



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.

NYPL RESEARCH LIBRARIES

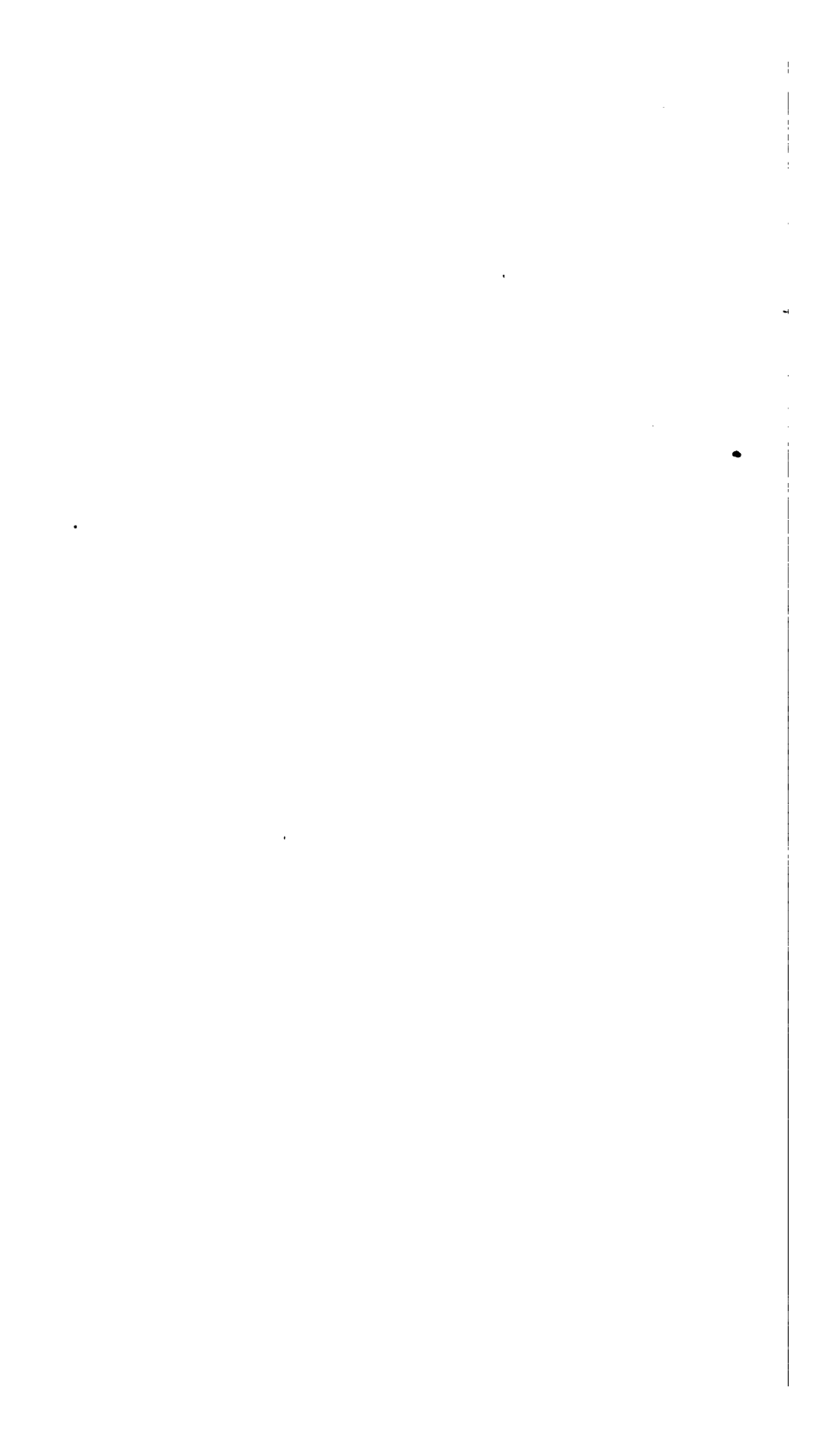


3 3433 00605390 8



YBS
MELL





122

(Mellin)

YES

~~12811~~



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

V. BD. II. ABTHEIL.



100

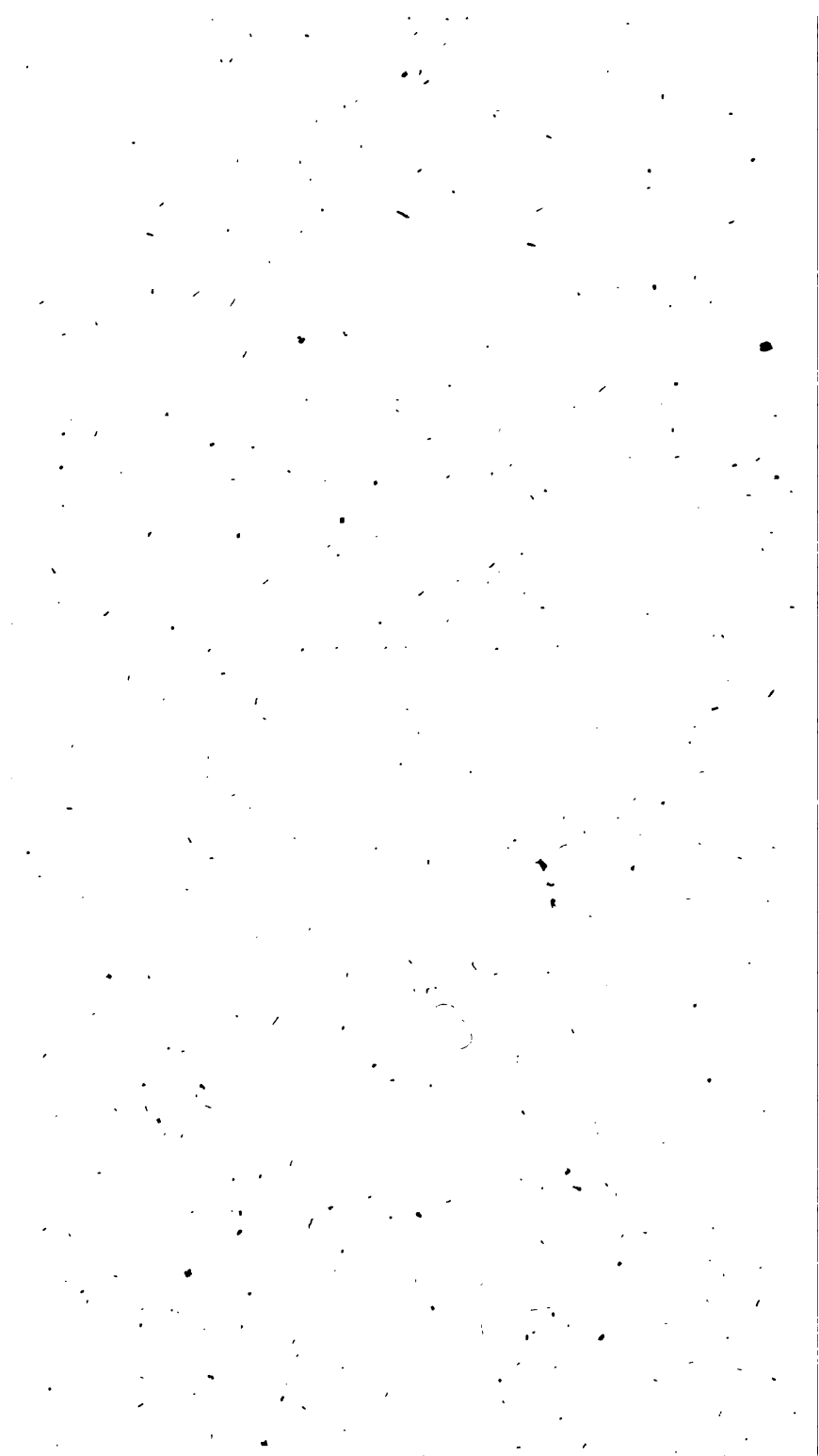
(Mellin)

YES

~~1281~~

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

V. BD. II. ABTHEIL.



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
MÄGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWELTEM FACHLEHRER DER
DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MÄGDEBURG.

V. BAND. II. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1803.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
100332
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
1898.

T.

Tadelsucht,

inclinatio vituperandi, penchant à blâmer. Man versteht unter der leichtfertigen Tadelsucht den Hang, Andre zum Tadel (*vituperium*) bloß zu stellen; welcher eine Bosheit ist. Diese Tadelsucht ist Spottsucht, wenn sie in dem Hange besteht, Andere zum Gelächter bloß zu stellen, um die Fehler derselben zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen; welcher nicht weniger Bosheit ist. Diese Spottsucht ist aber von dem Scherz, die Fehler Anderer zum Schein als Fehler zu belachen, gänzlich unterschieden, L. Scherz (T. 147.).

2. Die Spottsucht, welche darauf abzweckt, eine Person ihrer verdienten Achtung zu berauben, heißt bittere Spottsucht (*spiritus causticus*) und hat etwas von teuflischer Freude an sich. Sie ist aber eben darum auch eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen, also einer schuldigen Pflicht. Betrifft der Spott etwas, woran die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt (z. B. eine Pflicht oder einen Menschen), so ist es der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit

Mollins phil. Wörterbuch 3. Bd.

G g

angemessener, dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernst geführte Vertheidigung entgegen zu setzen. Am wenigsten aber erlaubt es die Pflicht, wenn auf diese Art der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz ist, mitzulachen, der Gegner mag noch so viel Spöterei ausstossen, hierbei aber selbst zugleich noch so viel Blößen zum Belachen gegeben haben. Ist aber der Angriff nicht auf Pflicht und Tugend eines Menschen, sondern auf wirkliche Fehler gerichtet, um ihn herabzusetzen, dann ist eine scherzhafte, wenn gleich spottende Abweisung der beleidigten Angriffe eines Gegners mit Verachtung (*retorsio jocosä*) wohl erlaubt (T. 147.).

Talent,

Naturgabe, *talent*. Wenn die Vorzüglichkeit des Erkenntnißvermögens nicht von der Unterweisung, sondern von der natürlichen Anlage des Subjects abhängt, so heist sie Talent, Naturgabe (A. 153.) Diese ist:

- a. der productive Witz, s. Witz;
- b. die Sagacität, s. Sagacität; und
- c. die Originalität im Denken oder das Genie und der Kopf, s. Genie.

2. Das Talent ist also der eine Theil der Vollkommenheit, als Beschaffenheit des Menschen; folglich innerliche Vollkommenheit des Menschen (P. 70.); denn Vollkommenheit in praktischer Bedeutung ist die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Diese Tauglichkeit besteht

bei dem Menschen theils in derjenigen Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens, die von der natürlichen Anlage des Subjects abhängt, welche eben Talent heißt; theils in derjenigen Beschaffenheit desselben, die allein erworben werden kann, welche Geschicklichkeit heißt, s. Geschicklichkeit. Man siehet hieraus, daß Vollkommenheit d. i. Talente und ihre Beförderung (die Erwerbung der Geschicklichkeit) nur darum, weil diese zu Vortheilen des Lebens beitragen, also durch die Glückseligkeit, die wir davon erwarten, Bewegursache zum Handeln werden kann; daß also der Begriff der Vollkommenheit kein auf Sittlichkeit gehender Bestimmungsgrund des Willens seyn kann, zumal da sie auch immer einen Zweck voraus setzt.

3. Wenn wir auf die Wirkung des Talents sehen, so können wir es auch durch: das angebohrne productive Vermögen des Künstlers, erklären (U. 181.). Es ist also unterschieden von dem erworbenen productiven Vermögen des Künstlers, welches eben Geschicklichkeit heißt. Nach dieser Erklärung ist z. B. das Genie ein Talent, weil es die angebohrne Gemüthsanlage ist, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt, s. Genie.

4. Das Talent ist demnach eine gewisse Spontaneität, etwas hervorzubringen, es ist auf gewisse Art schöpferisch; der gute Kopf aber, als ursprüngliche Naturanlage, ist nur eine Art der Originalität, und diese selbst nur eine Art Talent.

5. Helvetius (*de l'homme sect. V. ch. 2. T. II. p. 6 fs.*) stellte sich unrichtig vor: der Geist im Menschen sei der Inbegriff seiner Vorstellungen, und man habe den Namen des Talents der Art Geist gegeben, der in einem In-

begriff von sehr vielen Vorstellungen derselben Gattung bestehe. Der Geist und das Talent werde also erworben. Talente seien nichts anders als das Product der Aufmerksamkeit, die man auf Vorstellungen einer gewissen Gattung verwende. Er vergleicht zu dem Ende die verschiedenen Talente mit den Tangenten eines Claviers, und die Aufmerksamkeit, wenn sie das Interesse in Thätigkeit setze, sei die Hand, die ohne Unterschied bald diese, bald jene Tangente berühren könne. Allein dieses letztere Beispiel ist sehr unglücklich gewählt, und lehrt gerade das Gegentheil von dem, was Helvetius behauptet. Die Hand berührt freilich die Tangenten, aber diese müssen doch dazu da seyn, die spielende Hand bringt sie weder hervor, noch kann sie viel damit ausrichten, wenn sie stocken, hängen bleiben, klappern u. f. w.; und welches sind denn die Tangenten, wodurch die spielende Hand jene Tangenten hervorgebracht hat?

Tanz,

faltus, dance. So nennt man das Spiel der Gestalten, welches sich von den Spielen der Empfindung unterscheidet, s. Spiel. Der Tanz ist gemeiniglich mit Musik, dem Tonspiel, verbunden, also das Spiel der Gestalten mit einem Spiel der Empfindungen. Er ist ursprünglich aus dem Naturtriebe zur freien Bewegung, ohne alle Reflexion, entstanden, allmählig aber durch Geschmack und Genie zu einem Werke der schönen Kunst erhoben worden (U. 213.).

Täufchung

der Sinne, s. Betrug, Fanatismus, Sinn und Sinnlichkeit.

Taufe,

βαπτισμα (Ephes. 4, 5.), *βαπτισμος*, *λουτρον του υδατος εν ζηματι* (Ephes. 5, 26.), *λουτρον παλιγγενειας και ανακαινωσης πνευματος αγιου* (Tit. 3, 5.), *baptismus*, *batême* Man giebt diesen Namen der Förmlichkeit der Aufnahme eines neu eintretenden Gliedes der christlichen Kirche in die Gemeinschaft des Glaubens, als Symbol der Fortpflanzung des Sittlichguten auf die Nachkommenschaft; oder wie Kant sie auch erklärt: die einmal geschehende feierliche Einweihung zur christlichen Kirchengemeinschaft; oder die Förmlichkeit der ersten Aufnahme zum Gliede der christlichen Kirche (R. 300. 310.).

1. Es ist nemlich bei dieser Handlung nicht von einem Dienst der Herzen (Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit die Rede); sondern nur von der Repräsentirung des unsichtbaren Dienstes Gottes durch etwas Sichtbares. Da das Unsichtbare bei Menschen einer solchen Versinnlichung bedarf, so sieht man wohl, das auch die Vernunft eine solche Beförderung des Sittlichguten bedarf. Der angebliche Dienst Gottes auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nemlich eine dem Reiche Gottes in uns und aufer uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilet werden, denen in der christlichen Kirche gewisse Förmlichkeiten correspondirend beigeordnet sind, die mit ihnen nicht in nothwendiger Verbindung stehen (s. Communion, 2. f.).

2. Man hat also in der christlichen Kirche vier Symbole, oder sinnliche Mittel, welche insgesammt die Absicht, das Sittlichgute zu beför-

dern, durch äußerliche Handlungen darstellen. Das eine dieser Symbole ist die Taufe, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinschaft in einer Kirche, fortzupflanzen, versinnlicht. Zugleich versinnlicht diese Handlung, wenn sie an Kindern geschieht, die Pflicht, diese auch im christlichen Glauben zu belehren (R. 300.).

3. Man hat diese symbolische Handlung die Taufe genannt, von Taufen, einem uralten Wort mehrerer Sprachen, nach Adelung (Wörterbuch, Art. Taufe und Taufen), welches mit tauchen oder eintauchen einerlei bedeutet. Sie hieß ehemals, als eine Einweihung zur Christenheit, selbst die Christenheit (Franz. ehemals *Chretienité*), taufen aber christenen (im Franz. *chretienner*). So heißt auch das griechische Wort βαπτισμος (*baptismus*) das Eintauchen (*immersio*), indem die älteste Art der Taufe ein wahres Eintauchen oder Baden war (Marc. 7, 3. 4. und Luk. 11, 38); daher auch Otfried noch *badan* für taufen gebraucht.

4. Es ist gewiß, daß der Stifter der christlichen Kirche selbst diese Förmlichkeit angeordnet hat, und daß er bei derselben die Absicht hatte, dem Einzuweihenden die Verbindlichkeit aufzulegen, das Sittlichgute in sich zu befördern. Wir sehen aus Matth. 28. 19. 20 Marc. 16, 15 16., daß Jesus die Taufe für alle Völker angeordnet hat, als eine Aufforderung, alles das zu halten, was er verordnet habe. Der Stifter der christlichen Kirche sagte nemlich zu den künftigen Lehrern derselben: Macht alle Völker zu meinen Jüngern, und taufet sie (tauchet sie in Wasser oder waschet sie) im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.

g. Diese Handlung soll versinnlichen:

a. die Einweihung zur Kirchengemeinschaft, d. i. die erste Aufnahme zum Gliede der christlichen Kirche, oder zum Mitbürger des sichtbaren ethischen Staats auf Erden nach der Stiftung Jesu Christi. Das Eintauchen oder auch Benetzen mit Wasser soll den Zweck der Kirche bezeichnen, das nemlich die Mitglieder derselben sich vom Sittlichbösen reinigen und sich dem Sittlichguten weihen, folglich das Gesetz Gottes als das dieses ethischen Staats befolgen sollen;

b. die Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft auf die Nachkommenschaft. Dadurch, das die neueintretenden Glieder durch ein Symbol feierlich aufgenommen werden, wird die Pflicht versinnlicht, das Sittlichgute auch in dem folgenden Geschlecht zu erwecken und zu befördern.

c. Die Taufe der neugebörnen Kinder ist doch auch ein zweckmäßiges Symbol der Pflicht der Eltern und Zeugen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen; da dann der Einzuweihende die Pflicht, als ethischer Bürger des christlichen Staats zu leben, erst dann übernimmt, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen im Stande ist. Zu dieser Uebernehmung ist in der protestantischen Kirche eine andere feierliche Handlung, die Confirmation, angeordnet. Ob man schon in den beiden ersten Jahrhunderten die Kinder getauft habe, ist nicht bekannt; aber schon im dritten Jahrhundert ist es an manchen Orten, obwohl selten, geschehen; im vierten Jahrhundert schob man die Taufe sogar bis ans Lebensende auf; im fünften Jahrhundert entstanden endlich die vielen falschen Vorstellungen von der Nothwendigkeit der Taufe, das man nemlich alle Kinder für ewig verloren hielt, die ohne

Taufe gestorben wären (*Semleri instit. ad doctr. christ. lib. IV. c. III. §. 212. p. 619.*)

6. Dieser Zweck der Taufe könnte auch durch mancherlei andere symbolische Handlungen erreicht werden. Allein der Stifter der christlichen Kirche hat einmal diese symbolische Handlung dazu verordnet, und sie nicht nur an sich selbst verrichten lassen (Matth. 3, 13—17), sondern auch bei seinen Lebzeiten diejenigen durch seine Jünger taufen lassen, die seine Lehre angenommen hatten (Joh. 3, 22. 26. 4, 1; 2.). Diese Feierlichkeit zweckt also auf etwas Heiliges ab. Menschen machen sich anheischig, andre Menschen zu Bürgern in einem göttlichen Staate zu bilden. So ist also die Taufe eine vielbedeutende Feierlichkeit, die in der christlichen Kirche von den Aposteln ist ausgeübt worden, und in derselben durch alle Jahrhunderte hindurch fortgedauert hat, bis auf unsere Zeiten; so das also nur diejenigen auf Abschaffung derselben dringen können, die ihre Kinder nicht zu Bürgern des christlichen Tugendstaats wollen aufnehmen, sondern lieber im Stande der ethischen Wildheit wollen leben lassen.*)

7. Von den frühesten Zeiten des Christenthums, besonders dem fünften Jahrhundert, an fanden sich Menschen, welche rühmten, das Gott mit der Taufe besondere Gnaden verbunden habe, das sie schon an sich selbst eine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dem getauften Subject wirkende Handlung des Priesters, mithin ein Gnadenmittel sei. So stand die Taufe in der ersten griechischen Kirche in dem

*) Qui caret baptismo, caret omnibus iuribus christianae societatis. *Semler l. c. p. 620.*

übergroßen Ansehen, daß mit derselben alle Sünden auf einmal abgewaschen würden. Hilarius sagt zum Beispiel (*Comment. in Matthæum, Can. X.*): Wenn wir nun in dem Bade der Taufe erneuert werden, so werden wir durch die Kraft des Worts von den Sünden und Urhebern unsers Ursprungs getrennt, und so gleichsam durch Gottes Schwerdtschnitt von des Vaters und der Mutter Neigungen geäubert. Unter dem Vater und der Mutter versteht er aber figurlich die Sünde und den Unglauben, von welchen die erste durch Adams Uebertretung der Vater unsers Copers, der letztere die Mutter unsrer Seele geworden sei. Es ist hier nicht der Ort, den mancherlei Wahn von den Gnadenwirkungen der Taufe anzuführen. Daß die Taufe (als Bad der Wiedergeburt) von der Erblünde reinige, den Kindern die Vergebung der Sünden verschaffe, und sie also nur durch die Taufe von der ewigen Verdammnis erlöset werden können, ist eine bekannte Lehre, die schon in den ersten Jahrhunderten des Christenthums in der ganzen Kirche ist gelehrt worden. Die Liturgie bei der Taufe enthielt daher dieses Bekenntnis, und die herrschende Partei behauptete gegen die Pelagianer, daß die Taufe die Strafe der Erbsünde wegnehme. Die Pelagianer lehrten dagegen, daß durch dieses Gnadenmittel die Strafe ihrer zukünftigen Sünden vernichtet werde. Cælestius sprach hingegen die Kinder selig, wenn sie auch keine Taufe empfangen hätten, weil sie seiner Meinung nach weder von Natur befleckt und unrein wären, noch mit ihrem freien Willen sich wider Gott auflehnen könnten. Pelagius wollte zwar die ungetauften Kinder nicht ewig verdammt wissen; doch war er nicht so kühn als sein Schüler Cælestius, er hatte für sie keinen Schlüssel zum Himmel, also bauete er ihnen einen gewissen mittlern Aufenthalt zwischen dem Himmel und der Hölle, und ward also der wahre Erfinder des Kinderlimbus.

Diese Lehren von der Taufe sind mit einem mehr als heidnischen Aberglauben nahe verwandt.

8. Die Taufe ist bloß eine kirchliche Handlung, welche nur in der christlichen Religionsgesellschaft nothwendig ist. Uebrigens ist sie zufällig, und kann nicht etwa allen Menschen zur Pflicht gemacht werden, welches doch der Fall seyn müßte, wenn sie ein Gnadenmittel wäre. Augustinus verdammt die Kinder, welche die Taufe nicht empfangen, und die Heiden, weil ihnen Gott die Mittel der Gnade wider die Erbsünde (Taufe und Abendmal) versagt hätte; daher entstanden die sogenannten ganz unnöthigen Nothtaufen (*baptismus periculi causa*), da man kranke Kinder schnell taufen läßt, um sie dieses vermeintlich unentbehrlichen Mittels zur Seligkeit nicht zu berauben. Die Taufe als ein solches Gnadenmittel (*medium efficax gratiae conferendae et obfignandae*) ansehen, ist ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuschung, durch die man das Symbol mit der Sache selbst für gleichgeltend hält, und das Zeichen der Verpflichtung, ein sittlich guter Mensch zu werden, für eben so gut hält, als die Erfüllung dieser Pflicht selbst. Dieser Wahn aber kann nicht anders als dem Geiste des Christenthums gerade entgegen wirken; indem er die Eltern zu dem Wahn verleitet, daß sie durch die Taufe ihrer Kinder schon hinlänglich für die Seligkeit derselben gesorgt haben, die Getauften aber, daß sie schon durch ihre Taufe im Besitz der Gnade Gottes, und der zukünftigen Seligkeit gewiß sind, s. I Petr. 3, 21:

Kant Relig. innerh. d. Gr. IV. St., Allgem. Anmerk.
S. 300, 3. — S. 310.

Technik,

Kunst, *τεχνη*, *technica*, *technique* s. Kunst, besonders, 3.

Technik der Natur (die Kunst der Natur) heisst in der Teleologie das Verfahren (die Causalität) der Natur, in so fern wir in den Producten derselben etwas finden, das einem Zweck ähnlich ist.

K. theilt sie ein in die

1. absichtliche Technik der Natur, Realismus Naturzwecke (*technica naturae intentionalis*), d. i. das productive Vermögen der Natur nach Endursachen als eine besondere (vom Mechanismus der Natur unterschiedene) Causalität (nach Ablichten), f. Fatum, 19 u. Zweckmäßigkeit; und die

2. unabsichtliche Technik der Natur, Idealismus der Naturzwecke (*technica naturae naturalis*), d. i. dass das productive Vermögen der Natur nach Endursachen mit dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerlei sei, und das zufällige Zusammentreffen mit unsern Kunstbegriffen und ihren Regeln, als bloß subjective Bedingung sie zu beurtheilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde, f. Fatalismus, 3. u. Fatum; 16. ff. (U. 320. f. M. II, 846. 847.). S. auch Zweckmäßigkeit u. Teleologie.

Teleologie,

Zweckslehre, *teleologia, teleologie*. Die Beurtheilungsart der Objecte der Naturwissenschaft nach dem Princip der Zwecke (U. 295.). S. Organisirtes Wesen, 5. und Zweckmäßigkeit.

2. Dafs Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Causalität hinreichend verständlich sei, läfst sich aus der allgemeinen Idee der Natur (s. Natur, 6.) nicht zeigen. Wie der Natur (wenn wir sie nicht als intelligentes Wesen annehmen) Zwecke zukommen, und diese eine besondere Gesetzmässigkeit der Natur ausmachen können oder sollen, läfst sich *a priori* gar nicht mit einigem Grunde umfassen. Was aber noch mehr ist, so können uns auch Betrachtungen über die wohlthätigen Folgen der wirklichen Einrichtung der Welt und ihrer Gesetze, wären ihrer auch eine noch so grosse Menge (wie Gehler Wörterb. Art. Teleologie meinte), die Wirklichkeit der Zwecke in der Natur nicht beweisen. Man spielt immer den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hinein, statt dafs man ihn von den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntnis herzunehmen meint (U. 267. f.). Die Erfahrung leitet unfre Urtheilskraft nur dann auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmässigkeit in der Natur, d. i. auf den Begriff der Einrichtung der Naturdinge nach Zwecken, wenn wir der Ursache derselben die Idee der Wirkungen als Bedingung ihrer Möglichkeit unterlegen müssen. Dieses kann aber auf zweifache Weise geschehen:

a. indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunstproduct oder Zweck; oder

b. indem wir diese Wirkung als Material für die Kunst anderer möglichen Naturwesen oder als Mittel ansehen. Die letztere Zweckmässigkeit heisst die Nutzbarkeit (für Menschen), oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf), und ist blofs relativ; indessen die erstere eine innere Zweckmässigkeit des Naturwesens ist (U. 279. f. M. II, 792.).

führen z. B. allerlei zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande absetzen, oft auch an ihren Mündungen. Die Fluth führt diesen Schlich an manchen Küsten über das Land, dadurch nimmt das fruchtbare Land zu und der Ackerbau gewinnt da neuen Platz, wo vorher Fische und Schealthiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meisten Landeserweiterungen auf diese Art hat wohl die Natur selbst verrichtet, und fährt damit auch noch fort, obzwar langsam. Ist nun dies als ein Zweck der Natur zu beurtheilen, weil es eine Nutzbarkeit für Menschen enthält, und ist es im Gegentheile (wie Gehler sich ausdrückt) Folge eines zwecklosen Ungefährs?*) (U. 280. M. II, 793). Der Sandboden ist den Fichten am gedeihlichsten. War also wohl die uralte Absetzung der Sand-schichten in unsern nördlichen Gegenden, die das alte Meer zurückließ, ein Zweck der Natur zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder? So viel ist klar, daß dann jener Sand auch nur ein relativer Zweck der Natur (bloß Mittel) war. Denn in der Reihe der einander subordinirten Glieder einer Zweckverbindung muß ein jedes Mittelglied als Zweck, obgleich eben nicht als Endzweck, betrachtet werden, wozu seine nächste Ursache das Mittel ist. Eben so mußte für grasfressende Thiere, die aber dann wieder wozu anders da sind, Gras auf Erden wachsen. Mithin ist die objective Zweckmäßigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objective Zweckmäßigkeit der Dinge an sich selbst. Sie ist eine bloß relative, dem Dinge selbst bloß zufällige Zweckmäßigkeit; denn jedes Ding ist wieder einem andern zuträglich (U.

*) Das Ungefähr ist nichts. Nichts kann aber keine Folge haben.

... aber immermehr auszumachen, also
 ... die Existenz eines Naturdinges
 ... Folglich berechtigt die re-
 ... zu keinem absoluten
 ... Am allerwenigsten läßt
 ... Folgerung: "sehr wahrschein-
 ... Zweckmäßigkeit weit über
 ... hinaus auf eine zahl-
 ... empfindender und man-
 ... fähiger Geschöpfe, und
 ... scheint sie weiter, als
 ... Dauer dieses gegenwärtigen
 ... wie er thut, aus der bloß-
 ... herleiten (U. 282. f.
 ... Schnee sichert die Saaten in
 ... den Frost, er erleichtert die
 ... (durch Schlitten), der
 ... dazu Thiere (Renntiere).
 ... der Eiszone enthält das
 ... Thieren, die ihnen Nah-
 ... matrien zur Erwärmung
 ... hier ist nun eine bewun-
 ... von so vielen Be-
 ... zien Zweck; und dieser
 ... u. f. w. Aber war-
 ... schen dort leben?
 ... es und willkürliches
 ... dem allen die Idee
 ... armfelige Geschöpfe
 ... an alle diese Na-
 ... wäre, so würden
 ... lichkeit der
 ... it der Natur-
 ... es uns selbst
 ... e solche An-
 ... Natur ei-
 ... 283. f. M.

Ding in
 Job (U.

Naturzw...

280. ff. M. II, 794.). Kann man nun (mit Gehler) sagen, daß sich hierin weiser Plan und Anlage zur Beförderung des Wohls unzählbarer empfindender Wesen zeige? Wenn aber vollends der Mensch, durch Freiheit seiner Causalität, die Naturdinge seiner oft thörichten Absichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk seiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzenäfte zur Schminke), manchmal auch aus vernünftiger Absicht (das Pferd zum Reiten, den Stier, und in Minorca sogar den Esel und das Schwein, zum Pflügen), zuträglich findet: so kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf diesen Gebrauch) annehmen. Denn seine Vernunft weiß den Dingen eine Uebereinstimmung mit seinen willkürlichen Einfällen, wozu er selbst nicht einmal von der Natur prädestinirt war, zu geben; wie könnte man also (mit Reimarus *) und Gehler) hieraus weisen Plan und Anlage zur Beförderung des Wohls der Menschen herleiten? Nur wenn man annimmt: Menschen haben auf Erden leben sollen, müssen die Mittel dazu auch als Naturzwecke angesehen werden. Allein weder hiervon, noch von dem Zweck, daß die Naturdinge zur Ausbildung des Menschen zur höhern Vollkommenheit dienen sollen, läßt sich etwas aus der bloßen Naturbetrachtung ableiten (U. 282. M. II, 795.). Man sieht hieraus leicht ein, daß die äußere Zweckmäßigkeit (Zuträglichkeit) eines Dinges für andere nur unter der Bedingung für einen äußern Naturzweck angesehen werden könne, daß die Existenz des Zwecks jenes Dinges für sich selbst Zweck der Natur sei. Durch bloße Naturbetrach-

*) Es ist eine sehr falsche teleologische Regel, die er angiebt: daß aller Nutzen der Dinge eine göttliche Absicht sei. Art. Relig. IV. Abh. §. 12.

tung ist dies aber nimmermehr auszumachen, also auch nicht, ob die Existenz eines Naturdinges Zweck der Natur sei. Folglich berechtigt die relative Zweckmäßigkeit zu keinem absoluten teleologischen Urtheil. Am allerwenigsten läßt sich also Gehlers Folgerung: "sehr wahrscheinlich erstreckt sich diese Zweckmäßigkeit weit über die Grenzen unsers Kirbballs hinaus auf eine zahllose Menge denkender, empfindender und mannigfaltiger Glückseligkeit fähiger Geschöpfe, und selbst für uns Erdbewohner scheint sie weiter, als bloß auf die kurze Dauer dieses gegenwärtigen Lebens zu reichen;" wie er thut, aus der bloßen Naturbetrachtung herleiten (U. 282. f. M. II, 796). Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern wider den Frost, er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen (durch Schlitten), der Lappländer findet dort dazu Thiere (Rennthiere). Für andere Völker in der Eiszone enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren, die ihnen Nahrung, Kleidung und Brennmaterialien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewundernswürdige Zusammenkunft von so vielen Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe u. s. w. Aber warum müssen überhaupt Menschen dort leben? Also wäre es ein sehr gewagtes und willkürliches Urtheil: daß, der Ursache von dem allen die Idee eines Vortheils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege. Denn wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir doch nichts an der Zulänglichkeit der Naturursachen zur Beschaffenheit der Naturdinge vermessen, vielmehr würde es uns selbst vermessen und unüberlegt dünken, eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen solchen Zweck zuzumuthen (U. 283. f. M. II, 797.). S. Zweck.

3. Zu einem Dinge als Naturzweck wird

erfordert, daß die Theile (ihrem Daseyn und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn alsdann ist das Ding selbst nie Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die alles *a priori* bestimmen muß, was in ihm enthalten seyn soll. Ein solches Ding ist aber ein Kunstwerk, d. i. das Product einer von der Materie (den Theilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache (U. 290. M. II, 806). Im Art. Organisirtes Wesen wird gezeigt, daß wir solche Naturzwecke zwar wirklich in der Natur an den organisirten Wesen finden, daß aber dieser Begriff nur ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft ist, d. h. ein Begriff, der unsrer Urtheilskraft bloß zum Leitfaden dient, die Dinge in der Natur so zu beurtheilen, und die Nachforschung darüber so zu lenken, daß wir sie mit den Zwecken unsers moralischen Vernunftvermögens in Verbindung setzen und als Zwecke der Gottheit betrachten.

4. Wir haben (in 2.) von der äußern Zweckmäßigkeit der Naturdinge gesehen, daß sie keine hinreichende Berechtigung gebe, sie zugleich für Zwecke der Natur zu erklären. So kann man die Flüsse, u. s. w. nicht darum sofort für Naturzwecke halten, weil sie als Mittel wozu dienen. Denn dazu müßte der Zweck etwas an sich haben, zu dessen Möglichkeit man sich genöthigt sähe, eine Causalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächsen, von Thieren, u. s. w. Von Dingen, deren keines für sich als Zweck anzusehen man Ursache hat, kann das äußere Verhältnis nur hypothetisch für zweckmäßig beurtheilt werden (U. 298. f. M. II, 819). Ein Ding seiner innern Form wegen als Naturzweck beurtheilen, ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letztern Behauptung bedür-

fen wir nicht bloß den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntniß des Endzwecks (*scopus*) der Natur. Das letztere bedarf aber eine Beziehung der Natur auf etwas Ueberfinnliches, die alle unsere teleologische (aus Zwecken ableitende) Naturerkentniß weit übersteigt, denn der Zweck der Existenz der Natur selbst muß über die Natur hinaus gesucht werden. Die innere (ohne Beziehung auf etwas anders, oder an und für sich selbst zu beurtheilende) Form eines bloßen Grashalms kann seinen bloß nach der Regel der Zwecke möglichen Ursprung, für unser menschliches Beurtheilungsvermögen hinreichend, beweisen *). Geht man aber von dieser innern Zweckmäßigkeit organisirter Wesen ab, und sieht nur auf den Gebrauch derselben für andere Wesen, also auf die äußere Zweckmäßigkeit, so sieht man wieder keinen Zweck der Existenz dieser letzten Wesen, so gelangt man nie zu einem kategorischen Zweck (das Daseyn eines Dinges als Endzweck), der als unbedingt ganz außerhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt. Alsdann aber ist ein solches Ding (der Endzweck) auch nicht Naturzweck; denn es (oder auch seine ganze Gattung) ist nicht als Naturproduct anzusehen, (U. 299. f. M. II, 820.). Dafs es also nur eine sub-

*) Der Begriff eines organisirten Wesens, dergleichen ein Grashalm darstellt, ist: dafs es ein materielles Wesen sey, welches nur durch die Beziehung aller seiner Theile auf einander als Zweck und Mittel möglich ist. Soll nun eine solche Organisation als die Wirkung einer Grundkraft gedacht werden, so muß diese als eine nach Zwecken wirkende Ursache gedacht werden. Wir kennen aber dergleichen Kräfte, ihrem Bestimmungsgrunde nach, durch Erfahrung nur in uns selbst. Wir wirken nothwendig unsere nach Zwecken eingerichteten Producte, die Kunstwerke, durch Verstand und Willen. Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, davon der letztere ein Vermögen ist, etwas gemäß einem Zweck hervorzubringen. Daher müssen wir uns nun die Ursache organisirter Wesen als ein verständiges Wesen denken (S. III. 378. ff.).

jectivie Maxime der Vernunft sey: daß alles in der Welt wozu gut sey, findet man im Art. Maxime, z. Es versteht sich, daß dieses Princip regulativ und nicht constitutiv ist. Uebrigens wird dadurch keinesweges ausgemacht, ob irgend etwas absichtlich *) Zweck der Natur sey. Es ist gut, selbst die uns unangenehmen und in besondern Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieser Seite zu betrachten. So könnte man z. B. sagen: das Ungeziefer an den Menschen sey nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit. Oder die Moskitomücken und andre stechende Insecten seien soviel Stacheln zur Thätigkeit für die Wilden in America. Selbst was dem Menschen in seiner innern Organisation widernatürlich zu seyn scheint, wenn es auf diese Weise behandelt wird, giebt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Aussicht in eine teleologische Ordnung der Dinge, auf die uns die bloß physische Betrachtung allein nicht führen würde. So stellen sich manche vom Bandwurme vor, daß er dem Menschen oder Thiere gleichsam zum Ersatz eines gewissen Mangels seiner Lebensorgane beygegeben sey. So würde vielleicht der Schlaf ein völliges Erlöschen des Lebens seyn, wenn nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert) vermittelt der Einbildungskraft und der großen Geschäftigkeit derselben (die in diesem Zustande mehrentheils bis zum Affecte steigt) die Lebensorgane innigst bewegten (U. 311. ff. M. II. 822.). Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zusammenstimmung mit dem freyen Spiele unsrer Er-

*) Dasjenige, um deswillen ein verständiges Wesen etwas zur Wirklichkeit bringt, wird seine Absicht genannt. Reimarus nat. Relig. IV. Abh. §. 4.

kennntnisvermögen, kann auf diese Art als objective Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen betrachtet werden. Denn dies ist mit allen Naturdingen der Fall, wenn einmal die teleologische Beurtheilung der Natur durch die Naturzwecke, welche uns die organisirten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines grossen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können es als eine Günst der Natur ansehen, daß sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich theilte, um uns zu untrer Cultur beförderlich zu seyn (U. 303. M. II, 823.) Das Resultat hiervon ist also: daß wir jedes Naturding als zu einem System der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen, weil die organisirten Naturproducte nur nach dem Begriffe der Endursachen oder Zwecke gedacht werden können (M. II, 824. U. 304.).

5. Eine jede Wissenschaft ist für sich ein System, man muß sie daher als ein Ganzes für sich behandeln (U. 305. M. II, 826.). Wenn man also für die Naturwissenschaft und ihren Context den Begriff von Gott hineinbringt, um die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, und hernach diese Zweckmäßigkeit wiederum braucht, um das Daseyn Gottes zu beweisen, so ist weder in der physischen Teleologie, noch in der Theologie innerer Bestand. In diesen Fehler fällt z. B. Gehler; denn wenn er sagt: „da kein Unbefangener die Zweckmäßigkeit in der Einrichtung der Welt für blosses Spiel des Zufalls halten, oder auch dieses aus der Natur hervorleuchtende Abthichtige und Zweckmäßige läugnen kann, so entsteht hieraus ein Beweis für das Daseyn der Gottheit;“ so beweiset er aus der Zweckmäßigkeit der Natur, daß ein Gott sey; und leitet doch die Zweckmäßigkeit der Natur von Gott ab, indem er behauptet, man müsse sie sonst für ein blosses Spiel des Zufalls (eine Erklärung, die

nichts erklärt) halten. (U. 305. M. II, 828.) Der Theismus (der die Zwecke in der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden, ursprünglich lebenden, verständigen Wesen ableitet) kann die Möglichkeit des Naturzwecks nicht begründen, ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derselben darin den Vorzug hat, daß er durch die Annahme eines verständigen Urwesens die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealismus dieser Zweckmäßigkeit am besten entreißt (M. II, 858. U. 328.). Denn da müßte allererst, für die bestimmende Urtheilskraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweck-einheit in der Materie durch den bloßen Mechanismus derselben bewiesen werden, um berechtigt zu seyn, den Grund derselben über die Natur hinaus auf bestimmte Weise zu setzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als daß nach der Beschaffenheit und den Schranken unsrer Erkenntnisvermögen (indem wir den ersten innern Grund selbst dieses Mechanismus nicht einsehen) wir auf keinerlei Weise in der Materie ein Princip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, und die Zweckmäßigkeit der Natur nur durch einen obersten Verstand als Weltursache erklären können. Das ist aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die bestimmende Urtheilskraft, und kann schlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen. (U. 328. f. M. II, 859.). Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt dieser Verwirrung schon genugsam vor, und hindert die Vermengung der teleologischen Beurtheilung der Natur (Zweckbetrachtung) mit der theologischen Ableitung derselben (Gottesbetrachtung). Man muß es ja nicht als unbedeutend ansehen, ob man den Ausdruck eines Naturzwecks mit dem eines göttlichen Zwecks verwechsle oder nicht, oder wohl gar den letztern für schicklicher und einer frommen Seele

angemessener ausgeben. Sondern man muß sich sorgfältig und bescheiden auf den Ausdruck einschränken, der gerade nur so viel sagt, als wir wissen. Denn ehe wir noch nach der Ursache der Natur selbst fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Producte, die nach bekannten Erfahrungsgesetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwissenschaft ihre Gegenstände beurtheilen und mithin deren Causalität nach der Regel der Zwecke in ihr selbst suchen muß. Daber muß sie ihre Grenze nicht überspringen, um den übersinnlichen Begriff eines göttlichen Zwecks als einheimisches Princip in sie hinein zu ziehen (U. 305. f. M. II, 828.). Naturbeschaffenheiten gehören gar nicht zur Teleologie der Natur, wenn sie sich *a priori* demonstrieren lassen und folglich schlechterdings nothwendig sind. Nur in Ansehung der empirischen Gesetze der Naturzwecke an organisirten Wesen ist die teleologische Beurtheilungsart erlaubt und unvermeidlich (U. 306. f. M. II, 829.). Damit nun Physik sich genau in ihren Grenzen halte, so ist die Absichtlichkeit oder Unabsichtlichkeit der Naturzwecke gar kein Gegenstand physischer Untersuchung. Genug, es sind einzig und allein erklärbare und innerlich erkennbare Gegenstände nur nach solchen Naturgesetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können. Um also keine übernatürliche Ursache in die Physik zumischen, legt man in der physischen Teleologie der Materie die absichtliche Zweckmäßigkeit bei. Dadurch will man (weil hierüber kein Mißverständnis statt finden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoff Absicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beylegen wird) anzeigen, daß dieses Wort hiernur ein Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft bedeute. Daher spricht man in der Teleologie, sofern sie zur Physik gezogen

wird, ganz recht von der Weisheit, u. f. w. der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen (weil das ungeräth wäre). Aber man erkühnt sich auch nicht, ein anderes verständiges Wesen als Werkmeister über sie setzen zu wollen (weil das vermessen *) wäre). Sondern es soll dadurch nur eine Art der Causalität der Natur bezeichnet werden, nach einer Analogie **) mit der unfrigen im technischen (Kunſt-) Gebrauche der Vernunft, um die Regel der Nachforschung für gewisse Naturproducte vor Augen zu haben (U. 307. ff. M. II, 830.). Die Teleologie macht übrigens keinen eigenen Theil der theoretischen Naturwissenschaft aus, weil in derselben keine Experimente möglich sind, und man also die Zweckmäßigkeit nie vollständig einsehen kann. Organifation übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst, und die Beziehung der äußern für zweckmäßig gehaltenen Natureinrichtungen auf Zwecke kann die Physik gar nicht darstellen (M. II, 831. U. 309. f.).

6. Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organifirten Naturproducte durch den bloßen Mechanismus der Natur keinesweges beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besondern Naturgesetze ihrem ersten

*) *Non enim absque temeritate me puto investigare posse fines Dei. Cartesius Medit. IV. p. 26. ed. Amstel. 1650. 4.*

**) Zwecke haben eine gerade (directe) Beziehung auf Vernunft, sie mag nun eine fremde oder unsere eigene seyn. Um sie aber in fremde Vernunft zu setzen, müssen wir ihr unsere eigene als ein Analogon zum Grunde legen, weil sie sonst gar nicht vorgestellt werden könnte. Nun sind die Zwecke entweder Zwecke der Natur oder der Freiheit. Dafs es in der Natur Zwecke geben müsse, kann kein Mensch *a priori* einsehen, aber wohl, dafs es darin eine Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen geben müsse (S. III, 382.).

innern Gründe nach nicht einsehen, und so das innere durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur (welches im Ueberfönnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können. Unfre Vernunft kann schlechterdings darüber keine Auskunft geben, ob für Dinge als eigentliche Naturzwecke ein architektonischer Verstand zum Grunde liege. Aber das der bloße Naturmechanismus die Organisation nicht erkläre, ist auch gewiß. Für die reflectirende Urtheilskraft ist also das ein ganz richtiger Grundsatz: das für die so offenkundige Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine verständige Weltursache müßte gedacht werden; so übereilt und unerweislich es für die bestimmende Urtheilskraft seyn würde. Im erstern Falle ist er bloße Maxime der Urtheilskraft, im zweyten Falle würde der Grundsatz ein objectives Princip seyn (U. 317. f. M. II, 842.). Hält man nun jenen Grundsatz der reflectirenden Urtheilskraft für einen Grundsatz der bestimmenden Urtheilskraft, so entsteht der Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen und der teleologischen Erklärungsart, s. Antinomie, 6. (M. II, 843. U. 318. f.).

7. Man könnte die Frage nach dem Princip der Endursachen gänzlich unausgemacht und unbeantwortet lassen, weil wir an der Anwendung der Maximen der Endursachen und des Naturmechanismus genug haben, um die Natur zu studiren und ihren verborgensten Geheimnissen nachzuspüren. Die Natur giebt uns hier aber selbst gleichsam einen Wink, das wir vermittelt jene Begriffs von Endursachen wohl gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den ihren Punct in der Reihe der Ursachen kennen könnten (M. II, 845. U. 819. f.).

griff eines Naturzwecks muß, als Begriff von einem Naturproduct, Naturnothwendigkeit und doch zugleich Zufälligkeit der Form des Objects an eben demselben Dinge als Zweck in sich fassen. Er muß folglich einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur und für die Möglichkeit dieser Natur selbst in Beziehung auf etwas Ueberfinnliches enthalten. Da er also für die bestimmende Urtheilskraft überschwänglich ist, so könnten auch alle folgende Systeme, die ihn für einen Begriff der bestimmenden Urtheilskraft ansehen und so behandeln, nichts ausrichten. (C. 331. f. M. II, 862.). Die Systeme in Ansehung der Technik der Natur sind aber das des Idealismus und das des Realismus der objectiven Zweckmäßigkeit der Natur, f. Technik.

a) Der Idealismus der objectiven Zweckmäßigkeit ist wieder entweder

a) der Idealismus der Casualität der objectiven Zweckmäßigkeit der Natur, f. Casualität; oder

β) der Idealismus der Fatalität der objectiven Zweckmäßigkeit der Natur, f. Fatalismus und Fatum. (U. 322. M. II, 849.)

b) Der Realismus der objectiven Zweckmäßigkeit der Natur ist entweder

a) der Hylozoismus, f. Trägheit; oder,

β) der Theismus, f. Theismus. (U. 323. M. II, 850.)

Daß die Idee eines Naturzwecks ein Princip der Urtheilskraft, und es also eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes in Anse-

hung der Urtheilskraft sey, dem Zufälligen in der Natur die Idee eines andern möglichen Verstandes zum Grunde zu legen, findet man im Art. Verstand.

8. Gehört nun die Teleologie zur Naturwissenschaft oder zur Theologie? Denn zum Uebergang aus einer Wissenschaft in die andere kann keine Wissenschaft gehören, weil dieser nur die Articulation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet (M. II, 893. U. 364). Dafs sie in die Theologie als ein Theil derselben nicht gehöre, obgleich in derselben von ihr der wichtigste Gebrauch gemacht werden kann, ist für sich selbst klar. Denn sie hat Naturerzeugungen und die Ursache derselben zu ihrem Gegenstande; und ob sie gleich auf einen aufser und über die Natur belegenden Grund (göttlichen Urheber) hinausweist, so thut sie dieses doch blofs für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung (U. 365. M. II, 304). Eben so wenig scheint sie aber auch in die Naturwissenschaft zu gehören. In der That ist auch für die Theorie der Natur, die für die Vernunft immer das erste ist, dadurch nichts gewonnen, dafs man sie nach dem Verhältnifs der Zwecke (der Zweckbestimmung) zu einander betrachtet. Die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten (beschreibende Teleologie) ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung genöthig, denn sie giebt über das Entstehen und die innere Möglichkeit der Formen gar keinen Aufschufs, warum es doch der theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu thun ist (U. 365. M. II, 895. S. III, 340). Die Teleologie als Wissenschaft aber gehört zu gar keiner Doctrin, sondern nur zu der Critik der Urtheilskraft. Ihre Methodenlehre aber hat einen negativen Einfluss auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft (U. 366. M. II, 896).

9. Es giebt eine physische Teleologie, nach welcher wir das Daseyn einer verständigen Weltursache für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft annehmen. Wir finden aber in uns selbst auch eine moralische Teleologie, d. i. eine nothwendige Anerkennung eines moralischen Zwecks und Endzwecks des Menschen. Die letztere aber, weil die Zweckbeziehung in uns *a priori* erkannt werden kann, bedarf keiner verständigen Ursache, aufser uns für diese innere Gesetzmässigkeit. Aber diese moralische Teleologie betrifft doch uns als Weltwesen. Von dieser moralischen Teleologie geht nun die Frage aus: ob sie unsere vernünftige Beurtheilung nöthige, über die Welt hinaus zu gehen. Diese moralische Teleologie hängt mit der Gesetzgebung (Nomothetik) der Freiheit einerseits, und der der Natur andererseits eben so nothwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit einer executiven Gewalt (U. 418. ff. M. II, 951.). Wenn man das Daseyn gewisser Dinge (oder auch nur gewisser Formen der Dinge) als zufällig annimmt, so kann man fragen: welches ist die oberste hervorbringende Ursache, oder, was ist der oberste Zweck derselben? (U. 420. ff. M. II, 952.). In Ansehung der letztern Frage ist es ein Grundsatz, daß das vernünftige Weltwesen (der Mensch) unter moralischen Gesetzen der Endzweck der Schöpfung sey. Denn (so urtheilt ein Jeder), bestünde die Welt aus lauter leblosen, oder zwar zum Theil aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Daseyn solcher Wesen gar keinen Werth haben, weil keins von einem Werthe den mindesten Begriff hätte. Wäre aber das Wohlbefinden der vernünftigen Wesen der Zweck der Naturdinge, so wären zwar Zwecke in der Welt, aber es gäbe keinen Endzweck, weil das Daseyn solcher vernünftigen Wesen immer zweck-

los wäre. Die moralischen Gesetze aber sind von der eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie etwas als Zweck ohne Bedingung für die Vernunft vorschreiben, also kann das Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen allein als Endzweck vom Daseyn einer Welt gedacht werden. Ist dagegen dieses nicht so bewandt, so liegt dem Daseyn derselben entweder gar kein Zweck in der Ursache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde (U. 421. M. II, 953.) S. Endzweck, II. f. und Moraltheologie. Es heißt hier mit Fleiß: der Mensch unter moralischen Gesetzen, nicht: der Mensch nach moralischen Gesetzen. Das letztere hiesse, ein solcher, der sich ihnen gemäß verhält, das erstere heißt, ein solcher, der eine praktische Vernunft hat. Dem mit dem Ausdruck nach moralischen Gesetzen werden wir mehr sagen, als wir wissen, nämlich daß der Welturheber die Menschen moralisch gut machen könne, welches über unsere Vernunft einsicht hinaus geht. Nur von Menschen unter moralischen Gesetzen können wir sagen, ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten; sein Daseyn mache der Welt Endzweck aus. Dieses stimmt sich vollkommen mit dem Urtheile der moralischen reflectirenden Menschenvernunft. Wir glauben die Spuren einer weisen Zweckverbindung auch am Bösen wahrzunehmen, wenn wir nur sehen, daß der Böse nicht eher leidet, als bis er die wohlverdiente Strafe seiner Thaten erlitten hat. Nach unserm Begriffe von freier Causalität beruht das Wohl- oder Uebelverhalten auf uns; die höchste Weisheit der Weltregierung setzen wir darin, daß die Veranlassung zum Wohlverhalten und der Befehl vom Wohl- und Uebelverhalten nach moralischen Gesetzen verhängt sey. In dem letztern besteht eigentlich die Ehre Gottes, welche durch das

Theologen nicht ungeschicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. Schöpfung aber heißt hier die Ursache vom Daseyn einer Welt, oder der Substanzen in ihr (*actio substantiae est creatio*), welches hier nicht schon eine verständige Ursache voraussetzt (U. 421. *). S. Moraltheologie 2. c. und Fatum, 9. ff.

10. Wir sehen hieraus, welchen Rang das moralische Argument für das Daseyn Gottes vor allen Argumenten der theoretischen Philosophie hat, da das theoretische Vermögen alle seine Ansprüche vor einer unpartheiischen Critik aufgeben muß, und das Daseyn Gottes sich aus der Weisheit in der Natur allein nicht beweisen läßt (U. 468. M. II, 991.). Das aus der physischen Teleologie genommene Argument, oder der Beweis für das Daseyn Gottes aus der Weisheit in der Natur, ist immer verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Ueberzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker. Reimarus in seinem noch nicht übertroffenen Werke (die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet, von Herrn. Sam. Reimarus, Prof. zu Hamb. Es giebt davon mehrere Auflagen, die zu Hamburg herausgekommen sind), worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben. Allein wodurch gewinnt dieser Beweis so gewaltigen Einfluß auf das Gemüth? Die alle auf einen unergründlichen Verstand in der Weltursache hindeutenden physischen Zwecke sind dazu unzureichend. Denn wozu sind (fragt die Vernunft), alle jene künstliche Naturdinge, wozu ist der Mensch selbst, wozu ist die gesammte Natur da?

Zum Genieſſen (zur Glückſeligkeit) können ſie nicht geſchaffen ſeyn. In Ermangelung eines Endzwecks (der allein eines beſtimmten Begriffs fähig iſt) thun die Zwecke der Natur dieſer Nachfrage nicht Genüge, denn ſie können keinen beſtimmten Begriff von dem höchſten Weſen als einem allgenügſamen (und eben darum einzigen, eigentlich ſo zu nennenden höchſten) Weſen und den Geſetzen deſſelben an die Hand geben (U. 470. M. II, 996.). Daſs alſo der phyſiſch-teleologiſche Beweis überzeugt, rührt von der unvermerkten Beimischung des jedem Menſchen beiwohnenden moralischen Beweisgrundes her, der ihn ſo innigſt bewegt. In der That bringt alſo nur der moralische Beweisgrund die Ueberzeugung hervor, der phyſiſch-teleologiſche aber hat nur das Verdienſt, auf einen verſtändigen Welturheber zu leiten (M. II, 997. U. 472.). Hierbei kann man es auch in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin bewenden laſſen, weil der Beweis für das Daſeyn Gottes aus der Weisheit in der Natur immer ſeine Wirkung thun wird, indem der moralische aus dem Endzweck des Menſchen immer ſich einmiſcht. Denn dem gemeinen und gefunden Verſtande wird es gemeinlich ſchwer, die verſchiedenen Principien als ungleichartig von einander zu ſcheiden, wenn die Abſonderung viel Nachdenken bedarf. Der moralische Beweisgrund vom Daſeyn Gottes ergänzt aber eigentlich auch nicht etwa bloß den phyſiſch-teleologiſchen zu einem vollſtändigen Beweiſe, ſondern er iſt ein beſonderer Beweis, der den Mangel der Ueberzeugung aus dem letztern erſetzt. Denn der Beweis aus der Weisheit in der Natur kann in der That nichts weiter leiſten, als die Vernunft in der Beurtheilung des Grundes der Natur und der zufälligen Ordnung deſelben auf die Cauſalität einer Urſache deſelben nach Zwecken zu lenken und aufmerkſam zu machen.

Das, was zu dem letztern Begriffe erforderlich ist, ist von allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, so wesentlich unterschieden, daß die Existenz eines Urwesens eines besondern von dem physisch-teleologischen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweises bedarf. Der moralische Beweis (der aber freilich nur das Daseyn Gottes in praktischer, doch auch un-nachlässlicher, Rücksicht der Vernunft beweiset) würde daher noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir auch in der Welt gar keinen, oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Teleologie anträfen, s. Naturbegriff, 4, f. Daß nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist (welches, wie gesagt, eben nicht nothwendig wäre), dient dem moralischen Argument zu erwünschter Bestätigung, soweit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag. Denn der Begriff einer obersten, verständigen Ursache bekommt dadurch für die reflectirende Urtheilskraft hinreichende Realität, welches aber für eine Theologie lange nicht hinreichend ist; aber er ist zur Gründung des moralischen Beweises nicht etwa erforderlich, noch dient dieser zur Ergänzung des physisch-teleologischen. Zwei so ungleichartige Principien, als Natur und Freiheit, können nur zwei verschiedene Beweisarten abgeben, da denn der physisch-teleologische unzulänglich befunden wird (U. 472. ff. M. II, 993). Wenn dieser letztere Beweisgrund zu dem gesuchten Beweisgrunde zureichte, so wäre es für die speculative Vernunft sehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben, eine Theosophie hervorzubringen (so würde man nemlich die theoretische Erkenntniß der göttlichen Natur und ihrer Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zursichte, nen-

nen müssen). So lieb dies aber auch dem Dünkel der Wißbegierde seyn mag, so erfüllt eine solche vermeintliche Theosophie doch nicht den Wunsch der Vernunft in Absicht auf die Theorie, die auf Kenntniß der Natur Gottes gegründet seyn müßte. Eine auf dem Freiheitsprincip gegründete Theologie hingegen erfüllt ihre objective Endabsicht besser, denn diese ist dem praktischen Gebrauche der Vernunft angemessen (U. 474 f. M. II, 999). Der physisch-teleologische Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen bestimmten Begriff von dem Urwesen giebt, noch geben kann. Gehler schließt z. B. aus der großen Zweckmäßigkeit der Naturformen und ihrer Verhältnisse auf eine verständige Weltursache; aber auf welchen Grad dieses Verstandes? Doch nicht auf den höchstmöglichen Verstand! Denn alsdann müßte er bewiesen haben, ein größerer Verstand, als aus der Welt hervorleuchtet, sey nicht denkbar. Dies konnte er aber nicht, weil er sonst selbst allwissend hätte gewesen seyn müssen. Gehler sagt: „aus dem Zweckmäßigen in der Einrichtung der Welt entsteht eine zur Bewunderung hinreisende und zu Erfüllung unsrer Pflichten antreibende Erkenntniß der erhabenen Eigenschaften dieses höchsten Wesens.“ Nun ist aber die aus der Größe der Welt hervorleuchtende große Macht des Urhebers eine solche erhabene Eigenschaft desselben. Aber aus der uns bekannten Weltgröße folgt dann doch nur eine sehr große Macht und keine Allmacht des Urhebers der Welt. Man gelangt also auf diesem Wege zu keinem bestimmten für eine Theologie tauglichen Begriff eines Urwesens, weil empirische Data gar nicht da verhelfen können, und man doch ohne einen solchen bestimmten Begriff nicht auf ein verständiges Urwesen schließen kann. freilich (da die Vernunft nichts Gege- der zu sagen hat) willkürlich hinzuf

viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Weltursache vereinigt annehmen, weil die Vernunft mit einem so bestimmten Princip besser zurecht kommt. Aber man kann dann doch nicht diesen Begriff des Urwesens als bewiesen anpreisen. Was hilft also alles Jammern über den vorgeblichen Frevel gegen die Bündigkeit des physisch-teleologischen Beweises für das Daseyn Gottes; dadurch wird die Seichtigkeit dieses Arguments doch nicht weggeschafft werden (U. 475. M. II, 1000.). Die moralische Teleologie allein reicht zur Theologie zu. Denn sie beruhet auf Principien *a priori*, die von unserer Vernunft untrennbar sind, und verdient auch schon deswegen den Vorzug, weil sie einen bestimmten Begriff vom Urwesen giebt, und so den Begriff eines einzigen Welturhebers ganz allein verschaffen kann (U. 476. f. M. II, 1001.). Auf solche Weise führt auch Theologie unmittelbar zur Religion, s. Religion, 5. f., Theologie u. Kunstweisheit.

11. Die Critik der praktischen Vernunft zeigt, daß es reine praktische Principien gebe, die der Vernunft einen Zweck *a priori* geben. Daher kann eine reine Zweckslehre (Teleologie *a priori* oder reine praktische, d. i. moralische Teleologie), welche keine andere als die der Freiheit ist, allein den Urgrund der zweckmäßigen Verbindung (den moralischen Welterschöpfer) vollständig und für alle Zwecke bestimmt angeben. Weil aber eine solche reine praktische Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen bestimmt ist, so wird sie deren Möglichkeit in derselben nicht verabsäumen dürfen. Das heißt, die Moral muß sowohl die von ihr gegebenen Endursachen (Zwecke, *causae finales*, *causes finales*), als auch die Angemessenheit der obersten Weltursache zu einem Ganzen aller Zwecke zei-

gen. Sie muß also sowohl die natürliche oder physische Teleologie, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d. i. die Transcendentalphilosophie, im Auge haben. Sonst würde man die objective Realität der reinen praktischen Zwecklehre oder Moral, in Absicht auf die Möglichkeit des Objects in der Ausübung, nemlich die objective Realität des Endzwecks, den sie doch als in der Welt zu bewirken vorschreibt, nicht einsehen. S. Moraltheologie, 2. c. (S. III, 383.). Dafs endlich auch die ganze Philosophie eine Teleologie der menschlichen Vernunft genannt werden kann, findet man im Art. Philosophie, 3. S. aber besonders auch den Art. Theismus.

Kant. Krit. d. Urtheilskr. II. Th. §. 61. ff. S. 265. ff.

That,

factum, fait. So heist eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht (T. 99.); folglich auch, sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkühr betrachtet wird (K. XXII.). Der Handelnde, d. i. der, welcher die Handlung wirkt, wird durch einen solchen Act. als Urheber, Thäter der Handlung und ihrer Wirkung betrachtet, und beide können ihm zugerechnet werden. Vorher muß aber, sowohl dem Handelnden als dem Zurechnenden, das Gesetz bekannt seyn, Kraft welches auf ihm eine Verbindlichkeit (d. i. die Nothwendigkeit der freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft) ruhet (K. XXII.). S. Gewissen, 4. ff.

2) Zurechnung in moralischer Bedeutung ist das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber

(freie Urfache) einer Handlung angesehen wird. Diese Handlung heist alsdann That (*factum imputabile*) und steht unter Gefetzen. Führt die Zurechnung zugleich die rechtlichen Folgen aus einer solchen That bei sich, so heist sie eine rechtskräftige, sonst aber nur eine beurtheilende Zurechnung. Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniß hat, heist der Richter, s. Richter (K. XXIX.)

3. Intelligibele That, *That a priori* (*Factum intelligibile, factum noumenon, factum originarium, fait intelligible*); eine That, die bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar ist (R. 26.). Es ist nemlich nichts sittlich böse, d. i. zurechnungsfähig, als was unsere eigene That ist. Folglich ist derjenige Gebrauch der Freiheit, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen wird, ebenfalls unsre That, aber That in der Idee, weil es die vor aller Maxime hergehende und doch zurechnungsfähige, also absolut erste und eben darum unbegreifliche, d. i. intelligibele That ist. Wäre sie in der Zeit geschehen, so wäre es nicht die oberste Maxime, welche in die Willkühr wäre aufgenommen worden, sondern die Maxime wäre eher gewesen, nach welcher die Aufnahme geschehen wäre. Der Hang zum Bösen im Menschen ist eine solche intelligibele That, s. Hang, 5. (R. 24. ff.). Diese intelligibele That geht vor aller Erfahrung vorher, daher kann auch Niemand die Wurzel (*radicem**) des Bösen, in der obersten Maxime der freien Willkühr in Beziehung aufs Gesetz entdecken (R. 39. *).

*) *Cujas fru tus*

4. **Senfibele That, That a posteriori,** empirifche That (*factum fenfibile, factum phaenomenon, factum derivativum, fait fenfible*); eine in der Zeit gegebene That (R. 26.), oder auch, derjenige Gebrauch der Freiheit, da die Handlungen felbft (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend) der oberften Maxime gemäß ausgeübt werden (R. 25.). Das Laster z. B. ift gefetzwidrige That in diefer Bedeutung, f. Laster, 2. **Senfibele That** ift alfo das wirkliche Thun und Laffen (R. 39. *).

Thatfache, ,

res facti, fenfibile, chose de fait. Diefen Namen giebt Kant den Gegenständen für Begriffe, deren objective Realität bewiefen werden kann (U. 456.) Man gebrauchte bisher diefes Wort bloß für Gegenstände folcher Begriffe, deren objective Realität durch wirkliche Erfahrung bewiefen werden kann; allein K. erweiterte mit Recht den Begriff einer Thatfache über diefe gewöhnliche Bedeutung des Worts hinaus, weil eine bloß mögliche Erfahrung ſchon hinreichend ift, um von den Dingen als Gegenständen einer beftimmten Erkenntnißart zu reden, fo daß folglich alles Anſchaubare Thatfache heißen kann (U. 456. M. II, 983.).

2. Wir nennen alfo alles Thatfache, defſen objective Realität vermittelt einer

ii 2

feinem Begriffe correspondirenden Anschauung dargethan werden kann (U. 456.). Dieser Beweis kann von manchen Thatfsachen geführt werden, entweder

a. durch reine Vernunft; und zwar in diesem Fall entweder aus

α. theoretischen Datis der reinen Vernunft. Dergleichen Thatfsachen sind die mathematischen Eigenschaften der Gröfsen, z. B. in der Geometrie, weil sie, in den geometrischen Constructionen, einer Darstellung *a priori* für den theoretischen Vernunftgebrauch fähig sind. Man kann diese Thatfsachen der speculativen Vernunft nennen; oder aus

β. praktischen Datis der reinen Vernunft. Solcher Thatfsachen giebt es nur eine einzige, nemlich den Vernunftbegriff der Freiheit, die zwar an sich keiner Darstellung in der Anschauung (mithin auch keines theoretischen Beweises) fähig ist, deren objective Realität sich aber doch durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und ihnen gemäße wirkliche Handlungen darthun läßt. Dies ist also eine Thatfsache der praktischen Vernunft, s. Exposition, 25.; oder

b. durch Erfahrung. Dergleichen Thatfsachen sind Dinge, oder Beschaffenheiten derselben, die entweder

α. durch eigene empirische Anschauung dargethan werden können, welche man eine empirische Thatfsache aus eigener Erfahrung nennen kann; oder

β. durch fremde empirische Anschauung, und welche empirische Thatfsache vermittelft der Zeugnisse heißen kann. (U. 456. f. M. II, 983.)

3. Der Begriff der Freiheit thut feine Realität als Thatfsache in Handlungen dar und giebt durch ein beftimmtes Gefetz der Cauſalität Stoff zum Erkenntniß des Ueberſinnlichen. Unter allem Ueberſinnlichen beweifet allein der Begriff der Freiheit unter moralifchen Gefetzen und das durch ihn vorgeschriebene höchſte Gut feine Realität in der Erfahrung, ſ. Freiheit und Gut, höchſtes (U. 466. 467.).

4. Alles Fürwahrhalten muß ſich auf Thatſachen gründen, wenn es nicht völlig grundlos ſeyn foll; entweder zum Wiſſen oder Glauben. Alle Thatſachen gehören aber entweder zum Naturbegriff, ſ. Naturbegriff, 2., dies ſind die 2. a, α u. 2. b.; oder zum Freiheitsbegriff, ſ. Freiheit und Naturbegriff, 2. dies iſt 2, a, β . Der Naturbegriff iſt nun entweder *a priori*, alſo giebt es Thatſachen der Natur *a priori*, das ſind 2, a, α ; oder er iſt *a poſteriori*, dies giebt die phyſiſchen Thatſachen in 2, b. Der Naturbegriff *a priori* kann aber entweder ein mathematiſcher ſeyn, dies giebt die ſpeculativen mathematiſchen Thatſachen, z. B. das Dreieck; oder er iſt ein metaphyſiſcher, dies giebt die ſpeculativen metaphyſiſchen Thatſachen, z. B. die Subſtanz.

Theilbarkeit,

diviſibilitas, diviſibilit e. Die allgemeine und nothwendige Beſchaffenheit des Raums, der Zeit und deſſen, was in Raum und Zeit iſt, vermöge deſſen es ſich in Theile, oder in kleinere Räume, Zeiten, Cörper, Geſchwindigkeiten u. ſ. w., die zuſammen das Ganze ausmachen und ihm ähnlich ſind, zerlegen und decomponiren, d. i. in Theile von Theilen, u. ſ. w. zerlegen, l ſt (C. 554.). ſ. Raum, 5. Theil (*pars, partie*) heißt, was von einem Dinge weggenommen etwas übrig l ſt.

2. Die Theilbarkeit setzt zwar, dem Verstande nach, ein Zusammengesetztes voraus, aber sie erfordert nicht nothwendig ein Zusammengesetztes von Substanzen, sondern es kann auch ein Zusammengesetztes von Graden, z. B. der mancherlei Seelenvermögen, einer und derselben Substanz seyn, welches theilbar ist. So kann man sich alle Kräfte und Vermögen der Seele, die alle in der Wirklichkeit ihren Grad haben, selbst das Vermögen des Bewusstseyns, als auf die Hälfte geschwunden denken. Die Vielheit, welche hier verringert worden, war als Vielheit der Realität, als Quantum der Existenz in der Substanz (C. 416. *)

3. Wie der Begriff von der Theilbarkeit des Raums entsteht, und daß er sich auf den Begriff der Continuität des Raums gründet, findet man im Art. Raum, 5. S. 776. ff. *) Wie sich

*) Den vierten Beweis für die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche im Art. Raum, S. 783. hat eigentlich Libertus Feridmond oder Fromont (1587 zu Haicourt an der Maas geboren und Lehrer der Philosophie zu Anvers; gestorben 1654) erfunden, obwohl ihm Keill die vollkommene Gestalt gegeben hat (Tiedemann Geist der spec. Philosoph. 5. B. S. 60r.) Es thut mir leid, daß ich bemerken muß, wie Tiedemann, aus Unkunde der Geometrie, sich vergeblich bemühet, diesen ganz ununstößlichen Beweis zu entkräften. Er meint nehmlich, der 3. Satz in der Demonstration sey falsch; das ist aber nicht möglich, denn sonst müßten sich zwei gerade Linien in mehr als Einem Punkte schneiden können. Scotus hat also ganz recht, daß eine der beiden Linien, die beide durch Einen Punkt des innern Kreises gingen, krumm werden müßte. Fromont bezieht sich nehmlich auf diesen Satz des Scotus. Tiedemann meint ihn nun damit zu widerlegen, daß er sagt: „krumm werden sie, sobald die Abweichung eine Ausdehnung beträgt, nicht aber, wenn sie gar keine Ausdehnung ausmacht.“ Das hiesse ja gar, sie wären krumm, wenn sie nicht durch Einen Punkt gingen. Der Geradheit unbeschadet müssen mehrere Linien der äußersten Peripherie am Ende durch einen Punkt der kleineren gehen. Man mache den Versuch und sehe den Erfolg. Ei, ei, eine Geometrie, die sich auf Versuche gründet! Allein auch der Versuch ist unmöglich, weil die Sache an sich unmöglich ist; denn sonst müßten ja die beiden oder gar mehrere gerade Linien, vom Mittelpunct an bis zu dem Punkte der kleineren Peripherie, durch den sie alle durchgehen, eine und dieselbe Linie, von diesem Punkte aber bis zu ihren Endpunkten in der größern Peripherie verschiedene Linien seyn. Wie soll es denn aber möglich seyn, daß eine einzige gerade Linie in mehrere gerade Linien au-

hierauf und auf die repulsiven Kräfte, welche die Undurchdringlichkeit der Materie, als Grundkräfte derselben, beweiset, die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche gründet, findet man im Art. Körper, 5. u. Raum, 5. S. 785. ff. Die Realität im Raume d. i. die Materie ist ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Theile sind. Die innern Bedingungen dieser Theile sind wiederum ihre Theile, so daß hier eine Reihe im Rückschritt (regressiver Synthesis) von Theilen zu Theilen statt findet. Die Vernunft fordert nun die absolute Vollendung (Totalität) dieser regressiven Reihe, oder immer fortgehende Theilung der Theile. Dadurch würde aber die Realität der Materie entweder in Nichts; oder doch in etwas, was keine Theile mehr hätte, also nicht mehr Materie wäre, d. i. das absolut Einfache verschwinden. Daß dies nicht möglich sei, sieht man schon daraus, daß im erstern Fall die Materie aus Nichts zusammengesetzt seyn müßte; im zweiten Fall aber man auf etwas Abso- lutes käme, welches ein bloßer Vernunftbegriff ist, und in der Erfahrung, wo alles bedingt ist, nicht existiren kann (C. 440. M. I, 492.). S. auch Einfache; Antimonie, 3. I. A. b; u. 4. I. A. b; Platonismus, 2. b. u. Regressus, 1. u. 3. f. Es ist hierbei wohl zu merken, daß man sich nicht vorstellen muß, wie z. B. Gehler (phys. Wörterb. Art. Theilbarkeit): die Materie sei aus Theilen

laufe, ohne sich zu krümmen oder Winkel zu machen? Tiedemann hat sicherlich nicht daran gedacht, daß die Halbmesser sich einander alle im Mittelpunct berühren; denn sonst würde er nicht fragen: „ob man sich getraue zu behaupten, daß zwei sich einander nähernde (nehmlich gerade) Linien, sich nie berühren können. Aber der Schluss dieses Absatzes geht für den Kenner der Geometrie über alle Vorstellung. Er heißt: „Ueberhaupt herrscht hier, wie in den meisten geometrischen Beweisen, Verwechslung des Punctes mit dem Ausgedehnten.“ Unlänglich einer von den Verzweigungsarten des Dogmatismus! Doch Tiedemann hat mehr solche Behauptungen, z. B. daß zehn Puncte an der äußern Peripherie eines Rades nahe am Mittelpuncte etwa einer sind!

zusammengesetzt, von denen man sich gedenken kann, daß ihre Verbindung und Zusammenhang durch hinlängliche Kräfte könne aufgehoben werden. Denn die Materie ist eine Erscheinung, nicht ein Ding, das an und für sich selbst, außer unsern Vorstellungen, als eine solche Materie existirt. Die Materie ist also bloß eine Vorstellung unserer äußern Sinne, mithin existiren auch die Theile derselben bloß in der Vorstellung, folglich erst in der Theilung. Man sollte also nicht sagen, die Materie ist aus Theilen zusammengesetzt, sondern sie ist in Theile zerlegbar, denn erst die Theilung ist diejenige mögliche Erfahrung, durch welche die Theile gegeben werden, und die wirkliche Theilung geht daher immer nur so weit, als diese Erfahrung reicht. Man kann nicht annehmen, daß eine Erscheinung (z. B. die des Körpers) alle die Theile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen man durch Theilung in der Erfahrung nur immer gelangen kann. Denn das hiesse: einer bloßen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existiren kann, doch zugleich eine eigene der Erfahrung vorhergehende Existenz geben, oder sagen: daß bloße Vorstellungen schon vor ihrem Daseyn in der Vorstellungskraft da sind. Dies widerspricht sich aber, und also kann man weder sagen, ein Körper bestehe an sich aus unendlich vielen Theilen, noch, aus einer endlichen Zahl einfacher Theile (Pr. 149.). Man sieht hieraus zweierlei, einmal, wie wichtig und von welchem Einfluß die Lehre ist, daß der Raum bloß eine Form unsers sinnlichen Erkenntnißvermögens und die Materie also Erscheinung oder bloß sinnliche Vorstellung sei; zweitens, daß die Erfahrung uns dieses nicht lehren kann, denn wir können nicht, wie bei dem Sinnen-schein, von der Erscheinung des runden Thurms zu dem wirklichen viereckigten, von der Erscheinung der Materie zu dem trans-

scendentale n Substrat derselben, oder dem, was die Materie an und für sich selbst seyn mag, d. i. aus der Erfahrung, die etwas in uns ist, außer uns hinaus gehen. Der Anschauung nach setzt also die Theilbarkeit nicht ein Zusammengesetztes, sondern umgekehrt, das Zusammengesetzte die Theilbarkeit voraus, die eigentlich eine zur Kategorie der Quantität gehörige Prädicabilie ist. Endlich ist hier auch gar nicht davon die Rede, daß wir die Kräfte haben, die Theilung ins Unendliche fortzusetzen, denn von Kräften, also auch wie weit sie reichen, kann uns nur die Erfahrung belehren; sondern es wird hier nur behauptet, daß wir in der Erfahrung nie, wenn wir auch noch so große Kräfte und die feinsten Sinnenwerkzeuge hätten, auf etwas Einfaches kommen könnten. Denn dieses würde nicht im Raum und in der Zeit, und also auch nicht Erscheinung, d. i. Gegenstand in der Erfahrung seyn. Der Begriff der Theilbarkeit ist nicht aus der Erfahrung entsprungen, sondern ist ein Gesetz für die Erfahrung, oder eine Beschaffenheit, die wir durch unser Erkenntnißvermögen in die Erfahrung hinein legen. Vom Raum und der Zeit lehrt das die Geometrie, welche die Theilbarkeit derselben *a priori* demonstirt; von der Theilbarkeit der Materie *) aber,

*) Gassendi leugnete die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche, weil ein endlicher Körper sonst eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten müßte. Dieser Grund aber findet nur statt, wenn der Körper ein Ding an sich, und folglich die Theile eher seyn müssen, als das aus ihnen Zusammengesetzte. Ist der Körper aber Erscheinung, so ist der Körper eher, als die Theile, und da müßte die unendliche Theilung vollendet werden können, wenn jener Grund gültig seyn sollte, welches sich aber widerspricht. Uebrigens war es auch Gassendi, welcher, wie im Art. Raum, S. 783. nach Keill angeführt ist, behauptete, was man in der Geometrie als möglich annehme, sey in der Physik unmöglich (Tiedemann a. a. O. 6 B. S. 72. f.). Descartes hingegen behauptet die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche (*Princip. P. II. §. 3.* und Leibnitz (*Op. T. II. P. I. p. 50. 215. P. II. p. 44.*). Tiedemann a. a. O. 6 B. S. 72. f. behauptet bei dieser Gelegenheit, daß der Punct sei ein Theil der Materie, und daß der Punct ein Theil des Flusses hiesse.

in so fern die Theilung derselben eine wirkliche Trennung der Theile ist, lehrt es die metaphysische Naturlehre, s. Raum, 5. Wie weit aber hierin in der Wirklichkeit unsere Kräfte reichen, das kann freilich nur Erfahrung lehren; und hier haben allerdings unsre Kräfte Grenzen, woraus aber nicht folgt, daß die Theile, bei denen wir in der Decomposition stehen bleiben müssen, einfach und nicht mehr theilbar wären. Daß also, wie Gehler sagt, die Theilung der Materie schon darum Grenzen haben müsse, weil endlich die Theile so fein werden, daß sie allen unsern Sinnen entgehen und keine weitere Behandlung zulassen, gilt ja ebenfalls vom geometrischen Raum, und kann kein Einwurf gegen die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche seyn. Denn dieser Einwurf ist ja nicht aus dem Begriff der Materie, sondern aus den empirischen Kräften des Theilenden hergenommen, wovon aber bei dieser Frage gar nicht die Rede ist.

4. Ganz richtig sagt daher auch Gehler selbst gleich darauf: es bleibt doch noch die Frage übrig, ob die Materie an sich und ihrem Wesen nach nur bis auf eine gewisse Grenze, oder ohne Ende theilbar sei? Und eben so richtig antwortet er: diese Frage hängt mit der Vorstellung zusammen, die man sich vom innern Wesen der Materie macht, und liegt außer dem Gebiete der Physik (nehmlich im Gebiete der Metaphysik und Transcendentalphilosophie), s. Materie, 1. Das atomistische System nimmt freilich erste untheilbare Bestandtheile der Körper an, welche selbst noch körperlich sind, und sich also wegen ihrer Ausdehnung, wenigstens in Gedanken, noch theilen lassen; welchem aber entgegen steht, daß doch das Zusammengesetzte aus dem zusammengesetzt seyn müsse, was nicht mehr zusammengesetzt und doch Etwas

sei, welches eben Atom heiße. *) Dafs aber bei diesem Atom die physische Grenze erreicht werde, darin irrt sich Gehler, denn auch das Atom ist ein metaphysischer Gegenstand, den die physische Kraft nicht erreicht, weil diese immer noch Grade hat, zur Erreichung des Atoms aber die absolute grösste Kraft, d. i. eine Kraft in der Idee, oder eine metaphysische Kraft (eine göttliche Kraft) nöthig seyn würde. Gehler verwechselt hier zweierlei Bedeutung von Atom, nemlich das transcendente und das physische oder Klümpchen, s. i. Atomus und 2. Atomus auch Atomistik. Die Schwierigkeit, das ein Atom, wegen seiner Ausdehnung, sich wenigstens noch in Gedanken müsse theilen lassen, machte, das man diese Vorstellung von Atomen verlies und zur Monadologie seine Zuflucht nahm. Diese sieht die Materie als ein blosses Phänomen an, das aus der Verbindung mehrerer uncörperlicher Theile entspringt. Nach dieser Vorstellung ist die Materie nur so weit theilbar, bis man auf einzelne Monaden kömmt; wäre nemlich die Grenze erreicht, so würde das Phänomen der Materie gänzlich verschwinden. Fragt man, wie aus uncörperlichen Theilen dennoch körperliche Zusammensetzungen entstehen können, so antworten die Monadisten, das daraus nicht Körper als Phänomene, sondern die intelligibeln Körper entstehen, von denen die sinnlichen nur die Erscheinungen sind, und das überhaupt die Materie so, wie wir sie uns denken, nicht wirklich, sondern nur in unsrer Vorstellung vorhanden sei, s. Leibnitz, V. 2. S. 823. Das Ein-

oras in seinen Homoi-
 erste Anfänge der Cor-
 er Materie ins Unendliche
 ; Theilbarkeit ins Unend-

fache, sofern es nothwendig im Zusammengesetzten gegeben seyn soll, heist Atomus. Von ihm stellt man sich vor, das das Zusammengesetzte aus demselben bestehe und also darin aufgelöset werden könne. Das Einfache hingegen, so fern es an und für sich gedacht wird, heist Monas. Von ihr stellt man sich vor, das wenn sich viele derselben vereinigen, ein bloß denkbares Zusammengesetztes entstehe, welches von den Sinnen als diejenige verworrene Vorstellung dargestellt werde, die man Materie nennt. Man könnte daher den Lehrsatz, das eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt aus einfachen Theilen bestehe, die transcendente Atomistik nennen. Weil aber das Wort Atomistik auch den Lehrsatz: das es absolut harte und daher untheilbare Theilchen in der Natur gebe, bedeutet, s. 2. Atomus: so nennt Kant jenen Lehrsatz den dialectischen Grundsatz der Monadologie (C. 468. f. M. I, 527.). Diese Monadologie, man mag nun auf einen Atom kommen, oder von einer Monas ausgehen, läst sich dogmatisch behaupten und widerlegen, beides auch mit gleicher Strenge und Unumstößlichkeit der Beweise, s. Antinomie, G. I. A, b; u. 4. I. A. b. Es ist aber falsch, das die Naturlehre sich an dem sinnlichen Schein begnügt, wie Gehler sagt; er meinte wohl, sie betrachtet die Dinge, wie sie uns durch unsre Sinne erscheinen, nicht wie sie an sich seyn mögen, s. Schein. Bayle (Wörterbuch, Art. Anaxagoras G.) hat aus den Widersprüchen, welche über diese Theilbarkeit der Materie entspringen, den Satz hergeleitet: das es gar keine Materie und keinen Körper gebe; und er möchte auch, ohne Hülfe der critischen Philosophie, wohl schwerlich zu widerlegen seyn. Sein Schluß ist:

Wenn es Körper gäbe, so würden sie entweder aus mathematischen oder aus physi-

schen Puncten (Atomen), oder aus ins Unendliche theilbaren Theilchen zusammengesetzt seyn;

Nun sind sie weder aus mathematischen, noch aus physischen, noch aus ins Unendliche theilbaren Theilchen zusammengesetzt;

Also giebt es gar keine Körper.

Im Obersatz sind wirklich alle möglichen Fälle angegeben. Im Untersatz ist ebenfalls alles richtig, wie in 2. und 3. gezeigt worden ist. Der Criticismus löset allein alle diese Widersprüche auf, und zeigt, wie wir gesehen haben, daß die Theile der Körper als Erscheinung, die auf diese Art nicht außer uns vorhanden sind, nur erst durch die Theilung entstehen; daß diese Theilung uns nie auf das Einfache bringe und bringen könne, weil alles in der Natur bedingt ist; daß die Theile die Bedingungen des Zusammengesetzten und schon die Formen alles dessen, was angeschaut wird, Raum und Zeit, ins Unendliche theilbar sind; folglich muß es auch das seyn, was sie erfüllt, ja die Materie muß sogar ins Unendliche trennbar seyn, weil sich kein Körpertheilchen denken läßt, was nicht zurückstoßende Kraft hätte, folglich nicht noch den Theil zurückstoße, der noch durch mathematische Theilung von ihm verschieden gedacht werden kann.

Kant Crit. der reinen Vernunft, Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 416. *) — II. Hauptstück. I. Abschn. S. 440. — II. Abschn. S. 468. 554.

Proleg. §. 52. c. S. 149.

Theilung,

tion. Das Geschäft, die Theile eines

Ganzen zu bestimmen. Sie ist entweder die mathematische oder physische Theilung. Die

mathematische Theilung ist die Bestimmung der Grenzen der Theile; die

physische Theilung oder Zertrennung ist die Trennung der Theile einer Materie (N. 42.). Sie ist entweder die mechanische, wenn die Theile bloß so getrennt werden, wie sie neben einander liegen, d. i. durch Aufhebung ihres Zusammenhangs mittelst äußerer Gewalt. Von dieser mechanischen Theilung sind das Zerschlagen, Zerfließen, Pochen, Zermahlen, Zerreiben, Zerschneiden, Zerreißen, Zerhobeln, Zerraspeln, Zerfeilen, Zerstampfen, Abtröpfeln, Abgießen, Zerspritzen u. dergl. Beispiele. Die Theile selbst, welche man auf diese Art erhält, heißen schlechthin Theile, mechanische Bestandtheile, gleichartige Theile, ganze Theile, Ergänzungstheile, Theile des Aggregats (*partes similes, homogeneae, integrantes, partes integrantes*), f. Aggregat, 5. Oder die Theilung ist die chemische, die Auflösung, Scheidung, f. Auflösung u. Theilbarkeit (Gehler phys. Wörterb. Art. Theil).

Theismus,

theismus, theïsme. So nennt Kant den hyperphysischen Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur, oder, die Ableitung der Zwecke in der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglichlebenden) verständigen Wesen (U. 323.) Der Theist ist also derjenige, der neben der transcendentalen Theologie auch eine natürliche Theologie annimmt, oder nicht bloß eine Weltursache, sondern auch einen Welturheber, d. i. einen

Gott behauptet (U. 323. *) C. 659.) Die für den Realismus der Endursachen in der Natur streitenden Systeme (s. Teleologie, 8.) glauben eine besondere Art der Causalität, nemlich absichtlich wirkender Ursachen begreiflich machen zu können. Wenigstens glauben sie, die Möglichkeit solcher Ursachen einzusehen; denn zur Befugniss selbst der gewagtesten Hypothese muß wenigstens die Möglichkeit dessen gewiß seyn, was man als Grund annimmt (U. 327 M. II. 856.) Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie läßt sich nicht einmal denken. Die Möglichkeit einer beseelten Natur aber kann *a priori* nicht eingesehen werden. Folglich leidet der Hylözoismus nichts (U. 327. M. II. 857) s. Hylözoismus.

2. Der Theist behauptet, die Vernunft sei im Stande, die Weltursache nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen. Er nimmt an, die Weltursache sei ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller Dinge in sich enthalte. Der Theist denkt sich also die Weltursache durch einen Begriff, den er aus der Natur unsrer Seele entlehnt (C. 659.).

3. Ein Theist ist folglich der Bekenner einer höchsten Intelligenz, d. i. einer vernünftigen Weltursache, welche die Welt nach Absichten geschaffen hat. Er nimmt eine natürliche Theologie an, d. i. er schließt auf die Eigenschaften und das Daseyn eines Welturhebers, aus der Beschaffenheit der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird, in welcher zweierlei Causalität und deren Regel angenommen werden muß, nemlich Natur und Freiheit. Der Theist ist also entweder

a) ein Physikotheologe, d. i. er steigt von dieser höchsten Intelligenz auf, als

dem Princip aller natürlichen Ordnung und Vollkommenheit, s. Intelligenz u. Physikotheologie; oder

b) ein Moraltheologe, d. i. er steigt von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, als dem Princip aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit, s. Moraltheologie. (C. 660. M. I, 773.)

Auch ist man gewohnt, unter dem Begriffe von Gott nicht etwa eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge seyn soll, zu verstehen. Gewiss interessirt uns auch allein dieser Begriff von Gott, also kann man sagen, daß der Begriff des Theisten von Gott, nemlich daß er ein lebendiges Wesen (*summa intelligentia, supreme intelligence*) sei, uns allein am Herzen liege (C. 660. M. I, 774.). Ich habe in den Art. Beweis, Physikotheologie und Teleologie die Fehler erklärt, die der physikotheologische Theist in seinen Schlüssen macht. Kants Absicht ist auch hier, den Schwierigkeiten zu begegnen, die Hume in Ansehung des Theismus macht. Humes Einwürfe (in den Dialogen über die natürliche Religion) sind über diesen Gegenstand in gewissen (in der That, allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Er hält sich immer daran: man müsse den Begriff eines Urwesens concret machen; zu sagen: er sei Ursache, sei z. B. nicht genug, man müsse sagen, wie seine Causalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen. Nun sei der Anthropomorphismus von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn doch in sich selbst widersprechend, ohne ihn aber falle auch der Theismus (Pr. 173. f.). Nur der moraltheologische Theist geht den richtigen Weg. Hier will ich über die Verwechslung, die in den Schlüssen des physikotheologi-

ſchen Theismus vorgeht, nur noch folgendes bemerken.

4. Kant zeigt einen ſehr wichtigen Unterſchied in der Denkungsart bei einer und derſelben Vorausſetzung: man kann, ſagt er, etwas relativ und etwas ſchlechthin annehmen (*ſuppoſitio relativa et absoluta, ſuppoſition relative et absolue*). Wenn es nemlich um ein regulatives Princip zu thun iſt, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an ſich ſelbſt, aber nicht den Quell derſelben erkennen, ſo kann ich mir (relativ) zum beſtimmten Denken der Allgemeinheit des Princip's einen oberſten Grund denken. Da kann ich das Daſeyn eines ſolchen Dinges (das der oberſte Grund wäre) niemals an ſich ſelbſt (ſchlechthin) annehmen. Denn es fehlt dann an Begriffen, dadurch wir uns den Gegenſtand beſtimmt denken können; indem die Begriffe der Realität, Subſtanz u. dergl. keinen Gegenſtand beſtimmen können, wenn kein Stoff dazu in der Erfahrung gegeben iſt. Nun iſt das Weltganze kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung (ſondern ein bloßer Vernunftbegriff); alſo können jene Begriffe auch nicht zur Erklärung der Möglichkeit deſſelben gebraucht werden; aber relativ auf die Sinnenwelt kann ich ein ſolches unbegreifliches Weſen, als der oberſte Grund des Weltganzen iſt, annehmen, obgleich nicht an ſich ſelbſt (ſchlechthin). Denn ich muß jedem, dem größtmöglichen empiriſchen Gebrauch meiner Vernunft zum Grunde liegenden, Vernunftbegriff einen wirklichen Gegenſtand ſetzen. Wir haben alſo Grund, Gott relativ (als Subſtratum der größtmöglichen Erfahrungseinheit), aber nicht ſchlechthin anzunehmen, als ein Weſen, das, durch die Ideen von der größten Harmonie und Einheit, Urſache vom Weltganzen iſt, und es durch lediglich zur Sinnenwelt gehörende Eigenſchaften zu denken. Man kann alſo dieſer

Gegenstand eines Vernunftbegriffs nicht an sich erkennen wollen, denn dazu haben wir keine Begriffe; sondern wir denken uns nur das Verhältniß eines uns an sich selbst (absolut, nicht in Beziehung auf etwas andres) ganz unbekanntes Wesens zur größten systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des größtmöglichen Gebrauchs unsrer Vernunft zu machen (C. 704. ff. M. I., 830.).

5. Werfen wir unsern Blick nun auf den bloß durch die Natur der Vernunft gegebenen (transcendentalen) Gegenstand unsers Vernunftbegriffs, so sehen wir, daß wir seine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Substanz u. s. w. an sich selbst (schlechthin) oder absolut nicht voraussetzen können. Denn diese Begriffe lassen sich nicht zur Erkenntnis von etwas anwenden, das von der Sinnenwelt ganz unterschieden ist. Also ist die Annahme (Supposition) der Vernunft von einem höchsten Wesen, als oberster Ursache, bloß relativ. Es wird bloß zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ist ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben. Hierdurch erklärt sich auch, woher wir des Vernunftbegriffs eines an sich nothwendigen Urwesens bedürfen, in Beziehung auf das den Sinnen als existirend Gegebene. Aber wir können weder von diesem Urwesen den mindesten Begriff haben, noch von seiner absoluten Nothwendigkeit, eben weil es Vernunftbegriffe sind, und es uns also an einem empirischen Inhalt für die Anwendung jener Verstandesbegriffe der Realität, Substanz, u. s. w. fehlt (C. 707. M. I., 831.). Das Resultat hiervon s. im Art. Anfang, 17. Wenn wir die Welt als das Werk eines höchsten Verstandes und Willens ansehen, so wollen wir sagen: wie sich verhält eine Uhr zum Künstler, so die

Sinnenwelt (oder eigentlich alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zum Unbekannten (Pr. 175.). Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse (hier des zwischen der Uhr und dem Künstler, und des zwischen der Sinnenwelt und Gott) zwischen ganz unähnlichen Dingen (hier der Uhr und Sinnenwelt, dem Künstler und Gott) bedeutet (Pr. 176. f.).

6. Die höchste Einheit der Dinge, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist ihre zweckmäßige Einheit. Es ist aber ein bloß regulatives Princip, nach welchem wir überall einen Zusammenhang nach Zwecken oder Endursachen erwarten, aber freilich oft nur einen nach mechanischen oder physischen d. i. nach wirkenden Ursachen finden können. Aber sogar dieser Querstrich kann das Gesetz selbst in allgemeiner und teleologischer Absicht nicht treffen; denn man kann damit doch nicht beweisen, daß irgend eine Natureinrichtung ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Physiologie (der Aerzte) ihre sehr eingeschränkte empirische Kenntniss von den Zwecken des Gliederbaues eines organischen Körpers durch den regulativen Grundsatz der Vernunft, daß alles an dem Thiere seinen Nutzen und gute Absicht habe, da uns hingegen die Beobachtung zu einem solchen constitutiven Grundsatz nicht berechtigen kann (C. 714. ff. M. I. 838.).

7. Geht man aber von dieser Einschränkung des Vernunftbegriffs von Gott ab, daß er im theoretischen Gebrauch, als teleologischer Begriff der Naturbeurtheilung nach Zwecken, bloß dazu dienen soll, uns zu leiten und unsere Erkenntniss der Natur zur höchsten systematischen Einheit zu bringen, so wird die Vernunft auf

mancherlei Weise irre geführt. Denn indem nun der physikotheologische Theist alles in der Natur von einem verständigen Urwesen ableiten will, verläßt er den Boden der Erfahrung gänzlich; die übersinnliche Ursache selbst kann er in der Natur nicht finden, und er kann daher von allem, was er wahrnimmt, immer nur dasselbe sagen, nemlich, das ist ein Werk Gottes. Der Boden der Erfahrung muß aber doch die Merckzeichen ihres Ganges enthalten, d. i. in der Erfahrung allein kann man nur die Wirkungen auffinden, denn von dem Begriff der Gottheit lassen sich die bestimmten Wirkungen nicht ableiten, eben so müssen auch die Naturursachen zu diesen Wirkungen in der Natur zu finden seyn. Dafs es z. B. nach einem heißen Tage bei erkälteter Atmosphäre nach Sonnenuntergang thauet, läßt sich nicht *a priori* aus dem Begriff einer Gottheit herleiten. Wenn sich nun der physikotheologische Theist, auf diese Weise, dennoch über den Boden der Erfahrung hinwegwagt, und zu dem Unbegreiflichen und Unerforschlichen hinaufschwimmen will: so muß er nothwendig über diese Höhe schwindlicht werden, d. i. es muß ihm seyn, als habe er nun gar keinen festen Fuß mehr, und als sei er jeden Augenblick in Gefahr, selbst die Kenntniß zu verlieren, die er bisher hatte, indem der Begriff von Gott als höchster Ursache allen Fragen genug thun müßte und dennoch gar keine Erkenntniß der Natur gewährt. Er sieht sich also, aus dem Standpuncte der Gottheit als wirkender Naturursache, von allem mit der Erfahrung zusammenstimmenden Gebrauch gänzlich abgeschnitten (C. 717. M. I, 839.).

3. Der erste Fehler, der für den physikotheologischen Theisten hieraus entspringt, dafs er den Vernunftbegriff eines höchsten Wesens nicht bloß regulativ, sondern (welches der Natur eines Vernunftbegriffs zuwider ist) constitutiv

tiv braucht, ist die faule Vernunft (*ignava ratio*). Man kann jeden Grundsatz der Unterlassung des Vernunftgebrauchs so nennen: Denn mit einem solchen Princip kann man alle sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu gebrauchen; es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nemlich sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluß der höchsten Weisheit zu berufen, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen. Wir müssen daher die systematische Einheit der Natur in Beziehung auf den Vernunftbegriff einer höchsten Intelligenz ganz allgemein machen. Denn alsdann haben wir ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, ohne daß es der Erfahrung in irgend einem Falle Abbruch thut (C. 717. ff. M. I, 840.).

9. Der zweite Fehler, der für den physikotheologischen Theisten daraus entspringt, daß er das regulative Princip einer obersten Intelligenz für ein constitutives hält, ist: die verkehrte Vernunft (*perversa ratio ὑπερῶν ποταρῶν rationis*). Der Vernunftbegriff der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip diese Einheit in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen, und, so weit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen läßt, dies als eine Annäherung zur Vollständigkeit des Gebrauchs dieses Principis anzusehen. Der physikotheologische Theist kehrt aber die Sache um, bestimmt den Begriff einer höchsten Intelligenz anthropomorphistisch, und dringt sodann der Natur Zwecke gewaltsam und dictatorisch auf. Das regulative Princip verlangt, die systematische Einheit als Natureinheit *a priori*, aber unbestimmt vorauszusetzen; wie wollte man sie

sonst in der Natur suchen, und sich auf der Stufenleiter derselben der höchsten Vollkommenheit eines Urhebers nähern? Lege ich aber zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde, und bestimme den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforschlich ist, anthropomorphistisch: so wird die Natureinheit in der That aufgehoben, und wie kann man dann das Daseyn einer solchen intelligenten obersten Ursache wieder aus der Natur beweisen? Denn die Zweckmäßigkeit ist der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, da in ihr alles mechanisch und nothwendig gewirkt seyn muß, ohne welches man die Möglichkeit der Naturveränderungen nicht erkennen kann; also kann jene Zweckmäßigkeit auch nicht aus allgemeinen Gesetzen erkannt werden, weil diese Nothwendigkeit haben. Daher entspringt ein fehlerhafter Cirkel im Beweisen, da man das voraussetzt, was eigentlich hat bewiesen werden sollen (C. 720. f. M. I, 841.).

10. Das regulative Princip der systematischen Einheit der Natur für ein constitutives nehmen, und, was nur im Vernunftbegriff zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Ursache, als ein wirkliches Wesen voraussetzen, heißt nur die Vernunft verwirren. Die Naturforschung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Naturursachen nach allgemeinen Gesetzen derselben, zwar nach dem Vernunftbegriff eines Urhebers, aber um sein Daseyn aus dieser Zweckmäßigkeit wo möglich als schlechthin nothwendig zu erkennen. Es ist also nicht die Absicht bei diesem Vernunftbegriff, die Zweckmäßigkeit, der die Vernunft überall in der Natur nachgeht, von einem Urheber abzuleiten. Das erstere mag nun gelingen oder nicht, so bleibt der Vernunftbegriff immer

richtig, und eben sowohl auch dessen Gebrauch, wenn er darauf eingeschränkt wird, daß er ein bloß regulatives Princip ist (C. 721. f. M. I, 842.).

11. Der Vernunftbegriff einer zweckmäßigen Einheit heißt Vollkommenheit, nemlich Vollkommenheit ohne Beziehung auf etwas andres, oder schlechthin betrachtet. Diese Vollkommenheit müssen wir in dem Wesen der Dinge finden, welche den ganzen Gegenstand der Erfahrung ausmachen. Denn es giebt weiter keine Gegenstände unserer allgemeingültigen Erkenntniß, als die Gegenstände der Erfahrung, mithin giebt es entweder gar keine für uns erkennbare Vollkommenheit an sich; oder sie muß in nothwendigen und allgemeinen Naturgesetzen zu finden seyn. Wenn wir aber diese Vollkommenheit schlechthin nicht in den durch Naturgesetze bestimmten Gegenständen, d. i. den Erfahrungsgegenständen finden, wie wollen wir dann doch von diesen Gegenständen auf den Vernunftbegriff einer höchsten und schlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urwesens schließen, da doch dieses Urwesen der Ursprung aller Wirkungen seyn soll, die nur von Ursachen können abgeleitet werden, also aller Naturwirkungen? Die größte systematische, folglich auch die zweckmäßige, Einheit ist die Schule und selbst die Möglichkeit, von der Menschenvernunft den größten Gebrauch zu machen. Man sieht hieraus, daß der Vernunftbegriff von der zweckmäßigen Einrichtung der Natur mit dem Wesen unfreier Vernunft unzertrennlich verbunden ist; weil ohne ihn die Beziehung alles dessen, was in und an einem Gegenstände ist, auf einen Vernunftbegriff von ihm, das ist ein Vernunftgebrauch gar nicht möglich seyn würde. Eben dieser Vernunftbegriff der Zweckmäßigkeit ist also für uns gesetzgebend, und so ist es sehr natürlich, eine ihr correspondi-

rende gesetzgebende Vernunft (*Intellectus archetypus*) anzunehmen. Denn nähmen wir keine solche Vernunft an, so könnten wir der Natur keine systematische Einheit zum Grunde legen; nun ist aber doch die Natur der Gegenstand unsrer Vernunft, also können wir entweder gar keinen Vernunftgebrauch in Ansehung der Natur, dem einzigen Gegenstande unsrer objectivgültigen Erkenntniß, machen, oder wir müssen die systematische Einheit der Natur von einer gesetzgebenden Vernunft ableiten. Folglich ist es uns ganz unmöglich, den Vernunftbegriff von Gott aufzugeben, und dennoch Zweckmäßigkeit in der Natur zu suchen (C. 722. f. M. I, 843).

12. Alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, müssen schlechtdings beantwortlich seyn; weil uns diese Fragen nicht von der Natur der Dinge, in Ansehung welcher unsre Erkenntniß Schranken hat, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung vorgelegt werden. Diese dem Ansehen nach kühne Behauptung läßt sich hier, in Ansehung einer Frage, bei der die Vernunft das größte Interesse hat, bestätigen (C. 723. M. I, 844).

13. Es enthält allerdings etwas von der Welt unterschiedenes den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transcendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben seyn. Dafs dieses Wesen aber Substanz, u. s. w. sei, hat gar keine Bedeutung; denn die Begriffe, Substanz, u. s. w. können (wie schon Augustinus bemerkt, f. Accidenz, 4. *) gar nicht auf Gott, sondern) nur auf die Sinnenwelt angewandt werden, aufser diesem Felde kann man nichts durch sie verstehen. Uebrigens darf man allerdings die-

les von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung als Substrat der systematischen Einheit denken, welche sich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforschung machen muß. Wir können uns sogar in diesem Vernunftbegriff gewisse Anthropomorphismen ungeachtet und ungetadelt erlauben, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich sind. Aber es ist immer nur ein Vernunftbegriff, den wir bloß relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt brauchen sollen (C. 723. ff. M. I, 845.).

14. So können wir also doch, wird man fragen, einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Antwort: ohne allen Zweifel; und nicht allein können wir ihn annehmen, sondern wir müssen sogar einen solchen Welturheber annehmen. Aber alsdann erweitern wir ja doch, wird man fortfahren zu fragen, unsere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung hinaus? Antwort: Keinesweges. Denn wir haben nur etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei (einen bloß transcendentalen Gegenstand), aber es uns nur mit den Eigenschaften (nach der Analogie mit dem empirischen Begriff einer Intelligenz) gedacht, die nach den Bedingungen unserer Vernunft den Grund einer solchen systematischen Einheit enthalten können. Dieser Vernunftbegriff ist also, wenn wir auf den Weltgebrauch unserer Vernunft sehen, ganz gegründet. Darin können wir aber nicht sagen: wir wissen es, daß ein Gott ist, der die Welt nach Zwecken geschaffen und eingerichtet hat, so gewiß wir wissen, daß Menschen und wir selbst leben; und nach Absichten handeln; und dieser Gott hat, so wie wir, Vernunft und freien Willen, und die größeste Vollkommenheit. Wenn

wir so sprächen, so würden wir vergessen, daß es lediglich ein Wesen ist, das wir nicht anschauen, sondern das von uns nur in einem Vernunftbegriff gedacht wird, und wir würden dadurch außer Stand gesetzt werden, dieses Princip dem empirischen Vernunftgebrauch angemessen anzuwenden, weil wir dann von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht bestimmharen Grunde ausgingen oder unsre Welterkenntnis anfangen (C. 725. f. M. I., 846.).

15. Dieser Vernunftbegriff eines höchsten Wesens war von der Vernunft zum Grunde gelegt, um in der vernünftigen Weltbetrachtung davon Gebrauch zu machen. Man darf auch zweckähnliche Anordnungen als Absichten ansehen, aber es muß uns einerlei seyn, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder, die Natur hat es also weislich geordnet; denn wir legen nur den Vernunftbegriff einer höchsten Intelligenz als ein Schema (eine Realisirung, durch ein Object, das sich die Vernunft denkt) des regulativen Princips zum Grunde, um nach der Analogie einer Causalbestimmung der Erscheinungen sie als systematisch untereinander verknüpft anzusehen (C. 726. ff. M. I., 847.).

16. Wir können daher die Weltursache gar wohl nach einem subtilern Anthropomorphismus, ohne welchen sich gar nichts von ihr denken lassen würde, als ein Wesen denken, das Verstand, Wohlgefallen und Mißfallen, ingleichen eine demselben gemäße Begierde und Willen u. s. w. hat; wir können demselben aber auch unendliche Vollkommenheit beilegen, die also diejenige weit übersteigt, zu deren Annahme wir durch empirische Kenntniß der Weltordnung berechtigt seyn können; denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, daß wir die Natur so studiren, solcher, als ob allenthalben ins Unendliche, syste-

matische und zweckmäßige Einheit, bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Wiewohl wir nemlich nur wenig von dieser Weltvollkommenheit auspähen, oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung der Vernunft, sie allerwärts zu suchen und zu vermuthen. Daher muß es uns jederzeit vortheilhaft seyn, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach diesem Princip die Naturbetrachtung anzustellen. Also legen wir nicht das Daseyn und etwa unsre Kenntniß eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde, und leiten also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern bloß von unserm Vernunftbegriff desselben, d. i. von der Natur der Dinge, nach einem solchen Vernunftbegriff, ab. Auch scheint ein gewisses, obzwar unentwickeltes, Bewußtseyn des ächten Gebrauchs dieses unsers Vernunftbegriffs die bescheidene und billige Sprache der Philosophen aller Zeiten veranlaßt zu haben. Denn sie reden von der Weisheit und Vorforge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken, ja ziehen bei der bloßen Speculation den erstern Ausdruck vor (C, 728. f. M. I, 848.). S. auch Teleologie, 5.

17. So enthält die reine Vernunft nichts als regulative Principien, die ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen, wenn man sie, wie die physikotheologische Theisten den Vernunftbegriff von Gott, für constitutive Principien hält (M. I, 849. C. 729.). S. auch den Art. Gott, 40. ff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 659. ff. — S. 704. ff. — S. 714. ff.

Deff. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 72. f. S. 323. ff.

Daff. Prolegomenen, §. 57. f. S. 173. ff.

Theodicee,

theodicaea, theodicée. S. Leibnitz XI. Der Verfasser einer Theodicee willigt ein: daß der Rechtshandel zwischen der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen sie erhebt, vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht sich anheischig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten; muß folglich die Anklagen beleuchten und tilgen. Er darf aber die höchste Weisheit Gottes nicht aus der Erfahrung an dieser Welt beweisen, weil dazu Allwissenheit erforderlich seyn würde (S. III, 386). S. Leibnitz, XI. S. 861. ff.

2. Alle Theodicee soll eigentlich Auslegung der Natur seyn, sofern Gott durch dieselbe die Auslegung seines Willens kund thut. Nun ist jede Auslegung des declarirten Willens eines Gesetzgebers entweder doctrinal oder authentisch. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Gesetzgeber selbst (S. III, 402.).

3. Authentische Theodicee (*theodicaea authentica, theodicée authentique*) ist hienach: die bloße Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit, wenn sie ein göttlicher Machtsspruch, oder (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns dem Be-

griff von Gott als einem moralischen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; das ist aber die Auslegung einer machthabenden praktischen Vernunft (§. III, 403-).

4. Eine solche authentische Auslegung, die als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn giebt, findet man im Buche Hiob. Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuss sich alles vereinigt hatte, was denselben nur vollkommen machen konnte. Er war gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andre, die er glücklich machen konnte, im Schooße einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden, und mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen. Ein schweres, über ihn zur Prüfung verhängtes, Schicksal entrifs ihm plötzlich alle diese Güter, das letzte ausgenommen, ein gutes Gewissen, welches uns kein äußeres Verhängniß rauben kann. Von der Betäubung über diesen unerwarteten Umsturz allmählig zur Besinnung gelangt, bricht er nun in Klagen über seinen Umsturz aus; worüber zwischen ihm und seinen vorgeblich sich zum Trösten einfindenden Freunden es bald zur Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach seiner Denkungsart (vornehmlich aber nach seiner Lage) seine besondere Theodicee aufstellt, zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals. Die Freunde Hiobs bekennen sich zu der doctrinalen Theodicee (*theodicaea doctrinalis, theodicée doctrinale*), d. i. betrachten die Welt, als ein Werk Gottes, das als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens angesehen werden muß. Allein hierin ist

ſie ſüt uns oft ein verſchloſſenes Buch; jederzeit aber iſt ſie dies, wenn es darauf angeſehen iſt; ſogar die Endabſicht Gottes (welche ſiets moralifch iſt) aus ihr, obgleich einem Gegenſtande der Erfahrung, abzunehmen (S. III, 402.).

5. Die Freunde Hiobs erklären nun alle Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit (ſ. Leibnitz XI, III.). Die Uebel in der Welt, behaupten ſie, ſind eben ſo viele Strafen für begangene Verbrechen, ob ſie wohl von Hiob keine zu nennen wußten. Sie glaubten *a priori* urtheilen zu können, er müßte deren welche auf ſich ruhen haben, weil er ſonſt nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht unglücklich ſeyn könnte. Hiob dagegen, ſtet mit Entrüftung betheuert, daß ihm ſein Gewiſſen ſeines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache, übrigens aber Gott ſelbſt ihn zu einem gebrechlichen Geſchöpf gemacht habe, — erklärt ſich für das System des unbedingten göttlichen Rathſchluffes. Ich ſetze meinen Fuß auf ſeine Bahn, ſagt er (Hiob 23, 11—13.), und halte ſeinen Weg, und weiche nicht ab; und trete nicht von dem Gebot ſeiner Lippen; und bewahre die Rede ſeines Mundes mehr, denn ich ſchuldig bin. Er iſt einig, wer will ihm antworten? und er macht es, wie er will.

6. Es verdient bloß der Charakter, in welchem beide Theile vernünfteln, unſere Aufmerkſamkeit; denn in dem ſelbſt, was ſie vernünfteln, oder übervernünfteln, iſt wenig Merkwürdiges. So ſpricht Hiob; wie wohl jedem Menſchen in deſſelben Lage zu Muthe ſeyn würde; und alſo wie er denkt, und wie ihm zu Muthe iſt; ſeine Freunde ſprechen dagegen, wie wenn ſie in Geheim von dem Mächtigen, über deſſen Sache ſie Recht ſprechen, und bei dem ſich durch ihr

Urtheil in Gunst zu setzen, ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden. Sie zeigen also eine Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mußten, daß sie sie nicht einfahen, und heucheln eine Ueberzeugung, die sie in der That nicht hatten. Diese Tücke sticht gegen Hiobs gerade Freimüthigkeit, die sich so weit von aller Schmeichelei entfernt, daß sie fast an Vermessenheit grenzt, sehr zum Vortheil des letztern ab. Wollt ihr Gott vertheidigen mit Unrecht, sagt er (Hiob 13, 7.), und vor ihm List brauchen? Wollt ihr seine Person ansehen? Wollt ihr Gott vertreten (V. 8.)? Er wird euch strafen, wo ihr Person anseheth heimlich (V. 9.). — Kein Heuchler wird, in mir, vor seinen Richtstuhl treten (V. 16.). (8. III, 405.)

7. Das letztere befätigt der Ausgang der Geschichte wirklich; denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit seiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit, vor Augen zu stellen. Er zeigt ihm aus den in der Schöpfung begreiflichen Zwecken die Weisheit und gütige Vorforge des Welturhebers, dann aber auch mit einem allgemeinen durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zusammenkommende Dinge, wobei er aber doch die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiset. Der Schluss ist dieser: daß Hiob das Unweife seines Absprechens gestehet, Gott aber über den Mangel der Gewissenhaftigkeit der Freunde Hiobs das Verdammungsurtheil ausspricht. Also verdient die Ehrlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, vor dem Heucheln einer Ueberzeugung bei dem religiösen Stande, im göttlichen Richterausspruch (8. III, 405. f.).

8. Eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nehmlich bloß die Ueberführung von seiner Unwissenheit, wirkte einen Glauben in Hiob, der nur in die Seele eines Mannes kommen konnte, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagte (XXVII, 5. 6.): bis an mein Ende will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit. Denn mit dieser Gefinnung bewies er, daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete; in welchem Falle dieser, so schwach er auch seyn mag, doch allein von der Art ist, welche eine Religion des guten Lebenswandels gründet (S. III, 447. f.).

9. Die Theodicee hat, es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Aus der authentischen Theodicee sahen wir, daß es in solchen Dingen darauf ankomme, seine Gedanken in der Auslage nicht zu verfälschen. So zeigt sich auch hier die Nothwendigkeit der Aufrichtigkeit, als ein Hauptforderniß in Glaubenssachen, mit der der Hang zur Falschheit und Unlauterkeit, als das Hauptgebrechen in der menschlichen Natur, immer im Widerstreit ist. S. Gewissen, 16. (S. III, 408.)

10. Man muß leider die Aufrichtigkeit für die von der menschlichen Natur am weitesten entfernte Eigenschaft halten. Und doch bekommen alle andern auf Grundsätzen beruhende Eigenschaften durch sie allein einen innern wahren Werth. Ein contemplativer Menschenfeind (der keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist, von ihnen alles Böse zu glauben) kann nur zweifelhaft seyn, ob er die Menschen hassens- oder ob er sie verachtenswürdig finden solle. Er findet sie für die erste Begegnung

qualificirt, wenn sie vorsetzlich schaden, für die letztere aber, wenn sie einen objectiv zu nichts guten an sich aber bösen Hang haben. Das erstere Böse ist die Feindseligkeit (gelinder gesagt, Lieblosigkeit), das zweite ist die Lügenschaft (Falschheit, selbst ohne alle Ablicht zu schaden). Die erstere Neigung hat eine in gewissen Beziehungen erlaubte und wozu gute Absicht, der zweite Hang aber ist an sich selbst böse und verwerflich. In der Beschaffenheit des Menschen von der ersten Art ist Bosheit, das Böse von der letztern Art ist Nichtswürdigkeit (S. III, 413. f.)

II. In Herrn de Luc Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und der Menschen, siehet folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise. De Luc suchte die Bestätigung seiner Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unsrer Gattung von den Schweizergebirgen an bis zum Harze. Das Resultat seiner Beobachtungen aber ist: das der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist); wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnt (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selber in sich bilden muß)! (S. III, 415. f.)

Kant. Ueber das Missl. aller phil. Verf. in der Theodicee. Berl. Monatschr. Sept. 1791. S. 194. ff.

Theologie,

Gotteserkenntniss, *theologia*, *théologie*:
Die Erkenntniss des Urwesens (C. 659.)

Mellins phil. Wörterbuch 5r Bd.

L1

Das Urwesen (*ens originarium*) ist dasjenige Wesen, was die erste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, und eine Erkenntnis desselben ist die Beziehung unsrer Vernunftvorstellungen von einer solchen Bedingung auf einen Gegenstand, der sich ausser dem innern Sinne befindet oder nicht bloß Gedanke ist (C. 391.)

2. Die Theologie kann ihrem Princip oder ihrer Quelle nach eingetheilt werden in die Theologie aus bloßer Vernunft (*theologia rationalis*) oder aus der Offenbarung, geoffenbarte Theologie (*theologia revelata*). Die Offenbarungstheologie schöpft die Erkenntnis des Urwesens aus einer Offenbarung, und legt ihr gemeinlich eine heilige Schrift zum Grunde. Gelehrsamkeit ist eigentlich nur der Inbegriff historischer Wissenschaften; folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein Gottesgelehrter heißen (p. 248. *). Die Vernunfttheologie denkt sich ihren Gegenstand (das Urwesen) entweder bloß durch reine Vernunft, vermitteltst lauter transcendentaler Begriffe (als das allervollkommenste Wesen oder das Wesen aller Wesen, *ens realissimum*, *ens entium*, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unsrer Seele) entlehnt (als die höchste Intelligenz). Die erstere heißt die transcendentale Theologie oder transcendentale Gotteserkenntnis (*theologia transcendentalis*); sie entsteht dadurch, daß die reine Vernunft die Idee von der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt an die Hand giebt (C. 391.). Diese transcendentale Theologie, wenn sie ihren Zweck, Erkenntnis der obersten Bedingung aller Gegenstände des Denkens als eines eigenen Gegenstandes, erreichte, wäre ein Theil der Metaphysik, nemlich

derjenige, welcher von dem Vernunftbegriff Gott und dem Gegenstande, der dadurch gedacht wird, aus bloßen Begriffen *a priori* handelt (C. 395. *). Allein diese transcendente Theologie gründet sich auf einen bloßen, aber der Vernunft eines sinnlichen und durch Begriffe erkennenden Wesens nothwendig anhängenden, Schein, f. Ideal, Transcendentales, u. Gott, 1. ff., 4. ff., 28. ff. u. 31. ff.

3. Diejenige Theologie, die ihren Gegenstand durch einen Begriff aus der Natur (der Seele) entlehnt, heist die natürliche Theologie (*theologia naturalis*), f. Teleologie, Theismus u. Gott, 40. ff. (C. 659.).

4. Der, so allein eine transcendente Theologie einräumt, wird Deist genannt. Er giebt zu, daß wir allenfalls das Daseyn eines Urwesens durch bloße Vernunft erkennen können, wovon aber unser Begriff bloß transcendental sei. Er nimmt nemlich das Urwesen für ein solches Ding an, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann (C. 659.). Denn das Beispiel dazu müßte aus der Sinnenwelt entlehnt werden, in welchem Falle man es aber immer mit einem Gegenstande der Sinne, nicht aber mit etwas ungleichartigem, zu thun haben würde. Denn man würde ihm z.B. Verstand beilegen; wir haben aber gar keinen Begriff von einem Verstande, als dem, der so ist, wie der unsrige. Unser Verstand ist nemlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden, und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewusstseyns zu bringen. Aber alsdann würden die Elemente unsers Begriffs immer in der Erfahrung liegen. Der transcendente Theologe wird aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erscheinungen genöthigt, über die Er-

fahrung hinaus zu gehen, zum Begriff eines Wesens, was gar nicht von Erscheinungen abhängig, oder damit, als Bedingungen seiner Bestimmung, verflochten ist. Sondern wir aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben, so bleibt nichts als die bloße Form des Denkens ohne Anschauung übrig. Dadurch allein können wir aber nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen. Wir müssen uns zu dem Ende einen andern Verstand denken, der die Gegenstände anschauet, wovon wir aber nicht den mindesten Begriff haben. Eben das ist auch der Fall mit dem Willen. Dann den Begriff von einem Willen können wir nur aus unsrer innern Erfahrung ziehen, dabei aber aus der Abhängigkeit unsrer Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen (Pr. 171. ff.). Der transcendentalé Begriff von Gott ist also deistisich, d. i. die Vernunft giebt dadurch uns den Vernunftbegriff von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und nothwendige Einheit gründet (M. I, 828. C. 703.). Daher berechtigt uns zwar das speculative Interesse der Vernunft, von dem Begriff von Gott auszugehen, aber nicht die Einsicht der Vernunft (M. I, 829. C. 703. f.).

5. Der, so neben der transcendentalen Theologie auch eine natürliche Theologie annimmt, wird Theist genannt, s. Theismus. Der Theist behauptet, die Vernunft sei im Stande, das Urwesen nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nemlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller Dinge in sich enthalte. Er stellt sich also unter dem Urwesen einen Welturheber vor (C. 659. M. I, 771.). S. Theismus u. Physikotheologie.

6. Die transcendente Theologie kann wieder in zwei Theile getheilt werden. Sie genießt etliche Seiten, ohne darüber etwas weiter zu schreiten. Diese Art der transcendentalen Theologie ist Kosmotheologie, und der Beweis des Daseyns des Urwesens ist der Cosmische Beweis u. Cosmotheologie. Die transcendente Theologie ist bloße Begriffe das Daseyn des Urwesens zu erkennen. Es soll hier nicht die Anwendung in den Beweis gemeint werden, sondern auch nur die Voraussetzung der Anwendung überhaupt. Aus dem bloßen Daseyn des Urwesens ist freilich ein ganz anderes Urwesen gefunden. Descartes selbst hat auch dachte, hat ihn vorgetragen u. so weiter gebracht. Diese Art der Theologie heißt Ontologie, den sie für das Daseyn der ontologische argument ontologicum 31. ff. Die Sophisten haben diesen Beweis 3. aufgewacht, es über die Schule hinaus u. kann auf den bloßen mindesten Einfluß haben.

Kant selbst hat ebenfalls gemacht, diesen Beweis vorzutragen, ehe er die einfache. (Der einzige einer Demonstration von Immanuel Kant, Königsberg 1783, 145. ff.) Er meinte auch die wichtigste aller

Gott, ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Was er lieferte, sollte nur der Beweisgrund zu einer Demonstration seyn, ein mühsam gesammeltes Baugeräthe, um aus dessen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlge reimtheit das Gebäude zu vollführen. Diese Betrachtungen waren die Folge eines langen Nachdenkens, und sollten nur die ersten Züge eines Hauptrißes entwerfen, nach welchem (wie Kant damals meinte) ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden (S. III, 147. ff.).

I. Der Beweisgrund selbst (S. III, 155.). Die Möglichkeit fällt weg, wenn kein Materiale (Datum) zu denken da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung (dem Satze des Widerspruchs gemäß) zukommt. Wenn nun alles Daseyn aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg (S. III, 169. f.). Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Mithin ist schlechterdings unmöglich, das gar nichts existire (S. III, 170.). Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben, als eine Bestimmung des Wirklichen, oder durch dasselbe als eine Folge des Wirklichen (S. III, 171.). Da nun etwas Wirkliches seyn muß, weil sonst gar nichts möglich seyn würde, so existirt dieses Wirkliche auch absolut nothwendiger Weise (S. III, 177.). Da aber die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen seyn müssen, so muß es die höchste Realität enthalten (S. III, 181.). Zu den Realitäten gehört aber auch Verstand und Willen, also ist dieses absolut Nothwendige ein Geist (S. III, 184.). Da es nun nothwendig ist, so ist es

auch ewig in seiner Dauer, u. s. w. Folglich ist ein Gott (S. III, 187.).

II. Kritik dieses Beweises. Dieser Beweis ist in seinem Gange ganz dogmatisch, und beruhet auf dem Satz, daß die Möglichkeit wegfällt ohne irgend eine Wirklichkeit, welche Data zu dem giebt, was möglich seyn soll. Denn damit etwas Denkbare oder Mögliches da sei, muß nicht allein kein Widerspruch in dem gedachten Begriff seyn, sondern es müssen auch Data zum Denken oder Merkmale des Begriffs da seyn, die aber nur das Wirkliche geben kann. Allein, so sehr es das Ansehen hat, als werde hier das Wirkliche aus dem Möglichen geschlossen, so ist das doch eine bloße Täuschung; denn wenn wir nun leugnen, daß etwas möglich sei? so können wir zugeben, daß das Mögliche ohne das Wirkliche nicht statt finden könne. Es muß dann erst aus dem Wirklichen gezeigt werden, daß etwas möglich sei; dann liegt aber doch immer etwas Wirkliches zum Grunde und der Beweis wird dann nicht mehr aus bloßen Begriffen geführt, d. h. ist dann nicht mehr ontologisch oder transcendental. Uebrigens ist hier wieder nur die Rede von dem Logischmöglichen oder dem möglichen Begriff, mit welchem das mögliche Ding oder das Realmögliche verwechselt wird. Der Beweis sagt daher nichts weiter, als, soll etwas als möglich gedacht werden, so müssen Prädicate dazu vorhanden seyn, und diese müssen ihre Realität in der empirischen Anschauung finden, denn nur von etwas in der empirischen Anschauung Gegebenen können wir uns den Begriff machen, daß es da oder wirklich sei. Wenn aber nun hieraus gefolgert wird, daß darum etwas Nothwendiges existiren müsse, so sind wir wieder in dem unstatthaften kosmologischen und physikotheologischen Beweise. — Kant fiel folglich auf jenen Beweis, als er noch nicht den Unterschied zwi-

schen der Kategorie des Möglichen und dem möglichen Dinge kannte, und noch nicht wußte, daß nur das real möglich genannt werden kann, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkömmt. Aber es sind doch in dieser Schrift schon viele vortreffliche und richtige Vorstellungen über Möglichkeit und Daseyn.

7. Unsere Erkenntniß von dem, was da ist, heißt theoretisch; von dem, was da seyn soll, praktisch, s. Praktisch u. Theoretisch. (C. 661.).

8. Ein jedes in der Erfahrung gegebene Bedingte ist zufällig, also kann die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als schlechthinnothwendig erkannt werden. Soll also die absolute Nothwendigkeit eines Dinges im theoretischen Erkenntniß erkannt werden, so könnte dieses allein aus Begriffen *a priori* geschehen, niemals aber als einer Ursache, in Beziehung auf ein Daseyn, das durch Erfahrung gegeben ist; denn eine solche Ursache ist nur eine nöthige (respectiv nothwendige), an sich selbst aber und *a priori* willkürliche Voraussetzung zum Vernunfterkentniß des Bedingten (C. 662. M. I, 776.). S. Speculativ.

9. Der Grundsatz: von dem, was geschieht, dem Empirischzufälligen, als Wirkung, auf eine Ursache zu schliessen, ist ein Princip der Naturerkenntniß, aber nicht der Speculativen, d. i. es hat Gültigkeit für Gegenstände der Erfahrung, aber nicht für Gegenstände, oder solche Begriffe von Gegenständen, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Er ist bloß ein Grundsatz, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält. Im Speculativen Erkenntniß hingegen verliert

der Begriff einer Ursache eben so, wie der des Zufälligen, alle Bedeutung (C. 663. M. I, 778.)

10. Nun gehört es zum speculativen Vernunftgebrauch, wenn man vom Daseyn der Dinge, oder der Form, in der Welt auf eine Ursache aufser derselben schließt; denn weder die Materie allein, noch eine Ursache aufser der Welt, sind Gegenstände der Erfahrung (M. I, 779. C. 663.). S. Physikotheologie.

11. Die transcendentalen Fragen erlauben also nur transcendente Antworten, d. i. betrifft die Frage einen bloß *a priori* denkbaren Gegenstand, so kann sie auch nur aus lauter Begriffen *a priori* ohne die mindeste empirische Beimischung beantwortet werden. Nun ist die Frage nach dem Urwesen in Beziehung auf das, was da ist, offenbar synthetisch und verlangt eine Erweiterung unserer Erkenntniß über alle Grenzen der Erfahrung hinaus. Die synthetische Erkenntniß *a priori* ist aber nur dadurch möglich, daß sie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt (s. synthetisches Urtheil), und alle theoretische Grundsätze beziehen sich lediglich auf Erscheinungen; also wird auch durch transcendentes Verfahren in Absicht auf die Theologie einer bloß speculativen Vernunft nichts ausgerichtet (C. 665. f. M. I, 781.).

12. Wollte man aber lieber alle diese Beweise von der Unstatthaflichkeit der bisherigen Beweise für das Daseyn Gottes in Zweifel ziehen, als diese sich rauben lassen, so zeige man, wie man alle metaphysische Erkenntniß durch bloße Vernunftbeweise ersetzen kann. Mit neuen Beweisen, welche die bisherigen beweise, ist hier nichts sich zuvor allge-

mein und aus der Natur des menschlichen Verstandes, sammt aller übrigen Erkenntnisquellen, darüber rechtfertigen, wie man es anfangen wolle, sein Erkenntnis ganz und gar *a priori* zu erweitern, und bis dahin zu erstrecken, wo keine mögliche Erfahrung und kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns selbst ausgedachten Begriff seine objective Realität (d. i. das es auch einen solchen Gegenstand gebe) zu versichern (C. 666. f. M. I, 782.). Der speculative Gebrauch der Vernunft hat aber doch den großen Nutzen, daß er die Erkenntnis vom Urwesen berichtigt und reinigt. Allein reicht er nicht zu, zum Daseyn eines obersten Wesens zu gelangen, aber er reinigt den Begriff desselben von aller Beimischung empirischer Einschränkungen, wenn die Erkenntnis desselben aus der Moralthologie geschöpft wird (C. 667. f. M. I, 783.). Die transcendente Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von einem wichtigen negativen Gebrauch, wenn sie bloß mit reinen Vernunftbegriffen zu thun hat. Sie ist nemlich eine beständige Censur unsrer Vernunft, und räumt alle atheïstischen, deïstischen und anthropomorphistischen Behauptungen aus dem Wege (M. I, 784. C. 668. f.). Das höchste Wesen bleibt also für den bloß speculativen Gebrauch der Vernunft ein Begriff, dessen objective Realität (daß ein solches Wesen existirt) auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann; der gereinigte Begriff eines höchsten Wesens aber, wenn sein Daseyn in der Moralthologie bewiesen ist, kann bloß aus der transcendentalen Theologie gezogen werden (M. I, 785. C. 669. f.) Die Einwürfe des Hume wider den Deismus sind schwach, und treffen niemals etwas mehr als die Beweisthümer, nie aber der Satz der deïstischen Behauptung selbst (Pr. 173.)

S. übrigens Ethikothéologie u. Moraltheologie.

Kant. Crit. der reinen Vernunft, Elementarl., II. Th. II. Abth. I. Buch III. Abschn. S. 391 — 395. *) — II. Buch III. Hauptst. VII. Abschn. S. 659. ff. — S. 703. f.

Deff. Krit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 248. *)

Theoretisch,

theoreticus, théorétique, théorique. S. Erkenntniß, theoretische. Die eigentliche Bedeutung des Worts theoretisch ist betrachtend, speculativ. So heist theoretische Erkenntniß eine solche, die den Gegenstand durch Betrachtung oder Speculation erkennt, und dadurch seine Beschaffenheit bestimmt. Eine Vorstellung kann nemlich auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen oder Erkenntniß werden, entweder diesen und seinen Begriff bloß zu bestimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist theoretische, die andere praktische Erkenntniß der Vernunft (C. IX.). Die theoretische Erkenntniß ist also eine solche, wodurch ich erkenne, was da ist (C. 661.)

2. Der theoretische Gebrauch der Vernunft besteht in einem solchen Gebrauch derselben, durch den ich *a priori*, als nothwendig, erkenne, was da ist (C. 661.). Theoretische Gesetzgebung, I. Gebiet, 3. ff. Theoretisch... wegen wir also etwas, haben, was ei... wegen wir die... (perfectio... theoretisch... etwas be-

530 Theosophie. Thetik. Theurgie. Tod.

trachten, das da ist, und dem etwas (Prädicate) zukömmt (S. III, §. 9. *).

Theoretische Philosophie, f. Philosophie, theoretische und Praktisch, 2.

Theoretisches Princip, f. Geschicklichkeit, 4.

Theosophie,

f. Dämonologie, 5. u. Teleologie, 10.

Thetik,

thetica. Die Thetik ist ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren (C. 448.). So ist ein Inbegriff der dogmatischen Lehren der Theologie eine theologische Thetik, besser eine Thetik der Theologie oder thetische Theologie; eben so kann man auch sagen eine Thetik der Philosophie oder thetische Philosophie. Das Wort ist griechisch und heist eine Wissenschaft, welche setzt, festsetzt, bestimmt.

Theurgie,

theurgia, théurgie. Ein schwärmerischer Wahn, von andern überfinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluß haben zu können (U. 440.).

Tod,

mors, mort. Derjenige Zustand des Thieres, da es für jede Empfindung völlig unempfänglich ist, heist der Tod. Er ist der physische Tod, wenn das Thier für jede Empfindung durch äußere und innere Sinne völlig unempfänglich ist; hingegen

der sittliche Tod, wenn der Mensch ohne alles moralische Gefühl ist. Wenn die physische Lebenskraft keinen Reiz mehr auf das ethische Gefühl bewirken kann, so löset sich die Thierheit nach chemischen Gesetzen in bloße unorganische Materie auf und vermischt sich unwerdbringlich mit der Masse anderer lebender Naturdinge; dies ist der physische Tod. Eben so wenn die sittliche Lebenskraft keinen Reiz auf das sittliche Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwerdbringlich vermischt werden; dies würde der sittliche Tod seyn. Allein ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch (T. 37).

2. Zu den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen, gehört auch, wenn gleich nicht als die vornehmste, — neun es giebt Pflichten, welche noch höher sind, z. B. nicht zu lügen, — doch als die erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit, die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur. Das Widerspiel dieser Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen, ist der willkührliche physische Tod, welcher wiederum als total oder doch partial gedacht werden kann. Dieser physische Tod heist die Entleibung (*autocidum, id est de de soi-même*), Die totale Entleibung heist die Selbstentleibung (*suicidium, suicide*); die partielle Entleibung heist die Entgliederung, Verstümmelung, welche weiter wiederum in die materiale und formale eingetheilt werden. Die materiale Verstümmelung ist, wenn man sich selbst gewissermaßen bestimmenden Theile (als Organe) beraubt; die formale Verstümmelung ist, wenn man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens

physischen (und hiemit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt (T. 70, f.). S. Selbstmord.

3. Die Handlung, durch welche ein Mensch den physischen Tod des andern verursacht, heist die Tödtung (des letztern (*homicidium, homicide*). Die Tödtung eines Menschen, wenn sie Absicht war, und doch wider das Gesetz geschah, oder auch aus gesetzwidrigen Handlungen erfolgte, und also strafbar ist, heist Mord (*homicidium dolosum, homicide volontaire, meurtre*). Wenn im Duell der physische Tod des Duellanten erfolgt, so ist das Tödtung, nicht Mord; es habe denn der eine der Duellanten wirklich die Absicht gehabt, den andern zu tödten; denn der Kampf geschieht mit beiderseitiger Einwilligung, und die Tödtung ungern (K. 205.). S. Strafe u. Böses, 1.

4. Der Tod einer gefunden Philosophie ist derjenige Zustand der Philosophie, da gar keine Erkenntniß durch Begriffe mehr möglich ist. Dies ist der Fall, wenn man sich einer skeptischen Hoffnungslosigkeit überläßt, d. i. sich vorstellt, es gebe gar keine philosophische Erkenntniß, sondern alles sei zweifelhaft. Es ist aber auch der Fall, wenn man einen dogmatischen Trotz annimmt und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen setzt, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen. In beiden Fällen versperrt man sich selbst den Weg zur Erkenntniß. Der erstere Fall kann allenfalls noch die Euthanasie, d. i. ein glücklicher Tod der reinen Vernunft genannt werden, weil sie von dem Widerstreit ihrer Gesetze bei dem Scepticismus nicht so beunruhigt wird, als bei dem Dogmatismus (C. 434.).

Ton,

tonus, ton, f. Musik, Kunst (schöne m. und Farbenkunst, 2. ff. Jeder Ausdruck der Sprache hat im Zusammenhange einen dem Sinne desselben angemessenen Ton, dieser bezeichnét mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden und bringt diesen Affect auch gegenseitig im Hörenden hervor, wodurch denn in demselben die in der Sprache mit solchem Tone ausgedrückte Idee erregt wird. Dafs übrigens bei den Tönen die proportionirte Stimmung der Empfindungen auf dem Verhältnifs der Zahl der Luftbeugungen in derselben Zeit beruht, findet man im Art. Farbenkunst, 2. ff. (U. 219.).

Tonspiel,

f. Musik, 3. und Spiel.

Topik,

topica, topique. Die logische Topik ist ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze (logische Oerter, *loci topici, topiques*) genannt, welches durch Classeneintheilung (z. B. wie weit man in einer Bibliothek die Bücher in Schränke mit verschiedenen Aufschriften vertheilt) die Erinnerung erleichtert (A. 25.). Die transcendente Topik ist die Beurtheilung der Stelle (z. B. ob ihn der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung giebt), die jedem Begriff nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukömmt, welche Stelle sein transcendentaler Ort heisst, und

die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen (C. 324). Sie ist eine Lehre, die vor Erschleichung des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde. Man kann einen jeden Begriff einen logischen Ort für die Erkenntnisse nennen, die unter ihn gehören. Aristoteles hat eine logische Topik geschrieben, eine ausführliche transcendente Topik fehlt uns noch, f. Ort, 2., Logisch und Reflexion, 9.

Totalität,

Allgemeinheit, Allheit, Ganzes, *universalitas, universitas, totalité*. Eine der drei Kategorien der Quantität (C. 106. Pr. 80.). Sie ist nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet (C. III.). Ein jedes Ding in der Welt ist ein Ganzes, d. h. enthält eine Vielheit, die in dem Begriff des Dinges als eine Einheit betrachtet wird. Diese Einheit kann dann wieder zu der Vielheit eines andern Dinges gehören und mit derselben wieder ein Ganzes ausmachen. Bei dem mathematischen Ganzen, wobei von aller Quantität abstrahirt wird, ist dieses am deutlichsten. So hat z. B. ein Fuß Totalität, oder er ist ein Ganzes, das aus einer Vielheit (zehn Zoll nach dem Decimalmaass) besteht, welche in dem Fuß als eine Einheit (Fuß genannt) betrachtet wird. Dieser Fuß macht nun wieder mit den übrigen in der Vielheit (den übrigen neun Füßen) der Ruthe ein Ganzes aus, in dem sie die Einheit oder das Maass ist. Diese Quantität kömmt also jedem Dinge, als einer Gröfse zu, und es kann in der Natur nichts geben, was nicht für sich ein Ganzes wäre; ob es wohl in Beziehung auf etwas anderes ein Theil seyn mag. Jede Einheit ist ein Ganzes, d. i. die Einheit irgend einer Viel-

heit; jede Vielheit ist ein Ganzes, d. i. sie muß als Einheit gedacht werden. Aber auch jede Realität ist ein Ganzes, denn sie ist zugleich eine intensive GröÙe, und auch diese ist eine Vielheit (von Graden), die als eine Einheit, d. i. ein Ganzes gedacht werden muß.

2. Der Quantität nach sind alle Urtheile entweder

- a) allgemeine, oder
- b) besondere, oder
- c) einzelne.

Das allgemeine Urtheil ist ein solches, durch welches das Subject von dem Begriff des Prädicats ganz eingeschlossen wird. Es wird in diesem Urtheile die Sphäre eines Begriffs (im Subject) ganz innerhalb der Sphäre eines andern (im Prädicat) beschloffen. Das Prädicat gilt nemlich hier vom Subject ohne Ausnahme, z. B. alle Menschen sind sterblich, denn es giebt keinen physisch unsterblichen Menschen (L. 157. f.).

Wenn man nun hierzu noch das nimmt, was im Art. Function, 6. u. 7. zu finden ist, so wird man zugeben, daß ein Urtheil, seiner Quantität nach, aus sage: wie weit die Sphäre eines Begriffs in Ansehung eines andern Begriffs reiche. S. GröÙe, 3. Urtheile, welche ausdrücken; daß ein solcher Begriff, der gar keine Sphäre hat, bloß als Theil unter die Sphäre eines andern beschloffen ist, heißen einzelne Urtheile; solche, welche aus sagen, daß ein Theil der Sphäre *)

*) Diese Worte sind L. 158. ausgelassen.

des einen Begriffs unter die Sphäre des andern beschlossen ist, heißen besondere. Beide Arten der Urtheile beschließen also entweder einen Begriff oder einen Theil der Sphäre eines Begriffs unter die Sphäre eines andern, ohne im geringsten das darunter Beschlossene als ein Ganzes zu bestimmen. Aber nicht so das allgemeine Urtheil. Dieses, z. B. alle Menschen sind sterblich, beschließt zwar, wie das besondere Urtheil, eine Sphäre, z. B. Menschen, nemlich nicht einen, sondern mehrere, unter die Sphäre eines Prädicats, z. B. sterblich, welches aufser den Menschen auch alle übrigen Thiere sind. Allein wie ist die erstere Sphäre beschaffen? Der Begriff im Subject, z. B. Menschen, ist durch das Wort: alle, so bestimmt, als wäre es nun ein Begriff, der gar keine Sphäre hätte; denn es geht aufser dem, was er enthält, nichts mehr drunter, er schließt die Menschen nun nicht mehr, als unter ihm, sondern als in ihm enthalten, ein. Das allgemeine Urtheil beschließt also die Sphäre des Begriffs im Subject, gleich als wäre es ein einzelnes Ding, unter die Sphäre des Prädicats. Es geschehen hier also drei Acte:

a) das Beschließen einer unbestimmten Sphäre eines Begriffs, gleich als einer bloßen Theilsphäre, d. i. einer Vielheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs, oder das Fällen eines besondern Urtheils;

b) das Beschließen eines bloßen Begriffs, als eines einzelnen Dinges, oder einer Einheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs, oder das Fällen eines einzelnen Urtheils; und

c. das Beschließen der Sphäre eines Begriffs, als sei sie einzelnes Ding, oder der Vielheit als Einheit, d. i. der Allheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs. Dieser letz-

te Act ist eigentlich der Uract des Verstandes in dieser Art von Urtheilen, und ist nichts weiter als die Vorstellung von der Bestimmung der an sich unbestimmten Sphäre eines Begriffs, d. i. eines Vielen, auf eine solche Art durch einen andern Begriff, das dieses Viele dadurch zugleich als ein solcher Begriff betrachtet werde, unter den nichts weiter gehört, d. i. der keine Sphäre weiter hat, oder als ein Ganzes. Ein Ganzes ist nemlich nichts anders als ein Vieles, zu dem in so fern nichts mehr gehört, das es für sich als Eins, und nicht als etwas bloß zu einem andern Vielen gehöriges betrachtet werden kann. Das Hervorbringen dieser Vorstellung ist der Hauptact in den allgemeinen Urtheilen. So wie also das besondere Urtheil den Begriff der Vielheit hervorbringt, indem dadurch ausgesagt wird, das ein Theil der Sphäre eines Begriffs unter der Sphäre eines andern begriffen sei; so wie das einzelne Urtheil den Begriff der Einheit zu denken möglich macht: so erzeugt das allgemeine Urtheil die Vorstellung der Totalität oder Allheit, indem es eigentlich aussagt: die Menschen sind alle sterblich, welches einerlei ist mit dem: die Totalität der Menschen ist sterblich; oder die Menschen, als ein Ganzes, sind sterblich; oder alle Menschen sind sterblich. Das Denken des: sind alle, oder der Totalität, ist bei dem, allgemeinen Urtheil eben so die Hauptsache; als bei dem besondern das: sind viele, in dem Urtheile: von den Menschen sind viele gut; oder bei dem einzelnen das: als einzelnes Ding, z. B. Cajus, als einzelnes Ding, ist groß.

3. Es würde uns also in der That die Function allgemeine Urtheile zu bilden gänzlich fehlen, wenn unser Verstand nicht die Anlage hätte, sich ein Ganzes, d. i. Vieles als Eins vorzustellen, und dadurch die Sphäre eines Begriffs als vollendet zu denken, und in dieser Vollen-

dung in die Sphäre eines andern Begriffs zu fetzen, und ſich z. B. die Menſchen, die der Verſtand ſich als viele denkt, zugleich auch ſo zu denken, daſs es auſer dieſen vielen weiter keine mehr geben kann, die nicht mit unter dieſen vielen gedacht würden, ſo daſs ſie nun als ein Vollendetes, als das Ganze der Menſchen, als die Totalität derſelben gedacht, und in dieſer Totalität unter die Claſſe der Sterblichen geſetzt werden. Geſetzt nun, wir hätten in unſerm Verſtande die Möglichkeit zu dieſem Act des Denkens nicht, ſo hätten wir auch nicht den Begriff der Totalität, der Allgemeinheit, der Allheit, des Ganzen, welches der Begriff iſt, in welchem dieſer beſondere Act des Verſtandes Begriffe zu verknüpfen gedacht wird, und ſo wäre auch die Vorſtellung von allen Menſchen und damit das allgemeine Urtheil nicht möglich. Uebrigens muſs ein Begriff, der, wie dieſer, eine allgemeine und nothwendige Function zu urtheilen möglich macht, ſelbſt allgemein und nothwendig, d. h. *a priori* ſeyn.

4. Bis jetzt haben wir bloß von dem Urfprung und logiſchen Gebrauch des Begriffs der Totalität geredet. Soll aber der Gebrauch dieſes Begriffs real ſeyn, d. h. ſoll er nicht von Begriffen und ihrer Sphäre, ſondern von Dingen und ihrer Allheit gebraucht werden: ſo bedarf er eines transcendentalen Schemas; dies iſt aber eben die Vorſtellung, die wir Zahl nennen, ſ. Größe, 5. Die Vorſtellung nemlich, daſs ich ein Vielfaches der Einheit durchzählen kann, bis ich damit ſo zu Ende bin, daſs ich weiter keine ſolcher Einheiten noch hinzuzufetzen habe, iſt die Totalität in der Erſcheinung oder die Allheit als ſinnlicher Gegenſtand, (*universitas phaenomenon*). Sie iſt die Totalität der Dinge, nicht, wie die logiſche Allheit (Allheit) (*universalitas*), oder die reine

oder der transcendente Stamm-begriff des reinen Verstandes, wenn man von allem Sinnlichen abstrahirt, wodurch dann kein Real-ganzes denkbar ist, die bloße Totalität der Sphäre eines Begriffs oder die vollendete Größe des Umfangs in Beziehung auf die Bedingung im Prädicat (C. 379.). Die Totalität oder Allheit ist demnach eine Kategorie, und jeder Gegenstand muß von uns als ein Totum oder Ganzes gedacht werden. Die Totalität ist folglich entweder die der Sphäre des Begriffs, und heißt die logische, oder formale (Allgemeinheit des Begriffs), oder die eines sinnlichen Gegenstandes und heißt die physische (Allheit der Erscheinung) im Gegensatze gegen die metaphysische (Allheit des Gleichartigen), welche die logische Kategorie in Verbindung mit ihrem Schema oder ein Ganzes von Einheiten ist. Dieses letztere läßt sich construiren und kann daher auch die mathematische Allheit genannt werden; sie ist nemlich immer eine bestimmte Zahl. So sind zehn Einheiten eine solche Vielheit, die man als Einheit oder Ganzes einen Zehner nennt. Man kann das Allgemeine von Begriffen oder das logische auch das Analytisch-Allgemeine, und das Allgemeine oder vielmehr das All der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen, auch das Synthetisch-Allgemeine nennen, s. Verstand.

5. In den allgemeinen Urtheilen gilt also das Bejahen, Verneinen oder Limitiren allgemein, eben so wie, in den einzelnen Urtheilen; indem in den erstern das Prädicat derselben auf alles dessen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten ist, gezogen oder verneint wird oder die Begränzung davon ausagt, in dem letztern der Begriff im Subject gar keinen Um-fang hat, und demnach das Prädicat von demselben

ohne Ausnahme gilt (C. 96.), s. Function, 19. Diese Allgemeinheit nun ist entweder eine wahre und strenge, absolute und unbeschränkte, oder sie ist nur eine angenommene und comparative, bedingte und empirische. Die erstere ist das Kennzeichen, daß eine Erkenntniß *a priori* ist, s. *A priori*, 14. f., Kategorie 28. u. Allgemeingültig, auch Uebertretung u. Gut. höchstes, 4. b. Vom Interesse der Allgemeinheit s. Gleichartigkeit, 5, a. Von der absoluten Totalität s. Vernunftbegriff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. §. 10. S. 106. — §. 11. S. 111. — II. Abth. I. Buch. II. Abschn. S. 379.

Deff. Logik. §. 21. S. 157. f.

Trägheit,

inertia, inertie. Die Trägheit der Materie ist das bloße Unvermögen derselben, sich von selbst zu bewegen (N. 133.). Dieses Unvermögen beruhet gar nicht auf Erfahrung, sondern auf dem Gesetz der Mechanik, daß alle Veränderung der Materie eine äußere Ursache habe, d. h. daß ein jeder Körper in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung beharret, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht von einer äußern Ursache zur Verlassung dieses Zustandes genöthigt wird. Dies bemerken wir freilich auch allemal, wenn ein ruhender Körper in Bewegung gesetzt, oder wenn die Richtung oder Geschwindigkeit eines bewegten Körpers verändert werden soll. Denn wir werden gewahr, daß dies nur immer durch eine Ursache, welche Bewegung hervorzubringen oder zu ändern strebt, und zwar eine äußere Ur-

sache, d. i. eine solche, welche sich auch im Raume befindet, d. i. Materie oder Körper ist, geschieht, s. Bewegung, VIII, 2. S. 627., Aufgabe, 10. b. Allein aus der Erfahrung läßt sich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Trägheit der Materie nicht herleiten, und darauf beruhet doch die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar (N. 119. 121. 129.).

2. Alle Veränderung hat eine Ursache (s. Analogie der Ursache und Wirkung); es ist also nur zu beweisen, daß die Ursache der Veränderung der Materie nicht in der Materie selbst, sondern jederzeit in einer äußern Ursache liege. Die Materie, als bloßer Gegenstand äußerer Sinne (des Sehens, Fühlens u. s. w.) hat keine andern Bestimmungen (es können ihr keine andern Prädicate beigelegt werden), als die der äußern Verhältnisse im Raume, und erleidet also auch bloß durch Bewegung Veränderungen. In Ansehung dieser Veränderungen, als Wechsels einer Bewegung mit einer andern, oder derselben mit der Ruhe, und umgekehrt, muß eine Ursache derselben angetroffen werden, (weil nemlich alle Veränderung eine Ursache haben muß). Diese Ursache aber kann nicht innerlich seyn, d. i. in der Veränderung erleidenden Materie selbst liegen, denn die Materie hat keine schlechthin innere Bestimmung (d. i. keine solche, die ihr an und für sich selbst, ohne alle Beziehung auf etwas Aeußeres, oder die nicht äußeres Verhältniß wäre, zukäme) und Bestimmungsgründe (d. i. solche, die nicht in Raumesverhältnissen lägen, sondern in der Materie selbst); denn sonst müßte sie im innern Sinn (weil wir keine anderen inneren oder nicht äußeren Bestimmungen kennen als solche, die im innern sind, z. B. Gedanken) und folglich nicht Materie, seyn. Also ist alle Verän-

derung einer Materie auf äufsere (nicht in ihr, d. i. in einem innern Sinn liegende) Ursache gegründet, d. i. jeder Körper (jedes materielle Ding) beharret in seinem Zustande der Ruhe und Bewegung, u. s. w. s. Bewegung, VIII, 2. S. 627.

3. Die Vorstellung von Trägheit ist also zwar der Satz des zureichenden Grundes auf die Veränderung des Zustandes der Körper angewandt, aber nicht um eine Erfahrung zu erklären, sondern um ein Gesetz der Erfahrung zu begründen, nach welchem es unmöglich ist, das ein blofses Körper sich selbst bewegen könne; denn der zureichende Grund der Veränderung könnte ja vielleicht in der Materie selbst liegen, und dann wäre sie nicht träge. Eine materielle Substanz, die sich selbst zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderungen ihres Zustandes, bestimmen könnte, würde leben, d. i. es würde mit ihr noch ein anderes Princip des Wirkens, Vorstellungen in einem innern Sinn (wie beim Thier), verbunden seyn; dann läge aber doch wieder das Leben nicht in der Materie, sondern in diesem heterogenen Princip, s. Leben, 2. Also ist alle Materie als solche leblos oder träge. Die Trägheit der Materie ist also nicht blofs ein aus der Erfahrung hergenommenes Merkmal, sondern eine solche nothwendige Bestimmung derselben, ohne welche sie nicht blofs, sondern beseelte Materie seyn würde (N. 120.). S. Bewegung, VIII, 2. S. 627- f.).

4. Die Benennung der Trägheitskraft (*vis inertiae* *), *force d' inertie*) muß also aus der Naturwissenschaft, insofern sie von der Materie handelt, gänzlich weggeschafft werden. So häufig

*) Auch Newton billigte diese Benennung, *Princip. Defin. 3.*

auch dieser Name gebraucht worden ist, und noch gebraucht wird, so liegt doch im Ausdrucke selbst ein Widerspruch; denn Trägheit ist das Nichtvorhandenseyn einer Kraft sich selbst zu bewegen und kann also keine Kraft seyn. Durch die Benennung der Trägheitskraft würde auch das Gesetz der Trägheit, d. i. das die Materie an sich als solche leblos ist, leicht mit dem Gesetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung, d. i. das in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sind, s. Gegenwirkung, leicht verwechselt werden können. Hauptsächlich aber ist der Ausdruck Trägheitskraft darum verwerflich, weil er die irrige Vorstellung von einer Aufzehrung der Bewegung in der Welt erhalten und bestärken würde (N. 132.).

5. Man ist nemlich auf diese vermeinte Kraft der Trägheit dadurch gekommen, weil diejenige Kraft, die eine Aenderung des Zustandes bewirkt, durch diese Aenderung gleichsam zu verschwinden, oder verloren zu gehen scheint; daher man sich vorgestellt hat, die Trägheit des Körpers sei eine entgegengesetzte Kraft, die sie aufzehre, s. Gegenwirkung, 9. Allein, man ist gar nicht genöthigt, so etwas anzunehmen, sobald man sich nur überzeugt, das die wirkende Kraft eines Körpers, die auf die Aenderung des Zustandes eines andern verwandt wird, nur durch die Gegenwirkung des letztern vermittelt seiner Bewegung im absoluten Raum Widerstand leidet, s. Gegenwirkung, 2. ff.

6. Descartes lehrte (*Princip. Philöf. P. II. §. 43.*): was ruhe, habe eine Kraft zu ruhen, u. s. w. Er behauptet aber damit, das da eine Kraft sei, wo doch gar keine ist, und leitet auch davon den Widerstand her, wodurch er eben das Gesetz der Trägheit mit dem der Gegenwir-

kung verwechselt. Die Trägheit bedeutet nicht ein positives Bestreben der Materie, ihren Zustand zu erhalten, sondern ein Unvermögen derselben, ihren Zustand von selbst zu verlassen (N. 121.).

7. Newton (*Princip. L. I. Defin. 3.° Axiomata f. leges motus: Lex. I.*) läßt das Wort Kraft weg. Er drückt sich darüber so aus, wie sich Descartes vorher (*l. c. §. 37.*) ausgedrückt hatte: ein jeder Körper beharret in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung gleichförmig und in derselben Richtung, wenn er nicht durch eingedrückte Kräfte genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen. Wolf (*Cosmologia, Sect. II, cap. IV. §. 309.*) setzte noch hinzu: und in derselben Geschwindigkeit, und sagt statt eingedrückte Kräfte, eine äußere Ursache (N. 119.).

8. Dieser Satz ist seitdem unter dem Namen des Gesetzes der Trägheit (*lex inertiae, loi d'inertie*) eines der ersten Grundgesetze der Mechanik geworden. Kant hat es als das zweite aufgestellt. Ihm zu Folge wird eine äußere, d. i. in einem andern Körper liegende, Ursache erfordert, ruhende Körper zu bewegen, die Richtung und Geschwindigkeit der bewegten Körper zu ändern, und sie zur Ruhe zu bringen; sobald aber diese Ursache zu wirken aufhört, bleibt der Körper in dem letzten Zustande, in den sie ihn versetzt hatte, d. h. er behält die letzte Geschwindigkeit, und setzt mit derselben seine Bewegung nach der letzten Richtung gleichförmig und geradlinigt fort, oder bleibt in Ruhe, bis eine andere äußere Ursache dieses ändert. Dies zeigt nun auch die Erfahrung; denn wenn z. B. die äußern Ursachen, die einen Körper in der krummen Linie NM (Fig. 64.) erhielten, in M plötzlich aufhören zu wirken, so fliegt derselbe mit

der Geschwindigkeit, die er in W hatte. Nach der Richtung des neuen Theilchens der Luft nach der Tangente MM vertheilt ist. Der Satz der Trägheit, und nachher noch die Nothwendigkeit dieser Trägheit, sind das sie ganz allgemein in Anwendung.

9. Da nun die Trägheit der Veränderung des Zustandes eines Körpers ihm in einem Augenblicke per liegt, (actus in seipso), so ist diese Trägheit das Thätige oder Widerstande ihm entgegen das Leidende oder Träge (res in seipso), das bloß den äußern Trägheit, die er im Welt und thut für sich nichts, so er denn in dem Zustande, in welchem ihm jene widersteht. Daher nun die Bedeutung der Trägheit. Man nennt insbesondere die Trägheit der von Trägheit der Materie, wie ein Himmelskörper, liegt in der Mechanik, II. Cap. §. 23. die Trägheit einer Materie ein natürliches Verhinderung, seinen Ort zu verändern, so wie eine Trägheit, durch welche er überall sich ganz isolirt hingehalten wird. In der ersten mal erhaltene Bewegung vermindert der Trägheit, darüber erklärt sich Newton.

10. Es hat auch Philosophen geglaubt, daß die Trägheit für einen nur der Luft zu haben. Allein diese Meinung ist nicht eingesehen, was die Frage war: woher die Trägheit der Luft ist, ist die Trägheit eines Widerstandes, wie bei der Wirkung, sondern nicht von der Trägheit der Veränderung des Zustandes eines Körpers auf die Größe der Kraft zu setzen. So wie auch wenn auch die Luft eine Trägheit hat, so ist doch ein Körper immer im Stande, seinen Zustand zu ändern können, was jedoch von der Luft oder allein eine äußere Ursache ist.

setzen, seine Bewegung und Richtung ändern, oder ihn zur Ruhe bringen können.

II. Man siehet hieraus, daß der physische Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur, oder die Hypothese, welche behauptet, man müsse die Zwecke in der Natur aus dem Leben der Materie erklären, welche ein Vermögen habe, nach Absichten zu handeln, ganz grundlos ist. Denn entweder müßte dies Leben in der Materie selbst liegen, diese Behauptung nennt man den Hylozoismus, der alles belebt (S. II, 405.); wir haben aber gesehen, daß ihm die Trägheit der Materie, als wesentlicher Charakter derselben, entgegen stehet. Auch würde er der Tod aller Naturphilosophie seyn. Denn wie sollte eine Naturwissenschaft möglich seyn, wenn das Leben in der Materie läge, da wir alsdann mit einer Ursache der Naturwirkungen zu thun hätten, von der wir weder ihr Daseyn, noch ihre Möglichkeit, noch auch die Möglichkeit ihrer Wirkungen einsehen könnten? — Oder das Leben der Materie liegt in einem eigenen innern Princip, das die Materie belebt, aber von der Materie selbst verschieden, und nur als eine besondere Substanz mit ihr verbunden ist. Ein solches Princip nennt man die Weltseele (U. 323.). Diejenigen, welche dieses behaupten, betrachten die ganze Natur als ein Thier, die ganze materielle Substanz in der Welt als etwas, dem eine Seele zugesellt ist, aus der sich alle Zweckmäßigkeit in der Welt ableiten läßt. Dieses läßt sich wenigstens denken, welches mit dem Leben in der Materie selbst unmöglich ist; denn wir haben an der Organisation der Materie im Kleinen so etwas, wir haben wirklich Thiere in der Welt; aber wir können doch die Möglichkeit einer solchen Weltseele nicht *a priori* einsehen. Es muß also ein Cirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit in der Natur an organisirten Wesen aus dem Leben der Mate-

rie ableiten will. Denn man kennt dieses Leben nicht anders, als in organisirten Wesen, und würde sich ohne dergleichen Erfahrung keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen, und doch will man die Zweckmäßigkeit in der Natur von diesem Leben ableiten. Wenn die Organisation das Leben möglich macht, wie kann dann auch umgekehrt das Leben diese Organisation möglich machen? Der Hylozoismus leistet also das nicht, was er verspricht, nemlich einen Realismus der Naturzwecke zu erklären (U. 327. f.).

12. Die Trägheit lebender Wesen hingegen ist ein Vermögen, ihren Zustand zu erhalten (N. 121.). Dieses Vermögen beruhet lediglich auf Erfahrung und liegt in der Seele oder dem Princip des Lebens. Sie ist ein positives Bestreben, und folglich giebt es allerdings eine Trägheitskraft der lebenden Wesen, aber nicht der Materie. Denn die lebenden Wesen haben eine Vorstellung von einem andern Zustande, den sie verabscheuen, und gegen den sie folglich ihre Kraft anstrengen, oder eine Trägheitskraft beweisen (N. 121.).

Transcendent,

l. Ueberschwenglich.

Transcendental,

transcendentalis, transcendental. - Dieser Ausdruck, der schon bei den alten Logikern von einem Begriff gebraucht wurde, der von jeder Kategorie gilt, und also noch über die Kategorien hinaus geht (*transcendit*), z. B. Ding, Sache u. s. w. ist von K. festgesetzt worden, um diejenige Erkenntnis damit zu bezeichnen, welche die

Möglichkeit und den Gebrauch der Erkenntnifs *a priori* betrifft (C. 80.) f. Erkenntnifs, transcendente. So ist die Erkenntnifs, das der Raum mit allen geometrischen Bestimmungen desselben gar nicht empirischen Ursprungs ist; und die Möglichkeit, wie er sich gleichwohl *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung beziehen kann; transcendental; so heisst auch der Gebrauch des Raums von Gegenständen überhaupt (d. i. ohne darauf zu sehen, ob sie Erscheinungen oder Dinge an sich sind, z. B. von Gott und dem menschlichen Geiste, als Wesen, die sich irgendwo befinden sollen) transcendental, f. Gebrauch, transcendentaler u. Ding.

2. Transcendentale Aesthetik, f. Aesthetik, 3. ff.

3. Transcendentale Bejahung, f. Ding u. Realität.

4. Transcendentaler Beweis, f. Beweis, transcendentaler.

5. Transcendentale Critik, f. Critik der reinen Vernunft.

6. Transcendentale Einbildungskraft, f. Einheit, synthetische u. Einbildungskraft, 3. ff.

7. Transcendentale Einheit, f. Realität, 3.

8. Transcendentale Elementarlehre, f. Elementarlehre, 4. u. transcendente Methodenlehre.

9. Transcendentale Erkenntnifs, f. Erkenntnifs, transcendente.

10. Transcendentale Erörterung, f. Exposition, 3. u. 9. ff.

11. Transcendentale Exposition, f. Exposition, 3. u. 9. ff.

12. Transcendentaler Gebrauch, f. Transcendental, 1., Begriff, 22. a. u. Gebrauch, transcendentaler.

13. Transcendentaler Gegenstand, f. Gebrauch, transcendentaler.

14. Transcendentale Hypothese, f. Disciplin, 17. ff.

15. Transcendentale Idealität, f. Idealität.

16. Transcendentaler Inhalt, f. Einheit, 14.

17. Transcendentale Logik, f. Logik, 2. ff. Sie ist die Wissenschaft, welche die Principien des reinen Denkens enthält (C. 36.). S. insonderheit Logik, 4.

18. Transcendentale Methodenlehre, *methodologia transcendentalis*. Die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft (C. 735. f.). Man kann nemlich entweder die Materialien zu einem vollständigen Gebäude überschlagen und bestimmen, wie hoch, fest u. f. w. das Gebäude aus solchen Materialien werden könne. Dieses geschieht in Ansehung des Gebäudes der durch reine Vernunft möglichen Philosophie in der transcendentalen Elementarlehre. Oder man kann den Plan entwerfen, nach welchem jene Materialien verarbeitet werden müssen. Dieses geschieht nun in Ansehung der Philosophie der reinen Vernunft in der transcendentalen Methodenlehre (C. 735. M. I, 851.). S. auch Critik der reinen Vernunft, 7. Sie besteht aber aus vier Stücken, nemlich aus

a) der Disciplin der reinen Vernunft, f. Disciplina;

b) dem Kanon der reinen Vernunft, f. Kanon;

c) der Architectonik der reinen Vernunft, f. Architectonik; und

d) der Geschichte der reinen Vernunft, f. Metaphysik, 13. ff. (M. I., 852. C. 735. f.)

19. Transcendentalphilosophie, *ontologia*, *philosophia transcendentalis*, *ontologie*, *philosophie transcendendale*, f. Critik der reinen Vernunft, 4. ff. Die allgemeine Aufgabe der Transcendentalphilosophie ist: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich, und die ganze Wissenschaft ist nichts anders, als die vollständige Auflösung dieser Aufgabe, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit; so zeigt die transcendendale Aesthetik, ein Theil der Transcendentalphilosophie, das synthetische Sätze *a priori* möglich sind durch reine Anschauungen *a priori*, Raum und Zeit (M. I., 80. C. 73.). S. Satz, 14. u. Encyclopädie, 13. Diese Wissenschaft geht nothwendig vor aller Metaphysik vorher. Man hat bis jetzt noch kein ausführliches System der Transcendentalphilosophie, das diesen Namen verdiente (Pr. 46.). Kant hat in der Critik der reinen Vernunft die Materialien und den ganzen Plan zu einer Transcendentalphilosophie aus Principien angegeben und entworfen und nach synthetischer Methode behandelt; in den Prolegomenen hingegen hat er dieses nach analytischer Methode geleistet (Pr. 46.). Das vornehmste Augenmerk bei dieser Wissenschaft ist, das in derselben die Erkenntniß *a priori* völlig rein, d. i. gar nichts Empirisches in ihren Begriffen enthalten seyn muß. So gehören z. B. die obersten

Grundsätze der Moralität und die Grundgesetze derselben nicht in die Transcendentalphilosophie, weil im Begriff der Pflicht der Begriff von Ueberwindung der der Sittlichkeit entgegenstehenden Neigungen (also von etwas Empirischen) verstanden. Die Transcendentalphilosophie ist aus eine Weltweisheit der reinen, d. h. speculativen, Vernunft (C. 23.). Denn alles Praktische, so fern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu den empirischen Erkenntnisquellen gehören (C. 23. § 1. I, 32.). Die Eintheilung der Transcendentalphilosophie ist wie die der Critik der reinen Vernunft, f. Critik der reinen Vernunft, §. 2. N. I, 33, C. 29. f.).

20. Transcendentale Psychologie, 2
Psychologie, 3.

21. Transcendentale Reflexion, 2
Reflexion.

22. Transcendentaler Schein, 1
Schein, 6.

23. Transcendentale Topik, 2 Topik

24. Transcendentale Urtheilskraft, 2
Urtheilskraft.

25. Transcendentale Verneinung, 2
Ding, 2. β. u. Verneinung

26. Transcendentale Wahrheit, 1
Wahrheit.

Traum,

in *Somnium*, *songe*. Max *hervorkommt*,
 die *Einbildungskraft*, *als* *Phantasie*,
das *Vorstellungsvermögen*, *das* *zugewandt*
 ist *Ed.* *21*

dafs sie alsdann, bisweilen sehr ungelegen, mit einem spielt. Wenn nicht die Lebhaftigkeit der sinnlichen Eindrücke im Wachen es hinderte, so würden die Bilder der Phantasie noch lebhafter und häufiger seyn, und wir würden z. B. noch lange nachher in dem Sturm auf der See zu seyn glauben, den wir einmal erlebt haben, oder die Bilder auch im Wachen haben, die wir kurz vorher im Schlafe gehabt haben. Dieses geschieht auch zuweilen wirklich, wie man davon Beispiele findet, z. B. in Moriz Magaz. z. Erfahrungsseelenkunde 1. B. 1. St. S. 53. ff. Dieses Spiel der Phantasie mit dem Menschen, es geschehe nun im Schlafe oder im Wachen, nennt man einen Traum.

2. Die Gestalten, welche man im Traume sieht, sind Dichtungen der Phantasie. Weil nun diese Dichtungen unwillkürlich sind, indem dabei der Verstand nicht willkürlich mitwirkt, so heissen sie nach ihrer Quelle auch Phantasien. Diese Phantasien hat der Mensch auch im Wachen, vornehmlich wenn er sich in einem krankhaften Zustande befindet; sie sind dann oft solche Bilder, dergleichen in der Erfahrung nicht vorkommen, und die daher auch Traumbilder eines Wachenden (*velut aegri somnia vanae — finguntur species*) genannt werden (A. 80.). Die Hypochondristen haben z. B. solche Traumbilder. So bildete sich ein Hypochondrist einst ein, seine Beine wären von Glas; ein anderer, er sei durch eine Kalteschale vergiftet worden (Moriz, a. a. O. 4. B. 3. St. S. 21.). Die Phantasien des Fieberkranken, des Wahnsinnigen, u. s. w. sind nichts als unwillkürliche Träume, welche sie bei offenen Sinnen haben, weil der Verstand die Phantasie nicht zügeln kann. Man nennt aber diejenigen, die auf diese Art im Wachen unwillkürlich träumen, besser Phantasten.

3. Der Traum, wenn dabei auf den Unter-

schied des Schlafens und Wachens gar nicht gesehen wird, ist der Wahrheit der Erfahrung entgegengesetzt. Unsere Phantasie schwärmt nehmlich, wenn sie sich ohne unsern Verstand und wider unsern Willen Bilder wählt, die so oder doch in dem Zusammenhange in der Erfahrung gar nicht vorkommen. Nun kann man einen solchen Traum objectiv betrachten (*Somnium objective sumtum*), wie die Scholastiker sich ausdrücken, insofern nehmlich dem Träumenden gewisse Bilder erscheinen, deren Gegenstände nicht existiren; oder man kann ihn subjectiv betrachten (*Somnium subjective sumtum*), insofern nehmlich diese Bilder in dem innern Sinn des Träumenden wirklich existiren. In der erstern Beziehung sind die Traumbilder unter einander nicht nach den Verstandesgesetzen verknüpft, es geschieht z. B. im Traum etwas Widersprechendes, ohne wirkende Ursachen, u. s. w.; in der letztern Beziehung aber erfolgen alle diese Träume dennoch nach Verstandesgesetzen, und es sind z. B. wirkende Ursachen vorhanden, die da machen, das gerade diese und keine andern Phantasien im innern Sinne des Träumenden sind. Der Traum ist also in der erstern Bedeutung der Wahrheit in der Erfahrung entgegengesetzt, d. h. der Traum kann nicht als etwas in den äußern Sinnen Befindliches, und nach den Gesetzen der Erfahrung Verbundenes, also für alle Wahrnehmenden Gültiges betrachtet werden, sondern er ist gerade das Gegentheil davon (*Wolfii Ontologia*, §. 493.) (Pr. 209. *).

4. Aristoteles sagt irgendwo: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein Jeder seine eigene. Kant sagt: man sollte diesen Satz wohl umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, das sie träumen. Wenn wir also

die metaphysischen Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, z. B. die sie mit Wolf aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, die sie mit Crusius durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denkklichen und Undenklichen aus nichts hervorgebracht, oder die mit Fichte, Schelling, Schelver, Stephens u. s. w. die Erfahrungswelt *a priori* construiren: so müssen diese Herrn, bei dem Widerspruch, in welchem die Visionen des einen mit denen des andern und aller übrigen Menschen stehen, nothwendig träumen. Man kann diejenigen, die sich in solche metaphysische Träume verlieren, Träumer der Vernunft nennen (S. II, 425. f.).

5. Mit den Träumern der Vernunft stehen die Träumer der Empfindung in gewisser Verwandtschaft, das sind diejenigen, welche ganz andere Empfindungen haben, als andere Menschen. Unter dieselben werden gemeinlich diejenigen gezählt, welche bisweilen mit Geistern zu thun haben, weil sie etwas sehen, was kein andrer gesunder Mensch sieht, so gute Sinne er auch haben mag. Es ist auch die Benennung der Träumereien, — zu welchen Schwedenborgs abentheuerliche und seltsame Einbildungen zum Beispiel dienen, die aber hier aus Mangel an Raum nicht erzählt werden können (S. II, 465 u. 467) — wenn man voraussetzt, das jene Erscheinungen der Träumereien der Vernunft sowohl als der Empfindung auf bloße Hirngespinnste hinauslaufen, in so fern passend, als diese so gut als die Träumereien im Schlafe selbst ausgeheckte Bilder sind, die gleichwohl, als wären sie wahre Gegenstände der äußern Sinne, täuschen; darum sind aber doch beide Arten der Täuschungen (durch Träume im Wachen und im Schlafen) sich einander in ihrer Entstehungsart nicht ähnlich genug, als das die Quelle der einen auch zur Erklärung der andern zureichend seyn sollte (S. II, 426. f.).

6. Derjenige, der im Wachen sich in Erdichtungen und Chimären, welche seine stets fruchtbare Einbildungskraft ausheckt, dermassen vertieft, daß er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meisten angelegen sind, wird mit Recht ein wachender Träumer genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlassen, so wird er schlafen und die vorigen Chimären werden wahre Träume seyn. Die Ursache, weswegen sie nicht schon im Wachen wahre Träume sind, ist diese, weil er sie zu dieser Zeit als in sich, andre Gegenstände aber, die er empfindet, als außersich vorstellt, folglich jene zu Wirkungen seiner eigenen Thätigkeit (Spontaneität) zählt, und dabei etwas Willkührliches ist. Im Schlafe aber bleiben bloß diese selbstgedichteten Vorstellungen übrig, und müssen den Träumenden, so lange er schläft, betrügen, weil er keine äußern Vorstellungen hat, mit denen er jene inneren Dichtungen der Phantasie vergleichen kann (S. II, 427. f.).

7. Vom Traum im Schlaf sehe man übrigens den Art. Schlaf, 7.

8. Die Geisterseher sind demnach nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach (specifisch) gänzlich von den wachenden willkührlichen Träumern unterschieden. Denn die Geisterseher verletzen das Blendwerk ihrer Einbildungskraft in ein ganz andres Verhältniß, nemlich außersich, d. i. in einen Ort und unter die Gegenstände, die sich ihren wirklichen Empfindungen durch äußere Sinne darbieten, gerade wie in der Fieberphantasie. Daß aber dergleichen in der Fieberphantasie auch geschieht, erklärt das Phänomen nicht. Es wird damit die Frage nicht beantwortet: wie ist dieser Betrug möglich? (S. II, 428. f.).

9. Der Ort eines äußern Gegenstandes ist eine nothwendige Bedingung der Empfindung desselben; denn sonst könnten wir uns ihn nicht als aufser uns vorstellen. K. ist es nun sehr wahrscheinlich: das unsere Seele den empfundenen Gegenstand in ihrer Vorstellung dahin versetze, wo die verschiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die derselbe gemacht hat, wenn sie fortgezogen werden, zusammenstoßen. Daher sieht man einen strahlenden Punct an demjenigen Ort, wo die von dem Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtstrahlen zurückgezogenen Linien sich schneiden. Dieser Punct, welchen man den Sehpunct nennt, ist zwar in der Wirkung der Zerstreuungspunct, aber in der Vorstellung der Sammlungspunct der Directionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (*focus imaginarius*). So bestimmt man selbst durch ein einziges Auge einem sichtbaren Gegenstande den Ort gerade da, wo die aus einem Puncte des Gegenstandes ausfließenden Strahlen sich schneiden, ehe sie ins Auge fallen (S. II, 429.).

10. Bei den Eindrücken des Schalles wird jener Sammlungspunct (*focus imaginarius*) ebenfalls dahin gesetzt, wo die geraden Linien des in Bewegung gesetzten Nervengebäudes im Gehirne äußerlich fortgezogen zusammenstoßen. So bemerkt man die Gegend und Weite eines schallenden Gegenstandes einigermaßen, wenn der Schall gleich leise und hinter uns ist, obschon die vom schallenden Gegenstande aus gezogenen Linien nicht die Oeffnung des Ohrs treffen, sondern auf andre Stellen des Haupts fallen. Dasselbe kann auch von den übrigen drei äußern Sinnen gesagt werden (S. II, 430. f.).

11. Wenn man dieses nun auf die Bilder der Einbildungskraft anwendet, so kann man dabei dasjenige, was Descartes annahm und die mei-

sten Philosophen nach ihm billigten; zum Grunde legen. Nämlich, alle Vorstellungen der Einbildungskraft mögen vielleicht zugleich mit gewissen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nerven-geiste des Gehirns begleitet seyn, welche man materielle Vorstellungen (*ideas materiales*) nennt, d. i. mit der Erschütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von den Nerven abgefondert wird, und die derjenigen Bewegung ähnlich ist, welche wir durch die Empfindungen der äußern Sinne empfinden. Es werde nun K. Folgendes eingeräumt. Der vornehmste Unterschied der Nervenbewegung in den Phantasien von der in der Empfindung soll darin bestehen, daß die Richtungslinien (Directionslinien) der Bewegung bei jenen sich innerhalb und bei dieser außerhalb dem Gehirn schneiden. Nun wird jener Sammlungspunct der Directionslinien (*focus imaginarius*), in welchem das Object vorgestellt wird, bei den klaren Empfindungen im Wachen außer mir; der von den Phantasien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mir gesetzt. Folglich kann es, so lange ich wache, nicht fehlen, daß ich die Einbildungen als meine eigenen Hirngespinnste von dem Eindruck durch die Sinne unterscheide (S. II, 431. f.).

12. Dieses eingeräumt, kann man über diejenige Art von Störung des Gemüths, die man den Wahnsinn und im höhern Grade die Verrückung nennt, etwas begreifliches zur Ursache anführen. Das Eigenthümliche dieser Krankheit besteht nämlich darin, daß der verworrene Mensch seine Einbildung für wirkliche äußere Gegenstände ansieht, die ihm gegenwärtig sind, und sie also außer sich hinaus in den Raum setzt (S. II, 432.).

13. Gesetzt also, daß durch irgend einen Zufall oder eine Krankheit gewisse Organe des Gehirns so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleich-

gewicht gebracht seyn, daß die Bewegung der mit einigen Phantasien harmonisch bebenden Nerven nach sich auferhalb dem Gehirn durchkreuzenden Richtungslinien geschieht, so ist der Sammlungspunct dieser Richtungslinien (*focus imaginarius*) auferhalb dem denkenden Subject gesetzt. Das Bild, welches ein Werk der blossen Einbildungskraft ist, wird dann als ein Gegenstand vorgestellt, der den äußern Sinnen gegenwärtig ist, und befindet sich in der Einbildung des Wahnsinnigen nicht in ihm, sondern aufer ihm im Raum. Die Bestürzung über die vermeinte Erscheinung einer Sache, die nach der natürlichen Ordnung nicht zugegen seyn sollte, wird, obschon auch anfangs ein solches Schattenbild der Phantasie nur schwach wäre, bald die Aufmerksamkeit rege machen, und der Scheinempfindung eine so große Lebhaftigkeit geben, die den betrogenen Menschen an der Wahrheit nicht zweifeln läßt. Dieser Betrug kann einen jeden äußern Sinn betreffen, denn aus jeglichem haben wir copirte Bilder in der Phantasie, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Ursache werden, den Sammlungspunct der Directionslinien (*focus imaginarius*) dahin zu versetzen, von wo der sinnliche Eindruck eines körperlichen Gegenstandes kommen würde, wenn er daselbst wirklich vorhanden wäre (S. II, 432. ff.).

14. Bei den gemeinen Erzählungen von Geistererscheinungen findet man daher, daß nur immer Einer (der Phantast) etwas gesehen hat oder daß es nur seinem Gesicht vorgaukelte, dem Gefühl aber durchdringlich war. Wir können sie daher wohl aus einer solchen Quelle ableiten. Der gangbare Begriff von geistigen Wesen ist daher auch dieser Täuschung sehr gemäß, und verläugnet seinen Ursprung nicht. Die Eigenschaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume soll nemlich das wesentliche Merkmal

Begriffs ausmachen; auch ist es sehr wahrscheinlich, daß die Erziehungsbegriffe von Geistergestalten dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuschenden Phantasien geben, und daß ein von allen solchen Vorurtheilen leeres Gehirn wohl nicht so leicht in einer Verkehrtheit Bilder, von solcher Art aushecken würde. Auch sieht man daraus, daß der Unglückliche seine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben könne, weil die Krankheit des Phantasien die Täuschung der Sinne betrifft. Denn die wahre oder scheinbare Empfindung durch die Sinne geht vor allem Urtheil des Verstandes vorher, und hat eine unmittelbare Evidenz, die alle andere Ueberredung weit übertrifft (S. II, 434. ff.).

15. Es ergibt sich aus diesen Betrachtungen, daß man sehr unrecht hatte, die Geisterseher zu weilen zu verbrennen, man sollte sie bloß purgiren; denn ihre eingebildete Geistergemeinschaft ist Wahnsinn, und die Geisterseher sind nichts anders als Candidaten des Narrenhospitals. Der scharfsinnige Hudibras löset das Räthsel mit ihnen am besten so auf: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobet und abwärts geht, so wird daraus ein F..., steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung (S. II, 435. f.).

16. Zum Beschluß dieses Artikels mache ich noch darauf aufmerksam, daß man bei dem transcendentalen Realismus, oder dem Lehrbegriff, daß die Gegenstände der Sinne Dinge an sich selbst sind, nicht mehr Erfahrung vom Traum unterscheiden kann, ja daß man diesen Lehrbegriff, den Kant schon den träumenden Idealismus nennt, sehr wohl analogisch einen Traum nennen kann. Jede Erfahrung muß eine für alle Wahrnehmende gültige Wahrnehmung enthalten; denn daran sehen wir eben, daß sie kein Traum,

sondern wirkliche Erfahrung ist; sind nun die Gegenstände der Erfahrung nicht unsere Vorstellungen durch äussere Sinne, sondern an sich selbst vorhanden, so sind sie auch nach eigenen Gesetzen verknüpft, die uns alsdann blofs durch Wahrnehmung der einzelnen Wahrnehmenden bekannt werden, und folglich weder Nothwendigkeit noch Allgemeinheit haben, sondern, samt der durch sie bewirkten Verknüpfung, eben so zufällig sind, als die Gegenstände der Erfahrung selbst. Da wir überdem, wenn wir die Gegenstände der äussern Sinne für Dinge an sich selbst halten, das, was in den äussern Sinnen ist, eben so aufser alle Sinne hinaus dichten, wie der Phantast das, was in dem innern Sinne ist, in die äusseren Sinne und den Raum hinaus träumt: so ist diese transcendente Täuschung, wenn man sich durch sie betören läfst, mit Recht ein Traum zu nennen.

Kant. Anthropologie, §. 23. S. 80.

Deff. Prolegomena. S. 209.

Deff. Träume eines Geistesf., erläutert durch Träume der Metaphysik, 3. Hauptst.

Trieb,

Instinct, Naturtrieb, *ὄρεσις*, *impetus*, *instinctus*, *instinct*. Wenn man das Wort Trieb in seinem weitläufigsten Umfange nimmt, so begreift es alles blofs Leidende im Begehungsvermögen, ein mit Vorstellungen verknüpftes Bemühen zu gewissen Handlungen, ohne das man einmal den Gegenstand kennt oder Begriffe von ihm hat, kurz, die Wirksamkeit der Kräfte durch Vorstellungen, aber ohne alle Begriffe. Der Trieb ist eine wirkliche Begierde, deren Gegenstand der Begehrende nicht kennt, sondern blosslich eine Begierde,

Ansehung des Gegenstandes. Ein Kind kennt noch nicht die Brüste seiner Mutter und doch hat es einen Trieb zu saugen. Wenn beiderlei Geschlechter zur Männbarkeit gelangen, so haben sie einen Trieb sich zu vereinigen. Es ist ein blinder Antrieb, wobei man nichts erkennt. Man kann den Eltern eine gewisse natürliche Liebe zu den Kindern beilegen. Dieser Trieb wirkt schon zum voraus, ehe die Kinder noch da sind. Eine kranke oder eine schwangere Person hat oft einen Trieb zu einer gewissen Speise, kann sie aber nicht angeben, man muß ihr Speisen hernennen, bis sie darauf kommt. S. Hang, 1. (Manuscript. A. 233.) Man kann auch sagen: der Trieb ist die innere Nöthigung des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung eines Gegenstandes, ehe man noch einmal eine Vorstellung von ihm hat und ihn kennt (A. 226.).

2. Der Trieb in dieser Bedeutung ist das, was Reimarus (Allgemeine Betrachtung über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe, — vorgestellt von Herm. Sam. Reimarus, Prof. in Hamburg und Mitgl. der kaiserl. Akademie in St. Petersburg. 3te Ausgabe, Hamburg, 1773. 8. 1 Cap. §. 2. S. 2.) willkürliche Triebe nennt. Er nimmt nemlich das Wort Trieb in einer noch umfassendern Bedeutung und versteht darunter: alles natürliche Bemühen zu gewissen Handlungen, und rechnet dazu, nebst den willkürlichen Trieben, auch, unter dem Namen der mechanischen Triebe, die Wirksamkeit des lebenden Körpers, in so fern sie ohne Vorstellung und Willkühr ist, z. B. das Schlagen des Herzens; imgleichen unter dem Namen der Vorstellungstriebe, das Bemühen der Seele, sich der Dinge gegenwärtigen oder vergangenen Zustände bewußt zu werden, z. B. das die Sinne zu gebrauchen und

sich die Dinge nach der Art des sinnlichen Eindrucks vorzustellen.

3. Die Vorstellungen, die mit den Trieben verknüpft sind, sind dunkel, und mit Empfindungen, auch dem Gefühl der Luft oder Unluft verbunden. So geben die Empfindungen von Hunger und Durst einen Trieb zum Essen und Trinken; die Kinder haben einen Trieb zum Sprechen und zum Gehen; Erwachsene oft einen Trieb zum Singen oder zur Malerei. Von den Trieben und der ihnen angemessenen Einrichtung der Organe rührt es her, daß ein Gegenstand dem Thiere Luft oder Unluft macht. Der Gegenstand, der dem Thiere seinem Triebe gemäß Luft macht, heißt ein Bedürfnis zur Befriedigung seines Triebes, und ist ihm daher nützlich; der Gegenstand hingegen, der ihm Unluft macht, ist ihm schädlich. Wird nun der Trieb öfters durch den Gegenstand befriedigt, so wird das Regeseyn des Triebes zur Gewohnheit oder habituell und heißt dann Neigung, das gewohnte Regeseyn der Unluft an einem Gegenstande aus einem Triebe heißt Abneigung, *s.* Neigung. So kehrt ein Pferd gern in die alte Herberge ein, und der Hund verkriecht sich vor dem aufgehobenen Stocke, jenes aus Neigung, dieser aus Abneigung (Reimarus, a. a. O. 3. Cap. §. 32. ff. S. 51. ff. A. 203.) Die Neigung und Abneigung sind auf einen Gegenstand bestimmt. Sie können also nicht angebohren seyn, weil die Erkenntnis nicht angebohren ist. So bald unser Trieb zur Neigung wird, so ist er zum Object bestimmt. Die Neigung ist entweder formal oder material. Die erstere ist diejenige, die bloß auf die Form unserer Glückseligkeit geht; die zweite diejenige, die auf die Materie, das, was zu unsrer Glückseligkeit dient oder unsere Neigung befriedigt, geht.

4. Man kann die Triebe in natürliche und

den. Natürliche Triebe sind
 böge der Natur jeder Thierart,
 llen Freiheit der Thiere, stets
 irksam sind. Die abarten-
 solche, welche von der na-
 eln, außerordentlicher Um-
 issen Zwanges wegen, ab-
 eils schwächer und fast un-
 e andere Weise bestimmt
 öglichkeit in dem natürli-
 hat. So ändert die Er-
 er Thiere ihre natürli-
 ein natürlicher Trieb der
 e, daß sie sich bloß mit
 e Zählung aber kann
 eb so abartet, daß
 er fremden Thierart zu
 ürliche Trieb reizet
 einem gewissen Laute
 enschaft artet dieser
 einen andern Gesang
 der Raubvögel führt
 ; aber sie lassen sich
 die Menschen zie-
 ere durch die Men-
 rkte Abartung der
 menschlicher Er-
 vilden Stamm der
 Reimarus a. a.

den allgemei-
 betrachten, und

Der Grund-
 nt weder in sei-
 rt zu erhalten.

n Grundtrieb
 ebe nennen.

e πρώτην όρ-
 ieb), πρω-

την οικειον (*prima naturalia*, den ersten Naturtrieb), τα πρωτα κατα Φυσιν (*principia naturalia*, *premières impressions de la nature*, den ersten Naturinstinct), auch nach Cicero *primum conatum* (das erste Bemühen), *primum appetitum*, *f. primam appetitionem* (die erste Begierde), *quod natura omnia animalia docuit* (was die Natur alle Thiere gelehret hat). Diogenes Laertius sagt von den Stoikern (*lib. VII. in Zenon.*): Sie sprechen, daß ein Thier diesen ersten Trieb habe, sich zu erhalten;* und Aulus Gellius (*lib. XII. c. 5.*): Die Natur aller Dinge, die uns erzeugt hat, legte ursprünglich in uns eine solche Liebe zu uns selbst, daß uns nichts lieber ist und mehr am Herzen liegt, als wir selbst. Sie hat das zum Fundament der immerwährenden Erhaltung der Menschen gemacht, daß ein Jeder von uns, so bald er geboren ist, von den Dingen auf die Art afficirt wird, daß er dabei die Empfindung hat, welche die alten Philosophen den ersten Naturinstinct**) nannten, daß er nemlich an allem dem Freude findet, was seinem Körper zuträglich ist, und alles das, was demselben nachtheilig ist, verabscheuet. Ein jeder unter uns, sagt Seneca (*Epist. 121.*), weiß, daß etwas sei, was seine Triebe rege macht; was das sei, weiß er nicht. Er weiß, daß ein Bemühen (*Streben, conatum*) in ihm sei, was es sei, oder woher es sei, weiß er nicht. So hat nun das Thier Liebe zu der Brut, und zu den Jungen; eine Liebe, die wir nicht bloß bei den Thieren finden, welche lebendige Junge gebären,

*) Cic. de Finib.
u. lib. V, c. 9.

**) S. auch Gr.
u. Pufendorf de Ju.

sondern auch bei den eierlegenden Thieren (Reimarus a. a. O. §. 37. ff. S. 60. ff.).

6. Aus diesem allgemeinen Grundtriebe lassen sich alle besondern Triebe der Thiere herleiten, wenn man die besondern Bestimmungen ihrer Lebensart und ihrer Umstände dazu nimmt. Diese besondern Triebe aber lassen sich wieder eintheilen in Affectentriebe und Kunsttriebe. Der erstere ist der Trieb zu gewissen Handlungen durch Affecten; der letztere der Trieb, der sich durch nicht erlernte regelmässige Fertigkeiten in gewissen Handlungen zeigt. Affectentriebe sind z. B. die Begierde nach bestimmten Gegenständen, der Abscheu vor ändern u. s. w.; Kunsttriebe oder Kunstinstincte sind z. B. das Bemühen der Motte, sich ein Kleid zu weben; das Bemühen des Eremiten (Krebse mit nacktem Hinterleibe), eine leere Schneckenschale zu finden, womit er seine bloßen Theile schützen könne; der Trieb der Spinne, ihr Netz zu stricken; der Trieb des Ameisenlöwen, sich im Sande einen hohlen Trichter zu machen, u. s. w. (U. 409. Reimarus a. a. O. §. 43. ff. S. 70. ff.), f. Physikotheologie, 2.

Kant. Anthrop. §. 63. S. 203. — §. 70. S. 226. — §. 72. S. 233.

Deff. Krit. der Urtheilskr. II. Th. §. 85. S. 409.

Triebfeder,

ressort de l'ame, f. Be-
 5. Handlung, 4. Glau-
 vernünftigen Wesens, auf
 einfluss haben, und es
 bewegen, oder han-
 nothwendig durch
 nt werden, nehma-

lich durch einen objectiven, d. i. allgemein-gültigen Bestimmungsgrund, der nichts anders seyn kann, als das moralische Gesetz, welches die Handlung, welche geschehen soll, objectiv als nothwendig vorstellt, d. i. zur Pflicht macht; und dann auch durch einen subjectiven Bestimmungsgrund, d. i. einen Grund, der gerade in diesem Individuum verursacht, das dasselbe entweder dem objectiven Bestimmungsgrund folgt, sich von demselben zur Handlung bestimmen läßt, oder nicht, ja diesen Bestimmungsgrund wohl gerade entgegen handelt. Dieser subjective, d. i. nur für dies Subject gültige Bestimmungsgrund seines Willens heißt eben die Triebfeder. Sie ist das, was das sinnliche Begehren entweder für oder gegen den objectiven Bestimmungsgrund in Bewegung setzt, und kann daher in einem göttlichen Willen nicht statt finden (P. 127.).

2. Soll eine Handlung dem Geiste nach moralisch gut seyn, so muß der objective Bestimmungsgrund zugleich der subjective, oder das moralische Gesetz selbst die Triebfeder zur Handlung seyn, und folglich das moralische Gesetz selbst sich Einfluss auf den Willen eines vernünftigen sinnlichen Wesens, das eine moralische Natur hat, verschaffen können. Denn wirkte eine andere Triebfeder als das moralische Gesetz, z. B. der Ehrtrieb, auf das handelnde Wesen: so könnte die dadurch hervorgebrachte Handlung zwar immer noch gesetzmäßig seyn; allein da sie doch nicht geschehen wäre, um dem moralischen Gesetz zu gehorchen, sondern um den Ehrtrieb zu befriedigen, so würde sie doch nur dem Buchstaben nach moralisch gut seyn, d. i. mit dem Geiste (zufällig) übereinstimmen, aber sie w dem Geiste nach moralisch gut, d. i. moralisch guten Gesinnung entsprungen also darin Moralität suchen wollte, das maßsig handelte, der würde, wenn do.

andere Triebfedern, als das moralische Gesetz wirkten, bloß den Schein eines moralischguten Menschen annehmen; welches Bestreben Gleisnerei heißt. Auch würde es ohne Bestand seyn; denn so bald die Triebfeder zu einer unmoralischen Handlung antreiben sollte, so würde, da die Gesinnung nicht moralischgut ist, auch die unmoralische Handlung geschehen. Darum ist es sogar bedenklich, neben dem moralischen Gesetz noch einige andere Triebfedern mitwirken zu lassen. Es muß also, da hier von einer Wirkung des moralischen Gesetzes auf jedes Einzelnen Willen, unabhängig von dem Einfluß der Gegenstände der Erfahrung auf denselben, die Rede ist, auch *a priori* gezeigt werden, was das moralische Gesetz als Triebfeder nothwendig im Gemüth wirken muß (P. 127. f. M. II, 268.).

3. Wenn der Wille durchs sittliche oder moralische Gesetz, welches die Handlung als Pflicht vorstellt, und ein bloß theoretisches Erkenntnis der möglichen Bestimmung der Willkühr, d. i. praktischer Regeln ist, soll wirklich bestimmt, d. i. die Verbindlichkeit so zu handeln mit einem Bestimmungsgrunde der Willkühr überhaupt im Subjecte verbunden werden, so besteht das Wesentliche einer solchen Bestimmung darin, daß er als freier Wille bloß durchs Gesetz bestimmt werde, und zwar mit Ueberwindung aller der sinnlichen Antriebe, die jenem Gesetz zuwider sind. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes nur negativ, d. i. es hält den Einfluß anderer Triebfedern ab, und diese Wirkung kann *a priori* erkannt werden; denn könnte die Vorstellung des bloßen Gesetzes das nicht bewirken, so wäre keine dem Geiste nach sittlichgute Handlung möglich. Alle sinnlichen Antriebe sind nemlich auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl, durch die Ueberwindung der sinnlichen Antriebe, ist selbst Gefühl.

Folglich können wir *a priori* einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens, oder Triebfeder im Gemüthe, ein Gefühl des Schmerzes wirken müsse, weil es den sinnlichen Antrieben Eintrag thut, die unsern Neigungen zum Grunde liegen. Alle Neigungen zusammen machen die Selbstsucht (*solipsismus*) aus, deren Befriedigung eigene Glückseligkeit heißt, s. Glückseligkeit und Selbstfüchtiger. Diese Selbstsucht ist die Selbstliebe entweder eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (*philautia benevolentiae*), oder eines Wohlgefallens an sich selbst (*philautia complacentiae*), s. Selbstliebe, 5. ff. Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel, s. Eigenliebe und Eigendünkel. Die reine praktische oder moralisch gesetzgebende Vernunft thut der Eigenliebe bloß Abbruch; indem sie solche auf die Bedingung der Einstimmung mit dem moralischen Gesetze einschränkt, da die Selbstliebe alsdann die vernünftige genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt die reine praktische Vernunft gar nieder; denn die erste Bedingung alles Werths einer Person ist die Uebereinstimmung ihrer Gesinnung mit dem moralischen Gesetz. Beruht nun unsere Selbstschätzung nicht auf der Sittlichkeit, so ist sie bloß die Folge eines sinnlichen Antriebs, der also das moralische Gesetz Abbruch thut. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder, wenn es als Triebfeder wirkt. Dadurch wird es aber zugleich ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt und völlig *a priori* erkannt wird (P. 128. ff. M. II, 269. K. XIII. f.).

4. Man findet im Art. Gutes: daß alles,

was sich dem Willen zum Wollen darbietet, ehe das Gesetz darüber entschieden hat, ob es geboten, verboten oder erlaubt ist, den Willen nicht zum Wollen bestimmen darf. Nur das Gesetz allein soll den Willen bestimmen, und was dieses dem Willen zum Wollen darbietet, heißt eben das Gute an sich oder das Unbedingtgute. Dieses ist die oberste Bedingung der moralisch gesetzgebenden Vernunft, oder nur das darf der Wille wollen, was durchs Gesetz zum Gegenstande des Wollens bestimmt wird. Ob nun etwas ein solcher Gegenstand sei, das ergibt sich wieder daraus, daß die Maxime, nach welcher er gewollt wird, zu einem allgemeinen Gesetze tauglich ist. Nun finden wir aber unsere Natur, als sinnlicher Wesen, so beschaffen, daß die Materie des Begehungsvermögens (die Gegenstände der sinnlichen Antriebe, es sei der Hoffnung oder der Furcht) sich zuerst aufdringt, s. Pathologisch, 2. Wer nun durch diese Materie des Begehungsvermögens sich zum Wollen bestimmen läßt, der handelt aus bloßer Eigenliebe, welche als gesetzgebendes Princip auch wohl Eigendünkel heißen kann. Nun schließt das moralische Gesetz den Einfluß der Eigenliebe auf den Willen gänzlich aus, verwandelt sie in vernünftige Selbstliebe, und schlägt den Eigendünkel nieder, oder thut ihm unendlichen Abbruch. Was aber unserm Eigendünkel in unserm eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt, d. i. stimmt unfre Meinung von unserm Werth herab. Also demüthigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Was uns aber als Bestimmungsgrund unsers Willens in unserm Selbstbewußtseyn demüthigt, d. i. unsern Willen gegen unfre Selbstsucht bestimmt, muß Achtung für sich erwecken. Also ist das moralische Gesetz auch subjectiv ein Grund der Achtung, d. i. jeder Einzelne sieht sich genöthigt, es als etwas zu betrach-

ten, dem er an Werth weit nachstehe. Folglich sehen wir *a priori* ein, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes auf unser Gefühl wirken und eine sittliche Triebfeder unsers Willens seyn muß (P. 130. ff. M. II, 270.).

5. Die negative Wirkung des moralischen Gesetzes aufs Gefühl der Unannehmlichkeit ist, so wie aller Einfluss auf dasselbe, pathologisch, *s. Pathologisch*. Allein die Ursache, welche hier wirkt, ist intelligibel, diese ist nemlich das Subject der reinen praktischen Vernunft, durchs Bewusstseyn des moralischen Gesetzes; denn dieses ist ein Gesetz des freien Willens, welches dem Gesetz der Causalität in der Erfahrung, das ein Gesetz der physischen Nothwendigkeit ist, gerade entgegengesetzt ist. Daher kann der freie Wille, welcher hier wirkt, keine Erscheinung seyn, wir können ihn nicht wahrnehmen, und würden gar nichts von ihm wissen, wenn nicht das Bewusstseyn des moralischen Gesetzes in uns wäre, welches ohne einen freien Willen gar nicht möglich ist. Dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects heißt zwar in Beziehung auf dieses sinnliche Subject Demüthigung oder intellectuelle Verachtung, aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben oder das Gesetz zugleich Achtung für dasselbe, welches eigentlich nur ein im Urtheil der Vernunft liegendes Analogon eines Gefühls ist. Dasselbe heißt aber Gefühl, weil es Gefühlen entgegen wirkt. Diese negative und positive Wirkung der Vorstellung des moralischen Gesetzes auf das sinnliche Subject, die Demüthigung desselben und die Achtung desselben fürs moralische Gesetz, so wie auch die Fähigkeit zu diesen Gefühlen, heißt das moralische Gefühl, *s. auch Achtung* (P. 133. M. II, 271.).

6. Das moralische Gesetz ist ein formaler

Bestimmungsgrund zu der Handlung, d. i. es bestimmt den Willen dadurch, daß die Maxime, nach welcher gehandelt werden soll, die Form eines Gesetzes, Allgemeinheit und Nothwendigkeit, annehmen kann, welches bloß in der moralischgesetzgebenden Beschaffenheit unsrer Vernunft liegt. Das moralische Gesetz ist aber auch ein materialer Bestimmungsgrund zu der Handlung, d. i. es bestimmt den Willen auch dadurch, daß es ihm einen Gegenstand des Wollens unter dem Namen des Moralischguten darbietet, und einen Gegenstand zu verabscheuen und nicht zu wollen, unter dem Namen des Moralischbösen, gebietet. In beiderlei Rücksicht ist es ein objectiver Bestimmungsgrund zur Handlung, d. i. ein solcher, der für alle moralische sinnliche Wesen gültig seyn soll. Allein es ist auch ein subjectiver Bestimmungsgrund zur Handlung, d. i. ein solcher, der auch wirklich auf jeden einzelnen Menschen wirken kann, d. h. es ist Triebfeder zu der Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluß hat, und ein Analogon von Gefühl bewirkt, welches den Einfluß des Gesetzes auf den Willen befördert. Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität gestimmt wäre, so daß der Mensch bloß den sinnlichen, etwa angenehmen Eindruck des moralischen Gesetzes bekäme, und dadurch zur gesetzlichen Handlung geneigt gemacht würde. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frei seyn, weil sonst das Subject nicht frei handeln würde. Die Achtung für das Gesetz muß also nicht pathologisch, sondern praktisch gewirkt heißen; indem dadurch bloß das Hinderniß der reinen praktischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzugs ihres objectiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird. Und so ist die Ach-

nung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist eigentlich die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet. Es ist die Sittlichkeit selbst, die gleich einer Triebfeder das Gefühl einschränkt, und dadurch dem sinnlich afficirten Subject Schmerz verursacht, aber dem moralischen Gesetz Einfluß (Ansehen) verschafft. Hierbei ist nun zu bemerken: daß, da die Achtung fürs Gesetz eine Wirkung auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, sie einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen (Gott) nicht beigelegt werden könne (P. 133. ff. M. II, 272.).

7. Das moralische Gefühl ist also lediglich durch Vernunft bewirkt, es ist nicht eine eigene, besondere Fähigkeit, sondern wird nur durch die, uns übrigens unbegreifliche Einwirkung der moralischgesetzgebenden Vernunft auf das Gefühl möglich. Dieses moralische Gefühl dient auch gar nicht zur Beurtheilung der Handlungen, sondern bloß zur Triebfeder. Mit welchem Namen könnte man aber dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? (P. 135. M. II, 273.)

8. Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen, s. Achtung, 7. Die scherzhafte Laune, der Muth und die Stärke eines Menschen können mir die Empfindungen der Liebe, Furcht und Bewunderung einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich (hab' ich äußere Achtung), aber mein Geist bückt sich nicht (hab' ich darum noch keine innere Achtung). Man kann hinzusetzen: vor einem bürgerlich gemeinen, aber rechtschaffenen Mann bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht. 8. Achtung, 7. Ich mag mir sogar bewußt seyn, daß ich eben

so rechtschaffen bin, und die Achtung bleibt doch. S. Achtung, 7. Das Beispiel von Personen kann uns allein das moralische Gesetz vorhalten (M. II, 274. P. 135.).

9. Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt, s. Achtung, 6. a. Hat man aber jener Achtung erst Einfluß gestattet, so kann man sich wieder an der Herrlichkeit des Moralgesetzes nicht satt sehen, s. Achtung, 6. b. Zwar können große Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derselben analoges Gefühl, bewirken, und so scheint Bewunderung mit Achtung einerlei zu seyn. Allein diese Achtung, die wir einer solchen Person (eigentlich dem Gesetze, was uns ihr Beispiel vorhält) beweisen, ist nicht bloße Bewunderung. Denn die Vernunft stellt uns dann die Geschicklichkeit der Person muthmaßlich als Frucht der Cultur, folglich als Beispiel für uns vor (P. 137. M. II, 275.), s. Achtung, 7.

10. Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf keinen Gegenstand aus einem andern Grunde gerichtet ist, als lediglich um aus Pflicht zu handeln. Der Gang bei der Willensbestimmung durch diese Achtung fürs moralische Gesetz ist nemlich folgender: zuerst bestimmt das moralische Gesetz den Willen und schränkt die Neigungen ein, s. Achtung, 2. Diese Einschränkung thut nun eine Wirkung auf das Gefühl, und bringt Empfindung der Unlust hervor (4. u. 5.) Diese Wirkung des Gesetzes aufs Gefühl ist bloß Demüthigung, an der wir aber nicht die Kraft des reinen moralischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber das

selbe Gesetz doch objectiv (d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft) ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes statt findet: so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung (d. i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite) eine Erhebung der moralischen Schätzung des Gesetzes selbst, mit einem Worte, Achtung fürs Gesetz (3 — 6.) Denn wenn die Hindernisse einer Thätigkeit vermindert werden, so wird diese Thätigkeit selbst befördert; nun vermindert die Vorstellung des Gesetzes das Hinderniß der Befolgung desselben, nemlich die Einwirkung der sinnlichen Triebfedern aufs Begehrungsvermögen, also befördert sie den Gehorsam gegen das Gesetz. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewusstseyn einer Thätigkeit der moralischgesetzgebenden Vernunft aus objectiven (d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft liegenden) Gründen, die bloß darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjective (d. i. im einzelnen Subject liegende, nemlich pathologische) Ursachen sie hindern. Also muß die Achtung fürs moralische Gesetz auch als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zur Befolgung desselben angesehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der Begriff eines Interesse, welches eine Triebfeder des Willens bedeutet, sofern sie durch Vernunft vorgestellt wird, s. Interesse, insonderheit 4. und Achtung, 3. Auf den Begriff eines Interesse gründet sich auch der einer Maxime, s. auch Interesse, 4. Alle drei Begriffe aber (Triebfeder, Maxime und Interesse) gelten nur von endlichen Wesen, also nicht von Gott, s. Interesse, 1. Denn die subjective Beschaffenheit des Willens Gottes stimmt mit dem objectiven Gesetze der moralischgesetzgebenden Vernunft von selbst überein, also kann es auch

für Gott keine subjectiven Gründe seiner Thätigkeit oder Triebfedern und keine subjectiven Handlungsregeln oder Maximen geben (P. 139. ff. M. II, 276.)

11. Es liegt etwas ganz Besonderes in der grenzenlosen Hochachtung des reinen moralischen Gesetzes, bei der gar kein Vortheil Einfluß hat. Und so stellt uns doch die moralischgesetzgebende Vernunft das moralische Gesetz auf, und nicht etwa als ein Mittel zur Beförderung unsers Vorthails. Dennoch macht die Stimme dieser Vernunft den kühnsten Frevler zittern; und nöthigt ihn, sich vor dem Anblicke des Gesetzes zu verbergen. Dieser Einfluß einer bloß intellectuellen Idee aufs Gefühl ist für die speculative Vernunft unergründlich, und es ist genug, daß man noch so viel *a priori* davon einsehen kann. Wäre dieses Gefühl pathologisch und also ein auf den innern Sinn gegründetes Gefühl der Lust, so würde man keine Verbindung derselben mit irgend einer Idee *a priori* entdecken können. Nun geht aber dieses Gefühl bloß auf das Praktische; und bringt dennoch ein Interesse an der Befolgung des Gesetzes hervor, welches wir das moralische nennen. Die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) ist eigentlich das moralische Gefühl (P. 141. f. M. II, 277.). §. übrigen Pflicht, 3. und Legalität, 2.

12. Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurtheilungen, mit der äußersten Genauigkeit darauf Acht zu haben, aus welchem obersten Grunde das handelnde Subject handelt und handeln soll, oder auf das subjective Princip aller seiner Maximen, damit alle Moralität der Handlungen darin gesetzt werde, daß aus keinem andern obersten oder letzten Grunde gehandelt werden dürfe, als aus Pflicht, d. i.

Achtung fürs moralische Gesetz. Denn ist der letzte Grund Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen bewirken sollen, so sind die Handlungen ohne Moralität, obwohl darum noch nicht ohne Legalität. Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht vorzustellen. Gleich als ob wir es jemals dahin bringen könnten, ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgnis vor Uebertretung verbunden ist, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, in den Besitz einer Heiligkeit des Willens (eine niemals zu verrückende Uebereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetz, bei welcher dasselbe nicht Gebot ist) zu kommen (P. 145. f. M. II, 280). S. Heiligkeit.

15. Es ist sehr liebenswürdig, andern Menschen, aus Liebe zu ihnen, oder aus theilnehmendem Wohlwollen, Gutes thun. Eben so angenehm ist es, wenn Jemand aus Liebe zur Ordnung gerecht ist. Aber diese Liebe, dieses Wohlwollen ist noch nicht die Lebensregel, die unser Verhalten moralisch gut machen kann. Als Menschen, die unter vernünftigen Wesen leben, müssen wir unsere Handlungen von einem andern Standpuncte betrachten, den allgemeinen, folglich nothwendigen Willen aller in den unsrigen mit einschließen und dies zum obersten Bestimmungsgrund unserer Handlungen machen. Da dies nun der Selbstsucht oft zuwider ist, die ganz etwas anders fordert, nemlich unsere Neigungen, seien sie auch dem Willen aller, unsern eignen vernünftigen Willen mit eingeschlossen, entgegen, zum obersten Bestimmungsgrund unsrer Handlungen zu machen: so stehen wir unter einer Disciplin der Vernunft, und müssen in allen Maximen der Unterthätigkeit unter derselben nicht vergessen. S. Ach-

tung, 11. (P. 146. M. II, 282.). S. ferner Achtung, 12. f., Gebot, 8. ff. und Schwärmerei, 2. ff.

14. Welches nun der Ursprung der Pflicht sei, die nichts Beliebtes bei sich führt, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die un-nachlassliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können (M. II, 287. P. 154.), das findet man im Art. Personalität, 1. und Heiligkeit.

15. So ist nun die ächte Triebfeder der reinen praktischen, d. i. der moralischgesetzgebenden Vernunft beschaffen. Sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selbst, sofern es uns die Erhabenheit unsrer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt. Sie wirkt im Menschen selbst, der sich zugleich seines sinnlichen Daseyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von seiner, in so fern durch die Einwirkung sinnlicher Triebfedern afficirten, Natur bewußt ist, Achtung für seine höhere Bestimmung. Ein Epikureer, der vernünftig ist, und über das größte Wohl des Lebens nachdenkt, wird, wenn er die klügste Wahl treffen will, sich allerdings auch für das sittliche Wohlverhalten erklären. Allein er verunreinigt durch seine Triebfeder (das größte Wohl) die moralische Gesinnung (ohne alle Beziehung auf Wohl um des Gesetzes willen dasselbe befolgen) in ihrer Quelle, weil er bloß moralisch gut seyn will, um einen fröhlichen Lebensgenuss zu haben. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz und auch ihr eigenthümliches Gewicht (P. 158. M. II, 291.).

16. Im Art. Methode, 2. ist gesagt worden,

dafs hier gezeigt werden soll, wie die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend auch die mächtigste Triebfeder zum Guten sei. Dieses ist nun in den vorhergehenden Absätzen *a priori* gezeigt worden. S. auch den Art. Positiv böse, 3. Jetzt wollen wir es nun noch durch Beobachtungen beweisen, die ein Jeder anstellen kann. Wenn man auf den Gang Acht giebt, den die Gespräche in gemischten Gesellschaften nehmen, d. i. in solchen, die nicht bloss aus Gelehrten und Vernünftlern, sondern aus Geschäftsleuten und Frauenzimmern bestehen: so bemerkt man, dafs die Unterredung gewöhnlich durch drei Stufen geht, s. Humanität, 7. Ausser dem Erzählen und Scherzen findet nehmlich noch eine Unterhaltung darin Platz, und diese ist das Räsonniren. Das Erzählen, wenn es solche Neuigkeiten betreffen soll, welche Interesse bei sich führen, wird bald erschöpft. Das Scherzen wird leicht schaal, weil sich der Witz nicht erzwingen läfst und ungesucht seyn mufs. Dann bleibt nur noch das Räsonniren übrig, das gemeiniglich gleich an die Reihe kömmt, wenn der erste Appetit nach Neuigkeiten befriedigt ist. Es ist also gemeiniglich schon einmal an der Reihe gewesen, ehe die Personen, welche die Gesellschaft ausmachen, die zum Scherzen nöthige Lebhaftigkeit erreicht hatten. Aus den angeführten Ursachen kömmt es aber immer wieder an die Reihe, und es unterhält am lebhaftesten, wenn es den sittlichen Werth dieser oder jener Handlung betrifft, dadurch der Charakter irgend einer Person ausgemacht werden soll. Ein Jeder ist dann äufserst grüblerisch und subtil, alles auszufinnen, was den Grad der Tugend in einer erzählten guten That vermindern und die Reinigkeit der Absicht bei derselben auch nur verdächtig machen kann. Dieses unterhält auch schon darum um so viel mehr, weil es schlechterdings unmöglich ist, selbst durch die angestrengteste Prüfung, völlig hinter

die geheimen Triebfedern einer Handlung zu kommen, weil die innern Principien derselben nicht erscheinen (M. II, 38. P. 26.). Man kann in diesen Beurtheilungen oft den Charakter der über Andere urtheilenden Personen selbst hervorhimmern sehen; denn einige suchen das Gute von dieser oder jener erzählten That wider alle kränkenden Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Werth der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, andere sinnen dagegen mehr auf Anklagen und Beschuldigungen. Doch kann man den letztern nicht immer die Absicht beimefien, die Tugend aus allen Beispielen der Menschen wegvernünfteln zu wollen, um sie dadurch zum leeren Namen zu machen; sondern es ist oft nur wohlgemeinte Strenge in Bestimmung des ächten sittlichen Gehalts. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinigkeit der Absicht in gegebenen Beispielen es mehrentheils ansehen, daß sie ihr gern auch den mindesten Fleck abwischen möchten, damit nicht alle menschliche Tugend endlich gar für ein bloßes Hirngespinnst gehalten werde (P. 272. f. M. II, 371.).

17. Es ist zu bewundern, daß die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen anzustellen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben. Man sollte dazu einen bloß moralischen Katechismus zum Grunde legen, und die Biographien alter und neuer Zeiten in der Absicht durchsuchen, um Beläge zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben. Diese Beispiele müßten so gesammelt seyn, daß man in ihnen ähnliche Handlungen unter verschiedenen Umständen antröfe, die man mit einander vergleichen könnte. Dadurch könnten dann die Erzieher die moralische Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit setzen, und sie den mindern

oder gröfsern moralischen Gehalt der Handlungen bemerken lassen, welches selbst die frühe Jugend sehr interessirt, die zu aller Speculation sonst noch unreif ist. In der Beurtheilung des moralischen Gehalts der Handlungen Anderer hingegen ist sie sehr scharfsichtig, und diese hat auch ein großes Interesse für sie, weil sie dadurch fühlt, das ihre Urtheilskraft Fortschritte macht. Was aber das vornehmste ist, so können die Erzieher mit Sicherheit hoffen, das diese öftere Uebung einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung der Tugend und der Verabscheuung des Lasters zurücklassen werde. Nur mus man die Jugend mit Beispielen sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen verschonen, und alles blofs auf Pflicht und den Werth zurückführen, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewusstseyn der Erfüllung seiner Pflichten geben kann und soll (P. 275. f. M. II, 372.). S. übrigens Sittlichkeit, 2.

18. Man fängt endlich in unsern Zeiten an einzusehen, das mit schmelzenden, weichherzigen Gefühlen über das Gemüth nichts auszurichten ist. Auch die Zeit der höchstliegenden Gefühle wird vorübergehen. Diese letzteren blähen auf, jene aber machen das Herz eher welk, als stark. Es ist daher der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten weit angemessener, dem Gemüth die Pflicht trocken und ernsthaft vorzustellen. Kindern Handlungen als edle, großmüthige, verdienstlich zum Muster vorzustellen, ist vollends zweckwidrig. Man verfehlt dadurch seine Absicht ganz, die Kinder durch Einflöschung eines Enthusiasmus für solche Handlungen einzunehmen. Denn da sie noch in der Beobachtung der geringsten Pflicht so weit zurück sind, und diese nicht einmal richtig herstellen können, was man das so viel, machen. Es

erfahrern Menschen keine ächte moralische Wirkung aufs Herz (P. 280. M. II, 374.).

19. Alle Gefühle müssen in dem Augenblicke ihrer Heftigkeit wirken, sonst thun sie nichts. Dies ist besonders mit denen der Fall, die ungewohnte Anstrengung bewirken sollen. Wenn diese verbrauset sind, so werden sie sicherlich keine Wirkung mehr thun. Denn sobald diese Gefühle vorüber sind, so verfällt das Herz in seine vorige Mattigkeit und kehrt natürlicherweise zu seiner gemäßigten Lebensbewegung, die es von Natur hat, zurück. Denn das Herz wird durch solche Gefühle bloß gereizt, aber nicht gestärkt. Grundsätze müssen auf Begriffen errichtet werden, auf aller andern Grundlage können nur Anwandlungen zu Stande kommen, die der Person keinen moralischen Werth, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die doch das Bewußtseyn seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters (das höchste Gut im Menschen) gar nicht statt finden können. Wenn nun diese Begriffe auf den Willen wirken sollen, so muß man damit nicht bei den objectiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, sondern sie müssen im Verhältniß auf den einzelnen Menschen betrachtet werden. Mit einem Worte, das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe (P. 280. f. M. II. 375.). S. Handlung, 8, Gang, 2. und Methode, 3.

20. In diesem und den so eben angeführten Artikeln sind die allgemeinsten Maximen angegeben, nach welchen man die Jugend zur Moralität bilden und üben sollte. Die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art dieser Bildung und Übung erfordert aber besondere Bestimmungen, und muß in einer ausführlichen Methodenlehre der Moral weiter ausgeführt werden. Kant hat

nur erst die Grundzüge dazu angegeben, weil die Critik der praktischen Vernunft nur eine Vorübung zur Moral ist (P. 288. M. II, 380.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorr. S. 26. — I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 126. ff. — II. Th. S. 272. ff.

Tugend,

ἀρετή, *fortitudo moralis, virtus, vertu.* Man nennt die Sicherheit des ins Unendliche gehenden Progressus der Maximen eines Menschen zur Heiligkeit, und die Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten, Tugend (P. 58.), f. Heiligkeit. Es wird die Tugend = + a, als Stärke des Vorsatzes in Erfüllung der Pflicht, der Untugend oder moralischen Schwäche = 0, als einem Mangel an moralischer Stärke, und dem Laster oder der negativen Tugend = - a, als Verfertzlicher oder zum Grundsatze gewordener Uebertretung der Pflicht, entgegengesetzt, f. Laster, 3. f. Wenn man nemlich nicht sicher ist, daß man im Fortschritt der Maximen zur Heiligkeit beharren werde, so ist dieser innere Zustand Untugend. Ist man aber sicher, daß man im Rückschritt der Maximen von der Heiligkeit beharren werde, so ist dieser Zustand Laster. Weder bei der Tugend noch dem Laster ist die Vollendung möglich, denn im erstern Falle wäre die Heiligkeit erreicht, welches nicht möglich ist, weil sonst alle Sinnlichkeit verschwunden seyn müßte, welches, da sie zu den Anlagen in unserer Natur gehört, unmöglich ist; im letztern Falle aber müßte selbst die Anlage zur Sittlichkeit erloschen seyn, welches wieder unmöglich ist, indem eine Naturanlage nicht erlöschen kann, und der Mensch auch dann gänzlich aufho-

ren müßte moralischer Natur und der Zurechnung fähig zu seyn. Der Zustand der Untugend aber ist unter den Menschen der gewöhnliche (P. 58. T. 10.). S. Postulat, 3., Progressus, 2., Heiligung, Christenthum etc. S. 761. 3. f., u. Pflicht, ethische.

2. Man nennt auch wohl die Würdigkeit glücklich zu seyn Tugend, s. Gut, höchstes, 4. ff. Auch kann man sagen: die Tugend ist das Bewußtseyn des Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch die That (P. 213.). Denn ein solches Bewußtseyn ist zugleich ein Bewußtseyn der Obermacht über unsere Neigungen, welches uns eben der Glückseligkeit würdig macht. Ja dieses Bewußtseyn bringt sogar Zufriedenheit in uns hervor, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit unsrer Person ist, welche aber weder Glückseligkeit noch Seligkeit heißen kann. Denn zur Glückseligkeit gehört der positive Beiritt eines Gefühls, und Seligkeit ist gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen (P. 213. f.), s. Zufriedenheit, Glückseligkeit, 10. 17. f., u. Positiv Böse, 6.

3. Tugend als Phänomenon und Nomen findet man erklärt im Art. Gnadenwirkung, 4. Man sieht den Unterschied zwischen Tugend, Frömmigkeit und Gottseligkeit im Art. Frömmigkeit. Die sittlich gute Gesinnung in uns wird darum mit dem lateinischen Wort *virtus*, welches eigentlich so viel als Tapferkeit (*fortitudo*) heißt, benannt, weil die Tugend gleichsam eine moralische Tapferkeit ist; denn Tapferkeit ist das Vermögen und der überlegte Voratz, einem starken aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun, die Tugend ist aber das Vermögen und der überlegte Voratz, dem schwachen und ungerechten Gegner

unfrer sittlichen Gesinnung in uns Widerstand zu thun (T. 4). Die Tugendlehre lehrt uns daher die innere Freiheit gegen den innern Feind, die Rechtslehre die äussere Freiheit gegen den äussern Feind derselben vertheidigen, die allgemeine Pflichtenlehre aber umfasst diese beiden Theile (T. 3. f.). Das Wort Tugend stammt von taugen, Untugend von zu nichts taugen (T. 21.), gerade wie das griechische Wort ἀρετή von ἄρω, passen, herkommt, und eigentlich die Tauglichkeit zu einer Bestimmung bedeutet (s. Schneiders griech. Handwörterbuch, Art. ἀρετή.).

4. Tugend ist aber nicht blofs (wie Wolff in den Grundf. des Natur- und Völkerrechts, I. Th. 3. H. §. 85. S. 53. u. *Phil. pract. univ. P. I. §. 321.* lehrt) für eine Fertigkeit (*habitus*) und (wie die Preisschrift des Hofpred. Cochius sich ausdrückt) eine lange Gewohnheit moralisch guter Handlungen zu erklären. Denn wenn diese Gewohnheit nicht eine Wirkung fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung hinreichend gesichert (T. 9. f.). S. Fertigkeit, 4. Vielmals wird auch Schwäche, welche das Wagestück eines Verbrechens abräth, für Tugend (die doch den Begriff von Stärke giebt) gehalten; und viele haben nur das Glück gehabt, den Versuchungen entgangen zu seyn und haben darum ein langes schuldloses Leben geführt (T. 25.). Man kann gar wohl sagen: der Mensch sei zur Tugend, als einer moralischen Stärke, verbunden. Das Vermögen der Ueberwindung aller der Meralität sinnlich entgegenwirkenden Antriebe kann und muß zwar schlechthin vorausgesetzt werden, denn ohne dieses Vermögen würde diese Ueberwindung entweder nicht möglich, oder doch mechanisch, im letztern Fall ohne Freiheit und Zurechnung, d. i. nicht moralisch seyn.

demungeachtet ist doch dieses Vermögen etwas, was erworben werden muß. Denn es ist eine Stärke, die man dadurch erlangen muß, daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung, erhoben wird (T. 33.).

5. Tugend bedeutet also eine moralische Stärke des Willens (T. 46.). Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff. Denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen, d. i. übermenschlichen, Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt. Ein solches heiliges Wesen ist also dasjenige, welches alles, was dem Gesetze gemäß ist, gern thut. Tugend ist folglich die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht (T. 46.), s. Pflicht, 3. u. Laster 13. In dem Besitz der Tugend ist der Mensch also allein frei, gesund u. s. w. Er kann sie weder durch Zufall, noch Schicksal einbüßen, weil er sich selbst besitzt (T. 47.).

6. Die Anthropologie, welche lehrt, daß die Menschen in der Erfahrung (der Mensch als Phänomen) eben nicht tugendhaft sind, kann der Anthroponomie, welche lehrt, wie das Ideal der Menschheit, vermöge der unbedingt gesetzgebenden Vernunft, in ihrer moralischen Vollkommenheit (der Mensch als Noumen), beschaffen ist, keinen Abbruch thun, und wiewohl die Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Geletz) auch hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig seyn kann, so muß sie doch ihr eigener Zweck und ihr eigener Lohn seyn (T. 47.).

Tugend wird also vorgestellt, nicht

wie der Mensch die Tugend besitzt, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze. Denn sonst würde es so aussehen, als ob der Mensch noch die Wahl gehabt hätte, wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend jeder andern angebotenen Waare vorzuziehen. In dieser Bedeutung giebt es denn auch allerdings nur Eine Tugend, so wie nur Ein Laster. S. auch Sittlichkeit.

Es giebt nicht mehr als Eine Tugend
 Und als ein Laster neben ihr.
 Haft du den Voratz nicht, nach allen heil'gen
 Pflichten
 Dich in und aufer dir zu richten,
 So prange hier und da mit guter Eigenschaft;
 Dein Herz ist doch nicht tugendhaft.

So oft du's wagst, nur Eins von den Ge-
 setzen,
 Weil es dein Herz verlangt, mit Voratz zu ver-
 letzen.,
 So schwächst du aller Tugend Kraft,
 Und wirft bei hundert guten Thaten,
 Die Hoffnung oder Furcht, Ruhm und Natur dir
 rathen,
 Doch, eh' du's glaubst, bald gänzlich lasterhaft!

8. Man kann die Bedeutung des Worts Tugend, so wie wir es jetzt erklärt haben, die subjective Bedeutung nennen, weil es eine Beschaffenheit des Subjects der Moralität bedeutet. Objectiv kann jede Pflicht sowohl, als auch die ihr angemessene, oder gar aus derselben geschehene Handlung, Tugend (*virtus derivativa*) genannt werden. Es erhellet hieraus, daß eine Mehrheit der Tugenden objectiv die Bedeutung sich denken läßt, weil jede derselben sich verschiedene mal auf die der Wille

Tugend geleitet wird (T. 48.). S. auch Laster, 7. Wenn man aber das moralische Vermögen des Selbstzwanges Tugend, die Pflichten, welche das moralische Gesetz vorschreibt, Tugenden nennt: so thut man besser, das man den aus der Gesinnung der Pflicht (der Achtung fürs moralische Gesetz) entspringenden Handlungen den Namen der Tugendhandlungen giebt. S. Pflicht, ethische.

9. Wahre Tugend ist erhaben, und zwar unter allen moralischen Eigenschaften sie allein. Sie heist aber wahre Tugend im Gegensatz gegen gewisse mit der Tugend harmonirende gute sittliche Qualitäten, die aber darum doch eigentlich nicht zur tugendhaften Gesinnung gezählt werden können. Man kann gewiss die Gemüthsfassung nicht tugendhaft nennen, die zwar gleiche Handlungen mit der Tugend hervorbringt, deren Grund aber seiner Natur nach den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerstreiten kann. Eine gewisse zum warmen Gefühl des Mitleids gestimmte Weichmüthigkeit zeigt eine gütige Theilnehmung an dem Schicksale andrer Menschen an, worauf Grundsätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Denn wenn dieses Gefühl den Mitleidigen bewegt, einem Nothleidenden mit dem aufzuhelfen, womit der Mitleidige seine Schulden bezahlen sollte, so kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorsatze entspringen. Es ist auch nicht möglich, das unser Busen vor Antheil an jedes Menschen Schicksal von Zärtlichkeit aufschwelle, und bei jeder fremden Noth in Wehmuth schwimme, sonst würde der Tugendhafte unaufhörlich in mitleidigen Thränen schmelzend bei aller dieser Gutherzigkeit gleichwohl nichts weiter als ein wehmüthiger Müffiggänger werden (S. II, 400 ff.). Bei näherer Erwägung findet man, das das Leben würdig auch die mitleidige Gemüthsfassung ist, sie doch die Würde

der Tugend nicht an sich habe (S. II, 308. *), f. Herz, gutes. Ein eben so liebenswürdiges Gefühl, aber noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend, ist die Gefälligkeit. Sie ist so gar keine Tugend, daß alle Laster daraus entspringen können (S. II, 308. f.). Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden, die Allgemeinheit haben. Nur indem man diesen Grundsätzen seine besondere Neigung unterordnet, können auch unsre gütigen Triebe den edlen Anstand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend ist (S. II, 309. f.). Aus Rücksicht auf die Schwäche der menschlichen Natur hat die Vorsehung dergleichen hülfleistende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die einige auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen. Mitleid und Gefälligkeit sind Gründe von schönen Handlungen, die vielleicht durch das Uebergewicht eines größern Eigennutzes insgesammt würden erstickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend. Da sie aber durch die Verwandtschaft mit der Tugend geadelt werden, so erwerben sie auch ihren Namen. Man kann sie daher adoptirte Tugenden nennen, die auf Grundsätzen beruhende aber, ächte oder wahre Tugend. Jene sind schön und reizend, diese allein ist erhaben und ehrwürdig (S. II, 310.), f. Herz, edles. Diese adoptirten Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden große Aehnlichkeit, indem sie das Gefühl einer unmittelbaren Lust an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten (S. 310. f.). Was aus dem Antriebe der Ehre geschieht, ist nicht im mindesten tugendhaft, weswegen auch ein Jeder, der auf den Ruf der Tugend Anspruch macht, den Bewegungsgrund der Ehrbegierde sorgfältig verhehlt. Es ist auch diese Neigung einmahl so nahe wie die Gutherzigkeit der Tugend verwandt, weil sie bloß durch die Freundschaft

fallenden Anstand der Handlungen bewegt werden kann. Man kann daher das Tugendähnliche, was durch das Gefühl der Ehre veranlaßt wird, den Tugendfchimmer nennen (S. II, 311. f.). Die ächte Tugend aus Grundfätzen hat etwas an sich, was am meisten mit der melancholischen Gemüthsfassung im gemilderten Verstande zusammen zu stimmen scheint (S. II, 313.). In dem sanguinischen Temperamente werden wir die beliebten Eigenschaften zu suchen haben, die K. adoptirte Tugenden nennt (S. II, 313.).

Tugendlehre,

f. Moral, 3. ff. u. Pflicht, ethische.

Tugendmaxime,

maxima virtutis, maxime de la vertu. Wenn die Autonomie der praktischen Vernunft auch subjectiv ist, und folglich ein Mensch nach der Maxime handelt, das moralische Gesetz seiner eigenen Vernunft um dieses Gesetzes willen zu befolgen, so heißt das die Tugendmaxime. Die Tugendmaxime besteht also darin, daß uns nicht etwa das Verhalten anderer Menschen, oder sonst etwas anderes, sondern lediglich das moralische Gesetz selbst, also die Pflicht, zur Triebfeder unfrer Handlungen diene (T. 167.). S. Maxime.

Tugendpflicht,

f. Pflicht, ethische.

Tugendstolz,

ance morale. Die

590 Tugendstolz. Tugendverpflichtung.

Ueberredung von der Grösse seines moralischen Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (T. 94).

Tugendverpflichtung,

obligatio ethica, obligation morale. Die Nöthigung seiner selbst zur Handlung aus Achtung fürs Gesetz; oder die Unterwerfung seiner selbst unter das unbedingt gebietende Gesetz seines eigenen freien Willens. Diese Nöthigung ist das Formale im Princip der Pflicht, d. i. die Gesetzmässigkeit der Tugendhandlung. Die Tugendpflichten selbst sind aber das Materiale oder das, was der Tugendhandlung zugleich einen Zweck giebt, oder sie zweckmässig macht. Die Tugendverpflichtung ist also von der Tugendpflicht in objectiver Bedeutung wohl zu unterscheiden, da sie hingegen die Tugendpflicht in subjectiver Bedeutung selbst ist. Die Tugendpflicht in objectiver Bedeutung ist ein Zweck, der zugleich Pflicht ist; die Tugendverpflichtung aber ist die Achtung für das Gesetz, insofern sie für mich Triebfeder ist, jenen Zweck eben darum zu dem meinigen zu machen, weil es eine Pflicht ist. Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Gegenstände giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur Eine tugendhafte Gesinnung. Sie ist der einzig moralischgute subjective Bestimmungsgrund (die ächte moralische Triebfeder, die einzige Tugendmaxime), unsre Pflicht zu erfüllen, welcher sich aber sowohl über Rechtspflichten, als über Tugendpflichten erstreckt, obwohl die erstern darum nicht Tugendpflichten heissen können (T. 55).

Typus,

τυπος, typus, type. K. bezeichnet mit dem Namen Typus des Sittengesetzes das Naturgesetz, welches seiner Form nach von dem Verstande einer Maxime zum Behuf der Urtheilskraft untergelegt wird, um die Maxime nach sittlichen Principien zu beurtheilen (P. 122. 123.). Es ist ein griechisches Wort, das Vorbild bedeutet. Der Typus ist eigentlich das für das moralische Gesetz, was das Schema für die Kategorie ist, er macht die Anwendung des moralischen Gesetzes auf Gegenstände der Sinnenwelt möglich, oder macht es thunlich, die Handlungen, als Erscheinungen in der Sinnenwelt, unter das Sittengesetz, das doch etwas intelligibeles ist, zu subsumiren; oder sie für solche zu erkennen, die das Sittengesetz gebietet, verbietet oder erlaubt; z. B. ob es geboten sei, in gewissen Fällen einem Menschen das Leben zu nehmen, ob es verboten sei, sich irgend einmal zu betrinken, ob es erlaubt sei, den Geschlechtstrieb auch aufer der Ehe zu befriedigen oder im Concubinat zu leben.

2. Die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen zuerst ein Object, d. i. erst muß ich eine Handlung für gut oder böse erkennen, ehe ich sie wollen oder verwerfen kann. Diese Begriffe stehen aber selbst unter einer praktischen Regel der Vernunft, welche den Willen in Ansehung seines Gegenstandes *a priori* bestimmt, wenn sie reine Vernunft ist. Wollen wir nun eine solche praktische Regel der Vernunft wirklich anwenden, so müssen wir wissen, ob eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe. Denn es kann auch Fälle geben, wo die Regel gar nicht

anwendbar ist und von denen die Regel gar nicht gilt. Dies zu bestimmen, dazu gehört praktische Urtheilskraft. Diese muß das, was in der Regel allgemein gesagt wurde, auf eine Handlung *in concreto*, anwenden. Nun betrifft aber eine praktische Regel der reinen Vernunft

a) als praktisch, die Existenz eines Gegenstandes (nehmlich die Existenz einer Handlung in der Sinnenwelt);

b) soll sie, als praktische Regel der reinen Vernunft, den Willen unabhängig von allem Empirischen bestimmen.

Hier scheint also etwas Widerfinnisches statt zu finden; die Idee des Sittlichguten ist durch reine Vernunft gegeben, sie ist etwas Ueberfinnisches, und kann also weder durch Sinne angeschaut werden, noch in der Handlung, als einer Erscheinung, enthalten seyn; und doch soll nach derselben, ohne daß das Empirische den Willen bestimmt, gehandelt werden, obwohl alle möglichen Handlungen nur empirisch sind. Wie kann denn also eine Regel, die sich gar nicht um die Beschaffenheit des Empirischen bekümmert, sondern völlig davon abstrahirt, dennoch darauf angewendet werden? Soll nehmlich der Fall im Empirischen angegeben werden, von welchem die Regel gilt, so muß ja doch das Empirische eine solche Beschaffenheit haben, daß ich sagen kann, das ist eine empirische Handlung, die geschehen soll, und das ist eine, die nicht geschehen soll. Und doch soll von aller Beschaffenheit der empirischen Handlung abstrahirt werden? S. Gutes, II. In Ansehung der Subsumtion des zur Erkenntnis gegebenen Empirischen unter die reinen Verstandesbegriffe helfen die Schemata derselben Schwierigkeit ab, & Schema, also gezeigt werden,

auf Handlungen in der Natur angewandt werden können, s. Gutes, II (P. 119. f. M. II, 261.).

3. Hier eröffnet sich nun für die reine praktische Urtheilskraft eine günstige Aussicht, die bei der reinen speculativen Urtheilskraft nicht statt fand. Es ist nemlich bei der Beurtheilung, ob eine nur in der Sinnenwelt mögliche Handlung, z. B. einen Menschen todt zu schlagen, unter einem reinen praktischen Gesetze stehe, d. i. sittlichgut, oder böse, oder erlaubt sei, gar nicht die Frage, ob die Handlung, als Begebenheit in der Sinnenwelt, möglich sei, z. B. ob ich auch werde die Kräfte, die Gewandtheit u. s. w. dazu haben, oder ob man mir nicht zuvorkommen und mich selbst darüber todt schlagen werde. Diese Frage gehört gar nicht für die Beurtheilung nach sittlichen Grundsätzen, sondern für die Beurtheilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Gesetze der Causalität; denn was für wirkende Ursachen nöthig sind, um den gewaltsamen Tod eines Menschen zu bewirken, wie ich ihm am besten werde beikommen können, in welcher Kunst die Banditen in Italien viel Kenntniß, Geschicklichkeit und Erfahrung haben sollen, das hat mit der Frage, ob es nach der Moral erlaubt sei oder nicht, eine solche Handlung zu begehen, gar nichts zu thun. Bei der ersten Frage kömmt alles auf den Begriff der Ursache an, der ein reiner Verstandesbegriff ist; dieser hat sein Schema an der Folge der Begebenheiten in der Zeit, insofern sie einer Regel unterworfen und folglich nothwendig sind; denn wenn nur der Bravo erßt das Herz trifft, so muß der Tod des ihm Bezeichneten erfolgen. Die physische Causalität gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema die transscendentale Einbildungskraft entwerft. Die praktische Einbildungskraft, 3. Hier ist es ein Schema eines Gesetzes zu

thun, weil die Willensbestimmung durchs Gesetz allein den Begriff der Causalität an ganz andere Bedingungen bindet, als an die der Naturverknüpfung (P. 121. M. II, 262.).

4. Das Naturgesetz ist ein solches, dem die Gegenstände sinnlicher Anschauung, als solche, unterworfen sind, d. h. es bestimmt *a priori*, wie diese Gegenstände für die Erkenntniß durch Anschauung beschaffen seyn müssen, so daß uns gar keine andern Gegenstände in der Anschauung vorkommen können, als nur solche, die diese Beschaffenheit haben. Einem solchen Naturgesetz muß aber ein Schema correspondiren. Dieses Schema ist ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, den reinen Verstandesbegriff, (z. B. Ursache), den das Gesetz (z. B. alle Veränderung muß eine Ursache haben) bestimmt (daß es z. B. die Ursache als nothwendig für alle Veränderung erklärt), den Sinnen *a priori* darzustellen, (indem sie z. B. die Ursache als vor jeder Veränderung nothwendig vorhergehend darstellt). S. Schema, 7. Dem Gesetze der Freiheit aber kann nicht ein solches Schema zum Behuf seiner Anwendung *in concreto* untergelegt werden, sondern der Verstand (nicht, wie bei dem Schema, die Einbildungskraft) legt einer Idee der Vernunft (dem Sittengesetz) ein Gesetz unter, das an Dingen *in concreto* dargestellt werden kann, welches nur mit einem Naturgesetze möglich ist, (P. 121. f. M. II, 263.).

5. Die Regel der Urtheilskraft, nach welcher sie einen Fall *in concreto* beurtheilt, ob er dem Sittengesetz nach gebóten oder verboten oder erlaubt sei, ist also diese: Frage dich selbst, ob du die physische Nothwendigkeit der Handlung nach einem Naturgesetz wollen kannst. Gebietet z. B. das Sittengesetz, einen Menschen, der uns beleidigt hat, zu tödten? Um dies zu beurtheilen,

versetze man sich in Gedanken in eine solche Natur, wo man gar nicht anders könnte, man müsste jeden Menschen tödten, der einen beleidigt hätte. Es ist nun die Frage: ob man eine solche Natur wollen kann? Die Antwort ist offenbar: Nein. Denn in einer solchen Natur würde man ja selbst seines Lebens nicht sicher seyn. Nach dieser Regel beurtheilt auch wirklich Jedermann die Handlungen, wenn er untersuchen will, ob sie sittlichgut oder böse sind. So sagt man: wenn nun ein Jeder betrügen müsste, sobald es sein Vorthail wäre; könntest du wohl wollen dich in einer solchen Natur der Dinge befinden? Ich würde dann auch jederzeit und überall betrogen werden, und das kann ich nicht wollen. Eine solche durch den Verstand als Naturgesetz gedachte Regel ist ein Typus, der zur Beurtheilung dient, nach welchen Maximen man handeln soll, wenn man sittlichgut handeln will. Wenn nemlich die Maxime, nach welcher man handeln will, nicht so beschaffen ist, das ich sie zu einem Naturgesetz wollen kann, so ist sie auch sittlichunmöglich, s. Maxime, 6. So urtheilt selbst der gemeinste Verstand, denn das Naturgesetz liegt allen seinen gewöhnlichsten Urtheilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bei der Hand, nur das er in Fragen über die Sittlichkeit der Handlung das Naturgesetz bloß zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht (P. 122. f. M. II, 264.).

6. Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibeln Natur zu gebrauchen. Nur muß man nicht auch die Anschauungen der Sinnenwelt, und was von diesen abhängig ist, auf die intelligibele Natur übertragen wollen. Es kommt hier bloß auf die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt an, die die Handlungen sowohl als Wirkungen in der Sinnenwelt, als auch als sittlichgute Handlungen haben können, nur muß diese Gleichartigkeit bloß

dazu gebraucht werden, das Sittengesetz bestimmt anzuwenden, aber nicht etwa dazu, den Willen dadurch zu bestimmen. Denn Gesetze, als solche, sind in so fern einerlei, obwohl ihr Bestimmungsgrund sehr verschieden seyn kann (P. 124. M. II, 265.).

7. Von allem Intelligibeln hat schlechterdings nichts als, erstens, vermittelst des moralischen Gesetzes, die Freiheit Realität, d. h. alle Ideen, die sich die Vernunft, denken muß, haben keine Gegenstände in der Sinnenwelt, und von dem Daseyn solcher Gegenstände, die aufer der Sinnenwelt sich befinden, können wir uns nicht überzeugen, da sie nicht in der Zeit vorhanden seyn müßten; und wir uns ein Daseyn aufer der Zeit nicht einmal vorstellen können. Nur die Freiheit des Willens, die zwar in der Sinnenwelt, in der alles nothwendig ist, und also auch der Wille in der Erfahrung als nicht frei, sondern gänzlich von auf ihn wirkenden Ursachen (z. B. den Naturtrieben) abhängig, erkannt werden muß, ist etwas intelligibeles, übersinnliches oder nur durch Vernunft denkbare, was wir durchaus als etwas Wirkliches annehmen müssen. Denn da es ein moralisches Gesetz, d. i. ein solches giebt, was Unabhängigkeit von allen solchen wirkenden Ursachen, denen wir nicht widerstehen können, fordert, und andere giebt es nicht in der Sinnenwelt, so müßten wir diesem moralischen Gesetz entsagen, d. i. allen Unterschied zwischen den menschlichen Handlungen und allen Werth derselben ableugnen, wenn wir nicht den freien Willen für etwas Wirkliches, obwohl ganz unbegreifliches Uebersinnliches annehmen wollten. Eben so ist es, zweitens, auch mit allen andern intelligibeln Gegenständen (Gott und Unsterblichkeit), auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, führt. Diese intelligibeln Gegenstände haben aber freilich für uns keine

Realität weiter, als zum Behuf des moralischen Gesetzes und des Gebrauchs der reinen praktischen Vernunft. Allein eben darum ist nun diese Vernunft auch berechtigt und benöthigt, die reine Verstandesform der Natur zum Typus der Urtheilskraft zu gebrauchen. Das, was also im vorhergehenden Absatz ist gesagt worden, soll nur verhüten, daß das, was zur Typik der Begriffe, d. i. zur Möglichkeit ihrer Anwendung in der Sinnenwelt, vermittelt der Verstandesformen derselben, gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde, als gäbe es etwa in der übersinnlichen Welt eine solche Nothwendigkeit, oder als könnten wir nun die Beschaffenheit derselben dadurch erkennen. Diese Typik der Urtheilskraft bewahrt vor dem Empirismus der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe bloß in Erfahrungsfolgen setzt. Diese Erfahrungsfolgen, in der Antwort auf die Frage, was würde daraus für dich entstehen und kannst du das um deines eigenen Vortheils willen wollen, daß es allgemeine Naturgesetze gäbe, nach welchen so etwas erfolgen müßte, können allerdings zum angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen, aber das Sittlichgute besteht doch darum nicht in diesen Folgen. Ich kann fragen: was würde daraus entstehen, wenn die oder die Maxime Naturgesetz wäre, und kannst du diese Folgen und also ein solches Naturgesetz wollen; aber diese Folgen sollen und müssen mich darum nicht bestimmen, darnach zu handeln, sondern sie lehren mich nur das allgemeine Gesetz in Anwendung auf einen concreten Fall; aber daß ich nach allgemeinen Freiheitsgesetzen handeln will, das allein bestimmt meinen Willen, s. Rationalismus, 4. Diese Typik bewahrt aber auch vor dem Mysticismus der praktischen Vernunft, welcher das Symbol zum Zweck macht, z. B. das Symbol eines Reichs, der Freiheit, um für eine wirkliche Handlung ein Schema (Schema des Ver-

standes) eines Gegenstandes von dieser Beschaffenheit in der überfinlichen Welt hält. Dem Gebrauch der moralischen Begriffe ist bloß der Rationalismus der Urtheilskraft angemessen, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d. i. die Gesetzmäßigkeit, s. Rationalismus, 4. Indessen ist die Verwahrung vor dem Empirismus der praktischen Vernunft viel wichtiger, als die vor dem Myfticismus (P. 124. ff. M. II, 266.).

U.

Uebel,

Weh, Schmerz, κακόν, *malum, mal.* Wenn wir einen Gegenstand darum verabscheuen, weil wir ihn auf unsern Zustand der Unannehmlichkeit, des Schmerzes, oder nur in so fern wir ihn auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Unlust, das er bewirkt, beziehen, so nennen wir ihn ein Uebel. So sind heftige Gichtschmerzen *) etwas, das uns sehr foltert, und folglich ein Uebel; denn das Geschrei des Leidenden dabei beweiset, daß er sie verabscheuet, weil sie ihm sehr unangenehm, sehr empfindlich sind. Sie heißen aber bloß darum ein Uebel, insofern sie von dem Leidenden auf seine Sinnlichkeit bezogen werden, und ihm ein Gefühl der Unlust verursachen (P. 105, f.). In Ansehung der Uebel (Schmerzen) steht der Mensch (so wie alle Sinnenwesen) unter dem Gesetze der Natur, und ist bloß leidend (S. IV, 6. u. 7. *).

2. Das Uebel wird also auf den Empfindungszustand einer Person bezogen, und es ist jederzeit ein Gegenstand des Gefühls der Unlust, was so genannt wird (P. 105, f.).

3. Es ist eine alte Formel der Schulen: *nihil averfamur, nisi sub ratione mali* (wir verabscheuen

*) Cic. *tusc. quæst. lib. 2. sect. 6x.*

nichts, als bloße darum, weil es ein Uebel ist). Sie hat auch einen richtigen Gebrauch, wenn man sie so übersetzt: wir verabscheuen, nach Anweisung der Vernunft, nichts, als nur insofern wir es für böse halten. In Ansehung des Bösen aber steht der Mensch unter dem Gesetz der Freiheit. Sie hat daher oft auch einen der Philosophie sehr nachtheiligen Gebrauch, weil der Ausdruck *malum* eine Zweideutigkeit enthält, daran die Einschränkung der Sprache Schuld ist, nach welcher er eines doppelten Sinnes fähig ist und daher die praktischen Gesetze nothwendig auf Schrauben stellt, und die Philosophie zu subtilen Distinctionen nöthigt (P. 103, f.).

4. Für das nemlich, was die Lateiner mit dem einzigen Worte *malum* nennen, und wofür die Griechen nur das einzige Wort *κακον* hatten, hat die deutsche Sprache zwei Ausdrücke, das Böse (das im Lateinischen insbesondere auch *pravum* heißt), welches etwas bedeutet, was der Mensch freiwillig thut, und Leibnitz das moralische Uebel nannte, und das Uebel oder Weh, welches das bedeutet, was der Mensch leidet, und Leibnitz das physische Uebel nannte. Es sind aber zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einem Gegenstande das Böse desselben, oder unser Weh in Betrachtung ziehen.*) Die Formel in 3. kann also auch bedeu-

*) In Ansehung des Schicksals ist der Unterschied zwischen rechts und links (*fato vel dextro vel sinistro*; auch der Deutsche sagt: es geht mir links) ein bloßer Unterschied im äußern Verhältniß des Menschen. In Ansehung seiner Freiheit aber und dem Verhältniß des Gesetzes zu seinen Neigungen, ist es ein Unterschied im Innern desselben. Im erstern Fall wird das Gerade dem Schiefen (*rectum obliquo*, auch der Deutsche sagt: es geht mir alles der Quere), im zweiten das Gerade dem Krümmen, Verkrüppelten (*rectum pravo s.varo, obtorto*, er ist am Herzen verkrüppelt) entgegengesetzt. Daß der Lateiner ein unglückliches Ereigniß auf die linke Seite stellt,

ten: wir verabscheuen nichts als nur in Rücksicht auf unser Weh. Dann ist sie aber ein psychologischer Satz, der nicht nur, so ausgedrückt, noch sehr ungewiss, sondern sogar alle Moralität umfließen würde. S. Böses, 3. ff. u. Gutes, 3. ff.; ferner: Leibnitz, IV. (P. 104. f.).

5. Ein Uebel ist alles das, dem wir zu widerstehen bestrebt sind, z. B. Krankheiten, Verlust des Vermögens, Krieg, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Feuersbrünste, wüthende Stürme, Misjahre u. s. w.; ist nun der Gegenstand, den wir für ein Uebel halten, so mächtig, daß wir unser Vermögen, ihm zu widerstehen, nicht stark genug finden, so erregt er in uns Furcht. So ist das Erdbeben, nach unsrer Beurtheilung, ein Uebel, weil es uns sammt den Unfrigen zu verschlingen drohet; zugleich aber ist es für uns ein Gegenstand der Furcht, denn alle unsre Kräfte reichen nicht zu, ihm zu widerstehen, und oft ist es auch nicht einmal möglich, ihm zu entfliehen. Dennoch können wir dem Erdbeben durch unsern Muth (eine moralische Gesinnung) überlegen seyn. Sind wir uns dieses in einem Augenblick bewußt, wo wir entweder die Gefahr des Erdbebens für uns nicht mehr zu fürchten haben, oder gar diesen Muth in der Größe der Gefahr wirklich so fühlen, daß er das Gefühl der Furcht unterdrückt, so erscheint uns die Natur in diesem Augenblick als eine Macht, die über uns als Vernunftwesen keine Gewalt hat,

Q^oq 2

mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht so bewandt ist, einen Angriff abzuwehren als mit der rechten. Laß aber bei den Auguren, wenn der Auspex sein Gesicht dem sogenannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzstrahl, der zur Linken geschah, für glücklich ausgab, scheint zum Grunde zu haben, daß der Donnergott, der dem Auspex gegenüber gedacht wurde, seinen Blitz alsdann in der Rechten fuhr (S. IV. 7. *).

602. Uebel. Ueberlegung. Ueberredung.

d. i. wir beurtheilen sie als dynamisch erhaben (M. II, 570. U. 102.).

6. Das Uebel kann auch, weil es dem einen Zweck alles unsers Handelns, unserm Wohl zuwider, oder gerade das Gegentheil von demselben ist, das Physisch-Zweckwidrige genannt werden. Auch scheint es oft zweckwidrig, wenn man es in Verbindung mit dem Bösen, als Strafe desselben, betrachtet, indem diese Verbindung moralisch und nothwendig gut ist (S. III, 389. und 391.*)), s. Leibnitz, XI. S. 861. II. u. III, auch Theodicee.

Ueberlegung,

f. Reflexion.

Ueberredung,

persuasio, persuasion, f. Fürwahrhalten und Scheinbarkeit, 2. So nennt man ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen (L. III). Sie steht der Ueberzeugung entgegen, die ein Fürwahrhalten aus zureichenden Gründen ist. Bei der Ueberredung weiß man nicht, ob die Gründe bloß subjectiv oder auch objectiv sind. Die Ueberzeugung hat bloß objective Gründe oder doch solche subjectiv Gründe, die das Fürwahrhalten complet machen, weil sie in praktischer Beziehung so viel als objective gelten (L. 110. f.).

2. Bei vielen Erkenntnissen sind wir uns nur der Ueberredung. Wir können aber nicht immer beurtheilen. Fürwahrhaltens ob und diese Ueberr

zeugung vorher. Wir müssen daher, um von der bloßen Ueberredung zur Ueberzeugung gelangen zu können, zuvörderst überlegen (sehen, zu welcher Erkenntnißkraft ein Erkenntniß gehört, s. Reflexion) und dann untersuchen (prüfen, ob die Gründe in Ansehung des Gegenstandes zureichend oder unzureichend sind, s. Reflexion, 3.) (L. III.).

Ueberfchwenglich,

transcendent, *transcendens*, *transcendant*. Was über jede gegebene Erfahrung hinausgeht (Pr. 126.). So ist der Gebrauch der Vernunft zur Erkenntniß der Dinge an sich selbst, weil er die Erfahrung überschreitet, überfchwenglich oder transcendent (Pr. 127. 134. 159. 204.); etwas aufs Object an sich selbst beziehen heißt transcendenten Weise verfahren (Pr. 127.); transcendenten Aufgaben der r. V. heißen die Aufgaben der Vernunft über gewisse Erkenntniße (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit), die das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen (Pr. 127. C. 9.), dergleichen Erkenntniße daher auch transcendenten Vernunfterkentniße heißen (Pr. 128.). Transcendenten Urtheile der reinen Vernunft sind solche, die eine Erkenntniß über die Grenze der Erfahrung liegender Dinge auslagen (Pr. 174.); transcendenten Begriffe sind Begriffe, die ein Wissen über die Dinge an sich selbst voraussetzen (Pr. 183.), s. Immanent. So, sagt K., sind diejenigen Grundsätze transcendent, welche die Grenzen möglicher Erfahrung überfliegen sollen; also solche Grundsätze, die uns zumuthen, alle Grenzpfähle, die das Feld der Erfahrung abstecken, niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der gar keine Demarcation an-
C. 352. f.).

Ueberfinnliches,

Intelligibiles, intelligibile, intelligible, f. Natur, 11. u. Empirisch, 4. Das Ueberfinnliche ist die Idee (der Vernunftbegriff) von einer Natur an sich, von der wir uns die Natur in der Erscheinung (das Sinnliche) als Darstellung denken und sie derselben zum Grunde legen. Diese Idee des Ueberfinnlichen wird unter andern in uns durch die Grösse und Macht der Natur in der Erscheinung erweckt, deren ästhetische Beurtheilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze anspannt und so das Gefühl ihrer über alle Natur in der Erscheinung hinausgehenden (überfinnlichen) Bestimmung (das moralische Gefühl) rege macht (U. 116. M. II, 592.). Jede Idee enthält das Unbedingte oder Absolute, dieses können wir durch unsere Einbildungskraft in ihrer grössten Anspannung nicht erreichen; durch das Gefühl dieser Unangemessenheit unserer Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft wird nun unser Gemüth als zweckmässig für eine überfinnliche Bestimmung dargestellt, und genöthigt, sich die Natur in ihrer Vollendung als Darstellung von etwas Ueberfinnlichen zu denken (U. 115. M. II, 593.). Diese Idee des Ueberfinnlichen löset sich aber eigentlich in drei Ideen des Ueberfinnlichen auf:

1. das Unbedingte oder Absolute für das Erkenntnißvermögen, oder das Ueberfinnliche überhaupt als das Substrat der Erscheinungen (das, wovon die sinnliche Natur die Erscheinung ist);

2. das Unbedingte oder Absolute für den Geschmack, oder das Ueberfinnliche als der Grund davon, daß die Natur zweckmässig für unser

Ueberfinnliches. Uebertretung. 603

Erkenntnißvermögen ist (die sinnlichen Eindrücke der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens so angemessen sind, daß sie leicht aufgefaßt werden können und Objecte geben, von denen eine Erkenntniß möglich ist, so daß sie als schön oder häßlich können beurtheilt werden; und

3. das Unbedingte oder Absolute für das Begehrensvermögen, oder das Ueberfinnliche als der Grund davon, daß der freie Wille Zwecke haben kann und daß diese mit den sittlichen Zwecken (daß nemlich in der sinnlichen Natur etwas ist, das zugleich zu wollen und zu thun, sittlich gut ist, und daß es einen freien Willen giebt, der diese Zwecke haben und darnach streben kann) (U. 245. M. II, 760.). S. übrigens Vernunftbegriff.

Uebertretung,

transgressio, reatus, peccatum, transgression, péché. Eine jede pflichtwidrige That (T. 21.) Eine pflichtwidrige That ist eine solche, die dem Gesetz widerstreitet. Sind die Pflichten, die das Gesetz vorschreibt, Tugendpflichten, oder ist die Beurtheilung ethisch, und ist es dem Subject Grundsatz, solche pflichtwidrige Thaten zu thun, d. i. sich den Pflichten nicht zu fügen, so ist die Uebertretung (*peccatum*) Verschuldung (*demeritum*), d. h. das reale Widerspiel des Verdienstes, welches die Erfüllung der Tugendpflichten ist, oder des moralischen Werths. Ist es dem Subject aber nicht Grundsatz, pflichtwidrig zu handeln, so ist die Uebertretung bloß moralischer Unwerth, d. h. ein Mangel des Werths, den die Erfüllung der Pflicht hat. f. Laſter, 3. ff. und

2. Sind hingegen die Pflichten Rechtspflichten und wird dabei bloß auf die äußere Pflichtverletzung gesehen, d. h. ist die Beurtheilung juristisch, so heißt die Uebertretung (*reatus*), wenn sie unvorsetzlich ist, Verschuldung (*culpa*). So aber die Uebertretung vorsetzlich, d. i. mit dem Bewußtseyn verbunden ist, daß sie Uebertretung sei, so heißt sie Verbrechen (*dolus*) (K. XXIII.).

3. Es äußert sich aber am Menschen ein ursprünglicher Gebrauch der Freiheit durch Uebertretung des Gesetzes, welcher aller Uebertretung in der Zeit zum Grunde liegt, und daher angebohrne Uebertretung oder Schuld genannt werden kann. Diese Schuld kann in der Gebrechlichkeit (daß der Mensch zwar das Wollen hat, aber ihm oft das Vollbringen des Guten fehlt) und in der Unlauterkeit des Menschen (daß er nicht rein moralisch gut handelt) als unvorsetzliche Schuld oder Verschuldung, in der Bösartigkeit, Verderbtheit oder Verkehrtheit des menschlichen Herzens aber (daß der Mensch die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz nicht-moralischen nachsetzt) als vorsetzliche Schuld oder Verbrechen beurtheilt werden. Der Charakter oder das Kennzeichen dieser angebohrnen Schuld ist die Tücke des menschlichen Herzens (das grobe Verbrechen, *dolus malus*), sich vor dem Gesetz für gerechtfertigt zu halten, wenn die That keine üblen Folgen für uns oder andere Menschen hat (R. 34. f.). Allerdings würden die beiden Sätze der Mensch ist von Natur böse, und, der Mensch macht sich böse, gar nicht mit einander können (s. Niedersächsisches Zeitungsheft, oder der Philosoph in der Lüneburger B. 1. H. 3. S. 163. f.), wenn der Mensch als Gegenstand der Wahrnehmung betrachtet wird (homo phaenomenon).

moralischer Beurtheilung aber, als ein Ding an sich (*homo noumenon*) gedacht werden müßte. Bei dem Menschen als Phaenomen läßt sich der Hang zum Bösen so früh wahrnehmen, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert. Er erscheint also als von Natur böse. Allein da alle Zurechnung mit samt dem freien Willen wegfallen würde, wenn man diesen Hang zum Bösen als eine bloße natürliche unverschuldete Anlage des Menschen, die sich in der Zeit zur Immoralität ausbilde, betrachten wollte, und überdem der freie Wille und alles, was ihn zum Grunde hat, mit dem Naturmechanismus und den Naturwirkungen ebenfalls nicht zu vereinigen seyn würde ohne den kritischen Idealismus: so muß der freie Wille und das, was aus ihm entspringt, jener Hang zum Bösen, als etwas Intelligibeles oder Ueberfinnliches betrachtet werden, was nicht in der Zeit (in der nur Phaenomene sind) ist und geschah. Der Mensch macht sich böse als Noumen, und ist böse als Phaenomen, wo die That erscheint und als moralische Wirkung nicht erklärt, sondern nur nach dem moralischen Gesetze beurtheilt oder gewürdigt werden kann. Dies ist also auch gar keine Hypothese zur Erklärung der Immoralität im Menschen, sondern eine bei der Wahrnehmung dieser Immoralität, in der Uebertretung des Gesetzes, ganz unvermeidliche Voraussetzung (Postulat). Es liegt schon in der Immoralität selbst, und es ist ganz unmöglich, sich dieselbe ohne diese Voraussetzung vorzustellen. Denn, will man sagen, der Hang zum Bösen ist das feige und unentschlossene Gegenüber gegen die Antriebe der Sinnlichkeit, so wird ja damit schon der Hang zum Bösen kommen, um seine Entstehung zu erklären, nicht um dieses feige und unentschlossene Gegenüber etwas Böses, und die Frage: woher die Nachgeben?

Auch freiten die Beobachtungen an Kindern nicht dawider. Denn vor dem Erwachen der Vernunft ist auch der Hang zum Bösen noch nicht erwacht, nur mit ihr erwacht auch er. Er ist nicht in der Zeit entstanden, heißt nicht, man kann den Zeitpunkt seines Entstehens nicht angeben, sondern sein Entstehen ist gar keine Erscheinung in der Zeit, kein Phaenomen. Wovon man aber, seiner Natur nach, keine Zeitursache angeben kann, das muß nothwendig als Noumen, als etwas Ueberfinnliches, und betrifft es etwas Geschehenes, als ursprünglich, gedacht werden. Dies überschreitet auch gar nicht die Grenzen unsrer Erkenntniß, und charakterisirt etwa eine überfinnliche Ursache, denn das können wir nicht, wenn wir auch wollten; sondern es ist nur das unvermeidliche Denken (Postulat) einer überfinnlichen Freiheitsursache überhaupt. Wenn endlich zugegeben wird, daß der Hang zum Bösen den Menschen nicht völlig verlassen kann, wie ganz richtig ist: so muß er als seiner intelligibeln Natur, der Menschheit, obwohl der Freiheit seines Willens unbeschadet, d. i. durch seine eigene That, eingewurzelt gedacht werden; denn warum sollte der Mensch das, was durch ihn in der Zeit entstanden ist, nicht auch in der Zeit wieder vertilgen können.

4. Noch ist zu merken, daß bei jeder Uebertretung einer Pflicht in der Zeit ein Widerstand (*antagonismus*) der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft ist, wodurch die Allgemeinheit (*universalitas*) des Principis in eine bloße Gemeingültigkeit (*generalitas*) verwandelt wird, wir wollen nicht, daß unsre gesetzwidrige Maxime allgemeines Gesetz werden soll, sondern machen, zum Vortheil unsrer Neigung, eine Ausnahme von dem Gesetz, so daß die Handlung wohl nicht gerechtfertigt, aber doch allenfalls entschuldigt werden kann (M. II, 76. G. 57.).

Ueberzeugung,

convictio, conviction, f. Ueberredung. Die Ueberzeugung läßt sich allgemein mittheilen, und gebietet allgemeine Beistimmung. Sie kommt aus dem Wissen, und das Fürwahrhalten ist bei derselben durch objective Gründe der Wahrheit bestimmt. Das Glauben giebt daher auch wegen der bloß subjectiven Gründe keine Ueberzeugung, denn bei demselben ist das Fürwahrhalten nothwendig frei und nicht durch objective Gründe bestimmt (L. 106.). Die Ueberzeugung ist entweder logisch oder praktisch: logisch, wenn wir wissen, daß wir frei sind von allen subjectiven Gründen und doch dies Fürwahrhalten zureichend ist (das Object ist gewiß); praktisch, wenn wir wissen, daß die subjectiven Gründe zum Fürwahrhalten zureichend (complet) sind und daher das Fürwahrhalten selbst zureichend ist (ich bin gewiß). Die praktische Ueberzeugung heißt auch der moralische Vernunftglaube, und ist oft fester als alles Wissen; denn beim Wissen hört man noch Gegenstände, aber bei der praktischen Ueberzeugung nicht, weil es hierbei gar nicht auf objective Gründe, sondern auf das moralische Interesse des Subjects ankommt (L. 110.). S. Fürwahrhalten u. Behaupten.

2. Unter subjectiver Ueberzeugung ist das feste Glauben zu verstehen. Der gewöhnliche Probirstein, ob etwas bloße Ueberredung, oder eine solche (subjective Ueberzeugung) sei, was Jemand behauptet, ist das Werten, oder auch das Schwören. Der zuversichtliche, und unlenkbare Trotz, mit welchem öfters Jemand seine Sätze ausspricht, giebt ihm den Schein, daß er alle Besorgnis des Irrthums gänzlich abgelegt

Undurchdringlichkeit,

Impenetrabilität, Solidität, *impenetrabilitas, soliditas, impenetrabilité, solidité*. Die Eigenschaft der Materie, daß sie einen Raum erfüllt, d. i. allem Beweglichen widersteht, das durch seine Bewegung in den Raum, worin sich die Materie befindet, einzudringen bestrebt ist (N. 33. 31.). Die Materie nimmt einen Raum ein, d. h. ist in allen Punkten desselben unmittelbar gegenwärtig, von diesem Begriff ist nun eine nähere Bestimmung, sie erfüllt auch diesen Raum (N. 32.). Daß sie aber diesen Raum nicht durch ihr blosses Daseyn erfüllt, sondern durch eine besondere bewegende Kraft, findet man im Art. Bewegung, VII. Die Undurchdringlichkeit gehört zu den wesentlichen Eigenschaften der Materie, s. Materie, 1.

2. In allen zusammengesetzten Körpern, die wir aus der Erfahrung kennen, erfüllt die ihnen zugehörige Materie den Raum nicht vollkommen, sondern läßt Zwischenräume übrig, die aber darum nicht leer, sondern wieder mit einer andern Materie ausgefüllt sind, oder fremde Materien enthalten, aber nie ganz leer bleiben können, s. Zwischenräume der Körper und Raum, 25. Die Undurchdringlichkeit der Materie findet also in dieser Rücksicht in allen Stellen statt, die ihr Volumen einnimmt. Die Materie ist also in Ansehung dessen, daß sie Zwischenräume enthält, nicht in mathematischer Bedeutung vollkommen dicht, und in Ansehung dessen, daß diese Zwischenräume doch auch nicht vollkommen leer seyn, wirklich nicht vollkommen dicht. Darum ist aber doch die Undurchdringlichkeit nicht einerlei mit der Dichte.

Und wenn einige, besonders französische, Schriftsteller der Undurchdringlichkeit den Namen Dichte (*densité*) gegeben haben, so haben sie sehr unrecht gethan. S. Dicht u. Dichtigkeit. Noch weniger ist in irgend einem Fall Undurchdringlichkeit mit Härte einerlei, s. Hart. Musschenbroek (*Elementa Physicae*, §. 30.) und Lambert (Architectonik, 1. B. II. Hauptst. §. 51.) geben der Undurchdringlichkeit den Namen Solidität. Der letztere sagt sogar (a. a. O. §. 60.): Die Existenz setzt etwas Solides oder überhaupt etwas Substantiales schlechthin voraus. Indessen sagt er doch auch (a. a. O. 2. B. XX. Hauptst. §. 623.): Es mag allerdings Substanzen geben, welche weder das Solide ausschließen, noch von demselben (nehmlich von dem Raume, welchen es erfüllt) ausgeschlossen werden — es ist kein Zweifel, daß nicht die Kräfte solten Substanzen von der Art seyn. Uebrigens trennt Lambert (§. 620.) die Kräfte vom Soliden und macht sie zu besondern Substanzen, woraus folgen würde, daß die Anwesenheit von etwas Reellem (dem Soliden) im Raume schon durch seinen Begriff (ohne alle Kraft) widerstände, es müßte darin ein Widerspruch liegen: daß etwas Solides im Raume vorhanden wäre, und daß dieses Solide nicht widerstehen sollte, und aus diesem Widerspruch müßte der Widerstand nothwendig entstehen. Allein der Satz des Widerspruchs ist ein logisches Gesetz für das Denken im Verstande, aber kein physisches Gesetz für das Bewegen im Raume. Der Satz des Widerspruchs kann also keine Materie zurücktreiben, die in den Raum eindringen will, in welchem eine andere Materie anzutreffen, dazu sind physische Kräfte nöthig; und nur dann, wenn die Materie durch physische Kräfte den Raum erfüllt, ist jener Widerspruch gegründet (N. 33. f.).

Die U dringlichkeit, als all-

gemeine Eigenschaft der Materie, ist auch noch von Impenetrabilität, einer relativen Erscheinung einer gewissen besondern Materie, wohl zu unterscheiden. Durchdringlich (*penetrabilis*) ist kein Theil der Materie, d. h. der Raum seiner Ausdehnung kann nicht durch Zusammendrückung dieses Theils der Materie völlig aufgehoben werden. Wenn z. B. in einem mit Luft angefüllten Stiefel einer Luftpumpe der Kolben dem Boden immer näher getrieben wird, so wird die Luftmaterie zusammengedrückt. Könnte nun diese Zusammendrückung so weit getrieben werden, daß der Kolben den Boden völlig berührte (ohne daß das Mindeste von Luft entwischt wäre), so würde die Luftmaterie durchdrungen seyn (N. 38.), s. Materie. S. 96. Permeabel aber können allerdings die zusammengesetzten Körper für gewisse fremde Materien seyn, die sie zwar nicht durch ihre leeren Zwischenräume durchlassen, denn diese sind nirgends vorhanden, sondern von denen sie vielleicht chemisch durchdrungen werden, ohne daß eben die eine beider Materien durch die andere getrennt und im buchstäblichen Sinne aufgelöst wird, wie z. B. alle bekannte Körper für die Wärme permeabel sind oder von dem Wärmestoffe durchdrungen werden. Denn vertheilte sich der Wärmestoff in die leeren Zwischenräume der Körper, so würde die feste Substanz der Körper selbst kalt bleiben, weil diese nichts von ihm einnehmen könnte. Eben so kann man sich sogar einen scheinbarlich freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Art denken, z. B. der magnetischen Materie, ohne ihr dazu offene Gänge und leere Zwischenräume in allen, selbst den dichtesten Materien vorzubereiten. Aber es giebt allerdings auch Materien, die eine Menge Löcher haben, obwohl diese darum nicht leer, sondern mit andern Materien, z. B. mit Luft angefüllt sind, und diese sind freilich für gewisse Materien durchdrungen, so daß die letz-

tern durch diese Löcher gehen und bei ihrem Durchgange die fremdartigen Materien z. B. die Luft vor sich her heraus treiben. So geht z. B. Quecksilber durch Leder, und Luft und Wasser durch Holz. Impermeabilität ist demnach die Eigenschaft gewisser Materien und Körper, einige andere Materien nicht durchzulassen, entweder weil es von ihnen nicht kann chemisch durchdrungen werden, oder weil es keine, obwohl mit andern Materien angefüllte Zwischenräume hat, die groß genug dazu wären, oder weil diese Zwischenräume mit solchen Materien angefüllt sind, die jenen Materien den Durchgang nicht verstaten. So ist das Glas von der Beschaffenheit, daß die elektrische Materie dasselbe nicht chemisch durchdringen kann, eben der Fall ist es bei den undurchsichtigen Körpern vielleicht mit dem Licht, wiewohl man sich oft verstatet, auch diese Eigenschaft Undurchdringlichkeit zu nennen. Alles, was uns des Bedürfnisses überhebt, zu leeren Räumen unsre Zuflucht zu nehmen, ist wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft. Denn diese leeren Räume geben der Einbildungskraft gar zu viel Freiheit, den Mangel der innern Naturkenntnis durch Erdichtung zu ersetzen. Das absolut Leere und das absolut Dichte sind in der Naturlehre ohngefähr das, was der blinde Zufall und das blinde Schicksal in der metaphysischen Weltwissenschaft sind, nemlich ein Schlagbaum für die herrschende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder sie auf dem Polster dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde (N. 99. f.).

4. Absolute Undurchdringlichkeit ist diejenige Undurchdringlichkeit der Materie, welche auf der Voraussetzung daß die Materie, als solche, gar sammendrückung fähig sei (N. 99. f.)

Ed.

Rr

616 Undurchdringlichkeit. — Unendliches.

ger, als *qualitas occulta* (N. 41.). Die Scholastiker glaubten nehmlich das, was sie nicht einsehen, damit erklären zu können, das sie sagten: es sei eine verborgene Qualität. So mußte man also auch von einer absoluten Undurchdringlichkeit, die nicht auf ursprünglichen bewegenden Kräften der Materie, folglich auf nichts beruhet; sagen, sie sei eine verborgene Qualität, welches nichts erklärt, f. Kraft, bewegende, 9; Erfüllung des Raums, 2: und Bewegung, VII, 2.

5. Relative Undurchdringlichkeit ist diejenige Undurchdringlichkeit der Materie, die auf dem Widerstande beruht, der mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wächst (N. 40.), f. Erfüllung des Raums, 2. Sie ist die allein reale oder wirklich vorhandene.

Unedle Gemüthsart,

f. Gemüthsart.

Unendliches,

ἀπειρον, infinitum, infini.

1. Mathematischer Begriff des Unendlichen. Der Vernunftbegriff eines Quantum, welches eine Menge von gegebenen Einheiten enthält, die größer ist als alle Zahl*) (C. 460.). Das Maas eines solchen

*) *Infinitum Mathematicorum — quo plura adesse, di-
quae numero comprehendi possunt. Philos. Encyclop.
p. 606.*

Quantum ist die Einheit, auf welche dasselbe bezogen wird, wie das bei jedem Quantum, das sich durch Zahl ausdrücken läßt, und bei jeder Zahl der Fall ist; allein, was bei der Zahl nicht der Fall ist, die Menge dieser Einheiten ist unbeschränkt, daher kann man das Mathematisch-Unendliche auch das Mathematisch-Unbeschränkte nennen. Es ist eine Vielheit, die alle Zahl übersteigt (S. III, §. 1. *).

Diejenigen, welche das Mathematisch-Unendliche verwerfen, machen sich eben ihre Arbeit nicht sauer; sie schicken nemlich einen fehlerhaften Begriff von der Unendlichkeit einer gegebenen GröÙe (d. i. dem Mathematisch-Unendlichen) voraus. Das Unendliche heißt ihnen eine GröÙe, über die, d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit, keine gröÙere möglich ist. Nun liegt es freilich am Tage, daß keine Menge die größte ist, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können *). Also ist eine unendliche gegebene GröÙe unmöglich **). Allein man streitet dann nur mit erträumten Einfällen. Denn der Begriff, den man bekämpft, ist der eines Maximum, ***) welches vorstellen soll, wie groß etwas sei und doch als etwas unendliches gedacht werden soll; aber nicht der Begriff

*) S. Trägers Metaphysik, §. 13, 1.

**) Herz Betrachtungen, S. 16.

***) Dies sagt schon Lambert (Architectonik §. 905.), und führt zum Beispiel den Sinus an: Ein Sinus ist auch eine GröÙe, über die keine gröÙere möglich ist, oder die nicht größer werden kann; er kann nemlich nicht größer als der Halbmesser des Kreises werden, deswegen ist aber der Sinus gerade nur so groß als der Halbmesser.

eines unendlichen Ganzen, *) in welchem blofs das Verhältnifs der Vielheit zu einer beliebig anzunehmenden Einheit gedacht werden soll, ein Verhältnifs, das gröfser ist, als alle Zahl. Nachdem nun die Einheit gröfser oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche gröfser oder kleiner seyn; allein die Unendlichkeit, da sie blofs in dem Verhältnisse zu dieser gegebenen Einheit besteht, würde darum doch immer dieselbe bleiben, obgleich freilich die absolute Gröfse des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde (C. 458. f. M. I, 514. S. III, §. I. *).

2. Transcendentaler Begriff des Unendlichen. Der Vernunftbegriff eines Quantum, in dessen Durchmessung die successive Synthesis der Einheit niemals vollendet seyn kann (C. 460. M. I, 415. S. III, §. I.).

Da diese Synthesis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müfste, so kann man nicht durch sie eine Totalität denken; denn der Begriff der Totalität ist in diesem Falle die Vorstellung einer vollendeten Synthesis der Theile, und diese Vollendung ist unmöglich (C. 460. M. I, 416. S. III, §. I.).

3. Der Raum wird z. B. als eine unendliche gegebene Gröfse vorgestellt, an ihm haben wir die reine Anschauung zu dem transcendentalen Begriff des Unendlichen; allein da ein

*) Der Begriff des Ganzen (der Totalität) ist in diesem Falle nichts anders, als die Vorstellung der vollendeten Synthesis seiner Theile; weil, da wir nicht von einer Anschauung des Ganzen (als welche in diesem Falle unmöglich ist) den Begriff abzichen können, wir diesen nur durch die Synthesis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigstens im Vernunftbegriff fassen können (C. 456. *).

Vernunftbegriff eigentlich in keiner Anschauung vollkommen dargestellt werden kann, so ist auch das, was am Raum zum Vernunftbegriff gehört, das Unendliche, ein Quantum, in dessen Durchmessung die successive Synthesis der Einheit niemals vollendet seyn kann, obwohl das Mannigfaltige des unendlichen Raums zugleich gegeben ist, weil wir uns hier nicht auf Grenzen berufen können, welche die Totalität von selbst in der Anschauung ausmachen. In diesem Falle kann daher der Begriff nicht vom Ganzen zu der bestimmten Menge von Theilen gehen, sondern muß die Möglichkeit eines Ganzen durch die successive Synthesis der Theile darthun, welche eine nie zu vollendende Reihe ausmacht (C. 39. u. 460.). §. Exposition, 7.

4. Der Raum ist also in Ansehung seiner Theile als ein Unbedingtes zu betrachten, das in der ganzen Reihe dieser Theile bestehet, in der also alle einzelne Theile als Glieder dieser Reihe ohne Ausnahme immer wieder Theile haben, durch die sie begrenzt und also bedingt sind, aber das Ganze des Raums muß nicht nur als schlechthin unbegrenzt und also unbedingt gedacht werden, sondern kann auch in der Anschauung nicht als begrenzt und also bedingt vorgestellt werden. Die Reihe der Theile ist *a parte priori* und *a parte posteriori* ohne Grenzen (ohne Anfang und ohne Ende), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben. Der Progressus auf allen Seiten ist hier aber doch niemals vollendet; ein solches Unendliches, das im Progressus oder Regressus niemals vollendet ist, kann potentialiter unendlich genannt werden (C. 445.), s. Unbedingtes.

5. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet eben so nichts weiter, als das alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer

einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei, weswegen diese ursprüngliche Vorstellung, Zeit, als uneingeschränkt gegeben seyn muß. Die Zeit ist also auch gleichsam die reine Anschauung zu dem transcendentalen Begriff des Unendlichen, allein auch sie ist als ein Quantum gegeben, in dessen Durchmessung die successive Synthesis der Einheit niemals vollendet seyn kann, denn wir können uns nicht vorstellen, daß die Zeit jemals ganz ablaufen könne, noch daß sie einen Anfang genommen habe; im erstern Fall müßte es nehmlich eine Zeit geben, in der keine Zeit mehr wäre, im andern Fall müßte es eine Zeit gegeben haben, in der keine Zeit gewesen wäre (C. 47.), s. Exposition, 15.

6. Ueber den Unterschied zwischen dem Unendlichen (*infinitum*) und Unbestimmten (*indefinitum*) s. Progressus.

7. Das Bestreben vieler großen Mathematiker, den Begriff des Unendlichkleinen aus der Infinitesimalrechnung wegzuschaffen, um dem Vortrag derselben mehr Evidenz und Eleganz zu geben, und die Preisfrage der Berlinschen Akademie der Wissenschaften zu diesem Behuf im Jahr 1784, welche eben die Mathematiker (z. B. *l'Huilier*, der in Berlin den Preis erhielt, *La Grange* u. a. m.) in Thatigkeit setzte, um auf dieses Ziel hinzuarbeiten, ist bekannt. Nach meiner Idee von dem Unendlichen ist diese Bemühung ganz umsonst, und die Sache weder thunlich, noch nützlich. Es ist unmöglich, diesen Begriff wegzuschaffen, und wenn dies, wie man sich vorstellt, Mathematikern gelungen ist, so kann man schon zum voraus erklären, daß dieses ein bloßer Schein und der Begriff nicht weggeschafft, sondern bloß versteckt sei. Dies läßt sich *a priori* beweisen, wie ich nachher zei-

gen werde. Neuerlich hat auch Carnot, *) obwohl aus andern Gründen, dieses gezeigt und sein Uebersetzer Hauff ist seiner Meinung (*Betrachtungen über die Theorie der Infinitesimalrechnung von dem Bürger Carnot, Mitgliede des Französischen National-Inst. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anm. und Zusätzen begleitet von Joh. Karl Friedr. Hauff. Frankf. am Main, 1800. 8.* Dieses Werk erschien zu Paris 1797 unter dem Titel: *Réflexions sur la Métaphysique du Calcul Infinitésimal*). Das Unendliche ist ein Vernunftbegriff; was das sagen wolle, findet man im Art. Vernunftbegriff deutlich erörtert. Hiernach ist nun das Unendlichkleine der aus der Vernunft entspringende Begriff eines Theils der gegebenen Einheit, der aber ein solches Quantum ist, daß diejenige Menge solcher Theile, welche zusammen die Einheit ausmachen, größer ist als alle Zahl. Wenn wir uns nemlich die Zahlen denken, und von der Einheit anfangen zu zählen, so können wir entweder Einheiten zu Einheiten hinzusetzen, oder die Einheit durch alle Zahlen in gleiche Theile theilen, nach folgendem Schema:

..... $\frac{1}{6}, \frac{1}{5}, \frac{1}{4}, \frac{1}{3}, \frac{1}{2}, 1, 2, 3, 4, 5, 6, \dots$ **)

Auf beiden Seiten kommen wir damit nie zu Ende, wir mögen uns, Rechts von der Einheit hinauf, auch

*) Er sagt (§. 1. *) des angef. Werks): Von einer Größe sagen, sie sei unendlich klein, heißt genau so viel, als: sie sei der Unterschied zweier Größen, die einerlei dritte Größe zur Grenze haben, und nichts weiter. Daß es etwas anders heiße, bemühe ich mich oben zu zeigen. Carnots Erklärung liegt wenigstens nicht in dem Begriff des Unendlichkleinen, in dem nichts vom Unterschied zwischen zwei andern Größen gedacht wird.

**) Man kann die Summe aller Zahlen, die diese Reihe: $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + \dots$ ausmachen, verlangen; diese Summe muß aber, da jene Zahlen ohne Ende fortgehen, und beständig wachsen, eine unendliche Größe seyn (Euler Differenzialrechn., I. Th. 3. Cap. §. 83.).

eine noch so große Zahl denken, oder, Links von der Einheit hinab, einen noch so großen Nenner, unter der Einheit, uns vorstellen. Alle Zahlen sind nemlich reifinnliche Darstellungen von einem Verstandesbegriff, nemlich dem der Größe, in so ferne diese nicht soll überhaupt, sondern in derselben ein bestimmtes Verhältniß zu einer gegebenen Einheit gedacht und dargestellt werden. So ist acht nichts anders als das Schema der Größe, aber so bestimmt, daß man sich vorstellen soll, eine gegebene Einheit sei nach einem bestimmten Verhältniß in derselben enthalten; nemlich die Einheit müsse in derselben so oft zu einander hinzugehan gedacht werden, daß, wenn man diese Einheiten durchzählen wollte, man bis zur Grenze kommen und dann so viel Einheiten gefunden haben werde, als man beim Zählen acht nennt. Uebrigens läßt sich das, was man beim Zählen acht nennt, nicht weiter durch Begriffe erklären, sondern bloß in der Anschauung, etwa durch so viel Punkte, darstellen. Eben so ist nun $\frac{1}{8}$ das Schema der Größe, aber so bestimmt, daß man sich vorstellen soll, sie sei nur ein bestimmter Theil einer andern Größe, nemlich einer solchen, daß, wenn man die erste Größe als eine Einheit betrachte, und so viel derselben zu einander hinzuthue, als man beim Zählen acht nennt, die letzte Größe erzeugt sei. Nun kann, da die Einheit, die Vielheit der Einheiten und die Allheit derselben in der Größe, wie auch das Verhältniß, Verstandesbegriffe sind, jede Größe als eine Allheit betrachtet werden, in der das Verhältniß der Vielheit zur Einheit bestimmt ist. Wie dieses Verhältniß nun bestimmt ist, das ist es, was durch die Zahl dargestellt wird; denn in einer und derselben Größe kann die Einheit als etwas, das 2mal, oder als etwas, das 3mal, oder als etwas, das 4mal... achtmal u. s. w. darin enthalten ist, betrachtet werden. Da nun das bestimmte Verhältniß davon abhängt, wie groß ich die Einheit annehme, und

umgekehrt diese Einheit wieder davon abhängt, wie groß ich dieses Verhältniß annehme, so ist jede Größe, der Natur unsers Verstandes ganz gemäß, immer bedingt, d. i. von einer Bedingung abhängig, nemlich entweder von einer gegebenen Einheit, oder einer gegebenen Vielheit. Im erstern Fall ist die Einheit und durch sie das Verhältniß der Vielheit zur Einheit, d. i. die Zahl für die Größe bestimmt; im letztern Fall ist dieses Verhältniß für die Größe, als eine Allheit, oder die Zahl, und durch diese die Einheit, bestimmt. So kann man also ebenfalls jede Größe selbst als die Einheit zu einer andern Zahl betrachten, welche das Schema einer andern Größe ist. Nehme ich nun eine gegebene Größe, so kann ich sie durch jede ganze Zahl darstellen, und je größer die Zahl wird, desto kleiner wird die Einheit derselben, auch kann die Zahl nie so groß werden, daß die dadurch bestimmte Einheit nicht noch Etwas bliebe. Eben so kann ich jede Größe als Einheit einer andern Zahl gebrauchen, die eine Größe gleicher Art vorstellt, und je größer diese Zahl wird, desto größer ist die Menge jener Einheiten, auch kann sie nie so groß werden, daß die Menge dieser Einheiten nicht durch eine Zahl angegeben werden könnte. Stelle ich mir die gegebene Größe auch für ihre Einheiten als eine Einheit vor, so werden jene Einheiten Bruch-einheiten, deren Nenner das Verhältniß der Vielheit dieser Bruch-einheiten zu Einer derselben ausdrückt; und es kann auch dieses Verhältniß, und folglich der Nenner nie so groß werden, daß diese Bruch-einheit nicht noch Etwas wäre. Die Macht der Zahlen geht hier in beiden Fällen ins Unendliche fort, sowohl auf der rechten Seite der Einheit in der Reihe der ganzen Zahlen, als auch auf der linken Seite der Einheit in der Reihe der Brüche, weil wir sonst an eine absolute Grenze kommen würden, an eine absolut größte oder kleinste Zahl, welches nicht möglich ist, weil zu

jeder Zahl noch immer eine Bedingung derselben eine Einheit hinzugesetzt werden, *) folglich es auch eine immer noch kleinere Brucheinheit geben kann. So weit sind wir im Felde des Verstandes, einem Vermögen durch Bedingungen zu denken, und dadurch das den Sinnen zur Erfahrung gegebene unter Gesetze, hier der Arithmetik, zu bringen.

Nun tritt aber die Vernunft hervor, das Vermögen durch den Begriff des Unbedingten zu denken, und dadurch, nicht zu erkennen, sondern systematische Vollendung in unsre Erkenntnis zu bringen. Sie giebt uns, wie für alle Reihen, also auch für die Reihen der Einheiten, die wir uns in einer Zahl denken, ein Unbedingtes in der Vorstellung, das die gegebene GröÙe entweder als Einheit einer solchen GröÙe betrachtet werde, in der die Menge dieser Einheiten alle Zahl übersteigt, als eines Unendlichgroßen, oder das die gegebene GröÙe als eine solche Einheit betrachtet werde, in der die Menge ihrer Theile oder Brucheinheiten alle Zahl übersteigt, welcher Theil oder welche Brucheinheit sodann ein Unendlichkleines heißt, weil es eine Einheit ist, deren Nenner ein Unendlichgroßes ist.**) Da in dem Unendlichgroßen die Menge der Einheiten alle Zahl übersteigt, so

*) Man muß eingestehen, sagt Euler (Differenzialr. 1. Th. 3. Cap. §. 72 f. 82.), daß eine jede GröÙe immer fort ohne Ende, d. h. ins Unendliche vermehrt werden könne. So kann eine gerade Linie nie so weit fortgezogen werden, daß man aufser Stande seyn sollte, sie noch weiter zu verlängern. So kann man die Parabel durch eine unendlich lange Ellipse erklären, deren Axe eine unendlich gerade Linie sei.

**) Euler sagt ganz richtig (§. 74.) daß diejenigen sehr irren, wenn es gebe in der That eine unendliche GröÙe, geschrieben haben, daß sie gar keines Zuwachses weiter fähig ist die Idee des Maximum und nicht des Unendlichen, und dann haben sie auch den Vernunftbegriff für sich gehalten, und sich damit in Widersprüche

ist es die Vorstellung von der absoluten Vollendung aller Zahl, einem Ganzen, das nicht weiter als Einheit einer andern Zahl gedacht werden kann; ein Vernunftbegriff, der für den Verstand zu groß ist, als daß er ihn erreichen könnte, für welchen (Vernunftbegriff) aber eben darum wieder jede Vielheit als Einheit in einer Allheit oder GröÙe gedacht zu klein ist, als daß sie an ihn heranreichen sollte. Es ist aber eine ideale *) Vorstellung, die darum doch in der höhern Rechenkunst ihren großen Nutzen zur systematischen Anordnung und Vollendung (d. i. Erweiterung auf Vollendung hin, obwohl diese nie erreicht werden kann, eben weil sie bloß ideal ist) haben kann und wirklich hat.**) So ist nun auch das Unendlichkleine ein Vernunftbegriff, der nothwendig entsteht, wenn die Menge der Einheiten in einer gegebenen (endlichen) GröÙe als alle Zahl übersteigend, oder unendlichgroß, gedacht wird. Es ist die Vorstellung von der absoluten Vollendung der Reihe aller Brucheinheiten, deren Nenner also als ein Unendlichgroßes gedacht werden muß; oder von der Brucheinheit, in der selbst weiter keine Brucheinheiten denkbar sind; dem absolut Einfachen in der Reihe der Zahlen. Da nun jede noch so kleine Brucheinheit immer Etwas ist, so muß das Unendlichkleine, welches ein Bruch ist, zu dessen Nenner, weil er alle Einheiten in sich enthält, keine weiter hinzugesetzt werden kann, nicht kleiner werden können, folglich $= 0$. seyn, weil es, wenn es Etwas wäre, doch noch kleiner

*) S. auch Lamberts Architectonik, §. 914.

**) Man muß daher z. B. die krummen Linien als Vielecke nicht von sehr vielen Seiten betrachten, um sich, welches Carnots Vorstellung ist (a. a. O. §. 2.) der Wahrheit, bloß mit einem unbedeutenden Irrthum zu nähern; sondern die krumme Linie ist als ein Vieleck von unendlich vielen Seiten zu betrachten, welches die richtige Vernunftidee ist.

werden könnte. *) Hier sind nun Verstand und Vernunft wieder im Widerspruch; der Verstand sagt: ein solcher Vernunftbegriff von einem Theil, der $= 0$ wäre, ist mir zu klein, denn kann ich nicht erreichen, er muß doch Etwas und nicht Nichts seyn, sonst wäre es keine Gröfse; die Vernunft sagt: Etwas giebt mir immer noch keine absolute Grenze, Etwas, so klein es auch sei, muß immer noch selbst als eine Gröfse betrachtet werden, die also eine Vielheit von Theilen hat; dann würde aber eine Menge solcher Gröfsen etwas Unendlichgrofses geben. Das Unendlichkleine ist also eine ideale Vorstellung, die ebenfalls ihren grofsen Nutzen als Vernunftbegriff, aber freilich eben so wenig als das Unendlichgrofse**) einen ihr entsprechenden Gegenstand in der reinen Sinnlichkeit, hat (S. III. §. I.).

Wenn das Unendlichkleine $= 0$ ist, so heifst das nicht, es ist die Abwesenheit aller Gröfse, welches man die absolute Null nennen kann, sondern es ist das absolut letzte Glied einer unendlichen Reihe von Zahlen, die nach einem gewissen

*) S. Euler a. a. O. §. 83. Man kann daher auch sagen, das das Unendlichkleine eine Gröfse sei, die kleiner sei, als jede Gröfse, die sich angeben läfst.

*) Eine Gröfse, sagt Euler (a. a. O. §. 78 ff.), die immer fort vermehrt wird, wird nicht eben unendlich, ehe sie nicht ohne Ende gewachsen ist; was aber ohne Ende geschehen muß, das kann man nicht als schon geschehen betrachten. Indessen kann man gleichwohl ein solches Unendlichgrofses durch ein gewisses Zeichen (nehmlich durch ∞) bezeichnen; und es lassen sich auch aus der Welt Fälle anführen (z. B. da die Materie ins Unendliche theilbar ist, die unendliche Menge der Theile der Materie, oder da das Universum als unendlich gedacht werden muß, die unendliche Menge der Körper in demselben), wo das Unendliche stat zu finden scheint. Euler zeigt ganz richtig, das man dann unter dem Unendlichen eine Menge verstehen müfste, die gröfser sei, als jede sich angeben läfst. Er wufste nur nicht, das dies Vernunftbegriff, das Product eines ganz andern Vermögens, zu ganz andern Zwecken ist.

Gesetz abnehmen, und welche sich die Vernunft in diesem Gliede als vollendet denkt, obwohl der Verstand dieses Glied nie erreichen kann. Daher nun ist dies letzte Glied eine relative Null, welche mit einer andern solchen relativen Null, die das absolut letzte Glied einer nach einem andern Gesetz absteigenden Reihe ist, um dieser Verschiedenheit der Gesetze solcher Reihen willen, in einem Verhältniß stehen kann. Absolute Nullen hingegen können kein Verhältniß zu einander haben. Sind jene z. B. zwei geometrische Reihen, die nach den Exponenten a und b abgenommen haben, so stehen die beiden absolut letzten Glieder, ob sie wohl $= 0$ sind, doch in dem Verhältniß $a^{\frac{1}{\infty}} : b^{\frac{1}{\infty}}$ zu einander, d. h. der Nenner der beiden Brüche ist zwar in beiden ein Unendlichgroßes, aber die Einheit in diesen beiden Unendlichgroßen ist verschieden, (ist sie nemlich in dem einen $= a$, so ist sie in dem andern $= b$; oder ist sie in dem einen $= 1$, so ist sie in dem andern $= \frac{1}{b}$); und daher können beide nicht als einander gleich betrachtet werden. *)

Hieraus sieht man, daß in unserer bisherigen Behandlung der Größen durch symbolische Construction, der Arithmetik im weitesten Umfang des Worts oder der Logistik, wie sie Lorenz nennt (Lehrbegriff der Mathematik, verfaßt von

*) Wenn daher diese Proportion $2 : 1 = 0 : 0$ als richtig anerkannt werden soll, so müssen die beiden Nullen im dritten und vierten Gliede nicht als der Mangel aller Größe überhaupt betrachtet werden, sondern als die unendlich kleinen absolut letzten Glieder von fallenden unendlichen Zahlreihen. Nicht der eine Mangel aller Größe kann doppelt so groß seyn, als der andre Mangel aller Größe, denn das giebt keinen Sinn; sondern das absolut letzte Glied der einen fallenden unendlichen Zahlenreihe $= dx$ kann doppelt so groß seyn als das absolut letzte Glied der andern $= dy$. Daher kann man auch die beiden Nullen in den obigen beiden letzten Gliedern nicht einander gleich setzen, weil sonst $1 = 2$ seyn würde, welches sich widerspricht. Daher ist es eingeführt, das Unendlichkleine durch dx und nicht durch 0 zu bezeichnen.

Joh. Friedr. Lorenz, Prof. u. Oberleht. an der Schule zu Kloster Berge, 1. Theil, die gesamte Logik. Magdeburg, 1803, 8.), noch an einer Wissenschaft fehlt, nemlich an einer Logik des Idealen, die durch symbolische Construction der arithmetischen Vernunftbegriffe des Unendlichgroßen und Unendlichkleinen die Regeln einer Behandlung und Anwendung derselben zeigt, und so den eigentlichen Grund legt zu der Infinitesimalrechnung. Durch diese Wissenschaft werden alle Schwierigkeiten in Ansehung des Unendlichgroßen und Unendlichkleinen wegfallen, man wird den Grund von der Möglichkeit der Wegschaffung dieser Begriffe, die aus der Natur der Vernunft hervorgehen, aus der Infinitesimalrechnung noch deutlicher einsehen, und Eulers Methode sie zu behandeln wird als die evidenteste und klarste vollkommen gerechtfertigt werden.

Unendliches Urtheil, s. Limitation, 2.

Kant Crit. d. rein. Vern. Elementl. I. Th. I. Abschn. §. 12. 4. S. 39. — II. Abschn. §. 4. 5. S. 47. — II. Th. II. Abj. II. B. II. H. II. Abschn. S. 456 ff.

Ej. Diss. de mundi sens. et intellig. forma et princ. §. 1.

Unglaube.

incredulitas, incredulité. Die Maxime, alles Fürwahrhalten zu verwerfen, das für objectiv unzureichend gehalten wird, gesetzt, daß man sich auch bewußt werden könnte, es sei subjectiv zureichend. So ist derjenige moralisch ungläubig, welcher nicht dasjenige annimmt, was vorauszusetzen moralisch nothwendig ist, ob es gleich zu wissen unmöglich ist; bloß darum, weil es kein Wissen, d. h. das Fürwahrhalten bei nicht objectiv zureichend ist. Allein die Art des Unglaubens liegt immer Mangel

an moralischem Interesse zum Grunde; hätte das Subject die gehörige Achtung für Sittlichkeit, so würde es auch jene Voraussetzung für moralisch nothwendig erkennen, d. i. z. B. an Gott und Unsterblichkeit glauben, ob es wohl das Daseyn dieser übersinnlichen Gegenstände nicht aus theoretischen Gründen, oder Einsicht in das Daseyn derselben, beweisen kann. Je größer die moralische Gesinnung des Menschen ist, desto fester und lebendiger wird auch sein Glaube an Gott und Unsterblichkeit seyn (L. 106. f.).

2. Die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit, und selbst die Ueberzeugung von ihrem Daseyn, können nur allein in der Vernunft angetroffen werden. Diese Begriffe können weder durch Eingebung; noch durch eine mit noch so großer Autorität ertheilte Nachricht, zuerst in uns kommen. Wiederfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art; als sie mir die Natur (soweit ich sie kenne) gar nicht liefern kann: so muß mir doch ein Begriff von Gott zur Beurtheilung der Gottangemessenheit dieser Anschauung dienen. Ob nun gleich die Möglichkeit einer Anschauung des Nichtanschaulichen gar nicht einzusehen ist, so muß ich es doch an meinen Vernunftbegriff von Gott halten, und prüfen, ob ich eine göttliche Erscheinung habe oder nicht (S. III, 295.). Eine unmittelbare Offenbarung kann also das Daseyn des unendlichen Gottes niemals beweisen. Vom Daseyn des höchsten Wesens kann folglich Niemand durch irgend eine Anschauung zuerst überzeugt werden; der Vernunftglaube muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen jenen Glauben bestätigen (S. III, 295.). Wenn also der Vernunft in Ansehung des Daseyns Gottes und der zukünftigen Welt das ihr zustehende Recht zuerst zu sprechen bestritten wird: so ist aller Schwärmerei, allem

Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Als diesem Widerstande gegen die Rechte der Vernunft, zumal wenn er mit Gewalt und Zwang verbunden ist, gehet gemeinlich eine Ausartung der Freiheit der Vernunft in Mißbrauch und vermessenenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung hervor, so daß man nun alles kühn wegläugnet, was sich nicht durch objective Gründe und dogmatische Ueberzeugung rechtfertigen läßt. Das ist nun der moralische oder Vernunftunglaube, welcher in der Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfnisse, oder der Verzichtthung auf Vernunftglauben, besteht. Er heißt auch der freigeistliche Unglaube, weil er ein so mißlicher Zustand des menschlichen Gemüths ist, daß er den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, und mit der Zeit sogar alle Autorität benimmt, s. Freigeisterei (S. III, 301. C. XXXIV.).

3. Vom Vernunftunglauben muß der historische Unglaube wohl unterschieden werden. Denn dieser bestehet in der gar nicht vorsetzlichen, mithin auch nicht zurechnungsfähigen, Eigenschaft des Gemüths, nur solche Facta für wahr anzuerkennen, die hinreichend bewährt sind (S. III, 302.). Weil subjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, so das Glauben bewirken können, bei speculativen Fragen keinen Beifall verdienen: so kann überall bloß in praktischer Beziehung alles kühne Wegläugnen dessen, was sich nicht durch objective Gründe und dogmatische Ueberzeugung rechtfertigen läßt, folglich bloß der Vernunftunglaube, Unglaube genannt werden.

4. Ungläubisch seyn, heißt der Maxime hängen, Zeugnissen überhaupt nicht

zu glauben; ungläubig aber ist der, welcher den praktischen Vernunftideen (Gott, Freiheit des Willens und Seelenunsterblichkeit) darum alle Gültigkeit abspricht, weil es ihnen an theoretischer Begründung (objectiven Gründen) ihrer Realität (dafs sie nemlich wirkliche Gegenstände haben) fehlt. Der Ungläubige urtheilt also dogmatisch, oder will das aus Gründen erkennen und bewiesen haben, was sich von dem menschlichen Verstande gar nicht erkennen und beweisen läfst. Dieser Unglaube kann daher auch der dogmatische genannt werden. Er kann mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht bestehen, weil das Subject derselben sonst alle sittlichen Maximen überhaupt für Hirngespinnste erklären müfste. Uebrigens ist es falsch, dafs, wie Schmid (Wörterbuch, Art. Aberglaube) behauptet: der Unglaube das entgegenstehende Extrem des Aberglaubens sei, zwischen welchen beiden Aeufersten der Vernunftglaube in der Mitte liege; sonst müfste der Aberglaube ein zu weit getriebener Vernunftglaube, und der Unglaube ein noch zu schwacher Vernunftglaube seyn. Alle drei sind ja nicht dem Grade nach, sondern specifisch, der Maxime nach, unterschieden. Der Aberglaube ist die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, der Vernunftglaube und der Unglaube haben es dagegen mit Vernunftideen zu thun, die der erstere für real hält aus einem moralischen Vernunftbedürfnis, die der letztere aber verwirft, weil er blofs wissen will, und daher auf den Vernunftglauben Verzicht thut. Man könnte daher eher den Unglauben dem Vernunftglauben entgegen setzen, nemlich so, wie Hölle und Himmel einander entgegengesetzt sind.

5. Naturalistischer Unglaube; so nennt man die Gleichgültigkeit oder wohl gar

632 Unglaube. Univerſum. Unlauterkeit.

Widerſetzlichkeit gegen alle Offenbarung, geſetzt, daß auch ſelbſt ein exemplariſcher Lebenswandel mit dieſer Gleichgültigkeit oder Widerſetzlichkeit verbunden wäre (R. 174.). Dies iſt der kirchliche Sprachgebrauch, ſ. Ketzler und Religion, 7.

Univerſum,

univerſum, univers. Die Vernunftidee von dem abſoluten Ganzen aller exiſtirenden ſinnlichen Gegenſtände (S. III, §. 15.). Das Princip zu einer Form deſſelben beſteht in dem, was den Grund einer allgemeinen Verknüpfung enthält, in der alle Subſtanzen mit ihren Zuſtänden zu dieſem Ganzen gehören, welches Welt heißt. Es giebt aber zwei ſolche abſolut erſte formale Principien eines Univerſum, als Erfcheinung, nelmlich Raum und Zeit; ſie ſind die allgemeinen Schemata und Bedingungen alles deſſen, was in der menſchlichen Erkenntniß ſinnlich (ſenſitif) iſt (S. III, §. 13.). Eine erweiterte Ausſicht in den Inbegriff des Univerſum hat K. S. II, 264. ff. gegeben, die ich aber aus Mangel an Raum nicht hier ſetzen kann. S. übrigen Welt.

Unlauterkeit,

ſittliche, Unlauterkeit des menſchlichen Herzens, impuritas moralis, improbitas, impurité morale. Dieſen Namen hat K. der Beimiſchung unächter, nicht moralischer, Bewegungsgründe zur Befolgung des Geſetzes gegeben (P. 231.). So iſt es ſittlich unlauter, wenn man das Moralgeſetz zugleich um zeitlichen Vortheils willen, den man davon artet, oder um des ewigen Vortheils, der zu

künftigen Seligkeit willen, befolgt. Diese Unlauterkeit ist aber in allen Menschen.

2. Diese Unlauterkeit des menschlichen Herzens besteht also darin, daß die Maxime der Handlung dem Objecte, der beabachtigten Befolgung des moralischen Gesetzes, nach zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist. Sie hat nicht das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen. Sie bedarf mehrtheils, vielleicht jederzeit; noch andere Triebfedern außer den des Gesetzes, um dadurch die Willkühr zur Erfüllung der Pflicht zu bestimmen. Mit andern Worten: die sittliche Unlauterkeit besteht darin, daß die pflichtmäßige Handlung nicht rein aus Pflicht gethan wird, sondern zugleich aus einem Bewegungsgrund der Selbstliebe. Diese Unlauterkeit ist eine von den drei verschiedenen Stufen des menschlichen bösen Herzens, von denen die andern beiden die Gebrechlichkeit und die Bösartigkeit, oder die Verderbtheit des menschlichen Herzens sind — (R. 22.). Es haben die Handlungen dann das Ansehen, als ob sie aus achten Grundätzen entsprungen wären; wenn z. B. jemand wahrhaft ist, aber nicht bloß darum, weil es Pflicht ist, sondern zugleich darum, weil es uns der Aengstlichkeit überhebt, daß wir uns in den Schlangenwindungen der Lügen verwickeln möchten (R. 35.).

3. Es giebt daher eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die in der Neigung besteht, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen, und gute und rühmliche zur Schau zu tragen. Diese Falschheit muß nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdirbt (C. 775. f.), s. Disciplin, II.

634 Unluft. Unmöglich. Unmöglichkeit.

Unluft,

f. Luft.

Unmöglich,

f. Unmöglichkeit.

Unmöglichkeit,

transcendentale Falschheit, *impossibilitas, falsitas transcendentalis, impossibilité, fausseté transcendente.* Die Unmöglichkeit ist das Oppositum oder Entgegengesetzte einer Kategorie der Modalität, und zwar nicht bloß die Aufhebung, sondern auch das Widerspiel der Möglichkeit. Das Moment der Modalität zeigt aber nur die Art und Weise an, wie im Urtheile etwas behauptet oder verneinet wird. Wird über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausgemacht, so ist das Urtheil problematisch (L. 169.). Die Aufhebung nun selbst des problematischen, d. i. alles Urtheils überhaupt, oder die Vorstellung, daß auch nicht einmal ein problematisches, d. h. gar kein solches Urtheil, keine bejahende oder verneinende Verknüpfung zwischen diesem Subject und Prädicat statt haben könne, heißt die logische Unmöglichkeit. Sie betrifft nicht die Sache selbst, über die geurtheilt wird, sondern nur den Begriff derselben, oder wie K. sich ausdrückt, sie ist nicht objectiv. Ein solches Urtheil ist z. B. ein Körper kann nicht durchdrungen werden. Die Unmöglichkeit betrifft hier bloß den Begriff eines durchdringlichen Körpers, denn jenes Urtheil heißt soviel als: es ist unmöglich, die Durchdringlichkeit ei-

nes Körpers (d. i. eines Durchdringlichen als Gegenstand äußerer Sinne) zu denken; es läßt sich gar nicht denken, daß ein Körper, der eben durch seine Undurchdringlichkeit den Raum erfüllt und dadurch etwas ist, könne durchdrungen werden; es läßt sich nicht einmal problematisch aufstellen (C. 106.).

2. Die Aufhebung alles Urtheils hat indessen doch auch die Form eines Urtheils, weil der Verstand doch auch dann urtheilen muß, wenn er sich diese Aufhebung denkt; und dieses Urtheil wird eben durch die Worte: ist unmöglich, ist nicht möglich, kann nicht seyn, ausgedrückt, s. Daseyn, 2. Uebrigens kann diese Aufhebung alles Urtheils wieder problematisch (es mag unmöglich seyn), assertorisch (es ist unmöglich), und apodiktisch (es muß unmöglich seyn) ausgedrückt werden; allein dies betrifft nur unsere Erkenntniß der Unmöglichkeit, die logische Unmöglichkeit selbst ist jederzeit apodiktisch, weil sie sich auf den Satz des Widerspruchs gründet, und was logisch unmöglich ist, das muß es auch seyn. Durch die logische Unmöglichkeit wird also die Gültigkeit aller Kategorie, oder irgend einer Form zu urtheilen, von zwei Begriffen verneint, insofern sie mit einander zu einem Urtheil sollen verknüpft werden.

3. Die Unmöglichkeit ist ein einfacher Begriff, der sich nicht weiter in Merkmale auflösen läßt, und es läßt sich daher von ihm auch keine andere Erklärung geben, als durch bloße Tautologie. Dies folgt schon daraus, daß er die Aufhebung der Möglichkeit enthält, von der Möglichkeit aber keine Erklärung möglich ist. Winkler (*Inst. philos. univ. Ontolog. Cap. II. §. 30.*) sagt zwar: das Unmögliche ist, worin ein Widerspruch gefunden wird, und es ist auch

ein ganz wahrer Satz, daß alles, was in sich selbst widersprechend ist, innerlich (an und für sich, an sich selbst) unmöglich ist; allein aus diesem Satze folgt doch nur, daß einiges Unmögliche, nemlich eben das logische, einen Widerspruch enthalte, und daß also hier nur ein specifischer Unterschied des logischen Unmöglichen angegeben werde, aber nun doch der gemeinsame Begriff fehle, der es eigentlich zu einem Unmöglichem macht, und also obige doch keine wahre Erklärung sei (S. II, 168. f. C. 274. f.).

4. Bei diesem Widerspruch, der sich in dem logischen Unmöglichem findet, ist klar, daß Etwas mit etwas anderm im logischen Widerstreit seyn müsse; d. i. wenn das logische Unmögliche nicht ein Urtheil, sondern ein Begriff ist, so muß sich dieser Begriff doch in ein Urtheil auflösen lassen, in welchem das Prädicat vom Subject etwas bejahet oder verneint, wovon im Subject das gerade Entgegengesetzte enthalten ist. Diese Repugnantz im Unmöglichem nennt K. das Formale der Undenklichkeit oder logischen Unmöglichkeit. Das Materiale, was hierbei gegeben ist, und welches in diesem Streit steht, ist nicht unmöglich, sondern an sich selbst Etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckicht wäre, ist schlechterdings unmöglich. Indessen ist gleichwohl ein Triangel, ingleichem etwas viereckichtes an sich selbst Etwas. Diese Unmöglichkeit beruhet lediglich auf logischen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht das Merkmal des andern seyn kann. Die innere, die schlechterdings oder absolute so genannte und die logische Unmöglichkeit ist also einerlei (S. II, 168. f.).

5. Allein es zeigt sich nun auch, daß der

Widerpruch nicht einmal der Specifiche Unterschied für alles logische Unmögliche sei. Denn die Möglichkeit eines Begriffs oder eines Urtheils fällt ja auch weg, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, es fehlt dann an den logischen Erfordernissen zu einem Urtheil oder einem Begriff, an den Begriffen, die das Subject und Prädicat werden könnten, oder an dem Mannigfaltigen, das zu einem Begriff verknüpft werden könnte. Hier ist zwar kein innerer Widerspruch, auch ist hier nicht die Rede von dem, was Subject und Prädicat enthalten, sondern davon, daß alles verneint wird, was dem Subject und Prädicat einen Inhalt geben könnte, und aller Inhalt eines Begriffs; damit wird aber das verneint, was zum Urtheil oder Begriff logisch erforderlich ist, und also ist hier noch immer eine logische Unmöglichkeit. Es ist nemlich das Denken überhaupt auf diese Weise nicht möglich oder schlechterdings unmöglich (S. II, 169. f.).

6. Es giebt also zwei Arten von logischem Unmöglichem, nemlich

a) das, was sich selbst widerspricht, oder die Aufhebung des Formalen aller Möglichkeit, d. i. die Uebereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs; daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich;

b) das, was gar kein logisches Materiale hat, oder die Aufhebung des Subjects und Prädicats im Urtheil, oder des Mannigfaltigen im Begriff; daher ist ein Urtheil ohne Materie, ein Begriff ohne Inhalt, schlechterdings unmöglich.

(S. II, 171. f.). Das also, was ich schlechterdings als unmöglich und folglich als nichts ansehen soll, das muß überhaupt undenklich seyn, entweder als widersprechend an sich selbst, oder als Aufhebung von allem Etwas (S. II, 176.); durch Aufhebung entweder des Formalen oder des Materialen zu allem Denklichen (S. II, 176. f.). Ob ein Widerspruch zwischen zwei zu einem Urtheil zu verknüpfenden Merkmalen statt finde, kann allein aus bloßen reinen Begriffen *a priori* erkannt werden, nemlich durch logische Analysis; ob aber gar kein Inhalt zu einem Urtheil oder Begriff vorhanden sei, das beruhet auf Principien der Erfahrung. Das logische Unmögliche der zweiten Art ist daher die Aufhebung selbst des Scheindenkens, das doch noch beim Widerspruch zuweilen statt findet. Der leere Begriff ist ein wirklicher Gedanke, dessen Gegenstand aber etwas Unmögliches ist (C. 624), s. Möglichkeit, 7. S. 330.

7. Es ist aber ein großer Unterschied zwischen diesem logischen oder analytischen und dem transcendentalen (ontologischen), realen oder synthetischen Unmöglichen. Denn das letztere ist der unmögliche Gegenstand eines Begriffs, oder eine unmögliche Sache. Denn wenn auch die Begriffe im Verstande verknüpfbar sind, so folgt doch daraus noch nicht, daß die Gegenstände derselben außer dem Verstande darum auch so verknüpfbar sind, wie das Urtheil es aussagt. So wie nemlich die logische Unmöglichkeit auf der Aufhebung der formalen Bedingungen des Denkens überhaupt beruhet, so beruhet die transcendentale Unmöglichkeit darauf, daß der Gegenstand mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, sowohl der Anschauung, als den Begriffen nach, nicht übereinkommt, daß also ein solcher Gegenstand gar nicht erscheinen kann, s. Möglichkeit,

7. (C. 268.). Wir haben also hier ein Kennzeichen der realen Unmöglichkeit, welches zugleich das ganze Wesen derselben ausdrückt, insofern wir sie erkennen können. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung nicht übereinkommt, ist unmöglich. Das logische Unmögliche ist ein Gegenstand, von dem der Begriff schlechterdings oder innerlich unmöglich ist, welcher daher, als Gegenstand betrachtet, ebenfalls ein transcendentales Unmögliches ist, und ein Unding (*nihil negativum*) heißt. Von dem transcendentalen Unmöglichem giebt es aber außerdem noch dreierlei Arten:

a) das Gedankending (*ens rationis*), ein Gegenstand, der weder in Raum noch Zeit ist oder von dem die Kategorien nicht gelten; ein solcher Gegenstand ist, wenigstens als Erscheinung, unmöglich. Dazu gehört auch alles, was zwar wohl gedacht, aber nach den Bedingungen des Raums nicht angeschauet werden kann, z. B. ein Körper von zwei Dimensionen, oder ein Körper von drei Seiten, eine ebene Figur von zwei Seiten, oder eine Figur von einer Dimension, oder ein Ding, das ohne Ursache, von selbst, entstanden ist, u. s. w.;

b) die reine Anschauung (*ens imaginarium*) als etwas außer unsern Vorstellungen Befindliches, als ein wirklicher Gegenstand; z. B. ein leerer Raum, in dem die Welt sich befindet, und der sie überall umgiebt, eine leere Zeit, die vor dem Ursprung der Welt schon vorhanden war, leere Zwischenräume zwischen den Planeten oder Fixsternen, oder gar in den Körpern selbst, als zur Möglichkeit der Materie gehörig, worauf ihre spezifische Dichtigkeit beruhen soll;

c) die Verneinung (*nihil privativum*) als ein Gegenstand, da sie doch nur der Gedanke von

der Aufhebung des Realen ist, oder davon, daß der Begriff keinen Gegenstand hat; z. B. die Unmöglichkeit selbst, der Schatten, u. s. w. (M. I, 390.).

8. Man sieht, daß die transcendente Unmöglichkeit eine hypothetische oder bedingte Unmöglichkeit ist. Die absolute oder unbedingte transcendente Unmöglichkeit, die Unmöglichkeit eines Gegenstandes in aller Absicht, ist kein bloßer Verstandesbegriff, wie der der logischen, oder der bedingten transcendentalen Unmöglichkeit, sondern ein Vernunftbegriff. Es wäre die Unmöglichkeit eines Dinges an sich überhaupt, oder auch eines bestimmten Dinges an sich. Dieser Begriff ist zur Erfahrung nicht zu gebrauchen, und von der Unmöglichkeit der Dinge an sich, oder des Ueberfinnlichen, wissen wir nichts.

9. Nicht unmöglich ist so viel als problematisch (P. 4.). Aber moralisch unmöglich ist so viel als unerlaubt, und eine Kategorie der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen (P. 117.). Subjective Unmöglichkeit s. Fürwahrhalten, 16. Uebrigens siehet man aus dem, was bisher gesagt worden ist, daß man das Unmögliche nicht mit dem Unvorstellbaren verwechseln müsse. Alles Unmögliche ist unvorstellbar, aber nicht alles Unvorstellbare unmöglich. Gott ist unvorstellbar, aber darum nicht auch unmöglich (S. III, §. 1.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch, I. Hauptst. S. 106. — II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 268. — S. 274. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IV. Abschn. S. 624.

Deff. Logik. §. 30. S. 169.

Unmöglichkeit. Unsterblichkeit. 641.

Kant. Critik der praktischen Vern. Vorr. S. 4. — S. 6. —
I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 117.

Defl. einz. mögl. Beweisg. F. Abth. II. Betr. 1. 2.
S. 16 ff.

Ej. de mundi sens. ac intellig. form. §. 1.

Unsterblichkeit,

Seelenunsterblichkeit (U. 465.); Immortalität, ἀθάνατος, immortalitas, immortalité. Die Unsterblichkeit der Seele ist die ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (P. 220.). Dafs das vernünftige Wesen eine solche Bestimmung habe, dafs es durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden könne und schon darum die Hoffnung eines künftigen Lebens habe (s. auch Fürwahrhalten, 12.), ist von dem grössten Nutzen in Ansehung des Unvermögens der speculativen Vernunft sowohl, als auch in Ansehung der Religion, f. Christenthum, 1, e., Ich, 8, d, Postulat, 4. und Seele, 4. f. obwohl nur in praktischer Absicht (U. 467.). Es ist aber die Beantwortung der Frage, ob die Seele unsterblich sei, welches zu den übersinnlichen Gegenständen unsrer Erkenntnis gehört (S. IV, 12.), eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, und die Metaphysik ist mit allen ihren Zurüftungen auf die Beantwortung dieser Frage, als etwas, das hauptsächlich zu ihrer Endabsicht gehört, gerichtet (C. 7. U. 465.). Die Auflösung der Aufgabe über die Unsterblichkeit der Seele und die Nichtigkeit des Beweises von der Fortdauer unsrer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Substanz, der aber auch niemals bis zum Publicum hat gelangen und auf dessen Ueberzeu-

gung den mindesten Einfluss haben können (C. XXXII.), findet man im Art. Ideal, 9., Glaubenssache, 4. f., Postulat, 3. f. u. Seele, 4. f.

2. Die Unsterblichkeit kann auch betrachtet werden als ein Zustand, in welchem dem Menschen sein Wohl oder Weh in Verhältniß auf seinen moralischen Werth zu Theil werden soll (S. IV, 13.). Sie ist gleichsam der Schlusssatz des folgenden zurechnenden Vernunftschlusses:

Es ist unsre Pflicht, die Befolgung unsrer Pflichten gegen alle Macht der Natur (in uns und außer uns) zu behaupten, d. i. als Wesen zu handeln, die Freiheit des Willens (Unabhängigkeit desselben von der Macht der Natur) haben;

Nun heißt dieses: die Befolgung unsrer Pflichten als den Willen dessen betrachten, der der Oberherr der Natur ist, d. i. das Moralgesetz als Gottes Gebote;

Folglich betrachten wir dann zugleich die Zusammenstimmung unsers von der Natur abhängigen Wohls und Wehs als vergeltend und nur, wie unsre Fortschritte in der Moralität, in einem unendlichen Progressus möglich, d. i. wir glauben an Unsterblichkeit.

Die Unsterblichkeit ist eine Idee des Ueber sinnlichen; denn sie ist der Begriff von der absoluten Vollendung der Bestimmung des Menschen, welche in dem gegenwärtigen Leben, in dem nichts Absoletes statt findet, nicht möglich ist. Folglich kann der Unsterblichkeit auch keine objective Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden, d. h. sie hat keinen Gegenstand in der Anschauung, und kann daher, auch nicht

einmal ihrer Wirklichkeit nach, erkannt werden. Allein vorstehender Vernunftschluß lehrt, daß ihr doch objective Realität in praktischer Absicht, als einem Postulat der moralisch-praktischen Vernunft muß zugestanden werden (S. IV, 12. ff.), f. Postulat.

3. Die Unsterblichkeit ist also die Annahme einer schon in der Natur der vernünftigen Weltwesen begründeten Fortdauer des Lebens derselben (S. IV, 14.). Die Idee der Freiheit des Willens führt vermittelt der Idee Gottes die Idee der Unsterblichkeit in ihrem Gefolge bei sich. Denn die Unsterblichkeit ist die Bedingung, unter welcher allein dem obersten Princip der Weisheit, das der kategorische Imperativ voraussetzt, folglich auch dem Endzweck des vollkommensten Willens (der höchsten mit der Moralität zusammenstimmen- den Glückseligkeit), ein Genüge geschehen kann. Die Unsterblichkeit ist nemlich der Zustand, in welchem die Vollziehung der der Moralität proportionirten Austheilung der Glückseligkeit in vernünftigen Weltwesen allein jenem Endzweck Gottes völlig angemessen verrichtet werden kann. Wäre die Fortdauer des Lebens nicht in der Natur der vernünftigen Weltwesen begründet, so würde die Unsterblichkeit nur Hoffnung eines künftigen Lebens, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) nothwendig vorauszusetzendes zukünftiges Leben bedeuten (S. IV, 14.).

Unverweslichkeit,

Unzerstörlichkeit, Incorruptibilität, *in-*
corruptibilitas, incorruptibilité, f. Seele, 4. f.
und Ich, 8. b.

Urfache,

Causalität, *causa, causa, cause.* Diejenige Kategorie der Relation, welche die Objectivität der Folge in den Veränderungen möglich macht, und die Vorstellung von etwas ist, was einem andern nothwendig und allgemein vorhergeht (C. 106.). Z. B. der Regen ist eine Urfache des Nafswerdens, heist, wenn es regnet, so muß es nothwendig und allemal nafs werden, und das auf das Regnen das Nafswerden folgt, ist nicht bloß als eine Folge, die meine Phantasie beliebig so zusammenstellt, sondern die für Jedermann gültig ist und Jedermann so erfahren muß. Die Folge, welche durch die Urfache nothwendig entsteht, heist die Wirkung (*effectus, effet*), s. Wirkung und Dependenz: Die Hypothesis oder Bedingung in einem hypothetischen oder bedingten Urtheil bezeichnet jedesmal eine Urfache, z. B. wenn es regnet, so wird es nafs; oder, wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Diese Hypothesis oder Bedingung wird daher auch die logische Urfache oder der Grund, auch wohl der Erkenntnisgrund genannt. In jenen Beispielen ist nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der transcendente Begriff der Urfache. Allein, wenn diese Sätze, die bloß eine subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen sind, Erfahrungssätze seyn sollen, so müssen sie als nothwendig und allgemeingültig angesehen werden. Solche Sätze aber sind: der Regen ist eine Urfache des Nafswerdens; die Sonne ist durch ihr Licht die Urfache der Wärme. Die obigen empirischen Regeln werden nunmehr Gesetze (Pr. 100.). Das Wort Urfache ist übrigens sehr expressiv, denn es drückt eine Sache aus, die den

Ursprung einer andern enthält. (*ce dont la veru
tu produit une chose*).

2. Der Begriff der Ursache bedeutet demnach, wie jede Kategorie, eine besondere Art der Synthesis, nemlich diejenige Synthesis, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird (C. 122.), s. Kategorie, 27, f. Er ist ein Stammbegriff des reinen Verstandes, nemlich derjenige, ohne welchen wir nicht hypothetisch, ja auch nicht assertorisch, urtheilen könnten. Hätte unser Verstand nicht die angebohrne Anlage, Vorstellungen als etwas A. so zu denken, das etwas davon ganz verschiedenes B nothwendig darauf folgen*) müße, so könnten wir nicht etwas als Hypothesis zu einem Urtheile denken, so das etwas anders als Consequens in einer nothwendigen Dependenz von jener Hypothesis sei, s. Kategorie, 28.

3. Das Schema der Ursache ist die Succession des Mannigfaltigen in der Zeit nach einer Regel, s. Dependenz, 2. Ueber sinnliche Dinge sind nicht in der Zeit, weil sie nicht in und durch den innern Sinn, dessen Form die Zeit ist, vorgestellt werden. Daher lassen sie sich als Gründe von etwas denken, das von ihnen verschieden ist. Allein dann ist auch nur von einer logischen Ableitung (Ableitung einer Erkenntnis, aber nicht einer Existenz) die Rede, nemlich davon, das kein Widerspruch entsteht, wenn wir zu einer Consequenz Behufs ei-

*) *Ad quod aliud sequitur*, worauf etwas anderes folgt, erklärte man schon unter den Scholastikern den Begriff der Ursache; es fehlt bloß daran, das das Apodiktische, das müssen, im Begriff der Ursache nicht ausgedrückt ist.

nes hypothetischen Urtheils, etwas als eine Hypothese oder Bedingung denken, der Gegenstand mag nun sinnlich oder übersinnlich seyn. Wird aber für Veränderungen eine Urfache so gedacht, daß damit zugleich behauptet wird, die Urfache existire auch außer dem innern Sinn, welches die Urfache erst von einem bloß logischen Grunde unterscheidet, so muß die Urfache ein Reales seyn, das in der Zeit einem andern Realen, der Veränderung, jederzeit vorhergeht. Dann ist sie aber ein sinnlicher, und kein übersinnlicher Gegenstand. Oder ist sie übersinnlich, so wird sie bloß gedacht und nicht erkannt; denn eine Urfache, die nicht in der Zeit ist, kann auch ihrer Wirkung nicht vorhergehen, und von einer solchen intelligibeln Urfache haben wir keinen Begriff, sie ist uns unbegreiflich, ob wir wohl genöthigt seyn können, eine solche intelligibele Urfache, von deren Daseyn wir nicht einmal einen Begriff haben, anzunehmen und vorauszusetzen, s. Regressus. 4. (C. 183.).

4. Wir sehen, der reine Verstandesbegriff Urfache läßt sich, vermittelst der Anschauung der Zeit, bloß auf den empirischen Stoff der Erfahrung zum Behuf der Erfahrungserkenntniß anwenden, oder alle erkennbare Urfache ist empirisch; aber alle Veränderungen in der Sinnenwelt geschehen auch nach dem Gesetz der Verknüpfung durch Urfache und Wirkung (C. 232.). Diese Apriorität und Realität des Begriffs der Urfache ist auch deducirt worden im Art. Analogie der Urfache und Wirkung (P. 93. M. II, 238.). Die Zeit ist die sinnliche Bedingung *a priori* von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortgangs des Existirenden zu dem Folgenden; d. i. sie ist eine solche Beschaffenheit unsers sinnlichen Anschauungsvermögens, daß es uns möglich ist, etwas als früher, und etwas als später existirend anzuschauen.

Eben so ist nun auch der Verstand, vermittelt der Einheit der Apperception, die Bedingung *a priori* der Möglichkeit einer continuirlichen Bestimmung aller Stellen in der Zeit für die Erscheinungen, durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, von denen die ersten das Daseyn der letztern unausbleiblich nach sich ziehen. So macht der Verstand durch die Ursachen die empirische Erkenntniß der Zeitverhältnisse für jede Zeit allgemein, mithin objectiv gültig (C. 256. M. I, 302.).

5. Als bloßer Stamm-begriff des reinen Verstandes, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, läßt sich auch der Begriff der Ursache nicht real definiren. *) Man kann unterscheiden zwischen der transcendentalen Ursache oder der reinen Ursache *a priori*, jedoch nicht als intelligibel, sondern als Phaenomen, oder verfinnlicht, und der logischen Ursache oder der Ursache als reiner Kategorie, d. i. als solcher, die nicht bloß auf die Erkenntniß des Sinnlichen durch das Schema der Zeit eingeschränkt ist, sondern auch, wenn das sonst möglich wäre, zur Erkenntniß des Ueberfinnlichen dienen könnte; die letztere bleibt übrig, wenn man von der ersten die Zeit wegläßt, in der etwas auf etwas anders nach einer Regel folgt. Dann ist aber die Ursache nichts anders als ein Grund, d. i. so etwas, woraus sich auf das Daseyn von etwas anderm schliessen läßt; oder das Verhältniß von Etwas zu etwas Anderm (der Folge, *consequentia*) im Daseyn, nach welchem Verhältniß, wenn ich das erste setze, das andere auch bestimmt und nothwendig gesetzt wird. Al-

on ne peut guères les définir que par
Logique T. IV. p. 3.

Id.

T t

lein dann kann Urfache und Wirkung, oder eigentlich Grund und Folge, gar nicht mehr von einander unterschieden werden, weil dann das Kennzeichen, nemlich das die Urfache oder der Grund eher seyn muß, als die Wirkung oder die Folge, wegfällt; sondern dieses Schließenskönnen von dem Grunde auf die Folge erfordert doch auch Bedingungen, von denen ich nichts weiß, weil diese alle im Empirischen, d. i. dem, was in der Zeit ist, müssen aufgesucht werden. Folglich hat dann der Begriff des Grundes gar keine Bestimmungen, wie er auf einen Gegenstand paßt, und kann folglich nur gebraucht werden, Begriffe, aber nicht vorhandene Gegenstände von einander abzuleiten. Man kann aus dem Begriff eines solchen Grundes schlechterdings kein Erkenntniß von dem so beschaffenen Dinge herausbringen, sogar nicht einmal, ob eine solche Beschaffenheit auch nur möglich sei, d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran sie angetroffen werde (E. 74.). Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Urfache, tritt zwar ziemlich gravitatisch auf. Er thut, als habe er seine Würde in sich selbst, und als sei er von allen Bedingungen der Sinnlichkeit ganz unabhängig. Allein dieser Schein verschwindet bald, wenn man nur folgende Frage thut: Was ist denn unter zufällig zu verstehen, was soll man für einen Begriff mit diesem Worte verknüpfen, was sich dabei denken? Man antwortet so: zufällig (*contingens, contingent*) ist, dessen Nichtseyn möglich ist. Allein woran will man denn diese Möglichkeit des Nichtseyns erkennen, wenn man sich nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Daseyn, welches auf das Nichtseyn folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechsel vorstellt? Denn, das das Nichtseyn eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum

Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit (Nachweisung eines solchen Gegenstandes) bei weitem nicht hinreichend ist. So kann ich eine jede existirende Substanz (z. B. Gott selbst) in Gedanken aufheben, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derselben in ihrem Daseyn (d. i. die Möglichkeit ihres Nichtseyns an sich selbst) gar nicht schliessen (C. 301. f.).

6. Wenn wir nun unter der Urfache die Bedingung von dem, was geschieht, verstehen (C. 447.): so muß alles, wovon die Erfahrung lehrt, daß es geschieht, eine Urfache haben; oder, wie K. sich ausdrückt: die Bestimmung der Causalität der Wesen in der Sinnenwelt, als einer solchen, kann niemals unbedinget seyn; oder, ohne das Gesetz, daß, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurtheil für Erfahrung gelten. Dies ist das Gesetz des Verstandes (Pr. 7.). Allein nun tritt die Vernunft, als das Vermögen, das Unbedingte, zum Behuf des Vollendetem und Systematischen unsrer Erkenntniß, zu denken, auf, und sagt: ich kann mit der Anwendung des Begriffs der Urfache bloß auf Erfahrungsgegenstände nicht zufrieden seyn, sie fordert nemlich die oberste und letzte Bedingung alles Bedingten; denn, sagt sie, zu aller Reihe der Bedingungen muß es nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine sich gänzlich von selbst bestimmende Causalität geben. So entspringt nun aus der Vernunft die Idee oder der Vernunftbegriff von einer Urfache, die eine unbedingte Causalität habe. Die Idee einer solchen Urfache ist also nicht ein Bedürfnis, sondern was deren Möglichkeit betrifft, ein analyti-

scher Grundsatz der speculativen Vernunft, indem er im Begriff des Unbedingten liegt, s. Freiheit, 7. ff. Dieses wäre nun eine intelligibele Urfache, dergleichen uns im Felde der Erscheinungen oder in irgend einer Erfahrung nicht vorkommen kann, in dem alles bedingt und nichts absolut ist. In der Reihe der Erscheinungen muß jede Urfache die Wirkung einer andern Urfache seyn. Allein die Moralität oder das moralische Gesetz in unsrer Vernunft, gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewußt sind, und welches apodiktisch gewiß ist, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben könnte, und die Möglichkeit desselben nicht begriffen werden kann (P. 81. M. II, 230.), nöthigt uns doch, eine solche intelligibele Urfache als real oder etwas Wirkliches vorauszusetzen; denn die Moralität ist ohne Freiheit des Willens nicht möglich, und sollen wir also unfre Handlungen in der Erscheinung als moralisch beurtheilen, so müssen wir damit nothwendig zugleich an der Freiheit des Willens eine unbedingte Causalität der Urfache dieser Handlungen voraussetzen, und verwandeln damit den sonst in theoretischer Rücksicht transcendenten Begriff einer unbedingten Urfache in einen immanenten, obwohl in praktischer Rücksicht. Wir legen also, in praktischer Absicht (P. 95. f. M. II, 240.), nemlich, in so fern wir unfre Handlungen für gut oder böse erklären, uns selbst eine intelligibele oder übersinnliche Causalität bei, und erklären uns für unbedingte Urfachen, die, ohne daß unser Wille von einer andern Urfache dazu genöthigt werde, diesen ihren Willen durch die bloße Idee des Moralgesetzes von selbst (*sponte*), bestimmt, vermittelst der Achtung fürs Gesetz, die sie, freilich auf eine eifliche Art, durch ihre

eigene Selbstthätigkeit (Spontaneität) in sich hervorbringen (s. Achtung). Aber eben damit erklären wir uns auch für Wesen, die dieser ihrer Causalität nach nicht zur Sinnenwelt, sondern zu einer reinen Verstandeswelt gehören, weil in jener jede Ursache unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes steht, und demnach bedingt ist, daher auch die bedingten Ursachen im engern Verstande (wenn man nemlich unter Natur die Welt als ein Ganzes unter Gesetzen der physischen Nothwendigkeit versteht) Naturursachen, d. i. Ursachen in der Erscheinung, genannt werden (C. 447. P. 82. f. M. II, 231. 232.). Hume konnte sich nicht hierin finden, und löst darum den ganzen Begriff der Ursache um, s. Gewohnheit, z. u. Hume, 4. ff. Er behauptete mit Recht: daß wir die Möglichkeit der Causalität durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Es ist nemlich allerdings unbegreiflich, wie sich das Daseyn eines Dinges auf das Daseyn von irgend etwas Anderem so beziehen kann, daß das letztere von dem erstern nothwendig gesetzt wird. Er hielt aber dabei fälschlich dafür, daß der Begriff einer Ursache bloß aus der Erfahrung entlehnt sei, und daß die Nothwendigkeit, die in ihm vorgestellt werde, ihm angedichtet, und für bloßen Schein zu halten sei. Er meinte, es sei bloß eine lange Gewohnheit, die uns diese Nothwendigkeit vorspiegele. Allein in den vorher angeführten Stellen dieses Wörterbuchs wird man finden, daß der Begriff der Ursache und der Grundfatz *) aus demselben *a priori* vor aller

*) Leucipp, der Atomenerfinder, soll zuerst mit dem großen Satz: nichts ohne Ursache und Grund, aufgetreten seyn. Parmenides war ihm schon sehr nahe (Tiedemann Geist der spec. Phil. I. B. S. 241.). Plato aber stellte den großen Grundfatz: was geschieht, muß eine Ursache haben, dessen sich die Vorgänger unerkannt bedienten, wahrscheinlich an-

Erfahrung fest steht, und seine unangezweifelte objective Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung hat. Wir haben allerdings von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Ursachen wirken, nicht den mindelsten Begriff. Noch weniger können wir diese Eigenschaft an Erscheinungen als Erscheinung denken, weil dieser Begriff nichts, was in den Erscheinungen liegt, enthält, sondern was der Verstand allein denken muss. Allein wir haben doch in unserm Verstande den Begriff von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen, und zwar in Urtheilen überhaupt, nemlich, dass Vorstellungen in einer Art Urtheile (den hypothetischen) als Grund in Beziehung auf Folge zusammen gehören. Ferner erkennen wir *a priori*: dass ohne die Vorstellung eines Gegenstandes in Ansehung einer Ursache als bestimmt anzusehen, wir gar keine von dem Gegenstande gültige Erkenntnis haben könnten. Wenn wir

erst, als einen unumstößlichen, deutlich auf (Tiedemann a. a. O. S. 76.). Von Plato an hatte man fast allgemein angenommen, dass im Regressus die Reihe von Ursachen nicht unendlich seyn könne; Aristoteles aber gab zuerst einen Beweis für diesen Satz: die eigentliche Ursache finde sich nemlich nicht eher, als bis man an ein Glied der Reihe von Ursachen und Wirkungen komme, das nicht mehr Mittelglied, sondern erstes sei (Tiedemann a. a. O. 2. B. S. 238.). Auch die Stoiker, unter andern Chrypsipp, behaupteten den Grundsatz der Causalität. Der letztere schloß so: wofern etwas ohne Ursache geschieht, dann ist nicht jeder Satz entweder wahr oder falsch; was ohne wirkende Ursache ist, hat weder Wahrheit noch Unwahrheit (*Cic. de fato.* 10.). Die Stoiker schlossen daraus, es sei eine erste Ursache, die da wirke (Tiedemann, a. a. O. S. 440.). Occam sagte, dass eine erste Ursache seyn müsse, sehe man daraus, weil man sonst einen ungeräumten Regressus ins Unendliche annehmen müsse (Tiedemann a. a. O. 3. B. S. 129.). Leibnitz vertheidigte hingegen die von manchen andern Scholastikern vorgetragene Lehre, dass bei dem Zufälligen ein Regressus in den Ursachen ohne Ende sei (*Leibnit. Opp. T. II. pr. 1. p. 265. u. Tiedemann, a. a. O. 6. B. S. 384.*). Wolf suchte die Unmöglichkeit eines solchen endlosen Regressus von Ursachen und Wirkungen zu zeigen (*Cosm. gen. §. 491. sqq. Tiedemann, a. a. O. S. 557.*).

uns freilich mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigten, so wäre kein einziges Merkmal einer Ursache für denselben möglich. Denn woran wollte ich dann erkennen, daß er in Ansehung der Ursache bestimmt sei? Davon, wie ein Gegenstand an sich selbst unter den Begriff der Ursache gehören könne, haben wir gar keinen Begriff. Es ist aber auch nicht die Frage: wie Dinge an sich selbst Ursachen seyn können. Sondern die Rede ist davon, wie Erfahrungserkenntniß der Dinge in Ansehung des Begriffs der Ursache bestimmt sei, d. i. wie Erscheinungen unter diesen Begriff können und sollen subsumirt werden. Und da ist es klar; daß wir nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit einer solchen Subsumtion vollkommen einsehen. Die Möglichkeit der Erfahrung hängt nemlich von dem Grundsatz der Causalität ab (Pr. 97. ff.).

7. Die Bestimmungsgründe der Causalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktischen Regel, die er enthält) liegen also nicht in der Natur. Allein es liegt in dem Begriff einer solchen Ursache durch Freiheit, (deren Möglichkeit wenigstens die theoretische Vernunft genöthigt ist anzunehmen, s. Freiheit, 20. ff. und Regressus, 4.), daß das Uebersinnliche (Intelligibele im Menschen), s. Mensch, 4. f. das Sinnliche (die Handlung in der Erscheinung) bestimme. Denn die Handlung ist eine Wirkung, die von dem Menschen, den formalen Gesetzen der Freiheit gemäß, d. i. nach übersinnlichen Bestimmungsgründen (als den wirkenden Ursachen) geschehen soll. Das Wort Ursache wird also hier von dem Uebersinnlichen gebraucht, bedeutet aber auch nur den Grund, die Ursache (den Menschen als Ursache in der Erscheinung) der Naturdinge (der Handlungen als Erscheinungen) zu einer Wirkung (einer Handlung), gemäß ihren ei-

genen Naturgesetzen (sowohl den psychologischen als physischen), zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgesetze einhellig (übereinstimmend) zu bestimmen. Hiervon kann zwar die Möglichkeit nicht eingesehen werden, aber es liegt doch auch kein Widerspruch darin. Man kann in der Speculation doch wenigstens den Gedanken von einer frei handelnden Urfache vertheidigen, s. Freiheit, 26., obwohl man ihn nicht realisiren, d. i. ihn in Erkenntniß eines so handelnden Wesens verwandeln kann, s. Freiheit, 27. Man hat nemlich K. den Vorwurf gemacht, erst habe er den Gebrauch des Begriffs der Urfache in der Critik der reinen Vernunft auf das Empirische eingeschränkt, und bloß Naturursachen zugegeben, s. Noumen, 4. f. und hinterher nehme er doch, in der Critik der praktischen Vernunft Freiheitsursachen an, habe sich aber dadurch auch in einen Widerspruch verwickelt. K. rede nemlich sogar von Hindernissen, die die Natur (durch die Naturtriebe) den nach moralischen Freiheitsgesetzen wirkenden Ursachen lege, behaupte folglich, daß das Sinnliche (der Trieb) das Ueber sinnliche (den freien Willen) bestimme, so wie er auch von der Beförderung der Causalität nach Freiheitsgesetzen rede, und so dem Sinnlichen einen Einfluß auf das Ueber sinnliche einräume. Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben derselben in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen (P. 87. f. M. II, 234.)? Es kommt darauf an, daß man das nicht mißdeute, was K. hierüber gesagt hat: so wird man auch hier keinen Widerspruch finden. Der Widerstand, oder die Beförderung, ist nicht zwischen der Natur und der Freiheit. Die Causalität nach Freiheitsgesetzen bringt Wirkungen in der Sinnenwelt hervor (die Achtung fürs

Gesetz), nun ist eine Naturcausalität da, nemlich der Naturtrieb, zwischen diesen beiden Phänomenen oder Erscheinungen in der Natur, und nicht zwischen Natur und Freiheit, ist nun der Antagonismus, oder der wechselseitige Widerstand, oder auch die Beförderung. Und selbst die Causalität der Freiheit (der reinen praktischen Vernunft) ist ja die Causalität einer der Freiheit (dem Intelligibeln) untergeordneten Naturursache (des Subjects, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung, das Intelligibele (die Freiheit des Willens) den Grund enthält, aber freilich auf eine uns unerklärbare Art (eben so unerklärbar, wie das, was das überfinnliche Substrat der Natur seyn mag, welches wir uns indessen doch auch denken müssen) (U. LIV.).

8. Die praktische Vernunft sichert also den, in theoretischer Rücksicht, problematischen Begriff einer unbedingten oder intelligibeln Ursache, an der Freiheit des Willens, vermittelt eines bestimmten Gesetzes der Causalität in einer intelligibeln Welt, nemlich des moralischen Gesetzes, daß nur unter der Idee der Freiheit des Willens befolgt werden kann. Hierdurch wächst nun zwar der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, denn wir können eine moralisch handelnde Ursache nicht im mindesten begreifen, allein der Begriff derselben bekommt doch dadurch objective, und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität. Selbst der Begriff einer Ursache, dessen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen, statt findet (wie wir gesehen haben) wird hierdurch nicht so erweitert, daß hierdurch sein Gebrauch über diese Grenzen ausgedehnt würde. Denn wenn die Vernunft darauf ausginge, so

müßte sie zeigen wollen, wie das logische Verhältniß des Grundes und der Folge bei einer andern Art von Anschauung, als die sinnliche ist, synthetisch gebraucht werden könne. Sie müßte also zeigen, wie eine übersinnliche Urfache (*causa noumenon*), oder ein Ding an sich selbst als Urfache, die Wirkungen in der Erscheinung hervorbringe, d. i. möglich sei. Das kann sie aber gar nicht leisten, worauf sie aber auch als praktische Vernunft gar nicht Rücksicht nimmt, indem sie nur den Bestimmungsgrund der Causalität des Menschen in der reinen Vernunft, (die eben darum praktisch heißt) setzt, welcher Einfluß des Verstandeswesen auf Erscheinungen sich ohne Widerspruch denken läßt (Pr. 152. f.). Sie braucht also den Begriff der Urfache selbst, von dessen Anwendung auf Gegenstände zum Behuf theoretischer Erkenntnisse sie hier gänzlich abstrahiren kann (weil dieser Begriff immer im Verstande, auch unabhängig von aller Anschauung, *a priori* angetroffen wird), um die Causalität in Ansehung eines Gegenstandes überhaupt zu bestimmen. Sie braucht den Begriff der Urfache, nicht um Gegenstände zu erkennen, sondern bloß in praktischer Absicht. Daher kann sie nun den Bestimmungsgrund des Willens in die intelligibele Ordnung der Dinge verlegen, indem sie zugleich gerne gesteht, daß sie das Intelligibele damit nicht erkennen lernt. Die Causalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muß sie allerdings auf bestimmte Weise erkennen, sie muß wissen, wie es zu machen sei, damit gewisse Wirkungen in der Sinnenwelt entstehen, denn sonst könnte praktische Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff von ihrer eigenen Causalität als Noumen braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntniß ihrer übersinnlichen Existenz bestimmen und also ihm in so fern Bedeu-

tung geben zu können. Denn Bedeutung, d. i. Beziehung auf ein Object, nemlich das Wirken einer moralischen Handlung, bekommt er ohnedem, obgleich nur zum praktischen Gebrauche, nemlich durchs moralische Gesetz. Auch theoretisch betrachtet bleibt der Begriff der Urfache immer ein reiner *a priori* gegebener Verstandesbegriff, der auf Gegenstände angewandt werden kann, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden. Nur hat er im letzten Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung, sondern ist bloß ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Gegenstande überhaupt. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch; die Idee des Gesetzes einer Causalität (des Willens) muß nemlich als etwas gedacht werden, das selbst Causalität hat, oder der Bestimmungsgrund jener Causalität (des Willens) ist (P. 85. ff. M. II, 233.). S. auch Wille, Zweck und Ursprung.

Ursprung,

erster Ursprung, *origo, origina*. Die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten Urfache (R. 39.). Die erste Urfache ist diejenige, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Urfache von derselben Art ist. Der Ursprung ist entweder

a. Vernunftursprung, d. i. derjenige Ursprung, in dem bloß das Daseyn der Wirkung betrachtet wird; oder

b. Zeitursprung, d. i. derjenige Ursprung, in dem das Geschehen der Wirkung betrachtet wird. In dem Zeitursprung wird

die Wirkung als Begebenheit auf ihre Ursache in der Zeit bezogen.

2. Wenn die Wirkung auf eine Ursache, die mit ihr nach Freiheitsgesetzen verbunden ist, bezogen wird, so wird blofs das Daseyn dieser Wirkung betrachtet, also der Vernunftursprung derselben. Dies ist z. B. der Fall mit dem Moralisch-Bösen, welches aus dem freien Willen entspringen muß, dessen Wirkksamkeit oder Causalität nach moralischen Gesetzen, d. i. nach Freiheitsgesetzen beurtheilt werden muß. D. h. die Bestimmung der Willkühr zur Hervorbringung des Moralisch-Bösen wird nicht als mit ihrem Bestimmungsgrunde, dem freien Willen, in der Zeit, sondern blofs in der Vernunftvorstellung verbunden gedacht, und kann nicht als von irgend einem diesem Bestimmungsgrunde vorgehenden Zustande des freien Willens abgeleitet werden. Wenn hingegen die böse Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Naturursache bezogen wird, dann muß allemal die Bestimmung der Willkühr zu ihrer Hervorbringung als mit ihrem Bestimmungsgrunde in der Zeit verbunden gedacht, und muß von irgend einem diesem Bestimmungsgrunde vorhergehenden Zustande abgeleitet werden. Von den freien Handlungen, als solchen, den Zeitursprung suchen (gleich als von Naturwirkungen, denn solche sind die Handlungen zwar auch, aber als solche sind sie nothwendig), ist also ein Widerspruch. Eine freie Handlung ist nemlich eine solche, deren Ursprung nicht in der Zeit liegt, weil sie sonst durch etwas in der vorhergehenden Zeit Befindliches bedingt seyn müßte und nicht frei seyn könnte. Mithin muß auch der Ursprung der ganzen moralischen Beschaffenheit des Menschen, so fern sie als zufällig betrachtet wird, lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden. Denn die moralische Beschaffenheit des Menschen

bedeutet den Grund des Gebrauchs seiner Freiheit, welcher eben so wenig in der Zeit entstanden seyn kann, als ein Bestimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt (R. 38. f.).

3. Wie nun auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen seyn mag, so ist doch unter allen Vorstellungen von der Verbreitung und Fortsetzung des Bösen durch alle Glieder unsrer Gattung und in allen Zeugungen, die von der Anerbung desselben die unschicklichste. Nach dieser Vorstellung nehmlich soll das moralische Böse durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen seyn, und zwar

a) durch Theilnehmung, weil wir in Adams Lenden waren;

b) durch Zurechnung, weil der erste unter der Bedingung, daß es seinen Kindern sollte zugerechnet werden, stand und fiel;

c) durch Fortpflanzung der natürlichen Verdorbenheit.

Daß aber diese Vorstellungsart unschicklich ist, kann man daraus sehen, daß man vom Moralisch-Bösen eben das sagen kann, was der Dichter vom Moralisch-Guten sagt: Mein Geschlecht und meine Ahnen und das, was ich nicht selbst einst that, wie könnt' ich mir dies zum Verdienst anrechnen. Noch ist zu merken, daß, wenn wir dem Ursprung des Bösen nachforschen, wir unter den letztern das wirkliche Böse gegebener Handlungen verstehen (R. 40. ff.).

4. Die drei sogenannten obern Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, sich diese Vererbung verständlich machen.

a) Die medicinische Facultät würde sich das erbliche Böse als Erbkrankheit vorstellen, etwa wie den Bandwurm, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung sind, daß er schon in den ersten Eltern gewesen seyn müsse.

b) Die Juristenfacultät würde sich das erbliche Böse als Erbschuld vorstellen, etwa als die rechtliche Folge der Antretung einer uns von den ersten Eltern hinterlassenen Erbschaft, die aber mit einem schweren Verbrechen belastet ist. Wir müssen also Zahlung leisten, d. i. büßen, und werden am Ende doch (durch den Tod) aus dem Besitz geworfen; wie recht ist von Rechts wegen!

c) Die theologische Facultät würde sich das erbliche Böse als Erbsünde vorstellen, etwa als persönliche Theilnehmung unsrer ersten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Auführers, entweder, daß wir in ihnen (ob zwar jetzt dessen unbewusst) damals selbst mitgewirkt haben, oder nur jetzt unter seiner (als Fürsten dieser Welt) Herrschaft gehoren, uns die Güter derselben mehr, als den Oberbefehl des himmlischen Gebieters gefallen lassen. Wir besitzen im letztern Fall nicht Treue genug, uns von jenem Auführer loszureißen, und müssen dafür auch künftig sein Loos mit ihm theilen (R. 41. *).

5. Wenn man den Vernunftursprung von irgend einer bösen Handlung sucht, so muß man sie so betrachten, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stand der Unschuld in sie gerathen sei. Denn, wie auch sein voriges Verhalten gewesen seyn mag, so ist seine Handlung doch frei, und kann also und muß immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkühr betrachtet werden. Er sollte sie unterlassen haben, denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei

handelndes Wesen zu seyn. Man sagt zwar mit Recht: dem Menschen werden auch die aus seinen ehemaligen gesetzwidrigen Handlungen entspringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur sagen: dafs in jeder geständig freien Handlung hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden ist. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur), so hätte er nicht nur besser seyn sollen, sondern er soll sich auch jetzt noch bessern, und ist noch jetzt der Zurechnung eben so unterworfen, als ob er erst jetzt aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre. Wir können also nicht nach dem Zeitursprung, sondern müssen blofs nach dem Vernunftursprung dieser That fragen, um darnach den Hang zum Bösen wo möglich zu erklären (R. 47. f.).

6. Hiermit stimmt nun die Vorstellungsort ganz wohl zusammen, deren sich die Schrift bedient, den Ursprung des Bösen als einen Anfang desselben in der Menschengattung zu schildern. In der biblischen Geschichte desselben erscheint aber das als ein Erstes der Zeit nach, was blofs der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rücksicht zu nehmen) als das Erste gedacht werden muß, s. Hang, 15. (R. 43. f.). Der Vernunftursprung aber dieser Verstimmung unsrer Willkühr in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, bleibt uns unerforschlich, s. Hang, 16. Geist, böser, Gnadenwirkung, 2. ff., Begriff, 11, *) d. u. Anlage.

*) In der Erklärung des Worts Definiren ist hier durch einen Druckfehler, wie aus d. zu ersehen ist, das Wort ursprünglich, welches hinter dem Wort Dinges stehen sollte, ausgelassen.

Urtheil,

judicium, jugement. S. Function. Die genau bestimmte Erklärung eines Urtheils ist: es ist eine Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntniß eines Objects werden (N. XIX.); oder auch, es ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseyns verschiedener Vorstellungen; oder, die Vorstellung des Verhältnisses verschiedener Vorstellungen, sofern sie Einen Begriff ausmachen (L. 156.). „Dieser Beisatz: sofern sie Einen Begriff ausmachen“ sagt M. Flatt (Fragmentarische Bemerkungen gegen den Kantischen und Kiese-wetterischen Grundriß der reinen allgemeinen Logik. Ein Beitrag zur Vervollkommnung dieser Wissenschaft von M. Carl Christ. Flatt, Repetent am theol. Stift zu Tübingen, Tübingen, 1802. 8. S. 59.), „könnte kürzer und bestimmter so ausgedrückt werden: lich das bestimmte Verhältniß verschiedener Vorstellungen vorstellen. Ein bestimmtes Verhältniß kann nie ohne den Exponenten des Verhältnisses vorgestellt werden; dieser Exponent des Verhältnisses im Urtheile aber ist nichts anders, als der Eine Begriff, durch welchen (in welchem) mehrere Vorstellungen verbunden werden.“ Wenn das letztere auch richtig wäre, so würde dadurch doch jener Tadel nicht gerechtfertigt; denn es kommt ja darauf an, das Urtheil vom mathematischen Verhältniß zu unterscheiden, und da hätte der dem Urtheil eigenthümliche Exponent in der Erklärung, nemlich das es ein Begriff sei, müssen angegeben werden. Das Wort bestimmt würde das Urtheil nicht vom mathematischen Verhältniß unterschieden, weil es sich durch den Exponenten bestimmt.

der Exponent eine Anschauung (eine Zahl) ist, aber so wenig ein Urtheil, als die Anschauung ein Begriff, ist, obwohl es ein Verhältniß ist; nur dann erst wird das letztere, welches eigentlich ein Ganzes verknüpfter und in der Darstellung durch einander bestimmter Anschauungen ist, *) ein Urtheil, wenn ich es auf Begriffe bringe, und so auch in ein qualitatives oder philosophisches Verhältniß, d. i. ein Urtheil verwandle, s. Analogie. Wenn aber M. Flatt sagt: sich das Verhältniß mehrerer Vorstellungen vorstellen, heißt eigentlich nichts anders, als sich die totale oder partiale Identität oder Nicht-Identität derselben vorstellen: so ist das nur von Einer Art Urtheile, nemlich den analytischen, aber nicht von den synthetischen Urtheilen richtig, s. Analogie, 14. f.

Von den Begriffen kann der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dafs er dadurch urtheilt, (*iudicat, iuge*); aber zu jedem Urtheil gehören wenigstens die Begriffe, durch welche die verschiedenen Functionen zu urtheilen gedacht werden, oder die Kategorien. Das Urtheil, als Product des Verstandes, ist die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben (C. 93.). In jedem Urtheil ist ein Begriff (das Prädicat), der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung (das Subject) begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand (der durch den Begriff im Subject gedacht) unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urtheile:

*) Es fehlt uns eigentlich noch an einer Logik für die Anschauungen; d. i. einer philosophischen Betrachtung des Allgemeinen der Anschauungen, welche die reine allgemeine Aesthetik heißen könnte.

Alle Körper sind theilbar, der Begriff der Theilbarkeit (der eben das Prädicat heist) auf verschiedene andere Begriffe (z. B. Begriffe, den Raum u. s. w.); unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers (der das Subject in diesem Urtheil heist) bezogen; dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen (z. B. einen Körper, etwa Metall, ein Stück Eisen, die wir nehmlich anschauen). Also werden diese Gegenstände (die Körper) durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgestellt, nehmlich vermittelt dieses Begriffs. Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen (C. 94.). Es werden nehmlich durch sie statt einer unmittelbaren Vorstellung (z. B. Körper in der Anschauung) eine höhere (z. B. Theilbar), die diese (Körper) und mehrere (z. B. Begriffe, geometrische Figuren u. s. w.) unter sich begreift (oder die alle zu der Sphäre des Begriffs des Theilbaren gehören), zur Erkenntnis des Gegenstandes (Körper) gebraucht, und viele mögliche Erkenntnisse (z. B. statt jedes einzelnen Körpers, erkennen wir sie nun alle als theilbar) dadurch in Eine zusammengezogen. Wir können aber alle Handlung des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt, das Vermögen durch Begriffe zu erkennen, als ein Vermögen zu urtheilen vorgestellt werden kann. Denn er ist ein Vermögen zu denken, d. i. durch Begriffe zu erkennen, oder des discursiven Erkenntnisses, vermittelt seiner Functionen. Begriffe aber beziehen sich auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande, der eben durch diese Begriffe als Prädicate möglicher Urtheile soll bestimmt werden. So bedeutet der Begriff des Körpers etwas (z. B. Metall); was durch diesen Begriff (bestimmt und dadurch) erkannt wird. Er ist also nur dadurch Begriff,

dafs unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelt deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall ist ein Körper. Die Functionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Functionen in den Urtheilen vollständig darstellen kann (C. 93. f. M. I, 104.). Der Exponent des Urtheils ist aber der Begriff, durch welchen eine Function zu urtheilen gedacht wird, d. i. die Kategorie; aber nicht, wie M. Flatt meint, der Eine Begriff, den verschiedene Vorstellungen vermittelt des Urtheils ausmachen. Z. B. in dem Urtheil: alle Körper sind theilbar, ist, insofern es kategorisch ist, der Begriff der Substanz, von dem ein Accidenz ausgesagt wird, der Exponent des Urtheils, aber die Theilbarkeit der Körper ist der Eine Begriff, welchen die verschiedenen Vorstellungen, Körper und theilbar, durch das kategorische Urtheil nun mit einander ausmachen.

Man hat in der Critik der reinen Vernunft die Lücke gefunden, dafs, obwohl sie auf die Vollständigkeit der Functionen, d. i. formalen Verstandeshandlungen (N. XVII.) in Urtheilen, die sie in einer Tafel (Erfahrungsurtheil, II. A.) angiebt, trotz (C. 100.), diese Vollständigkeit dennoch nirgends bewiesen sei. Allein diese Vollständigkeit läfst sich nicht anders zeigen, als auf die Art, wie Kant gezeigt hat, dafs es nur zwei Formen der Anschauung giebt (C. 58.). Dafs es nicht mehr als die vier Titel der logischen Functionen und drei Momente eines jeden derselben gebe, also die transcendente Logik nur diese zwölf Functionen zu urtheilen nachweisen könne, die in der angeführten Tafel (Erfahrungsurtheil, II. A.) genannt sind, ist nemlich aus folgendem klar. Alle anderen zum reinen Verstande gehörigen Begriffe drücken

nicht besondere Functionen zu urtheilen aus, und sind daher von den Kategorien, die nichts weiter als bloſſe Formen der Urtheile ſind, durch die vermittelt des Schema ein Gegenſtand in Anſehung der einen oder andern Function der Urtheile als beſtimmt gedacht wird (N. XVII.), abgeleitet, z. B. der Begriff der Kraft. Denn dieſer drückt weder, wie der Begriff der Subſtanz, das Subject eines kategorischen Urtheils, noch wie der Begriff Urfache die Bedingung in einem hypothetiſchen Urtheil aus; ſondern vielmehr beides vereinigt, nemlich diejenige Beſtimmung (Prädicat) einer Subſtanz, daß ſie die Bedingung eines Bedingten iſt. Dieſes zu denken, dazu gehört nicht, wie man hieraus ſieht, eine beſondere Function des Verſtandes, ſondern nur die Verknüpfung der Kategorien mit einander durch die in jener Tafel angegebenen. Eben dies kann man von andern reinen Verſtandesbegriffen, z. B. Handlung, Gegenwart, Entſtehen u. ſ. w. zeigen. Von der Eigenthümlichkeit unſers Verſtandes aber, warum wir gerade dieſe Art und Zahl und keine andere, oder mehrere Functionen zu Urtheilen, und folglich auch nur dieſe Art und Zahl der Kategorien, d. i. Begriffe, Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen haben, davon läßt ſich eben ſo wenig ferner ein Grund angeben, als warum Zeit und Raum die einzigen Formen unſrer möglichen Anſchauung ſind (C. 146). Aber es läßt ſich ein Grund angeben, warum wir keinen Grund davon angeben können, nemlich der, daß wir ſonſt noch höhere Functionen zu denken haben müßten, von welchen dieſe, für unſern Verſtand höchſten, abgeleitet werden können. welches ſich widerſpricht. Es iſt de
nd, warum auch die
Kategorien nicht
mahle aufgelö
erklärt werden,

reale Gültigkeit nicht kann bewiesen, sondern bloß deducirt werden. Dafs übrigens die Tafel der Urtheile und Kategorien vollständig sei, und über die in den Tafeln angegebenen formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, welche die Logik darbietet, keine mehr möglich sind (Pr. 90.), sieht man daraus, weil sonst noch etwas zu einem Urtheile, Begriffe, ja zu einem Gegenstande überhaupt fehlen würde, welches sich schon längst würde haben offenbaren müssen. Daher sind auch die Kategorien und Arten der Urtheile gleich von Anfang der Speculation über das Denken da gewesen und erkannt worden, nur dafs man immer ihre Natur verkannt oder doch nicht gekannt, und sie nicht gehörig von andern Begriffen abgefondert und classificirt hat.

2. Materie und Form der Urtheile, s. Materie, z. B.

3. Quantität der Urtheile, s. Totalität. In Absicht auf die Allgemeinheit eines Erkenntnisses findet ein realer Unterschied statt zwischen generalen und universalen Sätzen. Generale Sätze nemlich sind solche, die bloß etwas von dem Allgemeinen gewisser Gegenstände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subsumtion enthalten, z. B. der Satz: man muß die Beweise gründlich machen. Universale Sätze sind die, welche von einem Gegenstande etwas allgemein behaupten (L. 158.).

Allgemeine Regeln sind entweder analytisch oder synthetisch allgemein; z. B. der Begriff oder die Regel Mensch begreift die weißen, schwarzen, gelben und kupferfarbenen Menschen, ist synthetisch allgemein; der Begriff Mensch, ist synthetisch allgemein; die Vorstellungen vernünftig und unvernünftig sind analytisch allgemein. Jene

attendiren auf die Unterschiede: weiß, schwarz, gelb und kupferfarben, und bestimmen folglich doch auch (die Menschen) in Ansehung ihrer, diese abstrahiren von den Verschiedenheiten. Je einfacher ein Gegenstand gedacht wird, desto eher ist analytische Allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich (L. 159.).

Wenn allgemeine Sätze, ohne sie *in concreto* zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingesehen werden, so können sie nicht zur Richtschnur dienen und also nicht heuristisch in der Anwendung gelten. Der Satz z. B.: Wer kein Interesse hat zu lügen und die Wahrheit weiß, der spricht Wahrheit, ist von dieser Art. Dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit nicht einzusehen, weil wir die Einschränkung auf die Bedingung des Uninteressirten nur durch Erfahrung kennen, welche keine Allgemeinheit giebt. Dafs nemlich Menschen aus Interesse lügen können, kömmt daher, dafs sie nicht fest an der Moralität hängen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menschlichen Natur kennen lehrt (L. 159.).

Von den besondern Urtheilen ist zu merken, dafs das Subject ein weiterer Begriff (*conceptus latior*) als das Prädicat seyn muß, wenn sie durch die Vernunft sollen können eingesehen werden. Es sey Fig. 65, A. u. B., das Prädicat jederzeit O, das Subject \square , so ist Fig. 65, A ein besonderes Urtheil. Es ist nemlich einiges unter a gehörige b, einiges nicht, das folgt blofs aus der Vernunft, und diese Form ist also ganz rational. Aber es sei Fig. 65. B, so kann zum wenigsten alles a unter b enthalten seyn. Nur dann, wenn a kleiner ist als b, ist es ein besonderes Urtheil, dies kann nicht durch die Vernunft eingesehen werden, und diese Form der Particularität ist also blofs intellectual

oder aus der Kenntnifs des Inhalts abstrahirt, (L. 159.).

Die besondern Urtheile heiffen besser *plurative* (*iudicia plurativa*) als *particulare*. Denn der letztere Ausdruck enthält schon den Gedanken, daß sie nicht allgemein sind. Wenn man aber, wie das in der Transscendentalphilosophie nöthig ist, von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebt und so zur Allheit (in allgemeinen Urtheilen) fortschreitet, so kann man noch keine Beziehung auf die Allheit beimischen, man denkt dann nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben. Dieses ist nöthig, wenn die logischen Momente den reinen Verstandesbegriffen untergelegt werden (Pr. 85. *).

4. Qualität der Urtheile, s. Negation. Flatt (a. a. O. S. 65.) sagt: es sei bei identischen Urtheilen nicht der Fall, daß im bejahenden Urtheil das Subject unter der Sphäre eines Prädicats gedacht werde. Allerdings ist dies der Fall. Bei den identischen Urtheilen ist die Sphäre des Subjects nur genau so groß als die des Prädicats, und nichts im Subject enthalten, was nicht auch im Prädicat enthalten wäre, und so auch umgekehrt. Nach dem Principium der Ausschließung jedes Dritten (*exclusi tertii*) ist die Sphäre eines Begriffs relativ auf eine andere entweder ausschließend oder nicht ausschließend, d. i. einschließend, bei den identischen Urtheilen muß, nach dem Begriff derselben, genau alles, was im Prädicat enthalten ist, auch im Subject enthalten seyn, also kann die Sphäre des Prädicats relativ auf die des Subjects nicht ausschließend seyn, folglich ist sie einschließend. Beide haben nemlich eine und dieselbe Sphäre, die Sphären fallen genau auf einander oder decken sich (L. 161.).

Die negativen Urtheile, die es auch dem Inhalte nach sind, stehen bei der Wisbegierde der Menschen in keiner sonderlichen Achtung. Man sieht sie wohl gar als neidische Feinde unsers unablässig zur Erweiterung strebenden Erkenntnisstriebes an, und es bedarf beinahe einer Apologie, um ihnen Gunst und Hochschätzung zu verschaffen (C. 736. f. M. I., 853.). S. Leer, 9. Das Negative der Unterweisung hat indessen oft mehr Wichtigkeit, als manche positive Belehrung. Dies ist z. B. der Fall, wenn die Schranken unsrer möglichen Erkenntnis sehr enge und der Anreiz zum Urtheilen groß ist. Nicht weniger ist es der Fall, wenn sich ein sehr betrügerischer Schein darbietet und der Nachtheil aus dem Irrthum erheblich ist. Dann dient es zur Disciplin der Vernunft, s. Disciplin (C. 737. M. I. 855.).

Die Logik hat es bloß mit der Form des Urtheils zu thun, nicht mit dem Inhalt. Nun ist ein Urtheil der logischen Form nach, zu Folge des Principis der Ausschließung jedes Dritten, entweder bejahend (die Sphäre eines Begriffs ist relativ auf eine andre einschließend) oder verneinend (die Sphäre eines Begriffs ist relativ auf eine andre ausschließend). Folglich gehört der Unterschied der unendlichen von den negativen Urtheilen nicht zur Logik; denn ein unendliches Urtheil kann seiner logischen Form nach bejahend oder auch verneinend seyn, daß nun im Inhalt des Prädicats zugleich mit eine Negation steckt, afficirt nicht die logische Form des Urtheils, sondern ändert nur den Inhalt desselben ab (L. 161. f.). Dies ist ein hinreichender Grund, warum von den unendlichen Urtheilen in der Logik gar nicht die Rede seyn soll. Man mag, sagt zwar M. Flatt (S. 65.), das Urtheil fällen, *A* ist nicht *B*, oder *A* ist *Non B*, so wird in beiden ein negatives Verhältniß zwischen *A* und *B* vorgestellt. Dies ist nicht richtig; nur im

erstern ist ein negatives Verhältniß zwischen *A* und *B*, im zweiten ist ein ganz anderes Prädicat, nemlich *Non B*, und zwischen dem Subject *A* und diesem Prädicat *Non B* wird ein positives Verhältniß vorgestellt. Es wird aber auch dadurch gar nicht dasselbe gedacht, denn, wenn ich sage: *A* ist nicht *B*, so setze ich *A* aufer der Sphäre des *B*; wenn ich aber sage: *A* ist *Non B*: so setze ich *A* in die Sphäre des *Non B*, die freilich aufer der Sphäre des *B* liegt. Nun ist zwar nach dem Princip des ausschließenden Dritten nichts anders möglich, als *A* entweder in die Sphäre des *B* zu setzen oder nicht; allein wenn ich *A* nicht in die Sphäre des *B* setze, so setze ich es darum noch nicht in eine andre Sphäre *Non B*, sondern ich bestimme ihm damit gar keine Sphäre. Es kann ja Begriffe geben, auf die der Begriff von *B* gar nicht anwendbar ist, und die also auch nicht in die Sphäre des Begriffs *Non B* gesetzt werden können, für die weder die Sphäre *B* noch *Non B* gültig ist, so daß ich dadurch, daß ich sie nicht in die Sphäre des *B* setze, noch nicht in die Sphäre *Non B* setze. So sind die Gesichtsbegriffe gar nicht anwendbar auf die Gehörsbegriffe, und man kann nicht sagen, ein Ton (*A*) ist entweder sichtbar (*B*) oder unsichtbar (*Non B*), ob man wohl sagen kann, er ist nicht sichtbar, er ist nicht unsichtbar, folglich ist er keins von beiden, weder sichtbar noch unsichtbar, denn der Gesichtsbegriff sichtbar ist auf den Gehörsbegriff Ton gar nicht anwendbar. So ist die Welt weder endlich noch unendlich, denn der Begriff endlich gilt nur von Dingen an sich selbst betrachtet, die ein unbedingtes Ganzes sind, als solches ist die Welt aber nur eine Vernunftidee, die nirgends als ein begrenztes Ganze gegeben, und endlich nicht endlich, aber auch nicht als messendes Ganzes gegeben ist, so weit vorhanden ist, als wir Meinungen kommen. Folg-

lich ist sie auch nicht unendlich, s. Opposition, dialektische. Es wird also nicht, wie M. Flatt will, durch ein unendliches Urtheil ein bejahendes und verneinendes Verhältniß zugleich vorgestellt, sondern ein bejahendes Verhältniß zwischen einem Subject und negativen Prädicat; und es folgt, wie ich gezeigt habe, nicht das eine aus dem andern, es muß nicht, wo das eine gesetzt wird, auch das andere gesetzt werden. M. Flatt fragt ferner: warum sollen aber die Urtheile von der Form: *A* ist *Non B*, ausschliessend den Namen unendliche Urtheile führen? warum soll z. B. das Urtheil: die Seele ist unsterblich, im Gegensatz gegen andere Urtheile ein unendliches heissen, weil die Seele dadurch unter die unendliche Anzahl derjenigen Dinge versetzt wird, die nicht sterblich sind? Kann das nicht mit dem nehmlichen Recht von dem bloß verneinenden Urtheil: die Seele ist nicht sterblich, gesagt werden? Die unendlichen Urtheile führen darum diesen Namen, weil die Sphäre alles Möglichen als unendlich betrachtet wird, von dieser Sphäre wird nur ein Theil, das Sterbliche, als getrennt davon vorgestellt, wodurch jene Sphäre des Möglichen, die noch übrig bleibt, nicht etwa endlich wird, sondern immer noch unendlich bleibt. Diese Sphäre bekommt nun in Rücksicht auf die von ihr getrennte Sphäre den Namen, das Unsterbliche. Wenn nun ein Begriff in diese letztere Sphäre gesetzt wird, so heisst dies Urtheil darum unendlich. Der Begriff, der Merkmale unsterblich faßt nehmlich alles Mögliche, nur nicht das Sterbliche, unter sich, d. i. seine Sphäre ist unendlich, aber nicht die Anzahl der darunter gehörigen wirklichen Dinge, etwa als Antwort auf die Frage: wie viel es Unsterbliche giebt? sondern die Anzahl aller übrigen Sphären von Begriffen oder aller logischen, d. i. möglichen Dinge, ist unbegrenzt. Wenn ich also vernei-

nend urtheile, so kann ich ein solches Urtheil nicht unendlich nennen, weil da das Subject in gar keine Sphäre, sondern nur aufser eine Sphäre gesetzt, oder von derselben ausgeschlossen wird. Da giebt es gar keine Merkmahe, am wenigsten unendliche, d. i. hier alles Mögliche aufser einem. Eben so wenig kann das blofs bejahende Urtheil ein unendliches heissen, denn da würde ja dem Subject eine durch den Begriff begrenzte oder bestimmte Sphäre, z. B. das Sterbliche, angewiesen, s. auch Limitation, 2. In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer die Copula, in unendlichen Urtheilen afficirt die Verneinung das Prädicat, und afficirt noch eine andre Negation die Copula, so ist es ein verneinendes unendliches Urtheil, z. B. die Welt ist nicht unendlich (L. 161. f.).

5. Relation der Urtheile. Der Relation nach sind die Urtheile entweder

a. kategorische, in welchen die gegebenen Vorstellungen, eine der andern, als Prädicat dem Subject; oder

b. hypothetische, in welchen die gegebenen Vorstellungen einander, als Folge dem Grunde; oder

c. disjunctive, in welchen die gegebenen Vorstellungen einander, als Glieder der Einteilung, dem eingetheilten Begriffe, untergeordnet sind (L. 162.), s. Gemeinschaft, 2. Es ist falsch, wie M. Flatt (§. 67.) sagt: daß die Formen der Relation verschiedene Arten oder Modificationen der partiellen Identität oder Nichtidentität der Begriffe sind. Denn der Grund ist mit seiner Folge nicht anders identisch, als blofs in analytischen hypothetischen Urtheilen, d. i. solchen, in welchen Subject und Prä-

dicat des Nachsatzes aus dem Subject und Prädicat des Vorderatzes durch Analysis entwickelt werden kann; der Kanonenschluß ist die Folge der gelöseten Kanone, aber wahrlich nicht mit derselben identisch; oder in dem Urtheile, wenn der Mensch zeuget, so entstehet ein Mensch, ist der Begriff des zeugenden Menschen mit dem des entstehenden Menschen doch nicht identisch; auch drückt die Relation des Grundes und der Folge eben so wenig die Nichtidentität beider Begriffe aus, ob sie wohl nie identisch seyn können.

6. Das kategorische Verhältniß, meint M. Flatt (S. 67.), oder das Verhältniß vom Subject und Prädicat finde statt, wenn ein Begriff überhaupt in einem andern enthalten ist; allein das kategorische Urtheil: die drei Winkel eines Triangels haben zusammen 180 Grade, wäre dann nicht kategorisch, denn das Subject: die drei Winkel des Triangels zusammengenommen, hat das Prädicat: die 180 Grad, nicht in seinem Begriff, sondern man findet erst durch Constructionen, daß der Gegenstand dieses Begriffs die wirklichen 180 Grad hat, und nicht den Begriff der 180 Grad. Daher lassen sich nun auch beide Begriffe kategorisch mit einander verknüpfen, weil die Gegenstände in der Anschauung so mit einander verknüpft sind; aber da sich nun eben diese Verknüpfung auf Anschauung gründet, so ist das Urtheil synthetisch. Also nicht bloß analytische, sondern auch synthetische Urtheile sind kategorisch.

Die kategorischen Urtheile machen zwar die Materie der übrigen Urtheile aus; aber darum muß man nicht glauben, daß die hypothetischen sowohl, als die disjunctiven Urtheile weiter nichts als verschiedene Einkleidungen der kategorischen seyn und sich daher insge-

sammt auf die letzteren zurückführen lassen. Alle drei Arten von Urtheilen, die kategorischen, hypothetischen und disjunctiven, beruhen auf wesentlich verschiedenen logischen Functionen des Verstandes, und müssen daher nach dieser ihrer specifischen Verschiedenheit erwogen werden *). (L. 163.).

7. Hypothetisches Urtheil (*iudicium hypotheticum, jugement conditionnel*). Die Materie der hypothetischen Urtheile besteht aus zwei kategorischen Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft sind; z. B. wenn alle Körper zusammengesetzt sind, so sind sie theilbar. Das eine dieser Urtheile: wenn alle Körper zusammengesetzt sind, welches den Grund enthält, ist der Vorderatz (*antecedens, prius, principe*); das andre dieser Urtheile: so sind sie theilbar, verhält sich zu jenem als Folge, und ist der Nachsatz (*consequens, posterius, consequence*). Und die Vorstellg dieser Art von Verknüpfung beider Urtheile unter einander zur Einheit des Bewusstseyns: dafs nemlich die Theilbarkeit unter der Voraussetzung der Zusammensetzung statt finde, wird die Consequenz genannt, und diese macht die Form der hypothetischen Urtheile aus (L. 163.). Für die kategorischen Urtheile ist die Copula: ist, die Form, für die hypothetischen Urtheile ist dies die Consequenz: wenn, so ist

ie sind nicht abgeleitete Urtheile (*judicia derivativa*) kategorischen allein primitive Urtheile, wie Maass der Logik, §. 132.) behauptet; denn das Specifische eile ist ja ebenfalls etwas Primitives; und, was die ist, so ist ja bei dieser Eintheilung nicht von der Materie der Urtheile die Rede, ich müßte die Materie der kategorischen Urtheile für abgeleitete erklären können.

(L. 164.). Einige glauben nun, man könne jeden hypothetischen Satz in einen kategorischen verwandeln. Allein das geht nicht an, weil beide ihrer Natur nach ganz von einander verschieden sind. In kategorischen Urtheilen kann die Verknüpfung problematisch, *) assertorisch oder apodiktisch seyn. In hypothetischen Urtheilen hingegen ist die Consequenz problematisch, assertorisch **) oder apodiktisch; die beiden kategorischen Urtheile hingegen, welche die Materie des hypothetischen ausmachen, sind stets problematisch. In den letztern kann ich daher zwei falsche Urtheile mit einander verknüpfen, z. B. wenn Gott ungerecht wäre, so hätten es die Lasterhaften gut. Es kommt nemlich hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung, die Consequenz (als die Form dieser Urtheile) an; nemlich, daß das richtig sei, daß nur dann, wenn der Vorderatz richtig wäre, auch der Nachsatz seine Richtigkeit habe oder haben könne. Darauf allein beruhet die logische Wahrheit dieser Urtheile, aber nicht auf der Wahrheit des Vorderatzes, und eben so wenig auf der Wahrheit des Nachsatzes an und für sich. Es ist

*) In L. 164. hat sich eine Unrichtigkeit eingeschlichen. Es heist da: in kategorischen Urtheilen ist nichts problematisch, sondern alles assertorisch, die unbedingte Verknüpfung zu einem kategorischen Urtheil kann jede Modalität haben. Die Welt mag endlich seyn, ist ein kategorisches Urtheil, obwohl problematisch. Das ist auch gewis R. Ueberzeugung, denn sonst könnten ja die kategorischen Urtheile nicht die Materie der hypothetischen seyn.

**) Auch hierin kann ich L. 164. nicht beipflichten, wenn es heist: in hypothetischen Urtheilen ist nur die Consequenz assertorisch; denn diese kann jede Modalität haben. Wenn z. B. in einem heißen Himmelsstrich die Sparsamen und sehr kleinen Tropfen eines Regens noch ehe sie den Boden erreichten, aufgelöset würden, so könnte man nur urtheilen, wenn es regnet, so kann es nass werden.

in wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen:

alle Körper sind theilbar, und:

wenn alle Körper zusammengesetzt sind, so sind sie theilbar.

In dem erstern Satze behaupte ich die Sache geradezu; im letztern nur unter einer problematischen Bedingung (L. 164.). Das hypothetische Urtheil besteht demnach nicht darin, daß ein Begriff in dem andern mittelbar enthalten ist, wie M. Flatt (S. 67. ff.) meint, obwohl dies ein analytisches hypothetisches Urtheil geben kann. Das Urtheil: Wenn ein Triangel rechtwinklicht ist, so haben die beiden spitzen Winkel zusammen 90 Grad, ist hypothetisch, allein, daß die beiden spitzen Winkel zusammen 90 Grad haben, davon liegt der Begriff doch nicht in dem Begriff des Triangels, vermittelt des Begriffs vom rechten Winkel. Es sind vielmehr geometrische Constructionen nöthig, um zu diesem synthetischen hypothetischen Urtheil zu berechtigen. Das hypothetische Urtheil verhält sich nicht zum kategorischen, wie Art zur Gattung*); denn im kategorischen wird gar keine Consequenz gedacht, und eben diese, aber nicht die Modalität ist der specifische Unterschied zwischen beiden Arten von Urtheilen. Wie übrigens das Merkmal: den Stein erwärmen, mittelbar in dem Begriff: die scheinende Sonne, enthalten seyn kann, welches, nach M. Flatt, in dem Urtheil: wenn

*) Die Consequenz ist nemlich die Form dieser Urtheile, und nach der Form ist die Eintheilung gemacht; daß die Materie kategorische Urtheile sind, macht die hypothetischen Urtheile eben so wenig zu einer Art kategorischer Urtheile, als die kategorischen Urtheile dadurch eine Art von Begriffen werden, als die Materie derselben Begriffe sind.

die Sonne scheint, so wird der Stein warm, ausgedrückt werde, ist mir unbegreiflich, da wärmen ja ganz etwas anders als scheinen ist. Soll nun die Erfahrung etwa hier das Mittel seyn, so lehrt diese zwar, daß in der Empfindung mit dem Scheinen auch das Wärmen verknüpft seyn kann, aber sie kann nicht lehren, daß der Begriff des Wärmens in dem Begriff des Scheinens oder der Begriff des Erwärmens des Steins in dem Begriff der scheinenden Sonne enthalten sei (L. 164.).

Die Form der Verknüpfung in den hypothetischen Urtheilen ist zweifach:

a. die setzende Form (*modus ponens*), wenn durch Voraussetzung der Wahrheit des Grundes (*antecedens*) die Wahrheit der durch ihn bestimmten Folge (*consequens*) gesetzt wird;

b. die aufhebende Form (*modus tollens*), wenn durch Voraussetzung der Falschheit der Folge (*consequens*) die Wahrheit des Grundes (*antecedens*) aufgehoben wird (L. 164. f.).

8. Disjunctive Urtheile (*iudicia disiunctiva, iugemens disjunctifs*) sind solche, in welchen die Theile der Sphäre eines gegebenen Begriffs (nehmlich des Prädicats) einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen (*complementa*) bestimmen; z. B. ein Mensch ist (nehmlich von Farbe) entweder weiß, oder schwarz, oder gelb, oder kupferfarben. Hier ist das Prädicat: Farbe der Menschen, deren Sphäre in Theilen derselben, weiße, schwarze u. s. w. Farbe ausgedrückt wird, die sich einander zu einem Ganzen: Farbe der Menschen, als Ergänzungen bestimmen. Wenn ich aber die Farbe der Menschen find entweder weiß, oder schwarz, so

theile ich die Farben ein durch ein zusammen-
 gefetztes kategorisches Urtheil. Hier kommt
 es gar nicht darauf an, daß sich die Theile ein-
 ander ergänzen zu einem Ganzen, denn wenn
 es auch noch mehr Farben giebt, so giebt es doch
 auch weiße und schwarze; entweder, oder, heist
 hier: theils, theils. Das disjunctive Urtheil
 ist aus mehreren kategorischen Urtheilen zusam-
 mengefetzt, welche die Materie desselben aus-
 machen, und die Glieder der Disjunction
 oder Entgegensetzung genannt werden. Die
 specifische Form dieser disjunctiven Ur-
 theile besteht in der Disjunction, d. h. in der
 Bestimmung des Verhältnisses (der Relation)
 der verschiedenen Urtheile als sich wechselseitig
 einander ausschließender und einander
 ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des
 eingetheilten Erkenntnisses. Alle disjuncti-
 ven Urtheile stellen also verschiedene Urtheile als
 in der Gemeinschaft einer Sphäre vor, und
 bringen jedes dieser Urtheile nur durch die Ein-
 schränkung der andern in Ansehung der ganzen
 Sphäre hervor. Die disjunctiven Urtheile be-
 stimmen also das Verhältniß eines jeden dieser
 einzelnen Urtheile zur ganzen Sphäre, und dadurch
 zugleich das Verhältniß, das diese verschiedenen
 Trennungsglieder (*membra disiuncta*) zu einander
 selbst haben. Ein Glied bestimmt jedes andere nur,
 so fern sie insgesamt in Gemeinschaft stehen,
 als Theile einer ganzen Sphäre von Erkenntnis,
 außer der sich in gewisser Beziehung
 nichts denken läßt. Der eigenthümliche
 Charakter aller disjunctiven Urtheile, worin
 ihr specifischer Unterschied von den übrigen
 dem Moment der Relation nach besteht,
 kann also nur allein die Disjunction und nicht
 die Modalität seyn. Im disjunctiven Ur-
 theile betrachten wir alle Möglichkeit als ein-
 ander respectiv auf einen gewissen Begriff.
 Das allgemeine Princip der durchgän-

gigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eins zu) ist zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile; es legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem auch die Möglichkeit jedes Subjects als bestimmt angesehen wird. (Pr. 130. *) Die Glieder der Disjunction sind insgesammt problematisch, von denen nichts anders gedacht wird, als das jedes des andern Ergänzung zum Ganzen (*complementum ad totum*) zusammengenommen der Sphäre eines Erkenntnisses gleich sind. Und hieraus folgt, das in Einem dieser problematischen Urtheile die Wahrheit enthalten seyn, oder das Eins von ihnen assertorisch gelten müsse; weil aufer ihnen die Sphäre jenes Erkenntnisses unter den gegebenen Bedingungen nichts weiter befaßt und eine der andern entgegengesetzt ist. Es kann folglich weder aufer den einzelnen Urtheilen etwas anders, noch auch unter ihnen mehr als eins wahr seyn. Das disjunctive Urtheil unterscheidet sich dadurch von dem kategorischen, das ich in dem disjunctiven vom Ganzen auf Alle Theile zusammengenommen gehe, in dem kategorischen aber nur Einen Theil der ganzen Sphäre mit diesem Ganzen vergleiche. Das Princip, welches die disjunctiven Urtheile auslagen, ist: was unter der Sphäre eines Begriffs enthalten ist, das ist auch unter einem der Theile dieser Sphäre enthalten. Darnach muß erstlich die Sphäre eingetheilt werden, und dann ausgesagt werden, das der Begriff des Subjects in eine dieser Theilsphären, unbestimmt in welche, zu setzen sei. Wenn ich z. B. das disjunctive Urtheil fälle: Ein Gelehrter ist entweder ein historischer oder ein Vernunftgelehrter, so bestimme ich damit, das die Sphäre dieser beiden Begriffe Theile der Sphäre des Begriffs Gelehrter sind, und das sie beide

zusammengenommen diese Sphäre complet ausmachen. In den disjunctiven Urtheilen wird also nicht, wie im kategorischen Urtheil, die Sphäre des eingetheilten Begriffs, als enthalten in der Sphäre der Eintheilungen, betrachtet; sondern das, was unter dem eingetheilten Begriff enthalten ist, wird als enthalten unter irgend einem; unentschieden unter welchem, der Glieder der Eintheilung betrachtet. Es ist ein kategorisches Urtheil, wenn ich sage: die Gelehrten sind zum Theil historische, zum Theil Vernunftgelehrte (welches man auch wohl so ausdrückt: sie sind entweder, oder; aber hier ist für den Begriff: Gelehrte keine Disjunction, sondern eine kategorische Eintheilung); denn hier wird die Sphäre des eingetheilten Begriffs Gelehrte, als enthalten in der Sphäre der Eintheilung in historische und Vernunftgelehrte, betrachtet. Folgendes Schema der Vergleichung zwischen kategorischen und disjunctiven Urtheilen mag diesen Unterschied anschaulicher machen. In kategorischen Urtheilen ist Fig. 66, A. das x (der Gelehrte) was unter b (Vernunftgelehrten) enthalten ist, auch unter a (die Gelehrten überhaupt). In disjunctiven ist Fig. 67, B. das x (der Mensch), was unter a (die Menschen überhaupt) enthalten ist, entweder unter b (den weissen Menschen), oder c (den schwarzen Menschen) u. s. w. enthalten. Also zeigt die Division in disjunctiven Urtheilen die Coordination, nicht der Theile des ganzen Begriffs (z. B. die Gelehrten sind zum Theil, zum Theil), sondern Aller Theile seiner Sphäre an (z. B. ein Gelehrter gehört entweder zu dem Theil der Sphäre der Gelehrten, der Vernunftgelehrte heisst, oder). Hier denke ich viel Dinge durch einen Begriff; dort ein Ding durch viel Begriffe, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Coordination (L. 165. ff.), f. auch Gemeinschaft.

M. Flatt (S. 77.) meint nun: der Begriff von einem disjunctiven Urtheil müsse weiter gefasst werden, als er hier von Kant bestimmt werde. Er nennt ein disjunctives Urtheil ein solches, in welchem das Verhältniß eines Gattungsbegriffs zu Artbegriffen, die unter ihm stehen, oder das Verhältniß irgend eines Begriffs zu Arten einer Gattung vorgestellt wird; allein das ist die Erklärung eines kategorischen eintheilenden Urtheils, d. i. eines solchen, durch welches, wie so eben gezeigt worden ist, die Eintheilung eines Begriffs angegeben wird. Es ist auch nicht ein Merkmal des disjunctiven Urtheils in dieser Erklärung. Daher rührt es nun eben, daß die daraus abgeleiteten Folgerungen falsch sind; z. B. daß das Urtheil: die Farben sind entweder weiß oder schwarz, zwar ein falsches, aber doch ein disjunctives Urtheil sei. Man kann sagen: disjunctive Urtheile sind solche, in welchen eine Disjunction ist; sobald nun die Disjunction unrichtig ist, so scheint sie nur eine Disjunction zu seyn, ist aber eigentlich keine; und eben so scheint alsdann das Urtheil nur disjunctiv. Allein obiges Urtheil hat auch nicht einmal die Form des disjunctiven Urtheils; denn daß es entweder, oder in demselben heißt, macht es nicht aus; sondern es ist ein falsches kategorisches Urtheil, denn es theilt ja die Farben ein, setzt aber nicht einen Farben-Begriff, nemlich eine Farbe in eins der Glieder der Disjunction, unbestimmt in welches. Wäre es ein disjunctives Urtheil, so könnten die Farben nur weiß seyn, so daß es gar keine schwarzen gäbe, oder umgekehrt. So ist das Urtheil: eine Farbe ist entweder, oder, disjunctiv; denn die, welche weiß ist, ist nicht schwarz; auch, Farben sind entweder, oder; nur nicht, die; denn da werden sie alle eingetheilt. Kiesewetter hat dies (Logik, weitere Auseinandersetzung S. 288. f.)

sehr gut und richtig erklärt, nur paßt sein Beispiel: die Menschen sind entweder sterblich oder nicht sterblich, nicht; denn sollte dies ein kategorisches Urtheil seyn, so wäre darunter zu verstehen, die Menschen sind theils sterblich, theils unsterblich; aber es ist wirklich ein disjunctives Urtheil, denn es kommt darauf an, die Menschen durch den Begriff der Sterblichkeit vermittelt der logischen Entgegensetzung, aber so zu bestimmen, das unbestimmt bleibt, zu welcher Theilspähre der Disjunction die Menschen gerechnet werden sollen. Es ist dies nur ein Versehen, denn §. 110. ist ja das Urtheil: die Seele ist entweder sterblich oder nicht sterblich, ganz richtig als Beispiel eines disjunctiven Urtheils gegeben. Allein *A* ist weder *B* noch *Non B*, heißt nichts anders als *A* ist nicht *B*, und auch nicht *Non B*, und nichts weiter als ein zusammengesetztes oder copulatives kategorisches Urtheil; denn *B* und *Non B* ergänzen sich hier nicht zu einer Sphäre für *A*; welches sich daraus schon ergibt, das wenn man das eine zugiebt, das andere damit noch nicht geläugnet wird; es heißt soviel als *A* ist nicht *B* und auch nicht *Non B*. Sollte es aber disjunctiv seyn, so müßte noch zugesetzt werden: oder keins von beiden.

9. Modalität der Urtheile, s. Modalität, Möglichkeit, Daseyn u. Nothwendigkeit. Problematische Urtheile kann man auch für solche erklären, deren Materie mit dem möglichen Verhältniß zwischen Prädicat und Subject gegeben ist. In diesen Urtheilen muß das Subject jederzeit eine kleinere Sphäre haben, als das Prädicat. Assertorische Urtheile sind Sätze, s. Satz. Von den apodictischen Urtheilen s. auch Apodictisch.

10. Aesthetisches Urtheil (*iudicium aestheticum*), ein Urtheil, wodurch die Zweckmäßigkeit

keit oder Unzweckmäßigkeit eines Gegenstandes für den Sinn, oder für die ästhetische Urtheilskraft ausgedrückt wird. Diese Speise schmeckt gut (eigentlich angenehm), oder auch, dieser Garten ist schön, und, diese Arznei schmeckt unangenehm, oder auch, dieses Mädchen ist hässlich, sind ästhetische Urtheile. Die Gegenstände über die geurtheilt wird, sind die Speise, der Garten, die Arznei, das Mädchen. Von der Speise und dem Garten wird die Zweckmäßigkeit derselben, von der Arznei und dem Mädchen die Unzweckmäßigkeit derselben für den Sinn, oder für die ästhetische Urtheilskraft ausgesagt. Die Zweckmäßigkeit und Unzweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie, wie hier, in der Wahrnehmung (durch den Sinn des Geschmacks, oder Gesichts) vorgestellt wird, ist keine Beschaffenheit des Gegenstandes selbst. Dafs die Speise gut und die Arznei übel schmeckt, dafs der Garten schön und das Mädchen hässlich ist, liegt offenbar in dem Urtheilenden und nicht in dem beurtheilten Gegenstande; denn läge sie in dem beurtheilten Gegenstande, so müfste sie ein Jeder so finden. Aber es kann sehr wohl aus einer Erkenntnis der Speise, z. B. dem Aussehen derselben gefolgert werden, dafs sie gut oder nicht gut schmecken werde. Diese Zweckmäßigkeit des Gegenstandes nun für den Sinn, welche wir wahrnehmen können, noch ehe wir wissen, was der Gegenstand ist, z. B. dafs uns die Speise gut schmeckt, noch ehe wir wissen, was wir essen, die also vor dem Erkenntnis eines Gegenstandes vorhergeht, obwohl unmittelbar mit der Vorstellung des Gegenstandes verbunden ist, ist etwas Subjectives in unsrer Erkenntnis, d. i. enthält blofs eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subject (U. 18.), die gar kein Erkenntnisstück werden kann. Dasjenige Subjective an einer Vorstellung aber, was gar kein Erkenntnisstück werden kann, ist die mit ihr

verbundene Luft oder Unluft; *) also kann man auch ein ästhetisches Urtheil so erklären: es ist dasjenige Urtheil, dessen Prädicat niemals Erkenntniss (Begriff von einem Gegenstande) seyn kann, (ob es gleich die subjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniss überhaupt enthalten mag (B. II, 565.); ingleichem, dasjenige Urtheil, dessen Bestimmungsgrund in der Empfindung liegt, die mit dem Gefühl der Luft oder Unluft unmittelbar verbunden ist (B. II, 565.), s. Luft, 2. Also wird der Gegenstand nur darum zweckmässig oder unzweckmässig für den Sinn und die ästhetische Urtheilskraft genannt, weil die Vorstellung desselben unmittelbar mit dem Gefühl der Luft oder Unluft verbunden ist. Diese Vorstellung der Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit eines Gegenstandes ist also eine ästhetische Vorstellung derselben, d. i. eine solche, die durch die Sinnlichkeit des vorstellenden Subjects möglich wird. Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmässigkeit des Gegenstandes gebe (U. XLIII, M. II, 430.).

Wir können nun an dem Materiellen der Vorstellung eines Gegenstandes, also an der Empfindung desselben durch den Sinn, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniss, Luft oder Unluft fühlen; es kann aber auch mit der bloßen Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einer bestimmten Erkenntniss, **) Luft oder Unluft ver-

*) Das Gefühl der Luft und Unluft ist die einzige Empfindung, die nie Begriff vom Gegenstande werden kann (B. II. 565.)

**) Ein ästhetisches Urtheil, wenn man es zur objectiven Bestimmung (zur Erkenntniss) gebrauchen wollte, würde auffallend widersprechend seyn. Denn Anschauungen können zwar

bunden seyn. Mit dem Genuß einer Speise oder Arznei ist Lust oder Unlust in der Empfindung an der Materie, mit der Anschauung eines Gartens oder eines Mädchens, in der bloßen Auffassung an der Form verbunden. Bei beiden Arten der Lust oder Unlust wird die Vorstellung dadurch nicht auf den Gegenstand, sondern lediglich auf das Subject bezogen. Die Lust oder Unlust der ersten Art aber kann nichts anders seyn, als die Angemessenheit oder Unangemessenheit des Gegenstandes zu dem Sinn, der beim Genuß afficirt wird, und drückt also eine subjective materiale Zweckmäßigkeit des Gegenstandes aus; die Lust oder Unlust der zweiten Art aber kann nichts anders seyn, als die Angemessenheit oder Unangemessenheit des Gegenstandes zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiel und so fern sie darin sind, und drückt also bloß eine subjective formale Zweckmäßigkeit des Gegenstandes aus. Denn jene Empfindung oder das Gegebenwerden des Materiellen der Vorstellung des Gegenstandes durch den Sinn kann niemals geschehen, ohne daß derselbe dadurch afficirt werde, und die bestimmende Urtheilskraft sie mit nach dem Zustande der Lust oder Unlust bestimmt, in dem das Subject sich durch die Affection befindet; jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft hingegen kann niemals geschehen, ohne daß die reflectirende Urtheilskraft sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu bringen, auch unabsichtlich, vergleiche, und so die

sinnlich seyn, aber Urtheilen gehört schlechterdings nur dem Verstande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und ästhetisch oder sinnlich urtheilen, ist ein Widerspruch, so fern dieses Erkenntniß eines Gegenstandes seyn soll. Dieses ist selbst alsdann der Fall, wenn Sinnlichkeit sich in das Geschäft des Verstandes einmengt, und dem Verstande eine falsche Richtung giebt (B. II, 502. f.).

subjective Zweckmäßigkeit gedacht werde, noch ehe sie in ihrer Wirkung empfunden werde (B. II, 566.). Wenn nun in jener Vergleichung die Empfindung des Zustandes, in welchen das Gemüth durch die Affection des Sinnes gesetzt wird, von dem Subject desselben so befunden wird, daß sie ihm Lust macht und dasselbe sogar antreibt, den Gegenstand einer solchen Lust hervorzubringen, so ist der Gegenstand zweckmäßig; macht sie ihm aber Unlust und treibt dasselbe an, den Gegenstand dieser Unlust gar wegzuschaffen, so ist der Gegenstand unzweckmäßig für den Sinn und den Zustand des Gemüths durch denselben; wenn aber in der Vergleichung der Auffassung der Form mit dem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu bringen, die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen *a priori*) zum Verstande (als Vermögen der Begriffe) durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung oder Widerstreit versetzt, diese gedacht und dadurch ein Gefühl der Lust oder Unlust erweckt wird, als Grund, diesen Zustand des Gemüths bloß selbst zu erhalten oder zu ändern, (denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemüthskräfte und einer Vorstellung desselben erhält sich selbst, so wie der entgegengesetzte Zustand sich selbst vernichtet) (B. II, 574.): so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig oder zweckwidrig bloß für die reflectirende Urtheilskraft, weil hier keine Empfindung durch den Sinn vermittelt der Materie statt findet, angesehen werden. Solche Urtheile sind nun ästhetische Urtheile über die Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit des Gegenstandes, welches sich auf keinen vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet, und keinen von ihm verschafft; *) der Ge-

*) Denn sonst wäre es ein objectives Urtheil, welches nur durch den Verstand gefällt wird, und sofern nicht ein ästhetisches

genstand aber heisst, wenn er zweckmässig oder unzweckmässig für den Sinn ist, angenehm oder unangenehm; wenn er aber bloss für die reflectirende Urtheilskraft zweckmässig oder unzweckmässig ist, schön oder hässlich; das Urtheil der ersten Art heisst ein ästhetisch-pathologisches oder ästhetisches Sinnenurtheil (obwohl die Sinne eigentlich nicht urtheilen, sondern der Verstand unter die Sinnenlust subsumirt), das Urtheil der zweiten Art aber ein Geschmacksurtheil (B. II, 565.) oder ästhetisches Reflexionsurtheil; und das Vermögen, durch eine solche Lust zu urtheilen, ist, im erstern Fall, die unter das Gefühl der Lust und Unlust subsumirende Urtheilskraft, im andern Fall aber heisst dieses Vermögen einer besondern ästhetischen Urtheilskraft der Geschmack, s. Angenehm, Schönheit u. Geschmack, 3. (U. XLIV. M. II, 431.).

Eine Lust und Unlust kann (Achtung und Verachtung ausgenommen) niemals aus Begriffen, als mit der Vorstellung eines Gegenstandes *) nothwendig verbunden, eingesehen werden, folglich keine objective Nothwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit *a priori* Anspruch machen. Auch sucht das empirische ästhetische Urtheil (das sich auf eine von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebrachte Empfindung durch den Sinn gründet) höchstens nur Einhelligkeit, fordert aber

Urtheil heissen kann. Objective oder Erkenntnisurtheile können daher auch logische heissen (B. II, 563.)

*) Durch die Benennung eines ästhetischen Urtheils über einen Gegenstand wird alsfort angezeigt, dass eine gegebene Vorstellung zwar auf einen Gegenstand bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Bestimmung des Gegenstandes, sondern des Subjects und seines Gefühls verstanden werde (B. II, 565.).

nie Allgemeingültigkeit. Das Geschmacksurtheil aber (welches die durch das harmonische Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes bewirkte Empfindung ausagt) fordert keine andere Allgemeingültigkeit als wie jedes andere empirische Urtheil. In der Forderung des letztern liegt aber etwas Befremdendes und Abweichendes, daß nemlich das Geschmacksurtheil ein Prädicat mit der Vorstellung des Gegenstandes im Subject verknüpft, das ein Gefühl der Lust oder Unlust (folglich gar keinen Begriff) vorstellt und diese Verknüpfung doch Jedermann zumuthet (U. XLV. f. M. II, 432.).

Ein einzelnes Erfahrungsurtheil, z. B. in diesem Bergcrystall ist ein beweglicher Wassertropfen, verlangt mit Recht, daß ein jeder andrer es eben so finden müsse. Denn der Urtheilende hat dieses Urtheil, nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urtheilskraft, unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefällt. Eben so macht auch das Geschmacksurtheil mit Recht Anspruch auf Jedermanns Bestimmung. Das heißt, derjenige, welcher in der bloßen Reflexion über die Form eines Gegenstandes ohne Rücksicht auf einen Begriff Lust oder Unlust empfindet, muthet diese Empfindung der Lust oder Unlust, obzwar dieses Urtheil einzeln und empirisch ist, Jedem zu. Und dies darum, weil der Grund zu dieser Lust oder Unlust in der allgemeinen, obzwar subjectiven Bedingung der reflectirenden Urtheile, nemlich der zweckmäßigen Uebereinstimmung, oder dem zweckwidrigen Widerstreit, eines Gegenstandes (es sei Product der Natur oder Kunst) mit dem Verhältniß der Erkenntnißvermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes) unter sich, wovon die Uebereinstimmung zu jedem empirischen Erkenntniß erforderlich ist, angetroffen

wird..*) Die Luft oder Unluft ist also im Geschmacksurtheile von einer empirischen Vorstellung abhängig, und kann *a priori* mit keinem Begriffe verbunden werden, d. i. man kann *a priori* nicht bestimmen, ob ein Gegenstand schön oder häßlich seyn werde. Aber die Luft oder Unluft beruhet doch blofs auf der Reflexion und den allgemeinen Bedingungen der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben zum Erkenntnifs der Gegenstände überhaupt, also zugleich auf einer Regel der obern Erkenntnisvermögen, die Autonomie beweiset. Dafs man sich nun dieses bewußt ist, dafs die Form des Gegenstandes für diese, obwohl nur subjective, Bedingungen zweckmäfsig oder unzweckmäfsig ist, macht, dafs man diese Luft oder Unluft am Gegenstande Jedermann zumuthet (U. XLVI. M. II, 433. B. II, 573.).

Das ist nun auch die Ursache, warum die Urtheile des Geschmacks einer besondern Critik unterworfen sind, weil nemlich die Möglichkeit derselben ein besonderes Princip *a priori* voraussetzt. Denn dieses Princip ist weder ein Erkenntnisprincip für den Verstand, noch ein praktisches für den Willen, und also *a priori* gar nicht bestimmend **) (U. XLVII. M. II, 434.).

*) In der Urtheilskraft werden Verstand und Einbildungskraft in Verhältnifs gegen einander betrachtet, und dieses kann zwar

a. objectiv, als zum Erkenntnifs gehörig, in Betracht gezogen werden (wie in dem transcendentalen Schematismus der Urtheilskraft geschieht); aber man kann eben dieses Verhältnifs der beiden Erkenntnisvermögen auch

b. blofs subjectiv betrachten, sofern eines das andere in eben derselben Vorstellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszustand afficirt, und also ein Verhältnifs, welches empfindbar ist (B. II. 563. f.).

**) Ein jedes bestimmende Urtheil ist logisch, (welches

Mithin können alle unsere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntnißvermögen eingetheilt werden, in

a) theoretische Urtheile, oder Urtheile des Verstandes;

b) ästhetische Urtheile, oder Urtheile der Urtheilskraft; und

c) praktische Urtheile, oder Urtheile der Vernunft.

Hier werden aber unter den ästhetischen Urtheilen nur die Reflexionsurtheile oder Geschmacksurtheile verstanden, welche sich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als obern Erkenntnißvermögens, beziehen. Die ästhetischen Sinnenurtheile hingegen haben es nur unmittelbar mit dem Verhältnisse der Vorstellungen zum innern Sinn, sofern derselbe Gefühl ist, zu thun; und können in so fern zu den theoretischen Urtheilen gerechnet werden, weil sie doch nach Verstandesprincipien gefällt werden (B. II, 568.). Eben so haben es die ästhetisch-praktischen nur mit der selbstgewirkten Achtung fürs Gesetz zu thun, als ein dem Sinnengefühl entgegengesetztes sinnliches Ge-

aber nicht mit analytisch verwechselt werden muß), weil das Prädicat desselben ein gegebener objectiver Begriff ist. Ein bloß reflectirendes Urtheil aber über einen gegebenen einzelnen Gegenstand kann ästhetisch seyn, wenn (ehe noch auf die Vergleichung des Gegenstandes mit andern Gegenständen gesehen wird) die Urtheilskraft (die keinen Begriff für die gegebene Anschauung des Gegenstandes vorfindet) die Einbildungskraft (bloß in der Anfassung des Gegenstandes) mit dem Verstande (in Darstellung eines Begriffs überhaupt) zusammenhält, und wir dabei ein Verhältniß beider Erkenntnißvermögen empfinden und wahrnehmen, welches die subjective bloß empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt ausmacht (B. II. 564.).

engewicht, und sind in so fern praktische Urtheile, weil diese Selbstwirkung der Achtung für die Idee des Gesetzes die Wirkung eines eigenthümlichen Vermögens ist, welches eben die Vernunft praktisch macht.

Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber

a) eine Zweckmäßigkeit der Gegenstände im Verhältniß auf die reflectirende Urtheilskraft, gemäß dem Naturbegriffe am Subject, d. i. das reine ästhetische Urtheil ist ein Geschmacksurtheil. Als solches wird es aufs Schöne bezogen, und macht eine Critik der ästhetischen Urtheilskraft in Ansehung des Schönen und Häßlichen nöthig, d. i. eine Untersuchung des Principis *a priori* solcher Urtheile über Schönheit und Häßlichkeit; —

b) aber auch umgekehrt eine Zweckmäßigkeit des Subjects in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe, d. i. das reine ästhetische Urtheil kann auch aus einem Geistesgefühl entsprungen seyn. Als solches wird es aufs Erhabene bezogen, und macht eine Critik der ästhetischen Urtheilskraft in Ansehung des Erhabenen nöthig, d. i. eine Untersuchung des Principis *a priori* solcher Urtheile über die Erhabenheit. So giebt die Vorstellung der ägyptischen Pyramiden, der Anblick der St. Peterskirche beim ersten Eintritt in dieselbe, das Gefühl zum ästhetischen Urtheil des Erhabenen; nur muß man den erstern nicht zu nahe kommen, aber auch nicht zu weit davon entfernt bleiben, um die ganze Rührung von ihrer Größe zu bekommen (M. II, 553. U. 88.) Es ist aber zu merken, daß, wenn das ästhetische Urtheil über das Erhabene rein (mit

keinem teleologischen, als Vernunfturtheile vermifcht) feyn foll, man das Erhabene an der rohen Natur (und an dieser fogar nur, sofern sie für sich keinen Reiz, oder Rührung aus wirklicher Gefahr, bei sich führt), blofs sofern sie Gröfse enthält, aufzeigen müffe. Denn in dieser Art der Vorftellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer (denn in feinem Begriff enthaltenen Zweck vernichtend), noch was prächtig oder gräßlich wäre. Ein reines Urtheil über das Erhabene muß gar keinen Zweck des Objects zum Bestimmunggrund haben (M. II, 554. U. 88. ff.). S. Erhabenheit. (U. XLVIII, M. II, 435.). S. übrigen Geschmacksurtheil.

Aesthetische Urtheile können, ebenfo wohl als theoretische (logische), in empirische und reine ästhetische Urtheile eingetheilt werden; jene find Empfindungsurtheile oder Sinnesurtheile, diese Geschmacksurtheile oder Reflexionsurtheile, f. Geschmacksurtheil, 3. c. Beispiele.

11. Analytisches Urtheil, f. Analytisches Urtheil u. Satz, analytischer.

12. Empfindungsurtheil; f. Urtheil, ästhetisches.

13. Geschmacksurtheil, f. Geschmacksurtheil, u. Urtheil, ästhetisches.

14. Erfahrungsurtheile, f. Erfahrungsurtheil.

15. Exponible Urtheile, f. Satz, 9.

16. Logisches Urtheil, f. Urtheil, 1. u. Analytisches Urtheil.

17. Praktisches Urtheil (*iudicium practicum*), ein Urtheil, das eine mögliche Handlung bestimmt.

18. Reflexionsurtheil, f. Urtheil, ästhetisches.

19. Sinnesurtheil, f. Urtheil, ästhetisches.

20. Synthetisches Urtheil, f. Synthetisches Urtheil u. Satz, synthetischer.

21. Theoretisches Urtheil (*iudicium theoreticum*), ein Urtheil, das eine Erkenntnis ausagt. K. nennt sie auch logische Urtheile, man kann aber auch die analytischen Urtheile logische nennen.

22. Unmittelbar gewisse Urtheile *a priori* können Grundsätze heißen, so fern andere Urtheile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem andern Urtheil subordinirt sind, f. Grundsatz. Sie werden um deswillen auch Principien, Anfänge, genannt, f. Anfang u. Princip (L. 178.). Grundsätze sind entweder intuitive oder discursive. Die erstern können in der Anschauung dargestellt werden und heißen Axiome (*axiomata*), f. Grundsatz, intuitiver; die letztern lassen sich nur durch Begriffe ausdrücken und können Akroame (*acroamata*) genannt werden, f. Grundsatz, discursiver (L. 178. f.). Die discursiven Grundsätze können analytische oder synthetische Principien seyn, die intuitiven sind jederzeit synthetisch, folglich können analytische Principien nicht Axiome seyn *), aber synthetische Prin-

*) Es ist also falsch, wenn sagt: identische Urtheile u alle Sätze, die aus einem Begriffe Axiome ausgiebt

cipien sind Axiomen, wenn sie intuitiv sind (L. 173.). Ein unmittelbar gewisses Urtheil, welches praktisch ist, oder ein Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher die unmittelbare Gewisheit der Art sie auszuführen vorausgesetzt wird, heisst ein Postulat (*postulatum*) (L. 174. f.), s. Postulat. Ist das Urtheil zwar praktisch, aber doch nicht unmittelbar gewiss, folglich demonstrel, und als praktisch einer Anweisung bedürftig, so heisst es ein Problem oder eine Aufgabe, (*problema, problème*). Sie sagen eine Handlung aus, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiss (L. 175. f.). Es kann auch theoretische Postulate geben zum Behuf der praktischen Vernunft. Diefes sind theoretische in praktischer Vernunftabficht nothwendige Hypothesen, wie die des Daseyns Gottes, der Freiheit und einer andern Welt, s. Postulat, 3. Zum Problem gehört

a) die Quästion oder Frage (*quaestio*), die das enthält, was geleistet werden soll;

b) die Resolution oder Auflöfung (*solutio*), die die Art und Weise enthält, wie das zu Leistende könne ausgeführt werden; und

c) die Demonstration oder der Beweis (*demonstratio*), dafs, wenn ich so werde verfahren haben, das Geforderte geschehen werde. Beispiele hierzu findet man im Art. Aufgabe (L. 175.).

Theoretische Urtheile hingegen, die eines Beweises fähig und bedürftig sind, heissen Theoreme, Satz, 16. Urtheile endlich, die unmittelbare aus einem der vorhergehenden Sätze sind, Corollarien (L. 175.). Siehe übrigens Satz.

Indes Urtheil, s. Ver-

24. Vernunfturtheil, f. Vernunfturtheil.

25. Verstandesurtheil, f. Verstandesurtheil.

26. Vorläufiges Urtheil, f. Meinen.

27. Wahrnehmungsurtheil, f. Wahrnehmungsurtheil.

Urtheilskraft,

iudicium, jugement. Die Urtheilskraft ist das zweite von den drei obern oder intellektuellen Erkenntnißvermögen (Verstand, Urtheilskraft und Vernunft), nemlich das Vermögen der Urtheile, eine von den drei Functionen der Gemüthskraft, die man unter der weitläufigen Benennung des Verstandes (*intellectus*) versteht, welche Verstand im engern Sinn des Wortes, oder das Vermögen der Begriffe (Regeln), die Urtheilskraft und die Vernunft begreift (C. 169. A. 116.). Die Urtheilskraft ist eigentlich das Vermögen, unter Regeln zu subsumiren. Subsumiren aber heist unterscheiden, ob etwas (das Besondere) unter einer gegebenen Regel (dem Allgemeinen) (*casus datae legis*) stehe, oder nicht. Der Officier z. B., dem für das ihm aufgetragene Geschäft nur die allgemeine Regel vorgeschrieben und nun überlassen wird, was in vorkommendem Falle zu thun sey, bedarf Urtheilskraft. (A 118.). Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschriften für die Urtheilskraft, wie man nemlich unterscheiden soll, ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe oder nicht, und es ist leicht einzusehen, daß sie auch keine enthalten kann. Denn da sie von allem Inhalt der Erkenntniß abstrahirt, so bleibt ihr nichts übrig, als die bloße

Form der Erkenntniß in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen analytisch auseinander zu setzen. Dadurch bringt sie nun formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zu Stande, und dies ist ihr alleiniges Geschäft. Wollte sie nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumiren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht: so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine formale Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urtheilskraft, welches ins Unendliche so fortgehen würde. Und so zeigt sich, daß zwar der Verstand (das Vermögen der Regeln) einer Belehrung und Ausrichtung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber, d. i. das Vermögen der Unterscheidung, ob etwas ein Fall der Regel sei oder nicht (A. 119), oder, das Besondere, sofern es ein Fall der Regel ist, aufzufinden (A. 120. 123.), nur geübt werden will (A. 117.). Daher ist auch die Urtheilskraft das Specifiche des sogenannten Mütterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann, deren Wachsthum Reife und derjenige Verstand heißt, der nicht vor den Jahren kommt. Er kann nur auf eigene lange Erfahrung gegründet seyn, darum suchte ihn die französische Republik bei dem Hause der sogenannten Aeltesten (A. 119. f.). Die Urtheilskraft fragt: worauf kommts an? Dies treffend zu beantworten, ist nicht immer leicht. Eine Schule kann einem eingeschränkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen. Das Vermögen aber, sich ihrer richtig zu bedienen, muß dem Lehrling selbst angehören. Denn keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben möchte, ist in Ermangelung einer solchen Naturgabe vor Mißbrauch sicher. Der Mangel an Urtheilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit (*Stupiditas*) (A. 127.) nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Einem stumpfen oder ein-

geschränkten Kopfe (*obtusum caput*) fehlt es an nichts, als an gehörigen Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben. Er ist aber dennoch durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit, auszurüsten. Aber gemeiniglich pflegt es ihm alsdann auch an der Urtheilskraft (der *secunda Petri*) zu fehlen. Darum trifft man öfters sehr gelehrte Männer an, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen. Darum ist Unwissenheit nicht Dummheit; wie eine gewisse Dame auf die Frage eines Akademikers: fressen die Pferde auch des Nachts? erwiderte: Wie kann doch ein so gelehrter Mann so dumm seyn. Einfältig ist der, welcher nicht viel durch seinen Verstand auffassen kann; aber er ist darum nicht dumm, wenn er es nicht verkehrt auffasst. In Ansehung des Umfangs seiner Begriffe sehr beschränkt (bornirt) zu seyn, macht die Dummheit noch nicht aus, sondern es kommt auf die Beschaffenheit derselben an (A. 128. f.). Ein Arzt kann daher viel schöne pathologische Regeln im Kopfe haben, so das er Lehrer darin werden könnte, und wird dennoch in der Anwendung derselben verstoßen. Ein Richter, oder ein Staatskundiger, kann viel juristische und politische Regeln wissen, und sie dennoch auf vorkommende Fälle nicht anzuwenden verstehen. Ein Advocat, der mit vielen Gründen angezogen kömmt, die seine Behauptung bewähren sollten, tappt eigentlich nur herum, erschwert dem Richter, dem es nicht besser geht, sehr seine Sentenz (A. 165.). Warum? Weil es ihnen an natürlicher Urtheilskraft (obgleich vielleicht nicht am Verstande) fehlt, und es ihnen daher schwer wird, die einzige genau angemessene Auflösung der ihnen vorkommenden Aufgaben zu treffen. Sie können zwar das Allgemeine *in abstracto* einsehen (wozu Verstand gehört), aber sie können nicht unterscheiden, ob ein Fall *in concreto* darunter gehöre (wozu Urtheilskraft gehört); denn

hierzu giebt es ein Talent der Auswahl des in einem gewissen Falle gerade Zutreffenden (*iudicium discretivum*), welches sehr erwünscht, aber auch sehr selten ist. Oder sie haben zwar Urtheilskraft, aber sie sind nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urtheile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einige und grosse Nutzen der Beispiele, dass sie die Urtheilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präcision (bestimmte Genauigkeit) der Verstandeseinsicht betrifft, so thun Beispiele derselben vielmehr gemeinlich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat (ganz angemessen) erfüllen (als *casus in terminis*). Aber überdem schwächen Beispiele oftmals diejenige Anstrengung des Verstandes, Regeln im Allgemeinen einzusehen, und unabhängig von den besondern Umständen der Erfahrung. Sie gewöhnen daher leicht dazu, die Regeln zuletzt mehr wie Formeln, denn als Grundsätze, zu gebrauchen. So sind Beispiele der Gängelwagen der Urtheilskraft, den derjenige niemals entbehren kann, dem es an Urtheilskraft mangelt (C 171. ff. M. I, 188.). Wer Urtheilskraft in Geschäften zeigt, ist gescheut (A. 138.).

2. Die transcendente Logik kann hingegen die Urtheilskraft im Gebrauche des reinen Verstandes durch bestimmte Regeln berichtigen und sichern, s. Logik, 9. Und eben um die Fehltritte der Urtheilskraft (*lappus iudicii*) im Gebrauche der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdann nur negativ ist, nemlich Irrthümer abzuhalten) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskraft aufgeboten. Die Transcendent-Philosophie hat also das Eigenthümliche, dass sie das Subsumiren lehren kann. Sie kann nemlich aufser der Regel (oder viel-

mehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich *a priori* den Fall anzeigen, worauf sie angewandt werden soll. Sie hat in diesem Stücke einen Vorzug vor allen belehrenden Wissenschaften, ausser der Mathematik (die nemlich die Anwendung ihrer Theoreme durch Auflösung ihrer Probleme zeigt, und auch die dadurch gegebenen Gegenstände beschränkt). Dieser Vorzug liegt darin, daß sie von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände *a priori* beziehen sollen, mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht *a posteriori* dargethan werden, folglich muß sie *a priori* nachgewiesen werden. Denn wollte man die Gültigkeit der Kategorien *a posteriori* darthun, so würde das ihre Würde, daß sie sich *a priori* auf Gegenstände beziehen, ganz unberührt lassen; folglich muß die Transcendental-Philosophie zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Uebereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen darlegen. Wäre das nicht möglich, so fehlte es der Transcendental-Philosophie an dem, was die Probleme in der Mathematik leisten, an Gegenständen; die Kategorien wären folglich dann ohne Inhalt, mithin bloße logische Formen, und nicht reine Verstandesbegriffe (C. 174. f. M. I, 190.).

3. K. hat daher in der Critik der reinen Vernunft eine transcendente Doctrin der Urtheilskraft aufgestellt (C. 169 — 349.), welche zwei Hauptstücke enthält:

a) das erste handelt von der sinnlichen Bedingung (dem Schema), unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, s. Schema 5. und Schematisiren;

b) das zweite aber von den aus reinen

Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen *a priori* herfließenden synthetischen Urtheilen, die allen übrigen Erkenntnissen *a priori* zum Grunde liegen, und ohne welche, so wie ohne Schemate keine Erfahrungsbegriffe, gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre, s. Erfahrungsurtheil 11. C. u. 12. ff. (C. 175. M. L. 191.)

4. Die Critik der reinen speculativen Vernunft schließt aber übrigens die Urtheilskraft von ihren Untersuchungen über die Möglichkeit und Grenzen unsrer Erkenntniß aus, weil (ob sie zwar auch, wie wir eben gesehen haben, ebenfalls ein zum theoretischen Erkenntniß gehöriges Vermögen ist, und insofern theoretische Urtheilskraft heißt, indem wir doch dabei urtheilen müssen) aus ihr keine Principien der Reflexion entspringen, die für unsere Erkenntniß gesetzgebend wären (U. III.) Aber K. hat eine eigene Critik der Urtheilskraft geschrieben (Berlin und Liebau, 1790. 8. und sehr verbessert 2. Aufl. Berlin 1793. 8.). In dieser untersucht er, ob das Vermögen der Urtheilskraft, das in der Ordnung unserer obern oder intellectuellen Erkenntnißvermögen zwischen dem Verstande (der den Grund zu allem theoretischen Erkenntniß *a priori* enthält) und der Vernunft (die den Grund zu allen sinnlich - unbedingten praktischen Vorschriften *a priori* enthält) ein Mittelglied oder den Verband zwischen beiden (A. 120.) ausmacht, nicht auch für sich, wie nach der Analogie schon zu vermuthen ist, wenigstens subjective Principien *a priori* habe, die nemlich aus diesem Vermögen entspringen und in ihm ihren Boden haben (M. II, 410). Er untersucht in dieser Critik ferner, ob diese Principien *a priori* der Urtheilskraft constitutiv oder bloß regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen, welches allein Verstand und Vernunft haben), und ob die Urtheilskraft nicht etwa mit

einer ändern Ordnung unfrer Vorstellungskräfte in Verbindung zu bringen sey, nemlich dem Gefühl der Luft oder Unluft die Regel *a priori* gebe (M. II. 409. B. II. 552). Das Gefühl der Luft und Unluft ist nemlich in der Ordnung unserer Seelenvermögen das Mittelglied zwischen dem Erkenntnißvermögen und dem Begehrungsvermögen, und so wie nun der Verstand dem Erkenntnißvermögen, die Vernunft aber dem Begehrungsvermögen *a priori* Gesetze vorschreibt, so thut dieses auch die Urtheilskraft dem Gefühl der Luft und Unluft, s. Urtheil, ästhetisches, und macht eben sowohl den Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zu dem des Freiheitsbegriffs, als im logischen Gebrauche vom Verstande zur Vernunft (M. II. 411.), s. 13. Die Critik der Urtheilskraft beschäftigt sich nun mit diesen Principien *a priori*, die aus der Urtheilskraft entspringen, und welche dem Gefühl der Luft und Unluft die Regel geben (U. V. f. M. II. 386.), s. Familie der Erkenntnißvermögen 6. und Seelenvermögen.

5. Eine Critik der reinen Vernunft überhaupt, d. i. unfrs Vermögen nach Principien *a priori* zu urtheilen, würde ohne eine solche Critik der Urtheilskraft unvollständig seyn. Daher mußte diese Critik unfrs urtheilenden Vermögen, welches für sich als eins der Erkenntnißvermögen ebenfalls auf Principien *a priori* Anspruch macht, als ein besonderer Theil der Critik der Erkenntnißvermögen abgehandelt werden. Darum machen aber doch die Principien der Urtheilskraft kein besonderes System derselben aus, sondern können in einem System der reinen Philosophie im Nothfalle dem Sytem der theoretischen, oder auch dem der praktischen Philosophie angeschlossen werden, s. Metaphysik, 5. (U. VI. M. II. 387.).

6. Man kann aber aus der Natur der Urtheilskraft (deren richtiger Gebrauch so nothwendig und allgemein erforderlich ist, daß daher unter dem Namen des gefunden Verstandes kein anderes als eben dieses Vermögen gemeint wird) leicht abnehmen, daß es mit großen Schwierigkeiten begleitet seyn müsse, ein eigenthümliches, nicht aus Begriffen abgeleitetes (denn sonst wäre es ein Princip des Verstandes und nicht der Urtheilskraft) Princip derselben auszufinden (denn irgend eins muß sie *a priori* in sich enthalten, weil sie sonst nicht, als ein besonderes Erkenntnisvermögen, selbst der gemeinsten Critik ausgesetzt seyn würde). In der Critik der reinen speculativen Vernunft wird die Urtheilskraft nur als ein Vermögen betrachtet, welches die Begriffe *a priori* des Verstandes anzuwenden (etwas unter diese Begriffe zu subsumiren) möglich macht; in der Critik der Urtheilskraft aber wird sie als ein Vermögen betrachtet, aus dem selbst solche Principien, wie jene Begriffe *a priori* aus dem Verstande, entspringen. Sie soll also selbst einen Begriff (eine Vorstellung eigener Art, der nur hier analogisch mit den Begriffen des Verstandes Begriff genannt wird, also einen Begriff der Urtheilskraft) angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird (wozu die Begriffe des Verstandes allein dienen), sondern der nur der Urtheilskraft selbst zur Regel dient. Doch kann dieser Begriff ihr auch wieder nicht zu einer objectiven (d. i. auf Erkenntnis abzweckenden) Regel dienen. Denn dazu würde, wie schon gesagt worden ist, wiederum eine andere Urtheilskraft erforderlich seyn, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sey oder nicht (U. VII, M. II. 388.)

7. Diese Verlegenheit wegen eines Principis (es sey nun ein subjectives oder objectives) findet

sich hauptsächlich in denjenigen Beurtheilungen, die man ästhetisch nennt, die das Schöne und Erhabene (der Natur oder der Kunst) betreffen. Und gleichwohl ist die critische Untersuchung eines Princips der Urtheilskraft in denselben das wichtigste Stück einer Critik dieses Vermögens; denn es giebt noch ein anderes, wovon sogleich auch geredet werden soll. Ob nemlich gleich jene Beurtheilungen für sich allein zur Erkenntniß der Dinge gar nichts beitragen, so gehören sie doch dem Erkenntnißvermögen allein an, und beweisen eine unmittelbare Beziehung dieses Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust nach irgend einem Princip *a priori*. Diese Principien sind im geringsten nicht mit denen vermengt, die Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens seyn können. Denn dieses letztere Vermögen hat seine Principien wieder in Begriffen und Empfindungen von ganz andrer Art, nemlich solchen, die weder dem Verstande noch der Urtheilskraft angehören, in Ideen der Vernunft oder Vernunftbegriffen. Was aber die logische (nicht-ästhetische) Beurtheilung der Natur anbelangt, da kann und muß ein solches Princip *a priori* der Urtheilskraft zwar zum Erkenntniß der Weltwesen angewandt werden, aber es hat keine Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust (ist nicht ästhetisch). Denn die Erfahrung stellt eine solche Gesetzmäßigkeit an den Dingen der Natur auf, welche zu verstehen und zu erklären der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt. Das kann nun die Urtheilskraft aus sich selbst, also ein transcendentales Princip der Beziehung des Naturdinges in der Reflexion auf das unerkennbare Uebersinnliche nehmen, muß es aber auch nur in Absicht auf sich selbst zum Erkenntniß der Natur brauchen, dies ist das Princip der Naturzwecke. Hiermit eröffnet

nun aber die Urtheilskraft zugleich Ausichten, die für die praktische Vernunft vortheilhaft sind. Allein nur die Beziehung der Gegenstände auf das Gefühl der Lust und Unlust macht das Räthelhafte in dem Princip der Urtheilskraft aus, welches eine besondere Abtheilung für dieses Vermögen in der Critik der Erkenntnisvermögen nothwendig macht, weil die Urtheilskraft für jene Beziehung allein ein Princip enthält, welches sie völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt (U. L.); da hingegen die logische Beurtheilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann) allenfalls dem theoretischen Theil der Philosophie hätte angehängt werden können (U. VII, ff. M. II. 389.). Die Critik der Urtheilskraft enthält also die Untersuchung des Geschmacksvermögens, in transcendentaler Ablicht, oder der ästhetischen (U. I — 264), und die des Beurtheilungsvermögens nach Zwecken oder der teleologischen Urtheilskraft (U. 265 — 481, M. II, 390). Unter der erstern wird das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit (sonst auch subjective genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust zu beurtheilen, unter der zweiten, das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen, verstanden (U. L. M. II. 437.), f. Geschmack und Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems.

8. Mit der Critik der Urtheilskraft hat K. sein ganzes critisches Geschäft, nemlich die Untersuchung der Erkenntnisvermögen geendigt. Er wollte nun das Doctrinale liefern, und hat dieses auch mit dem Doctrinalen der Critik der praktischen Vernunft gethan. (Metaphy-

fische Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg, 1797. 8. Lat. Ueb.: *Elementa metaphysica iuris doctrinae, auctore I. Kentio. Latinvertit G. L. Koenig, Collabor. Gymnas. Oldenb. Amstelredamum*, 1799. 8. Auszug: Marginalien und Register zu Kants metaphysischen Anfangsgr. der Rechtslehre, von G. S. A. Mellin, Jena und Leipzig, 1800. 8. und *Metaphysische Anfangsgr. der Tugendlehre*, Königsberg, 1797, 8. Auszug: Marginalien und Register zu Kants metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Jena und Leipzig, 1801. 8.) Von dem Doctrinalen zur Critik der reinen speculativen Vernunft aber fehlt noch das System der Transcendentalphilosophie, aber metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft hat K. (Riga, 1786.) geliefert, welche mit der nachfolgenden Transcendentalphilosophie die Metaphysik der Natur in weiterer Bedeutung ausmachen würden. Die Critik der Urtheilskraft aber giebt kein Doctrinales. In Ansehung der Urtheilskraft nemlich dient die Critik statt der Theorie, denn es giebt für sie keine Analysis oder logische Entwicklung von Begriffen. S. übrigens Encyclopädie, 8. ff. (U. X. M. II, 391.).

9. Die Critik der Erkenntnißvermögen überhaupt ist nemlich keine Doctrin, sondern hat nur zu untersuchen, ob und wie eine Doctrin durch sie möglich sey, sie hat also eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Gegenstände (U. XX. M. II, 408.), s. Critik der reinen Vernunft, 2. Die Philosophie kann also eigentlich nur in zwei Haupttheile, die theoretische und praktische eingetheilt werden, s. Philosophie 4. Alles, was von den eigenen Principien der Urtheilskraft zu sagen ist, muß daher zum theoretischen Theil der Philosophie, d. i. zum Vernunft-erkenntniß nach Begriffen gezählt werden. Die Critik der reinen Vernunft hingegen ist das

Bemühen, dies alles vor der Unternehmung eines solchen Systems der Philosophie, zum Behuf der Möglichkeit desselben, auszumachen. Diese Kritik besteht demnach aus drei Theilen. Diese sind die Kritik des reinen Verstandes oder der reinen speculativen Vernunft, die Kritik der reinen Urtheilskraft und die Kritik der reinen praktischen Vernunft (U. XXV. M. II, 412.).

10. Wenn die Urtheilskraft subsumiren soll, so ist entweder die Regel (das Allgemeine, das Princip, das Gesetz) gegeben, unter welche die Urtheilskraft das Besondere subsumirt; dann ist die Urtheilskraft bestimmend; oder aber es ist das Besondere gegeben, wozu die Urtheilskraft das Allgemeine oder die Regel finden soll, dann ist die Urtheilskraft reflectirend (U. XXV, f.), s. Schluss, 7. Die bestimmende Urtheilskraft unter allgemeinen transcendentalen Gesetzen, die der Verstand giebt, ist nun subsumirend, s. Regel, 3, dd. Das Gesetz ist ihr *a priori*, im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verstande vorgezeichnet, und sie hat also nicht nöthig, für sich selbst zum Subsumiren auf ein Gesetz (Princip der Reflexion) zu denken, sondern sie schematizirt die Verstandes-Begriffe *a priori*, und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transcendentale Schematismus derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden (B. II. 555. f.). Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, die durch jene Gesetze unbestimmt gelassen werden. Denn jene Gesetze, welche der reine Verstand *a priori* giebt, gehen nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der

Sinne) überhaupt. Da es nun an jenen besondern Naturformen gleichsam so viele Modificationen der allgemeinen transcendentalen Naturbegriffe (unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff ohne besondere empirische Bestimmung allererst möglich ist) giebt, so müssen doch für diese Modificationen auch Gesetze seyn. Diese Gesetze mögen, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig seyn. Allein, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), so müssen sie doch aus einem Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden. Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princips. Dieses Princip kann sie nicht von der Erfahrung entlehnen, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien unter gleichfalls empirischen, aber höhern Principien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll. Ein solches transcendentales Princip kann also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urtheilskraft seyn würde), noch auch der Natur vorschreiben. Denn was das letztere betrifft, so richtet sich die Reflexion über die Gesetze der Natur nach der Natur, und nicht die Natur sich nach den Bedingungen; nach welchen wir einen in Ansehung derselben ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten (U. XXVI. M. II. 414).

II. Nur kann diese Princip kein anderes seyn, als: das die besondern empirischen Gesetze in Ansehung ihrer Einheit in ihnen nach einer Einheit zu ertrachtet werden müssen.

stand sie zum Behuf unsrer Erkenntnisvermögen gegeben hätte. Die allgemeinen Naturgesetze haben nemlich ihren Grund in unserm Verstande, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt. Daher müssen wir dasjenige, was durch diese Gesetze nicht bestimmt ist, so betrachten, als hätte es ein anderer Verstand bestimmt, doch so, daß es dem unsrigen immer noch möglich bleibe, weil es doch ein Verstand bestimmt hat, das daraus entstehende System der Erfahrung nach besondern Naturgesetzen zu erkennen. Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflectirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Princip dient, zum Reflectiren, nicht zum Bestimmen); sondern die reflectirende Urtheilskraft giebt sich nur selbst das Gesetz, nach diesem Princip zu verfahren, aber nicht der Natur, daß etwa dieselbe wirklich das Werk eines solchen Verstandes sei (U. XXVII, f. M. II. 415.), d. h. es, ist nur ein regulatives, kein constitutives Princip des Erkenntnisvermögens (U. LVII.). Das Princip der Urtheilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt ist also die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit, d. i. die Natur wird durch diesen Begriff der Urtheilskraft so vorgestellt, als ob ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte, s. Zweck und Zweckmäßigkeit; ohne in Abrede zu ziehen, daß nicht ein anderer (höherer) Verstand, als der menschliche, auch im Mechanismus der Natur einer Causalverbindung, zu der nicht aus derselben Weise ein Verstand angenommen wird) die Einheitlichkeit solcher Producte der Natur (U. 345. f. M. II. 876.).

So entspringt aus der reflectirenden Urtheilskraft ein ihr ganz eigenthümlicher Begriff *a priori*, nemlich der der Zweckmäßigkeit der Natur, der aber von dem der praktischen Zweckmäßigkeit der Kunst und Sitten ganz unterschieden ist (U. XXVIII.). Die Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforschung der Natur *a priori* zum Grunde gelegt werden, beweisen hinreichend, daß der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur zu den transcendentalen Principien gehöre. Es ist aber ein transcendentales Princip der Urtheile und nicht der Dinge, der Grund so zu urtheilen muß folglich in den Erkenntnisquellen *a priori* aufgefucht werden. Die bestimmende transcendentale Urtheilskraft hat nemlich nichts weiter zu thun, als unter die ihr gegebenen transcendentalen Verstandesgesetze, die auch die allgemeinen (reinen *a priori* gegebenen) Naturgesetze sind, zu subsumiren. Allein die reflectirende transcendentale Urtheilskraft muß es für ihren eigenen Gebrauch als Princip *a priori* annehmen, daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besondern noch zu entdeckenden (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare, gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung, die folglich nur in einem Verstande (der, weil es für uns zufällig ist, nicht der unfrige ist) liegen kann, enthalte. Dies ist also ein subjectives Princip, oder eine Maxime der Urtheilskraft, nach welcher sie in der Beurtheilung des Zufälligen in der Natur verfahren muß (U. XXX, ff.). s. Geschmacksurtheil, 9. ff. Diese Zusammenstimmung der Natur zu unserm Erkenntnisvermögen wird von der Urtheilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe, nach ihren

empirischen Gesetzen, *a priori* vorausgesetzt; indem sie der Verstand zugleich objectiv als zufällig anerkennt, und bloß die Urtheilskraft sie der Natur als transcendente Zweckmäßigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen, des Subjects) beilegt. Die Urtheilskraft hat also auch ein Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht, in sich, s. Heautonomie der Urtheilskraft. Dies ist nehmlich nicht ein Princip der bestimmenden, sondern bloß der reflectirenden Urtheilskraft; der Verstand kann der Natur über das Zufällige oder Empirische in derselben kein Gesetz vorschreiben, daher muß unsre Urtheilskraft, nach der besondern Beschaffenheit derselben, so verfahren, als habe dies Zufällige auch den Zweck, unter Einheit der Principien zu stehen (folglich es als das Werk eines andern möglichen Verstandes, als des menschlichen, zu betrachten, der es für unsern Verstand zweckmäßig eingerichtet habe). Daher muß auch jede Erfahrung einer solchen Zweckmäßigkeit, d. i. jede Entdeckung der Vereinigung zweier oder mehrerer empirischen Gesetze unter einem sie beide befassenden Princip für Jedermann mit dem Gefühl einer sehr merklichen Lust verbunden seyn (U. XXXVI. ff.). Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus mißfallen, welche alle Vereinigung ihrer besondern Gesetze unter allgemeine empirische für unsern Verstand unmöglich machte. Diese Voraussetzung der Urtheilskraft ist gleichwohl darüber ganz unbestimmt, wie weit jene ideale Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnißvermögen ausgedehnt werden soll; denn es ist ein Geheiß unsrer Urtheilskraft, nach dem Princip der Angemessenheit der Natur zu unserm Erkenntnißvermögen zu verfahren, so weit es reicht, ohne (weil es keine bestimmende Urtheilskraft ist, die uns

diese Regel giebt) über die Grenzen hierin etwas auszumachen (XLI, f.) S. übrigens Urtheil, ästhetisches, und Zweckmäßigkeit.

12. Der transcendente Grundatz: sich eine Zweckmäßigkeit der Natur in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen an der Form eines Dinges als ein Princip der Beurtheilung derselben vorzustellen, läßt den Fall der Anwendung desselben ganz unbestimmt. Er sagt nicht, wo und in welchen Fällen ich die Beurtheilung eines Products nach einem Princip der Zweckmäßigkeit anzustellen habe. Er überläßt es der ästhetischen Urtheilskraft, im Geschmacke die Angemessenheit eines Dinges (seiner Form) zu unserm Erkenntnisvermögen (sofern die Urtheilskraft nicht durch Uebereinstimmung mit Begriffen, sondern durch das Gefühl entscheidet) auszumachen. Dagegen giebt die teleologisch gebrauchte Urtheilskraft bestimmt die Bedingungen an, unter denen etwas (z. B. ein organisirter Körper) nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurtheilen sei. Sie kann aber aus dem Begriffe der Natur, als eines Gegenstandes der Erfahrung, keinen Grundatz für die Befugnis anführen, der Natur eine Beziehung auf Zwecke *a priori* beizulegen. Der Grund davon ist, daß zur Möglichkeit der empirischen Erkenntnis einer objectiven Zweckmäßigkeit an einem gewissen Gegenstande viele besondere Erfahrungen angestellt und unter der Einheit ihres Principis betrachtet werden müssen. Die ästhetische Urtheilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel zu beurtheilen, aber nicht nach Begriffen. Die teleologische Urtheilskraft ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirnde Urtheilskraft überhaupt, sofern sie nach Begriffen verfährt. Obwöhl diese also als teleologisch in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach beson-

deren Principien (nehmlich reflectirend) urtheilt, so geschieht es doch eben so, wie überall im theoretischen Erkenntnisse, nemlich nach Begriffen. Sie gehört also, obwohl sie nicht bestimmend ist, dennoch ihrer Anwendung nach zum theoretischen Theile der Philosophie. Sie macht aber doch darum einen besondern Theil der Critik nöthig, weil sie besondere Principien hat, und nicht, wie es in einer Doctrin seyn muß, bestimmend ist. Die ästhetische Urtheilskraft hingegen trägt zur Erkenntnis ihrer Gegenstände nichts bei, und muß also nur zur Critik des urtheilenden Subjects und der Erkenntnisvermögen desselben gezählt werden. Doch geht dieses wiederum nur deswegen an, weil diese Erkenntnisvermögen auch hierin der Principien *a priori* fähig sind. Eine solche Critik ist die Propädeutik (Vorübung) aller Philosophie, und erstreckt sich über alle Principien *a priori*, von welchem Gebrauche (dem theoretischen oder praktischen) diese übrigens auch seyn mögen (U. LI. ff. M. II, 439.).

13. Die Urtheilskraft giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Uebergang von der reinen theoretischen Vernunft zu der reinen praktischen macht, s. Verknüpfung. Der Verstand zeigt auf ein überfinnliches Substrat der Erscheinungen hin, läßt aber dasselbe gänzlich unbestimmt; die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip *a priori* (der Zweckmäßigkeit der Natur) der Beurtheilung der Natur nach möglichen besondern Gesetzen derselben, dem überfinnlichen Substrat derselben (in uns sowohl als außer uns, durch Beilegung möglicher Zwecke) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen; die Vernunft giebt endlich diesem überfinnlichen Substrat durch ihr praktisches

Gesetz *a priori* die Bestimmung (legt ihm einen freien Willen bei, als nothwendige Bedingung der durch die Vernunft gegebenen Moralität). Und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs (U. LV. f. M. II, 441.). Die Urtheilskraft ist also dasjenige Erkenntnis-Vermögen, welches für das Gefühl der Lust und Unlust, eins der drei Gemüthsvermögen, ein constitutives Princip *a priori* enthält, nemlich das der Zweckmäßigkeit, nach welchem wir die Natur als ein Kunstwerk betrachten, s. Seelenvermögen.

14. Aesthetische Urtheilskraft, Geschmack, s. 7. 12 u. Geschmäck.

15. Bestimmende oder subsumirende Urtheilskraft, Urtheilskraft schlechtweg (*facultas determinandi*), s. 1. ff. 10. ff.; Schluss, 7. Die bestimmende Urtheilskraft ist das Vermögen, einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene Vorstellung zu bestimmen, s. Bestimmung (B. II, 554.). Sie hat für sich keine Principien, welche Begriffe von Objecten gründen, so wie etwa der Verstand das Princip der Causalität hat und dadurch jede Veränderung eines Gegenstandes nothwendig zur Wirkung irgend einer Ursache macht. Sie ist keine Autonomie, d. i. ein Vermögen, das für Gegenstände, es sei nun der Erkenntnis oder des Wollens, gleich dem Verstande oder der praktischen Vernunft Gesetze gäbe. Sie subsumirt nur unter gegebene Gesetze, oder Begriffe, als Principien. Eben darum ist sie auch keiner Gefahr eigener Antinomie und keinem Widerstreit von Principien ausgesetzt. So ist die transcendente Urtheilskraft für sich nicht nomothetisch (gesetzgebend), obwohl sie die Bedingungen unter Kategorien zu sub-

sumiren (die Schemate) enthält. Sie nennt nur diese Bedingungen der sinnlichen Anschauung, unter welchen einem gegebenen Begriffe, der ein Gesetz des Verstandes ist, Realität (Anwendung) gegeben werden kann. Hierüber kann die transcendente Urtheilskraft niemals mit sich selbst in Uneinigkeit gerathen, wenigstens nicht diesen Principien nach (U. 311. M. II. 832.).

16. Empirische Urtheilskraft (*iudicium empiricum, jugement empirique*), die bestimmende Urtheilskraft, insofern sie einzelne Erfahrungsgegenstände unter die Verstandesgrundsätze der Erfahrung subsumirt und dadurch Erfahrungsurtheile hervorbringt. So ist z. B. das Urtheil: Eisen ist ein Metall, oder, Uranos ist ein Planet, ein Urtheil der empirischen Urtheilskraft, denn die Urtheilskraft ist hier bestimmend, indem sie unter einen Begriff (Regel): Planet oder Metall subsumirt, welcher ihr gegeben ist; auch sind Uranos und Eisen Erfahrungsgegenstände. Diese werden nun hier unter die Verstandesgrundsätze der Erfahrung subsumirt; denn die angeführten Urtheile sind z. B. bejahend, diese Bejahung subsumirt aber das Subject: Eisen und Uranos zugleich unter den Begriff der Realität, denn sie sagen aus, daß Eisen und Uranos, ihren Realitäten nach (oder dem in der Empfindung gegebenen Realen nach) Metall und Planet sind; d. i. daß diejenigen Empfindungen, deren Inbegriff man, als Materie zu einem Gegenstande in der Anschauung verknüpft, Eisen und Uranos nenne, zu der Sphäre der Begriffe: Metall und Planet gehören, weil nemlich das Reale in der Empfindung jener Gegenstände mit dem Realen in der Empfindung der Metalle und Planeten sich in der Wahrnehmung indentisch beweise. Diese Urtheile sind also nichts anders, als eine auf

Wahrnehmung gegründete Substanz unter den Verstandesgrundsatz oder Anticipation der Empfindung: das Bewusstsein Graden ihrer Intensität, z. B. ihres großen Specificums wegen als Metalle, oder des großen wegen als Planeten erkannt. Dies alles ist durch Wahrnehmung der Empfindung gegeben, bis auf die Bedingtheit der Intensität jeder dieser Grade, die einen Grad haben müßten der Größe des Grades, der Größe des Raumes, den die Empfindung erfüllt, und der Ortlicher Körper nach Gesetzen, die in Arten eintheilen und bezeichnen sind. Anticipationen der Empfindung, welche jene beiden empirisch projectiv gültig machen, und empirische Urtheile auf diesen Bedingungen subsumiren, und dadurch zu eigentlichen Erfahrungen machen, heißt die empirische

17. Natürliche Urtheilskraft des Verstandes (*iudicium naturale*) ist die Anlage zu Urtheilen, die die Natur hat, s. I. u. 6. u.

18. Praktische Urtheilskraft (*iudicium practicum*), diejenige, die durch dasjenige, was der Vernunft als allgemeines Gesetz an der Hand gegeben wird, auf eine Handlung angewandt wird (Praxis), die der Vernunft an der Hand der reinen praktischen Vernunft den Schwierigkeiten der Handlung entgegenzusetzen sind, die reinen theoretischen Urtheile

aber noch größer zu seyn als die letztern und beruhen darauf, daß ein Gesetz der Freiheit (als etwas Ueberfinnliches) auf Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt soll angewandt werden. Die Auflösung dieser Schwierigkeit für die praktische Urtheilskraft der reinen Vernunft findet man im Art. Typik (P. 120. f.). S. auch Geschmack. 14 S. 912. Uebrigens ist praktische Urtheilskraft der reinen Vernunft nicht einerlei mit reiner praktischer Urtheilskraft, f. 19.

19. Reflectirende Urtheilskraft, Beurtheilungskraft (*facultas diiudicandi*) (B. II. 554.) f. 10. f., Schluss, 7. Die reflectirende Urtheilskraft ist das Vermögen, über eine gegebene Vorstellung, zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewissen Princip zu reflectiren (B. II. 553. f.). Reflectiren oder überlegen aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnisvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff vergleichen und zusammenhalten. Die reflectirende Urtheilskraft soll unter ein Gesetz subsumiren, welches noch nicht gegeben ist. Es ist also dieses Gesetz in der That nur ein Princip für Gegenstände, für die es uns objectiv gänzlich an einem Gesetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Object, der zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntnisvermögen ohne Principien verstattet werden darf, so bedarf das Reflectiren (welches selbst bei Thieren, obzwar nur instinctmäßig, nemlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine etwa dadurch zu bestimmende Neigung vorgeht,) für eben sowohl eines Principis, als das Be-
Der zum Grunde gelegte Begriff vom
reist dann der Urtheilskraft die

Regel vor und vertritt also die Stelle des Princip (B. II. 554). Im Grunde aber wird auf diese Weise die reflectirende Urtheilskraft in solchen Fällen ihr selbst zum Princip. Denn das Princip über gegebene Gegenstände der Natur ist: daß sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden lassen; welches eben so viel sagen will, als: daß man allemal an den Producten der Natur eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist. Denn dürften wir dieses nicht voraussetzen, und legten wir unserer Behandlung der empirischen Vorstellungen dieses Princip nicht zum Grunde: so würde alles Reflectiren bloß aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zusammenstimmung mit der Natur, angestellt werden (B. II. 554. f.). Dieses Princip hat also beim ersten Anblick gar nicht das Ansehen eines synthetischen und transcendentalen Satzes, sondern scheint vielmehr tautologisch und zur bloßen Logik zu gehören. Denn diese lehrt, wie man eine gegebene Vorstellung mit andern vergleichen, und dadurch, daß man dasjenige, was sie mit verschiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauch herauszieht, sich einen Begriff machen könne. Allein, ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenstände der Vergleichung, die mit ihm in der Form vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt sie nichts; vielmehr ist diese Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorstellung der Natur, als eines Systems für unsere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommende Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar schon der rei-

ne Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze) alle Dinge der Natur als in einem transcendentalen System nach Begriffen *a priori* (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die reflectirende Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen, als solchen, Begriffe sucht, muß noch überdem zu diesem Behuf annehmen, daß die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empirischen Begriffen, und dem Zusammenhange derselben unter einander, durch Aufsteigen zu allgemeinen gleichfalls zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft setzt

ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen

voraus, und dieses *a priori*, folglich durch ein transcendentales Princip (B. II. 554. *) f.)

Dadies Princip nun nicht objectiv ist, so kann es auch keinen für die Absicht hinreichenden Erkenntnisgrund des Gegenstandes unterlegen, und also nicht zur Erkenntnis dienen. Es soll als ein bloß subjectives Princip dienen, zum zweckmäßigen Gebrauch der Erkenntnisvermögen, nemlich über eine Art Gegenstände zu reflectiren. Also hat in Beziehung auf solche Fälle die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen, und zwar nothwendige. Diese Maximen sollen zum Behuf der Erkenntnis der Naturgesetze in der Erfahrung dienen, um vermittelt derselben zu Begriffen zu gelangen, sollten diese auch Vernunftbegriffe seyn. Es kömmt nun ~~zu dem Behuf~~ daß sie solcher Begriffe durchaus be-
 zur Natur nach ihren empirischen Ge-

setzen bloß kennen zu lernen, nicht aber Gesetze für sie als nothwendig zu bestimmen. Zwischen diesen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft kann nun ein Widerstreit, mithin eine Antinomie, statt finden. Darauf gründet sich sodann eine Dialektik, die eine natürliche Dialektik genannt werden kann. Unter einer solchen ist nemlich diejenige zu verstehen, welche dadurch entsteht, daß jede von zwei einander widerstrebenden Maximen in der Natur der Erkenntnißvermögen ihren Grund hat, und dadurch ein unvermeidlicher nur durch Critik zu entblößender und aufzulösender Schein entspringt (U. 312. f. M. II., 833.). Der Verstand schreibt der materiellen Natur selbst Gesetze *a priori* vor, zur Anwendung derselben braucht die Urtheilskraft kein besonderes Princip der Reflexion; denn da ist sie bestimmend. Aber der Verstand erweitert auch jene Gesetze ins Unabsehbliche durch die in der Erfahrung vorkommenden empirischen Bestimmungen. Und da muß die Urtheilskraft sich selbst zum Princip der Einheit der Natur nach empirischen Gesetzen dienen. Hier kann nun eine Dialektik entstehen, weil die Urtheilskraft von zwei Maximen ausgehen kann, die sich widersprechen. Von diesen Maximen kann die eine ihr der bloße Verstand *a priori* an die Hand geben, die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlaßt werden. Diese beiden Maximen selbst findet man im Art. Antinomie, 6. b. (U. 513. f. M. II., 534.). Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in constitutive, der Möglichkeit der Gegenstände selbst, verwandelte, so würden sie so lauten (U. 314. M. II., 837.):

Satz:

Alle Erzeugung materieller Dinge

ist nach blofs mechanischen Gesetzen möglich (U. 314. M. II, 838.).

Gegenfatz:

Einige Erzeugung materieller Dinge ist nach blofs mechanischen Gesetzen nicht möglich (U. 315. M. II. 839.).

Als solche objective Principien für die bestimmende Urtheilskraft würden sie einander widersprechen. Das wäre aber alsdann eine Antinomie in der Gesetzgebung der Vernunft und nicht der Urtheilskraft. Die Vernunft kann aber weder den einen, noch den andern dieser Grundsätze beweisen, weil wir von der Möglichkeit der Dinge nach blofs empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip *a priori* haben können (U. 315. M. II, 840.). Dals aber jene Sätze als blofse Maximen gar keinen Widerspruch enthalten und damit diese anscheinende Antinomie aufgelöset werde, findet man in den Art. Antinomie, 6, b. u. Teleologie. Die Urtheilskraft stöfst nun mit ihrem Princip auf die Vernunftidee von einem obersten Verstand, und braucht diese Idee nun als ihr leitendes (regulatives) Princip, um es auf mögliche Gegenstände der Erfahrung anzuwenden. Dies thut sie folglich nur da, wo das Urtheil nicht bestimmend, sondern blofs reflectirend ist. Dann ist der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber es kann doch über ihn der Idee gemäß gar nicht einmal bestimmt (geschweige völlig angemessen) geurtheilt, sondern nur über ihn reflectirt werden (U. 345. M. II, 875.). Wir haben hier also eine Eigenthümlichkeit unseres (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft in der Reflexion derselben über Dinge der Natur.

Es kommt hier auf das Verhalten unsers Verstandes zur Urtheilskraft an, daß wir nemlich in diesem Verhältniß eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit unsers Verstandes auffuchen. Dann können wir diese Zufälligkeit als eine Eigenthümlichkeit unsers Verstandes anmerken, die ihn von andern möglichen unterscheidet (U. 346. M. II, 877.). Diese Zufälligkeit findet sich ganz natürlich in dem Besondern, welches die Urtheilskraft unter das Allgemeine der Verstandesbegriffe bringen soll; denn durch das Allgemeine unseres (menschlichen) Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt, s. Verstand. Unser Verstand hat also das Eigene für die Urtheilskraft, daß das Besondere nicht vom Allgemeinen abgeleitet werden kann. Gleichwohl soll aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen, durch Begriffe und Gesetze, zusammenstimmen, um darunter subsumirt werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne bestimmtes Princip seyn muß (U. 348. M. II, 879.). Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorstellen) wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken. Denn nur in Beziehung auf einen solchen Verstand können wir uns jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urtheilskraft als nothwendig vorstellen (U. 348. M. II. 880.). Unser Verstand muß nemlich vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der empirischen Anschauung) gehen, und die Bestimmtheit der Mannigfaltigen des letztern von der Substanz der menschlichen Anschauung (wenn der Verstand sich empirisch duct ist) unter den Begriffen (die empirische Anschauung)

erwarten. Nun könnte auch ein Verstand vom Synthetisch-Allgemeinen (von der Anschauung eines Ganzen) zum Besondern (den Theilen) gehen, der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich enthielte. In jenem ist die Vorstellung des Ganzen, im letztern das Ganze selbst der Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile; der erste ist ein discursiver, der letzte wäre ein intuitiver Verstand, s. Verstand, u. Naturbegriff, 4. f.

20. Reine Urtheilskraft (*iudicium purum*). Die Urtheilskraft, insofern aus derselben Principien *a priori* entspringen, oder sie *a priori* gesetzgebend ist. Sie wird auch die *transcendentale* Urtheilskraft (*iudicium transcendentale*), insofern sie *a priori* die Bedingungen angiebt, welchen gemäß sie allein das Besondere unter das Allgemeine subsumiren kann, s. 9 u. 11. So giebt es keine reine praktische Urtheilskraft, indem der Verstand der praktischen Urtheilskraft das Gesetz unterlegt, nach welchem sie die Handlungen unter das Moralgesez subsumirt (P. 122.). Dagegen giebt es eine reine *theoretische* Urtheilskraft, die zwar *transcendental*, aber doch bestimmend ist, indem sie zwar *a priori* vermittelt der Einbildungskraft das Schema und sodann den Grundsatz als Bedingung der Subsumtion angiebt (U. XXVI), aber doch der Verstand die Regel hergiebt, unter die, vermittelt jenes Schema und Grundsatzes, subsumirt werden soll.

21. Subsumirende Urtheilskraft, s. be-
stimmende.

transcendentale Urtheilskraft,

23. Technische Urtheilskraft, (*iudicium technicum*), die reflectirende Urtheilskraft, indem sie mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturgesetzen zu bringen, künstlich verfährt (B. II. 567.), und die Natur als ein Kunstwerk eines höhern Verstandes betrachtet, s. Technisch.

24. Teleologische Urtheilskraft (*iudicium teleologicum*), s. 7. u. 12.

25. Theoretische Urtheilskraft (*iudicium theoreticum*), s. 4.

V.

Vacuum,

leerer Raum, f. Raum. 25. f.; Realität, 6. f. Homogeneität, 4., Affinität u. Specificationsgesetz, 6. ff.

Varietät,

erbliche, Menschenschlag, f. Menschenschlag, Race und Specificationsgesetz.

Veränderung,

variatio, variation. Die durch das Gleichfeyn des Stehenden in der Zeit mit dem Wechselnden hervorgebrachte Vorstellung (C. XLI. *). Man nehme z. B. die Veränderung eines Menschen in dem Laufe von zehn Jahren. In allen diesen Jahren war ununterbrochen etwas Stehendes, woran der Fluß des Wechselnden gleichsam vorüber floß, und das nicht mit floß, nemlich der Mensch; er beharrte oder dauerte diese zehn Jahr hindurch. Aber in diesen zehn Jahren war an diesem Menschen zugleich ein ununterbrochener Wechsel von Accidenzen. Von seinem Körper dunstete ein großer Theil, vielleicht die Hälfte weg, und neue Körpertheile kamen an die Stelle der

weggedunsteten; es war ferner ein Wechsel in seinen Vorstellungen, in seinen innern und äußern Verhältnissen. Das Zugleichseyn dieses Stehenden dieses alle zehn Jahre hindurch dauernden Menschen mit dem Wechselnden in seinen Accidenzen jeder Art bringt den Begriff der Veränderung hervor, der nichts anders ist, als die Vorstellung von dem beständigen Wechsel der Accidenzen an einem während dieses Wechsels immer Dauernden oder Beharrlichen, von dem man wegen dieses Wechsels sagt, es werde verändert. Der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung, d. i. Veränderung des Orts, ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich, s. Bewegung, 6. Alle Veränderung, die nichts anders ist, als Uebergang eines Dinges (des Stehenden) aus einem Zustand in den andern (indem der Zustand des Dinges der Inbegriff aller seiner Accidenzen ist) ist continuirlich oder besteht immer wieder aus Veränderungen, s. Continuität, 10. ff.

2. Die Veränderung ist demnach der Wechsel der Zustände einer Substanz (C. 477.). Denn das Stehende in der Zeit, das Dauernde in derselben nennen wir eben die Substanz; diese geht nun in jedem Augenblick aus einem Zustande heraus und tritt damit in einen andern Zustand hinein; dieser ununterbrochene, stets fortdauernde Wechsel ihrer Zustände heißt ihre Veränderung. Was verändert wird, von dem ist das Gegentheil seines Zustandes zu einer andern Zeit wirklich, s. Gott, 14., und, alle Veränderung muß eine Ursache haben, s. *A priori*, 20., Analogie der Erfahrung, Accidenz, Analogie der Ursache und Wirkung u. Entstehen.

3. Veränderung ist ein Begriff, der, der

Materie oder dem Inhalt nach, nur aus der Erfahrung gezogen werden kann (C. 3.). Wie überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich sei, daß auf einen Zustand in einem Zeitpuncte ein entgegengesetzter im andern folgen könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindesten Begriff, s. Entstehen 7. Denn die Kenntniß wirklicher z. B. der bewegenden Kräfte, welche zur Veränderung erfordert wird, kann nur empirisch gegeben werden. Die Causalität einer Veränderung überhaupt setzt also empirische Principien voraus; denn daß eine Ursache möglich sei, welche den Zustand der Dinge verändere, davon giebt uns der Verstand *a priori* gar keine Eröffnung, s. *A priori*, 20. c. f. Die Begriffe, die in dem der Veränderung vorkommen, sind: Substanz (das Stehende) Accidenz (das Wechselnde) und die Zeitbegriffe des Stehens und Wechselns. Nun kann die Möglichkeit des Wechselns der Accidenzen nicht nur gar nicht eingesehen werden, welche Erkenntniß uns indessen auch bei vielen Erkenntnissen *a priori* fehlt; sondern die Veränderlichkeit betrifft auch den Wechsel der Accidenzen an den Substanzen, gewisse successive Erscheinungen (z. B. Bewegungen) und diese kann die Erfahrung allein lehren, und damit das Vorhandenleyn gewisser Kräfte anzeigen (C. 252.). Diese Ursachen aber sind in dem Unveränderlichen (eigentlich dem nie Wechselnden, der Substanz) allein anzutreffen (C. 213.). Veränderung beweiset immer empirische Zufälligkeit, d. i. daß der neue Zustand für sich selbst, ohne eine Ursache gar nicht hätte stattfinden können. Diese Ursache gehört zur vorigen Zeit, und folglich zur Reihe der Erscheinungen (C. 488.). Kurz, der Begriff der Veränderung setzt Wahrnehmung von irgend einem Daseyn und der Succession seiner Zustände (Existenz der Bestimmungen eines Dinges nach einander) vor-

aus, und erfordert mithin Erfahrung (C. 58. E. 97 *). f.).

4. Veränderung ist Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate in einem und eben demselben Gegenstande (C. 48.). Wenn man z. B. Veränderung des Orts (Bewegung) von einem Gegenstande ausagt, so sagt man von ihm das Seyn am Orte *A*, und das Nichtseyn an diesem Orte zusammen aus. Allein dieses Seyn und Nichtseyn desselben Dinges an demselben Orte zusammengedacht ist nach bloßen Begriffen ein offener Widerspruch. Es ist bloß dadurch möglich, daß man sich dasselbe als nacheinander oder aufeinander folgend vorstelle. Also wird die Vorstellung der Veränderung erst durch die Vorstellung des Aufeinanderfolgens (Succession) möglich, nicht aber umgekehrt die letztere durch die erstere. Aufeinanderfolgen aber könnte gar nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn nicht die Vorstellung der Zeit schon *a priori* zum Grunde läge. Also wäre ohne die Vorstellung *a priori* der Zeit die Wahrnehmung einer Veränderung, und überhaupt alle Vorstellung von Veränderung, für uns schlechterdings unmöglich. Nun ist Bewegung Veränderung des Orts. Also wäre auch selbst die Vorstellung der Bewegung, mithin die ganze Mechanik, ohne Vorstellung der Zeit als Anschauung *a priori* unmöglich (Schulz Prüf. Th. II. §. 88. S. 271. f.). Aber umgekehrt würde auch ohne Veränderungen die Vorstellung der Zeitreihe uns nicht gegeben seyn; denn die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objectiv vorher, allein subjectiv und in der Wirklichkeit des Bewusstseyns ist diese Vorstellung doch nur durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben (C. 480.), s. *A posteriori*, 2.

5. Die Veränderung ist insbesondere entweder die Veränderung gewisser Relationen überhaupt, oder Veränderung des Zustandes eines Dinges an und für sich. Wenn ein Körper sich gleichförmig bewegt, so verändert er bloß seine Relation, d. i. sein Verhältniß zu andern Körpern; so ist ein Planet für unser Auge bald bei diesem, bald bei jenem Stern; aber seinen Zustand an und für sich selbst verändert er dadurch nicht. Wenn aber die Bewegung eines Körpers zu oder abnimmt, so verändert er seinen Zustand an und für sich; z. B. wie ein Stein, der in die Höhe geworfen, immer langsamer fliegt, und endlich, wenn er herabfällt, immer schneller fällt (C. 252 *).

6. Logisch heißt veränderlich dasjenige, was durch seinen Begriff nicht durchgängig bestimmt ist (E. 96.). Dann ist das Wort veränderlich nicht realiter von der Bestimmung eines Gegenstandes, sondern davon zu verstehen, daß der Begriff eines Gegenstandes auf mancherley entgegengesetzte Art bestimmt werden kann. Man kann nemlich auch die Bestimmungen eines Begriffs auf mancherley Weise verändern. So ist ein endliches Ding logisch veränderlich, d. i. ich kann dem Begriff desselben bald diese, bald jene Bestimmung beilegen. Das unendliche Wesen hingegen ist logisch unveränderlich. Eben so sind die Wesen der Dinge unveränderlich, d. i. man kann in dem nichts ändern, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, ohne diesen Begriff zugleich mit aufzuheben. Dieser Satz steht zwar in Baumgartens Metaphysik (§. 100.), es ist aber, wie die meisten Grundsätze in dieser Metaphysik, ein solcher, der bloß in die Logik gehört, und sich nur durch die Zweideutigkeit des Ausdrucks veränderlich (da man die logische Bedeu-

tung mit der realen verwechselt) in die Metaphysik einschleicht (E. 96. u. 97. *).

7. Die reale Veränderung ist eigentlich die dem Begriffe der Causalität correspondirende Anschauung (C. 291.). Um nemlich die Möglichkeit einer realen Wirkung darzustellen, bedürfen wir der Anschauung, f. Kategorie, 60. und zwar sogar der äußern Anschauung (M. I, 337). Zur Darstellung einer Wirkung als solcher nun bedürfen wir der Bewegung (Veränderung im Raum). Durch Bewegung allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreift, und damit Wirkungen anschaulich machen. Wie es möglich sei, daß aus einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann keine Vernunft sich, ohne Beispiel begreiflich machen. Aber wir können uns die Veränderung auch nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen; und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punctes im Raum, dessen Daseyn in verschiedenen Oertern (als eine Folge oder Succession entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht. Denn um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit, als die Form des innern Sinnes, figurlich durch eine Linie uns faßlich machen. Alsdann erst wird es uns möglich, die innere Veränderung uns dadurch anschaulich zu machen, daß wir diese Linie (welche die Zeit vorstellt) in Gedanken ziehen (welches die Bewegung in der Zeit vorstellt), und so uns die successive Existenz unsrer selbst in verschiedenem Zustande durch äußere Anschauung uns darstellen. Der eigentliche Grund hiervon ist, daß alle Veränderung etwas Beharrliches (Stehendes) in der Anschauung voraus-

setzt. Denn dies gehört ausdrücklich zur Wahrnehmung des Veränderlichen (1.); im inneren Sinn wird aber keine beharrliche Anschauung angetroffen (C. 201. f.). Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entleht oder vergeht. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren *eben desselben Gegenstandes* (des Beharrlichen) erfolgt (C. 430.). Daher ist alles, was sich verändert, bleibend (stehend, beharrlich), und nur sein Zustand wechselt. Dieser Wechsel trifft also nur die Bestimmungen, und besteht darin, daß diese aufhören (vergehen), oder auch anheben (entlehen). Nur das Beharrliche (die Substanz) also wird verändert, das Wandelbare (die Accidenzen) erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel (C. 230. f.); s. Accidenz, 5. f. Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen schlechthin, ohne daß es bloß eine Bestimmung des Beharrlichen sei, kann gar keine mögliche Wahrnehmung seyn; s. Folge, 7. u. Entstehen.

8. Der Begriff von Veränderung gilt daher auch nur von sinnlichen, nicht von übersinnlichen Dingen. Gott z. B. kann nicht realiter veränderlich seyn, d. i. seine Bestimmungen folgen in ihm nicht in der Zeit, darum, weil sein Daseyn, als bloßes Noumens, ohne Widerspruch nicht in der Zeit gedacht werden kann. Dies ist ein bloß analytischer Satz, wenn man nemlich die synthetischen Principien von Raum und Zeit, als formale Anschauungen der Dinge, oder Erscheinungen, voraussetzt. Ist er mit dem Satze: der Begriff eines Phänomens kein Begriff eines Noumens verbunden, so ist er tautologisch. Dadurch wird also das Er-

kenntniß Gottes nicht erweitert; denn nur synthetische Sätze erweitern unser Erkenntniß, vielmehr schließt dieser Satz den Begriff von Gott dadurch, daß er ihm die Anschauung abspricht, von aller Erweiterung aus (E. 98. f.).

Verbindlichkeit,

obligatio, obligation s. Pflicht, 3. **). Die Verbindlichkeit ist die Abhängigkeit des Willens vom moralischen Gesetze (P. 157.). Sie ist eine Nöthigung, obzwar durch bloße Vernunft und deren objectives Gesetz, zu einer Handlung. Die Handlung, zu welcher wir dadurch genöthigt werden, heißt Pflicht, s. Plicht, 3. Man kann daher auch sagen: Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft (K. XX.). Der kategorische Imperativ ist nemlich die praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung moralisch nothwendig gemacht, und das objective Gesetz als nöthigend vorgestellt wird, s. Imperativ, 7, b, 19. u. Handlung, erlaubte. Dieser Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen ausagt, ist ein moralisch - praktisches Gesetz (K. XXI.). Eine pathologisch afficirte Willkühr, d. i. eine solche, die von Naturtrieben zu gewissen Handlungen angetrieben, obgleich dadurch nicht immer bestimmt wird, mithin auch frei ist, führt doch einen Wunsch bei sich, jene Naturtriebe befriedigt zu sehen. Dieser Wunsch entspringt also aus subjectiven Ursachen, nemlich aus dem Naturtriebe, der bei einem einzelnen Subject ein ganz anderer, oder stärker seyn kann, als bei einem andern. Dieser Wunsch kann also auch dem reinen objectiven Bewegungsgrunde, d. i.

dem aus dem Gesetz, das für Jedermann gültig ist, oft entgegen seyn, und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft bedürfen. Dieser Widerstand kann ein innerer, aber intellectueller Zwang genannt werden. Und dieser Zwang ist nun die moralische Nöthigung. Die Abhängigkeit aber vom moralischen Gesetze vermittelt einer solchen Nöthigung ist die Verbindlichkeit. Die Verbindlichkeit kann aber der Form und der Materie nach betrachtet werden. Die Form der Verbindlichkeit besteht eben in der Abhängigkeit unserer Willkühr vom unbedingten Vernunftbefehl; die Materie der Verbindlichkeit besteht in dem, was kraft jenes Befehls gewollt und gethan werden soll. In der allergenusamsten Intelligenz oder in Gott kann man sich keine Wünsche denken, es hat also auch keine Verbindlichkeit. Seine Willkühr ist keinen Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn könnte. Ein heiliges Wesen hat weder Verbindlichkeit noch Pflicht (P. 57.) S Imperativ, 3. f.

2. Enge Verbindlichkeit, s. Pflicht, enge.

3. Weite Verbindlichkeit, s. Pflicht, weite u. unvollkommene.

4. Widerstreit und Grund der Verbindlichkeit oder Verpflichtungsgrund, s. Collision, wo es statt Widerstand, Widerstreit heißen muß.

Verbindung,

Synthesis, *coniunctio*, *conjunction*, s. Syn-

thetis, Kategorie, 5. ff. u. 44. Alle Verbindung ist entweder

- a. Verknüpfung, f. Verknüpfung; oder
- b. Zusammensetzung, f. Zusammensetzung, (C. 201 *).
2. Analytische Verbindung, f. Verknüpfung, analytische, u. Gut, 5.
3. Dynamische Verbindung oder Verknüpfung, f. Verknüpfung.
4. Logische Verbindung, f. Verknüpfung, analytische.
5. Mathematische Verbindung oder Zusammensetzung, f. Zusammensetzung.
6. Reale oder synthetische Verbindung, f. Gut, 5. u. Verknüpfung, reale.
7. Synthetische oder reale Verbindung, f. Gut, 5. u. Verknüpfung, reale.

Verfahren

mit einem Begriffe. Der Gebrauch, den die Urtheilskraft von einem Begriff machen kann. Es kann von zweierlei Art seyn:

1. Dogmatisch. Wir verfahren mit einem Begriff dogmatisch, wenn wir ihn als unter einem andern Begriff des Objects, der ein Princip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten, und ihn diesem gemäß bestimmen (U. 329.). Das dogmatische Verfahren ist also dasjenige, welches

für die bestimmende Urtheilskraft gesetzmäßig ist. Wenn man z. B. den Begriff von einem Dinge als Naturzweck dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft gebraucht, so betrachtet man ihn als einen Begriff, der unter dem Begriff einer solchen Ursache dieses Dinges enthalten ist, die nur als durch Vernunft wirkend denkbar ist. Eine solche Causalität durch Vernunft macht nun ein Princip der Vernunft aus, nach dem wir das, was von jenem Dinge, das wir als Naturzweck betrachten, in der Erfahrung gegeben ist, beurtheilen. Um diesen Begriff eines Naturzwecks aber, auf diese Weise, dogmatisch zu gebrauchen, müßte man der objectiven Realität (Gültigkeit) dieses Begriffs zuvor versichert seyn; dann wäre das Subsumiren der Naturdinge unter ihn ein objectiv gültiges dogmatisches (nicht dogmatistisches) Verfahren. Der Begriff eines Dinges als Naturzweck ist nun zwar ein empirisch bedingter Begriff, d. i. er ist nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich, s. Empirisch, 4. Darum ist aber dieser Begriff nicht von der Erfahrung abstrahirt; sondern ein solcher Begriff, der nur nach einem Vernunftprincip, nemlich dem einer Causalität nach Begriffen, in der Beurtheilung eines Dinges als Naturzwecks möglich ist. Es kann aber gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden, daß dieses Vernunftprincip, einer Causalität durch Vernunft oder nach Begriffen, objectiv gültig sei, oder daß ein solches Ding in der Natur, das von einer Ursache, die Vernunft habe, nach Begriffen hervorgebracht, oder ein Naturzweck möglich sei; s. Realität, 10. Also kann der Begriff eines Naturzwecks nicht dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft behandelt oder dogmatisch damit verfahren werden; d. i. es kann nicht allein nicht

23. Technische Urtheilskraft, (*iudicium technicum*), die reflectirende Urtheilskraft, indem sie mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturgesetzen zu bringen, künstlich verfährt (B. II. 567.), und die Natur als ein Kunstwerk eines höhern Verstandes betrachtet, s. Technisch.

24. Teleologische Urtheilskraft (*iudicium teleologicum*), s. 7. u. 12.

25. Theoretische Urtheilskraft (*iudicium theoreticum*), s. 4.

V.

Vacuum,

leerer Raum, f. Raum, 25. f.; Realität, 6. f. Homogenität, 4., Affinität u. Specificationsgesetz, 6. ff.

Varietät,

erbliche, Menschenschlag, f. Menschenschlag, Race und Specificationsgesetz.

Veränderung,

variatio, variation. Die durch das Zugleichseyn des Stehenden in der Zeit mit dem Wechselnden hervorgebrachte Vorstellung (C. XLII. *). Man nehme z. B. die Veränderung eines Menschen in dem Laufe von zehn Jahren. In allen diesen Jahren war ununterbrochen etwas Stehendes, woran der Fluß des Wechselnden gleichsam vorüber floß, und das nicht mit floß, nemlich der Mensch; er beharrte oder dauerte diese zehn Jahr hindurch. Aber in diesen zehn Jahren war an diesem Menschen zugleich ein ununterbrochener Wechsel von Accidenzen. Von seinem Körper dunstete ein großer Theil, vielleicht die Hälfte weg, und neue Körpertheile kamen an die Stelle der

23. Technische Urtheilskraft, (*iudicium technicum*), die reflectirende Urtheilskraft, indem sie mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturgesetzen zu bringen, künstlich verfährt (B. II. 567.), und die Natur als ein Kunstwerk eines höhern Verstandes betrachtet, s. Technisch.

24. Teleologische Urtheilskraft (*iudicium teleologicum*), s. 7. u. 12.

25. Theoretische Urtheilskraft (*iudicium theoreticum*), s. 4.

V.

Vacuum,

leerer Raum, f. Raum, 25. f.; Realität, 6. f.
Homogenität, 4., Affinität u. Specificationsgesetz, 6. ff.

Varietät,

erbliche, Menschenschlag, f. Menschen-
schlag, Race und Specificationsgesetz.

Veränderung,

variatio, variation. Die durch das Zu-
gleichseyn des Stehenden in der Zeit mit
dem Wechselnden hervorgebrachte Vor-
stellung (C. XLI. *). Man nehme z. B. die
Veränderung eines Menschen in dem Laufe von
zehn Jahren. In allen diesen Jahren war unun-
terbrochen etwas Stehendes, woran der Fluss
des Wechselnden gleichsam vorüber floss, und
das nicht mit floss, nemlich der Mensch; er be-
harrte oder dauerte diese zehn Jahr hindurch.
Aber in diesen zehn Jahren war an diesem Men-
schen zugleich ein ununterbrochener Wechsel
von Accidenzen. Von seinem Körper dunstete
in großer Theil, vielleicht die Hälfte weg,
und neue Körpertheile kamen an die Stelle der

23. Technische Urtheilskraft, (*iudicium technicum*), die reflectirende Urtheilskraft, indem sie mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturgesetzen zu bringen, künstlich verfährt (B. II. 567.), und die Natur als ein Kunstwerk eines höhern Verstandes betrachtet, s. Technisch.

24. Teleologische Urtheilskraft (*iudicium teleologicum*), s. 7. u. 12.

25. Theoretische Urtheilskraft (*iudicium theoreticum*), s. 4.

V.

Vacuum,

leerer Raum, s. Raum, 25. f.; Realität, 6. f.
Homogenität, 4., Affinität u. Specificationsgesetz, 6. ff.

Varietät,

erbliche, Menschenschlag, s. Menschenschlag, Race und Specificationsgesetz.

Veränderung,

variatio, variation. Die durch das Zugleichseyn des Stehenden in der Zeit mit dem Wechselnden hervorgebrachte Vorstellung (C. XLÍ. *). Man nehme z. B. die Veränderung eines Menschen in dem Laufe von zehn Jahren. In allen diesen Jahren war ununterbrochen etwas Stehendes, woran der Fluß des Wechselnden gleichsam vorüber floß, und das nicht mit floß, nemlich der Mensch; er beharrte oder dauerte diese zehn Jahr hindurch. Aber in diesen zehn Jahren war an diesem Menschen zugleich ein ununterbrochener Wechsel von Accidenzen. Von seinem Körper dunstete ein großer Theil, vielleicht die Hälfte weg, und neue Körpertheile kamen an die Stelle der

dem was schön ist (nicht bloß angenehm), das soll Jedermann dafür gelten lassen (U. 232. M. II, 734.)

6. Die Verschiedenheit der Empfindungen des Vergnügens und Mißvergntigens beruhet auf dem jedem Menschen eigenen Gefühl der Lust oder Unlust. Denn beruhete diese Verschiedenheit auf der Beschaffenheit der Dinge, es mögen äußere oder innere seyn, die das Vergnügen oder Mißvergnügen erregen, und nicht auf der verschiedenen und eigenthümlichen Beschaffenheit des Gefühls eines jeden Menschen, durch welches er mit Lust oder Unlust afficirt wird; so müßte nothwendig jeder Mensch an dem Vergnügen finden; woran der andre Vergnügen findet, und jeder Mensch Schmerz durch das fühlen, was dem Andern Schmerz verursacht, und der Genuß durch die Sinne würde für alle Menschen von gleicher Art nicht nur, sondern auch von gleichem Grade seyn. Die Freuden einiger Menschen sind aber für andere ekelhaft. Die Leidenschaft der Liebe zu einem gewissen Gegenstande, die einen Menschen beherrscht, ist öfters Jedermann ein Räthsel, und der eine empfindet oft einen lebhaften Widerwillen gegen etwas, was dem andern völlig gleichgültig ist. Das Feld der Beobachtungen dieser Besonderheiten der menschlichen Natur erstreckt sich sehr weit, und verbirgt annoch einen reichen Vorrath zu Entdeckungen, die eben so anmuthig als lehrreich sind. Folgende Beobachtungen sind in dieser Rücklicht merkwürdig (S. II. 291. f.).

7. Das Gefühl, welches einen Menschen fähig macht, große Vergnügen zu genießen, ist gewiß keine Kleinigkeit. Diejenigen, deren geistreicher Autor ihr Koch ist, und deren Werke von feinem Geschmacke sich in ihrem Keller befinden, werden bei gemeinen Zoten und einem plumpen Scherze in lebhaftre Freude gerathen. Ein beque-

Vergnügen. Verhältniß. Verknüpfung. 743

mer Mann, der gern beim Lesen einschläft; ein Kaufmann, dem alle Vergnügen läppisch scheinen, wenn es nicht das am Handelsvorteil ist; wer das andere Geschlecht nur als eine genießbare Sache liebt; alle diese genießen ein Vergnügen nach ihrer Art. Ganz anders aber ist es mit dem Gefühl des Erhabenen und Schönen, welches ein Wohlgefallen ist, was alle dafür anerkennen sollen (S. II. 292. f.). Bei dem Melancholischen ist der Genuß der Vergnügen ernsthafter; der Sanguinische ist mißvergnügt, wenn er nicht lustig ist, auch macht ihn anderer Fröhlichkeit vergnügt; den, welchen man unter der cholерischen Gemüthsbeschaffenheit meint, vergnügt nur diejenige Art des Erhabenen, welche man das Prächtige nennen kann. Sie ist eigentlich nur der Schimmer der Erhabenheit und eine stark abstechende Farbe, welche den innern Gehalt der Sache oder Person verbirgt (S. II. 314. 317.).

Kant Anthropologie, §. 50. ff. S. 168. ff. — §. 66. S. 208 f.

Deff. Crit. der Urtheilskr. §. 3. ff. S. 8. ff. — §. 54. S. 222. ff. — §. 56. S. 232.

Deff. Beobacht. über das Gef. des Erhab. und Schönen, 1. Abschn. S. 1. ff. — 2. Abschn. S. 30. ff.

Verhältniß,

f. Analogie und Relation.

Verknüpfung,

dynamische Verbindung, *nexus, nexa*. Die Synthesis des Mannigfaltigen, so fern es notwendig zu einander gehört (C. Eine solche Verknüpfung ist z. B. die

Synthesiſ des Accidens mit der Subſtanzz, der Wirkung mit der Urfache.

2. Die Verknüpfung iſt eine Verbindung des Mannigfaltigen, in ſo fern daſſelbe als ungleichartig, und doch *a priori* verbunden, vorgeſtellt wird. Dieſe Verbindung nennt K., weil ſie nicht willkührlich, ſondern nothwendig iſt, eine dynamische Verbindung. Dynamisch heiſt nemlich das, was auf das Daſeyn der Erſcheinung überhaupt geht, ſ. dynamisch. Die Verknüpfung betrifft aber die Verbindung des Daſeyns des Mannigfaltigen z. B. daſs es als Accidens einer Subſtanzz, oder als Wirkung einer Urfache, vorhanden iſt. Dieſe Verknüpfung kann in die phyſiſche und metaphyſiſche eingetheilt werden; die eſtere iſt die Verknüpfung der Erſcheinungen unter einander, die letztere, die Verknüpfung im Erkenntniſsvermögen *a priori* (C. 201. *), z. B. die Verknüpfung der Geſetzgebungen des Verſtandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

3. Analytiſche Verknüpfung, logiſche Verknüpfung (*nexus analyticus*, ſ. *logicus*, *nexe analytique ou logical*) iſt die Verknüpfung nach dem Geſetze der Identität (P. 199), z. B. die Verknüpfung in analytiſchen Urtheilen, ſ. Gut, 5. ff.

4. Logiſche Verknüpfung, ſ. Verknüpfung, analytiſche.

5. Metaphyſiſche Verknüpfung (*nexus metaphyſicus*, *nexe metaphyſical*), ſ. Verknüpfung, 2. und 7.

6. Phyſiſche Verknüpfung (*nexus phyſicus*, *nexe phyſique*), ſ. Verknüpfung, 2. und Verknüpfung, reale.

7. Reale Verknüpfung, synthetische Verknüpfung (*nexus realis s. syntheticus, nexu reel ou synthetique*) ist die Verknüpfung nach dem Gesetze der Causalität (P. 199. f.), z. B. die Verknüpfung des Blitzes mit dem Donner, welches zugleich ein Beispiel von physischer Verknüpfung ist, oder die metaphysische Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem des Freiheitsbegriffs durch die Spontaneität im Spiele der Erkenntnisvermögen, s. Urtheilskraft ästhetische und Gut, 5. H.

8. Synthetische Verknüpfung, s. Verknüpfung, reale.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 201.) f.

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 199. f.

Vermessen.

Dieses gute, bedeutungsvolle Wort bezeichnet die Beschaffenheit eines Urtheils, daß man bei ihm das Längenmaß seiner Kräfte, nemlich der des Verstandes, zu überschlagen vergessen hat. Ein Urtheil kann bisweilen sehr demüthig klingen, und macht doch große Ansprüche, und ist doch sehr vermessen, d. i. der Urtheilende maßt sich durch dieses Urtheil an, etwas zu beurtheilen, ohne überlegt zu haben, daß seine Verstandeskräfte dazu nicht hinreichen. Von der Art sind die meisten Urtheile, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen (U. 309 *). Wer sich also anmaßt, in der Physik eine übernatürliche Ur-

746 Vermessen. Vermögen. Verneinung.

sache unter die Erkenntnisgründe zu mischen, wer sich erkühnt, in der Teleologie, so fern sie zur Physik gezogen wird, ein verständiges Wesen über die Natur, als Werkmeister dertelben, zu setzen, als sei dies ein Gegenstand des Willens, und nicht bloß eine Regel, wornach gewissen Producten nachgeforscht werden muß, der urtheilt vermessen (U. 309. *), f. Urtheilskraft, reflectirende.

Vermögen,

1. Familie der Erkenntnisvermögen.

Verneinung,

Negation, transcendente Aufhebung, negatio, nihil privativum, negation. Es giebt Urtheile, welche verneinende genannt werden, in welchen das Subject außer der Sphäre des Prädicats gedacht wird (L. 160). Hat nemlich ein Urtheil die Qualität im Art. Function, 9, so heist dasselbe verneinend. Diese Verknüpfung eines Prädicats mit einem Subject ist die logische Negation im Urtheile.

2. Im verneinenden Urtheil wird das Subject und Prädicat eigentlich so durch die Copula ist mit einander verbunden, daß diese Copula durch einen Begriff afficirt wird, welcher der Gedanke davon ist, daß das Subject außers der Sphäre des Prädicats gesetzt wird, und diese Afficirung der Copula ist durch jenen Begriff negativ. Die Negation. Der Stein ist nicht Gold. Stimmung, 3. g.

3. Die transscendentale Negation deutet dagegen das

Mangel, oder die Aufhe-
 ges, f. Bestimmung, 3. g.
 er Negation lassen sich wei-
 e unterscheiden, man kann ihn
 eal definiren. Nur dann ist
 1 man die Bedingung seiner
 Sinnenwelt (das Schema) zu
 ich eine Zeit, die leer ist
 t, 2. Dies ist aber die Ne-
 cheinung oder in der Na-
 von), d. h. es ist in der Welt
 der Sinnlichkeit, nemlich
 klärung ist nicht bloß aus-
 schöpft. Hiernach ist nun
 dem Mangel der Em-
 oder = 0 (gleich Nichts)
 en Begriff ein Nicht-
 rstellt (C. 182).

Negation ist nemlich
), f. Erfahrungsur-
 ne Bestimmung, die
 was an der Substanz
 das einzige Widerstrei-
 bloßen Begriffe eines
 1 den Erscheinungen
 einander widerstrei-

ale Verneinung
 nstand eines Be-

1,

Mit diesem Na-
 mung des Ur-
 object außer der
 ; in dem ver-

neinenden Urtheil afficirt die Negation nehmlich immer die Copula, im unendlichen Urtheil hingegen wird das Prädicat durch die Negation afficirt (L. 160 u. 162).

Vernünftig,

intelligens, intelligent, f. Intelligenz:

Vernunft,

λογος, ratio, raison.

1. I. Allgemeinste Bedeutung. Das ganze obere Erkenntnisvermögen (C. 863). Die allgemeine Wurzel unsrer Erkenntnis kraft, oder unser ganzes Erkenntnisvermögen, theilt sich nehmlich, und wirft zwei Stämme aus: Sinnlichkeit und Vernunft. Oder, es entspringen zwei Grundquellen unsrer Erkenntnis aus dem Gemüth, deren die erste es dem Gemüth möglich macht, Vorstellungen durch Eindrücke zu empfangen, und die Sinnlichkeit heist, die zweite das Vermögen, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand vermittelt der Begriffe zu erkennen, und das ohne Unterschied Vernunft oder Verstand genannt wird (C. 74. 863. M. I, 1005.). Man nennt es auch das intellectuelle Erkenntnisvermögen, f. Seelenvermögen.

2. Vernunft oder Verstand, als das Vermögen zu denken (durch Begriffe sich etwas vorzustellen) wird das obere und die Sinnlichkeit das untere Erkenntnisvermögen genannt. Der Grund dieser Benennung ist, weil die Sinnlichkeit oder das Vermögen der Anschauungen nur das Einzelne (Individuum) in Gegen-

ständen enthält. Die Vernunft oder der Verstand hingegen oder das Vermögen der Begriffe enthält das Allgemeine (den Begriff) der Vorstellungen. Dieses Allgemeine ist nemlich die Regel, der das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muß, um Einheit zur Erkenntniß des Gegenstandes hervorzubringen. Vornehmer ist also zwar freilich die Vernunft oder der Verstand als die Sinnlichkeit, mit der sich die vernunftlosen Thiere nach eingepflanzten Instincten schon nothdürftig behelfen können.

Sinnlichkeit ohne Vernunft ist gleichsam ein Volk ohne Oberhaupt, so wie Vernunft ohne Sinnlichkeit, ein Oberhaupt ohne Volk, von uns gedacht, gar nichts vermag. Es ist also zwischen Vernunft und Sinnlichkeit kein Rangstreit, obgleich die eine ein Oberer und die andre als Untere betitelt wird (A. 115.).

3. Wenn unter dem Worte Vernunft oder Verstand das Vermögen der Erkenntniß der Regeln (und so durch Begriffe) überhaupt gemeint wird, so, daß er das ganze obere Erkenntnißvermögen in sich faßt: so sind darunter die aus diesem Erkenntnißvermögen selbst erzeugten Regeln desselben zu verstehen. Und so kann man die Vernunft auch durch das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäß) zu urtheilen (F. 25.), erklären. Von den Regeln, nach welchen die Natur den Menschen in seinem Verfahren leitet, wie es bei den durch Naturinstinct getriebenen Thieren geschieht, kann hier die Rede nicht seyn. Was der Mensch bloß lernt und so dem Gedächtniß anvertrauet, das verrichtet er nur mechanisch, nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft und ohne Vernunft.

Ein Bedienter, der bloß ein Compliment nach einer bestimmten Formel abzustatten hat, braucht keine Vernunft. Das heißt, ein so gebrachter Bedienter hat nicht nöthig, selbst zu denken. Aber, hat er in Abwesenheit seines Herrn dessen häusliche Angelegenheiten zu besorgen, dann muß er selbst denken und braucht Vernunft, weil dabei mancherlei nicht buchstäblich vorzuschreibende Verhaltensregeln nöthig werden dürften (A. 117). Subalterne müssen nicht vernünfteln *) (raisonniren), weil ihnen der Grund der Regel (das Princip), wornach gehandelt werden soll, oft verhehlt werden muß. Der Befehlshaber (General) aber muß Vernunft haben, ihm dürfen die Gründe des Verhaltens nicht unbekannt bleiben, weil ihm nicht für jeden vorkommenden Fall Instruction gegeben werden kann. Dafs der sogenannte Laie (*Laicus*) in Sachen der Religion, da diese als Moral gewürdigt werden muß, sich seiner eigenen Vernunft nicht bedienen müsse, ist ungerecht zu verlangen. Man will nehmlich in der römischen Kirche, dafs der Laie dem bestellten Geistlichen (*Cléricus*), mithin fremder Vernunft, folgen müsse. Allein im Mora-

*) Vernünfteln hat eigentlich eine gute und eine schlimme Bedeutung. Es heißt sowohl die Vernunft mit als ohne gesunde Vernunft, aber doch immer in bloßen Versuchen gebrauchen. Vom erstern ist oben ein Beispiel gegeben, ob es wohl in diesem Fall nicht erlaubt ist zu vernünfteln. Vernünfteln ohne gesunde Vernunft aber heißt die Vernunft so gebrauchen, dafs man dabei, theils aus Unvermögen, theils aus Verfehlung des Gesichtspuncts den Endzweck vorbeigeht (A. 121.). Das Vernünfteln mit gesunder Vernunft ist aber vom festen und untrüglichen Gebrauch der Vernunft noch unterschieden. Das Vernünfteln ist nehmlich immer ein Spiel mit bloßen Versuchen im Gebrauch der Vernunft, ohne ein Gesetz derselben. Wenn die Frage ist, ob ich Gespenster glauben soll? so kann ich über die Möglichkeit derselben auf allerlei Art vernünfteln. Die Vernunft aber verbietet abergläubisch zu seyn, d. i. die Möglichkeit eines Phaenomens ohne ein Princip der Erklärung desselben nach Erfahrungsgesetzen anzunehmen (A. 166.). Hiernach ist nun das Wort: herausvernünfteln, im Art. Auslegung, I. ganz richtig gebraucht.

Menschen muß ein Jeder sein Thun und Lassen selbst verantworten, und der Geistliche wird die Rechenschaft darüber nicht auf seine eigene Gefabr übernehmen, und kann es auch nicht. In diesem Falle aber sind die Menschen geneigt, in die Verzichtleistung auf eigenen Vernunftgebrauch mehr Sicherheit für ihre Person zu setzen. Dies thun sie aber nicht sowohl aus dem Gefühl ihres Unvermögens in Einsichten, denn das Wesentliche aller Religion ist doch Moral, die jedem Menschen bald von selbst einleuchtet; sondern aus Arglist. Sie meinen nemlich, theils dann die Schuld alles möglichen Vergehens in Ansehung der Erkenntniß auf Andere schieben zu können, theils und vornehmlich jenem Wesentlichen (der Herzensänderung) durch Eifer in dem ihnen gebotenen Cultus mit guter Art auszuweichen (A. 121. f.).

4. Das Zeitalter der Gelangung des Menschen zum vollständigen Gebrauch der Vernunft kann in Ansehung seiner Geschicklichkeit (Kunstvermögens zu beliebiger Absicht) etwa im zwanzigsten, das in Ansehung der Klugheit (andere Menschen zu seinen Absichten zu gebrauchen) im vierzigsten, endlich das der Weisheit etwa im sechzigsten anberaumt werden (A. 122.). Das Unvermögen (oder auch die Illegalität), sich seiner Vernunft, ohne Leitung eines Andern, zu bedienen, ist die Unmündigkeit. Kinder sind natürlicherweise unmündig, und ihre Eltern sind ihre natürlichen Vormünder, d. i. diejenigen; die ihre Vernunft leiten sollen. Das Weib in jedem Alter wird für bürgerlich (legal)- unmündig erklärt; der Ehemann ist ihr natürlicher Curator, d. i. derjenige, der ihre Vernunft leiten soll. Wenn sie aber mit ihm in getheilten Gütern lebt, ist es ein Anderer, der ihre Vernunft leitet (ihr Curator ist). Nach der Natur ihres Geschlechts

hat freilich das Weib M u n d w e r k s genug, sich und ihren Mann, wenn es aufs Sprechen ankommt, auch vor Gericht (was das Mein und Dein betrifft) zu vertheidigen. Dem Buchstaben nach könnte sie also gar für übermündig erklärt werden, d. i. für eine Person, welche mehr Vernunft hat, als nöthig ist, ihre eigene Vernunft zu leiten. Allein die Frauen können doch demungeachtet eben so wenig ihre Rechte persönlich vertheidigen, als es ihrem Geschlecht zusteht, in den Krieg zu ziehen. Sie können nicht staatsbürgerliche Geschäfte für sich selbst treiben, sondern nur vermittelt eines Stellvertreters, und diese gesetzliche Unmündigkeit in Ansehung öffentlicher Verhandlungen macht sie in Beziehung auf häusliche Wohlfahrt nur desto vermögender. Denn hier tritt das Recht des Schwächern ein, welches zu achten und zu vertheidigen, sich das männliche Geschlecht durch seine Natur schon berufen fühlt (A. 135.). Die Grillenkrankheit oder Hypochondrie ist ebenfalls ein Zustand, in welchem die Vernunft nicht hinreichende Gewalt über das Subject hat; denn derjenige, der sich in diesem Zustande befindet, kann den Gang seiner Gedanken nicht richten, aufhalten oder antreiben (A. 124). Wenn gewisse Chimären gleichsam das eine oder andere Organ des Gehirns verletzt haben, so entstehen sinnliche Empfindungen gleich als von Eindrücken durch wirkliche Gegenstände, und es wird dann ein solches Hirngespinnst selbst im Wachen bei guter gesunder Vernunft für wirkliche Erfahrung gehalten werden. Denn es wäre umsonst, einer Empfindung, oder einer ihr an Stärke gleichkommenden Vorstellung, Vernunftgründe entgegen zu setzen. Die Sinne geben nemlich von wirklichen Dingen weit grössere Ueberzeugung als ein Vernunftschluß; zum wenigsten kann derjenige, den diese Chimäre bezaubert, niemals durch Vernunfteln dahin gebracht werden, an der

Wirklichkeit seiner vermeinten Empfindung zu zweifeln. So findet man, daß Personen, die in andern Fällen genug reife Vernunft zeigen, gleichwohl fest darauf beharren, mit aller Aufmerksamkeit wer weiß was für Gespenstergestalten und Fratzengeichter gesehen zu haben, und daß sie wohl gar fein genug sind, ihre eingebildete Erfahrung mit manchem subtilen Vernunfturtheil in Zusammenhang zu bringen. Es grenzt dieser Zustand schon an Verrückung; denn ein Verrückter ist ein Träumer im Wachen (S. 43. f.). Die Krankheit einer gestörten Vernunft heißt Aberwitz. Er ist eine Art der Verrückung. Es ist in dieser Art der Gemüthsstörung nicht bloß Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, sondern auch positive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, nach der das Subject handelt; daher eben das Wort Verrückung. Es zeigt zwar Vernunft genug, den Ursachen der Erscheinungen bei der Verrückung durch Experimente an sich selbst nachzuforschen, aber diese können leicht Verrückung zur Folge haben (A. 146. ff.). Die Unvernunft (die etwas Positives, nicht bloßer Vernunftmangel ist) ist, eben sowohl wie die Vernunft, eine bloße Form, der die Gegenstände können angepaßt werden, und beide sind also aufs Allgemeine gestellt. Was nun aber beim Ausbruche der verrückten Anlage (der gemeinlich plötzlich geschieht) dem Gemüthe zuerst in den Wurf kommt (die zufällig auftossende Materie, worüber nachher gefaselt wird), darüber schwärmt nun der Verrückte fortan vorzüglich, weil es durch die Neuigkeit des Eindrucks stärker in ihm haftet, als das übrige Nachfolgende (A. 150.). Hieraus entspringt öfters ein sehr schimmernder Anschein von Wahwitz, welcher mit einem großen Genie zusammen bestehen kann, in so fern die langsame Vernunft den empörten Witz nicht mehr zu begleiten vermag (S. 50.). Denen

Verrückten, welche aus falschen Vorstellungen richtig schliessen, d. i. den Phantasten, kann man sehr wohl Vernunfturtheile entgegen setzen, wenn gleich nicht ihr Uebel zu heben, dennoch wenigstens es zu mildern. Mit den Wahnsinnigen oder Wahnwitzigen aber, die aus richtigen Vorstellungen auf eine verkehrte Art schliessen, zu vernunfteln, ist thöricht. Denn sie würden nicht wahnsinnig seyn, wenn sie Vernunftgründe fällen könnten; ja es ist auch für sie schädlich, weil es ihnen Stoff zu neuen Ungeheimtheiten giebt (S. 52.)

5. Aber sich selbst unmündig zu machen, ist sehr bequem. Auch kann es natürlicher Weise nicht an Häuptern zur Leitung der Vernunft solcher sich selbst herabwürdigenden Menschen fehlen. Solche Vernunftleiter benutzen die Lenksamkeit des grossen Haufens (der mit Recht so heisst, weil er von selbst sich schwerlich vereinigt), und wissen die Gefahr, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, als tödtlich vorzustellen. Staatsoberhäupter nennen sich Landesväter, weil sie es besser als ihre Unterthanen verstehen, wie diese glücklich zu machen sind, das Volk aber ist, seines eigenen Bestens wegen, zu einer beständigen Unmündigkeit verurtheilt. Wenn Adam Smith aber sagt: die Staatsoberhäupter wären selbst ohne Ausnahme unter allen die grössten Verschwender, so wissen sie doch durch die in manchen Ländern ergangenen Aufwandsgesetze die Unterthanen von der Verschwendung kräftig zurückzuhalten (nach der Regel: thut nach meinem Willen, insofern er für Andere, aber nicht für mich, ein Gesetz ist) (A. 135. f.).

6. Der Clerus, d. i. die römische befallte Geistlichkeit, hält den Laien strenge und beständig in seiner Unmündigkeit. Das Volk hat

keine Stimme und kein Urtheil in Ansehung des Weges, den es zum Himmelreich zu nehmen hat, es folgt der Wegweisung des Clerus (oft sehr blinder Leiter). Es bedarf (denkt man) nicht eigener Augen des Menschen, um dahin zu gelangen. Man wird den Menschen schon leiten. In mancher nicht römischen Kirche werden dem nicht geistlichen Mitgliede derselben zwar heilige Schriften in die Hände gegeben, damit es mit eigenen Augen sehe, aber doch nur nach der Erklärung derselben durch seine Leiter (A. 136.).

7. Eben so bildet sich ein Gelehrter nach fremder Vernunft, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderswoher (nicht durch eigene Vernunft) gegeben worden. Das Erkenntniß entsprang bei ihm nicht aus Vernunft, er bildete nur nach, aber erzeugte nicht. Sein Erkenntniß kann zwar objectiv (dem Ursprunge der Erkenntniß an sich nach) Vernunfterkennniß seyn, subjectiv (dem Ursprunge der Erkenntniß bei ihm nach) aber ist es doch bloß historisch. Objective Vernunfterkennnisse dürfen nur dann allein auch subjectiv diesen Namen führen, wenn sie aus allgemeinen Quellen der Vernunft, d. i. aus Principien geschöpft worden sind (C. 864.), s. Lernen. Gelehrte lassen sich in Ansehung der häuslichen Anordnungen gemeiniglich gern von ihren Frauen in der Unmündigkeit erhalten, und ihre Vernunft von denselben leiten. Ein unter seinen Büchern begrabener Gelehrter antwortete auf das Geschrei eines Bedienten, es sei in einem der Zimmer Feuer: dergleichen Dinge gehören für meine Frau. — Endlich kann auch von Staats wegen die schon erworbene Mündigkeit eines Verschwenders einen Rückfall in die bürgerliche Unmündigkeit nach sich ziehen, wenn er beim gesetzlichen Eintritt in die Majorität eine Schwäche der Vernunft in Ablicht

auf die Verwaltung seines Vermögens zeigt, die ihn als Kind oder Blödnigen darstellt (A. 136. f.).

8. II. Die Vernunft oder der Verstand, denn beide Wörter bedeuten hier vorjetzt noch einerlei; kann nun als ein bloß logisches oder als ein transcendentales Vermögen betrachtet werden; oder vielmehr es giebt einen zwiefachen Gebrauch der Vernunft, einen logischen oder allgemeinen Vernunftgebrauch und einen besondern Gebrauch der Vernunft, den man den transcendentalen nennen kann. Der logische oder allgemeine Vernunftgebrauch ist der Gebrauch der Vernunft unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet seyn mag; die Regeln desselben sind die Regeln des schlechthin nothwendigen Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch der Vernunft statt findet, sie sind der Inhalt der gemeinen Logik, die davon auch Vernunftlehre heisst. Es können aber auch für den Gebrauch der Vernunft zur Erkenntnis mancher Gegenstände besondere Regeln nöthig seyn, als Regeln eines besondern Vernunftgebrauchs, von welchen dann auch ein besonderes Organon (Logik für diesen besondern Vernunftgebrauch) handeln würde. Nach dem Gange der menschlichen Vernunft gelangt sie allererst zur Erkenntnis dieser Regeln eines besondern Vernunftgebrauchs, wenn die Wissenschaft, die aus der Anwendung derselben entspringt, schon lange fertig ist (C. 76.), s. Logik.

9. Die Vernunft in dem besondern Gebrauch derselben, da sie bloß zu einer solchen Erkenntnis angewandt wird, die aus dem Erkenntnisvermögen selbst, oder *a priori* entspringt, oder das Vermögen der Erkenntnis aus Principien *a priori* (U. III. 339), heisst Vernunft an sich oder reine Vernunft *a priori* (C. 363.). Sind diese Erkenntnisse durch Construction der Begriffe

möglich, so ist der Gebrauch der reinen Vernunft intuitiv oder mathematisch; sind sie aber bloß nach Begriffen möglich, und betrifft die Erkenntnis folglich nicht sowohl Gegenstände, als die Möglichkeit einer allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit (Gesetzlichkeit) der Gegenstände, und die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis *a priori* von Gegenständen, so ist der Gebrauch der reinen Vernunft discursiv und transcendental oder philosophisch, s. *Construiren*, 4. ff. Was ist aber die Ursache der Nothwendigkeit eines solchen zweifachen Vernunftgebrauchs, und an welchen Bedingungen erkennt man, welcher von beiden statt finde (M. I, 867. C. 747.)? Alle unsere Erkenntnis bezieht sich auf mögliche Anschauung, denn durch diese wird der Gegenstand gegeben. Nun enthält ein Begriff *a priori* entweder schon eine reine Anschauung in sich, und dann kann er construirt werden und der Vernunftgebrauch ist mathematisch; oder er enthält nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen, die *a priori* nicht gegeben sind, und dann kann man durch ihn synthetisch und *a priori* nach Begriffen urtheilen und der Vernunftgebrauch ist philosophisch (M. I, 866, b. C. 747. f.). Nun ist von aller Anschauung keine *a priori* gegeben, als die bloße Form der Erscheinungen, Raum und Zeit, und also läßt sich ein Begriff von diesen als *Quantis construiren*. Die Materie der Erscheinungen aber kann nur *a posteriori* vorgestellt werden. Bloß der Begriff des Dinges überhaupt stellt *a priori* den empirischen Gehalt der Erscheinungen vor, aber die synthetische Erkenntnis von demselben *a priori* ist auch bloß die Regel der Synthesis aller empirischen (M. I. 867. b. C. 748.). Von dem transcendentalen Gebrauch der Möglichkeit und den Grenzen der reinen Vernunft in obiger Bedeutung handelt Kants Kritik der reinen Vernunft (C. 24.). Dafs es überall gar keine Er-

kenntnifs *a priori* gebe, haben zwar Manche behauptet, aber nie beweisen können, und dieses zu beweisen ist auch ganz unmöglich. Denn dieses Beweisen würde eben so viel seyn, als aus der Vernunft beweisen, daß es keine Vernunft gebe. Ob es nemlich Vernunftkenntnifs giebt oder nicht, kann man doch wohl nicht aus der Erfahrung willen, weil der Gegenstand (Vernunftkenntnifs als solche) gar nicht in die Sinne fällt, folglich müßte man ihr Nichtseyn *a priori* (unabhängig von der Erfahrung, d. i. aus bloßer Vernunft) beweisen, das wäre also ein Beweis aus der Vernunft dafür oder eine Vernunftkenntnifs davon, daß es keine Vernunftkenntnifs gebe. Wir sagen nemlich nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir es auch hätten wissen können, ohne daß es uns erst in der Erfahrung vorgekommen wäre. Mithin ist Vernunftkenntnifs und Erkenntnifs *a priori* einerlei (P. 23.).

10. Vernunftkenntnifs kann, aber auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderswoher gegeben seyn muß) bloß zu bestimmen, oder ihn auch (z. B. eine Handlung) wirklich zu machen. Das Vermögen der Vernunft, Begriffe zu bestimmen oder der theoretischen Erkenntnifs, nennt Kant die theoretische, und insofern sie bloß auf solche theoretische Erkenntnifs geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann, auch die speculative Vernunft. Das Vermögen der Vernunft aber, Begriffe (z. B. den der Pflicht) wirklich zu machen, oder der praktischen Erkenntnifs (welche Erkenntnifs eigentlich ein Beziehen, nicht sowohl des Begriffes auf den Gegenstand selbst, als der Causalität der Vernunft auf das Daseyn des Gegenstandes durch den Begriff ist) nennt Kant die praktische Vernunft (C. IX.). Er meint damit

gar nicht; wie man ihm so gern Schuld giebt, daß es eine doppelte *) Vernunft gebe; sondern nur daß eine und dieselbe Vernunft das Vermögen sei, eine Erkenntniß auf zweierlei specifisch verschiedene (eigenthümliche) Art auf einen Gegenstand zu beziehen, nemlich entweder um ihm Bestimmungen beizulegen, anzugeben, was er ist; oder das Daseyn desselben zu bewirken; die Naturursachen des Subjects der Vernunft zur Hervorbringung des Gegenstandes aufzubieten. Es giebt also nicht eine zwiefache Vernunft, sondern einen zwiefachen Gebrauch der Vernunft: den theoretischen Gebrauch der Vernunft, durch den ich *a priori* (als nothwendig und allgemein) erkenne, daß etwas sei (den Gegenstand, der da ist, selbst); und den praktischen Gebrauch der Vernunft, durch den ich *a priori* **) (als allgemein und nothwendig) erkenne, daß etwas da seyn (geschehen) soll (C. 661.). Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigt sich demnach mit Gegenständen des bloßen Erkenntnißvermögens, oder des Vermögens, zu bestimmen, was ein Gegenstand sei; der praktische Gebrauch der Vernunft beschäftigt sich hingegen mit Bestimmungs-

*) Garve (i. B. der Uebersetz. d. Ethik des Aristot. S. 351.) sagt: ich höre in der Kantischen Philosophie zum ersten Mahle von einer doppelten Vernunft, einer theoretischen und einer praktischen reden: und ich erfahre weder das Wesen, noch den Grund dieses Unterschiedes; so wenig ich ihn bei mir selbst, durch das Selbstbewußtseyn und die Beobachtung meines Innern, entdecken kann.

**) Garve sagt (a. a. O. S. 351.): „Es ist seltsam, daß die praktische Vernunft die Erfahrung als Quelle oder Urstoff der sittlichen Begriffe, und als Grundlage, woraus sich die Principien entwickeln, so sehr verschmäht: und daß wir doch nur aus der Erfahrung wissen, daß wir eine Vernunft haben, und daß diese Vernunft Schlüsse macht;— es müßte dann eine noch höhere Vernunft geben, welche uns davon belehrt.“ Die Erfahrung giebt uns freilich die Veranlassung, zu dem Bewußtseyn zu gelangen, daß wir eine Vernunft haben; aber die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die mit ihren Erkenntnissen verbunden ist, lehrt uns, daß sie ein Vermögen *a priori* ist.

gründen des Willens, oder des Vermögens, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen der Naturursachen mag nun hinreichend seyn, oder nicht), d. i. keine Causalität zu bestimmen (P. 29. f.). Kant sagt ausdrücklich, die praktische Vernunft hat in so fern mit der speculativen einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft sind (P. 159.). Er nennt auch das theoretische und praktische Vernunftvermögen das ganze reine Vernunftvermögen (P. 162.) *). Man hätte ihm auf die Art eben sowohl Schuld geben können, er nehme vier Vernunften an: eine reine, eine empirische (die Vernunft angewandt zur Erfahrungserkenntnis als solcher, oder des Empirischen in derselben), eine speculative und eine praktische. Ja man könnte auch wohl gar noch eine gemeine Vernunft (die Vernunft, in so fern sie im gemeinen Leben gebraucht und auf Dinge des gemeinen Lebens angewandt wird) hinzusetzen (P. 91.), s. übrigens Critik der reinen Vernunft, 8. (M. II. 384. U. III.).

II. III. Es werden aber die Wörter Vernunft und Verstand, die wir bisher ohne Unterschied,

*) Garve (a. a. O.) sagt: „Ich sehe, daß jede dieser beiden Arten der Vernunft so eigenthümliche Functionen — und daß beide so wenig Gemeinshafliches haben, daß ich nicht begreife, warum beide Vernunft heißen. Was ist die Vernunft nach der Kantischen Definition? — Das Vermögen Schlüsse zu machen. Schon auf die theoretische Vernunft, so wie sie bei Kant erscheint und handelt, scheint mir diese Definition nicht recht zu passen. Worin würde, wenn sie nichts, als das Vermögen zu schliessen wäre, der große Abstand, den Kant zwischen ihr und dem Verstande annimmt, und den er dem Unterschiede zwischen Verstand und Sinnlichkeit gleich macht, bestehen? u. s. w.“ Garve überstah offenbar die mancherlei Bedeutungen des Wortes Vernunft, nach dem verschiedenen Gebrauch des Vermögens, das es bezeichnet, nämlich des obern Erkenntnis

dem Sprachgebrauch ganz gemäß, für einerlei Vermögen gebraucht haben, auch in einer besondern Bedeutung genommen, und dann müssen sie sorgfältig von einander unterschieden werden. Beide werden nemlich als Glieder der Eintheilung mit einem dritten der Vernunft oder dem Verstande (wie wir diese Wörter bisher, als gleichbedeutend, genommen haben, nemlich) in allgemeiner Bedeutung untergeordnet, und da besteht das obere Erkenntnißvermögen (materialiter, d. i. nicht für sich allein, sondern in Beziehung auf Erkenntniß der Gegenstände betrachtet) aus dreierlei Vermögen (Facultäten):

a) Verstand, in engerer Bedeutung, f. Verstand;

b) Urtheilskraft, f. Urtheilskraft;
und

c) Vernunft, in engerer Bedeutung (A. 115.).

Der ganze Gebrauch des Erkenntnißvermögens bedarf zu seiner eigenen Beförderung, selbst im theoretischen Erkenntniß, doch der Vernunft in weiterer Bedeutung. Denn diese Vernunft giebt die Regel, nach welcher das Erkenntnißvermögen allein befördert werden kann, daher macht die Vernunft, nach den drei Vermögen derselben, drei Ansprüche, die man in folgende drei Fragen zusammenfassen kann:

a) Was will ich? fragt der Verstand;

b) Worauf kommts an? fragt die Urtheilskraft;

c) Was kommt heraus? fragt die Vernunft in engerer Bedeutung (A. 164. f.).

Der Verstand ist positiv und vertreibt die Finsterniß der Unwissenheit; die Urtheilskraft ist mehr negativ und verhütet die Irrthümer aus dem dämmernden Lichte der Gegenstände; die Vernunft ist ganz negativ und verstopft die Quelle der Irrthümer (die Vorurtheile) und sichert hiermit den Verstand durch die Allgemeinheit der Principien. Büchergelehrsamkeit vermehrt zwar die Kenntnisse vermittelt des Verstandes, aber erweitert, ohne Vernunft, nicht den Begriff und die Einsicht. Das ganze Vernunftvermögen, in der weitesten Bedeutung des Worts, geht also auf Zwecke, und man kann daher sagen, die Vernunft ist ein mit der Freiheit verbundenes Vermögen, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können (A. 233.).

12. Die Vernunft in engerer Bedeutung ist das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere also nach Principien und als nothwendig vorzufüllen (C. 674. A. 120.), und ebenfalls wieder in Ansehung ihres logischen oder formalen und ihres transcendentalen oder realen, in Ansehung ihres speculativen und ihres praktischen Gebrauchs verschieden zu erklären. Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, und geht von da zum Verstande. Sie endigt aber bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Die Vernunft, ihrem bloß formalen oder logischen Gebrauch, d. i. als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntniß, nach betrachtet, wobei von dem Inhalt der Erkenntniß abstrahirt wird, ist der Kern (Knutz)

Vermögen mittelbar zu schließsen *) (*facultas ratiocinandi*), zum Unterschiede von dem Vermögen unmittelbar zu schließsen, (*facultas consequentiarum immediatarum*), welches der Verstand ist, erklärt worden. Aber die Vernunft ihrem realen oder transcendentalen Gebrauch nach erzeugt selbst Begriffe und Grundsätze, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt, und wird durch jene Erklärung noch gar nicht eingesehen. Da nun hier eine Eintheilung des Vernunftvermögens in ein logisches und transcendentales vorkömmt, so muß ein höherer Begriff von dieser Erkenntnisquelle gesucht werden, welcher jene beiden Begriffe unter sich befaßt. Der logische Begriff der Vernunft ist indessen der Schlüssel zu dem transcendentalen, und so wie die Tafel der Functionen in Urtheilen die Kategorien an die Hand giebt, so giebt die Tafel der Functionen in Schlüssen die Vernunftbegriffe (C. 355. f. M. I. 396.).

13. Die Vernunft unterscheidet sich nun dadurch vom Verstande, daß der letztere das Vermögen der Regeln, sie aber das Vermögen der Principien ist (C. 171. 356. M. I. 397.). Der Ausdruck Regel aber ist im Art. Regel, und der Ausdruck Princip, welcher so zweideutig ist, im Art. Princip und Anfang erklärt. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch sogar aus der Erfahrung (durch Induction) hergenommen seyn, kann zum Obersatz (*Major*) in

*) Das Schließsen selbst kann man durch mittelbar urtheilen erklären; man subsumirt nemlich ein mögliches Urtheil vermittelt seiner Bedingung unter die Bedingung eines gegebenen Urtheils. Ist nun die Bedingung des möglichen Urtheils die Bedingung des gegebenen einerlei, so ist der Unterschied nicht merkbar und beide Urtheile haben einerlei verschiedene Form.

einem Vernunftschlusse dienen; ein jeder solcher Oberatz *) ist also zwar kein Princip, aber er hat doch als solcher die Form eines Princip, und jeder Vernunftschluss ist eine Form der Ableitung einer Erkenntnis aus einem Princip. Der Verstand giebt nun solche allgemeine Sätze *a priori*, die zu Oberätzen in Vernunftschlüssen dienen können; die Vernunft aber braucht sie, in ihrem logischen Gebrauch, als Principien, um das Besondere in dem Untersatz im Allgemeinen des Oberatzes mittelbar durch den Mittelbegriff, der in beiden Vorderätzen ist, in der Conclusion oder dem Schlusssatz, und so durch lauter Begriffe, zu erkennen.

14. Allein der Verstand kann gar keine synthetischen Erkenntnisse aus Begriffen verschaffen, und diese sind es doch, welche eigentlich den Namen der Principien schlechthin verdienen. Bloß allgemeine Sätze überhaupt, die der Verstand der Vernunft zu Oberätzen in ihren Schlüssen darbietet, können nur comparative Principien heißen (C. 357. M. I, 401.), s. Anfang. Der Verstand ist ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln, d. i. er bringt in die sinnlichen Eindrücke selbst sowohl, als auch in die sinnlichen Gegenstände (die durch seine Verbindungen der sinnlichen Eindrücke entstehen) untereinander, durch Begriffe Einheit. Die Vernunft hingegen ist das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Princi-

*) Wenn Garve (a. a. O. S. 352.) sagt: „der Verstand macht auch Schlüsse: denn er zieht, nach Kants eigener Theorie, unmittelbare Folgerungen;“ so hat er wieder den großen Unterschied zwischen Vernunft- und Verstandeschlüssen übersehen. S. die vorhergehende Anmerkung. Verstandeschlüsse sind eigentlich nichts anders als Urtheile in verschiedener Form.

pien, d. i. sie bringt in die Verstandesregeln durch Principien Einheit. Sie geht also niemals zunächst oder geradezu auf Erfahrung, wie der Verstand, oder auf irgend einen Gegenstand. Der Verstand geht auf die Sinnlichkeit, nemlich, das durch seine Begriffe in distributive Einheit zu verbinden, was die Sinnlichkeit liefert; die Vernunft geht lediglich auf den Verstand und desselben zweckmäßige Anstellung, als ihren Gegenstand, und vermittelt denselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch. Sie schafft also keine Begriffe von Gegenständen, sondern ordnet nur die Verstandesbegriffe von ihnen, und verbindet durch ihre Principien das, was der Verstand, der durch seine Begriffe das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige im Object verbindet, liefert, oder giebt den mannigfaltigen Erkenntnissen, die der Verstand liefert, diejenige collective Einheit *a priori*, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, durch Vernunftbegriffe oder Ideen, welche Vernunftseinheit heißen kann (M. I. 403. 788.). Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, in engerer Bedeutung, sowohl seinem logischen als transcendentalen Gebrauch nach (C. 359. 671.).

15. Den logischen Gebrauch der Vernunft findet man nun erläutert und durch Beispiele begreiflich gemacht im Art. Schluss, 1 und 4. ff. Die Conclusion oder der Schlusssatz wird mehrentheils als ein Urtheil aufgegeben, zu dem man den Beweis *a priori* suchen soll. Zu einem solchen Beweis gehören nun die beiden Vordersätze, aus denen es herfließt. Durch diese beiden Vordersätze wird aber ein ganz anderer Gegenstand gedacht, als in dem Schlusssatz. Wir suchen daher im Verstande die Affertion oder Wirklichkeit des Schlusssatzes auf, d. i. wir se-

hen nach, ob sie sich nicht im Verstande unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Man nehme z. B. den Vernunftschluß im Art: Schluß, 4. γ. Es sei die Frage aufgeworfen: ob Gelehrte sterblich sind. So ist das Urtheil eigentlich hier noch problematisch. Um es nun assertorisch zu machen, oder sagen zu können: Gelehrte sind, oder sind nicht, sterblich, muß ein solches Urtheil als der Schlusssatz *) eines Vernunftschlusses betrachtet werden. Nun wird aber in dem Obersatz: alle Menschen sind sterblich; und in dem Untersatz: Gelehrte sind Menschen, ein ganz anderer Gegenstand gedacht, als in dem Schlusssatz: Gelehrte sind sterblich. Im Obersatz werden die Menschen als unter die Sphäre des Begriffs sterblich, im Untersatz, die Gelehrten als unter die Sphäre des Begriffs Menschen, und im Schlusssatz, die Gelehrten als unter die Sphäre des Begriffs sterblich gehörig, gedacht. Nun finde ich, wenn ich im Verstande nachsehe, ob sich nicht etwas vorfinde, was es möglich mache, jenes aufgegebene problematische Urtheil in ein assertorisches zu verwandeln, daß wirklich eine solche Bedingung da sei, die dieses möglich mache, nemlich: daß die Gelehrten unter die Sphäre des Begriffs Menschen, diese aber unter die Sphäre des Begriffs sterblich gehören. Der Vernunftschluß prämittirt oder setzt eine allgemeine Regel **) im Obersatz

*) Der Schlusssatz ist nemlich das wirkliche Urtheil, welches die Assertion der Regel im Obersatz, z. B. daß alle Menschen sterblich sind, in dem subsumirten Falle, daß Gelehrte Menschen sind, ausagt. Er sagt also eigentlich aus, daß das, was unter der Bedingung (Mensch) der Regel im Obersatze allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der nach dem Untersatz diese Bedingung beifich führt) gültig sei.

**) Die Regel nemlich sagt etwas allgemein unter einer gewissen Bedingung aus: alle sind sterblich, die nur Menschen sind.

voraus, nemlich die des Sterblichseyns der Menschen. Nun läst sich das Object des Schlusssatzes: Gelehrte, wirklich unter die Bedingung der Regel, daß sie Menschen sind, im Unterfatz subsumiren; denn Gelehrte stehen unter der Bedingung, daß sie Menschen sind, *) also stehen sie auch unter der Regel des Sterblichseyns der Menschen selbst. Diese Regel des Sterblichseyns der Menschen, die auch für andere Gegenstände der Erkenntniß, z. B. Handwerker, gilt, ist es nun, aus welcher vermittelt der Bedingung, daß Gelehrte Menschen sind, das Sterblichseyn der Gelehrten gefolgert wird. Man erkennt hier also die Conclusion *a priori* nicht im Einzelnen (in der Anschauung), wie der Verstand seinen Begriff realisirt, sondern als enthalten im Allgemeinen (dem Princip) und als nothwendig unter einer gewissen Bedingung (daß Gelehrte Menschen sind). Und dies, daß alles unter dem Allgemeinen stehe, und in allgemeinen Regeln bestimmbar sei, ist eben das Princip der Rationalität oder der Nothwendigkeit, was etwas zur Vernunftserkenntniß macht (*principium rationalitatis s. necessitatis* (L. 188.). Man sieht hieraus: daß die Vernunft im Schliessen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien oder allgemeinen Bedingungen zu bringen, und dadurch die höchste Einheit der Verstandeserkenntniße zu bewirken suche (C. 361. u. 386. f. M. I. 406. 435.), s. Protyllogismus, 4. f.

16. Von dem reinen Gebrauche der

*) Diese Subsumtion der Bedingung (Gelehrte) des Ur-
 Gelehrte sind sterblich, unter die Bedingung (Menschen)
 Menschen sind sterblich, heißt der Unterfatz (*Mi-*
 in einem vorkommenden Falle die Bedin-

Vernunft oder der reinen Vernunft *a priori*. Kann man aber die Vernunft isoliren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht? Oder ist die Vernunft ein bloß subalternes Vermögen? Dient sie bloß dazu, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse logische Form zu geben? Ist sie nur ein Werkzeug, wodurch die Verstandeserkenntnisse einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der niedrigeren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dies ist die Frage, welche beantwortet werden muß, um damit aufs Reine zu kommen, ob ein transcendentaler Gebrauch der Vernunft möglich sei. In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang, d. i. unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange in Ein System, zu bringen (M. I, 790). Eben so ist Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Einheit der Regeln eine Forderung des Verstandes, um das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe (Regeln für die Anschauungen) und die Anschauungen dadurch in Verknüpfung zu bringen. Ein solcher Grundsatz des Verstandes schreibt den Gegenständen (in der Anschauung) ein Gesetz vor; aber nicht so jener Grundsatz der Vernunft, der gar nicht auf Gegenstände, sondern Verstandeserkenntnisse geht. Er enthält nicht den Grund der Möglichkeit, Gegenstände als solche (wie der Verstand thut) überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist bloß ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unsers Verstandes. Er will durch Vergleichung der Begriffe des Verstandes den allgemeinen Gebrauch derselben auf

die möglichst kleinste Zahl derselben bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unsers Verstandes Vorschub thue, zu fordern berechtigt wäre. Mit einem Worte:

die Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft *a priori*, enthält synthetische Grundsätze und Regeln

(C. 362. f. M. I, 407.).

17. Das formale und logische Verfahren der Vernunft in Vernunftschlüssen giebt uns schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transcendente Princip der Vernunft, welches synthetische Erkenntniß durch reine Vernunft möglich macht, beruhet. Dies ist es, was nun gezeigt werden soll (C. 363. M. I, 408. 790.)

18. Erstlich geht der Vernunftschluß nicht auf Anschauungen, um dieselben unter Regeln zu bringen, das thut der Verstand mit seinen Kategorien, nach welchen er die empirische Natur auffasst, sondern er geht auf Begriffe und Urtheile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, welche zunächst die Gegenstände der Sinne in der Anschauung bestimmen. Verstandeseinheit ist Einheit einer möglichen Erfahrung, aber Vernunftseinheit ist davon wesentlich unterschieden, denn diese ist Einheit einer möglichen Erkenntniß überhaupt. Das alles, was geschähe, ist Ursache habe, ist ein durch Vernunft vorgeschriebener Grundsatz.

Er macht die Einheit der Erfahrung möglich, und entlehnt nichts von der Vernunft, welche aus bloßen Begriffen keine solche synthetische Einheit hätte gebieten können. Denn jener Grundsatz des Verstandes ist nur dadurch möglich, daß ohne ihn gar keine Erfahrung möglich seyn würde (C. 363. f. U. 193. M. I. 409.). Zweitens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils, des Schlusssatzes, und der Vernunftschluß ist selbst nichts anders als ein Urtheil, vermittelt der Subsumtion seiner Bedingung (im Untersatz) unter eine allgemeine Regel (den Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, *) so ist der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauch): zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden (C. 364.), s. Anfang, 10. Die logische Maxime kann aber nicht anders ein Princip der reinen Vernunft seyn, als wenn man annimmt: daß mit dem Bedingten auch die ganze Reihe der Bedingungen (die mithin selbst unbedingt wäre) gegeben ist (C. 364.), s. Anfang, 11. Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn das Beding-

*) Hieraus siehet man, wie nichtig Garve's Einwurf (s. s. O.) ist: „Um zehn oder mehr Schlüsse zu machen, wird keine andere Kraft erfordert, als die, welche eine einzige Schlusfolge zieht: es gehört nur zu jenem eine längere Beharrlichkeit in der Anwendung dieser Kraft.“ Der spezifische Unterschied zwischen Verstand und Vernunft liegt ja nicht darin, daß jener Einen Schluß machen kann, die Vernunft aber mehrere; sondern darin, daß bei den Verstandeschlüssen nur ein Urtheil aus dem andern entwickelt wird, bei den Vernunftschlüssen aber eine Bedingung des Urtheils außer demselben vermittelt einer andern gesucht wird, und daß daher die Vernunft bei keinem bedingtem Bedingung stehen bleiben kann; der Verstand hingegen gerade sich an der Bedingung des Bedingten begnügt, aber diese auch durchaus fordert.

te bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte, s. Anfang, II. Der Verstand macht demnach für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand; ihr Geschäft ist, die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen; eben so wie der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt (C 692.) Man kann also die Vernunft durch das Vermögen nach Grundsätzen zu urtheilen und (in praktischer Rücksicht) zu handeln erklären (A. 120.). Die aus diesem obersten Princip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze sind in Ansehung aller Erscheinungen transcendent, d. i. es kann kein ihnen adäquater empirischer Gebrauch von ihnen jemals gemacht werden. Sie unterscheiden sich also von allen Grundsätzen des Verstandes (deren Gebrauch völlig immanent ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben) gänzlich. Hiernach kann man die Vernunft durch das Vermögen intellectueller Ideen erklären (U. 194.). Ob nun das Bedürfnis der Vernunft, zu dem Bedingten das Unbedingte zu fordern, durch einen Mißverstand für einen transcendenten Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilter Weise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postulire; was in diesem Falle für Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden, und der vielleicht mehr Petition als Postulat ist, einschleichen mögen, das entwickelt Kant in der transcendenten Dialektik der reinen Vernunft aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind. Er theilt diese Dialektik in zwei Hauptstücke, welche

- a. von den transcendenten Begriffen der reinen Vernunft, s. Vernunftbegriff;
- b. von den transcendenten und dialektischen Vernunftschlüssen, s. Vernunftschluß,

handeln (C. 367.), s. Anfang, II. a. ff.

19. Grenzbestimmung der reinen Vernunft. Die Principien der kritischen Philosophie schränken den Gebrauch der Vernunft bloß auf mögliche Erfahrung ein. Aber diese Principien könnten selbst transcendent werden, und die Schranken unsrer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wenn nicht eine sorgfältige Critik die Grenzen unsrer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachte. So möchte der Scepticismus anfangs bloß zu Gunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles für nichtig und grundlos erklären, was diesen Erfahrungsgebrauch übersteigt. Als man aber endlich inne ward, daß doch die nehmlichen Grundsätze *a priori*, deren man sich bei der Erfahrung bediente, noch weiter führen könnten, so fing man an, selbst die Erfahrungsgrundsätze zu bezweifeln. Man konnte nehmlich nicht bestimmen, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen sei; dieser Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unsers Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden (Pr. 164. f.).

20. Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Genüge; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück, und läßt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt. Wer kann es wohl ertragen,

dafs wir von der Natur unsrer Seele bis zum klaren Bewußtseyn des Subjects und zugleich der Ueberzeugung von der Grundlosigkeit des Materialismus gelangen, ohne nach der Natur eines solchen immateriellen Gegenstandes zu fragen? Und wie leicht nimmt er dann nicht den Vernunftbegriff eines einfachen immateriellen Wesens an, ob er gleich seine objective Realität gar nicht darthun kann? Wer kann sich bei der blossen Erfahrungserkenntniß in allen kosmologischen Fragen, von der Weltdauer und Weltgröfse, von der Freiheit oder Naturnothwendigkeit, befriedigen? Denn wir mögen es anfangen, wie wir wollen, so gebiert jede nach Erfahrungsgrundsätzen gegebene Antwort immer eine neue Frage. Diese will nun wieder beantwortet seyn, und da dieses so fortgeht, so thut sich dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich dar. Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erfahrungsgegenstände die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben? Wer fühlt sich nicht nothgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transcendente Ideen *) zu verlieren, in dem Begriffe eines höchsten Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen? Und doch kann die Idee eines solchen Wesens an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden; aber ohne sie müfste doch die

*) Garves Einwurf (a. a. O.): „es liege nicht in der Definition der Vernunft, dafs sie Ideen hervorbringt;“ trifft wieder blofs die Erklärung der Vernunft in ihrem logischen Gebrauch. Garve hält nemlich die Erklärung, dafs die Vernunft das Vermögen zu schliessen sei, für Kants Erklärung der Vernunft in jedem Gebrauch und jeder Beziehung dieses Worts. Darum sagt Garve auch: „noch weit weniger scheint die praktische Vernunft ein blosses Schlussvermögen zu seyn.“ Die Frage endlich: warum ist die praktische Vernunft das Höchste und Gebietende im Menschen? ist im Art. Interesse, 7. ff. beantwortet.

Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben (Pr. 165. f.).

21. Unfre Vernunft sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniß der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann. So lange die Erkenntniß der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmten Grenzen angeben. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken (dass etwas aufer ihr liegt, wohin sie niemals gelangen kann; denn Schranken sind Verneinungen, die eine Größe afficiren, so fern sie nicht absolute Vollständigkeit hat), aber keine Grenzen (dass sie selbst in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet seyn werde; denn Grenzen setzen bei ausgedehnten Wesen immer einen Raum voraus, der auferhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird, und ihn einschließt). Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; eben so die Entdeckung neuer Natureigenschaften, durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch Vernunft. Aber Mathematik geht nur auf Erscheinungen, und Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge entdecken; beide haben also Schranken, aber keine Grenzen (Pr. 166. f.).

22. Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich, oder muthwilliger Weise angefangen werden; sondern dazu die Natur der Vernunft selbst antreibt) auf Grenzen, und die transcendentalen Ideen zeigen uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs. Ja sie zeigen uns auch die Art, diese Grenzen zu bestimmen, und das ist auch der Zweck und

Nutzen dieser Naturanlage unsrer Vernunft. Die Vernunft findet bei allen Begriffen und Gesetzen des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche hinreichend sind, keine Befriedigung. Die transcendentalen Ideen haben die Vollendung der Auflösung aller ins Unendliche immer wiederkommenden Fragen zur Absicht; und sind also Probleme der Vernunft, die über die Sinnenwelt hinauszugehen scheinen, in der jene Vollendung nicht möglich ist. In der Erkenntnis der Dinge an sich selbst allein kann also Vernunft hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen (Pr. 168. f.).

23. Die Vernunft (in der weitesten Bedeutung des Worts, da sie mit Verstand in der weitesten Bedeutung einerlei ist) hat Schranken in Ansehung aller Erkenntnis blosser Gedankenwesen, s. Noumen. Die reine Vernunft aber (in der engern Bedeutung des Worts, als Vermögen der Principien) hat Grenzen. In allen Grenzen ist aber auch etwas Positives, (z. B. Fläche ist die Grenze des körperlichen Raums, indessen doch selbst ein Raum; Linie ist ein Raum, ob sie wohl die Grenze der Fläche ist; Punct ist die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume); dahingegen Schranken blasse Negationen (die Aufhebung alles Positiven) enthalten. Wie verhält sich nun unsre Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem uns Unerforschlichen? Die Vernunft trifft nur in den Noumenen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung an, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann. Da wir nun jene Verstandeswesen durch die Vernunft mit der Sinnenwelt verknüpfen müssen, so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelt solcher

Begriffe denken können, die ihr Verhältniß zur Sinnenwelt ausmachen (Pr. 170. f.). So ist der deistische Begriff (von Gott, als einem höchsten Wesen) ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding bedeutet, das alle Realität enthält. Allein es läßt sich keine einzige bestimmte Realität angeben, indem wir bei den ontologischen Prädicaten (Ewigkeit, Allgegenwart u. f. w.) nichts bestimmtes denken. Den theistischen Begriff (von Gott, als einem höchsten lebenden Wesen, das Vernunft und Willen hat) greift Hume (s. Hume, 13.) unwiderleglich an, wenn die Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus dabei gewiß ist. Wenn wir nun mit dem Verbot: alle transcendente Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das Gebot: bis zu Begriffen außerhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs hinauszugehen, verknüpfen: so ist das nur dadurch möglich, daß wir nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs stehen bleiben. Denn diese Grenze gehört eben sowohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen. Wir halten uns aber auf dieser Grenze mit der Idee Gott, wenn wir unser Urtheil bloß auf das Verhältniß einschränken, welches die Welt zu diesem Wesen haben mag; denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine Eigenschaft zu, die es an sich selbst habe, dadurch vermeiden wir aber den dogmatischen Anthropomorphismus und erlauben uns nur einen symbolischen, der in der That nur die Sprache und nicht den Gegenstand angeht.

Den deistischen Begriff des Urwesens aber muß man einräumen, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen,

die immer wiederum bedingt sind, getrieben wird. Und so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Causalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädiciren, und so zum Theismus überzuschreiten. Denn darum ist man ja nicht genöthigt, diesem Urwesen die Vernunft als eine ihm an sich selbst anklebende Eigenschaft beizulegen. Denn, was die Einräumung des deistlichen Begriffes vom Urwesen betrifft, so ist das der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft in Ansehung aller möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wieder eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt. Dadurch wird aber die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übergetragen, sondern nur auf das Verhältniß desselben zur Sinnenwelt, und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden; es heißt nemlich nun nicht, Gott hat Vernunft, sondern, Gott verhält sich zur Welt so, wie auf Erden ein Wesen, das Vernunft hat, zu einem Kunstwerk, das von ihm hervorgebracht ist. Hier wird nemlich nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältniß anzeigt, was die uns unbekannteste oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmälsig zu bestimmen. So bedienen wir uns also der Eigenschaft der Vernunft nicht, um Gott zu erkennen, sondern um die Welt vermittelt derselben so zu denken, daß wir den größtmöglichen Vernunftgehalt auch in Ansehung derselben nach einem Prinzip festsetzen dadurch, daß es uns auf bestimmte Weise

fogar undenkbar sei, was
 sich selbst sei. Wir we
 nach unsern Begriffen, die
 als einer wirkenden Urfa
 lens) haben, keinen
 brauch zu machen. I
 wenn wir die göttl
 schaften bestimmen und
 merische Begriffe verlie
 mer nur von der mer
 sind. Wir werden end
 Weltbetrachtung
 rungsarten nach unse
 Begriffen von der me
 überschwemmen und
 stimmung abzubringe
 der bloßen Natur d
 eine vermessene Able
 einer höchsten Vern
 schwachen Begriffen
 seyn; daß wir uns
 sie von einer höchst
 innern Bestimmung
 kennen wir die Be
 form in) der W
 selbst zu bestimm
 nis der oberster
 dieser Beschaffen
 selbst zureichend
 Causalität der ober
 führung der Wel
 Ansehung ihrer
 die Natur der
 wir vergleichen
 (die Weltordnu
 keit mit denen
 licher Vernur
 Ursache eine Vern
 selbe, was, wi
 drucke versteh

24. So treiben wir den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung hinaus, und sehen doch auch das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige an, was in den Augen unsrer Vernunft sich selbst begrenzte. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem von Hume bekämpften Dogmatismus und dem Skepticismus, den er dagegen einführen wollte (Pr. 180.).

25. Kant bedient sich des Sinnbildes einer Grenze, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauchs festzusetzen. In unsrer Vernunft sind beides Erscheinungen und Dinge an sich selbst zusammengefaßt, die Sinnenwelt enthält bloß die erstern und der Verstand muß die letztern annehmen (ohne doch ihr Daseyn beweisen zu können). Wie verfährt nun die Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Da nemlich eine Grenze etwas Positives ist, so wird die Vernunft durch ihre Erweiterung bis zu dieser Grenze wirklich einer positiven Erkenntniß theilhaftig. Es hat also die Vernunft in diesem Standpunct wirklich die Obliegenheit der Begrenzung des Erfahrungsfeldes (Pr. 180. ff.).

26. Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genöthigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und, in praktischer Beziehung, auch auf die einer intelligibeln Welt) hinauszusehen. Hierzu sieht sie sich aber bloß darun genöthigt, um ihren eigenen Gebrauch innerhalb der Sinnenwelt nach Principien der größtmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbstständige Vernunft zu bedienen, hierdurch aber sich nicht bloß ein Wesen zu erdichten, sondern ~~aus dem~~ analogisch zu bestimmen (Pr. 182.).

Vernunft lehrt uns also durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung, und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann.

Sie führt uns aber bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nemlich der Beziehung auf etwas Uebersinnliches; und mehr kann man vernünftiger Weise nicht wünschen (Pr. 183.).

27. Disciplin der Vernunft. Der bloß natürliche Gebrauch der Naturanlage der menschlichen Vernunft verwickelt sie in streitige dialektische Schlüsse, wenn keine Disciplin sie zügelt und in Schranken setzt. Diese Disciplin ist aber nur durch wissenschaftliche Kritik möglich, s. Disciplin (Pr. 183.). Dafs aber die Vernunft einer Disciplin bedürfe, mag allerdings befremdlich scheinen, und in der That ist sie auch einer solchen Demüthigung bisher entgangen, weil Niemand argwöhnte, dafs auch sie Worte für Sachen geben könnte (M. I, 856. C. 738.). Im empirischen Gebrauche der Vernunft bedarf es keiner Kritik derselben, weil ihre Grundsätze am Probirstein der Erfahrung einer continüirlichen Prüfung unterworfen werden, s. Kritik der reinen Vernunft, 10. Aus den glücklichen Fortschritten der Mathematik hat man unrichtig gefolgert, dafs es auch aufser dem Felde der Gröfsen gelingen werde, durch die mathematische Methode viel auszurichten. Allein man hatte nicht über die Mathematik philosophirt, welches ein schweres Geschäft ist, und so dachte man nicht an den specifischen Unterschied des philosophischen Vernunftgebrauchs von dem mathematischen. Gangbare und empirisch gebrauchte Regeln, die sie von der gemeinen Vernunft borgen, z. B. aus Nichts wird Nichts, gelten

ihnen statt Axiomen, s. Mathematik, 15: (C. 752. f. M. I, 871.). Worauf aber die Gründlichkeit der Mathematik beruhet, und das folglich die mathematische Methode in der Philosophie nicht anwendbar sei (M. I, 873.) findet man im Art: Mathematik, 16. Hieraus folgt, das es sich für die Natur der Philosophie, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, nicht schicke zu dogmatifiren. Das gelingt nie, und hindert vielmehr die Entdeckung einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft. Die Vernunft kann also in ihren transcendentalen Versuchen nicht so zuversichtlich vor sich hinsehen, gleich als wenn der Weg, den sie zurückgelegt hat, so ganz gerade zum Ziele führe (C. 763. M. I, 879.). S. übrigens Disciplin.

28. Kanon der reinen Vernunft. Es ist demüthigend für die menschliche Vernunft, das sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disciplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein andererseits erhebt es sie wieder, das sie diese Disciplin selbst ausüben kann und muß, ingleichen das die Grenzen, die sie ihrem speculativen Gebrauche zu setzen genöthigt ist, zugleich die vernünfteladen Annassungen jedes Gegners einschränken. Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also nur negativ, da sie nemlich als Disciplin zur Grenzbestimmung dient, und nicht Wahrheit entdeckt, sondern nur Irrthümer verhütet (C. 823. M. I, 945.). Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiete der reinen Vernunft gehören. Diese geben nur durch Mißverständnis zu Irrthümern Anlass, machen aber in der That das Ziel der Beeiferungen der Vernunft aus. Dieser Quell ist die

Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch (C. 823. f. M. I, 946.), f. Kanon.

29. Praktische Vernunft. Die Vernunft in ihrem praktisch - sittlichen Gebrauch ist ebenfalls *a priori*, und wir müssen uns daher bei der Untersuchung derselben so nahe als möglich am Transcendentalen halten, und alles Psychologische und Empirische gänzlich bei Seite setzen (M. I. 954. C. 829.). Zu jedem moralischen Urtheile (mithin auch der Religion) bedarf der Mensch Vernunft, und kann sich nicht auf Satzungen und eingeführte Gebräuche fassen. Um nun die praktische Vernunft kennen zu lernen, müssen wir den Begriff der Freiheit im praktischen Verstande zu Hülfe nehmen, f. Freiheit, 28. ff. Eine Willkühr ist bloß thierisch, wenn sie nicht anders als pathologisch, frei, wenn sie durch vernünftige Bewegungsgründe bestimmt werden kann; was mit der letztern zusammenhängt ist praktisch. Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden; denn nicht bloß das, was reizt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern auch vernünftige Bewegungsgründe, d. i. solche, die von Nutzen und Schaden hergekommen sind, und bloß auf Vernunft beruhen. Die Vernunft giebt daher auch Imperativen, d. i. objective Gesetze der Freiheit, oder praktische Gesetze (M. I, 955, C. 829. f.), f. Kanon, 4. ff. Ausser diesen Gesetzen führt uns auch die praktische Vernunft zum Glauben an übersinnliche Gegenstände, und realisirt dadurch die Vernunftbegriffe der speculativen Vernunft für den praktischen Gebrauch. Die Vernunft führte uns in ihrem speculativen Gebrauch durch das Feld der Erfahrungen, und von da zu speculativen Ideen oder Vernunftbegriffen. Allein diese führten uns wieder auf Erfahrung zurück und erfüllten zwar ihre Absicht auf eine

nützliche Art, nemlich so viel möglich ist Vollständigkeit und systematischen Zusammenhang in unsere Erfahrungserkenntniß zu bringen; aber unsere Erwartungen, unsere Erkenntniße auch über die Erfahrung hinaus zu erweitern, wurden dadurch doch nicht befriedigt. Nun ist aber reine Vernunft auch im praktischen Gebrauche anzutreffen, und führt in demselben zu Ideen oder Vernunftbegriffen. Diese Vernunftbegriffe sind aber die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, zu ihnen führt uns die reine Vernunft durch das praktische Interesse (M. I, 957. C. 832.). Dafs es moralische Gesetze in der Vernunft giebt, und dafs diese Gesetze uns verbinden, beweisen die aufgeklärtesten Moralisten; und das sittliche Urtheil eines jeden Menschen stimmt damit zusammen (M. I, 963. C. 835.), s. Kanon, 6. ff. Die Vernunftbegriffe aber, zu welchen die reine Vernunft durch das praktische Interesse führt, sind z. B. die moralische Welt, d. i. die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß ist. Sie ist eine bloße, aber doch praktische, Idee, weil darin von allen Zwecken und aller Schwäche der menschlichen Natur, als Bedingungen und Hindernissen der Moralität abstrahirt wird. Sie hat aber objective (praktische) Realität, weil sie auf die Sinnenwelt gehet, als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch (M. I, 965. C. 836.). Ein anderer Vernunftbegriff, auf den die praktische Vernunft führt, ist der eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens, worauf uns speculative Vernunft nicht einmal aus objectiven Gründen hinweist. Denn, wir finden in der speculativen Theologie keinen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen; dagegen muß es ein einziger, oberster, vernünftiger Wille seyn, der alle Moralgesetze in sich faßt; dieser Wille

mufs allvollkommen seyn, damit die Uebereinstimmung zwischen Natur und Freiheit in der Welt vollkommen sei (M. I, 976. C. 842, f.). Daher rührte eben das Phänomen in der Geschichte der menschlichen Vernunft, dass die Begriffe von der Gottheit noch roh waren, ehe die moralischen Begriffe genugsam gereinigt und die systematische Einheit der Zwecke eingesehen war. Die Kenntniss der Natur nemlich, und selbst ein ansehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in manchen andern Wissenschaften, konnten theils nur solche rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit in Ansehung dieser Frage übrig lassen. Erst die durch das äusserst reine Sittengesetz der christlichen Religion nothwendig gemachte grössere Bearbeitung sittlicher Ideen schärfte die Vernunft auf diesen Gegenstand, durch das Interesse, das sie an demselben zu nehmen nöthigte, und brachte den jetzt für richtig gehaltenen Begriff vom göttlichen Wesen zu Stande. Diese Richtigkeit aber beruhet nicht darauf, dass uns etwa die speculative Vernunft davon überzeuge, sondern darauf, dass er mit den moralischen Vernunftprincipien vollkommen zusammenstimmt (C. 845. M. I, 979.).

30. Der Mensch hat demnach an der Vernunft ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird (oder ein sinnliches Wesen ist), unterscheidet. Die Vernunft als reine Selbstthätigkeit ist nur darin noch über den Verstand erhoben, dass sie dem Verstande selbst seine Schranke bezeichnet. Der Verstand ist freilich auch selbstthätig, er empfangt, nicht blofs eine Vorstellung, sondern empfängt, wie der Verstand, Vorstellungen, sondern erzeugt. Er erzeugt aber Vorstellungen aus sich

keit keine andern Begriffe hervor, als bloß solche, welche die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln bringen und sie dadurch in Einem Bewußtseyn vereinigen. Ohne diesen Gebrauch der Sinnlichkeit würde der Verstand gar nicht denken. Die Vernunft hingegen zeigt unter dem Namen der Ideen eine so reiche Spontaneität, daß sie dadurch weit über alles hinausgeht, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann. Sie beweiset eben dadurch ihr vornehmstes Geschäft, daß sie Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander unterscheidet, und eben dadurch den Verstand auf die erstere beschränkt, aber auch ihn vor der Annahme bewahrt, als sei sein Feld das einnige aller Daseyns und aller Erkenntniß überhaupt (G. 107. f. M. II, 139.), f. übrigens Wille.

31. Censur der Vernunft, f. Disciplin, 14.

32. Eigene Vernunft, f. Vernunft, 3.

33. Empirische Vernunft, f. Wille.

34. Fremde Vernunft, f. Vernunft, 6.

35. Gemeine Vernunft, f. Vernunft, 10.

36. Gesetzgebende Vernunft, f. Wille.

37. Gefunde Vernunft, f. Orientiren.

38. Höchste Vernunft, f. Kanon, 7.

Moralisch - praktische Vernunft,

Vernunft, f. Wille, und

786. Vernunft. Vernunftbegriff.

41. Reine Vernunft, f. Vernunft, 9. und 16.

42. Speculative Vernunft, f. Vernunft, 10.

43. Technisch - praktische Vernunft, f. Wille.

44. Theoretische Vernunft f. Vernunft, 10.

45. Transcendentale Vernunft, f. Vernunft, 12.

Vernunftbegriff,

Idee, intellectuelle Idee, Vernunft-
idee, *idea*, *idée*, ist diejenige Art von nothwendigen Begriffen, die der Vernunft eigenthümlich und daran zu erkennen ist, daß ihnen kein Gegenstand in der Erfahrung adäquat (auf sie völlig passend oder congruierend) gegeben werden kann: (A. 120. C. 140.). Ein Vernunftbegriff ist der Begriff von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welcher vor der bestimmten Erkenntnis der Theile vorhergeht, und die Bedingung enthält, jedem Theile seine Stelle und sein Verhältniß zu den übrigen *a priori* zu bestimmen. S. hier-
von ein Beispiel im Art. Normalidee. Gesezt, wir haben die Erkenntnis von einem sinnlichen Gegenstande, z. B. einem Menschen, so ist der Begriff von dem Menschen ein Begriff des Verstandes, der ihn durch Vergleichung mehrerer Menschen, und durch Zusammenfassung der Merkmale, welche mit einander gemein haben, und mit Weg-
die jedes von

ihnen eigenthümlich sind, oder die sie auch alle mit andern Dingen, die nicht Menschen sind, z. B. Gewächsen, besondern Thieren u. s. w. gemein haben, gebildet hat. Nun tritt aber die Vernunft auf, und bildet sich einen Begriff vom Menschen, wie er seyn müßte, wenn er in allen Stücken den Zwecken des Menschen angemessen wäre, dies ist die Vorstellung vom Menschen in seiner ganzen Vollendung gedacht, eine Vernunftvorstellung, zu der der wirkliche Gegenstand in der Erfahrung nicht gefunden werden kann. Nach dieser Vernunftvorstellung, die alles in sich faßt, was nur zum Menschen, als solchem in seiner ganzen Angemessenheit zum Zweck desselben gehört, kann nur der wirkliche Mensch, und jeder Theil desselben, nebst dessen Verhältniß zu den übrigen Theilen beurtheilt werden. Diese Vernunftvorstellung ist also bloß der Begriff von der Form des Ganzen aller Erkenntniß vom Menschen, wodurch alles, was dazu gehört, bestimmt, und jedem einzelnen Theil seine Stelle angewiesen wird. Diese Vernunftbegriffe fordern demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntniß, wodurch diese nicht ein bloß zufälliges Aggregat, sondern ein nach nothwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird. Man kann also eigentlich nicht sagen, daß diese Vernunftvorstellungen Begriffe von wirklichen Gegenständen, die etwa über das Feld der Erfahrung hinaus lägen, wären; sondern sie sind vielmehr Begriffe von der durchgängigen Einheit der Verstandesbegriffe, so fern diese Vernunftseinheit dem Verstande zur Regel dient, und ihn leitet. Diese Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir nach ihnen die Natur, und halten unsere Erkenntniß für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist; obwohl sie denselben nie adäquat werden, sondern sich ihnen nur immer mehr nähern kann. Reine Erde, reines Wasser, reine Luft, u. s. w.

Sind solche Vernunftbegriffe für chemische Erkenntnisse. Allein ihnen kann kein Gegenstand in der Erfahrung adäquat gegeben werden, also auch keine Erfahrungserkenntnis; man gesteht, daß sich solche Gegenstände nicht in der Natur finden, aber doch sucht man mit Recht nach ihnen, als ob sie sich finden könnten. Man hält nehmlich diese Begriffe, die, was die Vorstellung der vollkommenen Reinigkeit betrifft, aus der Natur der Vernunft hervorgehen, für nöthig, um den Antheil, den jede jener Naturursachen an einer Erscheinung hat, zu bestimmen. So bringt man in der Chemie alle Materien auf die Erden (gleichsam die bloße Last, obwohl es keine vollkommenen reine Erden giebt), Salze und brennliche Wesen (als die Kraft, obwohl auch diese nirgends vollkommen rein existiren), endlich auf Wasser und Luft (als Vehikel, gleichsam Maschinen, vermittelt deren die vorigen wirken, obwohl sie in der Natur überall mit jenen vermischt sind, und nie ganz vollkommen von ihnen abgefordert werden können), um nach dem Vernunftbegriff eines Mechanismus die chemischen Wirkungen zu erklären. Denn wiewohl man sich nicht wirklich so ausdrückt, so ist doch ein solcher Einfluß der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforscher sehr leicht zu entdecken (C. 673. f.). Die Vernunftbegriffe sind also weder Anschauungen, wie die Anschauungen von Raum und Zeit; noch Gefühle, wie die Glückseligkeitslehre sie sucht, z. B. der Freude und der Hoffnung; noch Verstandesbegriffe, wie die des Menschen, der Erde, der Natur, u. s. w. die ihre Realität an Beispielen der Erfahrung beweisen und nothwendig beweisen müssen; sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, der man sich zwar immer mehr nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann, z. B. des Menschen in seiner gan-

zen Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit, der Erde in ihrer ganzen Reinigkeit, vollkommen un- vermischet mit irgend einem andern Körper, der Freiheit, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist (A. 120. G. 114. P. 230.). Ein solcher Vernunftbegriff läßt sich nicht durch Zusammen- setzung erhalten; denn das Ganze ist hier eher, als der Theil.

2. Die Benennung eines Vernunftbegriffs zeigt schon, daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen. Er betrifft eine Erkenntnis, die vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis in sich faßt, von der aber jede empirische Erkenntnis nur ein Theil ist. Keine wirkliche Erfahrung reicht zum Vernunftbegriff jemals zu, aber ist doch jederzeit dazu gehörig. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen *) (*comprehendere, comprendre*), d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder *a priori* zu erkennen, als zu unsrer Absicht hinreichend ist (L. 97.); wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen (*intelligere, entendre*), d. h. durch den Verstand vermöge der Begriffe zu erkennen oder zu concipiren (L. 97.). Es ist der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit des Verstandes vollendet wird, s. Vernunft; daher ent-

*) Es kann einem Philosophen nichts erwünschter seyn, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe und Grundsätze, die sich ihm vorher bei ihrem Gebrauch *in concreto* zerstreut dargestellt hatten, aus einem Princip *a priori* ableiten und alles auf solche Weise in eine Erkenntnis vereinigen kann. Vorher glaubte er nur alles zu einem Aggregat vollständig gesammelt zu haben; jetzt weiß er, daß gerade nur so viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntnis ausmachen könne und sieht die Nothwendigkeit seiner Einheiten, welches ein Begreifen ist, und nun hat er allererst ein System (Pr. 117. §.).

hält ein Vernunftbegriff die Vorstellung des Unbedingten, welches niemals ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht, indem in der Erfahrung alles bedingt ist. So giebt es in der Erfahrung, durch chemische Läuterung, wohl ziemlich reine Erden im Verhältniß zu andern nicht geläuterten; aber eine vollkommen oder unbedingt reine, die es in aller Beziehung wäre, giebt es nicht, sie ist ein Vernunftbegriff. Dennoch kann ein solcher Begriff eine gewisse objective Gültigkeit haben, nicht als wenn es einen solchen Gegenstand in der Anschauung gäbe; sondern, die Verliandeserkenntniß ist ihnen als einer Regel wirklich unterworfen. Hat nun der Vernunftbegriff objective Gültigkeit, so heist er ein richtig geschlossener Begriff (*conceptus ratiocinatus*), weil er aus dem Vernunftvermögen, welches, logisch betrachtet, ein Vermögen zu schliessen ist, entspringt; wo nicht, so ist er wenigstens durch einen Schein des Schliessens erschlichen, und kann dann ein vernünftelnder Begriff (*conceptus ratiocinans*) genannt werden. Es ist aber ein Unterschied zwischen den Vernunftbegriffen, die auf bestimmte Erfahrungserkenntniße von Gegenständen gehen, wie z. B. der von einer reinen Erde ist, und solchen Vernunftbegriffen, die bloß auf Verstandesbegriffe überhaupt gehen und denselben nur noch das Merkmal des Unbedingten hinzusetzen, z. B. eine unbedingte Ursache, ein unbedingtes Subject. Die letztern nennt Kant transcendente Begriffe der reinen Vernunft oder reine Vernunftbegriffe; jene können Begriffe der empirischen Vernunft heißen (C. 367 f. M. I. 415.).

3. So reich auch unsere Sprachen sind, so findet sich dennoch der denkende Kopf oft wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriff genau anpaßt, und in dessen Ermangelung er weder Andern, noch sich selbst recht verständlich werden

kann. Die Anmahlung neue Wörter zu schmieden gelingt selten. Ehe man daher zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todten oder gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff samt seinem angemessenen Ausdruck vorfinde. Auch selbst dann, wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Urheber etwas schwankend geworden wäre, ist der Gebrauch desselben doch immer besser, als die Einführung eines neuen. Denn man kann die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, befestigen; bei der Einführung eines neuen aber läuft man Gefahr, sich unverständlich zu machen, und sein Geschäft zu verderben (C. 368. f. M. I. 416.). Daher wenn sich etwa zu einem gewissen Begriff nur ein einziges Wort vorfände, das in schon eingeführter Bedeutung diesem Begriff genau anpaßt, so sollte man ihm seine eigenthümliche Bedeutung sorgfältig aufbewahren. Denn geht man verschwenderisch damit um, oder gebraucht es bloß zur Abwechslung, synonymisch: so wird man entweder den Begriff nicht genugsam von andern verwandten Begriffen unterscheiden, oder gar der an dies Wort gebundene Gedanke verloren gehen (C. 369. M. I, 417.). Nun bedient sich Plato des Ausdrucks Idee für das Urbild eines Dinges, das nach seiner Meinung aus der höchsten Vernunft ausfließt, von da der menschlichen Vernunft zu Theil ward, die es aber jetzt durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß. Er fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, z. B. die Idee der Tugend, der niemals ein Mensch adäquat handeln wird, und nach welcher doch aller moralische Werth beurtheilt werden muß; eben so die nothwendigen Ideen, nach welchen allein ein Fürst wohl regieren kann, und die bei aller Gesetzgebung zum Grunde liegen, zwischen denen und der Ausführung aber allemal eine große Kluft

bleibt. Aber nicht nur in den Handlungen und ihren Gegenständen, sondern auch in der Natur selbst sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewächs kann nur nach Ideen möglich seyn, es congruirt zwar nie mit der Idee des vollkommensten seiner Art, so wenig als der Mensch mit der Idee des vollkommensten Menschen (der Menschheit), ein Staat mit der Idee einer vollkommenen Republik, die grösste Wohlfahrt auf Erden mit der Idee eines glückseligen Lebens; allein wir müssen uns doch diese Ideen im höchsten Verstande als Individuen (gleichsam das, was die sinnlichen Gegenstände für unser Erkenntnisvermögen sind, nur daß wir diese als außer uns uns vorstellen müssen) und nur das Ganze der Verbindung der nach ihnen geformten sinnlichen Dinge im Weltall als einzig und allein jenen Ideen adäquat denken. Dies ist Platos Vorstellung von den Ideen, die er besonders in Ansehung der Principien der Sittlichkeit sehr richtig gefasst hat, s. Plato, 4. ff. Kant nimmt nun diesen Platonischen Sprachgebrauch an, und nennt die Begriffe, welche aus der Vernunft entspringen, Ideen, die, welche bei dem empirischen Gebrauch der Vernunft entstehen, Ideen der empirischen Vernunft, die aber, welche sich bei dem transcendentalen Gebrauch der reinen Vernunft hervorthern, transcendente Ideen. Also bedeutet transcendentaler Vernunftbegriff und transcendente Idee einerlei. Er wünscht, daß man den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz nehmen möge; damit er nicht fernerhin unter die übrigen unbestimmten Ausdrücke gerathe, und die Wissenschaft dabei einbüsse. Die transcendente Idee oder der reine Vernunftbegriff ist also ein Begriff aus Notionen (reinen Begriffen, die lediglich im Verstande ihren Ursprung haben), der die Möglichkeit der

Erfahrung übersteigt; er ist ein nothwendiger Begriff, dessen Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann (P. 126.). So sind die Begriffe Gott und Welt Ideen. Denn die erstere ist die Notion Ursache, aber unbedingt gedacht, nemlich als Ursache, von der die ganze Reihe aller Wirkungen abstammt, die aber nicht wieder Wirkung einer andern Ursache ist; so etwas findet man aber nicht in der Erfahrung, in der alles, folglich auch jede Ursache, bedingt, oder die Wirkung einer andern Ursache seyn muß. Eben so ist der Begriff Welt die Notion der Totalität oder des Ganzen der Erscheinungen, aber unbedingt gedacht, d. i. so, daß es weiter kein Theil eines andern Ganzen seyn kann; diesen Gegenstand finden wir aber nicht in der Erfahrung, in der bloß Theile der Welt anzutreffen sind, d. i. solche Ganze, die wir immer wieder als Theile zu einem andern Ganzen rechnen können. Es gehört Cultur der Vernunft dazu, wenn man dergleichen Ideen haben will. Sie fehlen daher den meisten Menschen. Viele Menschen haben keine Idee von dem, was sie wollen, daher verfahren sie nach Instinct und Autorität (L. 143.). Die Vorstellung der rothen Farbe kann hingegen nicht eine Idee genannt werden; denn sie ist nicht einmal eine Notion oder ein Verstandesbegriff, sondern entweder eine empirische Anschauung, wenn sie mich afficirt, oder ein empirischer Begriff, wenn ich sie denke (C. 375. ff. M. I. 423.).

4. Die reinen Vernunftbegriffe oder transcendentalen Ideen sind also das in Ansehung der reinen Vernunft, was reine Verstandesbegriffe oder Kategorien in Ansehung des Verstandes sind. Die Unterscheidung beider; als Erkenntnisse von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein sehr wichti-

ges Stück der reinen Vernunft. Denn ohne eine solche Absonderung würde Metaphysik schlechterdings unmöglich, oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch seyn. Denn man würde die Materien nicht kennen, mit welchen man sich beschäftigt. Wenn die Kritik der r. V. auch nur das allein geleistet hätte, daß sie diesen Unterschied zuerst vor Augen gelegt hat, so hätte sie schon dadurch mehr zur Aufklärung unsers Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlosen Versuche vor ihr (P. 127.). So wie nun die Form der Urtheile des Verstandes, in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt, reine Verstandesbegriffe oder Kategorien giebt; eben so giebt die Form der Vernunftschlüsse, in einen Begriff von der Synthesis der Verstandesurtheile, die durch die Verstandesbegriffe möglich werden, verwandelt, reine Vernunftbegriffe oder transcendente Ideen (C. 377. f. Pr. 126. 129. M. I, 424.). Der reine Vernunftbegriff ist demnach ein Begriff, der nicht willkürlich erdichtet ist, sondern aus der Natur der reinen Vernunft entspringt, und zwar als Form des Vernunftschlusses aus Notionen. Er ist eben so wie die Kategorie *a priori* oder vor der Erfahrung, unterscheidet sich aber von dem letztern dadurch, daß er nicht, wie dieser, zum Behuf der Erfahrung gedacht wird, sondern das Erkenntniß überhaupt betrifft. Der Verstandesbegriff enthält nichts weiter als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie nothwendig zu einem möglichen Bewußtseyn gehören sollen und durch ihn wird Erkenntniß und Bestimmung eines Gegenstandes möglich; der Vernunftbegriff aber enthält die Einheit, vermittelst welcher alle Verstandeshandlungen, ~~von~~ eines jeden Gegenstandes, in ei

faßt werden, und durch ihn wird systematische Vollständigkeit der Erkenntniß möglich; die Vernunftbegriffe beziehen sich also nothwendig auf den ganzen Verstandesgebrauch, dessen Vollständigkeit im Zusammenhang der Erfahrung sie fordern. (C. 366. f. Pr. 126. U. 193. f. M. I, 414.).

5. Die Function der Vernunft bei ihren Schlüssen besteht in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urtheil, welches *a priori* in dem ganzen Umfang seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Cajus ist sterblich, könnte man auch bloß durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein man kann ihn auch als ein gegebenes Urtheil ansehen, zu dem, als einem Schlusssatze, die Vordersätze, als Beweis *a priori*, gesucht werden sollen. Man sucht zu dem Ende einen Begriff, der die Bedingung der Assertion dieses Satzes enthält; das heißt, einen Begriff, durch den es möglich wird, das problematische Urtheil, ob wohl Cajus sterblich sei, als wirklich oder assertorisch: Cajus ist sterblich, zu denken; diese Bedingung ist hier der Begriff des Menschen. Nun nimmt man diese Bedingung, von der das Prädicat (sterblich) jenes Urtheils (ob wohl Cajus sterblich ist) gilt, in ihrem ganzen Umfange: alle Menschen sind sterblich, und subsumirt unter sie; zu allen Menschen gehört auch Cajus, oder, Cajus ist ein Mensch. Und so bestimmt man nun hiernach die Erkenntniß seines Gegenstandes: Cajus ist also (wirklich, nicht mehr problematisch, sondern assertorisch) sterblich (C. 378. M. I. 425.). Demnach restringiren wir in dem Schlusssatz (Cajus ist sterblich) eines Vernunftschlusses ein Prädicat (sterblich) auf einen gewissen Gegenstand (Cajus), nachdem wir es vorher im Obersatz (alle Menschen sind sterblich) unter einer gewissen Bedin-

gung (Mensch) in ihrem ganzen Umfange (alle Menschen) gedacht haben. Diese vollendete Größe des Umfangs in Beziehung auf eine solche Bedingung heißt die Allgemeinheit (*universalitas*). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (*universitas*), oder die Totalität der Bedingungen; daher heißt der Satz: die Allheit der Menschen ist sterblich, oder, alle Menschen sind sterblich, ein allgemeiner Satz. Also ist der transcendente Vernunftbegriff kein anderer, als der Begriff von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt, die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt so erklärt werden: er ist der Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält (C. 378. f. M. I, 426.).

6. Es giebt nun so vielerlei reine Vernunftbegriffe, als es Arten der Kategorien der Relation giebt; denn nur diese Kategorien oder Notionen geben Reihen des Bedingten. Nun giebt es aber drei Arten von Kategorien der Relation, die

a) der Substantialität, oder der Verknüpfung zu kategorischen Urtheilen;

b) der Causalität, oder der Verknüpfung zu hypothetischen Urtheilen; und

c) der Concurrenz, oder der Verknüpfung zu disjunctiven Urtheilen.

Folglich giebt es in der Idee ein Unbedingtes

a) der kategorischen Synthesis in einem Subject;

β) der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe; und

γ) der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System

(C. 379. M. I, 427.). Es giebt nemlich ebenso viel Arten von Vernunftschlüssen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntnissen gelangen kann, weil der Obersatz eines Schlusses entweder ein kategorisches, oder ein hypothetisches, oder ein disjunctives Urtheil seyn kann, und hiernach benannt wird. Von diesen Schlüssen schreitet aber ein jeder durch Prosyllogismen vom Bedingten zum Unbedingten fort (C. 390. M. I, 437); nemlich:

A. der kategorische Vernunftschluß schreitet fort vom Subject, welches wieder Prädicat eines andern Subjects ist, bis zum unbedingten Subject, welches nicht mehr Prädicat ist;

B. der hypothetische Vernunftschluß schreitet fort von einer Voraussetzung, die wieder eine andere Voraussetzung hat, bis zur unbedingten Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt;

C. der disjunctive Vernunftschluß schreitet fort von einem Gliede der Eintheilung zum andern, bis zu einem unbedingten Aggregat der Glieder der Eintheilung; das ist, zu einer solchen Vollendung der Eintheilung eines Begriffs, zu der kein Theil mehr hinzugesetzt werden kann. Daher sind die reinen oder transcendentalen Vernunftbegriffe von der absoluten Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben nothwendig und in der menschlichen Vernunft gegründet. Sie wollen nemlich die Einheit des Verstan-

des bis zum schlechthin (absolut) Unbedingten fortsetzen. Uebrigens fehlt es diesen transcendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen (adäquaten) Gebrauch *in concreto*, indem sie in Ansehung der Erfahrung völlig entbehrlich sind. Reine Verstandesbegriffe, und eben so reine Vernunftbegriffe, können ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit gar keine Gegenstände vorstellen, s. Schema. Denn es fehlen alsdann die Bedingungen der objectiven Realität, und es wird in ihnen nichts angetroffen, als die bloße Form des Denkens. Die reinen Verstandesbegriffe können aber *in concreto* dargestellt werden, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet, weil sie durch Schemate ver sinnlicht werden können; denn an den Erscheinungen haben die Verstandesbegriffe eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verstandesbegriff *in concreto* ist. Ideen aber sind noch weiter von der objectiven Realität entfernt. Denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sich die Ideen *in concreto* vorstellen ließen; es gibt folglich keine Vernunftbegriffe *in concreto*, die gleichsam Erfahrungsbegriffe für die Vernunft wären. Ideen enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat bei ihnen nur eine systematische Einheit für die empirischen Einheiten im Sinne (C. 595. M. I, 684). Sie haben in Ansehung der Erkenntnis heinen andern Nutzen, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird (C. 379. f. M. I, 425). s. Absolut 2. Anfang, II. c. Das Unbedingte ist also der gemeinschaftliche Titel aller Vernunftbegriffe.

Verstande, was nur irgend bedingt ist, und dieser bezieht sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung, oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft. Die Vernunft behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor, und sucht die synthetische Einheit in der Kategorie bis zum Schlechthinunbedingten auszuführen. Man kann daher diese die Vernunfteinheit der Erscheinungen, so wie jene in der Kategorie die Verstandeseinheit derselben, nennen. So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch, und zwar nur um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben. Von dieser Einheit hat der Verstand keinen Begriff, denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist, der Verstand geht aber nur auf Erfahrung, und also betrachten die Vernunftbegriffe alles Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen, wovon die Vernunft das Vermögen ist. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Principien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände seyn. Gleichwohl um sich diese Vollständigkeit bestimmt vorzustellen, denkt sich die Vernunft solche als die Erkenntnis eines Gegenstandes, dessen Erkenntnis in Ansehung der Kategorien vollständig bestimmt ist, welcher Gegenstand aber nur eine Idee ist. Die Absicht ist die Verstandeserkenntnis der Vollständigkeit, die die Idee bezeichnet, so nahe als möglich zu bringen (Pr. 132.). Die Vernunft geht darauf aus, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganze zusammenzufallen. Daher ist der objective Gehalt der reinen Vernunftbegriffe (d. i. von Gegenständen) jederzeit transscen-

dent *), und übersteigt die Grenze aller Erfahrung, weswegen eben in derselben niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transcendentalen Idee adäquat wäre; indessen daß der objective Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe, seiner Natur nach, jederzeit immanent seyn muß (C. 382. f. M. I, 431.). Zum Erfahrungserkenntnis haben die transcendentalen Vernunftbegriffe, ausser dem angegebenen, weiter gar keinen Gebrauch, ja sie sind wohl gar den Maximen des Vernunfterkennnisses der Natur entgegen und hinderlich. Ob die Seele (deren Begriff, als einer einfachen Substanz, eine solche Vernunftidee ist) eine einfache Substanz sei, oder nicht, kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig seyn. Denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin *in concreto* verständlich machen, und so ist er ganz leer in Ansehung aller verhofften Einsichten in die Ursache der Erscheinungen. Er kann zu keinem Princip der Erklärung dessen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand giebt,

*) Die Vernunft kann mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandesregeln (Verstandesbegriffe), als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt seyn. Sie fordert Vollendung dieser Kette von Bedingungen, und treibt dadurch den Verstand (wenn wir die Vernunft missverstehen) aus seinem Kreise, um theils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen (z. B. eine vollendete Welt), theils sogar (um sie zu vollenden) gänzlich ausserhalb aller Erfahrung Noumene zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig machen können (z. B. Gott, als Urheber der Welt). Diese transcendentale Ideen, die nach dem wahren Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft bloß auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt sind, locken also durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen transcendenten Gebrauch ab, und werden damit selbst transcendent oder überschweblich (Pr. 134.). Unter dem Verstande wird aber hier das urtheilende Vermögen derselben verstanden; denn alle Fehler der Subreption sind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verstande oder der Vernunft, in engerer Bedeutung, zuzuschreiben (C. 671.).

dienen. Eben so ist es mit den Ideen des Weltanfangs, der Weltewigkeit, des höchsten Wesens, u. s. w. (Pr. 130. ff.).

8. Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem Object nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes oder bloß obern Erkenntnißvermögens) sehr viel, dem Subject nach (d. i. in Ansehung der Erkennbarkeit des Objects unter empirischer Bedingung) eben dardum sehr wenig, weil sie *in concreto* niemals congruent gegeben wird. Weil nun das Letztere im bloß speculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht ist, und ein in der Ausübung niemals zu erreichender Begriff ganz und gar verfehlt zu seyn scheint: so heist es von einem dergleichen Begriff: es ist nur eine Idee. So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen (die Welt) ist nur eine Idee. Denn wir können es niemals im Bilde entwerfen, folglich bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung (Pr. 169.). Und so verhält es sich mit jeder Idee, als Vorstellung von einem Gegenstande betrachtet. Wenn wir uns aber in bloße Ideen vertiefen, alsdenn können wir nicht sagen, daß uns der Gegenstand unbegreiflich sei, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege. Denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Gegenständen, sondern bloß mit Begriffen zu thun, die lediglich in unsrer Vernunft ihren Ursprung haben, und mit bloßen Gedankenwesen. In Ansehung dieser aber können alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen müssen, aufgelöst werden; weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollständig Rechenschaft geben muß. Im praktischen Gebrauch der Vernunft ist es hingegen ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun; daher kann die Idee der praktischen Vernunft

jederzeit wirklich, obzwar nur zum Theil (in Handlungen) gegeben werden. Ja die Idee der praktischen Vernunft ist die unentbehrliche Bedingung, ohne welche kein praktischer Gebrauch des obern Erkenntnißvermögens möglich seyn würde. Die Ausübung dieser praktischen Idee ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbarren Grenzen (also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit). Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar, denn man kann sich derselben immer mehr und mehr *in concreto* nähern, auch ist sie in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig, weil jede Handlung nach ihr beurtheilt und gethan werden muß. In ihr hat die reine Vernunft sogar Causalität, den Inhalt ihres Begriffs wirklich (*in concreto*) hervorzubringen. Daher kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: sie ist nur eine Idee. Eben darum, weil sie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, muß sie allem Praktischen als ursprüngliche Bedingung zur Regel dienen (C. 383. ff. U. 54. M. I, 432.).

9. Ob aber gleich die transcendentalen Vernunftbegriffe nur Ideen sind, so sind sie darum doch keinesweges überflüssig und nichtig, oder unnütz und entbehrlich. Denn, wenn schon durch sie kein Gegenstand bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er in seiner Erkenntniß der Gegenstände besser und weiter geleitet wird, und enthalten also die Urbilder des Gebrauchs des Verstandes. Zu geschweigen, daß sie von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Uebergang möglich machen, und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den

speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen (C. 385. f. M. I, 433.). Dies ist ihr guter und immanenter Gebrauch. Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern bloß ihr Gebrauch kann entweder in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung überfliegend (transcendent), oder einheimisch (immanent) seyn. Das erstere ist er, wenn man die Ideen geradezu auf einen ihnen vermeintlich entsprechenden Gegenstand richtet; das zweite ist er, wenn man die Ideen nur auf den Verstandesgebrauch überhaupt in Ansehung der Gegenstände seiner Begriffe richtet (C. 671. M. I, 787.). Nach Kant ist der erstere Gebrauch der Ideen ein constitutiver, der zweite aber ein regulativer Gebrauch derselben (U. IV.). Das heißt, für den erstern werden die Ideen als Begriffe behandelt, durch welche gewisse Gegenstände gegeben werden; bei dem andern als Begriffe, die bloß den Verstand zu einem gewissen Ziel richten sollen. Versteht man die Ideen auf die erstere Art, so sind es bloß vernünftelnde oder dialektische Begriffe (S. 2.); versteht man sie auf die letztere Art, so sind es richtig geschlossene Begriffe. Das Ziel, auf welches die Ideen den Verstand hinrichten sollen, ist dem geometrischen Brennpunct der concaven Seite eines hohlgeschliffnen Glases ähnlich, vor der die Lichtstrahlen so auseinanderfahren, als kämen sie alle aus einem Punct hinter der hohlen Seite des Glases her. Die Idee ist gleichsam für den Verstand dieser imaginäre Focus oder Punct, nach welchem zu die Richtungslinien aller seiner Regeln zusammenlaufen sollen. In der That aber gehen die Verstandesbegriffe eben so wenig aus den Ideen aus, als die Lichtstrahlen aus dem virtuellen Brennpunct eines Hohlglases, indem die Idee ganz aufserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt. Hieraus entspringt aber doch die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst (gleichsam aus einem

nen congruent gegeben werden könnten, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objective Gültigkeit haben, und nicht bloß leere Gedankendinge (Wesen einer vernünftelnden Vernunft) vorstellen: so muß durchaus eine Deduction derselben möglich seyn (C. 697. f. M. - I. 823.). Diese Deduction besteht nun in der vorhergehenden subjectiven Ableitung der Ideen aus der Natur unrer Vernunft; diese lehrt, daß sie keine Hirngespinnste sind (C. 393, U. 254. M. I, 442. M. II. 772.), s. Deduction, 4. und Seele, 4.

15. Die reine Vernunft hat also bei diesen reinen Vernunftbegriffen nichts anders zur Absicht, als die absolute Totalität (Vollständigkeit) der Synthesis auf der Seite der Bedingungen (es sei nun der Inhärenz aller Vorstellung als Bestimmung des denkenden Subjects, oder der Dependenz aller Erscheinungen als gehörig zu einem Inbegriff derselben, der Welt, oder der Concurrenz alles Möglichen überhaupt in einem All der Realitäten); hat aber mit der absoluten Totalität auf der Seite des Bedingten nichts zu schaffen. Die Vernunft bedarf nur die Vollständigkeit auf der Seite der Bedingungen, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen, und sie dadurch dem Verstande *a priori* aufzugeben, der sie dann in der Reihe der Erscheinungen auffuchen mag. Ist aber eine vollständige und unbedingte gegebene Bedingung einmal da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Ansehung der Fortsetzung der Reihe. Denn der Verstand thut jeden Schritt abwärts, von der Bedingung zum Bedingten, von selbst, ohne daß er ihm erst aufgegeben werde. Auf solche Weise dienen die transcendentalen Ideen nurzum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen

bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten giebt es nun einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsre Vernunft von den Verstandesgesetzen macht. Aber es giebt in Ansehung dieses Hinabgehens keinen transcendentalen Gebrauch der Vernunft, s. Gedankending, 4. f. (C. 393) f. M. I, 443).

16. Endlich wird man auch gewahr, das unter den transcendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und eine gewisse Einheit hervorleuchte. Die reine Vernunft bringt nemlich, vermittelt ihrer, alle ihre Erkenntniß in ein System. Von der Erkenntniß seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniß, und vermittelt dieser zum Urwesen fortzugehen, ist ein ganz natürlicher Fortschritt. Denn er sieht ganz dem logischen Fortgange ähnlich, den die Vernunft macht, wenn sie von den Prämissen oder Vorderätzen in einem Vernunftschluß zum Schlußsatze fortschreitet. Die transcendentale Idee von der absolut obersten Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, setzt nemlich die Idee eines absoluten Subjects aller Bestimmungen und die Idee eines absoluten Substrats als Inbegriffs aller Bestimmungen oder von jenem Subject abhängenden (ihm gleichsam inhärenden *) absoluten Objects voraus. Diese transcendentalen Ideen sind demnach Grundsätze, die den Zweck haben, unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und in so

*) Man sieht hier, das für die Vernunft kein anderer Ausweg übrig bleibt, entweder ihre eigene Natur zu verkennen, die Ideen für Erkenntnisse der Gegenstände zu halten und so sich zum Spinozismus zu bekennen; oder diese Ideen für das zu halten, was sie sind, und die Wahrheit des Criticismus einzugestehen.

fern bloß von der Erfahrung, aber im Ganzen derselben, gelten. Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so kann doch die Idee eines Ganzen der Erkenntnis nach Principien derselben allein die Einheit eines Systems verschaffen. Ohne diese Einheit ist aber unser Erkenntnis nichts als Stückwerk, und kann nicht zum höchsten Zwecke (der immer nur das System aller Zwecke ist) gebraucht werden. Es ist aber hier nicht bloß vom höchsten Zweck des praktischen, sondern auch des speculativen Gebrauchs der Vernunft die Rede (Pr. 161. f.). Die transcendentalen Ideen drücken also die eigenthümliche Bestimmung der Vernunft aus, nemlich daß sie ein Princip der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs ist. Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnisart dafür ansieht, als ob sie dem Gegenstande der Erkenntnis anhängt, wenn man sie, die eigentlich bloß regulativ (zum Behuf des durchgängigen Zusammenhanges unsers empirischen Verstandesgebrauchs) ist, für constitutiv (zum empirischen Verstandesgebrauch) hält, und damit seine Kenntniss weit über alle mögliche Erfahrung erweitern will: so ist dieses ein bloßer Mißverstand in Beurtheilung der eigentlichen Bestimmung unsrer reinen Vernunft und ihrer Grundsätze. Dann entsteht eine Dialektik, s. Logik, 4, f. Schein, 3, u. Anfang, 17., die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit sich selbst entzweiet (Pr. 162. 192. M. II, 311.). Die systematische Einheit oder Vernunftseinheit ist eigentlich ein logisches Princip, d. h. ein Grundsatz des Denkens überhaupt, abgesehen von den Gegenständen des Denkens. Die Vernunft soll nemlich dem Verstand da, wo er nicht zu Regeln hinlangt, durch Ideen forthelfen. Sie würde hingegen ein transcendentales Princip seyn, wenn die Beschaffenheit der Gegen-

stände, oder die Natur des sie erkennenden Verstandes an sich zur systematischen Einheit bestimmt wäre. Dann könnte man nemlich diese Einheit *a priori*, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft gewissermaßen postuliren, und sagen: alle möglichen Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen mit gehören) haben Vernunftseinheit und stehen unter gemeinschaftlichen Principien. Ein solcher transcendentaler Grundsatz der Vernunft würde die systematische Einheit nicht bloß subjectiv- und logisch- (als Methode), sondern auch objectiv- nothwendig machen (C. 676. M. I, 794.). Ein Beispiel hierzu s. im Art. Grundkraft. Es ist aber nicht abzusehen, wie ein logisches Princip der Vernunftseinheit der Regeln ohne ein transcendentales statt finden kann. Durch das letztere wird nemlich angenommen, daß eine solche systematische Einheit den Objecten selbst anhänge, und daher *a priori* als nothwendig angenommen werde, folglich auch ein Grundsatz des Denkens überhaupt seyn müsse, s. Grundkraft, 4. (C. 678. f. M. I, 800.). Die Auflösung dieser Schwierigkeit ist: Der Verstand macht für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand, so wie wir nemlich ohne Verstand die sinnlichen Anschauungen nicht erkennen würden, so würden wir ohne Vernunft die Verstandeserkenntnisse nicht begreifen (s. 2.). So wie der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt, so ist es ein Geschäft der Vernunft, die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen, systematisch zu machen. Die Verstandeshandlungen aber ohne Schemata der Sinnlichkeit sind unbestimmt; eben so ist auch die Vernunftseinheit in Ansehung der Bedingungen und des Grades, unter denen und wie weit der Verstand seine

Begriffe systematisch verbinden soll, an sich selbst unbestimmt. Nun kann für die durchgängig systematische Einheit aller Verstandesbegriffe, d. i. für den Vernunftbegriff, kein Schema in der Anschauung ausfindig gemacht werden. Allein es kann und muß doch ein Analogon eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Princip ist. Denn das Größte und Absolutvollständige läßt sich bestimmt denken, weil alle restringirenden Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden. Also ist diese Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit. Zwischen beiden ist aber doch der Unterschied, daß die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben so eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst ist, wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre sinnlichen Schemata, sondern nur eine Regel oder ein Princip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs. Nun gilt jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Einheit seines Gebrauchs *a priori* festsetzt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenstande der Erfahrung. Folglich werden die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung objective Realität haben. Allein diese Realität besteht nicht darin, daß sie an dem Erfahrungsgegenstande etwas bestimmen (constitutiv sind), sondern nur darin, daß sie das Verfahren anzeigen, nach welchem der empirische und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmen kann; dadurch, daß er mit dem Princip der durchgängigen Einheit (dem Vernunftbegriff) so viel als möglich, in Zusammenhang gebracht, und davon abgeleitet wird (d. i. regulativ sind) (C. 692. ff. M. I, 817.). Sie sind also

als nothwendige Grundbegriffe anzusehen; um die Verstandeshandlungen der Subordination entweder objectiv zu vollenden, oder als unbegrenzt anzusehen (L. 141. f.). So haben wir also die transcendentalen Vernunftbegriffe gehörig von den Verstandesbegriffen unterschieden, ihren Ursprung eingesehen, und zugleich ihre bestimmte Zahl erkannt. Ueber diese Zahl kann es gar keine mehr geben. Zugleich sind sie in einem systematischen Zusammenhange vorgestellt worden, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abgeteilt und eingeschränkt wird (C. 394. ff. M. I; 444.).

17. Es ist nicht das Mindeste, was uns hinderte, diese Ideen auch als objectiv (außer uns vorhanden) und hypostatisch (in wirklichen Wesen vorhanden) anzunehmen. Nur allein bei der kosmologischen Idee ist dieses nicht möglich, weil in diesem Falle die Vernunft auf eine Antinomie stößt. Die psychologische und theologische Idee enthalten dergleichen Widerspruch gar nicht, wie sollte uns daher Jemand ihre objective Realität bestreiten können, da die Möglichkeit sie zu bejahen mit der sie zu verneinen gleiche Schwierigkeit hat. Gleichwohl ist, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daß kein positives Hinderniß dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt seyn, Gedankenwesen auf den bloßen Credit der ihr Geschäft gern vollendenden speculativen Vernunft als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen; wenn diese Gegenstände alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden, sondern nur ihre Realität, als die eines Schema des regulativen Principis der systematischen Einheit aller Naturerkenntniß gelten. Mit-hin sollen sie nur als *Analogia* von wirklichen

Dingen zum Grunde gelegt werden. nemlich von den Gegenständen der dingungen (Schemate) auf, welche standesbegriff einschränken, die kein einen bestimmten Begriff von möglich machen. Und nun denk Etwas, wovon wir gar keinen Be es an sich selbst sei. Allein, doch von diesem Etwas (z. B. Gott nifs zu dem Idbegriff der Er Welt) denken, das demjenige welches die Erscheinungen ur ben (z. B. der Ursach (C. 701. f. M. I, 526.). Wen che idealische Wesen annehme eigentlich nicht unsere Erker jecte, möglicher Erfahrun empirische Einheit der let stematische Einheit, wo Schema giebt. Denn, das respondirendes Ding, ein Wesen setzen; dadurch ist ten unsere Erkenntnifs c scendenten Begriffen Wesen wird nur in der selbst zum Grunde geleg stematische Einheit a Richtschnur des empiri nunft dienen soll, Das ausgemacht, was der die innere Eigenschaft auf welchem, als Ur M. I, 827.). Die V sche Einheit nicht a ihrer Idee zugleich ches ein Vernunft natae) heisst, und die Vorstellung bild) zu einem Vernunft ist.

die Bedeutung einer Idee, wenn man sie für die Behauptung, oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält. Vielmehr setzt man sich durch sie nur einen Gesichtspunct, aus welchem einzig, und allein man eine der Vernunft wesentliche und dem Verstande heilsame Einheit verbreiten kann. Mit einem Worte; ein solches transcendentales Ding ist bloß das Schema eines regulativen Princip, wodurch die Vernunft, so viel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet (C. 799. f. M. I. 834.). Man kann also sagen, der Gegenstand einer bloßen transcendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat. Denn in der That ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft adäquat seyn soll, kein Verstandesbegriff, d. i. eine versinnlichte Kategorie, möglich. Dieser sagt man aber, daß wir von dem Object einer Idee keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff, haben können (C. 396. f. M. I. 445.). Wir haben aber bereits gesehen, daß die transcendentale (subjective) Realität der reinen theoretischen Vernunftbegriffe darauf beruhet, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirischen Prämissen enthalten. In diesen Vernunftschlüssen werden wir folglich von etwas, das wir kennen, auf etwas anders schliessen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und ihm doch durch den hierdurch entspringenden unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung des Resultats, auf das sie führen, eher vernünftelnde Schlüsse, als Vernunftschlüsse zu nennen. Doch können sie, weil sie doch aus der Natur der Vernunft entsprungen sind, auch wohl Vernunftschlüsse heißen. Es sind eigentlich Sophisticationen

der reinen Vernunft. Selbst der Weiseste unter allen Menschen kann sich nicht von ihnen losmachen, er kann vielleicht nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten; aber den Schein kann er doch niemals völlig los werden (C. 397. M. I. 446.). Alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinaus führen wollen, sind trüglich und grundlos. Die menschliche Vernunft hat aber einen natürlichen Hang, diese Grenze zu überschreiten, und dazu wird sie durch die ihr natürlichen Ideen eben so verleitet, als der Verstand durch die ihm natürlichen Kategorien. Doch ist zwischen beiden noch der Unterschied, daß die Kategorien doch zur Uebereinstimmung unserer Begriffe mit irgend einem, nemlich dem sinnlichen, Objecte, d. i. zur Wahrheit führen, die Ideen aber, wenn man sie für Begriffe von Objecten hält, einen bloßen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Critik abhalten kann (C. 670. M. I. 786.).

18. Dieser dialektischen Vernunftschlüsse giebt es also nur dreierlei Arten, so viel es transcendente Ideen giebt, auf die ihre Schlüsse auslaufen. In dem Vernunftschlusse der

ersten Classe schließt die Vernunft von dem transcendentalen Begriff des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjects. Diesen dialektischen Schluß nennt Kant den transcendentalen Paralogismus, d. i. einen falschen Vernunftschluß der Form nach, durch welchen man sich selbst hintergeht, aus einem in der Natur der Menschenvernunft liegenden Grunde, s. Paralogismus. Die

zweite Classe schließt von dem Widerspruch der unbedingten synthetischen Einheit ei-

ner Reihe auf die Richtigkeit der bedingten synthetischen Einheit derselben, welche Einheit aber doch auch keinen Begriff giebt. Den Zustand der Vernunft bei diesen dialektischen Schlüssen nennt Kant die Antinomie der reinen Vernunft, s. Antinomie. In der ersten Antinomie wird die Einheit der dritten Classe schließt die Vernunft von Dingen, die sie nach ihrem bloß transcendentalen Begriff nicht kennt (Gegenständen überhaupt) aus dem Wesen aller Wesen, welches sie durch einen transcendentalen Begriff noch weniger kennt. Diesen dialektischen Vernunftschluß nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, d. h. den Schluß auf ein einzelnes durch die Ideen allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding, s. Ideal.

(C. 397. f. M. I, 447.)

19. Alle menschliche Erkenntnis fängt mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. In Ansehung aller drei Elemente hat sie Erkenntnisquellen *a priori*, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen. Eine vollendete Kritik überzeugt aber doch, daß alle Vernunft im speculativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne. Sie lehrt, daß die eigentliche Bestimmung der Vernunft sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit; worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen; daß aber außerhalb der Grenze derselben für uns nichts als leerer Raum sei. Diese Kritik deckt uns die wahre Ursache des Scheins auf, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen wird, und löset alle

unserer transcendente Erkenntnis (als ein Studium unserer innern Natur, aber doch *a priori*) in ihre Elemente auf, welches keinen geringen Werth hat, und für den Philosophen sogar Pflicht ist (C. 780. f. M. L. 850.).

20. Die transcendentalen Ideen sind das wichtigste in der ganzen Metaphysik, der Inbegriff derselben macht die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft aus. Die Naturanlage zu diesen Ideen scheint dahin abzuzielen, unsern Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung so weit löszumachen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloß Gegenstände für den reinen Verstand enthält, und nicht denke, alle mögliche Dinge seien Gegenstände der Erfahrung, und die Principien der Möglichkeit der Erfahrung gelten von allen Dingen, also auch von Dingen an sich selbst, oder von Objecten der Erfahrung, als Dingen an sich selbst (L. 141.). Die Absicht dabei ist aber nicht, daß wir uns mit jenen reinen Verstandesgegenständen speculativ beschäftigen sollen. (weil wir keinen Boden finden, worauf wir fuisen können). Sondern, ohne diese Verstandesgegenstände würden die praktischen Principien keinen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich finden, und sich nicht zu der für die Vernunft in moralischer Absicht unentbehrlichen Allgemeinheit ausbreiten können (Pr. 184. f.). So zeigt die psychologische Idee, wir mögen dadurch auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit dieser Erfahrungsbegriffe deutlich genug, und führt uns dadurch vom Materialismus ab. So dienen die kosmologischen Ideen, durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntnis, die Vernunft in ihren recht-

mäßigen Nachfragen zu befriedigen, uns vom Naturalismus abzuhalten. Vermittelt der theologischen Idee endlich, da die Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von andern voraussetzt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muß, die Causalität aber wiederum, wenn sie bloß Natur wäre, niemals das Daseyn des Zufälligen begreiflich machen könnte, macht sich die Vernunft vom Fatalismus los; und zwar sowohl von einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur selbst, ohne erstes Princip, als auch in der Causalität dieses Princip selbst. So dienen die transcendentale Ideen zwar nicht dazu, uns positiv zu belehren, aber sie heben doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus auf. Dadurch verschaffen nun die transcendentale Ideen den moralischen außer dem Felde der Speculation Raum, und dieses erklärt einigermaßen jene Naturanlage zu den ersten Ideen (Pr. 185. f.).

21. Es ist sehr merkwürdig, daß der kosmologische Vernunftbegriff der Freiheit der einzige unter allen Ideen der reinen speculativen Vernunft, oder reinen theoretischen Ideen ist, dem man objective Realität verschaffen, oder den man beweisen kann und der auch eine große Erweiterung im Felde des Uebersinnlichen verschafft. Allein diese Erweiterung betrifft nur die praktische Erkenntnis, d. i. die Bestimmung des Willens; denn für die theoretische Philosophie ist er, wie jeder andere Vernunftbegriff, wenn man ihn als Begriff von einem wirklichen Gegenstande betrachtet, transcendent, d. i. ein solcher, dem

kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Er macht also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntnis aus, und kann nur für ein regulatives und zwar bloss negatives Princip der speculativen Vernunft gelten. Es ist also erst die Frage: woher diesem Begriff ausschliessungsweise eine so grosse Fruchtbarkeit zu Theil geworden sei? Denn die übrigen bezeichnen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verstandeswesen, können aber den Begriff von ihnen durch nichts bestimmen. Ohne Kategorien können wir nichts denken. Folglich muss auch in der Idee der Vernunft von der Freiheit zuerst die Kategorie aufgesucht werden, durch welche sie soll gedacht werden. Dies ist die Kategorie der Causalität. Nun kann aber dem Vernunftbegriffe der Freiheit, als überschwinglichem Begriffe, keine ihm correspondirende Anschauung untergelegt werden. Allein es muss dennoch dem Verstandesbegriffe der Causalität, für dessen Synthesis der Vernunftbegriff der Freiheit das Unbedingte, nemlich eine absolute Causalität, fordert, zuvor eine sinnliche Anschauung gegeben werden, dadurch ihm zuerst die objective Realität gesichert wird. Nun sind alle Kategorien in zwei Classen, die mathematische und die dynamische, eingetheilt. Die der erstern (die der Grösse und Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des Gleichartigen des Bedingten und der Bedingung, in welcher Synthesis das Unbedingte zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit gar nicht kann gefunden werden. Daher auch die Antinomie der Vernunft entsteht, dass die Totalität der Bedingungen und das Unbedingte weder gefunden, noch aufgegeben werden kann, s. Antinomie, 3. A. Die Kategorien der zweiten Classe (die der Causalität und Nothwendigkeit eines Dinges), erfordern diese Gleich-

artigkeit gar nicht, weil hier nicht die Anschauung vorgestellt werden soll, sondern nur wie die Existenz des ihr correspondirenden bedingten Gegenstandes zu der Existenz der Bedingung (als im Verstande damit verknüpft) hinzukomme. Und da ist es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl in Ansehung der Causalität als des zufälligen Daseyns der Dinge selbst) das Unbedingte in die intelligibele Welt zu setzen, und die Synthesis transcendent zu machen. Daher auch bei der Antinomie der Vernunft hierüber das Sinnlichbedingte zugleich übersinnlichunbedingt seyn, mithin die mechanisch-nothwendige Causalität des handelnden Wesens, als zur intelligibeln Welt gehörig, zugleich als frei gedacht werden kann, s. Antinomie, 3. B. Nun kömmt es bloß darauf an, daß dieses gedacht werden können in ein wirklichseyn verwandelt werde. Man muß nemlich zeigen können, daß gewisse Handlungen eine solche Causalität (die intellectuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objectiv praktisch nothwendig seyn. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Handlungen können wir diese Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Causalität durch Freiheit immer außer der Sinnenwelt im Intelligibeln gesucht werden muß. Zur Wahrnehmung und Beobachtung sind uns aber bloß Sinnenwesen gegeben. Also bleibt nichts übrig, als etwa ein unwidersprechlicher und zwar objectiver Grundsatz der Causalität, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas Anderes als Bestimmungsgrund der Causalität berufe, wo sie also als reine Vernunft praktisch gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der Sittlichkeit oder das

moralische Gesetz, dessen Realität ein Axiom ist. Dieses moralische Gesetz beweiset eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt), die Willkuhr zu bestimmen, d. i. einen reinen Willen, in welchem die sittlichen Gesetze und Begriffe ihren Ursprung haben (K. XVIII.). Also ist diese unbedingte Causalität und das Vermögen derselben (die Freiheit), mit dieser aber das zur Sinnenwelt gehörige Wesen als zugleich zur intelligibeln Welt gehörig nicht bloß unbestimmt und problematisch gedacht, s. Freiheit, 26.; sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Causalität bestimmt und assertorisch erkannt worden. Und so ist uns die Wirklichkeit der intelligibeln Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden. Daher ist nun auch diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht, wie dies von allen Ideen gilt, transcendent (überschwenglich) und ohne Object seyn würde, in praktischer Absicht immanent (einheimisch) und constitutiv, indem sie ein Grund der Möglichkeit ist, s. Postulat, 5. (P. 244.). Dergleichen Schritt aber können wir in Ansehung der zweiten dynamischen, d. i. auf das Unbedingte in der Existenz der Naturdinge gehenden, Idee, nemlich der eines nothwendigen Wesens (Gottes) nicht thun. Wir können zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne die Vermittelung der erstern dynamischen Idee, und also zu einer andern als praktischen Absicht, d. i. so zu handeln, als ob ein Gott sei, nicht hinauf kommen, und folglich die Realität dieser Idee auch nur in praktischer Absicht beweisen, (L. 14.). Denn, wollten wir es versuchen, so müßten wir den Sprung gewagt haben, alles Gegebene zu verlassen, und uns zu dem hinzuschwingen, obwohl uns nichts davon gegeben ist, wodurch wir die Verknüpfung eines solchen in-

telligibeln Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das nothwendige Wesen als außer uns gegeben erkannt werden soll). In Ansehung unsers eigenen Subjects hingegen, so fern es sich (den Willen) durchs moralische Gesetz einerseits als intelligibeles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits aber als nach dieser Bestimmung (des Willens) in der Sinnenwelt thätig, selbst erkennt, ist diese Verknüpfung ganz wohl möglich. Der einzige Begriff der Freiheit verstatet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selbst, die sich durchs höchste und praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig erkennt, und sogar die Art bestimmt, wie es als ein solches Verstandeswesen thätig seyn kann. So läßt sich begreifen, warum uns in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische über die Sinnenwelt hinaus helfen kann, und warum uns allein dieses Erkenntniße von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe; die aber eben darum auch freilich nur so weit ausgedehnt werden kann, als es gerade für die reine praktische Absicht nöthig ist (P. 185. ff. M. II, 309.). Da nun auf diese Art der Begriff der Freiheit seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweiset: so macht er dadurch die Verknüpfung der reinen Vernunftideen von Gott und Unsterblichkeit mit der Natur und unter einander zu einer Religion möglich. Der Freiheitsbegriff allein kann also die Vernunft, obwohl nur in praktischer Absicht, über diejenigen Grenzen erweitern, innerhalb deren jeder Naturbewußte ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müßte

(M. II, 990. U. 467. f.). So schließt sich jeder Schritt, den man im praktischen Felde der reinen Vernunft thut, genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft an, als ob jeder mit überlegter Vorsicht ausgedacht wäre, um nur jener Kritik Bestätigung zu verschaffen. Eine solche auf keinerlei Weise geluchte, sondern (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Principien fortsetzen will) sich von selbst findende genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft mit denen der speculativen bestärkt die Maxime, in jeder Untersuchung seinen Gang mit Offenheit fortzusetzen. Am Ende stimmt auch das Bedenklichste auf eine unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammen, was sich ohne Parteilichkeit und Vorliebe für eine Lehre von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche verlorne Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen (P. 190. M. II, 310.).

22. Zum Beschlufs will ich zur vollkommenen Unterscheidung der Ideen oder Vernunftbegriffe von den Verstandesbegriffen die Kunstausdrücke anführen, die Kant zu diesem Behuf vorgeschlagen hat. Ideen, in der allgemeinsten Bedeutung, sind, nach einem gewissen (subjectiven oder objectiven) Princip, auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, sofern sie doch nie eine Erkenntniß desselben werden können. In dieser Bedeutung also, daß sie auf einen Gegenstand bezogen werden, gebrauche man auch das Wort Idee lieber, als das Wort Vernunftbegriff, bei welchem man bloß an den regulativen Gebrauch des Begriffs denke, d. i. daran, daß er ein re-

gulative; Princip für den theoretischen Gebrauch der Vernunft ist. Die Ideen sind nun entweder nach einem bloß subjectiven Princip der Uebereinstimmung der Erkenntnisvermögen untereinander (der Einbildungskraft und des Verstandes) auf eine innere Anschauung bezogen, und heißen alsdann ästhetische Ideen, z. B. das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. s. w. welche eigentlich Vernunftideen sind, aber so versinnlicht, wie sie der Dichter darstellt. Oder die Ideen sind Vernunftideen, wenn sie nemlich nach einem objectiven Princip auf einen Begriff bezogen werden; aber doch nie eine Erkenntnis des Gegenstandes abgeben können. Dergleichen sind nun die transcendentalen Ideen von der Seele, der Welt und Gott, und die so eben angeführten, wenn sie nicht versinnlicht, sondern nur gedacht werden. In diesem Falle sind die Ideen transcendente Begriffe, und von den Verstandesbegriffen, denen jederzeit eine adäquat correspondirende Erfahrung untergelegt werden kann, und die darum immanent heißen, jederzeit unterschieden (U. 239. f. M. II, 749.). Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine innere Anschauung der Einbildungskraft ist, der niemals ein Verstandesbegriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff vom Ueberfinnlichen (dem Unbedingten) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen (adäquat) gegeben werden kann (U. 240. M. II, 750.), f. Expositio-

n, 32.

Ästhetische Idee, (*idea aesthetica*), f. Begriff, 24. Einbildungskraft klarlich, 4. Die ästhetische Namen mit Recht, weil, ob eine Darstellung der Ein-
Ggg 2

bildungskraft im innern Sinn ist, doch immer etwas Unbedingtes darstellt, also einen eigentlichen Vernunftbegriff, oder eine Vernunftidee verfinnlicht, und ihr gleichsam einen Gegenstand giebt. Dieser Gegenstand, oder die Idee individualisirt, heisst das Ideal. Für die äufsere Einbildungskraft oder eine Darstellung im äufsern Sinn, sei es auch durch die Natur selbst, erreicht nichts eine solche Vernunftidee. Eben hierdurch entsteht das Gefühl des Erhabenen im Gemüth. Wir drücken uns daher ganz unrichtig aus, wenn wir einen Gegenstand der Natur erhaben nennen; denn das Erhabene zeigt nur etwas zweckmäßiges in dem möglichen Gebrauche der Naturanschauungen. Das eigentlich Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten seyn, sondern trifft nur Ideen der Vernunft. Indem nemlich keine diesen Ideen angemessene Darstellung möglich ist, werden die Ideen durch diese sinnlich dargestellte Unangemessenheit rege gemacht und ins Gemüth zurückgerufen. So kann der weite, durch Stürme empörte Ocean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist gräßlich, und man mus' das Gemüth schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem solchen Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist. Das Gemüth wird nemlich durch eine solche Anschauung angereizt, die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen zu beschäftigen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten (U. 76. f. M. II, 537.). Man kann sagen: Erhaben ist das, in Vergleichung mit welchem alles andere klein ist. Hier sieht man leicht, das nichts in der Natur gegeben werden könne, so groß es auch von uns beurtheilt werde, was nicht in einem andern Verhältnisse betrachtet bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte. Und umgekehrt, ist nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleinern Maaßstäben für unsere Einb-

dungskraft bis zu einer Weltgröfse erweitern ließe. Die Teleskope haben uns die erstere, die Mikroskope die letztere Bemerkung zu machen, reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts also, was Gegenstand der Sinne seyn kann, ist, auf diesen Fuß betrachtet, erhaben zu nennen. Das Gefühl des Erhabenen beruht also auf der Unangemessenheit der Sinnlichkeit zu der Vernunft als Vermögen der Ideen. In unserer Einbildungskraft (dem einen Zweige unfre Sinnlichkeit) liegt nehmlich ein Bestreben zum Fortschritt ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität, als auf eine reelle Idee. Wenn nun die Dinge der Sinnenwelt für unser sinnliches Vermögen der Größenschätzung (die Einbildungskraft) zu groß sind, und die Vernunftidee der absoluten Totalität durch diese Wahrnehmung geweckt, und das Ding in der Natur, das für das Umfassen durch unfre Einbildungskraft zu groß ist, dennoch hinter der geweckten Idee der absoluten Totalität gänzlich zurückbleibt, so wird dadurch das Gefühl dieses unfres übersinnlichen Vermögens der Ideen geweckt. Also ist der Gebrauch, den die Urtheilskraft von gewissen Gegenständen zum Behuf dieses Gefühls des Erhabenen natürlicher Weise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne selbst, schlechthin groß oder erhaben. Mitbin ist die Geistesstimmung durch eine gewisse die reflectirende Urtheilskraft beschäftigende Vorstellung, nicht aber der Gegenstand, erhaben zu nennen (U. 84. M. II, 548.). Erhaben ist also, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiset, das jeden Maaßstab der Sinne übertrifft (U. 85. M. II, 549.). Wer sich aber fürchtet, kann über das Erhabene der Natur, insofern es eine große Macht darstellt, gar nicht urtheilen, denn es ist unmöglich, an einem ernstlich gemeinten Schrecken Wohlgefallen zu finden. Man kann aber einen Gegenstand als fürchtbar betrachten, ohne sich vor ihm zu

fürchten, wenn wir ihn nehmlich als un wider-
 stehlich für unsre Kraft betrachten, s. Furcht-
 bar (U. 103. M. II, 571, 572). Der grenzenloso
 Ocean in Empörung gesetzt u. dergl. wird nur desto
 anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns
 in Sicherheit befinden, s. Furcht. Und wir
 nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil
 sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittel-
 maß erhöhen; und ein der Natur weit überle-
 genes Vermögen in uns entdecken lassen (U. 104.
 M. II, 573.). An der Unermesslichkeit der
 Natur, und der Unzulänglichkeit unsers Vermö-
 gens, einen der ästhetischen Größenschätzung ih-
 res Gebiets proportionirten Maßstab zu nehmen,
 finden wir zwar unsere eigene Einschränkung,
 gleichwohl aber doch an unserm Vernunftvermögen
 zugleich einen andern nicht sinnlichen Maßstab,
 welcher die Unendlichkeit selbst als Einheit unter
 sich hat, gegen den alles in der Natur klein ist,
 mithin in unserm Gemüthe eine Ueberlegenheit
 über die Natur selbst in ihrer Unermesslichkeit.
 Die Natur wird also in unserm ästhetischen
 Urtheil nicht, so fern sie Furcht erregend ist, als
 erhaben beurtheilt; sondern weil sie unsere Kraft
 in uns aufruft, um die Macht der Natur, für uns
 und unsere Personlichkeit, doch für keine Gewalt
 anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten;
 weil sie also die Einbildungskraft zur Darstellung
 derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth
 die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst
 über die Natur sich fühlbar machen kann (U. 104.
 M. II, 574). Dieses Princip scheint zwar zu weit
 hergeholt und vernünftelt, mithin für ein ästhe-
 tisches Urtheil überschwenglich zu seyn; allein die
 Beobachtung des Menschen beweiset das Gegen-
 theil. Denn was ist das, was selbst dem Wilden
 ein Gegenstand der größten Bewunderung ist?
 Ein Mensch, der nicht erschrickt; der sich nicht
 fürchtet, also der Gefahr nicht weicht; zugleich
 aber mit völliger Ueberlegenheit rüthig zu Werke

geht. Auch im allergefittetsten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur dafs man noch dazu verlangt, dafs er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmuth u. f. w. beweise. Denn dadurch wird zugleich die Unbezwinglichkeit seines Gemüths durch Gefahr erkannt. Nach dem ästhetischen Urtheil verdient daher der Feldherr mehr Achtung, als der Staatsmann. Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat Etwas Erhabenes an sich, und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es sich aussetzt, und je muthiger es sich hat unter ihnen behaupten können. Ein langer Friede hingegen macht den blofsen Handlungsgeist und mit ihm den niedrigen Eigennutz herrschend, und pflegt die Denkungsart des Volks zu erniedrigen (U. 106. M. II, 576.). Wider diese Auflösung des Erhabenen der Macht scheinen zwar wieder andere Beispiele zu streiten. Wir pflegen uns mehmlich Gott im Ungewitter, im Sturm, u. f. w. als im Zorn vorstellig zu machen. Nun würde es Thorheit und Frevel seyn, hierbei die Einbildung einer Ueberlegenheit unseres Gemüths über die Wirkungen und, wie es scheint, gar über die Absichten einer solchen Macht zu haben. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemüthsstimmung zu seyn, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt. In der Religion scheint Niederwerfung und dergleichen das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu seyn, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein die Gemüthsstimmung, die dabei zum Grunde liegt, ist auch bei weitem nicht mit der Idee der Erhabenheit einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und nothwendig

verbunden. Der Mensch, der sich wirklich fürchtet, kann die göttliche Grösse nicht bewundern. Wenn er sich bewusst ist, mit seiner verwerflichen Gesinnung wider die Gottheit verköstet zu haben, so fehlt ihm die Gemüthsstimmung zur ruhigen Contemplation und die Freiheit des Urtheils. Nur alsdann, wenn er sich seiner aufrichtigen, gottgefälligen Gesinnung bewusst ist, erwecken jene Wirkungen der Macht in ihm die Idee der Erhabenheit des göttlichen Wesens. Denn alsdann erkennt er eine dessen Willen gemäße Erhabenheit der Gesinnung bei sich selbst. Dadurch wird er aber über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche des Zorns Gottes ansieht, erhoben: Selbst die Demuth, als unnachsichtliche Beurtheilung seiner Mängel, die sonst, beim Bewusstseyn guter Gesinnungen, leicht mit der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur bemäntelt werden könnten, ist eine erhabene Gemüthsstimmung. S. Religion, 4. (U. 107. ff. M. II, 577.) Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert demnach eine Empfänglichkeit desselben für Ideen; denn eben in der Unangemessenheit der Natur zu denselben besteht das anziehende Abschreckende für die Sinnlichkeit. Denn die Vernunft übt durch ihre Ideen eine Gewalt auf die Sinnlichkeit aus, nur um sie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktischen) angemessen zu erweitern, und sie auf das Unendliche hinaussehen zu lassen, welches für jene ein Abgrund ist. In der That wird ohne Entwickelung sittlicher Ideen das für den cultivirten Menschen Erhabene dem rohen Menschen bloß schreckhaft vorkommen. Er wird an den Beweisthümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerstörung und dem großen Maßstabe ihrer Macht, wogegen die seinige in Nichts verschwindet, lauter Gefahr und Noth für den Menschen sehen, der sich darin befinden sollte. So nannte ein guter und sonst verständiger Savo-

yischer. Batur: alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren. Wer weiß auch, ob er so ganz Unrecht hätte, wenn der Beobachter die Gefahren, denen er sich hier aussetzt, bloß aus Liebhaberei übernimmt, oder um dereinst pathetische Beschreibungen davon geben zu können. Ist aber Belehrung der Menschen die Absicht, so ist es ein andres (U. 110. M. II, 580.). Hierauf gründet sich nun auch die Nothwendigkeit der Bestimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem untrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschließen; denn, wenn wir etwas für erhaben erklären, so wollen wir damit nicht sagen, daß es bloß für uns erhaben sey, sondern es für Jedermann seyn sollte. So wir dem gegen das Schöne Gleichgültigen Mangel des Geschmacks vorwerfen, so sagen wir von dem, der bei dem Erhabenen unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl. Beides aber fordern wir von jedem Menschen, und setzen es auch an ihm voraus, wenn er einige Cultur hat. Doch findet hier der Unterschied statt, daß wir das erstere geradezu von Jedermann fordern, das zweite aber nur unter der subjectiven Voraussetzung (die wir aber Jedermann anzufinnen uns berechtigt glauben) des moralischen Gefühls. Denn bei dem ersten bezieht die Urtheilskraft die Einbildung bloß auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe; bei dem zweiten, aber auf die Vernunft, als Vermögen der Ideen (U. 112. M. II, 582.). In der Modalität der ästhetischen Urtheile, daß wir ihnen Nothwendigkeit und Allgemeinheit beilegen, liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urtheilskraft. Denn sie macht an ihnen ein Princip *a priori* kenntlich, und hebt sie aus der empirischen Psychologie, in welcher sie sonst unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzens (nur mit dem nichtsagenden Beiwort *schön* Gefühl) begraben bleiben würden, die Transcendentalphilosophie (U. 113. M. II, 583.). In Be-

ziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder angenehm, oder schön, oder erhaben; oder (schlechthin) gut (U. 113. M. II, 584.). Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Es läßt sich durch nichts, als die Quantität verständlich machen, und gehört zum bloßen Genusse, f. Angenehm. Vom Schönen, 1) Schönheit. Das Erhabene ist die Wirkung des Urtheils über die Tauglichkeit des Sinnlichen in der Vorstellung der Natur für einen möglichen übersinnlichen Gebrauch desselben, f. Erhabenheit. Vom Schlechthin guten f. Gutes (U. 113. f. M. II, 585.). Das Erhabene kann man so beschreiben: es ist ein Gegenstand der Natur, dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken (U. 115. M. II. 590.). Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist negativ, nemlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch sie selbst, indem sie nach einem andern Gesetze, als dem des empirischen Gebrauchs, zweckmäfsig bestimmt wird. Die Einbildungskraft fühlt nemlich die Aufopferung ihrer Macht, und zugleich die Ursache, der sie unterworfen wird. Denn die Einbildungskraft ist hier Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als solches aber einer Macht, unfre. Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten und so das Schlechthingroße nur in seiner (des Subjects) eigenen Bestimmung zu setzen. Diese Reflexion der ästhetischen Urtheilskraft, die Einbildungskraft zur Angemessenheit mit der Vernunft zu erheben; stellt den Gegenstand für die Vernunft, als Vermögen der Ideen, doch als subjectiv zweckmäfsig vor (U. 117. f. M. II, 594.) f. Schönheit, 7. Der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellectuellen Wohlgefallens ist das moralische Gesetz in seiner Macht, und es in uns über alle und jede Vernunft zu erheben.

de Thätigkeiten des Gemüths ausübt. Da nun diese Macht sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch-kennlich macht, welches eine Beraubung ist, obwohl zum Behuf der innern Freiheit, so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ (d. i. wider dieses Interesse), von der intellectuellen Seite aber positiv (mit einem Interesse) verbunden. Hiervaus folgt, daß das intellectuelle, an sich selbst zweckmäßige oder das Moralsichgute, ästhetisch beurtheilt, als erhaben vorgestellt werden müsse, s. Schönheit, 8. (U. 120. M. II, 597). Ein jeder Affekt von der Wackerer Art ist erhaben; der von der schmerzlichen Art aber hat nichts Edeles in sich (erregt nicht Bewunderung), s. Leidenschaft, 10. Daher sind Rührungen auch sehr verschieden. Man hat muthige und zärtliche Rührungen; der Hang zu den letztern heißt Empfindelei und taugt nichts, s. Empfindelei (U. 122. M. II, 599). Aber auch kühnliche Gemüthsbewegungen, sie mögen nun mit Ideen der Religion (als Erbauung) oder mit Ideen, die ein gesellschaftliches Interesse enthalten (als zur Cultur gehörig) verbunden werden, können keinesweges auf die Ehre einer erhabenen Darstellung Anspruch machen, wenn sie nicht eine Gemüthsstimmung zurücklassen, die auf das Bewußtseyn der Stärke und Entschlossenheit zum Ueberhöchlichen Einfluss hat. Denn sonst gehören alle diese Rührungen nur zur Motion. Also muß das Erhabene jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen, den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen (U. 123. f. M. II, 600). Das Gefühl des Erhabenen verliert durch diese abgezogene Darstellungsart nichts; denn die Einbildungskraft fühlt sich durch Wegschaffung der Grenzen der Sinnlichkeit unbegrenzt, wodurch die negative Darstellung des Unendlichen bedingt wird, die die Seele erweitert. Man

darf auch nicht fürchten, daß die Ideen der Sittlichkeit zu kraftlos seyn möchten, wenn sie frei von Bildern und kindischem Apparat dargestellt werden, eher muß man den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft mäßigen, wenn die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit entblößt von allem Sinnlichen aufgestellt wird *), s. Sittlichkeit. (U. 124. M. II, 601)... Das Wohlgefallen am Erhabenen bekommt durch seine allgemeine Mittheilbarkeit ein Interesse in Beziehung auf die Gesellschaft, und gleichwohl wird auch die Absonderung eines wohlwollenden Gemüths von aller Gesellschaft als etwas Erhabenes angesehen, wenn sie

*) Hiernach kann man beurtheilen, ob mein sehr achtungswürdiger Freund Blühdorn (Religionsvorträge, meistens über Episteltexte, nebst einer Untersuchung über das Wesen der Beredsamkeit, von Joh. Ernst Blühdorn, zweitem Prediger an der heil. Geistk. in Magd. Magdeburg 1803, 8. S. 22 f.) recht habe, wenn er sagt: „Da noch die Sinnlichkeit ihre großen Ansprüche macht, da der größte Theil sich mehr von sinnlichen Regungen leiten läßt, so müssen wir uns auch an die untern Erkenntnißvermögen wenden; und den Trotz der Sinnlichkeit zu beugen suchen. Wir folgen ja nur den Winken der Natur. Die Gefühle sind nichts weiter, als bewegende Kräfte, als starke Anreize: sie sollen als Mittel und Antiehe nur das Herz zum vernünftigen Begehren erwar-men; nur dem Willen die sittliche Anführung seiner Macht, überhaupt die Annahme und Befolgung des Pflichtgebots leichter und angelehnter machen. — Wie schwach und unkräftig ist die Vernunft, wann es auf die Geneigtheit des Willens ankommt, wie träge und langsam wirkt sie, zumal wenn die Sinnlichkeit so mächtig ankämpft. Oft sind tausend noch so starke Vernunftgründe nicht vermögend, eine einzige Lieblingsneigung zu besiegen u. s. w.“ Es wird ewig fest stehen, daß das, was der Mechanismus der Sinnlichkeit wirkt, nicht das Sittlichgute ist, ob es wohl ganz legal seyn kann. Die Natur kann ja nicht unser Muster in dem seyn, wie wir es machen sollen, den Willen durch sittliche Ideen gegen die Regungen der Sinnlichkeit zu bestimmen. Denn wir sind ja hier im Gebiet des freien Willens; dessen Natur, als etwas Ueberfinnliches, uns gänzlich unbekannt ist, und der in der mechanischen Natur, die wir kennen, allerdings einen Typus finden, aber wahrlich nicht ohne Winken folgen kann. Die Achtung fürs moralische Gesetz muß jederzeit frei und selbst-gewirkt seyn, und sie ist es allein, was wir den sinnlichen Antrieben entgegenzusetzen können. Eben weil tausend Vernunftgründe wirken sollen, muß es an dem alleinigen, dem achtmoralischen fehlen, der aber auch freilich nie wie ein mechanischer wirken muß.

auf Ideen beruhet, welche über alles sinnliche Interesse wegsehen, nehmlich auf Mangel an Wohlgefallen an Menschen und nicht auf Misanthropie und Anthropophobie, f. Misanthropie. Falschheit, Undankbarkeit, u. f. w. stehen mit der Idee dessen, was die Menschen seyn könnten, so im Widerspruch; das die Verzichtthung auf alle gesellschaftliche Freuden nur ein kleines Opfer zu seyn scheint. Diese Traurigkeit über die Uebel, welche die Menschen sich selbst anthun (welche auf der Antipathie in Grundsätzen beruht) ist, weil sie auf Ideen beruhet, erhaben. Die Betrübniß, nicht die niederfolgende Traurigkeit, kann also auch zu den rüthigen Affecten gezählt werden, wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat (U. 126. ff. M. II, 604).

24. Dynamische Idee (*idea dynamica*). Ein dynamischer Verstandesbegriff, in so fern ihn die Vernunft als unbedingt betrachtet, z. B. eine unbedingte Ursache (Gott). Sie ist also die Vernunftidee, die einen dynamischen Begriff des Verstandes zum Inhalt hat. Sie haben das Eigenthümliche, das wenn sie nicht als Vernunftbegriffe betrachtet werden, die die Einheit der Verstandeshandlung zum Gegenstande haben, sondern als Ideen von wirklich existirenden Gegenständen, eine solche Antinomie der Vernunft entsteht, bei der beide entgegengesetzte Behauptungen mit einander vereinigt werden können, z. B. es giebt einen Gott, als übersinnliche Ursache, es giebt aber keinen Gott, als Naturursache (C. 557.). Die Reihen der Bedingungen sind freilich in so fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erstreckung derselben sieht, nehmlich ob sie der Idee angemessen (z. B. eine Reihe von lauter Ursachen und Wirkungen) sind. Allein der Verstandesbegriff selbst, der diesen Ideen zum Grunde liegt, kann eine Synthesis des Ungleichartigen (z. B. eine über

sinnliche Ursache zu einer sinnlichen Wirkung) enthalten. Dies ist der Fall sowohl in der dynamischen Synthesis der Causalverbindung, als in der des Nothwendigen mit dem Zufälligen. Die unbedingte Totalität dieser dynamischen Synthesis ist nun die dynamische Idee (C. 558.). Die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen läßt demnach neben der sinnlichen noch eine ungleichartige Bedingung zu, die nicht ein Theil der Reihe ist. Diese liegt als bloß intelligibel, außer der Reihe. Dadurch wird nun der Vernunft ein Genüge gethan, und das Unbedingte den Erscheinungen vorgefetzt, ohne die Reihe der Erscheinungen abzubrechen. Denn in dieser Reihe muß, nach den Verstandesgrundsätzen, jede Bedingung immer wieder bedingt seyn. Daher kann es eine übersinnliche unbedingte Ursache aller Naturursachen in der Welt (Gott) geben, und diese können dabei dennoch immer wieder ihre sinnliche Ursache in der Natur haben (C. 558. M. II. 645.). Die dynamischen Ideen lassen also eine Bedingung der Erscheinungen außer der Reihe derselben zu, d. i. eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist. Jede Erscheinung in einer solchen dynamischen Reihe ist, wie jede Erscheinung überhaupt, durchgängig bedingt; denn der Verstand erlaubt unter Erscheinungen keine Erscheinung, die selbst empirisch unbedingt wäre. Durch die dynamische Idee wird aber jede Erscheinung mit einer empirisch unbedingten, aber auch nicht sinnlichen Bedingung verknüpft, und so dem Verstande (der eine sinnliche Bedingung fordert) einerseits, und der Vernunft (die das Unbedingte fordert) andererseits Genüge geleistet. Hier wird also die unbedingte Totalität nicht in bloßen Erscheinungen gesucht, wie in der Idee einer Totalität dynamischer Ideen sind alle Erscheinungen begriffen, eine

lich heterogen, weil das Ganze der Art nach (specifisch) von den concreten Begriffen verschieden ist (L. 142). Daher können in der Antinomie, zu welcher diese dynamischen Ideen Veranlassung geben, beide entgegengesetzte Sätze wahr seyn. Gott kann z. B. der unbedingte Urheber des Ueber sinnlichen seyn, welches in der Erscheinung erscheint, und diese kann dabei dennoch ihre Naturursache haben (O. 559. M. I, 646). S. übrigen Vernunftbegriff, 21.

25. Dynamischtranscendentale Idee, s. Vernunftbegriff, mathematischtranscendentaler.

26. Kosmologischer Vernunftbegriff, s. Welt u. Kosmologie.

27. Mathematische Idee (*idea mathematica*). Ein mathematischer Verstandesbegriff, in so fern ihn die Vernunft als unbedingt betrachtet, z. B. ein unbedingtes Ganze (die Welt). Sie ist also eine Vernunftidee, die einen mathematischen Begriff des Verstandes zum Inhalt hat. Sie haben das Eigenthümliche, daß wenn sie nicht als Vernunftbegriffe betrachtet werden, die die Einheit der Verstandeshandlung zum Gegenstande haben, sondern als Ideen von wirklich existirenden Gegenständen, eine solche Antinomie der Vernunft entsteht; bei der beide entgegengesetzte Behauptungen als falsch abgewiesen werden müssen, z. B. die Welt hat absolute Grenzen dem Raume und der Zeit nach, und sie ist ein Unbegrenztes dem Raume und der Zeit nach. Die Ursache ist, weil wir für die mathematischtranscendentalen Ideen keinen andern Gegenstand, als den in der Erscheinung haben. Für die dynamischtranscendentalen Ideen sind auch über sinnliche Gegenstände denkbar, z. B. eine über sinnliche Ursache; aber eine über sinnliche Welt

in Raum und Zeit ist ein Widerspruch. Eine Ursache, und auch ein Ganzes, sind als Verstandesbegriffe wohl vom Ueber sinnlichen denkbar, aber nicht Verstandesbegriffe mit ihrem Schema, das immer sinnlich ist, z. B. eine Naturursache in der Zeit, ein Ganzes im Raum und in der Zeit (C. 557. M. I, 643.). Der Verstandesbegriff, der diesen Ideen zum Grunde liegt, enthält lediglich eine Synthesis des Gleichartigen, indem das Gleichartige bei jeder Größe, in der Zusammensetzung sowohl als Theilung derselben vorausgesetzt wird. Dieses ist also der Fall, sowohl in der mathematischen Synthesis der Größenverbindung überhaupt, als auch dessen, was Raum und Zeit erfüllt. Die unbedingte Totalität dieser mathematischen Synthesis ist nun die mathematische Idee (C. 558. M. I, 644.). Daher kommt es, daß in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere als sinnliche Bedingung hinein kommen kann, d. i. eine solche, die selbst ein Theil der Reihe ist. Da nun alles Sinnliche bedingt ist, so kann es keine unbedingte Grenze geben, weder im Raum noch in der Zeit, und doch kann es auch darin kein Unbegrenztes geben, weil ein Unbegrenztes doch immer ein Unbedingtes seyn würde (C. 558.). Zu diesen Ideen findet indessen eine Annäherung statt, weil das Ganze bloß der Größe (es sei nun extensiv oder intensiv, d. i. dem Grade) nach von den concreten Begriffen verschieden ist (L. 142.). In der Antinomie, zu welcher die mathematischen Ideen Veranlassung geben, müssen also beide dialektische Gegenbehauptungen für falsch erklärt werden. Bei den kosmologischen Ideen nemlich, die bloß mathematisch unbedingte Einheit betreffen, wird keine Bedingung der Reihe der Erscheinungen angetroffen, als die auch selbst Erscheinung ist, und welche mit ein Glied der Reihe ausmacht.

der durch irgend etwas begrenzt wäre, was nicht im Raum oder in der Zeit wäre (C. 559). S. übrigens Vernunftbegriff, 21.

28. Mathematischtranscendentaler Vernunftbegriff (*idea mathematicotranscendentalis*). So sollte man die mathematischen Ideen eigentlich nennen, insofern man nicht Ideen eigentlicher mathematischer Begriffe, die contruirt werden können, sondern nur der Verstandesbegriffe der GröÙe und Qualität, darunter versteht, welche nur darum mathematische heißen, weil sie das Gleichartige betreffen, kurz die Ideen der mathematischen Erzeugung eines Ganzen (L. 142.).

29. Moralische Vernunftbegriffe, f. Moralisch, Wille, Moral, Sittenlehre, Vernunftbegriff, 8.

30. Moralischtranscendente Vernunftbegriffe, f. Wille.

31. Praktische Vernunftbegriffe, f. Wille, Moral, Moralisch, Sittenlehre, u. Vernunftbegriff, 8.

32. Pfychologischer Vernunftbegriff, f. Ich, Paralogismus u. Pfychologie.

33. Reiner Vernunftbegriff, f. Vernunftbegriff, 2. ff.

34. Sittlicher Vernunftbegriff, f. Wille, Moral, Moralisch, Sittenlehre u. Vernunftbegriff, 8.

35. Theologischer Vernunftbegriff, f. Ideal, Gott u. Theologie.

36. Transcendentaler Vernunftbegriff, f. Vernunftbegriff, 2. ff.

Transcendenter Vernunftbegriff, 7. ff. 21.

840 Vernunftseinheit.

38. Ueberschw
griff, f. Vernunft

39. Weltbegrif

Vern

f. Vernunftbegri
priori durch Be
nunft den mann
des Verftandes g
heit des Systems,
tiv als Maxime, u
rifche Erkenntnifs
(C. 708.), f. auch
in dem Vernun
dacht; eine folch
die Idee des We
Welt, oder die
in systematischer
eines Reichs d
Vernunftbeg

Ver

Erkenntnifs
nifs, *cognitic*
Erkenntnif
giebt ein the
tik und Meta
lofophie; u
f. Moral (L.
Vernunftferke
wenn es au
ift; oder fu
kenntnifs n
aus Gründe

kenntnisse, die es objectiv sind, d. i. ursprünglich nur aus der Vernunft des Menschen entspringen können, dürfen nur dann auch subjectiv Vernunftkenntnisse genannt werden, wenn sie das erkennende Subject aus allgemeinen Quellen der Vernunft, obwohl vielleicht nach der Anweisung eines Andern, d. i. aus Principien geschöpft hat (C. 864. f.). Alle Vernunftkenntnis ist entweder die aus Begriffen und heisst die philosophische, oder aus der Construction der Begriffe und heisst die mathematische (C. 741.). Die letztere kann erlernt und doch auch subjectiv Vernunftkenntnis seyn; weil der Gebrauch der Vernunft hier *in concreto*; in der fehlerfreien Anschauung *a priori* geschieht und alle Täuschung und Irrthum ausschliesst (C. 865.). Die Vernunftkenntnis muss man nicht mit der intellectuellen Erkenntnis verwechseln. Rationale und intellectuelle sind nicht einerlei. Denn die Vernunftkenntnis oder rationale Erkenntnis ist die Erkenntnis aus Principien und kann sowohl sinnlich (*sensitiv*) seyn, wie die Mathematik, als intellectuell, wie die Lehre von den Vernunftbegriffen; denn sie ist der Erkenntnis aus der Erfahrung oder der historischen, d. i. aus dem Gegebenen entgegengesetzt. Die intellectuelle Erkenntnis (*cognitio intellectualis*) hingegen ist die Erkenntnis durch die Vernunft oder den Verstand, in der weitesten Bedeutung des Worts; diese ist der sinnlichen Erkenntnis (*cognitio sensitiva*), d. i. der, welche unter den Gesetzen der Sinnlichkeit steht, entgegengesetzt (C. 336. P. 107*). Hiernach ist S. III. §. 3. intellectuell und rational noch nicht gehörig von einander unterschieden. Auch muss im Art. Erkenntnis aus Principien, das Wort intellectuelle weggestrichen werden. Das Exempel passt aber auf beide, weil nemlich eine Erkenntnis aus Principien auch

842 Vernunftgebrauch. Vernunftglaube.

intellectuell, aber auch nicht, seyn kann. Hinter II, intellectuelle, in eben dem Art. muß es aber statt! aus Principien, heißen: Vernunfterkentnifs. Die philosophische Erkenntnifs beruhet zwar auf blossen Begriffen, aber kann nicht nur das Sinnliche (Sensibele) zum Gegenstande haben, oder Vernunfterkentnifs des Sinnlichen (Sensibeln) aus Begriffen, sondern auch ihrem Ursprung nach sinnlich (sensitiv) seyn, und dann ist diese Erkenntnifs, wie z. B. in der transcendentalen Aesthetik und der Lehre von den Schematen, ebenfalls nicht intellectuell, sondern sinnlich (sensitiv). Denn die Erkenntnifs heist sinnlich wegen ihrer Erzeugung (*genesis*) (S. III. §. 5). Das Intellectuelle im strengen Sinn, wie es hier genommen wird, bei dem der Vernunft- oder Verstandesgebrauch real (nicht bloß logisch) ist, beruht auf solchen Begriffen von den Objecten und Verhältnissen, die sich aus der Natur der Vernunft oder des Verstandes selbst hervordun und weder von irgend einem Gebrauch der Sinne abstrahirt sind, noch auch irgend eine Form der sinnlichen Erkenntnifs, als einer solchen enthalten (S. III. §. 6. C. 311.), f. Sensitiv. Alle Vernunfterkentnifs endlich ist entweder material und betrachtet irgend ein Object, oder formal und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes oder der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt (G. V. I.), f. Encyclopädie, 9. auch Construiren, 14.

Vernunftgebrauch,

f. Construiren, 11, 15, u. Vernunft.

Vernunftglaube,

praktischer Glaube, moralischer Ver-

nunftglaube, *πίστις, fides, foi*, s. Fürwahrhalten, 17. So nennt Kant die Erkenntniß einer Glaubenssache, d. i. eines solchen Gegenstandes, der in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft *a priori* gedacht werden muß, s. Glaubenssache, 9. Sie ist eine praktische Ueberzeugung (ich bin gewiß). Gott ist eine Glaubenssache, denn der pflichtmäßige Gebrauch der reinen praktischen Vernunft macht es jedem Menschen nothwendig, so zu handeln, daß er sich dabei *a priori* einen solchen heiligen Gesetzgeber seiner Pflichten, der zugleich der Schöpfer der Welt ist, als existirend denken muß. Anders als so kann Gott nicht für uns Object der Erkenntniß seyn, und diese Art der Erkenntniß ist ein Vernunftglaube. Und zwar heißt sie darum ein Glaube, und nicht ein Wissen, weil der Begriff von Gott bloß durch den praktischen Gebrauch unsrer Vernunft, d. h. zur Befolgung der moralischen Gesetze, derselben nothwendig gemacht wird, und daher auch zum praktischen Gebrauch unbezweifelte Realität hat (M. II, 950. U. 454.). Ein Vernunftglaube ist demnach nicht bloß ein solcher Glaube, der vernünftig ist; denn auch der historische Glaube muß vernünftig seyn, weil der letzte Probirstein der Wahrheit immer die Vernunft ist; sondern ein solcher Glaube, welcher sich auf keine andern Data gründet, als die, so in der reinen Vernunft enthalten sind (S. III. 292.).

2. Glaubenssachen *) (*mere credibilia*) sind

*) Sind Sachen des Glaubens, bei nothwendig frei, d. h. nicht durch dem Interesse des Subjects Wahrheit bestimmt ist (L. 106.).

aber nur erkennbare Dinge der einen Art derselben; außer denselben sind Sachen der Meinung (*opinabilia*) und Thatfachen (im weitesten Sinne des Worts, da es alles, was man wissen kann, *scibilia*; bedeutet) auch erkennbare Dinge (M. II, 981. U. 454.), s. Glaubenssache, Meinungsache u. Thatfache. Glaube im eigentlichsten Verstande, wornach er specifisch oder wesentlich, der Art und nicht bloß dem Grade nach, vom Wissen unterschieden ist, d. i. der Vernunftglaube (um ihn von dem Annehmen auf Anderer Zeugniß, welches doch eigentlich auch ein Wissen seyn kann; oder dem historischen Glauben, zu unterscheiden; s. Leihgläubigkeit) ist eine Fertigkeit, nicht ein Act, nemlich die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten des für das theoretische Erkenntniß Unzugänglichen oder der Glaubenssachen. Er ist der beharrliche Grundsatz des Gemüths, die nothwendige Bedingung der Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks, wegen der Verbindlichkeit zu demselben, als wahr anzunehmen; obzwar die Möglichkeit dieser Bedingung, aber eben sowohl auch die Unmöglichkeit derselben, von uns nicht eingesehen werden kann (U. 462.). Daher kann der reine Vernunftglaube niemals in ein Wissen verwandelt werden (S. III. 292. L. 110. *).

3. Kant sagt, dieser Glaube ist ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes, aber nicht als wäre eine solche Verheißung im moralischen Gesetze enthalten, sondern wir legen sie hinein, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde. Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten seyn, ohne daß diese zugleich die Erreichbarkeit desselben verspreche, wenn gleich theore-

tisch ungewiß, und hiermit auch das Fürwahrhalten *) der einzigen Bedingungen berechtigt, unter denen sich unsere Vernunft die Erreichbarkeit allein denken kann. Das Wort *Fides* **), Vertrauen, (s. Hebr. 11, 1., drückt dieses auch schon aus; und es kann nur bedenklich scheinen, wie dieser Ausdruck und diese besondere Idee in die moralische Philosophie hineinkomme, da sie allererst mit dem Christenthum eingeführt worden, und die Annahme derselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung der Spraché desselben zu seyn scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wunderfame Religion in der grössten Einfachheit ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmtern und reinern Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber von der Vernunft frei gebilligt, und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen (U. 462. *).

*) Das Fürwahrhalten ist überhaupt von zweifacher Art: ein gewisses oder ein ungewisses. Das gewisse Fürwahrhalten oder die Gewissheit ist mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden; das ungewisse dagegen oder die Ungewissheit, mit dem Bewusstseyn der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegentheils. Das letztere ist hinwiederum entweder sowohl subjectiv als objectiv unzureichend, oder zwar objectiv unzureichend, aber subjectiv zureichend. Jenes heisst Meinung, dieses muß Glaube genannt werden (L. 98.). Das Glauben ist also kein besonderer Erkenntnisquell. Es unterscheidet sich durch das Verhältniß, was es als Erkenntnis zum Handeln hat. Ein Kaufmann, der etwas unternimmt, muß glauben, d. i. seine Meinung muß zur Unternehmung aufs Ungewisse zureichend seyn (L. 102. *).

***) Eigentlich Treue im Vertrag oder subjectives Zutrauen zu einander, daß Einer dem Andern sein Versprechen halten werde — Treue und Glauben; Treue, wenn der Vertrag gemacht ist, Glauben, wenn man ihn schliessen soll. Nach der Analogie ist die praktische Vernunft gleichsam der Promittent, der Mensch der Promissar, das erwartete aus der That das Promissum (L. 104. *) f.)

4. Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer uns von der Vernunft zur Pflicht gemachten Absicht. Dieser Glaube also, der sich auf besondere Gegenstände bezieht (die einzigen für uns denkbaren Bedingungen der Möglichkeit der Ausführung jener Absicht), die nicht Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens sind, ist ganz moralisch. Er ist ein freies *) Fürwahrhalten, welches nur in praktischer *a priori* gegebener Absicht nöthig ist, nemlich der Bedingungen unsrer Bewirkung des höchsten Guts (als unsrer durch das Moralgesetz gebotenen Bestimmung). Dieses Fürwahrhalten ist also in der Vernunft (obwohl nur in Ansehung ihres praktischen Gebrauchs) für die Absicht derselben hinreichend gegründet. Denn ohne dieses Fürwahrhalten schwankt die moralische Denkungsart bei dem Verstoß gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objects der Moralität, nemlich des höchsten

*) Dieser Glaube ist die Nothwendigkeit, die objective Realität eines Begriffs (vom höchsten Gut), d. i. die Möglichkeit seines Gegenstandes, als *a priori* nothwendigen Objects der Willkühr anzunehmen. Wenn wir bloß auf Handlungen sehen, so haben wir diesen Glauben nicht nöthig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Besitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern, so müssen wir annehmen, daß dieser durchaus möglich sei. Ich kann also nur sagen: Ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genöthigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen Andern durch Gründe zu dieser Annahme nöthigen; darum heißt es ein freies Fürwahrhalten, ein freier Glaube. — Der Vernunftglaube kann also nie auf theoretische Erkenntniß gehen; denn da ist das objectiv unzureichende Fürwahrhalten bloß Meinung. Er ist bloß ein Voraussetzen der Vernunft in subjectiver, aber absolutnothwendiger praktischer Absicht. Die Gesinnung nach moralischen Gesetzen führt auf ein Object der durch reine Vernunft bestimmbaren Willkühr. Das Annehmen der Thunlichkeit dieses Objects und also auch der Wirklichkeit der Ursache dazu ist ein moralischer Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke nothwendiges Fürwahrhalten (L. 104.*).

Guts *) zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln. Dieser Glaube nun ist der Vernunftglaube, und derjenige ist gläubig, welcher die Vernunftideen von Gott und Unsterblichkeit darum für gültig erkennt, weil er ohne sie die in seiner Denkungsart herrschende sittliche Vernunftidee für ein Hirngespinnst erklären würde (U. 463. M. II, 986.).

5. Wenn man an die Stelle gewisser verfehlten Versuche in der Philosophie ein anderes Princip aufführt und ihm Einfluß verschaffen will, so gereicht die Nachweisung der Nothwendigkeit des Fehlschlagens der alten Versuche zur Befriedigung (M. II, 987. U. 464. f.). Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflöfung alle Zurüstungen einer Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zweck, abzielen. Nun glaubte man, daß die Lehre von der Freiheit des Willens nur als negative Bedingung für die praktische Philosophie nöthig sei, die Lehre von Gott und der Seelenbeschaffenheit hingegen zur theore-

*) Das höchste Gut, ein übersinnliches Object, das in der Welt (nämlich die Welt nicht bloß auf die kurze Spanne der Erdenzeit beschränkt), aber nicht durch unser Vermögen, möglich ist, besteht:

a. in der Sittlichkeit oder dem, was durch Freiheit möglich ist;

b. in der größten Glückseligkeit oder in dem, was nicht bloß auf menschliche Freiheit, sondern auf die Natur ankommt, und zwar, sofern sie in Proportion der Sittlichkeit ausgetheilt wird. Nun bedarf die Vernunft ein solches abhängiges höchstes Gut, es soll in der Sinnenwelt seyn, und zum Behuf desselben eine oberste Intelligenz. Denn der moralische gute Mensch sieht die Moralität nothwendig für die Erlangung der Glückseligkeit an; das heißt aber, daß die Befestigung nicht physisch ist und seyn kann, sondern nur in einem vernünftigen, heiligen, allgütigen Welturheber (S. II, 986.).

tischen Philosophie gehöre, und für sich und abgefondert (vom Moralischen) dargethan werden müsse. Man kann aber bald einsehen, daß diese Versuche fehlschlagen mußten. Denn aus bloß ontologischen *) Begriffen von Dingen überhaupt läßt sich kein bestimmter Begriff von einem Urwesen machen; und der auf Erfahrung von der physischen Zweckmäßigkeit der Natur gegründete Begriff konnte wiederum keinen für einen moralischen Gott hinreichenden Beweis abgeben. Auf diesem Wege konnte weder Theologie **) noch Pneumatologie zu Stande ge-

*) Der eigentlich ontologische Beweis für das Daseyn Gottes legte einen bloß metaphysischen Naturbegriff zum Grunde und schloß aus dem Begriff des allerrealsten Wesens auf seine schlechthin nothwendige Existenz. Der metaphysisch-kosmologische Beweis, der kein anderer als der umgekehrte ontologische ist, legte unser eigenes im Selbstbewußtseyn gegebenes Daseyn zum Grunde und schloß aus der Nothwendigkeit der Existenz irgend eines Dinges auf die durchgängige Bestimmung des allerrealsten Wesens. Die Sophistereien in beiden Schlüssen sind in dem Art. Daseyn, 13. Gang, 1. und Gott, 31. → 39. aufgedeckt, und können überdem auf den bloßen gefunden Verstand nicht den mindesten Einfluß haben (M. II. 994. U. 469.).

**) Theologie ist auch nur lediglich zur Religion nöthig. Das moralische Argument thut folglich das Daseyn Gottes für unsere moralische Bestimmung hinreichend dar. Dadurch verschwindet aber der Anschein eines Widerspruchs mit dem, was im Art. Kategorie, 53. ff. behauptet wird (M. II. 1003. U. 478. ff.). Man kann nemlich die Kategorien, allerdings gebrauchen, über überfinnliche Gegenstände zu denken, denn ohne die Kategorien kann man gar nicht denken, aber man kann durch sie die überfinnlichen Gegenstände nicht, im strengen Verstande des Wortes, erkennen, so wie man die Gegenstände des eigentlichen Wissens, die Thatfachen, kurz die Gegenstände der Natur, erkennt. Durch den Begriff der Causalität z.B. erkenne ich einen Körper und einen Menschen, wenn ich mir für den ersten eine bewegende Kraft und für den andern einen Verstand als die Ursache der Veränderungen, die sie hervorbringen, denke. Lege ich nun beides, die bewegende Kraft und den Verstand, einem überfinnlichen Wesen in praktischer Absicht bei, so kann ich das denken, es kann auch Realität haben, aber ich erkenne dadurch nichts. — Es ist also wohl eine Ethikotheologie und Physikotheologie, aber keine theologische Ethik und theologische Physik möglich (M. II. 1904. U. 479. ff.).

bracht werden, weil die Prädicate Gottes und der Seele ihre Realität nicht in der Erfahrung beweisen können. Nur allein das moralische Gesetz, durch sein Gebot des höchsten Guts, macht Freiheit des Willens zur Bedingung des wirklich vorhandenen *)moralischen Handelns oder Strebens nach dem höchsten Gut, und Gott und Unsterblichkeit zur Bedingung der Erreichung des höchsten Guts (U, 465. f. M. II, 988.). Also liegt der Grund der auf dem bloß theoretischen Wege verfehlten Absicht darin, daß von dem Ueberfinnlichen auf diesem Wege gar kein Erkenntniß möglich ist (U. 466. f. M. II, 989.), s. Vernunftbegriff, 21. - Daher heist nun auch der Vernunftglaube, der auf dem Bedürfnis des Gebrauchs der Vernunft in praktischer Absicht beruht, ein P o s t u l a t der Vernunft (welches weder eine Voraussetzung ist, die man u n b e w i e s e n zugeben soll; noch eine Einsicht, welche aller logischen Forderung zur Gewisheit Genüge thäte, sondern) weil dieses Fürwahrhalten (wenn in dem Menschen nur alles moralisch gut bestellt ist) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht, ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist. Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewusstseyn seiner Unveränderlichkeit. Den Satz: es ist ein Gott, kann nie Jemand widerlegen, davon kann ich völ-

*) Alles Fürwahrhalten muß sich auf Thatfachen, auf etwas wirklich vorhandenes, gründen, wenn es nicht völlig grundlos seyn soll. Eine solche Thatfache ist nun das moralische Gesetz in unsrer Vernunft, es ist eine gewisse Erkenntniß, und zwar gänzlich *a priori*, und die moralische Handlung zufolge dieses Gesetzes ist etwas in der sinnlichen Welt oder Natur. Diese Thatfachen gehören zum Freiheitsbegriff, einem überfinnlichen Princip in uns selbst, und setzen die objective Realität der Freiheit außer Zweifel, obgleich diese Realität nicht erkennbar ist. Die übrigen Thatfachen gehören zum Naturbegriff entweder *a priori*, oder *a posteriori* (M. II, 992. U. 469.).

lig gewifs seyn. Der Vernunftglaube ist also nicht, wie der historische, veränderlich (S. III, 291. ff.).

Vernunftlehre,

Logik, Kanonik, *logica, logique*. Aus dem, was gleich im Eingang zum Art. Logik bereits über diese Wissenschaft gesagt worden ist; lassen sich noch folgende wesentliche Eigenschaften derselben herleiten:

1. Sie ist eine Vernunftwissenschaft und zwar nicht der bloßen Form, sondern der Materie nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, und da sie zugleich die Vernunft zu ihrem Objecte hat; aber sie ist doch nicht die einzige Vernunftwissenschaft, wie sie einige (*philosophia rationalis*) genannt haben, wie Wolf (*Introd. in philos. lib. II. c. I. §. II. p. 100.*) nach Schneider, Syrbius und Gerhard. Der deutsche Name Vernunftlehre, den Thomafius und Lohmann gebraucht haben, drückt wörtlich Lehre von dem Vernunftgebrauch überhaupt aus; er ist sehr schicklich gewählt, denn sie ist eine Selbsterkenntnis des Verstandes oder der Vernunft (L. 7.).

2. Sie ist als eine der Materie und der Form nach rationale oder Vernunftwissenschaft auch eine Doctrin, d. i. eine demonstirte Theorie. Denn da sie sich nicht mit dem gemeinen und als solchen bloß empirischen Vernunftgebrauche, sondern lediglich mit den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Denkens überhaupt beschäftigt: so beruhet sie auf Principien *a priori*, aus denen alle ihre Regeln als solche abgeleitet und bewiesen werden können, denen alle Erkenntnis der Vernunft gemäß seyn muß. Da-

durch, daß die Logik als eine solche Wissenschaft *a priori*, oder als eine Doctrin für einen Kanon (Gesetz) des Vernunftgebrauchs zu halten ist, daher sie auch Epikur die Kanonik nannte, unterscheidet sie sich wesentlich von der Aesthetik des Schönen, die als bloße Kritik des Geschmacks keinen Kanon, sondern nur eine Norm (Muster, oder Richtschnur bloß zur Beurtheilung) hat. Diese Aesthetik nemlich enthält die Regeln der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen der Sinnlichkeit; die Logik dagegen die Regeln der Uebereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen der Vernunft (L. 7. f.).

3. Noch haben weder Dichter noch Redner ein entscheidendes Urtheil über Werke des Geschmacks fällen können. Der Philosoph Baumgarten in Frankfurt hatte den Plan zu einer Aesthetik des Schönen, als Wissenschaft, gemacht, s. Aesthetik 16. und Baumgarten. Da sie aber nicht wie die Logik Regeln *a priori* zur hinreichenden Bestimmung des Urtheils angiebt, so hat sie Home richtiger Kritik genannt. Die Logik ist also mehr als bloße Kritik, wie man sie auch bisweilen genannt haben soll (Walch philof. Lex. Art. Vernunftlehre); sie ist ein Kanon, der nachher zur Kritik dient, d. h. zum Princip der Beurtheilung alles Vernunftgebrauchs überhaupt, wiewohl nur ihrer Richtigkeit in Ansehung der bloßen Form, da sie kein Organon, d. i. Werkzeug zur Entdeckung der Wahrheit (oder eine *philosophia instrumentalis*, wie sie manche genannt haben) ist, so wenig als die allgemeine Grammatik (ein Werkzeug zur Erlernung der Sprachen) (L. 8. f.).

4. Man theilt die Logik in die Analytik (*analytica*) und Dialektik (*dialectica*) ein. Zu dieser Eintheilung legte schon Parmenides den Grund durch seine Eintheilung der Philosophie

in die *κατα ἀληθείαν* (nach der Wahrheit) und die *κατα ἔξιν* (nach dem Schein). Die Analytik handelt von den Handlungen des Verstandes, welche wir beim Denken überhaupt ausüben; wollte man diese bloß theoretische und allgemeine Doctrin zu einer praktischen Kunst, d. h. zu einem Organon brauchen, so würde sie Dialektik werden, eine Logik des Scheins (*ars sophistica, disputatoria*), welche die bloße logische Form gebraucht, über den Inhalt der Erkenntniß etwas auszumachen. Diese Dialektik wurde in vorigen Zeiten mit großem Fleiße studirt, sie trug falsche Grundsätze unter dem Scheine der Wahrheit vor, und suchte diesen gemäß Dinge dem Scheine nach zu behaupten; bei den Griechen waren die Dialektiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk nach Gefallen durch den von ihnen erregten Schein leiten konnten. In der Logik wurde sie auch eine Zeitlang unter dem Namen der Disputirkunst vorgetragen, und so lange war alle Logik und Philosophie die Cultur gewisser geschwätziger Köpfe zur Erregung des Scheins. Es ist daher besser, wenn man unter Dialektik die Wissenschaft der Regeln versteht, wornach wir erkennen können, daß etwas mit den formalen Regeln der Kriterien der Wahrheit, welche die Analytik lehrt, nicht übereinstimmt. In dieser Bedeutung ist die Dialektik ein *Katartikon* der Vernunft (L. 10. ff.). Die Eintheilung der Vernunftlehre in theoretische (*logica theoretica docens*) und praktische (*logica practica utens*) ist unrichtig (L. 13.), s. Logik, praktische. Rüdiger hat sie so eingetheilt. Aber man kann sagen, daß die Logik einen dogmatischen und technischen Theil habe; der erstere würde die *Elementarlehre*, der letztere die *Methodenlehre* heißen können. In beiden Theilen wird aber weder auf ein besonderes Object noch Subject Rücklicht genommen (L. 13.).

5. Die jetzige Vernunftlehre schreibt sich her von Aristoteles Analytik. Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angesehen werden; er trug sie als Organon vor und theilte sie ein in Analytik und Dial'ektik; seine Lehrart ist sehr scholastisch, d. i. angemessen den Fähigkeiten und der Cultur derer, die das Erkenntniß der logischen Regeln als eine Wissenschaft behandeln wollen. Daher entwickelt er die allgemeinsten Begriffe. Uebrigens hat die Logik von Aristoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht; aber sie kann wohl gewinnen an Genauigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit. Es giebt nur wenige Wissenschaften, die in einen beharrlichen Zustand kommen können, wo sie nicht mehr verändert werden. Die Logik und Metaphysik gehört zu diesen Wissenschaften. Aristoteles hatte keinen Moment des Verstandes ausgelassen (L. 17. f.).

6. Von Lamberts Organon (Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein durch J. H. Lambert. Zwei Bände. Leipzig, 1764, 8.) glaubte man zwar, daß es die Vernunftlehre sehr vermehren würde; aber es enthält weiter nichts mehr als nur subtilere Eintheilungen. Unter den neuern giebt es zwei, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben: Leibnitz (*Gothofr. Guill. Leibnitii Opera Omnia, stud. Lud. Dutens. Tom. II. P. I. Genevae 1763, 4.*) und Wolf (*Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata — autore Christiano Wolfio. Francof. et Lipsiae, 1728, 4.*). Malebranche (*La recherche de la vérité, par N. Malebranche, 4. Tomes, à Paris, 1749, 8.*) und Locke, s. Locke, haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da sie auch vom Inhalte der Erkenntniß und vom Ur-

sprung, der Begriffe handeln. Die allgemeine Logik von Wolf ist die beste, welche man hat; einige haben sie mit der Aristotelischen verbunden, wie z. B. Reusch (*Jo. Petri Reuschii Systema logicum antiquiorum atque recentiorum item propriae praecepta exhibens*, 4. edit. a Christ. Frid. Polzio, Jenae 1760, 8). ... Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienste hat, commentirte die Wolf'sche Logik (*Acroasis Logica*). Meier commentirte wieder über Baumgarten. Auch Crusius gehört zu den neuern Logikern. Doch seine Logik enthält metaphysische Grundsätze. Die jetzigen Zeiten haben eben keinen berühmten Logiker hervorgebracht, und wir brauchen auch zur Vernunftlehre keine neue Erfindungen (L. 17. ff.).

7. Die Vernunftlehre ist zwar keine allgemeine Erfindungskunst und kein Organon der Wahrheit, keine Algebra, mit deren Hülfe sich verborgene Wahrheiten entdecken ließen. Wohl aber ist sie nützlich und unentbehrlich als eine Critik der Erkenntnis; oder zur Beurtheilung der gemeinen sowohl als speculativen Vernunft, nicht um sie zu lehren, sondern nur um sie correct und mit sich selbst übereinstimmend zu machen. Denn das logische Princip der Wahrheit ist:

Uebereinstimmung des Verstandes
mit seinen eigenen allgemeinen Ge-
setzen

(L. 17.).

Vernunftschluss,

f. Schluss, 4. ff. Ich will hier nur noch einige Bemerkungen über Flatts (Fragm. Bemerk. S. 93. ff.) Einwüfe gegen Kants Behauptungen,

die Vernunftschlüsse betreffend, machen. „Warum die Vernunftschlüsse nur der Relation nach (in kategorische, hypothetische und disjunctive), nicht aber nach den übrigen Momenten eingetheilt werden können (L. 190), sagt Flatt, sieht man nicht ein.“ Im Art. Schluß, 5. ist dies aber gezeigt worden. „Ist jeder mittelbare Schluß ein Urtheil, wodurch ein mittelbares Verhältniß der Begriffe mittelbar vorgestellt wird, so müssen Vernunftschlüsse eben so gut, als die Urtheile, nach allen 4 Momenten eingetheilt werden können.“ Allein die Eintheilung der Vernunftschlüsse kann doch nur das Specificische derselben treffen, also nicht diejenige Beschaffenheit derselben, daß sie Urtheile, sondern die, daß sie ein mittelbares Verhältniß der Begriffe vorstellen; und da giebt es nur drei Arten eines solchen Verhältnisses, nach den Kategorien per Relation. Die übrigen Kategorien geben nemlich gar keine Ableitung der Begriffe von einander zu denken, worauf hier aber alles ankommt.

2. Flatt meint, was die Verneinung der Eintheilung der Vernunftschlüsse nach dem Verstandesbegriffe der Quantität betreffe, so folge nicht, daß die Eintheilung der Schlüsse nach den Momenten des Denkens überhaupt bloß vom Obersatz ausgehen müsse; er will die Eintheilung durch den Schlußsatz bestimmen. Allein die Quantität des Schlußsatzes kann zwar wohl verschiedene Arten von Urtheilen; aber nicht solcher als Vernunftschlüsse oder mittelbar abgeleiteter Urtheile geben. Denn dabei kommt es auf die Art der mittelbaren Ableitung an, folglich auf die Quantität der Bedingung, die aber immer allgemein seyn muß, und daher keine Eintheilung giebt.

Vernunfturtheil,

iudicium ratiocinatum, ein solches Urtheil, welches als der Schlusssatz von einem Vernunftschlusse, folglich als *a priori* gegründet, gedacht wird. Es ist wohl zu unterscheiden von einem vernünfteln- den Urtheil (*iudicium ratiocinans*), so kann ein jedes Urtheil heissen, das sich als allge- m e i n ankündigt; denn in so fern kann es zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen (U. 231. *) C. 364.), s. Vernunft und Vernunftbegriff. Dies Urtheil heisst so nach sei- nem Ursprung.

Vernunftwahrheit,

veritas ex ratione orta. Eine Wahrheit, die aus bloßer Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung, entspringt. Es ist also hierbei nicht die Rede davon, daß die Wahrheit vernünftig sei, denn sonst könnte sie nicht Wahrheit seyn; sondern daß das Erkenntnißvermögen allein die Quelle sei, aus welcher diese Wahrheit entspringt, es sei nun das sinnliche, oder das intellectueller, daher enthält nun die Metaphysik keine andern als Vernunftwahrheiten.

2. Die Vernunftwahrheiten sind entweder mathematische, wenn sie aus dem sinnlichen Erkenntnißvermögen durch Construction der Begriffe entspringen; oder philosophische, wenn sie aus dem intellectuellen Vermögen entspringen, oder doch so aus dem sinnlichen Erkenntnißvermögen, daß sie bloß durch Begriffe erkennbar sind. Mathematische Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugnisse zwar glauben, weil Irrthum hier nicht leicht möglich ist und leicht ent-

deckt werden kann. Aber durch Zeugnisse Anderer kann doch kein Wissen derselben entstehen. Philosophische Vernunftwahrheiten lassen sich aber auch nicht einmal glauben; sie müssen lediglich gewusst werden; denn Philosophie leidet keine Ueberredung, und hier ist nicht nur leicht ein Irrthum möglich, sondern es gibt hier sogar einen uns unvermeidlich anhängenden Schein, der schwer aufzudecken ist, und daher den getäuscht haben kann, dem wir glauben möchten. Und was insbesondere die Gegenstände des praktischen Vernunfterkennnisses in der Moral — die Rechte und Pflichten — betrifft: so kann in Ansehung dieser eben so wenig ein blosses Glauben statt finden. Man muß völlig gewiß seyn, daß etwas recht oder unrecht, pflichtmäsig oder pflichtwidrig oder erlaubt sei. Auf's Ungewisse darf man in moralischen Dingen nichts wagen; — nichts auf die Gefahr des Verstoßes gegen das Gesetz beschließen. Der Richter darf z. B. das Verbrechen des Angeklagten nicht bloss glauben, um ihn zu bestrafen (L. 105.), s. Wissen.

Kant Logik, Einleit. IX. S. 105.

Vernunftwissenschaft,

rationale Wissenschaft, Wissenschaft schlechthin, *scientia rationalis*. So heisst eine Wissenschaft, wenn sie *a priori* oder durchs Erkenntnisvermögen selbst ist. Sie ist der historischen oder Erfahrungs-Wissenschaft entgegengesetzt. Alle Wissenschaften sind nemlich entweder historische oder Vernunft-Wissenschaften (L. 109.). Die letztern sind entweder Vernunftwissenschaften durch Construction der Begriffe und heissen dann Mathematik, oder durch blosser Begriffe, und heissen Philosophie. So

sind die allgemeine Logik und die Metaphysik solche Vernunftwissenschaften. Wie reine Vernunftwissenschaft möglich sei? diese Frage untersucht die Kritik der reinen Vernunft.











FEB 7 - 1951



