft zu klein (C. 450. M. I, 504.).

5. Diese vernünftelnden Lehrsätze eröffnen also einen dialektischen Kampfplatz, auf dem der angreifende Theil stets die Oberhand behält. Daher auch rüstige Ritter sicher sind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn sie nur dafür sorgen, daß sie den letzten Angriff zu thun, das Vorrecht haben. Man kann sich leicht vorstellen, daß dieser Tummelplatz ist oft genug betreten worden. Gemeiniglich aber hat man dem Verfechter der guten Sache gegen seinen Gegner mit der machthabenden Gewalt beigefanden (C. 450.).

## 788 Lehratz. Lehrspruch. Leibeigener.

Die Beispiele und Erläuterung zu diesem Artikel findet man im Art. Antithetik.

Kant Logik I, 2. Absch. §. 39. S. 175.

Deff. Critik d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 449. ff.

### Lehrspruch,

f. Dogma.

### Leibeigener,

Sklave, *servus in sensu stricto, esclave*. Ein Mensch ohne Persönlichkeit (K. L.). Die Persönlichkeit ist, so wie sie hier verstanden werden muß, die moralische, und besteht in der Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (K. XXII.). Der Mensch ist aber ein vernünftiges Wesen unter moralischen Gesetzen, folglich hat er Freiheit oder Persönlichkeit, und ein Mensch ohne sie ist nicht möglich. Wenn es aber doch Menschen giebt, welche Leibeigene oder Sklaven heißen, so ist darunter zu verstehen, daß man sie bloß so behandelt. Denn dem Menschen die Persönlichkeit zu nehmen, ist unmöglich, ihn aber so zu behandeln, als habe er keine Persönlichkeit, ist unrecht und inconsequent, ausgenommen in einem einzigen Fall. Es ist unmöglich, einem Menschen die Persönlichkeit zu nehmen, weil sie die intelligibele Natur des Menschen ausmacht, welche sich außer den Grenzen unsrer Erkenntniß und Macht befindet, und die sich bloß durch das moralische Gesetz in uns offenbart, als welches sie nothwendig voraussetzt. Es ist also nicht möglich, einen Menschen zum Leibeigenen zu machen, folglich ist es auch unrecht, ihn so zu behandeln, als sei er dazu ge-

macht worden. Die Freiheit oder Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr und die rechtliche Gleichheit oder die Unabhängigkeit, nicht zu mehrern von Andern verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann, ist das angebohrne Recht eines Wesens, welches eine praktische Vernunft oder das Vermögen der Moralität hat. Es ist also unrecht, einen Menschen so zu behandeln, als habe er weder Freiheit noch rechtliche Gleichheit, ja alles Unrecht bestehet eben darin, wenn der Mensch so behandelt wird, dafs es mit der Freiheit desselben nach einem allgemeinen Gesetz (so dafs Jedermann so behandelt werden sollte) nicht zusammen bestehen kann. Die Persönlichkeit giebt dem Menschen im Verhältnifs mit andern zwei Eigenschaften, die, von andern verpflichtet zu werden, und die, andere zu verpflichten, d. i. Pflichten und Rechte. Wollte man einen Menschen so behandeln, als habe er weder Pflichten noch Rechte, so würde man ihn als ein blofses Thier behandeln, und also das Recht der Menschheit in seiner Person verletzen. Aber auch dann, wenn man ihn so behandelt, als habe er blofs Pflichten, verletzt man dieses Recht der Menschheit in seiner Person, und behandelt ihn als Leibeigenen oder als einen solchen, der keine rechtliche Freiheit und Gleichheit, und also darum keine Persönlichkeit hat. Zugleich verfährt man inconsequent, wenn man einen Menschen als Leibeigenen behandelt; denn wenn er seine Rechtspflichten beobachten soll, so gehört auch dazu, dafs er ein rechtlicher Mensch sei, d. h. er darf sich andern nicht zum blofsen Mittel machen, sondern soll für sie zugleich Zweck seyn. Soll er aber nur Tugendpflichten beobachten, so kann er es nicht vor seinem Gewissen verantworten, dafs er seine Menschenwürde von Andern mit Füfsen treten läfst. Der Leibeigene hat daher das angebohrne Recht, jeden Augenblick dem zu entfliehen, der ihn durch

## 790 Leibeigener. Leibeskräfte. Leibnitz.

Kauf, oder wohl gar durch die Geburt, zu seinem Leibeigenen gemacht hat; er hat das Recht, sich mit Gewalt frei zu machen. Der Richter kann ihn von Rechtswegen nicht strafen, denn der Leibeigene steht in keinem Rechtsverhältniß mit der bürgerlichen Gesellschaft, die ihn als Leibeigenen behandelt.

Der Fall, in welchem allein ein Mensch ein Leibeigener werden kann, ist angegeben und erläutert im Art. Grundunterthäniger.

### Leibeskräfte.

Das in dem Menschen, was den Grund der Wirklichkeit seiner Wirkungen durch den Körper enthält. Die Cultur dieser Leibeskräfte heist die Gymnastik. Zu diesen Leibeskräften gehört zum Beispiel die Leibesstärke oder Körperkraft in engerer Bedeutung, vermöge welcher ein Mensch grosse Lasten heben und tragen, oder andern starken Menschen überlegen seyn kann; die Schnelligkeit im Laufen, die Geschicklichkeit im Springen u. s. w. Die Cultur dieser Leibeskräfte besteht also in der Sorge für die Vervollkommnung des Materiellen am Menschen. Ohne diese Bemühung, die Thierheit des Menschen fortdauernd absichtlich zu beleben, würden seine Zwecke unausgeführt bleiben; daher gehört diese Gymnastik zu den Pflichten des Menschen gegen sich selbst (T. 112.).

### Leibnitz.

Gottfried Wilhelm von Leibnitz, Baron und Geheimer-Rath, und, was Kaiser und Könige nicht geben können, ein Mann von ächt philosophischem Geist, grossen Talenten und unermesslicher Kenntnissen, wurde den 24. Juni 1646 in

Leipzig geboren, wo sein Vater, Friedrich Leibnitz, Professor der Sittenlehre war. Er studirte schon im funfzehnten Jahre, von 1661 an, daselbst, und nachher in Jena. Als er die Schule verließ, im siebzehnten Jahre, gab er schon philosophische Untersuchungen, und noch vor dem zwanzigsten Jahre, philosophische Fragen über das Recht heraus (*Epist. V. I. p. 276.*). Im Jahr 1664 wurde er zu Leipzig Magister, 1666 Doctor der Rechte zu Altdorf, und 1670 churfürstlicher Mainzischer Rath. Er ging mit den Söhnen des Churmainzlichen Ministers, Barons von Boineburg, 1672 nach Paris und von da über Holland und England nach Hannover, wo er 1677 fürstlicher Rath wurde. Nach dem Tode des Herzogs Johann Friedrich wurde er bei dessen Bruder und Nachfolger, dem Bischof von Osnabrück, Ernst August, Geheimer-Justiz-Rath. Der Herzog trug ihm auf, die Geschichte von Braunschweig zu schreiben, er machte daher eine Reise durch Italien und Deutschland, um Materialien dazu zu sammeln, und kam 1690 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre wurde er vom Herzog von Wolfenbüttel, Anton Ulrich, zum Hofrath und Bibliothekar der Wolfenbüttelschen Bibliothek ernannt.

2. Nach Papst Innocenz XI. Tode reifete Leibnitz nach Rom, und zweimal nach Wien, und wurde vom Kaiser 1711 zum Baron und Reichshofrath ernannt, nachdem er schon im Jahr 1699 Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Paris und 1700 Präsident der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, welche der neue König von Preußen nach dem von Leibnitz entworfenen Plan errichtet hatte, geworden war. Die Königin von Preußen, bei der er sehr in Gnaden stand, ließ ihn in Kupfer stechen. Der Czaar Peter machte ihn zum Geheimen-Rath mit einer Pension von

1000 Rubeln, und der König von England zum Geheimen-Justiz-Rath und Historiographen, ohne das er nöthig hatte Dienste zu thun. Er wandte die meiste Zeit auf seine Correspondenz, die sich durch ganz Europa, ja bis nach China erstreckte. Im Jahr 1713 machte er noch eine Reise nach Wien, und kehrte 1714 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre fing er an zu kränkeln, besonders litt er am Podagra, welches ihm endlich in den Leib trat und ihn tödtete. Er starb den 14 November 1716, über 70 Jahre alt. Leibnitz war von mittler Grösse, bekannte sich zur lutherischen Kirche, und ist nie verheurathet gewesen; er war gegen Jedermann ungemein leutselig und gefällig, unermüdet in der Erweiterung der Wissenschaften, und bescheiden in der Widerlegung seiner Gegner. Dieser vortreffliche Mann war ein Mathematiker und Philosoph der ersten Grösse, und hatte viel richtigere metaphysische Vorstellungen, als seine Anhänger, die ihn nicht recht verstanden, und daher seine Lehren oft ganz verstellt haben. Er war ein gelehrter Theologe, eben so gelehrter Jurist, grosser Historiker, angesehener Politiker, und hatte eine ungeheure Belesenheit.

3. Leibnitzens Werke sind gesammelt und herausgegeben worden in 6 Quartbänden von Ludwig Dutens unter dem Titel: *Gothofr. Guill. Leibnitii, S. Caesar. Majestatis Consiliarii, et S. Reg. Majest. Britanniarum a Consiliis Justitiae intimis, nec non a scribenda Historiâ, Opera Omnia, nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio Ludovici Dutens, Genevae 1763.* Im zweiten Bande dieser Sammlung sind die philosophischen Schriften enthalten, und zwar in zwei Theilen. Im ersten Theile befinden sich die logischen und metaphysischen, im zweiten aber die übrigen philosophischen Schriften.

Diejenigen Leibnitzischen Schriften, worin er sein philosophisches System aufstellt, sind:

*Système nouveau de la Nature et de la Communication des Substances, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'Ame et le Corps.*

Diese Abhandlung steht im *Journal des Savans* vom 27. Juni und 24. Juli 1695, und OO. ex edit. Dutens, Vol. I. P. I. p. 49.

*Lettre de M. L. a. M. Des-Maizeaux, sur son système de l'Harmonie Préétablie. In Histoire Crit. de la Republ. de Lettres de M. Maffon T. 2. p. 72. u. OO. a. a. O. p. 65.*

*Eclaircissement du Nouveau Système de la Communication des Substances, pour servir de Réponse à ce qui en a été dit dans le Journal des Savans du XII. Sept. 1695.*

Im *Journal des Savans* vom 11. und 12. April 1696 u. OO. a. a. O. p. 67.

*Remarques sur l'Harmonie de l'Ame et du Corps. In Histoire des Ouvrages des Savans 1696. p. 274. u. OO. a. a. O. p. 71 u. 72.*

*Eclaircissement des Difficultés que M. Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'Union de l'Ame et du Corps. In Histoire des Ouvrages des Savans, Jul. 1698. p. 329. u. OO. a. a. O. p. 74.*

Bayle hat hierauf geantwortet in seinem Wörterbuche, Art. Rorarius.

*Replique de M. Leibnitz aux réflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, Article Rorarius, sur le*



*systeme de l'harmonie préétablie. In Histoire critique de la Republique des Lettres, Tom. II. u. OO. a. a. O. p. 80.*

Gottsched hat diese Antworten auf Baylens Einwürfe in der deutschen Uebersetzung des Baylischen Wörterbuchs, im Art. Rorarius, mit abdrucken lassen.

*Epistola ad Sturmium: De vocabulo substantiae, De unione animi et corporis. Im Otium Hanov. u. OO. a. a. O. p. 94.*

*Extrait d'une lettre de M. L. sur son hypothese de Philosophie, et sur le Problème curieux qu'un de ses amis propose aux Mathématiciens; avec une remarque sur quelques points contestés entre l'auteur des Principes de Physique et celui des objections contre ces principes. Im Journal des Savans. Nov. 1696. u. OO. a. a. O. p. 94.*

*Réponse aux Objections que le P. Lamy Benedictin a faites contre le Systemé de l'Harmonie Préétablie. Im Supplement du Journal des Savans, Juni 1709. u. OO. a. a. O. p. 97.*

*Récueil de diverses piéces de M. M. Leibnitz et Clarcké sur Dieu, l'Ame, l'espace, la durée etc. Im Recueil de Des-Maizeaux Tom. I. OO. a. a. O. p. 110.*

*Epistola ad D. Fardellam: De Natura et origine Monadum. Im Otium Hanoveran. u. OO. a. a. O. p. 234.*

*De la Demonstration Cartésienne de l'Existence de Dieu du R. P. Lamy. Im Journal de Trevoux année 1701. u. OO. a. a. O. p. 254.*

*Epistola ad Herman. Conringium: De Cartesiana demonstratione Existentie Dei. In Rittmeieri Diff. de praecipuis errorum caussis in prima philosophiâ. Helmst. 1727. u. OO. a. a. O. p. 264.*

*Dissertatio de Arte Combinatoriâ; cui praefixa est Demonstratio Existentiae Dei, ad mathematicam certitudinem exacta. Lipsj. 1666. 4. u. OO. a. a. O. p. 339.*

*Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme, et l'Origine du Mal. à Amsterdam, 1710. 2. Vol. 12.; 1714. 2. Vol.; 1720. 2. Vol.; 1734. 2. Vol. u. ins Lateinische überfetzt in OO. Vol. I. p. 35.*

*Nouveau Essais sur l'Entendement humain. In Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. de Leibnitz, tirées de ses Manuscrits, qui se conservent dans la bibliotheque royale a Hannover et publiées par Mr. Rud. Ern. Raspe, à Amsterdam et à Leipzig. 1765. 4.*

4. Leibnitzens Philosophie enthält vornehmlich folgende Eigenthümlichkeiten:

I. den Satz des zureichenden Grundes;

II. die Lehre von den angebohrnen Begriffen;

III. den Satz des Nichtzuunterscheidenden;

IV. den Satz vom Widerstreit der Realitäten;

V. Die Lehre von den Monaden;

VI. Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie;

VII. Die Lehre von Raum und Zeit;

VIII. Die Lehre vom Unterschied des Sinnlichen vom Intellectuellen;

IX. Die Lehre vom höchsten Wesen;

X. Die Lehre von der Continuität in  
der Stufenfolge der Geschöpfe;

XI. Die Theodicee.

I.

Der Satz des zureichenden Grundes.

„Unsere Schlüsse,“ sagt Leibnitz (*Principia Philosophiae*, 31. sqq. *OO. Vol. II. p. 24.*) sind auf zwei große Principien gebauet. Das eine

a. ist, der Satz des Widerspruchs (*principium contradictionis*), kraft dessen wir als falsch beurtheilen, was einen Widerspruch enthält, und als wahr, was dem Falschen entgegengesetzt ist, oder ihm widerspricht. Das andere

b. ist, der Satz des zureichenden Grundes (*principium rationis sufficientis*), kraft dessen wir behaupten, es könne kein Factum (keine Thatfache) für wahr befunden werden, oder es existire keine wahre Behauptung, wenn nicht ein zureichender Grund da sei, warum es vielmehr so ist, als anders, obgleich diese Gründe uns sehr oft unbekannt seyn können.

Wenn es eine nothwendige Wahrheit ist, so kann der Grund durch Analysis gefunden werden, wenn man sie in Ideen und einfachere Wahrheiten auflöset, bis man zu den Grundwahrheiten (*primitivas*) kömmt.“

Wir sehen, Leibnitz behauptet hier die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerspruchs zum Erkenntnisse nothwendiger Wahrheiten, indem er den Satz des zureichenden Grundes als unentbehrlich dazu angiebt (E. 119.). Kant wirft nun die Frage auf, ob es wohl glaublich sei, das

Leibnitz diesen seinen Satz des zureichenden Grundes objectiv habe verstanden wissen wollen, d. h. als ein Naturgesetz, und nicht subjectiv, d. i. als ein Denkgesetz des menschlichen Verstandes? Dafs er diesen Satz nicht für ein objectives Princip hielt, erhellet schon daraus, dafs er diesen Satz für einen so wichtigen Zusatz zur bisherigen Philosophie hielt (E. 119.).

„Ich habe schon oft, sagt L. (*Recueil de diverses piéces etc.* 129. f. *OO. a. a. O.* p. 170) die Leute herausgefordert, mir eine Instanz gegen dieses grofse Princip (vom zureichenden Grunde) vorzubringen, ein unbestrittenes Beispiel, wo es fehlt; aber man hat es nie gethan, und wird es nie thun. — Mir dieses grofse Princip ableugnen, hiesse sich dahin gebracht sehen, auch jenes andere grofse Princip abzuleugnen, nemlich den Satz des Widerspruchs.“

Wie konnte aber Leibnitz dieses Princip so erheben? Es ist ja, sagt K., so allgemein bekannt, und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, dafs auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch ist er von ihm missverstandenden Gegnern darüber mit manchem Spotte angelassen worden (E. 119).

Leibnitz sagt auch selbst (a. a. O. 127. p. 169): hat sich nicht Jedermann dieses Princip bei tausend Gelegenheiten bedient? — Und ist es wohl ein Princip, das der Beweise bedarf? (a. a. O. 125.)

Clarke, Leibnitzens Gegner, missverstand ihn, und stellte sich vor, Leibnitz behaupte mit dem Satz des zureichenden Grundes, der freie Wille sei dem Gesetz unterworfen, dafs seine Wirkungen einen Grund haben müssen. Er nennt daher Leibnitzens Satz aus Spott mit seines Geg-

ners Ausdruck das große Princip (OO. IV. II. p. 193.) und sagt: „es ist sehr gewiss, und Jedermann giebt es zu, daß es überhaupt für alles einen zureichenden Grund gebe; aber es kommt darauf an, ob die Freihandelnden Intelligenzen nicht ein Handlungsprincip haben (worin eben, wie ich glaube, das Wesen der Freiheit bestehet), das von dem Bewegungsgrund oder der Endursache der wirkenden Intelligenz ganz verschieden ist, und welches der zureichende Grund ist, daß bei gleichen Bewegungsgründen so oder anders zu handeln das frei handelnde Wesen die eine Handlung der andern vorzieht. Da nun der gelehrte Verfasser (nehmlich Leibnitz) alles dieses leugnet, und sein großes Princip des zureichenden Grundes in einem Sinn nimmt, der alles das, was ich gesagt habe, ausschließt, und doch verlangt, daß man ihm sein Princip in diesem Sinne zugeben soll, ob er es gleich nicht zu beweisen gesucht hat: so nenne ich das einen Cirkel im Beweise (*petitio principii*), welches eines großen Philosophen ganz unwürdig ist.“

Leibnitzens Tod ist Ursache, daß er sich hierüber nicht weiter erklärt und dem Clarke nicht geantwortet hat (OO. a. a. O. p. 194). Dieser Grundsatz, sagt K., war Leibnitzens bloß ein subjectives Princip, nemlich ein solches, durch welches er nicht die Natur der Dinge überhaupt, sondern die Beschaffenheit des menschlichen Erkennens aufdecken wollte. Denn was heist das: es giebt außer dem Satze des Widerspruchs noch ein andres großes Princip? Es heist so viel, als: nach dem Satze des Widerspruchs kann nur das, was schon in dem Begriff vom Gegenstande liegt, erkannt werden. Denn nach diesem Satz kann nichts vom Gegenstande behauptet oder geleugnet werden, was etwas in dem Begriff des Gegenstandes aufhebt, und alles, was in diesem Begriff liegt, kann von dem Gegenstande behauptet werden. Soll

aber noch etwas mehr von dem Gegenstande gesagt werden, so muß etwas zu dem Begriff des Gegenstandes hinzukommen, was nicht in diesem Begriff liegt, weder selbst, noch das Gegentheil davon, und die Behauptung eines solchen Prädicats von dem Begriff des Subjects im Urtheil über den Gegenstand erfordert noch ein anderes Princip, als den Satz des Widerspruchs, es muß ein besonderer Grund vorhanden seyn, mit dem Begriff vom Gegenstande einen neuen Begriff zu verbinden, der auf keine Weise im Begriff des Gegenstandes liegt, und durch welchen doch unfre Erkenntniß des Gegenstandes wirklich wächst oder erweitert wird. Solche Sätze nun heißen nach Kants Sprachgebrauch synthetische Sätze. Folglich wollte Leibnitz nichts weiter sagen, als: es muß über den Satz des Widerspruchs, welcher das Princip analytischer Urtheile ist, noch ein anderes Princip für die synthetischen Urtheile hinzukommen. Denn diese müssen, da sie nicht im Satz des Widerspruchs ihren Grund haben, ihren besondern Grund haben (z. B. in der Geometrie die Anschauung). Dieses war nun allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in der Metaphysik noch anzustellen wären, und die K. wirklich angestellt hat. Leibnitz wollte mit diesem Satze also nicht sagen, der Satz des zureichenden Grundes ist ein Princip, aus welchem die Natur der Dinge erkannt werden kann, sondern er ist ein Gesetz unsers Erkenntnißvermögens, das uns nothwendig macht, uns nach einem andern Princip für die synthetische Erkenntniß umzusehen. Wer aber behauptet, dieser Satz des zureichenden Grundes sei schon selbst das, worauf die Verknüpfung in synthetischer Erkenntniß beruhe, der lezt Leibnitz dadurch dem Gespötte aus, weil man ihm dann zutrauet, er habe es für eine große Entdeckung gehalten, die er gemacht habe, daß alles seinen Grund haben müsse, und aus die-

sem Satze könne man schon die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat in synthetischen Urtheilen erkennen (E. 120. f.).

Was also Leibnitz entdeckt hat, ist nicht, daß alles seinen zureichenden Grund haben müsse, oder daß dieser Satz schon hinreiche, aus ihm die Wahrheit solcher Sätze zu erkennen; die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, sondern daß es Sätze gebe, bei denen man mit dem Satze des Widerspruchs nicht ausreiche, die Wahrheit derselben zu erkennen, die folglich ihren besondern Grund haben müßten, worauf sie beruhten, weil sie sonst ohne allen Grund seyn müßten, welches vernunftlos wäre, und, wie Clarke ganz richtig behauptet (aber auch Leibnitz nicht geleugnet, ob es Clarke ihm wohl aus Mißverständnis Schuld giebt), auch von der Freiheit der Willkühr nicht möglich ist.

## II.

### Die Lehre von den angebohrnen Begriffen.

Leibnitz behauptete (*Essais sur l'Entend. hum. Avantpr. Oeuvr. phil. p. Raspe. p. 4. f.*) mit Plato:

Die Seele enthält ursprünglich die Principien verschiedener Begriffe und Erkenntnisse, welche die äußern Gegenstände nur bei Gelegenheit erwecken \*).

---

\*) Auf diese Leibnitzische Stelle bezieht sich ohne Zweifel jene Stelle (C. 1.): „Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel, denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken“ u. s. w. *l. A priori*, 21.

Hieraus, sagt L., entsteht nun eine andere Frage, nemlich: ob alle Wahrheiten von der Erfahrung abhängen, d. h. von der Induction und von Beispielen; oder ob es welche giebt, welche noch ein anderes Fundament haben. Seine Gründe das letztere zu behaupten sind:

„Kann man etwas schon vorher einsehen, ehe man im geringsten Versuche darüber anstellt, so ist es offenbar, daß wir von unsrer Seite etwas zu dieser Erkenntniß beitragen; denn die Sinne geben nur besondere oder individuelle Wahrheiten. Alle Beispiele, welche eine allgemeine Wahrheit bestätigen, reichen nicht hin, die allgemeine Nothwendigkeit dieser Wahrheit zu begründen; denn es folgt nicht, daß das, was geschehen ist, immer geschehen werde. Z. B. die Griechen und Römer und alle andern Völker haben immer wahrgenommen, daß vor dem Verlauf von 24 Stunden der Tag sich in Nacht und die Nacht in Tag verwandelt. Aber man würde sich geirrt haben, wenn man geglaubt hätte, daß es überall nach dieser Regel gehe; denn in Nova Zembla hat man das Gegentheil wahrgenommen. Hieraus folgt, daß die nothwendigen Wahrheiten, dergleichen wir in der reinen Mathematik und besonders in der Arithmetik und Geometrie finden, Principien haben müssen, deren Beweis nicht von Beispielen, und folglich nicht vom Zeugniß der Sinne abhängt; ob es uns gleich ohne die Sinne nie einfallen würde, daran zu denken. Auch die Logik, Metaphysik und Moral sind voll von solchen Wahrheiten, und folglich können ihre Beweise bloß aus innern Principien, welche man angebohrne nennt, entspringen. Man muß sich also die Seele nicht, wie Locke mit Aristoteles behauptet, wie eine leere Tafel (*tabula rasa*) vorstellen; sondern man kann sie mit einem Marmorblock vergleichen, welcher sol-



che Adern hat, daß gleichsam die Zeichnung, z. B. des Herkules, der aus ihm gebildet werden soll, durch diese Adern schon angegeben ist, so daß eher ein Herkules, als jede andere Statue, aus ihm gebildet werden kann. Der Herkules ist also diesem Stein gleichsam angebohren, aber es gehört doch Arbeit dazu, jene Adern zu entdecken, zu reinigen, und alles abzufordern, was da hindert, daß der Stein noch kein Herkules ist.

Die reinen und nothwendigen Ideen sind der Seele virtualiter angebohren (*Liv. I. Ch. 1.*), und man kann alle Kenntnisse, die man von den angebohrnen Kenntnissen ableiten kann, angebohrne nennen. Der Beweis der nothwendigen Wahrheiten kommt allein aus dem Verstande, die übrigen Wahrheiten kommen aus den Erfahrungen und Beobachtungen der Sinne. Die intellectuellen Ideen entspringen nicht aus den Sinnen. Die allgemeinen Wahrheiten, als die einfachsten, sind uns angebohren. Wenn die intellectuellen Ideen von aussen in uns hinein kämen, so müßten wir aufer uns seyn. Aber die wirkliche Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten ist uns nicht angebohren, sondern die virtuelle. Wäre sie uns nicht angebohren, so würde es kein Mittel geben, zur wirklichen Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten zu gelangen. Die Principien der Moral (*Ch. 2.*) sind auf innere Erfahrung und auf einen Instinct gegründet, denn es liegt ihnen ein undeutliches, folglich sinnliches, obwohl angebohrnes, Verlangen glücklich zu werden, zum Grunde. Wenn wir nun diesen Hang auf Begriffe bringen, so entstehet daraus eine praktische Wahrheit. Weil aber in der Moral die Beweise nicht so in die Augen springend sind, als in der Mathematik, so soll der Instinct dieses ersetzen. Darum ist man auch in moralischen Dingen so einig. Werden aber zuweilen Gesetze ge-

geben, die gegen das Naturrecht sind, so beweiset das bloß, daß der Gesetzgeber die Schriftzüge des Naturrechts falsch gelesen hat. Alle nothwendigen Wahrheiten und die Instincte sind also angebohren. Die angebohrnen Ideen können auch nicht ausgelöscht werden, sie sind aber in allen Menschen verdunkelt. Daher giebt es Meinungen, welche man für Wahrheiten hält, und die bloß Wirkungen der Gewohnheit und der Leichtgläubigkeit sind; andere hält man für Vorurtheile, welche sich doch auf Vernunft und Natur gründen.“

Die Critik der reinen Vernunft, sagt nun K., erlaubt schlechterdings keine angebohrne Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es giebt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken, *s. Erwerbung*), das ist, bei dem Denken und Erkennen, die Erwerbung dessen, was vorher gar noch nicht existirt, sondern unmittelbar durch das Erkenntnisvermögen, und zwar die Thätigkeit oder einen Act desselben, entspringt, was mithin vor diesem Act keiner Sache angehörte. Dergleichen ist, wie die Critik der reinen Vernunft behauptet,

1. die Form der Dinge im Raum und in der Zeit;

2. die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn weder jene Form der Anschauung, noch diese Form des Denkens nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Gegenständen her, als würde es dem Erkenntnisvermögen in den Gegenständen an und für sich selbst gegeben, sondern das Erkenntnisvermögen bringt sie aus sich selbst *a priori* zu Stande. Es muß aber doch dazu ein Grund im erkennenden Subject vorhan-

den seyn, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so (z. B. in einem Raum, der drei Dimensionen hat) und nicht anders entstehen, und noch dazu auf Gegenstände, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können (wie z. B. in der Geometrie), und dieser Grund wenigstens ist angebohrt (C. 63.). Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein eingebohrt, nicht die Raumesvorstellung selbst. Denn es sind immer Eindrücke nöthig, um das Erkenntnißvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Gegenstandes, die jederzeit eine eigene Handlung ist, zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung (der Form äußerer Gegenstände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als bloße Receptivität) angebohrt ist, und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäß sind, vorhergeht. Die Erwerbung der letztern Dinge ist eine abgeleitete Erwerbung (*acquisitio derivativa*), indem sie schon transcendente Verstandesbegriffe voraussetzt, die eben sowohl nicht angebohrt, sondern erworben sind. Die Erwerbung der transcendenten Verstandesbegriffe ist, wie die des Raums, eben sowohl ursprünglich (*originaria*), und setzt nichts Angebohrnes weiter voraus; denn sie sind die subjectiven Bedingungen der Selbstthätigkeit des Denkens, oder die Möglichkeit, etwas in die Einheit der Apperception aufzunehmen (E. 70. f.). f. Angebohrne Vorstellungen.

### III.

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden.

Leibnitz behauptet (OO. V. II, P. 1. p. 128, 4.):

Es giebt nicht zwei Individuen, welche gar nicht zu unterscheiden wären.

Einer meiner Freunde, sagt er, ein einsichtsvoller Mann von Adel, sprach in meiner Gegenwart im Garten zu Herrenhausen mit der Churfürstin, und meinte, er würde wohl zwei Baumblätter finden, die einander vollkommen ähnlich und gleich wären. Die Churfürstin forderte ihn auf, den Versuch zu machen, und er lief lange vorgeblich darnach herum. Zwei Tropfen Wasser oder Milch, wenn man sie durch das Mikroskop betrachtet, werden noch zu unterscheiden seyn.

Zwei nicht zu unterscheidende Dinge setzen (a. a. O. p. 129, 6), heisst, dieselbe Sache unter zwei Namen setzen.

Was Leibnitz auf diesen Satz brachte, ist zwar schon im Art. Einerleiheit gezeigt worden (M. I, 362.), hier will ich es indessen noch weiter aus einander setzen.

Leibnitz hielt die Sinnlichkeit nicht für eine besondere Erkenntnisquelle, sondern stellte sich vor, die sinnlichen Gegenstände wären an sich vollkommen so, wie der Verstand sie erkennete; dass wir sie aber durch die Sinne nicht so anschaueten, rühre bloß davon her, dass die Sinne uns nur eine verworrene Vorstellung von den Dingen lieferten; und eben darum müßten die Dinge, so wie sie uns die Sinne darstellen, Phänomene, so wie wir sie aber durch den Verstand erkennen, Dinge, wie sie an sich wirklich beschaffen sind, genannt werden. Wollte man also die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, so müsse man von aller sinnlichen Vorstellung derselben abstrahiren, und sie bloß mit dem Verstande erkennen. Wolle man also zwei Gegen-

stände der Sinne mit einander vergleichen, so müsse man sie nicht nach ihrer sinnlichen Beschaffenheit vergleichen, sondern bloß im Verstande. Wenn nun die Frage war, ob zwei Dinge in allem einerlei seyn können, oder durchaus in einigen verschieden seyn müssen, so war ihm das leicht zu beantworten. Er verglich die Begriffe der Gegenstände und nicht die Gegenstände selbst, weil er die Vergleichung bloß im Verstande anstellte. Nun müssen zwei Begriffe durchaus in einigem verschieden seyn, sonst sind es nicht zwei Begriffe, sondern ein und derselbe Begriff. Ist dieser Begriff aber der Begriff von einem Gegenstände der Sinne, so kann es gar wohl zwei Gegenstände geben, von denen jeder durch einen und denselben Begriff gedacht werden muß, nemlich zu verschiedenen Zeiten an dem nemlichen Ort, oder zu derselben Zeit an verschiedenen Orten, oder auch zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten. Leibnitz hat also darin Recht, daß Gegenstände, welche bloß durch Prädicate gedacht werden, durchaus durch irgend ein Prädicat von einander unterschieden seyn müssen, wenn sie nicht ein und dasselbe Ding seyn sollen. Da er nun Raum und Zeit nicht zu den Prädicaten der Dinge, wie sie an sich existiren, rechnet, sondern jene bloß für sinnliche Vorstellungen hält, so gilt sein Satz des Nichtzuunterscheidenden auch nicht für die Dinge, in so fern sie Erscheinungen sind. Und dennoch dehnte ihn Leibnitz auf die Gegenstände der Sinne aus, weil er diese für die Dinge an sich hielt, die man nur als solche durch den bloßen Verstand mit Abstraction von allem Sinnlichen, also von Raum und Zeit, erkennen müsse. Da wir nun aber die Dinge an sich gar nicht, sondern durch den Verstand keine andern als nur sinnliche Gegenstände erkennen können, so müßte man entweder behaupten, es kann nicht zwei Dinge geben, welche durch gar keine, auch nicht

die sinnlichen Prädicate des Raums und der Zeit von einander verschieden sind; das ist aber der tautologische und also leere Satz: zwei nicht verschiedene Dinge sind nicht verschieden; oder man müßte behaupten, es könnten nicht zwei Dinge existiren, die in allen übrigen Prädicaten einerlei, nur in Ansehung ihrer Stelle von einander verschieden wären, ein Satz, der wohl nie bewiesen werden wird. Denn daß Leibnitz auf die Erfahrung davon irgend einen Werth setzen konnte, und sich freute, daß sein Freund nicht zwei vollkommen ähnliche und gleiche Baumblätter finden konnte, geschah wohl nur um des Freundes willen. Denn L. mußte sehr wohl wissen, daß wenn auch solche Blätter nie gefunden werden, daraus noch nicht folge, daß es keine gebe; und hätte der Freund dergleichen gefunden, so würde wieder daraus nicht haben gefolgert werden können, daß der Satz des Nichtzuunterscheidenden darum falsch sei, sondern nur, daß die Sinne und die Mikroskope nicht scharf genug wären, die Verschiedenheiten aufzufinden. Leibnitz schmeichelte sich also vergeblich, die Metaphysik und folglich auch die Naturerkenntniß durch diesen Satz, der nur, in so fern er gegründet ist, ein logischer, aber ganz leerer Satz ist, erweitert zu haben, wenn er sagt: „dieses große Princip der Identität des Nichtzuunterscheidenden verändert den Zustand der Metaphysik, welche dadurch reell und demonstrativ wird, statt dessen sie vormals fast bloß in leeren Worten bestand“ (OO. a. a. O. p. 129, 5.). „Freilich,“ sagt K., wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen innern Bestimmungen kenne, so kann ich keinen derselben von dem andern für verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerlei ist. Ist aber der Tropfen Wasser Erscheinung im Raume, so ist er nicht ein Begriff, der im Verstande gedacht wird, sondern ein sinnlicher Gegenstand, der im

Raume angeschauet wird, und da hat der Ort, wo sich das Ding im Raum oder in der Zeit befindet, mit dem Dinge, in Ansehung seiner innern Bestimmungen gar nichts zu thun, und der Ort, den wir b nennen wollen, kann ein Ding, das sich an dem Ort, den wir a nennen wollen, befindet, eben sowohl aufnehmen, wenn diese beiden Dinge einander völlig ähnlich und gleich sind, als wenn sie innerlich von einander verschieden sind. Die Verschiedenheit der Oerter im Raum macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne alle weitere Verschiedenheit nicht allein möglich, sondern sogar nothwendig. Denn Dinge, die sich an verschiedenen Orten im Raum befinden, können nicht ein und dasselbe Ding, sondern müssen zwei oder mehrere verschiedene Dinge seyn, wären sie auch weiter, in Ansehung ihrer innern (d. i. ihnen ohne ihr Verhältniß zu andern Dingen zukommenden) Bestimmungen gar nicht weiter von einander verschieden, sondern völlig einerlei. Denn alle Vielheit ist nur möglich durch die Anschauung des Aufereinanderseyns der Dinge im Raum, oder dadurch, daß sie an verschiedenen Orten sind. Also ist Leibnitzens Satz des Nichtzuunterscheidenden kein Gesetz der Natur; sondern bloß eine analytische (logische) Regel oder Vergleichung der Dinge durch Begriffe (C. 327. f. M. I. 369.).

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden beruhet eigentlich auf der Verkehrung des sogenannten *Dictum de omni et nullo* (s. Figur 13. a), welches so heist:

Was von allen Begriffen A gilt, das gilt auch von jedem einzelnen Begriffe A,

in den ungereimten Grundsatz:

Was von allen Begriffen A nicht gilt, das gilt auch von keinem besondern Begriffe A (M. I, 379.).

Man darf hier nur statt A Dinge überhaupt setzen, so heist der Satz so:

Was von dem Begriff vom Dinge überhaupt nicht gilt, das gilt auch nicht von dem Dinge, dem der Begriff des Dinges überhaupt zukommt.

Wäre das richtig, so gäbe es keine besondern Begriffe A, denn eben darin bestehen ja die besondern Begriffe A, das sie noch irgend wodurch von dem allgemeinen Begriff A unterschieden sind. Wenn folglich in dem Begriff von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so folgt nicht, das sie darum nicht an dem Dinge anzutreffen sei, weil es doch auch ein Ding ist. Denn es kann ja aufser dem, das es ein Ding ist, noch etwas seyn, was nicht dazu gehört, das es ein Ding ist, z. B., das es ein solches ist, was im Raum angeschauet wird, also ein materielles Ding. Und eben in dieser Bestimmung kann nun auch noch der Unterschied liegen, der nicht zu dem Begriff des Dinges überhaupt gehört. Folglich ist der Schluss, das alle Dinge völlig einerlei, also ein und dasselbe Ding sind (*numero eadem*), wenn sie sich nicht schon durch ihren Begriff (welcher das ist, was sie zum Dinge überhaupt, nicht zu einem besondern, z. B. sinnlichen Dinge macht,) ihrer Gröfse und Beschaffenheit nach unterscheiden, d. h. wenn sie ganz gleich und ähnlich sind. Weil nemlich bei dem Begriffe von irgend einem Dinge überhaupt von manchen nothwendigen Bedingungen des besondern Dinges, welches sinnliches Ding heist, z. B. den Bedingungen der Anschauung desselben, Raum und Zeit, abstrahirt



wird: so wird durch eine sonderbare Uebereilung von dem, wovon abstrahirt wird, angenommen, daß es gar nicht vorhanden sei, und so dem Dinge nichts eingeräumt, als was bloß im Begriff desselben enthalten ist (C. 337. M. I, 380.).

Beispiel. Der Begriff von einem Cubikfuß Raum ist an sich (ohne auf etwas anders außer ihm, als bloß darauf zu sehen, was er als Cubikfuß Raum ist) völlig einerlei, ich mag mir diesen Raum denken, wo und wie oft ich will. Allein zwei Cubikfuß Raum sind dennoch von einander unterschieden, obwohl bloß durch ihre Oerter, nicht aber durch den Begriff von denselben, der bei beiden ganz derselbe ist. Sie sind bloß numerisch verschieden, d. i. der Zahl nach, welches nur dadurch möglich ist, daß sie sich an verschiedenen Orten befinden, sonst sind sie in allen Merkmalen, welche sie selbst, nicht ihre Verhältnisse, betreffen, d. i. den innern Merkmalen nach gleich und ähnlich, oder der Quantität und Qualität nach dieselben, und dennoch ihrer zwei. Ihre Oerter also sind die Bedingungen der Anschauung, worin die Gegenstände dieses Begriffs gegeben werden, welche aber eben darum nicht zum Begriffe gehören. Diese Bedingungen gehören aber doch zur ganzen Sinnlichkeit, und ohne sie kann man wohl noch Dinge denken, ja es giebt auch welche, nemlich die des innern Sinnes, z. B. Gedanken, die von diesen Bedingungen unabhängig sind, allein die Möglichkeit ihrer Existenz ohne eine materielle Substanz, an der als etwas Beharrlichem ihr Wechsel erkannt wird, folglich ein Denken, das nicht durch eine Kraft gewirkt wird, die sich an irgend einem Ort befindet, kann von uns nicht einmal eingesehen werden, weil es uns dazu an einer Erfahrung fehlt (C. 338. M. I, 380.).

Leibnitzens Schüler haben diese Täuschung

durch die Verwechslung im Gebrauch der Begriffe von Einerleiheit und Verschiedenheit, wenn man sie auf Dinge überhaupt glaubt anzuwenden, und sie doch auf sinnliche Gegenstände anwendet, so wenig eingesehen, das sie sogar diesen Satz des Nichtzuunterscheidenden von Dingen *in abstracto*, z. B. von zwei bloß gedachten Wassertropfen behaupteten, von welchen Leibnitz zugab, das man sie in Gedanken unterscheiden könne, und das hier die Nichtunterscheidbarkeit die numerische Verschiedenheit nicht aufhebe (Tiedemann, Geist der specul. Philof. 6 Th. S. 377.). Als nemlich schon Clarke, Leibnitzens Gegner, ihm Folgendes entgegen setzte: „Obgleich zwei Dinge (OO. a. a. O. 5 und 6. p. 135.) einander vollkommen ähnlich und gleich sind, so hören sie darum doch nicht auf zwei Dinge zu seyn; die Theile der Zeit sind einander so vollkommen ähnlich, als die Theile des Raums, und dennoch sind zwei Augenblicke nicht der nemliche Augenblick, es sind auch nicht zwei Namen eines und desselben Augenblicks;“ da antwortete ihm Leibnitz (OO. a. a. O. 26. p. 147.): „er gebe zu, das wenn es zwei vollkommen nicht zu unterscheidende Dinge gäbe, so würden sie ihrer zwei seyn; aber es wäre falsch, das es zwei Dinge gebe, die bloß der Zahl nach verschieden wären, oder bloß dadurch, das es ihrer zwei wären. Die Theile des Raums und der Zeit an und für sich selbst genommen, wären nur ideale Dinge, und glichen sich daher eben so vollkommen, wie zwei abstracte Einheiten. So sei es aber nicht mit zwei concreten Einheiten, oder mit zwei wirklichen Zeiten, oder zwei erfüllten Räumen, d. i. mit wirklich vorhandenen Räumen, diese müßten immer verschieden seyn.“

## IV.

## Der Satz vom Widerstreit der Realitäten.

Es ist in der Leibnitz-wolfianischen Philosophie ein Grundsatz:

Realitäten widerstreiten einander niemals.

Dieser Satz ist ganz wahr, wenn man unter Realitäten bloß Bejahungen oder positive Bestimmungen, und unter dem Widerstreiten das logische Widerstreiten versteht. Der logische Widerstreit besteht nemlich darin, daß durch ein Urtheil ein Prädicat aufgehoben wird, welches dem Subject schon beigelegt worden ist. Z. B. Ein S das A ist, ist nicht A. Da nun in der allgemeinen Logik nicht auf den Inhalt der Begriffe, welche im Verhältnisse zu einander betrachtet werden, gesehen wird, so ist offenbar durch bloßes Bejahen kein logischer Widerstreit möglich. Ich kann dem S, so viel Prädicate A, B, C, D, . . . beilegen, als ich will, so entsteht dadurch kein Widerstreit. Nenne ich also ein Prädicat A, welches ich durch ein bejahendes Urtheil dem Subject S beilege, wegen dieses Bejahens, eine Realität oder positive Bestimmung, so ist obiger Satz richtig, und kann auch so ausgedrückt werden:

Dadurch, daß ich von einem Subject bloß bejahe, wird niemals eins der ihm zukommenden Prädicate verneint.

Da dieser Satz aber nichts in Ansehung des Inhalts des Subjects und seiner Prädicate bestimmt, so bedeutet er auch nichts in Ansehung der Dinge oder Gegenstände selbst, welche durch die Begriffe im Subject oder Prädicat gedacht werden.

Folglich bedeutet dieser logische Satz weder etwas von Gegenständen der Natur, noch von Dingen an sich, von denen wir nicht einmal einen Begriff haben, so daß sich von demselben etwas bejahen ließe. Sondern jener Grundsatz bedeutet nur, wie wir überhaupt denken müssen, und ist daher auch schon durch bloße Entwicklung oder Analysis einleuchtend oder ein identischer Satz, wie ich gezeigt habe.

Ganz anders aber verhält es sich, wenn wir unter Realitäten, nicht logische Realitäten oder Behauptungen verstehen, sondern reale Realitäten, d. h. solche Beschaffenheiten, deren Begriff anzeigt, daß wirklich etwas vorhanden ist, was durch diesen Begriff gedacht wird, z. B. ein Stein der zehn Pfund wiegt. Hier hat der Stein erstlich eine logische Realität, d. i. es wird ihm etwas (nehmlich, zehn Pfund Gewicht) beigelegt, oder von ihm behauptet; aber zweitens ist diese logische Realität auch eine reale Realität, sie hat einen Inhalt, dem etwas in der Empfindung correspondirt, oder es ist etwas in der Zeit vorhanden, oder kann doch vorhanden seyn, was durch den Begriff des Prädicats, z. B. zehn Pfund Gewicht, gedacht wird. So wahr nun der Satz auch ist:

Logische Realitäten widerstreiten einander niemals logisch,

so falsch würde der Satz seyn:

Reale Realitäten widerstreiten einander niemals real.

Der reale Widerstreit besteht nemlich darin, daß sich die Wirkungen zweier Kräfte einander ganz oder zum Theil aufheben. Dieser reale Widerstreit findet sich aber allerwärts in der Natur. Wenn A z. B. eine Wirkung ist, etwa der Druck

des zehn Pfund wiegenden Steins, und B eine Wirkung, die der Wirkung A gerade entgegen wirkt, und ihr gleich oder eben so groß ist, z. B. ein Druck von zehn Pfund Kraft gegen den Druck des zehn Pfund wiegenden Steins: so heben sich beide Wirkungen einander gänzlich auf, es ist der Wirkung nach, als wenn kein Druck und Gegendruck da wäre, welches man in der Buchstabenrechnung so ausdrückt:  $A - B = 0$ , d. h. wenn ich zum Druck A den ihm gerade entgegengesetzten Druck  $-B$  (vor welchem darum der Strich  $-$  steht, weil es andeuten soll, daß B dem A gerade entgegengesetzt ist) hinzusetze, oder beide Wirkungen zusammen addire, so kommt zur Summe Null oder Nichts; welches eben so viel ist, als nähme man von einer Größe A die andere, wenn sie ihr nicht entgegengesetzt ist, weg, oder als wenn man B von A subtrahirte, welches man, weil der Horizontalstrich  $-$  das Zeichen der Subtraction ist, auch so schreibt:  $A - B$ , dies ist auch gleich ( $=$ ) Null. Wo also eine reale Realität mit der andern in einem Subject verbunden ist, da hebt die eine Realität zuweilen, nemlich wenn sie einander ganz oder zum Theil entgegengesetzt sind, die andere auf. Wenn nemlich ein Stein, der zehn Pfund wiegt, mit einer Kraft von zehn Pfund unterstützt ist, so fällt er nicht. Dies legen alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen. Diese Realitäten in der Natur beruhen auf Kräften, deren Wirkungen sie sind, erscheinen vermittelt der Sinne, und da sie auch durch die reinen Verstandesbegriffe der Kraft und Wirkungen erkannt werden, so sind sie Realitäten in der Erscheinung (*realitates phaenomena*). Die allgemeine Mechanik kann sogar die in der Erfahrung liegenden Bedingungen, unter welchen dieser Widerstreit in der Erfahrung möglich ist, und die Wirkungen desselben, in einer Regel *a priori* angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht.

Dieses findet man im Art. Bewegung, zusammengeleitet. Der transcendente Begriff der Realität, d. i. derjenige Begriff derselben, der von allen Erfahrungsbedingungen gänzlich abstrahirt, weis nichts von Zeit und Raum, und also auch nichts von der Entgegensetzung der Richtung, die wir uns nur vermittelst der Vorstellungen von Zeit und Raum vorstellen können. Der transcendente Begriff von Realität ist also bloß der Begriff von einer Beschaffenheit, die einen Inhalt hat, durch welchen etwas in einem Gegenstande gesetzt, und nicht aufgehoben wird. Dies ist also mit dem logischen Begriff von Realität ganz einerlei; wie immer der Fall ist, wenn man bei reinen Verstandesbegriffen gänzlich von aller Form der Anschauung, Raum und Zeit, abstrahirt.

Leibnitz hat nun diesen Satz des Widerspruchs der Realitäten nicht mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes angekündigt, aber er bediente sich doch desselben zu neuen Behauptungen. So will er (OO. V. I. p. 410. sq.) folgenden Einwurf gegen die Lehre: daß Gott nicht der Urheber der Sünde sei, widerlegen:

Obersatz: Wer etwas hervorbringt, was in einem Dinge real ist, der ist die Ursache dieses Dinges;

Untersatz: Gott bringt das hervor, was in der Sünde real ist;

Schlusssatz: Also ist Gott die Ursache der Sünde.

„Es würde hinreichen,“ sagt Leibnitz, „den Obersatz oder den Untersatz zu verwerfen, weil das Reale solche Erklärungen zuläßt, welche diese Sätze falsch machen können. Aber um dies

deutlicher zu machen, wollen wir eine Unterscheidung anwenden. Das Reale bedeutet entweder das, was nur positiv (bejahend) ist, oder es umfaßt auch mit den Begriff von einem Gegenstande, der bloß die Aufhebung von etwas Positiven vorstellt, und also der leere Gegenstand eines Begriffs ist (s. Ding, 4, 2,  $\beta$ ). In der ersten Bedeutung wird der Obersatz verworfen, und der Untersatz zugegeben; in der zweiten Bedeutung ist es anders. Hierbei hätte ich es können bewenden lassen, aber ich bin (in der Theodicee) noch weiter gegangen, um von dieser Unterscheidung einen Grund anzugeben. Ich habe daher (*Theodicee* l. II. §. 33.) erinnert, daß jede positive oder absolute Realität für eine Vollkommenheit müsse gehalten werden; daß aber die Unvollkommenheit von der Limitation oder Beschränkung entsche, d. i. von der Aufhebung eines positiven Etwas; denn beschränken ist nichts anders, als das Fortschreiten, das immer weiter hindern. Nun ist Gott die Ursache aller Vollkommenheiten, folglich aller Realitäten, wenn sie als bloß positive betrachtet werden. Die Limitationen oder Beschränkungen aber entspringen aus der ursprünglichen Unvollkommenheit der Creaturen, die ihre Receptivität oder Fähigkeit begrenzt.“

Hier bedient sich also Leibnitz des Grundsatzes, daß sich Realitäten einander nicht widerstreiten, zu der neuen Behauptung, daß jede Unvollkommenheit von der Aufhebung einer Realität entsche, und daß jede Realität eine Vollkommenheit sei, und also von Gott herrühre. Weil nemlich nach jenem Grundsatz Realitäten sich einander nicht widerstreiten, und also nicht einander aufheben können, meint Leibnitz, so könne die Beschränkung und die Aufhebung der Realitäten, und also auch die Sünde, nicht von Gott herrühren. Hätte Leibnitz daran gedacht, daß jener Grundsatz nur vom logischen Denken gültig sei, nicht

aber von der Natur der Dinge, daß nemlich die Prädicate der Dinge sehr wohl etwas enthalten können, wodurch sie sich einander einschränken, ohne daß sie darum logische Negationen oder bloße Verneinungen sind oder enthalten, so würde er eingesehen haben, daß seine Widerlegung nichts gegen jenen Einwurf beweise. Denn wenn auch Gott der Urheber aller Realitäten wäre, so wäre er dennoch der Urheber der Sünde; wenn die Sünde eine Unvollkommenheit wäre, und jede Unvollkommenheit bloß durch die Limitation oder Beschränkung entstehe, weil sich nemlich zwei Realitäten zwar nicht logisch, aber wohl real, d. h. zwar nicht, wenn ich bloß auf die Form des Urtheilens sehe, aber wohl, wenn ich auf die Natur der Dinge sehe, die ich beurtheilen will, beschränken können. So sind beides, der Wind der aus Westen bläst, und der Strom des Meeres, der aus Osten kömmt, Realitäten, aber ihre Wirkungen auf das fahrende Schiff beschränken sich einander, und machen, daß das Schiff entweder langsamer nach Osten oder nach Westen kömmt, als wenn nur eine dieser Realitäten vorhanden wäre, oder daß es gar stille steht.

Leibnitzens Nachfolger trugen aber dennoch diesen Grundsatz ausdrücklich in ihre Leibnitzwolfsche Lehrgebäude ein. So sagt Baumgarten (Metaphysik, §. 604.): „Alle Realitäten sind in der That bejahende Bestimmungen, und keine Verneinung ist eine Realität. Folglich wenn auch in einem Dinge alle Realitäten ohne Ausnahme gesetzt werden, so kann doch niemals daher ein Widerspruch entstehen. Es sind demnach alle Realitäten in einem Dinge beisammen (logisch) möglich, keine Realität kann einer andern Realität widersprechen.“



Nach diesem Grundsatz sind nun, wie wir gesehen haben, alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen oder Verneinungen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität sind. In dem bloßen Begriffe eines Dinges überhaupt (nicht aber in den besondern Dingen, welche man Erscheinungen, oder Naturgegenstände nennt,) ist es auch wirklich so. Imgleichen finden die Anhänger dieses Grundsatzes, wie das, aus Baumgartens Metaphysik so eben angeführte, Beispiel lehrt, es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen besorglichen Widerstreit, in einen Gegenstand, nemlich den des vollkommenen Wesens zu vereinigen. Sie kennen nemlich keinen andern Widerstreit, als den des Widerspruchs, durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird, nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs, da ein Realgrund (eine Ursache) die Wirkung (z. B. Bewegung) des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen (z. B. entgegengesetzte Richtungen) antreffen, uns einen solchen vorzustellen (C. 328. ff. M. I, 370.).

Wollte man sagen, daß wenigstens die intelligibeln Realitäten, oder diejenigen, welche die Dinge an sich haben, einander nicht entgegen wirken können, so müßte man doch ein Beispiel von dergleichen reiner und sinnenfreier Realität anführen, damit man verstünde, ob unsre Vorstellung derselben wirklich etwas, oder etwa gar nichts vorstelle. Aber Beispiele von Realitäten können nirgend anders woher, als aus der Erfahrung genommen werden; diese aber bietet weiter nichts als Phänomene oder Erscheinungen dar (C. 338. \* M. I, 381.).

## V.

## Die Lehre von den Monaden.

Folgendes ist Leibnitzens Lehre von den Monaden mit seinen eigenen Worten:

1. „Die Substanz ist ein Wesen, welches der Handlung fähig ist. Sie ist einfach oder zusammengesetzt. Die einfache Substanz ist diejenige, welche keine Theile hat. Die zusammengesetzte ist das Aggregat der einfachen Substanzen oder der Monaden. Monas ist ein griechisches Wort, welches die Einheit, oder das, was eins ist, bedeutet.

Die zusammengesetzten, oder die Körper, sind Vielheiten; und die einfachen Substanzen (die z. B. im Selbstbewußtseyn gegeben sind), die Leben, die Seelen, die Geister, sind Einheiten. Und es muß wohl überall einfache Substanzen geben, weil es ohne einfache keine zusammengesetzten geben würde; und folglich ist die ganze Natur voll Leben.

2. Die Monaden, da sie keine Theile haben, können weder durch Zusammensetzung gebildet noch aufgelöst und zerstört werden. Sie können natürlicher Weise weder anfangen, noch ein Ende nehmen, sondern nur durch die Schöpfung anfangen, und durch Vernichtung aufhören zu seyn; und dauern folglich so lange als das Univerſum, welches wird verändert, aber nicht zerstört werden. Sie können nicht ausgedehnt seyn, keine Gestalten haben und nicht theilbar seyn, sonst hätten sie Theile. Und folglich kann eine Monade an sich selbst, und für jetzt, nicht anders von einer andern unterschieden werden, als durch ihre innern Beschaffenheiten und Handlungen, welche nichts anders seyn können als seine Perceptionen (d. i. die Vorstellungen des Zusammengesetzten, oder dessen, was in dem

Fff 2

Einfachen das Außere ist) und seine Begehrun- gen (d. i. seine Tendenzen von einer Perception zur andern), welche die Principien der Veränderung sind. Denn die Einfachheit der Substanz hindert nicht die Vielfachheit der Modificationen, welche sich zusammen in der nehmlichen einfachen Substanz befinden müssen; und sie müssen in der Mannigfaltigkeit der Verhältnisse zu äußern Dingen bestehen.

Es verhält sich damit gerade so wie mit einem Mittelpunct oder einem Punct, in dem, so einfach er auch ist, dennoch eine unendliche Menge Winkel liegen, welche durch die Linien gebildet werden, die in demselben zusammenlaufen.“ (*Principes de la Nature et de la Grace. OO. Vol. II. p. 32. Principia philosophiae seu theses in gratiam Princip. Eugen. OO. Vol. II. p. 20.*)

Im Art. Inneres ist schon gezeigt worden, wie Leibnitzens Vorstellung von den Monaden durch die Verwechslung der zweierlei Bedeutungen des Innern entstanden ist. Hier will ich nur noch Folgendes hinzusetzen:

Die Leibnitzische Monadologie hat einen zwiefachen Grund: 1. das dieser Philosoph den Unterschied des Innern und Außern nicht so betrachtete, wie er durch die Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit sich ergiebt; denn da würde er äußere und innere Gegenstände, d. i. solche, die im Raum, und solche, die bloß in der Zeit, also nur in unserm innern Sinne sind, bekommen haben; sondern das er sich diesen Unterschied bloß im Verhältniß auf den Verstand vorstellte, da bekam er bloß innere und äußere logische Bestimmungen, den Unterschied zwischen dem, was einem Dinge an und für sich selbst, ohne das ich es mit einem andern Dinge vergleiche, zu-

kömmt, und dem, was es im Verhältniß zu andern Dingen ist, und dieses hielt er nun für einerlei mit innern und außern sinnlichen Gegenständen. Leibnitz schloß so: Die Substanzen überhaupt (abstrahirt von allem, was an manchen derselben sinnlich ist, denn das ist nur eine Art, wie sie uns die Sinne, die nach Leibnitz alle unsere Erkenntniß verwirren, vorstellen) müssen etwas Inneres haben, d. i. was ihnen an und für sich selbst zukömmt; nun ist das, daß sie zusammengesetzt sind, bloß ein Verhältniß derselben zu andern Substanzen, also etwas Außeres, nichts Inneres; folglich müssen die Substanzen überhaupt von aller Zusammensetzung frei seyn. Das Einfache ist also die Grundlage der Dinge, so wie sie an und für sich selbst, ohne Rücklicht auf ihr Verhältniß zu andern Dingen, sind.

Das Innere ihres Zustandes, schloß Leibnitz weiter, kann nun nicht in Ort, Gestalt, Berührung oder Bewegung bestehen; denn diese Bestimmungen sind bloß Verhältnisse, also äußere Bestimmungen. Daher können wir nun den Substanzen keinen andern innern Zustand beilegen, als den Zustand der Vorstellungen (weil nemlich diese unsern Sinn innerlich, d. i. bloß in der Zeit; nicht im Raum bestimmen, so meinte Leibnitz, dies hiesse eben so viel als an und für sich, ohne Beziehung auf etwas anders. Er dachte aber nicht daran, daß auch die Vorstellungen wieder nur durch ihre Beziehungen auf einander und auf die Gegenstände im Raum, also durch Verhältnisse und nicht an und für sich selbst, erkannt werden können, also bloß nach ihrem äußern Zustande, den sie im innern Sinne haben). So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundstoff des ganzen Universum ausmachen sollen. Und darum behauptete Leibnitz von ihnen, daß ihre thätige Kraft nur in Vorstellungen bestehe,

wodurch sie also eigentlich bloß in sich selbst, und nicht auf andere, wirksam sind (C. 330. M. I. 371.).

Der andere Grund der Leibnitzischen Monologie ist:

2. daß dieser Philosoph Materie und Form nicht so betrachtete, wie sie sich durch die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, sondern im Begriff des reinen Verstandes ergeben. Denn in der Erscheinung geht die Form der Materie vor, weil die Form eine Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit ist; aber im Begriff des reinen Verstandes geht die Materie der Form vor, weil erst etwas da seyn muß, das eine Form bekommen oder haben kann, die Materie, ehe eine Form desselben denkbar ist. Leibnitz schloß, weil er von aller Sinnlichkeit abstrahirte, ganz richtig so: In jedem Dinge sind die Bestandstücke desselben (*essentialia*) die Materie, die Art, wie diese Bestandstücke in dem Dinge verknüpft sind, die (wesentliche) Form desselben. Ferner: in Ansehung der Dinge überhaupt ist die unbegrenzte Realität die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung (Negation) ist diejenige Form, wodurch sich ein Ding vom andern nach transcendentalen Begriffen (d. i. nach solchen, wodurch allein Erkenntniß möglich ist) unterscheidet. Es muß erst etwas gegeben seyn, wenigstens im Begriffe (Materie); ehe es auf gewisse Art bestimmt werden (Form erhalten) kann. Folglich geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerst Dinge an, die bloß innerlich, oder der Materie nach, das ist (nach der vorbergehenden Verwechslung) bloß durch eine Vorstellungskraft bestimmt sind, und noch keine äußere Bestimmung, d. i. Form haben, und nannte sie Monaden (C. 322, M. I, 365.).

Diese Leibnitzische Monadologie ist nun von den Anhängern des großen Lehrers dieser Theorie übel verstanden worden; diese stellten sich nemlich vor, sie solle dazu dienen, die Naturerscheinungen zu erklären. Allein sie ist ja nur ein Begriff von der Welt, so fern diese gar nicht als Gegenstand der Sinne betrachtet wird, und, wenn man jene Verwechslung wegläset, und sich die Monaden nicht bloß als vorstellende Kräfte denkt, auch ein ganz richtiger Begriff, den schon Plato, obwohl noch nicht so ausgebildet, gehabt hat. Das Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst, d. i. mit Abstraction von aller Sinnlichkeit, muß freilich aus dem Einfachen bestehen, denn die Theile müssen hier vor aller Zusammenfassung gegeben seyn. Aber das Zusammengesetzte in der Erscheinung besteht nicht aus dem Einfachen. Denn in der Erscheinung, die niemals anders als zusammengesetzt (ausgedehnt in Raum und Zeit) gegeben werden kann, können die Theile nur durch Theilung und also nicht vor der Zusammenfassung, sondern nur in dem Zusammengesetzten gegeben werden. Daher behauptet nun Kant, Leibnitzens Meinung sei nicht gewesen, die sinnliche Welt durch seine Intellectuirung oder Betrachtung der Gegenstände durch bloße Verstandesbegriffe, mit Abstraction von allem Sinnlichen, zu erklären, sondern ihr bloß eine intelligibele Welt, als das, was nicht erscheint, an die Seite zu setzen, und so die sinnliche Welt bloß als einen Inbegriff von Erscheinungen zu betrachten (N. 51.). Man s. den Artikel: Inneres.

In der Körperwelt, weil sie im Raum vorhanden seyn muß, muß es allerwärts zusammengesetzte Dinge geben. Denn die Körperwelt ist der Inbegriff aller Gegenstände äußerer, d. i. im Raum befindlicher Dinge, folglich kann das Ein-

fache in ihr gar nicht angetroffen werden. Denkt sich aber die Vernunft ein aus Substanzen Zusammengesetztes als ein Ding an sich, d. i. ein solches, das gar nicht zur Sinnenwelt gehört, gar keine sinnlichen Bestimmungen hat, oder sich gar nicht auf die Beschaffenheit unserer Sinne bezieht, so muß sie dasselbe schlechterdings als ein Ding denken, welches aus einfachen Substanzen besteht. Nach demjenigen aber, was die Anschauung der Gegenstände im Raum nothwendig bei sich führt, kann und soll die Vernunft nicht denken, daß ein Einfaches in ihnen wäre. Hieraus folgt, daß wir auch nie auf das Einfache stoßen oder es auffinden können, wenn unsre Sinne auch noch so scharf, unsre Waffen sie überdem noch zu schärfen auch noch so gut, und unsere Betrachtungen und Beobachtungen auch noch so genau werden sollten, denn es giebt in der Sinnenwelt kein Einfaches. Folglich sind auch die Körper gar nicht Dinge an sich selbst, denn sonst müßten sie allerdings aus dem Einfachen bestehen, welches eher wäre, als das Zusammengesetzte, welches aus dem Einfachen besteht. Also sind die Sinnenvorstellungen, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts als Erscheinungen von irgend etwas. Dieses Etwas kann, als Ding an sich selbst, das Einfache enthalten (es ist hierin kein Widerspruch, welcher sich sogleich findet, wenn dasselbe von den Erscheinungen behauptet wird). Für uns bleibt aber dieses Etwas gänzlich unerkennbar, weil die Anschauung, unter der es uns allein gegeben wird, nur die subjectiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit, folglich Ausdehnung) an die Hand giebt, unter denen wir allein eine sinnliche Vorstellung von ihm erhalten können. Wir schauen also nicht die Eigenschaften an, die diesem Etwas an und für sich selbst zukommen (E. 44. ff.).

Einen Gegenstand sich als einfach vorstellen,

ist ein bloß negativer Begriff, er sagt bloß, der Gegenstand sei nicht zusammengesetzt, und ist der Vernunft unvermeidlich. Denn die Vernunft fordert zu allem Bedingten das Unbedingte, nun ist das Einfache das Unbedingte zu dem Zusammengesetzten; die Möglichkeit des Zusammengesetzten ist aber jederzeit, wie alles, was real möglich ist, bedingt. Folglich ist das Einfache eine Vernunftidee, in der Natur ist aber alles zusammengesetzt. Der Begriff des Einfachen erweitert also unsere Erkenntnis nicht, sondern bezeichnet bloß ein Etwas, welches von den sinnlichen Gegenständen (die alle eine Zusammensetzung enthalten) unterschieden werden soll. Wenn man nun sagt: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum Grunde liegt, ist das Noumen (denn im Sinnlichen ist es nicht zu finden): so sagt man damit nicht: es liegt dem Körper als Erscheinung ein Aggregat von so viel einfachen Wesen zum Grunde. Denn ob das Ueberfönnliche (Noumen), was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann Niemand im mindesten etwas wissen. Es ist also eine Vorstellung, welche darauf beruhet, daß man die Lehre von Gegenständen der Sinne, als bloßen Erscheinungen, gänzlich mißverstanden hat, wenn man sich einbildet, oder Andern einzubilden sucht; hierdurch werde gemeint, das überfönnliche Substrat der Materie werde eben so nach seinen Monaden getheilt, wie man die Materie selbst theilt. Dann würde ja die Monas, die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist, in den Raum gesetzt, wo sie aufhört ein Noumen (Ueberfönnliches) zu seyn, und wiederum selbst zusammengesetzt ist (E. 45 \*) f).

## VI.

Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie.  
f. Harmonie, 4. ff.



## VII.

## Die Lehre von Raum und Zeit.

Ich erkenne, sagt Leibnitz, daß die Zeit, der Raum, die Bewegung und das Stetige überhaupt, auf die Art, wie man sie in der Mathematik nimmt, nichts als ideale Dinge sind; das heißt, welche die Möglichkeiten ausdrücken, eben so wie es die Zahlen thun. Hobbes selbst hat den Raum *Phantasma existentis* (Bild des Existirenden) genannt. Aber um richtiger zu sprechen, der Raum ist die Ordnung der möglichen Coexistenzen (zusammen daseienden Dinge), und die Zeit die Ordnung der unbeständigen Möglichkeiten, die aber doch Verbindung haben, so daß diese Ordnungen nicht nur zu dem, was jetzt ist, sondern auch zu dem, was an seine Stelle gesetzt werden könnte, passen, auf die Art wie die Zahlen gleichgültig sind in Ansehung alles dessen, was *res numerata* (gezähltes Ding) seyn kann (*Repliq. de Mr. Leibnitz aux Refl. de Bayle. OÖ. Vol. II. p. 91.*)

Clarke behauptete dagegen mit Newton, der Raum sei ein absolutes reales Wesen. Leibnitz sagte aber, dieses führe zu großen Schwierigkeiten. Denn es scheine, daß dieses Wesen ein ewiges und unendliches Wesen seyn müsse. Daher hätten einige geglaubt, es sei Gott selbst, oder auch eine Eigenschaft desselben, seine Unermesslichkeit. Da der Raum aber Theile habe, so sei er nicht etwas, das Gott angemessen seyn könne. Er (Leibnitz) habe mehr als einmal zu erkennen gegeben, daß er den Raum für etwas bloß relatives halte, so wie die Zeit; für eine Ordnung der Coexistenzen (des Gleichseyns), so wie die Zeit für eine Ordnung der Successionen (des Nacheinanderseyns). Denn der Raum bezeichne in Ausdrücken, welche die Möglichkeit betreffen, eine Ordnung der Din-

ge, welche zu gleicher Zeit vorhanden sind, ohne Rücksicht auf ihre Arten vorhanden zu seyn. Und wenn man verschiedene Dinge zusammen sehe, so bemerke man diese Ordnung der Dinge unter einander. Um die Einbildung derer zu widerlegen, welche den Raum für eine Substanz halten, oder wenigstens für ein absolutes Wesen (nicht für ein bloßes Verhältniß der Dinge zu einander), dazu habe ich, sagt Leibnitz, verschiedene Demonstrationen; aber ich will mich jetzt bloß der bedienen, die mir hier die Gelegenheit an die Hand giebt. Ich sage also, wenn der Raum ein absolutes Wesen ist, so würde sich etwas ereignen, was unmöglich einen zureichenden Grund haben könnte, welches gegen unser Axiom ist. Dies beweise ich so. Der Raum ist etwas absolut gleichförmiges; und ohne die Dinge, die sich in demselben befinden, ist ein Punkt des Raumes von dem andern durchaus in nichts unterschieden. Hieraus folgt nun (vorausgesetzt, daß der Raum etwas an sich selbst sei, und nicht bloß die Ordnung der Körper unter einander), daß es unmöglich einen Grund geben könne, warum Gott, indem er dieselben Lagen der Körper unter einander beibehielt, den Körpern diesen und keinen andern Platz im Raum angewiesen habe, und warum nicht alles z. E. umgekehrt gestellt worden sei, durch eine Vertauschung der Morgengegend mit der Abendgegend. Ist aber der Raum nichts anders, als eine Ordnung oder Beziehung der Körper, und ohne diese Körper gar nichts, als bloß die Möglichkeit welche zu setzen: so würden die beiden Zustände, derjenige, welcher ist, und der vorausgesetzte gerade umgekehrte, gar nicht von einander unterschieden seyn. Ihr Unterschied findet sich also nur in unsrer chimärischen Voraussetzung von der Realität des Raums an sich selbst. Aber in der Wirklichkeit würde das eine genau dasselbe seyn, was das andere ist, so wie sie durchaus nicht zu unterscheiden sind; und folglich findet die Frage, warum das eine dem andern sei vorgezogen worden, nicht

statt. Eben so ist es auch mit der Zeit. Gesetzt es frage Jemand, warum Gott nicht alles ein Jahr früher erschaffen habe, und dieselbe Person wolle daraus schliessen, daß Gott etwas gemacht habe, wovon es keinen Grund geben könne, warum er es so und nicht anders gemacht habe: so würde man ihm antworten, seine Folgerung wäre richtig, wenn die Zeit etwas außer den in der Zeit befindlichen Dingen wäre; denn es könnte unmöglich Gründe dafür geben, warum die Dinge eher an diese als an andere Augenblicke seien gebunden worden, in so fern die Folge derselben dieselbe bliebe. Aber eben dies beweise, daß die Augenblicke außer den Dingen nichts sind, und daß sie bloß in der Folge der Dinge nach einander bestehen; wenn nun diese dieselbe bleibe, so wäre der eine der beiden Zustände, z. B. das eingebildete Früherseyn, in nichts unterschieden, und könne nicht unterschieden seyn von dem Zustande, welcher jetzt statt findet.

Clarke antwortete hierauf Folgendes: Es leidet keinen Zweifel, daß nichts ohne einen zureichenden Grund seines Daseyns vorhanden ist, und daß nichts ohne einen zureichenden Grund eher auf diese, als auf eine andere Art vorhanden ist. Aber in Ansehung solcher Dinge, die an sich selbst gleichgültig sind, ist schon der bloße Wille ein zureichender Grund, ihnen das Daseyn zu geben, oder sie auf eine gewisse Art vorhanden seyn zu lassen; und dieser Wille bedarf es nicht erst, durch eine fremde Ursache bestimmt zu werden. Hier sind Beispiele zu dem, was ich behaupte. Als Gott ein Theilchen Materie schuf, oder ihm eher hier als dort seinen Platz anwies, obgleich alle Oerter einander gleich sind, so hatte er keinen andern Grund dazu, als seinen Willen. Gesetzt nun, der Raum sei nichts Reelles, sondern eine bloße Ordnung der Körper: so würde darum doch der bloße Wille Gottes der einzige zureichende Grund seyn, aus welchem drei gleiche Theilchen eher in die Ord-

nung A, B, C, als in die entgegengesetzte Ordnung wären gestellt worden. Man kann also aus dieser Gleichgültigkeit der Oerter keinen Beweis dafür herleiten, daß es keinen realen Raum gebe. Denn die verschiedenen Räume sind real von einander unterschieden, ob sie gleich einander vollkommen ähnlich sind. Ueberdem, wenn man voraussetzt, daß der Raum nicht real, sondern bloß die Ordnung und Stellung der Körper sei, so würde eine handgreifliche Absurdität daraus folgen. Denn, nach dieser Idee, wenn die Erde, die Sonne und der Mond wären dahin gesetzt worden, wo sich jetzt die entferntesten Fixsterne befinden (wenn sie nur in derselben Ordnung, und in derselben Entfernung von einander ihren Platz erhalten hätten), wäre es nicht nur dasselbe, wie der gelehrte Verfasser ganz richtig sagt; sondern es würde auch daraus folgen, daß die Erde, die Sonne und der Mond in diesem Fall an demselben Ort seyn würden, wo sie jetzt sind; welches ein offener Widerspruch ist. Der Raum ist nicht eine Substanz, ein ewiges und unendliches Wesen, sondern eine Eigenschaft, oder eine Folge der Existenz eines unendlichen und ewigen Wesens. Der unendliche Raum ist die Unermesslichkeit; aber die Unermesslichkeit ist nicht Gott; also ist der unendliche Raum nicht Gott. Was man hier von den Theilen des Raums sagt, ist keine Schwierigkeit. Der unendliche Raum ist absolut und wesentlich untheilbar; und es ist ein Widerspruch, die Theilung des Raums vorauszusetzen, denn alsdann müßte ein Raum zwischen den Theilen seyn, von welchen man voraussetzt, daß der Raum in sie getheilt sei; das heißt aber voraussetzen, daß der Raum zu gleicher Zeit getheilt und auch nicht getheilt sei. Obgleich Gott unermesslich und überall gegenwärtig ist, so ist doch die Substanz desselben darum nicht mehr in Theile getheilt, als seine Existenz durch die Dauer. Die Schwierigkeit, welche man

hier macht, rührt blofs von dem Mißbrauch des Worts Theil her. Wäre der Raum blofs die Ordnung der Dinge, welche zu gleicher Zeit vorhanden find, fo würde daraus folgen, dafs wenn Gott die ganze Welt ſich in einer geraden Linie fortbewegen ließe, ſie, ſo geſchwind ſie auch ſeyn möchte, ſich doch immer an demſelben Ort befinden würde, und dafs nichts einen Stoß bekommen würde, obgleich die Bewegung ſchnell aufgehalten würde. Und wäre die Zeit blofs die Ordnung des Nacheinanderſeyns der Creaturen, ſo würde daraus folgen, dafs wenn Gott die Welt einige Millionen Jahre eher geſchaffen hätte, ſie dennoch nicht wäre eher geſchaffen worden. Noch mehr, der Raum und die Zeit ſind Quantitäten; welches man von der Lage und der Ordnung nicht ſagen kann. Man behauptet hier, dafs, weil der Raum gleichförmig oder vollkommen ähnlich, und keiner ſeiner Theile von dem andern verſchieden iſt, daraus folge, dafs wenn die Körper, die an einem gewiſſen Ort ſind geſchaffen worden, an einem andern Ort wären geſchaffen worden (vorausgeſetzt, dafs ſie dieſelbe Lage unter einander erhalten hätten), ſo wären ſie dennoch an demſelben Ort geſchaffen worden. Das iſt aber ein offenbarer Widerſpruch. Es iſt wahr, dafs die Einförmigkeit des Raums beweiset, dafs Gott keinen äußern Grund gehabt hat, die Dinge eher an dem einen Ort als an dem andern zu erſchaffen; aber das hindert nicht, dafs ſein Wille nicht ein zureichender Grund gewefen ſei, an einem Ort, welcher es auch ſei, zu wirken, weil alle Oerter gleichgültig oder ähnlich ſind, und dafs es einen guten Grund gebe, irgendwo zu wirken.

Hierauf antwortete Leibnitz: Zwischen abſolut gleichgültigen Dingen giebt es keine Wahl, folglich auch keinen Vorzug und keine Willensbeſtimmung, weil die Wahl einen Grund oder ein Princip haben muß. Es iſt gleichgültig, drei gleiche und

in allem ähnliche Körper zu ordnen, nach welcher Ordnung es auch sei; und folglich werden sie von dem, der alles mit Weisheit thut, nie geordnet werden. Wenn der Raum eine Eigenschaft oder eine Beschaffenheit ist, so muß er die Eigenschaft einer Substanz seyn. Von welcher Substanz wird denn nun der begrenzte leere Raum, den seine Vertheidiger zwischen zwei Körpern annehmen, eine Eigenschaft oder Beschaffenheit seyn? Wenn der unendliche Raum die Unermesslichkeit ist, so wird der endliche Raum das Entgegengesetzte von der Unermesslichkeit seyn, d. h. die Ermesslichkeit, oder die begrenzte Ausdehnung. Nun muß aber die Ausdehnung die Beschaffenheit eines Ausgedehnten seyn. Wenn aber dieser Raum leer ist, so wird er eine Beschaffenheit ohne Subject seyn, eine Ausdehnung keines Ausgedehnten. Wenn man also aus dem Raum eine Eigenschaft macht, so tritt man meiner Behauptung bei, daß er eine Ordnung der Dinge, und nichts absolutes sei. Wenn der Raum eine absolute Realität wäre, so wäre er, weit entfernt eine Eigenschaft oder ein Accidens zu seyn, welches das Entgegengesetzte der Substanz ist, noch substanzirender (mehr für sich bestehend) als die Substanzen. Gott könnte ihn dann nicht zerstören, noch auch in nichts verwandeln. Er ist dann nicht nur im Ganzen unermesslich, sondern auch in jedem Theil unveränderlich und ewig. Es würde also noch außer Gott eine unendliche Menge von ewigen Dingen geben. Sagen, daß der unendliche Raum ohne Theile ist, heißt sagen, daß er nicht aus endlichen Räumen bestehe; und daß der unendliche Raum bestehen könnte, wenn auch die endlichen Räume in nichts verwandelt würden. Das wäre, als wenn man sagen wollte, daß ein ausgedehntes materielles Universum ohne Grenzen bestehen könne, wenn auch alle Körper, aus denen es besteht, in nichts verwandelt würden. Daß Gott das ganze Universum in gerader oder andrer Linie vorrücken lassen könne, ohne weiter etwas

darin zu ändern, ist wieder eine chimärische Voraussetzung. Denn zwei nicht zu unterscheidende Zustände sind ein und derselbe Zustand, und folglich ist es eine Veränderung, welche nichts verändert. Ueberdem ist dazu nicht der allergeringste Grund vorhanden. Nun thut Gott nichts ohne Grund; und es ist hier doch keiner möglich. Gott thäte auch, wegen des Nichtzuunterscheiden, nichts, indem er etwas thäte. Das alles gründet sich blofs auf die Voraussetzung, dafs der eingebildete Raum etwas Reales sei. Es ist eine ähnliche, d. i. unmögliche Erdichtubg, wenn man annimmt, Gott habe die Welt einige Millionen Jahre eher erschaffen können. Diejenigen, welche solche Erdichtungen annehmen, würden denen nicht antworten können, welche die Ewigkeit der Welt beweisen wollten. Denn da Gott nichts ohne Grund thut, und sich doch kein Grund angeben läfst, warum er die Welt nicht eher geschaffen habe: so wird daraus folgen; dafs er entweder gar nichts geschaffen, oder dafs er die Welt vor aller anzugebenden Zeit geschaffen habe, d. h., dafs die Welt ewig sei. Wenn man aber zeigt, dafs der Anfang, er sei welcher er wolle, immer dasselbe sei, so fällt die Frage, warum es nicht anders gewesen sei, weg. Wäre Raum und Zeit etwas absolutes, d. h. etwas anders als gewisse Ordnungen der Dinge, so wäre das, was ich sage, widersprechend. Da dem aber nicht so ist, so ist die Hypothese widersprechend, d. i. eine unmögliche Erdichtung. Es ist hiermit wie in der Geometrie, in der man zuweilen durch die Voraussetzung selbst beweiset, dafs eine Figur gröfser sei, als sie ist. Das ist ein Widerspruch; aber er liegt in der Hypothese, welche eben darum falsch ist.

Clarke antwortete: dieses führe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus, weil es den Willen eines verständig Handelnden von den Bewegungsgründen eben so abhängig mache, wie die Wage von dem Gewicht abhängig sei. Da

die Theilchen der Materie einander vollkommen ähnlich sind, so würde aus Leibnitzens Art zu schließen folgen, daß Gott gar keine Materie geschaffen habe. Die Theile der Zeit sind einander eben so vollkommen ähnlich als die Theile des Raumes, und dennoch sind zwei Augenblicke so wenig ein und derselbe Augenblick, als zwei Oerter ein und derselbe Ort; es sind auch eben so wenig zwei Namen eines und desselben Augenblicks oder Orts. Wer also behauptet, Gott habe die Welt nicht zu einer andern Zeit oder an einem andern Ort erschaffen können, der macht die Welt nothwendig unendlich und ewig, und unterwirft alles der Nothwendigkeit und dem Schicksal. Wenn das Universum eine begrenzte Ausdehnung hat, so giebt es sowohl außerhalb der Welt, als auch innerhalb derselben einen realen leeren Raum. Der Raum ist nicht durch die Körper begrenzt, er ist nicht innerhalb und zwischen den Körpern eingeschlossen, sondern da der Raum unermesslich ist, so sind die Körper durch ihre eigenen Dimensionen begrenzt. Der leere Raum ist nicht eine Beschaffenheit ohne Subject; denn durch diesen Raum verstehen wir nicht einen solchen, in welchem nichts ist, sondern einen Raum ohne Körper. Der Raum ist nicht eine Substanz, er ist unermesslich und ewig; aber daraus folgt nicht, daß es etwas ewiges außer Gott gebe, weil der Raum und die Dauer nicht außer Gott sind. Das Unendliche ist so aus dem Endlichen zusammengesetzt, wie das Endliche aus dem Unendlichkleinen. Die Einbildungskraft kann sich zwar Theile in dem unendlichen Raume vorstellen, aber diese Theile können nicht von einander abgefondert werden, folglich ist der Raum wesentlich einfach und absolut untheilbar. Wenn die Welt eine begrenzte Ausdehnung hat, so kann sie auch durch die Macht Gottes in Bewegung gesetzt werden; und Newton unterscheidet sehr richtig eine solche absolute Bewegung von der relativen (der Körper unter sich; s. *Princip. Newt. Defin. 8.*). Die Grün-

*Mellins phil. Wörterb. 3. Bd.*

Ggg



de dafür, daß der Raum etwas reales sei, imgleichen daß Raum und Zeit darum nicht mit der Lage und Ordnung einerlei seyn können, weil jene Größen sind, diese nicht, sind nicht beantwortet worden. Die Weisheit Gottes kann sehr gute Gründe gehabt haben, die Welt zu einer gewissen Zeit zu erschaffen, sie kann vor der Schöpfung der Welt etwas anders gethan haben \*): Es ist also nicht unmöglich, daß Gott die Welt früher oder später hätte machen können, als er sie gemacht hat; und sie auch früher oder später zerstören kann, als sie wirklich zerstört werden wird. Das Ungefähr des Epikur ist nicht eine Wahl, sondern eine blinde Nothwendigkeit. Wenn Leibnitzens Grund etwas bewiese, so würde Gott gar keine Materie haben erschaffen können, weil die Lage der gleichen und ähnlichen Theile der Materie und die Seite, nach welcher die erste Bewegung hingehen sollte, vollkommen gleichgültig war.

Leibnitz antwortete hierauf weitläufiger als bisher, und etwas bitter. Daß diese Begriffe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus führen, ist nicht bewiesen worden. Man muß unterscheiden zwischen einer absoluten und hypothetischen, zwischen einer logischen, metaphysischen oder mathematischen und einer moralischen Nothwendigkeit. Die hypothetische Nothwendigkeit muß man zugeben, sie ist diejenige, welche das Vorherwissen der zukünftigen zufälligen Dinge voraussetzt. Aber weder dieses Vorherwissen noch diese Vor-

---

\*) Mein College und lieber Freund, H. CR. Küster hat sogar eine Schrift hierüber herausgegeben, welche den Titel hat: die Beschäftigungen Gottes in seiner Idealen Welt, vor der Schöpfung der Geister- und Körper-Welt. Magdeburg. 1725.

herbestimmung entziehen der Freiheit etwas; denn Gott wählte unter mehrern möglichen Welten, aus dem obersten Grunde, diejenige, in welcher die freien Creaturen die oder die Entschliessungen fassen würden. Auch die moralische Nothwendigkeit entzieht der Freiheit nichts, denn sie besteht darin, daß der Weise das Beste wählt. Allein der Bewegungsgrund legt nicht eine absolute Nothwendigkeit auf; denn das, was Gott nicht wählt, ist darum doch möglich, sonst bliebe ihm ja keine Wahl, welches gegen die Voraussetzung seyn würde. Aber daraus, daß Gott nur das Beste wählen kann, folgern, daß das unmöglich sei, was er nicht wählt, heißt die Macht und den Willen, die metaphysische und die moralische Nothwendigkeit, die Wesen und die Wirklichkeiten mit einander verwechseln. In den zufälligen Dingen ist Gewisheit und Unfehlbarkeit, aber keine absolute Nothwendigkeit. Mir nach dieser Erklärung die Behauptung einer absoluten Nothwendigkeit Schuld geben, ohne daß man etwas gegen die angeführten Betrachtungen zu sagen hätte, wäre ein vernunftwidriger Eigeninn. Was den Fatalismus betrifft, so giebt es ein *Fatum Mahometanum* (die Behauptung, daß die Wirkungen erfolgen würden, wenn man auch die Ursachen vermiede), ein *Fatum Stoicum* (die Behauptung, daß man sich ruhig verhalten müsse, weil man sich vergeblich den Folgen der Dinge widersetzen würde), und ein *Fatum Christianum* (eine sichere Bestimmung aller Dinge, die von Gottes Vorherwissen und Vorsehung angeordnet worden). Dieses letztere allein gestehe ich zu. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geist, wie die Gewichte auf die Wage, sondern der Geist wirkt Kraft der Bewegungsgründe, welche seine Geneigtheit zu wirken sind. Der Geist zieht also nicht zuweilen die schwächern Bewegungsgründe den stärkern vor. In der Natur giebt es nicht zwei reale Wesen, die

gar nicht zu unterscheiden wären, folglich bringt auch Gott nicht zwei einander ganz gleiche und ähnliche Theilchen Materie hervor. Die Theile der Zeit, oder des Orts, an und für sich selbst, sind ideale Dinge, daher gleichen sie einander vollkommen, wie zwei abstracte Einheiten. Ich sage nicht, daß zwei Puncte im Raum oder zwei Augenblicke ein und derselbe Punct oder Raum sind; aber man kann sich sehr wohl einbilden, daß es zwei verschiedene Augenblicke gebe, wo doch nur einer ist.

Descartes hat behauptet, daß die Materie keine Grenzen habe, und ich glaube, daß man ihn nicht hinlänglich widerlegt habe. Und wenn man es ihm zugäbe, so folgt daraus nicht, daß die Materie nothwendig seyn würde, noch daß sie von Ewigkeit her gewesen sei, weil eine solche unbegrenzte Materie eine Wirkung von Gottes Wahl seyn würde, der sie so würde besser gefunden haben. Weil der Raum an sich eben so, wie die Zeit, eine ideale Sache ist, so muß der Raum außer der Welt wohl etwas imaginäres seyn, wie es die Scholastiker selbst wohl eingesehen haben. Eben so ist es auch mit dem leeren Raum in der Welt, den ich aus denselben Gründen ebenfalls für imaginär halte. Gottes Eigenschaft ist die Unermesslichkeit, der Raum aber, der oft mit den Körpern commensurabel ist, ist nicht dasselbe mit der Unermesslichkeit Gottes. Wenn der unendliche Raum eine Eigenschaft Gottes ist, mit allen begrenzten Räumen in demselben, so muß (sonderbar!) die Eigenschaft Gottes aus den Beschaffenheiten (Affectionen) der Creaturen zusammengesetzt seyn. Leugnet man, daß der begrenzte Raum eine Affection der begrenzten Dinge sei, so wird es noch weniger vernünftig seyn, daß der unendliche Raum die Affection oder die Eigenschaft einer un-

endlichen Sache sei. Ich habe noch andere Gründe gegen die sonderbare Einbildung, daß der Raum eine Eigenschaft Gottes sei. Der Raum hat nemlich Theile; also gäbe es im Wesen Gottes Theile. Dann wäre Gott auch einer beständigen Veränderung unterworfen, und dem Gott der Stoiker gleich, welche das ganze Universum für ein göttliches Thier hielten. Wenn der unendliche Raum die Unermesslichkeit Gottes ist, so ist die unendliche Zeit die Ewigkeit Gottes; dann ist das, was im Raum ist, in Gottes Unermesslichkeit, und was in der Zeit ist, in seiner Ewigkeit, folglich in seinem Wesen. Noch eine andere Instanz. Die Unermesslichkeit Gottes macht, daß Gott in allen Räumen ist, dann ist ja Gott in seiner Eigenschaft, eben so verhält sich auch mit der Zeit. Man verwechselt aber die Unermesslichkeit oder die Ausdehnung der Dinge mit dem Raum, nach welchem diese Ausdehnung genommen wird. Wenn Raum und Zeit in Gott sind, und wie Eigenschaften Gottes, so bewegen sich die Körper in den Theilen des göttlichen Wesens; wie könnte man eine solche Meinung ertragen? Ich hatte eingewendet, daß der Raum Theile habe, und man sucht mir dadurch zu entweichen, daß man den angenommenen Sprachgebrauch verläßt, und behauptet, der Raum habe keine Theile; aber es ist genug, daß man diese Theile angeben kann, wenn man sie auch nicht von einander trennen kann. Ich finde weder in der achten Definition aus Newtons Principien, noch in der dazu gehörigen Anmerkung, einen Beweis für die Realität des Raums an sich. Uebrigens gebe ich zu, daß zwischen der wahren absoluten Bewegung eines Körpers, und einer blossen relativen Veränderung der Lage desselben in Beziehung auf einen andern Körper ein Unterschied ist. Ich kenne keinen Einwurf, den ich nicht glaube hinreichend beantwortet zu haben. Die Ordnung hat auch ihre Quantität.

Da ich demonftrirt habe, daß die Zeit ohne die Dinge nichts anders iff, als eine bloffe ideale Möglichkeit, fo iff es offenbar, daß, wenn Jemand fagte: die gegenwärtige wirkliche Welt habe ohne alle Veränderung können eher erfchaffen werden, er nichts verftändliches fagen würde. Man kann fich freilich vorftellen, daß die Welt habe eher anfangen können, oder daß fie früher könne zerftört werden, aber das kann nicht der Weisheit Gottes gemäß feyn, fonft würde es gefchehen feyn oder gefchehen. Das Ungefähr des Epikur iff nicht eine Nothwendigkeit, fondern etwas gleichgültiges. Die Materie befteht nicht aus gleichen und ähnlichen Theilen, folglich hat auch Gott nicht zwifchen ihnen zu wählen gehabt, beides nach dem Satz des Nichtzuunterfcheidenden.

Auch hierauf antwortete Clarke; da aber Leibnitz ftarb, und hiermit der Streit ein Ende hatte, fo gehört Clarks Antwort nicht hierher (*Recueil de diverses pièces de MM. Leibnitz et Clarke fur Dieu, l'Âme, l'Espace, la Durée etc. O O. V. II, p. 110. fqq.*)

Kant behauptet nun gegen beide:

a. der Raum ftellet gar keine Eigenschaft und auch keine Verhältniffe der Dinge an fich vor. Das heißt: der Raum iff nicht eine Beftimmung, die an den Gegenftänden felbft häftete, und welche bliebe, wenn fich in die Erkenntniß der Gegenftände auch gar nichts aus dem Vermögen des Subjects, die Gegenftände anzufchauen, einmifchte. Er iff nicht etwas, das jedes erkennende Wefen an den Gegenftänden finden muß, in fo fern es nur das Vermögen hat, die Gegenftände fo, wie fie find, zu erkennen. Denn folche Eigenschaft oder Verhältniffe können nicht *a priori* angefehauet werden. Sowohl abfolute Beftimmungen oder Ei-

genschaften der Dinge, als auch relative Bestimmungen oder Verhältnisse derselben kann man nicht vorher wissen, ehe die Dinge da sind. Dies ist aber mit dem Raum der Fall. Denn die Geometrie lehrt, wie alles, was im Raume ist, oder die ganze Körperwelt, unter gewissen Bedingungen in Ansehung des Räumlichen beschaffen seyn müsse, z. B. wie groß der Inhalt einer Pyramide seyn müsse, wenn sie eine bestimmte Grundfläche und Höhe hat, wie sich die Größe des Inhalts eines jeden Cylinders ergeben müsse, u. s. w. Diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit könnte unmöglich statt finden, wenn der Raum etwas wäre, das sich an den Gegenständen selbst befände; denn an den Gegenständen selbst ist alles zufällig und nur für diese Gegenstände gültig (C. 42. a. M. I, 49.).

b. Der Raum ist die subjective Bedingung (Form) der Sinnlichkeit, unter der uns allein äußere Anschauung möglich ist. Das heißt, diejenigen sinnlich erkennenden Subjecte, welchen es möglich seyn soll, Körper anzuschauen, müssen dazu eine besondere Beschaffenheit haben; ihre Sinnlichkeit, oder Fähigkeit, Erkenntniß durch sinnliche Eindrücke zu erhalten, muß die Eigenschaft haben, daß gewisse dazu geeignete Eindrücke (nehmlich die der fünf Sinne) sich so ordnen, daß dadurch diejenige Vorstellung in dem erkennenden Subject entstehe, welche wir auf eine solche Art ausgedehnte, und diese Ausdehnung erfüllende Dinge, d. i. Körper nennen, von denen es uns vorkommt, als wären sie gänzlich von unserm vorstellenden Vermögen getrennt. Wessen Sinnlichkeit diese Fähigkeit nicht hat, für den giebt es nicht nur keine materielle Welt, sondern es giebt ohne sie überhaupt gar keine materielle Welt, weil Raum, als die Bedingung der Materialität, oder die Beschaffenheit der Dinge im

Raum zu seyn und ihn zu erfüllen, seinen Grund in dieser Beschaffenheit der Sinnlichkeit der erkennenden Subjecte hat. Weil nun die Fähigkeit des Subjects, sinnliche Eindrücke mit Bewußtseyn derselben zu erhalten, nothwendiger Weise eher seyn muß, als die Anschauungen, die dadurch möglich werden, so läßt sich verstehen, wie alle Gegenstände, welche in diesen Anschauungen erscheinen, eine gewisse Form (der äußern Anschauung) und gewisse Verhältnisse haben können, die aus der Beschaffenheit des Anschauungsvermögens selbst entspringen, und sich daher auch bestimmen lassen, noch ehe man die Gegenstände selbst angeschauet hat (C. 42. M. I, 50.).

Hieraus folgt also:

a. die empirische Realität des Raumes. Das heißt, der Raum ist in der Erfahrung wirklich vorhanden, er hat objective Gültigkeit für alle Wesen, deren Sinnlichkeit eine solche Form der Anschauung hat, daß sie der äußern Vorstellungen fähig sind. Alles, was uns äußerlich als Gegenstand vorkommen kann, muß sich im Raum befinden. Aber diese Realität ist auch nur empirisch, d. h. nur in der Erfahrung kann dieser Raum zu finden seyn. Denn außer derselben folgt aus dem vorhergehenden

b. die kritische oder transcendente Idealität des Raumes. Das heißt, gehen wir davon ab, daß Wesen mit solcher Beschaffenheit die Sinnlichkeit anschauen oder sinnliche Eindrücke bekommen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Daß die Dinge im Raum sind, kann nur von ihnen behauptet werden, in so fern sie Vorstellungen sind, die wir haben, Gegenstände der Sinnlichkeit (Erscheinungen) anzuschauen, die ohne unser Anschauungsvermögen gar nicht vorhanden seyn würden und könnten, und also noch weniger im

Raum seyn würden. Unser Anschauungsvermögen hat eine solche Form, daß sich uns gewisse Vorstellungen als räumlich darstellen müssen; abstrahiren wir nun von diesen Gegenständen, so bleibt uns immer noch das Räumliche übrig, oder der Raum, den diese Gegenstände erfüllen, und dieser Raum, weil wir nun alle sinnliche Eindrücke von ihm weggedacht haben, und er lediglich unserm Vorstellungsvermögen angehört, daher wir auch diese Vorstellung nicht los werden können, heist eine reine Anschauung. Der Raum befaßt also alle Dinge, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht die Dinge an sich selbst, denn diese können ja nicht eine Beschaffenheit annehmen, die ihren Grund in unserm Vorstellungsvermögen hat, und folglich bloß eine Beschaffenheit der Erscheinungen, als unserer Vorstellungen, werden kann. Auch können wir nicht behaupten, daß alle sinnlich anschauende Wesen an diese Form der Anschauung gebunden seyn müssen, oder nicht, daß folglich jede sinnliche Welt eine materielle Welt seyn müsse; denn wir können über die Anschauung anderer erkennenden Wesen gar nicht urtheilen, weil es uns dazu gänzlich an Datis fehlt (G. 43. M. I, 51.).

Eben so verhält es sich nun auch mit der Zeit:

a. Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände, oder den Dingen an sich anhinge. Wenn man das Erkenntnißvermögen, und insonderheit die Sinnlichkeit des Menschen, wegdenkt, oder sich vorstellt, daß sie nicht vorhanden wären, so kann auch keine Zeit statt finden. Wäre die Zeit etwas, was für sich selbst bestände, wie es Clarke von Raum und Zeit behauptete: so würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Und dann gelten größtentheils alle Einwürfe, die Leibnitz dem Clarke macht. Wäre die Zeit aber etwas, was den Dingen, als in ihnen selbst gegrün-



dete Bestimmung derselben, anhangs, welches Leibnitz von Raum und Zeit behauptete: So könnte doch diese angebliche Ordnung des Aufeinanderfolgens nicht vorher seyn, ehe die Dinge sind, als eine Bedingung, von der die Art, wie die Dinge sind, abhängt. Es wäre dann unmöglich, daß man *a priori* synthetische Sätze von der Zeit erkennen, und durch reine Einbildungskraft die Beschaffenheit der Zeit anschauen könnte. Dieses letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit eine Vorstellung ist, die aus der Beschaffenheit des sinnlichen Anschauungsvermögens des Menschen entspringt, und daher alle Anschauungen mit dieser Vorstellung verknüpft seyn müssen. Dann kann man vorher, ehe die sinnlichen Gegenstände noch wahrgenommen werden, diese Zeit, mit allen ihren Beschaffenheiten, weil sie aus uns selbst entspringt, sich vorstellen, also *a priori* anschauen und erkennen (C. 49. M. I, 60.).

b. Der Raum ist also weder etwas Reales auch aufser der Erfahrung, noch bloß eine gewisse Ordnung oder Stellung der Körper, sondern eine Form des Anschauens, und zwar des Anschauens unsers innern Zustandes oder der Form unsers innern Sinnes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung aufserer Erscheinungen seyn, sie gehört weder zu einer Gestalt, oder Lage, u. s. w. Dagegen bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und eben darum, weil diese innere Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen. Wir stellen nemlich die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende gerade Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, dahingegen der Raum drei Dimensionen hat. Wir schliessen dann aus der Eigenschaft dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, aufser dem einigen, daß

die Theile (Raumeslänge) der Linie zugleich, die Theile der Zeit (Zeitlänge) jederzeit nach einander sind. Hieraus erhellet auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußern Anschauung ausdrücken lassen (C. 49. M. I, 61.).

c. Die Zeit ist die formale Bedingung *a priori* aller Erscheinung überhaupt. Das heist, die Zeit ist ein solcher, der Sinnlichkeit anhängender, Grund aller Vorstellungen, die wir haben, daß es dadurch unmöglich wird, irgend eine Vorstellung, sowohl als Gegenstand im Raum, als auch als Gegenstand im innern Sinn, zu haben, oder daß es irgend eine Erscheinung gebe, die nicht in der Zeit sei. Der Raum, als die reine Form aller äußern Anschauung, ist eine unfrer Sinnlichkeit anklebende Vorstellung, die aber bloß mit solchen Gegenständen verknüpft ist, die uns vermittelt unfrer fünf Sinne dargestellt werden. Dagegen, weil alle Vorstellungen, sie mögen nun die Gegenstände der fünf Sinne vorstellen, oder Gegenstände des innern Sinnes, doch an sich selbst Bestimmungen unfrer Gemüths (Vorstellungen) sind, und als solche zu unfrer im innern Sinne befindlichen Zustände gehören, dieser innere Zustand aber alle Bestimmungen haben muß, welche aus dem Vermögen, diesen unfrer Zustand anzuschauen, entspringen, dieses Vermögen aber mit allen seinen Vorstellungen die Zeitanschauung verknüpft: so ist die Zeit eine solche Anschauung, in der alle und jede äußere und innere Erscheinung angeschauet wird, und geht also, als Form der innern Erscheinungen, welche aus dem Anschauungsvermögen entspringt, *a priori* aller Erscheinung vorher. Alle äußern Erscheinungen (die durch die fünf Sinne möglich sind) sind im Räume, aber alle Erscheinungen überhaupt, d. i.

alle Gegenstände der Sinne überhaupt, sind in der Zeit (C. 50, M. I, 62.).

Hieraus folgt also:

a. die empirische Realität der Zeit; das heißt, daß in der Erfahrung die Zeit nicht bloß die Ordnung der Dinge ist, die nach einander vorhanden sind, sondern ein besonderer realer Gegenstand, obwohl keine Substanz, sondern eine Anschauung, die allen sinnlichen Gegenständen, in jeder menschlichen Erkenntniß und Vorstellung derselben, anhängt. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand vorkommen, der nicht in der Zeit wäre. Aber aus dem vorhergehenden folgt auch

b. die kritische oder transcendente Idealität der Zeit; das heißt, daß die Zeit nicht, wie Clarke behauptet, ein für sich bestehendes, reales Ding sei, das auch dann noch vorhanden sei, wenn das sinnliche Anschauungsvermögen des Menschen aufgehoben oder vernichtet werde. Wenn dieses Anschauungsvermögen nicht mehr statt hat, so kann es auch keine Zeit mehr geben, als welche bloß in diesem Vermögen gegründet ist, und Dinge, die nicht durch Vorstellungen des anschauenden Vermögens, als Gegenstände desselben, vorhanden sind, sondern auch dann noch seyn sollen, wenn auch kein sinnliches Anschauungsvermögen vorhanden ist, können wenigstens nicht in der Zeit seyn, so daß die Zeit eine Bedingung oder Beschaffenheit solcher Dinge wäre. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns, wie die Zeit, durch die Sinne auch niemals gegeben werden, s. übrigens Idealität (C. 52. M. I, 64.).

Erläuterung dieser Theorie. Man hat gegen diese Theorie folgenden Einwurf gemacht: Veränderungen sind wirklich und nur in der Zeit möglich, folglich ist auch die Zeit etwas wirkliches. Dafs Veränderungen wirklich sind beweiset der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man auch alle äußern Erscheinungen sammt den Veränderungen derselben leugnen wollte. Dafs Veränderungen aber nur in der Zeit möglich sind, folgt schon aus dem Begriff der Veränderung, denn sie ist die Veränderung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate in einem und demselben Subject. In dem Leser, wenn er dieses liest, geht eine Veränderung vor, nemlich er dachte das, was er liest, nicht, und denkt es doch, beides findet in ihm statt. Dies ist nun nicht möglich zu gleicher Zeit, sondern nach einander, oder zu verschiedener Zeit; nemlich ehe er dies las, dachte er es nicht, und jetzt, da er es liest, denkt er es. Da nun diese Veränderung wirklich ist, muß auch die Zeit wirklich seyn, die diese Veränderung möglich macht.

Antwort. Es wird auch gar nicht geaugnet, daß die Zeit etwas wirkliches sei; sie ist die wirkliche Form der innern Anschauung, Veränderungen sind aber innere Erfahrungen von unserm Zustande in uns, ich nehme sie ja vermittelt meines innern Sinnes wahr, der Leser nimmt wahr, daß er erst das, was er jetzt liest, nicht dachte, und nun denkt. Nun muß alles, was wir innerlich wahrnehmen, auch in der Zeit seyn, und in derselben wahrgenommen werden. Wir haben also wirklich die Vorstellungen von den Bestimmungen unsers innern Zustandes in der Zeit, und wir können gar nicht ohne diese Vorstellung der Zeit seyn. Aber die Zeit ist darum doch nichts für sich selbst bestehendes, das da wäre, wenn auch unser Vorstellungsvermögen nicht wä-

re. Die Zeit ist eine Art, wie ich mich selbst, mit allen Vorstellungen, die ich habe, äußern und innern, Anschauungen und Gedanken, Körpern und Bildern der Einbildungskraft, anschauen muß, aber nicht ein Gegenstand, der auch außer meinen Anschauungen etwas reales wäre. Wenn aber ich selbst, oder ein anderes Wesen mich anschauen könnte, ohne daß das Anschauungsvermögen diese Beschaffenheit hätte, daß es jeden Gegenstand in der Zeit vorstellte, so würde die Veränderung zwar nicht als Veränderung, aber doch als etwas angeschauet werden, was nicht in der Zeit wäre. Die Zeit hängt nemlich eigentlich nicht den Gegenständen, welche angeschauet werden, sondern bloß dem Subject an, welches sie anschauet (C. 53. M. I. 65).

Die Ursache dieses Einwurfs ist, daß die Wirklichkeit des Gegenstandes unseres innern Sinnes unmittelbar durchs Bewußtseyn klar ist; und man nicht bedachte, daß auch dieser Gegenstand zur Erscheinung gehört. Daß die Wirklichkeit der äußern Gegenstände ein bloßer Schein seyn könne, und mithin auch der Raum, in welchem sie sich befinden, lehrte schon der empirische Idealismus. Die Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft aber sind, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas wirkliches. Allein wenn auch diese Classe von Vorstellungen etwas wirkliches, nemlich wirkliche Vorstellungen, und folglich Erscheinungen sind: so hat auch sie wie jede Erscheinung zwei Seiten. Man kann nemlich fragen, was ist z. B. der Gedanke eines Menschen, wenn er so betrachtet wird, daß man dabei von allem dem abstrahirt, was er dadurch ist, daß der Mensch sich desselben bewußt ist, und ihn im innern Sinn anschauet? und, was ist der Gedanke als Gegenstand des Bewußtseyns und der innern Wahrnehmung? Die Antwort auf die erste Frage

ist: das wissen wir nicht, der Gegenstand mit allen seinen Beschaffenheiten ist problematisch, man kann nicht entscheiden, ob er wirklich, oder auch nur möglich ist. Die Antwort auf die zweite Frage ist: da kommen diesem Gegenstande, als einem Gegenstande der innern Erfahrung, alle die Beschaffenheiten wirklich und nothwendig zu, ohne welche er nicht als Erfahrungsgegenstand vom Anschauungsvermögen erzeugt werden könne, weil dieses Vermögen seine Anschauungen mit diesen Beschaffenheiten, und nicht ohne sie, erzeugen kann (C. 54. M. I, 66.)

Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnisquellen solcher Sätze *a priori*, von welchen das Prädicat nicht schon versteckter Weise im Subject liegt, sondern mit dem Subject so verknüpft wird, daß dadurch die Erkenntnis des Subjects erweitert wird (d. i. synthetischer Sätze). Der Grund dieser Verknüpfung ist nemlich die Anschauung im Raum oder in der Zeit. Die ganze reine Mathematik besteht aus solchen Sätzen. Da aber Raum und Zeit bloß aus der Beschaffenheit unfrer Sinnlichkeit entspringen, so können sie auch nicht auf Dinge an sich, sondern bloß auf Erscheinungen gehen. Wer dagegen, wie Clarke, den Raum und die Zeit für absolute Realitäten hält, und sie für subsistirende Dinge erklärt, der muß, wie Leibnitz sehr gut gezeigt hat, zwei unermessliche, unveränderliche und ewige Undinge annehmen. Wer aber, wie Leibnitz, beide für inhärirend anlieht, muß die apodiktische Gewisheit der Mathematik bestreiten. Denn *a posteriori* findet keine apodiktische Gewisheit statt, weil in der Erfahrung alles zufällig ist. Nun sind aber, wie aus Leibnitzens Meinung folgen würde, die Begriffe *a priori* von Raum und Zeit nur Geschöpfe der Einbildungskraft, deren Quelle wirklich in der Erfahrung gesucht werden muß. Die Einbildung hat nem-

lich, wie diejenigen behaupten, welche der letztern Meinung zugethan sind, aus den Verhältnissen des Raums und der Zeit, welche man durch Abstraction aus der Erfahrung hergenommen hat, etwas gemacht, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Einschränkungen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht statt finden kann. Clarke mit seiner Theorie gewinnt so viel, daß er sich für die mathematischen Behauptungen das Feld der Erscheinungen frei macht, weil diese durchaus Nothwendigkeit und Allgemeinheit fordern, und die Vertheidiger der Substanz des Raums eine durchgängige Einformigkeit und Unermesslichkeit des Raums und der Zeit behaupten. Dagegen verwirren sie sich wieder durch eben diese Behauptungen, wenn der Verstand über das Feld der Erscheinungen hinaus gehen will. Sie finden sich nemlich genöthigt, dann Gott und alle nicht sinnlichen Dinge in Raum und Zeit zu setzen. Leibnitz und seine Anhänger gewinnen zwar in Ansehung des letztern, nemlich, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie die Dinge, mit Abstraction von aller Sinnlichkeit, bloß im Verhältniß auf den Verstand beurtheilen. Allein sie können dafür nicht zeigen, wie mathematische Erkenntnisse *a priori* möglich sind, noch wie die Sätze der Mathematik, wenn sie aus der bloßen Einbildung entspringen, mit Recht auf die Erfahrung angewendet werden, und mit derselben übereinstimmen können; und sehen sich genöthigt, die klarsten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheiten des Raumes zu halten, z. B. von der Theilung des Raumes ins Unendliche; sondern sie nur als Schlüsse aus abstracten und willkürlichen Begriffen anzusehen, die nicht auf wirkliche Dinge bezogen werden können (C. 467.). In Kants Theorie ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen (C. 55. ff. M. I. 67.).

Der Raum ist also kein wirklicher Gegenstand, der ohne alle Körper in demselben äußerlich angeschauet werden kann, sondern bloß die Form der äußern Anschauung. Der absolute Raum ist nichts anders, als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen. Erst wenn Dinge ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen) entsteht, vermittelt einer der Form des Raumes gemäßen empirischen Anschauung ein äußerer Gegenstand, oder ein Gegenstand im Raum. Diese empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume, d. h. aus der Wahrnehmung und der leeren Anschauung, denn man kann die Wahrnehmung nicht vom Raume, auch nicht durch die Einbildungskraft, trennen. Beide sind, als Materie und Form, mit einander verbunden in einer und derselben empirischen Anschauung. Will man eins dieser zwei Stücke außer dem andern setzen, Raum z. B. außerhalb allen Erscheinungen, so entstehen daraus allerlei solcher leeren Bestimmungen der äußern Anschauung, die doch nicht wahrgenommen werden können, dergleichen Clarke gegen Leibnitz anführt. Z. B. Bewegung, oder auch Ruhe, der Welt im unendlichen leeren Raume, eine Bestimmung des Verhältnisses beider, welche keine mögliche Wahrnehmung, und also auch das Prädicat eines bloßen Gedankendinges ist (C. 457. \*).

In V, von den Monaden, haben wir gesehen, daß Leibnitz die Begriffe Materie und Form von dem reinen Verstande verglich, und ganz richtig fand, daß Materie vor der Form hergehen müsse. Da er nun hierdurch Monaden bekam, welche keinen äußern Zustand haben, so sahe er natürlicher Weise Raum und Zeit bloß als Verhältnisse an, welche die Ordnung der Monaden angäben, und sahe den Raum für das Verhältniß in der Verknüpfung der Monaden oder äußerlich noch unbestimmten Substanzen als *coexisti-*



render Dinge, und die Zeit für das Verhältniß in der Verknüpfung derselben als succedirender Dinge, d. i. als Gründe und Folgen, an. So würde es auch in der That seyn müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte. Wenn Raum und Zeit wirklich Bestimmungen der Dinge an sich selbst, und nicht der Erscheinungen wären: so könnte wegen der Schwierigkeit, welche die Clark'sche Theorie drücken, Raum und Zeit nicht subsistirend seyn. Aber die Leibnitzische Theorie drücken nicht weniger Schwierigkeiten, wie wir aus Clarke's Einwürfen sehen, und überdem beweisen die Gründe, welche man im Art. Exposition 2, ff. findet, daß Kants, der Leibnitzischen und Clarke'schen entgegengesetzte Theorie von Zeit und Raum die allein richtige ist. Hiernach sind nun Zeit und Raum sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen; und folglich geht hier die Form der Anschauung (Raum und Zeit als Beschaffenheiten, die aus der Sinnlichkeit des anschauenden Subjects, oder dem sinnlichen Anschauungsvermögen desselben entspringen) vor aller Materie (den Empfindungen durch die äußern und innern Sinne) her, und macht die Erfahrung allererst möglich, indem sich die Data derselben, die Empfindungen, nothwendig in Raum und Zeit ordnen müssen, wodurch allererst aus ihnen Erscheinungen oder sinnliche Gegenstände werden (C. 323).

Wir sehen hieraus, daß dieser berühmte Lehrbegriff Leibnitzens von Raum und Zeit auch aus der Quelle entsprang, aus welcher seine andern Verirrungen herfloßen; daß er nemlich gewisse Begriffe, welche aus der Urtheilskraft beim Nachdenken über die Gegenstände, um für diese Gegenstände Principien aufzufuchen, entspringen, und zwar hier die Begriffe Materie und Form,

als Bestimmungen sinnlicher Gegenstände, mit Materie und Form, als Bestimmungen der Gegenstände des bloßen reinen Verstandes verwechselte. Wenn ich mir durch den bloßen Verstand äußere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur vermittelt des Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen, und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem andern Zustand so verknüpfen, daß diese Verknüpfung nicht in wechselseitiger Wirkung besteht, also nicht ein bloß äußerer Zustand ist, so kann dieses nur in der Ordnung der Ursachen und Wirkungen geschehen. So dachte sich also Leibnitz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft oder Wechselwirkung der Substanzen, und die Zeit als eine gewisse Ordnung in der Dependenz oder Causalität derselben, oder, wie Kant sich ausdrückt, als die dynamische Folge ihrer Zustände (d. i. durch Ursache und Wirkung, oder als das Daseyn ihrer Bestimmungen in der Succession derselben). Das Eigenthümliche aber, und von Dingen Unabhängige, was Raum und Zeit an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu. Er behauptete nemlich, daß die Sinne unsere Begriffe von den Dingen verwirren, und dadurch hinderten, daß wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie an sich wären, sondern nur als Erscheinungen; und dieses macht nun auch hier, daß dasjenige, was eine bloße Form dynamischer (oder das Daseyn betreffender) Verhältnisse ist, für eine eigene, für sich bestehende und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten werde. Er hielt also Raum und Zeit für die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, die Dinge aber für intelligibele Substanzen (C. 331. M. I. 373).

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den bloßen Verstand, abstrahirt

von aller Sinnlichkeit, so sagen könnten, daß wir dadurch eine wirkliche Erkenntniß derselben aus-  
sagten, und nicht bloß etwa Vernunftbegriffe, die  
einen ganz andern Zweck haben, oder Verstandes-  
begriffe, die ohne Anschauung leer sind, entwickelten  
(welches gleichwohl unmöglich ist, weil wir durch  
den Verstand bloß Erscheinungen erkennen,  
und die Dinge an sich uns nicht durch die sinn-  
liche Anschauung gegeben werden können): so würde  
dieses doeh gar nicht auf Gegenstände, die wir durch  
die Sinne erkennen, welche nicht Dinge an sich  
selbst vorstellen, gezogen werden können. Wenn  
also von der Erkenntniß sinnlicher Gegenstände die  
Rede ist, so werde ich in der transcendentalen  
Ueberlegung (die Ueberlegung, ob die Vorstel-  
lung zum reinen Verstande oder zur sinnlichen An-  
schauung gehört) meine Begriffe jederzeit nur als  
zur sinnlichen Anschauung gehörig vergleichen  
müssen, und so werden Raum und Zeit Bestimmun-  
gen der Erscheinungen und nicht der Dinge an sich  
seyn. Was die Dinge an sich sind, weiß ich  
nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil  
sie mir nie vorkommen können, und dieses auf die  
Erkenntniß der Erfahrungsgegenstände keinen Ein-  
fluß hat (C. 332. M. I. 374.).

## VIII.

Die Lehre vom Unterschied des Sinnlichen  
vom Intellectuellen.

## f. Aesthetik, 9. f.

Leibnitz war ein Intellectualphilosoph, d. h. er behauptete, wie Plato, in den Sinnen sei nichts als Schein, nur der Verstand erkenne das Wahre. Er nahm eine mythische Realität der Verstandesbegriffe an, d. i. daß man die übersinnliche Welt dadurch erkennen könne. Ja, er meinte, daß die wahren Gegenstände bloß intelligibel, dem

Verstände zugänglich und den Sinnen verborgen, wären, und das man diese Dinge an sich durch den, von keinen Sinnen begleiteten, denselben nur verwirrenden, reinen Verstand anschauen könne (C. 381.), s. Sinnlichkeit.

## IX.

## Die Lehre vom höchsten Wesen.

s. Gott, 32. ff.

## X.

## Die Lehre von der Continuität in der Stufenleiter der Geschöpfe.

Leibnitz lehrte das Gesetz, das die Natur keinen Sprung thue. Er sagt, dieser Satz sei in der Physik sehr brauchbar, denn er zerstöre die Atome, die kleinen Ruhen und dergleichen Chimären, und berichtige die Gesetze der Bewegung. Diesen Satz nennt er gewöhnlich das Gesetz der Stetigkeit (*loi de la continuité*), und versichert, das er es zuerst bekannt gemacht habe (*Theodicee T. II. S. 348.*), s. Continuität. 3.

Leibnitz rechnet hierher auch, was vor ihm verschiedentlich gelehrt war, was er aber zuerst in Gang gebracht hat, das logische Gesetz der Continuität der Arten (*continui specierum, formarum logicarum*), s. Affinität, besonders 9. ff.

## XI.

## Die Theodicee.

Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die

Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen Gottes Weisheit erhebt (S. III. 385.). Leibnitz hat auch eine solche Theodicee versucht. Er behauptet in derselben, daß Gott, vermöge seiner höchsten Weisheit, verbunden mit einer endlosen Güte, nicht umhin konnte, das Beste zu erwählen, weil ein geringeres Gut eine Art von Uebel ist, wenn es ein größeres hindert, und etwas besser gemacht werden könnte, und sich also in Gottes Handlungen etwas verbessern lassen würde. Nun kann man von der höchsten Weisheit, welche nicht weniger geregelt ist, als die Mathematik, in der alles gleich oder gar nichts geschieht, wenn nichts zu unterscheiden ist, wohl sagen, daß, wenn es unter allen möglichen Welten keine beste gäbe, Gott gar keine Welt hervorgebracht haben würde. Folglich hat Gott die beste Welt gewählt, weil er nichts thut, ohne nach der höchsten Vernunft zu handeln. Ein Gegner, der auf dieses Argument nicht antworten könne, würde vielleicht auf den Schluß durch ein entgegengesetztes Argument antworten, und sagen, daß die Welt hätte ohne Sünden und Leiden seyn können; aber ich leugne, sagt Leibnitz, daß sie dann die beste gewesen seyn würde. Alles ist in jeder möglichen Welt aufs genaueste verknüpft; die Welt ist jedesmal ganz aus einem Stücke, wie ein Ocean; die geringste Bewegung in derselben pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort, obgleich diese Wirkung nach Proportion der Entfernung weniger merklich wird. Und so kann nichts im Universum verändert werden (eben so wenig, als in einer Zahl), ohne daß es sein Wesen, oder, wenn man will, seine numerische Individualität verliert. Tiedemann sagt ganz richtig (Geist der specul. Phil. B. VI. S. 442.): von diesem Satze finde ich den Beweis nicht in der Allgemeinheit, wie er sie, als gültig von jeder Welt, haben muß.

b. Durch den Grundsatz von der besten Welt sucht nun Leibnitz die vom Uebel hergenommenen Schwierigkeiten zu lösen, und zu zeigen, daß aus dessen Daseyn nichts folgt, was den göttlichen Vollkommenheiten im geringsten nachtheilig sey, oder berechtige, an ihnen zu zweifeln. Er stellt die Sache so vor: die Uebel sollten eigentlich nicht diesen Namen führen, denn sie sind wirklich etwas Gutes, weil sie zur besten Welt gehören. Es ist wahr, daß man sich Welten als möglich einbilden kann, die ohne Sünde und ohne Unglück sind; aber diese Welten würden weit schlechter seyn, als die unfrige; ich kann das nicht im Einzelnen darthun, sagt er, denn kann ich unendliche Dinge erkennen, darstellen und vergleichen? Man muß es aber aus der Wirkung (*ab effectu*) schliessen, weil Gott diese Welt, so wie sie ist, gewählt hat.

c. Man kann das Uebel metaphysisch, physisch und moralisch nehmen. Das metaphysische Uebel besteht in der bloßen Unvollkommenheit; das physische Uebel in dem Leiden; und das moralische Uebel in der Sünde. Von diesen Uebeln liegt das metaphysische im Wesen der Dinge, und war demnach schlechterdings unvermeidlich. Jede Creatur ist wesentlich eingeschränkt, und hat diese Unvollkommenheit schon von aller Ewigkeit her in Gottes Begriffe. Schafft nun Gott etwas, so schafft er bloß das Reelle, das Positive; das Negative bedarf keiner hervorbringenden Ursache. An diesem Uebel ist also Gott nicht Schuld. Das moralische Uebel entspringt aus der Freiheit, und deren Mißbrauch zunächst; seine erste Ursache aber ist die ursprüngliche Unvollkommenheit in dem Wesen der Creaturen, d. h. das metaphysische Uebel. Denn man muß bedenken, daß vor der Sünde eine ursprüngliche Unvollkommenheit in der Creatur ist, weil die Creatur

wesentlich beschränkt ist, daher kann sie nicht alles wissen, und kann daher irren und andere Fehler begehen. Gott will das moralische Uebel nicht. Er läßt die Sünde bloß zu; denn er würde gegen das fehlen, was er sich selbst schuldig ist, was er seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Vollkommenheit schuldig ist, wenn er nicht dem großen Resultat aller seiner Tendenzen zum Guten folgte, und wenn er nicht das wählte, was schlechthin das Beste ist, ungeachtet des Moralischbösen, welches durch die höchste Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten darin verwickelt ist. Er will also das moralische Uebel nur als Bedingung *sine qua non* zulassen, oder aus hypothetischer Nothwendigkeit, welche es mit dem Besten verbindet. Das physische Uebel, Leiden, Elend und dergleichen, betrachtet Leibnitz als Folge, oder eigentlich als Strafe des moralischen, und findet eben deswegen wenig Schwierigkeiten, den Schöpfer zu rechtfertigen. Dafs man auch oft wegen schlechter Handlungen Anderer leidet, rechtfertigt er damit, dafs diese Leiden uns allemal ein weit größeres Glück bereiten. Endlich, sagt er, gehören die Leiden, wie die Mißgeburten, mit zur Weltordnung, es war besser, diese Mängel zuzulassen, als die allgemeinen Gesetze zu übertreten; ja, diese Mißgeburten selbst gehören zur Naturordnung; sie sind dem allgemeinen Willen Gottes gemäß, gerade wie in der Mathematik es manchmal scheinbare, dennoch aber in eine große Ordnung sich auflösende Unregelmäßigkeiten giebt. Bei der Ungleichheit unter den Menschen erinnert er, nicht alles müsse gleich seyn; die Ameise dürfe kein Pfau, die Felsen nicht alle gleich hoch, oder mit Blumen bedeckt seyn; Armuth und Reichthum gleich zu vertheilen, sey nicht schicklich; die Pfeifen einer Orgel können ja nicht alle gleiche Größe haben. Als einen Rechtfertigungsgrund von nicht geringem Gewichte fügt Leibnitz noch bei, dafs weniger physisches Uebel, Verdrufs nehulich,

Schmerz, Krankheit und dergleichen, als physisches Gutes in der Welt vorhanden ist. Zum physischen Guten gehört nicht bloß Vergnügen, sondern sehr oft ein gewisser Mittelzustand, wo man weder leidet, noch sehr ergötzt wird, Gesundheit z. B.; denn man ist wohl genug, wenn man nicht übel ist, wie es ein Grad von Weisheit ist, keine Thorheit an sich zu haben. Alle Empfindungen also, die uns nicht missfallen, alle Uebungen unserer Kräfte, die uns nicht beschweren, und deren Hinderung uns lästig fallen würde, sind physische Güter, wenn sie auch kein Vergnügen gewähren. Ja, der zu häufige Genuß und die Größe der Vergnügungen würden sehr große Uebel seyn, die hochgewürzten Speisen schaden der Gesundheit, und überhaupt sind die körperlichen Ergötzungen allemal Verschwendungen der Lebensgeister. Die Vergnügungen des Geistes sind die reinsten und geschicktesten zur Erhaltung einer dauerhaften Zufriedenheit. Dafs oft das Uebel für zahlreicher gehalten wird, kommt daher, dafs es unsere Aufmerksamkeit mehr auf sich zieht. Gesetzt aber auch, unsere Erde enthalte wirklich mehr Böses als Gutes, so darf doch nicht von unserer Erde auf die ganze Welt geschlossen werden. Auch ist ja möglich, dafs das Gute in den nicht denkenden Geschöpfen, das Uebel in den denkenden überwiegend ist. Das, was wir von der Welt kennen, ist beinahe Nichts gegen das, was wir nicht kennen, und doch Ursache haben zuzulassen; da nun alle Uebel, die man uns entgegensetzen kann, in diesem Beinahe-Nichts sind: so ist es möglich, dafs alle Uebel auch ein Beinahe-Nichts sind in Vergleichung mit dem Guten, das im Universum ist.

d. Gott weiß alles Zukünftige vorher, denn es ist eine Folge der Weltordnung; dies stehet der Freiheit nicht entgegen, denn wären die freien Handlungen auch ganz unabhängig von Gottes Rathschlüssen, so würden sie sich dennoch vorher



sehen lassen, denn Gott würde sie so sehen, wie sie sind, ehe er beschlösse, ihnen das Daseyn zu geben. Dies folgt auch daraus, daß alles einen zureichenden Grund hat, und alle Weltbegebenheiten in durchgängiger Verknüpfung stehen. Wie kann aber Gott die Verbrechen strafen, wenn er durch die Weltenordnung sie selbst dazu macht? Die Vorherbestimmung unsrer Handlungen durch vorausgehende Ursachen bringt keine Nothwendigkeit in die Willensentschlüsse, indem der Wille durch die Bewegungsgründe bloß geneigt gemacht, nicht genöthigt wird, also die Entschlüsse dadurch nur Gewisheit, nicht Nothwendigkeit bekommen. Die Vorherbestimmung aller Begebenheiten, hebt ihre Zufälligkeit nicht auf, hat nicht absolute oder geometrische Nothwendigkeit zur Folge, mithin wird durch sie die Freiheit nicht vernichtet. Ge-  
 setzt, einer habe den größten Durst, oder jede andere Begierde im höchsten Grade; er kann doch stets Gründe finden, ihr zu widerstehen. Aber Abwesenheit absoluter Nothwendigkeit ist ja zur Moralität hinreichend! Gott hat unter allen möglichen Welten die erwählt, worin die freien Geschöpfe solche oder solche Entschlüsse fassen würden; mithin ist durch dies Decret die Natur der freien Handlungen nicht geändert, nur sind dadurch die Handlungen selbst zur Wirklichkeit gebracht worden. Wenn Gott das Beste wählt, wird auch das Gegentheil nicht dadurch unmöglich, es läßt sich, abstract genommen, so gut als das andere ausführen; Gott handelt nach eigenem Antriebe, ohne äußern Zwang. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geist, sondern umgekehrt, der Geist wirkt durch die Bewegungsgründe; denn diese sind nichts anders, als seine Dispositionen oder Stimmungen, mithin bloß in ihm selbst. Nach der vorher bestimmten Harmonie entspringen alle Handlungen einfacher Substanzen allein aus ihrem Innern, aus allmählicher Entwicklung des in ihnen enthaltenen Princips der Thätigkeit. Die äu-

Unsere Einwirkung fällt gänzlich weg, und es wird die vollkommenste Spontaneität (Selbstthätigkeit) erhalten. Unsere Entschliessungen hängen zwar nicht ganz von uns ab, aber wir vermögen doch unsern Willen durch Umwege zu lenken, indem wir nehmlich auf die Zukunft solche Maassregeln ergreifen, wodurch unsere gegenwärtigen Triebe und Neigungen andre Richtungen bekommen. Das Bestreben, nach dem Erkannten zu handeln, ist vom Erkenntniss verschieden, und kommt nicht aus dem Erkennen, sondern aus der Spontaneität der Seele, da hingegen der Beifall im Erkennen selbst schon enthalten ist, und aus ihm nur bemerkbarer sich entwickelt. Diefemnach giebt es kein vollkommenes Gleichgewicht der Beweggründe, sonst würde daraus ein gänzlichliches Nichthandeln folgen, und gleich Buridans Esel (zwischen zwei Wiesen) würden Menschen mit gleichem Hunger und gleichem Durste vor Hunger und Durst sterben, wenn sie in gleicher Entfernung zwischen Speise und Trank sich befänden. Nach dem Satz des Nichtzuunterscheidenden ist so ein Fall unmöglich, er ist eine Erdichtung, die im Univerfum nicht statt haben kann, in der Naturordnung. Denn das Univerfum kann durch eine Ebene, welche mitten durch den Esel senkrecht und seiner Länge nach geht, nicht in zwei ganz gleiche Theile getheilt werden, so dafs auf beiden Seiten alles gleich und ähnlich wäre. Wenn eine Wirkung gewifs ist, so ist es auch die Ursache, die jene hervorbringen wird; und wenn die Wirkung geschieht, so wird es immer durch eine proportionirte Ursache seyn. Strafen können statt haben, um die schädlichen Mitglieder wegzuräumen, um die Uebertreter zu bessern, und um Andern zum Beispiel zu dienen; sie sind also keinesweges überflüssig, weil die Erfahrung lehrt, dafs sie diesen Erfolg haben. Und dieser Erfolg, er sey nun ein Uebel oder ein Gutes, ist nur durch die gebrauchten Belohnungen und Strafen und unter

deren Voraussetzung unausbleiblich. Uebrigens können wir die Ursachen nicht allemal wissen, um welcher willen Gott dies oder jenes thut, und den einen in gute, den andern in schlechte Umstände versetzt.

Kant hat in einer Abhandlung, welche den Titel hat: Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (S. III. 385. ff.) gezeigt, daß keine Theodicee möglich ist, woraus dann folgt, daß auch die Leibnitzsche nothwendig mißglücken mußte.

Zu einer Theodicee, sagt Kant, wird erfordert, daß derjenige, welcher sich anmaßt, die Sache Gottes zu vertheidigen, beweise, entweder

1. daß das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht sei.

Dieses bemühet sich auch Leibnitz zu beweisen in b;

oder

2. daß wenn es auch etwas zweckwidriges in der Welt gebe, es doch gar nicht als Factum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müsse.

Dieses will Leibnitz zeigen in c;

oder

3. daß es wenigstens nicht als Factum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern bloß der Weltwesen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menschen (allenfalls auch höherer, guter oder böser, geistiger Wesen) angesehen werden müsse.

Diefes will Leibnitz in d zeigen,

(S. III, 386.).

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist dreifacher Art:

I. das schlechthin Zweckwidrige, was weder als Zweck noch Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann; dies ist das moralische Zweckwidrige, oder das eigentliche Böse der Sünde, was Leibnitz das moralische Uebel nennt;

II. das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Mittels zusammen besteht; dieses ist das physische Zweckwidrige, oder das eigentliche Uebel (der Schmerz), was Leibnitz das physische Uebel nennt;

III. das Zweckwidrige im Mißverhältniß der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen Einwürfe, die von diesem Mißverhältniß hergenommen sind, fehlt ganz in Leibnitzens Theodicee.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind also auch drei:

A. die Heiligkeit desselben, als Gesetzgebers (Schöpfers), im Gegensatze mit dem Bösen;

B. die Gütigkeit desselben, als Regierers (Erhalters), im Gegensatze mit dem Uebel;

C. die Gerechtigkeit desselben, als Richters (Vergelters), im Gegensatze mit der Straflofigkeit der Lasterhaften.

I. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralischbösen giebt es drei Rechtfertigungsgründe.

a. Es giebt gar kein Moralischböses; für das Weltbeste mag das, was wir das Moralischböse nennen, gerade das schicklichste Mittel seyn; die Wege des Höchsten sind nicht unfre Wege (*sunt superis sua jura*).

Diese Apologie ist ärger als die Beschwerde, sie bedarf keiner Widerlegung, und kann der Verabscheuung jedes Menschen, der das Mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

b. Es giebt ein Moralischböses, allein dies entspringt aus der Freiheit, und dem Mißbrauch derselben; die Ursache dieses Mißbrauchs ist aber die ursprüngliche Unvollkommenheit in dem Wesen der Creaturen, das heißt, in der Einschränkung des Wesens der Dinge.

Dies ist Leibnitzens erster Rechtfertigungsgrund für die höchste Weisheit in Ansehung des Moralischbösen. Aber durch diesen Grund wird das Böse selbst gerechtfertigt; und man müßte, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moralisches Böse zu nennen.

c. Die Schuld des Moralischbösen fällt auf den Menschen, nicht auf Gott; denn Gott hat es als That des Menschen aus weisen und gültigen Ursachen bloß zugelassen.

Dies ist ein anderer Rechtfertigungsgrund, mit dem Leibnitz Gottes höchste Weisheit zu retten meint. Allein, wenn man auch an dem Begriff des Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoß nehmen will, so läuft doch diese Apologie mit der vorigen auf einerlei Folge hinaus. Da es Gott unmöglich war, das Böse zu verhindern, so liegt der Grund davon in dem Wesen der Dinge, also fällt die Schuld davon nicht auf den Menschen, und es ist kein moralisches Böse, sondern ein Uebel.

Alle diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also das Moralischböse weg, und heben alle Moralität auf. Schon Plato rechtfertigte Gott auf diese unstatthafte Art.

II. Wider die Beschwerde gegen die Gütigkeit des göttlichen Willens aus dem physischen Uebel giebt es auch drei Rechtfertigungsgründe:

- a. Es giebt in der Welt gar kein Uebergewicht der Uebel über die angenehmen Genüsse des Lebens; denn jeder will doch lieber leben als todt seyn, und die Selbstmörder haben den Selbstmord doch bis zum Augenblick der That aufgeschoben, und folglich bis dahin mehr angenehme Genüsse als Schmerz gehabt; und wenn sie sich nun das Leben nehmen, so gehen sie doch in einen Zustand über, in welchem sie ohne alle Empfindung, also auch ohne Empfindung des Schmerzes sind. Folglich giebt es auch für den Unglücklichsten, den Selbstmörder, mehr angenehme Genüsse, als Uebel.

Allein, man kann diese Sophisterei ficher der Beantwortung eines jeden Menschen von gesundem Verstande überlassen, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat; er wird gewifs (wie auch schon Bayle und la Mothe le Vayer sagen) das Spiel des Lebens auf dieser unsrer Erdenwelt unter keinerlei Bedingung noch einmal durchzuspielen Luft haben.

Al-Rafi lehrte daher, in einem Buche, Theosophie betitelt: es gäbe mehr Uebel als Gutes; man vergleiche, sagt er, des Menschen Vergnügungen, die er zur Zeit des Glücks genießt, mit den Schmerzen, Qualen, Sorgen und Aengsten in Zeiten des Unglücks: so wird man finden, das Menschenleben sei ein großes Uebel, eine große Strafe (Tiedemann IV. S. 159).

- b. Es giebt in der Welt ein Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen; allein dies kann von der Natur eines thierischen Geschöpfs nicht getrennt werden.

So rechtfertigt der Graf Veri die höchste Weisheit, in dem Buche: über die Natur des Vergnügens. Aber auch Plato, die Stoiker, Plotin, Augustinus, Aeneas aus Gaza, Moses Maimonides und später Leibnitz rechtfertigen Gott so. Aber, wenn dem also ist, warum hat uns denn der Urheber unsers Daseyns ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Ueberflage für uns nicht wünschenswerth ist?

- c. Gott hat uns um einer künftigen Glückseligkeit willen in die Welt gesetzt, vor jener Glückseligkeit muß aber ein mühe- und trübsalvoller Zustand hergehen, damit wir durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener Herrlichkeit würdig werden.

Warum soll es denn aber für die Gottheit nicht thunlich gewesen seyn, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen?

Alle diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also das physische Uebel weg, indem sie es als unentbehrlich zum Wohl, also selbst für etwas Gutes ausgeben.

III. Wider die Beschwerde gegen die Gerechtigkeit des göttlichen Willens aus der Straßlosigkeit des Bösewichts giebt es endlich auch drei Rechtfertigungsgründe:

- a. Es giebt in der Welt keine Straßlosigkeit; denn die innern Vorwürfe des Gewissens plagen den Lasterhaften noch ärger als Furien.

Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Mißverständnis. Denn der tugendhafte Mann leihet hierbei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nemlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge.

- b. Es giebt in der Welt zwar Straßlosigkeit; allein dies ist eigentlich nicht moralische Mißthelligkeit, weil es eine Eigenschaft der Tugend ist, mit Widerwärtigkeiten zu ringen, wozu der Schmerz des Tugendhaften aus der Vergleichung seines Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften auch gehört.



Allein dann müßte wenigstens noch das Ende des Lebens die Tugend krönen und das Laster bestrafen. Die Erfahrung giebt aber viele Beispiele davon, daß dieses Ende oft widersinnig ausfällt; und also scheint das Leiden dem Tugendhaften nicht zugefallen zu seyn, damit seine Tugend rein sei, sondern weil sie es ist, und weil sie den Regeln der klugen Selbstliebe entgegen war.

- c. In dieser Welt muß alles Wohl oder Uebel bloß als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menschen, nach Gesetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geschicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umständen, darein sie zufälliger Weise gerathen, beurtheilt werden.

Allein worauf will man alsdann die Behauptung gründen, daß dies in einem zukünftigen Leben anders seyn werde?

Diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also die Straflosigkeit weg, aber ohne Erfolg.

Leibnitzens, und alle bisherige, Theodicee, leistet also nicht, was sie verspricht. Ob aber nicht mit der Zeit noch eine tüchtigere Theodicee werde gefunden werden, das bleibt dabei noch immer unentschieden, wenn wir nicht mit Gewißheit darthun: daß unfre Vernunft zur Einsicht in

das Verhältniß, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe,

schlechterdings unermögend sei; dann ist alle

Theodicee ganz unmöglich. Und dies läßt sich so darthun:

Wir haben von einer Kunstweisheit in der Einrichtung dieser Welt einen Begriff (f. Kunstweisheit), auch von einer moralischen Weisheit (f. Weisheit, moralische); aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff. Denn

1. als Naturwesen bloß dem Willen seines Urhebers folgen zu müssen;
2. als freihandelndes Wesen dennoch der Zurechnung fähig zu seyn,

ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee des höchsten Guts (in der übersinnlichen Welt, f. Gut, höchstes) zusammen denken müssen; aber, weil es uns unmöglich ist, das Ueberfinnliche (Intelligibele) zu erkennen, nicht einzusehen vermögen. S. übrigens: Theodicee.

### Leichtgläubigkeit,

*credulitas, crédulité.* Der Glaube, der sich auf Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens bezieht (U. 463). Glaube ist hier die Denkungsart im Fürwahrhalten, nicht ein einzelner Akt. Gegenstände des möglichen Meinens sind solche Objecte, die zwar Gegenstände der Sinnenwelt, aber doch für unsre Erfahrungserkenntniß unzugänglich sind, z. B. die magnetische Materie, oder die Bewohner andrer Planeten. Nun kann man zwar einen doctrinalen Glauben an solche Gegenstände haben (f.

Für wahrhalten, 11.), allein dieser Glaube ist doch nur zufällig. Wer nun diesen Glauben für gleich unumstößlich mit dem nothwendigen hält, und so Gegenstände der Meinung mit Gegenständen des Glaubens verwechselt; oder wer diesen Glauben für eben so sicher hält als ein auf unumstößlichen Gründen beruhendes Wissen, und so Gegenstände der Meinung mit Thatfachen verwechselt, ist leichtgläubig im Theoretischen. Gegenstände des möglichen Wissens sind solche Objecte, die entweder Gegenstände der Sinnenwelt sind, so daß von ihnen eine Erfahrungserkenntniß möglich ist, oder die doch die nothwendigen Gesetze für die Gegenstände der Sinnenwelt enthalten, und sich als solche beweisen lassen. Diese Gegenstände heißen Thatfachen. So sind z. B. das Daseyn unsrer Sonne sowohl, als auch daß zweimal zwei vier ist, Thatfachen; die erstere aber ist eine empirische, die andere eine Thatfache *a priori*. Die empirischen Thatfachen sind wieder von zweierlei Art: solche, die auf unsrer eigenen Erfahrung beruhen, und folglich Gegenstände des unmittelbaren empirischen Wissens sind; und solche, die auf Andrer Erfahrung beruhen, und daher Gegenstände des mittelbaren empirischen, oder historischen Wissens sind. Daß eine Sonne am Himmel steht, ist eine unmittelbare Thatfache, denn ein Jeder, der Augen hat, kann sie sehen; daß der Kaiser Augustus gelebt hat, ist eine historische Thatfache, und beruhet auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse Anderer. Der sogenannte historische Glaube oder das Fürwahrhalten auf das Zeugniß Anderer ist eigentlich kein Glaube, sondern ein Wissen, denn es stützt sich auf objective Gründe. Wir können mit derselben Gewissheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugniß Anderer annehmen, als wenn wir durch Thatfachen der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei dem historischen empirischen Wissen ist et-

was Trüglisches, aber auch bei dem unmittelbaren. Zu den Erfordernissen eines unverwerflichen Zeugen gehört Authenticität (Tüchtigkeit, d. i. daß er hat die Wahrheit sagen können) und Integrität (Ehrlichkeit, d. i. daß er hat die Wahrheit sagen wollen. Wer nun, ohne Rücksicht auf Authenticität und Integrität der Zeugen, eine historische Thatfache für wahr hält, der ist leichtgläubig, im engsten Sinne des Worts. Aber auch der, welcher Vernunftwahrheiten oder Thatfachen *a priori* ohne Rücksicht auf objective Gründe oder solche, die für Jedermann gültig sind, für wahr hält, ist leichtgläubig im Theoretischen. Und so kann man auch sagen: Leichtgläubigkeit ist die theoretische Denkungsart (die Denkungsart, welche die Erkenntniß oder das Wissen betrifft, wozu auch das Handeln gehört, in so fern dasselbe nicht in Beziehung auf Moralität betrachtet wird) im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntniß unzugänglich ist. Nun ist diese Unzugänglichkeit entweder zufällig und willkürlich (subjectiv), oder nothwendig und unwillkürlich, und im letztern Fall betrifft sie entweder sinnliche oder übersinnliche Gegenstände. Im erstern Fall betrifft die Leichtgläubigkeit Gegenstände des möglichen Wissens, und ist die schlimmste von allen; im zweiten Fall betrifft sie Gegenstände des möglichen Meinens; im dritten Fall solche, für die es, ihrer Natur nach, gar keine objectiven Gründe geben kann. Die Leichtgläubigkeit der letztern Art verdient am wenigsten Tadel, weil die subjectiven Gründe (moralischen Glaubensgründe) für solche Gegenstände sehr leicht für objective Gründe gehalten werden können. Man könnte daher denjenigen, welcher der Maxime nachhängt, Zeugnisse ohne Rücksicht auf ihre Authenticität und Integrität zu glauben, leichtgläubisch, denjenigen aber, welcher subjective Gründe für objective hält, und Gegenstände theoretisch begrün-

den zu können vermeint, von denen dies doch, ihrer Natur nach, nicht möglich ist, leichtgläubig nennen (U. 462. ff. L. III. \*).

### Leidenschaft,

*passio animi, perturbatio animi, passion.* Eine Neigung, welche alle Bestimmbarkeit der Willkühr durch Grundsätze erschwert oder unmöglich macht (U. 121. A. 203.). Die Neigung ist aber eine habituelle Begierde. Folglich ist die Leidenschaft eine solche zur Gewohnheit gewordene Begierde eines Menschen, welche es ihm schwer oder gar unmöglich macht, seine Willkühr durch Grundsätze zu bestimmen. Sie ist eine Neigung, welche die Herrschaft über uns selbst ausschließt (R. 20.\*). So ist die Rachsucht diejenige Begierde, welche man die Rachbegierde nennt, wenn sie einem Menschen so zur Gewohnheit geworden ist, daß sie es ihm erschwert oder gar unmöglich macht, seine Willkühr durch den Grundsatz der Veröhnlichkeit, oder die Feindseligkeit Anderer nicht mit Haß zu erwidern, zu bestimmen. Wer also der Rachsucht ergeben ist, hat, in Ansehung der Rachbegierde, d. i. der Begierde, denen Schaden zu thun, die ihn beleidigt haben, keine Herrschaft über sich selbst, sondern wird von dieser Begierde beherrscht. Man kann also sagen, daß die Leidenschaft diejenige Neigung ist, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie, in Ansehung einer gewissen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen (A. 226.).

Man benennt die Leidenschaft (die aus der Cultur der Menschen hervorgehenden Neigungen), mit dem Worte Sucht, z. B. Ehrsucht, Rachsucht, Habsucht, Herrschsucht u. s. w. Leiden-

ſchaft ſetzt immer eine Maxime (Handlungsregel) des Subjects voraus, nach einem, von der Neigung ihm vorgeſchriebenen Zwecke zu handeln. Sie iſt alſo jederzeit mit der Vernunft des Subjects verbunden, daher kann man bloßen Thieren eben ſo wenig Leidenſchaften beilegen, als reinen Vernunftweſen. Man nennt bei bloßen Thieren auch die heftigſte Neigung (z. B. die Geſchlechtsvermiſchung) nicht Leidenſchaft, weil ſie keine Vernunft haben, die allein den Begriff der Freiheit begründet, mit welcher die Leidenſchaft in Collision kommt, deren Ausbruch alſo dem Menſchen zugerechnet werden dann (A. 232.). Auch enthält die Leidenſchaft immer ein beharrliches Princip in Anſehung des Gegenſtandes, auf den ſie gerichtet iſt. Ehrſucht, Rachſucht, Habſucht u. ſ. w. werden nie vollkommen befriedigt, und werden eben daher unter die Leidenſchaften gezählt, als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel giebt (A. 227). Das Vermögen des geſcheuten Mannes, die von Leidenſchaften Beherrſchten zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, darf verhältnißmäſig deſto kleiner ſeyn, je mächtiger die Leidenſchaft iſt, die den andern Menſchen beherrſcht (A. 236.).

Leidenſchaften ſind Krebsſchäden für die reine praktiſche Vernunft, und mehrentheils unheilbar; weil der Kranke nicht geheilt ſeyn will und ſich der Herrſchaft des Grundſatzes entzieht, durch den die Heilung allein möglich wäre (A. 227).

Gleichwohl haben die Leidenſchaften auch ihre Lobredner gefunden (denn wo finden die ſich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundſätzen Platz genommen hat), und es heiſt: daſs nie etwas Großes in der Welt ohne heftige Leidenſchaften ausgerichtet worden, und die Vorſehung ſelbſt habe ſie weiſlich gleich als Springfedern in die menſchliche Natur gepflanzt. Von den Neigungen iſt dieſes wahr, aber daſs dieſe Leidenſchaften wer-

den dürften, ja wohl gar sollten, hat die Vorsehung nicht gewollt, und sie in diesem Gesichtspunct vorstellen, mag einem Dichter verziehen werden (z. E. einem Pope, welcher sagt: ist die Vernunft ein Magnet, so sind die Leidenschaften Winde); aber die Philosophie darf diesen Grundsatz nicht an sich kommen lassen, selbst nicht, um sie als eine provisorische (vorläufige) Veranstaltung der Vorsehung zu preisen, welche abichtlich, ehe das menschliche Geschlecht zum gehörigen Grade der Cultur gelangt wäre, sie in die menschliche Natur gelegt hätte (A. 229).

Bei allen diesen Untersuchungen über die Leidenschaft fehlt doch noch ein wesentliches Kennzeichen derselben, durch dessen Mangel auch die angegebenen Erklärungen zu weit sind. Leidenschaften können nur solche Neigungen seyn, die von Menschen auf Menschen gerichtet sind, so fern diese auf Zwecke gehen, in welchen beide Menschen miteinander zusammenstimmen, oder einander widerstreiten (A. 234). Hierdurch zerfallen alle Leidenschaften in zwei Classen, nemlich in die der Liebe, bei denen die Zwecke der Menschen zusammenstimmen, und in die des Hasses, bei denen die Zwecke einander widerstreiten, Neigungen, die blofs auf Sachen, z. B. eine Kuh gerichtet sind, kann man nur leidenschaftliche Neigungen nennen (A. 230).

Die Leidenschaften werden eingetheilt in

1. die Leidenschaften der natürlichen (angeborenen) Neigung, oder solche, die blofs der thierischen Natur des Menschen angehören. Es giebt eigentlich nur drei Hauptnaturtriebe, nach welchen sich auch die Leidenschaften müßten classificiren lassen, weil jede Leidenschaft eine Neigung oder habituelle Begierde ist, und jede Be-

gierde einen Naturtrieb voraussetzt, aus welchem sie entspringt. Die drei Naturtriebe sind nun: der Erhaltungstrieb; der Geschlechtstrieb und der Geselligkeitstrieb. Allein aus allen diesen Naturtrieben können zwar leidenschaftliche Neigungen entstehen, aber nicht aus allen Leidenschaften. Leidenschaften gehen eigentlich nur auf Menschen, und können auch nur durch sie befriedigt werden. Aus dem Erhaltungstriebe entspringen daher wohl leidenschaftliche Neigungen, z. B. zum Trunk, zum Spiel, zur Jagd, oder leidenschaftliche Abneigungen, z. B. vor dem Biesam, dem Brandwein; aber man nennt diese verschiedenen Neigungen oder Abneigungen nicht eben soviel Leidenschaften. Es sind nur so viel verschiedene Instincte, d. i. so vielerlei blofs-Leidendes im Begehungsvermögen. Die Leidenschaften verdienen daher nicht nach den Gegenständen des Begehungsvermögens (deren es unzählige giebt), sondern nach dem Princip des Gebrauchs oder Mißbrauchs, den Menschen von ihrer Person oder ihrer Freiheit unter einander machen, da ein Mensch den andern blofs zum Mittel seiner Zwecke macht, classificirt zu werden (A. 232. f.). Der Geschlechtstrieb aber giebt

a. die Leidenschaft der Geschlechtsneigung; und der Geselligkeitstrieb giebt

b. die Leidenschaft der Freiheitsneigung oder der wilden Gesetzlosigkeit. Beide Leidenschaften sind mit Affect verbunden, und können daher auch erhitzte Leidenschaften (*passiones ardentis*) genannt werden.

2. Die Leidenschaften der aus der Cultur (s. Glückseligkeit 13.) der Menschen hervorgehenden (erworbenen) Neigung, oder solche, die der Menschheit in der Natur des Menschen an-



gehören. Wenn der Menſch nehmlich ſich tauglich macht, ſich Zwecke zu ſetzen, und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen, d. i. ſich cultivirt: ſo können die Gegenſtände in der Natur, welche er als Mittel gebraucht, auch Menſchen ſeyn. Die Neigung des Menſchen, auf andre Menſchen Einfluß zu haben, um ſie als Mittel zu ſeinen Zwecken zu gebrauchen, oder ihre Neigungen in ſeine Gewalt zu bekommen, um ſie nach ſeinen Abſichten zu lenken und beſtimmen zu können, und ſo im Beſitz derſelben, als bloßer Werkzeuge ſeines Willens zu ſeyn, kann nun Leidenſchaft werden (A. 235.). Es giebt aber drei Mittel, auf die Neigungen anderer zu wirken: Ehre, Gewalt und Geld. Daher giebt die Neigung zu dieſen Mitteln, um dadurch auf die Neigung Anderer zu wirken, drei Leidenſchaften:

- a. die Ehrſucht;
- b. die Herrſchſucht;
- c. die Habſucht.

(A. 233. 235. f.)

Dieſe Leidenſchaften ſind Neigungen, welche bloß auf den Beſitz der Mittel gehen, um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen. Sie haben daher den Anſtrich der Vernunft. Die Vernunft iſt nehmlich ein mit der Freiheit verbundenes Vermögen der Ideen, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können. Dieſe Leidenſchaften können auch Leidenſchaften des Wahnes genannt werden, weil die bloße Meinung Andrer vom Werthe der Dinge dem wirklichen Werthe gleichſetzen, Wahn heißt (A. 235.).

Alle übrigen Leidenſchaften ſind dieſen fün-

fen untergeordnet, und können von ihnen abgeleitet, oder auf ſie bezogen werden. So entſpringt z. B. die Rachſucht aus der Rechtsbegierde, welche, als Leidenſchaft, von der Freiheitsneigung abzuleiten iſt (A. 234.).

Affecten (*affectus*) ſind von Leidenſchaften ſpecificiſch (weſentlich) verſchieden \*). Ein Affect iſt eigentlich eine Gemüthsbewegung, welche das Gemüth unvermögend macht, freie Ueberlegung der Grundſätze anzustellen, um ſich darnach zu beſtimmen. So iſt z. B. der Zorn ein Affect, welcher in der Gemüthsbewegung des Unwillens über erlittene Beleidigungen beſteht, und es nicht bloß unmöglich macht, die Willkühr durch Grundſätze zu beſtimmen, ſondern ſogar Ueberlegungen über die Grundſätze anzustellen, durch welche wir unſere Willkühr beſtimmen könnten. Der Affect macht es uns unmöglich, uns vernünftige Vorſtellungen darüber zu machen, ob wir uns unſerm Gefühl überlaſſen, oder daſſelbe unterdrücken ſollen. Der Unwille iſt nemlich ein Gefühl der Unluſt über die erlittene Beleidigung, und wenn uns dieſes Gefühl ſo überrascht, daß dadurch die Faſſung unſers Gemüths aufgehoben wird, ſo iſt dieſes Gefühl ein Affect (A. 204.) und heiſt der Zorn.

Affect und Leidenſchaft ſind daher durch folgende Beſtimmungen zu unterſcheiden:

1. Affecten gehören zum Gefühl; Leidenſchaften gehören dem Begehrungsvermögen zu; daher

---

\*) Baumgarten (Metaphyſik. §. 501) hält beide für einerlei.

2. entsteht auch der Affect plötzlich, ist stürmisch, jäh oder jach (*animus praeceps*), und geht schnell vorüber, die Leidenschaft aber läßt sich Zeit und ist anhaltend, nehmlich eine zur eingewurzelten, bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde.

3. Im Affect wird die Freiheit des Gemüths gehemmt, es wird ihr nur auf einen Augenblick Einhalt oder Abbruch gethan; in der Leidenschaft aber wird die Freiheit des Gemüths aufgehoben, sie geht auf eine lange Zeit, oft auf immer verloren (U. 121). Die Leidenschaft findet ihre Luft und Befriedigung am Sklavensinn. Weil indessen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur innern Freiheit doch nicht nachläßt: so seufzt der Unglückliche unter seinen Ketten, von denen er sich gleichwohl nicht losreißen kann (A. 228).

4. Der Affect geht vor der Ueberlegung her, ist unvorsätzlich, unbesonnen und übereilt, d. i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung schwerer oder unmöglich macht; die Leidenschaft ist selbst überlegend, so heftig sie auch immer seyn mag, um ihren Zweck zu erreichen. Die Ruhe, mit der ihr nachgegangen wird, läßt Ueberlegung zu. Leidenschaften dürfen mithin nicht unbesonnen seyn, können mit dem Vernünfteln zusammen bestehen, und thun daher der Freiheit den größten Abbruch (A. 226).

5. Beim Affect sagt die Vernunft bloß, es sei Pflicht sich zu fassen, und die Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, ist nur eine Untugend und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, eine unglückliche

Gemüthsstimmung, die mit vielen Uebeln schwanger geht; bei der Leidenschaft aber, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, setzt die Vernunft einer jeden einzelnen auch eine besondere Tugendmaxime entgegen, das Gemüth aber brüdet über der Neigung, macht das sie tief einwurzelt, und nimmt so das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maximen auf, welches alsdann ein qualificirtes Böse, d. i. ein wahres Laster ist (T. 50. f. A. 204. ff.). Aber auch die gutartigste Begierde, wenn sie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend, z. B. der Wohlthätigkeit gehörte, ist doch der Form nach, sobald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht bloß pragmatisch (wenn man auf den Nutzen sieht) verderblich, sondern auch moralisch (wenn man auf die Pflicht sieht) verwerflich (A. 228.).

6. Der Affect wirkt wie ein Wasser, was den Damm durchbricht; die Leidenschaft, wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt.

7. Der Affect wirkt auf die Gesundheit wie ein Schlagfluß; die Leidenschaft, wie die Schwindsucht oder Abzehrung.

8. Der Affect ist wie ein Raufsch, den man ausschlägt, obgleich Kopfweh darauf folgt; die Leidenschaft aber wie eine Krankheit aus verschlucktem Gift, oder wie eine Verkrüppelung, oder wie ein Wahnsinn, der über einer Vorstellung brüdet, die sich immer tiefer einnistelt, und der einen innern oder äußern Seelenarzt bedarf, der doch mehrentheils keine radical-, sondern fast immer nur palliativ-heilende Mittel zu verschreiben weiß. Die Leidenschaft verabscheuet aber alle Arzneimittel, und ist daher weit schlimmer als der Affect, der doch wenigstens den Voratz sich zu bessern rege macht; statt dessen

die Leidenschaft eine Bezauberung ist, die auch die Besserung ausschlägt (A. 226).

9. Wo viel Affect ist, da ist gemeiniglich wenig Leidenschaft; wie bei den Franzosen, welche durch ihre Lebhaftigkeit veränderlich sind, in Vergleichung mit Italienern und Spaniern (auch Indiern und Sinesen), die in ihrem Groll über Rache brüten, oder in ihrer Liebe bis zum Wahnsinn beharrlich sind.

10. Affecten sind ehrlich und offen, Leidenschaften hingegen hinterlistig und versteckt. Die Sinesen werfen den Engländern vor, daß sie ungestüm und hitzig wären, wie die Tatern; die Engländer aber jenen, daß sie ausgemachte (aber gelassene) Betrüger sind, die sich durch diesen Vorwurf in ihrer Leidenschaft gar nicht irre machen lassen (A. 205).

S. übrigens Affectlosigkeit und Gemüthsart.

Die Affecten sind überhaupt krankhafte Zufälle (Symptome), und können ihren Aeußerungen nach in zwei Classen abgetheilt werden. Diese Eintheilung ist dem Brownischen System (s. Leben) analog. Die Affecten sind nemlich entweder

1. Ithenische oder solche, die von Stärke entstehen. Bei ihnen ist Erregung im Uebermaafs, und dadurch erschöpfen sie oft die Lebenskraft. Sie machen das Bewusstseyn rege, daß wir Kräfte genug haben, jeden Widerstand zu überwinden, und können daher auch Affecten von der wackern Art (*animi strenui*) genannt werden. Dergleichen sind z. B. Muth, Herzhaftigkeit, Zorn, entrüstete Verzweiflung. Sie sind

alle ästhetisch-erhaben; — oder die Affecten sind

2. athenische oder solche, die von Schwäche entstehen. Bei ihnen ist Mangel der Erregung oder sie spannen die Lebenskraft ab, bereiten aber auch dadurch oft Erholung vor. Sie machen die Bestrebung zu widerstehen selbst zum Gegenstande der Unlust, und können auch Affecten von der schmelzenden Art (*animilanguidi*) heißen. Dergleichen sind z. B. Wehmuth, Bangigkeit, Erschrockenheit, theilnehmender Schmerz, der sich nicht will trösten lassen, verzagte Verzweiflung. Diese haben nichts Edeles an sich, können aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden (U. 122. A. 210.).

### Leihvertrag,

*commodatum, prêt à usage.* Derjenige Vertrag, durch welchen ich Jemanden den unvergultenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Pacificenten (diejenigen, welche den Vertrag schließen) darin übereinkommen, daß derjenige, dem ich den unvergultenen Gebrauch des Meinigen erlaubt habe, mir eben dieselbe Sache wieder in meine Gewalt bringe (K. 142. ff.). Dieser Vertrag ist von der Verdingung meiner Sache zu unterscheiden. Im Leihvertrag ist der Gebrauch unvergulten (*gratuitus, gratuitement*), in der Verdingung wird er verzinst. Eine Sache ist dir eigentlich dann geliehen, wenn dir diese Sache zum Gebrauch erlaubt wird, ohne daß du etwas dafür bezahlst; wird etwas für den Gebrauch der Sache bezahlt, so ist die Sache verdingungen; der Gebrauch des Geliehenen muß un-

vergolten seyn \*). Der Leihvertrag ist eine Uebereinkunft, welche aus dem Umgang mit Menschen ganz natürlich folgt; denn da man nicht immer alles kaufen oder dingen kann, was einem fehlt, und man es doch nur auf kurze Zeit nöthig hat, so ist es der Humanität gemäß, daß man sich einander leihe. (*Burlamaqui, elements du droit naturel, P. III. ch. 12. §. 3. p. 209.*) S. übrigens den Art. Beliehener.

### Leistung,

*praefatio praestation.* Die Causalität einer Person (Wirksamkeit ihrer Willkühr) zu einer bestimmten That, zu welcher diese Causalität von der Willkühr eines Andern abhängt. Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkühr eines Andern nicht mein nennen, aufer wenn ich im Besitze der Willkühr desselben zu seyn (diesen zur Leistung zu bestimmen) behaupten darf, obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll. Dieses ist aber nach FreihertsGesetzen nicht durch einen einseitigen, sondern nur durch einen doppelseitigen Act der Willkühr möglich, d. h. es ist dazu ein willkührlicher Act erforderlich, sowohl dessen, der die bestimmte That zu thun hat (des Leistenden), als dessen, für den er sie zu leisten hat (des Empfangenden). Bei diesem doppelseitigen Act ist es aber blofs das Versprechen, wodurch das Recht auf eine Leistung gegründet wird, und es muß dabei von den Zeitbedingungen, denen die Leistung unterworfen ist, gänzlich abstrahirt werden. Ob also die Lei-

---

\*) §. 2. *inst. quib. mod. re contrah. obligat. lib. 3. tit. 13. Commodata tunc res proprie videtur, si nulla mercede accepta res tibi utenda data est, alioquin mercede interveniente locatus tibi res usus videtur; gratuitum enim debet esse commodatum.*

ftung mit dem Versprechen zu gleicher Zeit, oder nach demselben wirklich wird, das ändert in dem Rechtsanspruche nichts. Es ist das Versprechen selbst, welches als wirkliche Verbindlichkeit in das Eigenthum des Andern übergeht, und woran sich dieser halten kann, wenn auch das Versprochene (als Gegenstand der wirklichen Verbindlichkeit, *res obligationis activae*) noch nicht im Besitz desselben ist. Die Leistung ist also ein Eigenthum, in dessen rechtlichem Besitze man ist, unabhängig von allen Zeiteinschränkungen, oder allem empirischen Besitze; und nur, in wie fern man ein solcher Eigenthümer ist, ist der Besitz der Willkühr eines Andern ein rechtlicher (R. 59. 60. 79. Tieftrunk, Philof. Unterf. über das Privat- und öffentliche Recht. S. 138. f.)

Alles Versprechen geht auf eine Leistung, d. i. darauf, daß die Willkühr einer Person (des Promittenten oder Versprechenden) zu einer bestimmten That in Wirksamkeit gesetzt werden soll. Wenn nun das Versprochene eine Sache ist, so kann die Leistung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act, wodurch der, dem was versprochen worden (der Promissar), vom Promittenten in den Besitz der Sache gesetzt wird. Dieser Act der Leistung, wenn das Versprochene eine Sache ist, heist die Uebergabe (Tradition). Vor der Uebergabe also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen. Die Sache ist also dann von dem Einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich von dem letztern noch nicht erworben worden. Hieraus folgt, daß das Recht aus einem Vertrage ein persönliches (der Besitz der Willkühr eines Andern, als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen) ist. Erst durch die Uebergabe wird das Recht aus einem Vertrage ein dingliches Recht (das Recht zur Sache gegen jeden Besitzer derselben) (K. 105.).



Wenn nemlich zwischen dem Vertrag und der Uebergabe der Sache, über welche der Vertrag geschlossen worden, noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit bewilligt ist, so fragt sich: ob die Sache schon vor der Uebergabe, durch den bloßen Vertrag, das Seine des Empfängers (Acceptanten oder Promissars) geworden, und das Recht des letztern ein dingliches Recht (Recht in der Sache) sei? Oder, ob erst noch ein besonderer Vertrag dazu kommen müsse, durch welchen die Uebergabe geschieht? Diese Fragen sind einerlei mit der: ist das Recht, das man durch die bloße Annahme (Acceptation) in einem Vertrag erhält, ein Recht in der Sache, oder ist es ein persönliches Recht, und wird es erst durch die Uebergabe ein Sachenrecht? Dafs nicht der bloße Vertrag, sondern erst die Uebergabe ein Sachenrecht begründe, erhellet aus Folgendem: Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, schliesse, und setze mich sogleich in seinen physischen Besitz (Inhabung), so ist es mein (*vi pacti re initi*). Lasse ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber besonders auszumachen, in wessen physischen Besitz das Pferd vor meiner Besitznehmung seyn soll: so ist das Pferd noch nicht mein. Ich habe dann nur ein Recht gegen eine bestimmte Person erworben, nemlich gegen den Verkäufer, und zwar das Recht, von ihm in den Besitz des Pferdes gesetzt zu werden (*poscendi traditionem*). Der Besitz des Pferdes ist nemlich die subjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs desselben. Also ist mein Recht, das ich durch den Vertrag erworben habe, nur ein persönliches Recht, nemlich das Recht die Leistung des Versprechens, mich in den Besitz des Pferdes zu setzen, zu fordern. Zu dem Besitz des Pferdes selbst kann ich dann nicht anders, als durch einen besondern Besitzact gelangen, bis

zu welchem der Veräußerer noch immer Eigenthümer des Pferdes bleibt (K. 104. f.)

### Lernen,

*discere, apprendre.* Eine historische Erkenntnis erwerben. Eine historische Erkenntnis ist aber eine solche, die uns anders woher (nicht durch uns selbst) gegeben wird (C 864.). S. Erkenntnis, historische.

---

# R e g i s t e r ,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu  
gebrauchen.

A.	W.	
• 16	• 652	
• 20	• 653 f.	
• 120	• 745	
• 127	• 656	
• 138 *)	• 657	
• 177	• 769	
• 203	• 870	
• 204 ff.	• 875 877	
• 205	• 878	
• 210	• 879	
• 226	• 870 876 878	
• 227	• 71	
• 228	• 876 f.	
• 229	• 872	
• 230	• 872	
• 232 f.	• 871 873	
• 233	• 874	
• 234	• 872 875	
• 235 f.	• 874	
• 236	• 871	
• 279	• 512	

C.	W.	
• 1	• 800 *)	
• 27	• 506	
• 37	• 485 f.	
• 38	• 486	
• 42	• 839 ff.	
• 49	• 842 f.	
• 50	• 844	
• 52	• 844	
• 53	• 846	

C.	W.	
• 54	• 847	
• 55	• 848	
• 68	• 804	
• 75 f.	• 606 778	
• 94	• 482	
• i A. 94 ff.	• 555	
• - 95 f.	• 557	
• - 96 f.	• 558	
• - 97 ff.	• 559	
• - 110	• 561	
• - 115 ff.	• 567	
• - 125 ff.	• 569	
• - 128 ff.	• 570	
• 102	• 515 518	
• 103	• 520	
• 104 f.	• 513 522	
• 105	• 522	
• 106 f.	• 526 529	
• 109 f.	• 530	
• 110	• 536 f.	
• 111	• 538	
• 113 ff.	• 540 543	
• 118	• 544	
• 119	• 545	
• 122	• 547	
• 123 f.	• 548	
• 124 ff.	• 549	
• 126 f.	• 549	
• 127 f.	• 552	
• 128 f.	• 553 ff.	
• 129 ff.	• 570	
• 130	• 571	

C.	W.
. 140 f.	. 482 573
. 141 f.	. 575
. 143	. 575
. 144	. 576 f.
. 145 f.	. 577
. 146	. 578
. 148	. 579
. 149	. 579
. 150 f.	. 580
. 159	. 576
. 160 f.	. 576
. 163	. 580
. 164 f.	. 581
. 165	. 582
. 166	. 580 583
. 168 f.	. 585 586
. 170	. 505
. 249	. 668
. 288 f.	. 587
. 304 f.	. 587
. 305 f.	. 588
. 314 f.	. 589
. 321	. 484 f.
. 322	. 822
. 323	. 850
. 327 f.	. 808
. 328 ff.	. 818
. 330	. 822
. 331	. 481 851
. 332	. 852
. 333	. 488
. 337	. 810
. 338	. 810 818
. 349	. 778
. 391	. 664
. 414 *)	. 653
. 415 *)	. 632 f.
. 449	. 787
. 450	. 787
. 457 *)	. 849
. 467	. 848
. 596	. 489
. 666	. 489
. 676	. 667
. 737	. 780
. 823 ff.	. 506
. 824	. 505

C.	W.
. 828	. 655
. 830	. 449
. 833 f.	. 508
. 836 f.	. 508
. 857	. 510
. 858	. 510
. 859	. 511
. 864	. 883
. 874	. 665
. 875	. 664
. 881	. 853
. 883	. 783

E.	W.
. 44 ff.	. 824
. 45 *) f.	. 825
. 70 f.	. 804
. 73	. 667 670
. 78 f.	. 723
. 119	. 796 f.
. 120 f.	. 800
. 121 f.	. 485

F.	W.
. 44	. 645
. 47	. 646
. 48	. 646
. 50 f.	. 752
. 58	. 647
. 64	. 647
. 67	. 647
. 73 f.	. 635 ff.
. 76	. 638
. 77 f.	. 639
. 88	. 661
. 95 ff.	. 639 f.
. 99	. 641
. 110 ff.	. 643 709
. 112	. 643
. 126 ff.	. 642

G.	W.
. 2	. 485
. 18	. 660
. 19	. 661
. 36	. 450
. 37 f.	. 449 452

G.	W.
. 38 *)	. 491 493
. 39 f.	. 452 f. 455 460
. 40.	. 451 454 456 460
. 42 *)	. 656
. 43	. 460 479
. 44	. 454
. 48	. 462
. 49 f.	. 463
. 50	. 464
. 51 f.	. 457 464
. 52	. 465 f.
. 53	. 467
. 54	. 468
. 55 f.	. 469
. 56	. 469
. 57	. 470
. 58 f.	. 471
. 59	. 471
. 64	. 472
. 66	. 473
. 71	. 493 496
. 87	. 453
. 96	. 474
. 98	. 474
. 99	. 475
. 102 f.	. 475
. 105	. 476
. 108 f.	. 490
. 113	. 491
. 117	. 489 f.
. 121 f.	. 495
. 122	. 494
. 124	. 476
. 128	. 477

K.	W.
. I	. 772
. III	. 497
. IV	. 498
. V	. 450
. VI	. 782
. XIII	. 726
. XV	. 781
. XVII	. 461
. XIX	. 450
. XX.	. 453
. XXI	. 478

K.	W.
. XXII	. 788
. XXV f.	. 473 478
. XXVI	. 782
. XLVIII	. 477
. L	. 788
. 103	. 881
. 104	. 883
. 107	. 758 f.
. 142 ff.	. 879
. 174	. 749
. 208	. 748 f.
. 216 f.	. 716 718
. 217 f.	. 719
. 219	. 719 f.
. 220	. 715
. 221 f.	. 713 716 721
. 222	. 714
. 223 f.	. 721 f.
. 224	. 722

L.	W.
. 16	. 783 f.
. 41	. 652
. IIII *)	. 870
. 175	. 785
. 176.	. 786

M. I.	W.
. 49	. 839
. 50	. 840
. 51	. 841
. 60	. 842
. 61	. 843
. 62	. 844
. 64	. 844
. 65	. 846
. 66	. 847
. 67	. 848
. IIII	. 518
. IIII	. 520
. IIII	. 522
. IIII	. 523
. IIII	. 526
. IIII	. 529
. IIII	. 530
. IIII	. 536
. IIII	. 536
. IIII	. 538

M.I.	W.	M.I.	W.
. 131	. 543	. 503	. 787
. 134	. 544	. 504	. 787
. 136	. 545	. 834	. 780
. 138	. 547	. 948 ff.	. 506
. 139	. 548	. 951 ff.	. 507
. 140	. 549	. 956	. 507
. 141	. 549	. 958 ff.	. 508
. 142	. 552	. 964 ff.	. 508
. 143	. 553	. 966	. 508
. 144	. 555	. 967 ff.	. 509
. 145	. 571	. 973	. 509
. 146	. 571	. 978	. 509
. 156	. 582 573	. 980	. 509
. 157	. 575	. 998	. 510
. 158	. 575	. 999	. 510
. 159	. 576	. 1000	. 511
. 160	. 577	M. II.	W.
. 161	. 578	. 32	. 661
. 163	. 579	. 48	. 450
. 164	. 580	. 49	. 449
. 171	. 576	. 50	. 452
. 173	. 576	. 51	. 452
. 176	. 537 580	. 52	. 455 460
. 177	. 581	. 53	. 455 460
. 178	. 582	. 54	. 451
. 179	. 583	. 55	. 456 460
. 180	. 585	. 58	. 460
. 181	. 586	. 59	. 479
. 293	. 668	. 62	. 462
. 336	. 587	. 63	. 463
. 347	. 587	. 64	. 464
. 348	. 588	. 65	. 464 f.
. 349	. 588	. 66	. 457
. 358	. 589	. 67	. 465
. 361	. 595	. 68	. 466
. 362	. 805	. 69	. 466
. 364	. 484	. 70	. 466
. 365	. 822	. 71	. 467
. 369	. 808	. 72	. 468
. 370	. 818	. 73	. 469
. 371	. 822	. 74	. 469
. 373	. 851	. 75	. 470
. 374	. 852	. 77	. 471
. 379	. 809	. 78	. 471
. 380	. 810	. 83	. 472
. 381	. 818	. 85	. 473
. 391	. 778	. 132	. 475

M. II.	W.
. 133	. 476
. 140	. 490
. 151	. 490
. 158	. 476
. 167	. 594
. 168	. 594
. 183	. 458
. 184	. 459
. 185	. 459
. 239	. 590
. 243	. 592
. 256	. 597
. 257	. 598
. 258	. 600
. 259	. 605
. 260	. 605
. 279	. 782
. 332	. 500
. 333	. 501
. 334	. 502
. 335	. 503
. 355	. 591
. 664	. 725
. 665	. 726
. 666	. 727
. 667	. 728
. 668	. 729
. 669	. 734
. 670	. 729
. 671	. 730
. 672	. 733
. 673	. 733
. 674	. 735
. 675	. 735
. 676	. 736
. 704	. 737
. 705	. 738
. 706	. 737
. 707	. 738
. 708	. 738
. 709	. 739
. 710	. 732
. 711	. 731
. 713	. 736
. 717	. 740
. 718	. 741

M. II.	W.
. 719	. 744
. 721	. 744

N.	W.
. IV	. 662
. IX	. 662 f.
. X	. 662
. XII	. 664
. XV	. 531
. XVIII*)	. 570
. XX	. 535
. 14	. 669
. 30	. 533
. 33	. 670
. 34	. 673
. 35	. 674
. 36	. 674
. 38	. 675
. 41	. 676
. 42	. 771
. 51	. 823
. 73	. 669
. 80	. 534
. 89	. 634
. 120 f.	. 771 f.
. 129	. 608
. 133 f.	. 535

P.	W.
. 8	. 594
. 16 *)	. 772
. 20 *) f.	. 604
. 37	. 453 f.
. 38	. 458 f.
. 56 f.	. 451
. 64	. 655. 658
. 94 f.	. 590
. 97	. 777
. 99	. 592
. 114 f.	. 597
. 115 f.	. 598
. 117	. 600
. 118 f.	. 605
. 141	. 492 496
. 144	. 495 281 f.
. 187	. 662
. 213	. 782
. 215 f.	. 501

P.	W.
. 216	. 501
. 217 f.	. 502
. 218 f.	. 503
. 225	. 491
. 245 f.	. 591
. 256	. 595
. 269	. 782 784 f.
. 270	. 781

Pr.	W.
. 109	. 580
. 110	. 586
. 111	. 586
. 113	. 581
. 120	. 573
. 122 *)	. 536
. 123	. 540
. 167	. 483

R.	W.
. 9 f.	. 760 ff.
. 10 *)	. 765
. 11 f.	. 764
. 13	. 766
. 16 f.	. 753
. 17 f.	. 754
. 25	. 749
. 36	. 749 f.
. 59	. 881
. 60	. 881
. 70	. 660
. 79	. 881
. 89 *) f.	. 611
. 142 ff.	. 611. 614
. 145 ff.	. 615. 619
. 154	. 619. 635
. 155	. 608. 620. 635
. 156 *)	. 609. 612
. 157	. 620
. 167 f.	. 621
. 171	. 643
. 173	. 644
. 179 f.	. 644
. 181 f.	. 648
. 182 *) f.	. 622. 649. 716
. 184 f.	. 623
. 185	. 711 f.
. 186 f.	. 624

R.	W.
. 188 f.	. 650
. 189 f.	. 650 f.
. 190	. 652
. 197 ff.	. 625
. 202 ff.	. 621
. 204 *)	. 622
. 226	. 614. 626
. 227 ff.	. 627
. 238 f.	. 628
. 239	. 628
. 248	. 629
. 250	. 629
. 251	. 630
. 254	. 630
. 269	. 637
. 270	. 631
. 276 *)	. 631
. 278	. 630
. 299 f.	. 633
. 306 *) f.	. 635
. 308	. 631. 633
. 309 f.	. 634

S. I.	W.
. 18 ff.	. 685
. 19	. 671
. 20	. 671
. 33 ff.	. 686
. 41 ff.	. 688
. 57 ff.	. 690
. 58	. 708
. 62 ff.	. 691
. 63	. 709
. 68 ff.	. 692
. 83 ff.	. 693
. 94 ff.	. 696
. 109 ff.	. 697
. 114 ff.	. 698
. 120 ff.	. 699
. 127 ff.	. 700
. 134 ff.	. 701
. 149 ff.	. 702
. 152 ff.	. 703
. 168 ff.	. 704
. 175 ff.	. 706
. 180 ff.	. 706
. 263 f.	. 707



S. III.	W.	U.	W.
. 61	. 610	. 174	. 726 f.
. 385 ff.	. 854 860	. 175 *)	. 728
. 386	. 861	. 176 f.	. 734
. 387	. 745 745 747	. 177 f.	. 729
		. 178	. 730 733
S. IV.	W.	. 179	. 729 733 f.
. 4	. 776	. 180	. 734
		. 186	. 736
T.	W.	. 201	. 784
. 10	. 750	. 202	. 737
. 21	. 751	. 203	. 736 738
. 43 f.	. 755	. 204 f.	. 738 f.
. 44 f.	. 756	. 205	. 732
. 45	. 756	. 207	. 730
. 48	. 753	. 209	. 731
. 50 f.	. 877	. 211	. 731
. 76 ff.	. 610 758	. 213	. 740
. 77 f.	. 759	. 214	. 741
. 93 f.	. 711	. 218	. 744
. 94 f.	. 710	. 220	. 744
. 95	. 711	. 230	. 767 770
. 97	. 711	. 261	. 785
. 112	. 790	. 320	. 724
. 113	. 770	. 332	. 724
. 137 f.	. 754	. 462 ff.	. 870
. 143	. 751	. 463	. 867
U.	W.	Z.	W.
. LVII *)	. 537	. 13	. 713
. 52 ff.	. 497	. 23	. 720
. 59 *)	. 511	. 31 f.	. 718
. 121	. 870 876	. 32 f.	. 717
. 122	. 879	. 35	. 717 **)
. 173 f.	. 725	. 43	. 712
		. 72 f.	. 656 659

