



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

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

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

Usage guidelines

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

We also ask that you:

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

About Google Book Search

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



Über dieses Buch

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

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

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

Nutzungsrichtlinien

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

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

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

Über Google Buchsuche

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

ENCYCLOPÄDISCHES
W Ö R T E R B U C H

DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

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

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

VON
G. S. A. M E L L I N,
//
ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE
ZU MAGDEBURG.

ERSTER BAND.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1 7 9 7.

ENCYCLOPÄDISCHES
W Ö R T E R B U C H

DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON



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

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.



I. BAND. I. ABTHEIL.

ZÜLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1 7 9 7.

V O R R E D E.

Der Zweck dieses Wörterbuchs ist, die Lehren der kritischen Philosophie, in ihrem ganzen Umfange, deutlich, faßlich und überzeugend vorzutragen. Allein, da der Verf. dabei verschiedene Absichten hatte, so mußte er auch auf verschiedene Mittel denken, jenen Zweck zu erreichen. Zunächst wollte er das Studium derjenigen Philosophie, die der Stolz und der Segen unsers ablaufenden Jahrhunderts ist, befördern und allgemeiner machen. Da es nun stets des V. Ueberzeugung gewesen ist, man müsse die kritische Philosophie in Kants Schriften studiren, ehe man irgend eine der zahlreichen Schriften seiner Schüler lese; so schrieb er die Marginalien, um durch Darlegung des Hauptinhalts jedes Absatzes in Kants kritischen Schriften die Auffassung des richtigen Sinnes derselben zu erleichtern, und zu einer systematischen Uebersicht des Ganzen zu verhelfen. Ein fortlaufender Commentar würde zwar den Sinn einzelner Stellen jener unsterblichen Werke erörtert haben, aber es würde dadurch dem Leser der-

felben der Ueberblick noch mehr erschwert, und die Auffassung des Ganzen fast unmöglich geworden seyn. Demohngeachtet würde sich Mancher, der mit Hülfe der Marginalien z. B. die Kritik der reinen Vernunft zum erstenmal durchgelesen hat, öfters bei dieser und jener Stelle eine Erläuterung gewünscht haben. *) Und diesem so natürlichen Wunsche wollte ich durch gegenwärtige ausführliche Auseinandersetzung einzelner Begriffe und Sätze in alphabetischer Ordnung ein Gnüge thun.

Wer die kritische Philosophie mit Erfolg, d. h. so, daß er nicht nur die Lehren derselben verstehe, sondern sich auch von den Wahrheiten derselben überzeuge, studiren will, der muß Kants sämmtliche kritische Schriften, so wie sie in den Marginalien geordnet sind, wenigstens zweimal lesen. Das erstemal mit Hülfe der Marginalien kurforisch. Er lese nemlich erst den Satz in den Marginalien, den Kant vortragen will, so weiß er, worauf es ankömmt; dann lese er Kants Vortrag selbst, und sodann den Satz in den Marginalien noch einmal, so wird er meistens den

*) So verlangte ein Recensent in der Oberdeutschen Literaturzeitung, die Marginalien sollten ihm die Dienste eines Commentars leisten, was sie doch nicht sind, und nicht seyn können.

Sinn des Kantischen Vortrags schon gefast haben. Nach Endigung einer ganzen Abtheilung, z. B. gleich der Abtheilung I. in der Einleitung der Critik d. r. V., überlese man, um der Ueberficht des Ganzen willen, alle Marginalien dieser Abtheilung, also zu Abtheilung I. der Einl. die 5 ersten, noch einmal. Und so gehe man von einer Abtheilung zur andern fort. Findet man dennoch Stellen, die unverständlich bleiben, oder Lehren, für die der Beweis die Ueberzeugung nicht erzwingt, so streiche man sich diese Stellen und Beweise vor der Hand an. Nach Endigung dieser kurforischen Lektüre sämmtlicher kritischen Schriften fange man sie von neuem an zu lesen, und recht eigentlich zu durchdenken. Und bei diesem zweiten Curfus soll nun das Wörterbuch hoffentlich seine Dienste thun. In demselben wird man nicht nur über die angestrichenen Stellen und Beweise, unter dem Worte ihres Hauptbegriffs, nähere Auskunft finden, sondern das ganze Wörterbuch kann auch vermittelst des angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar dienen. Denn es soll keine Seite der critischen Schriften Kants in demselben unerläutert bleiben.

Es kömmt bei diesem Wörterbuche nun hauptsächlich darauf an, ob ich den möglichsten Grad der Fals-

und Wahrheit hingearbeitet haben, und wir würden wahrlich sehr unrecht thun, wenn wir sie bloß nach dem Erfolg, und nicht zugleich nach ihrem redlichen Willen und der Aufwendung ihrer Talente schätzen wollten. Sie haben uns alle die Irrwege aufgedeckt, vor denen sich der philosophische Denker jetzt hüten kann. Diese liegen nun, wie auf einer Charte vorgezeichnet vor uns. Sollte jemals die nordwestliche Durchfahrt über Amerika gefunden werden, werden dann wohl die verdienten und großen Seefahrer nicht mehr die Achtung der Nachwelt verdienen, die jene Durchfahrt in unsern Tagen vergeblich suchten, und dabei manchen Weg fanden, und manche Entdeckung machten, die sie zwar nicht zum Ziel führten, aber darum doch wahrlich nicht unnütz und ganz umsonst sind. Und so beurtheile ich auch alle die mißlingenden Versuche der achtungswürdigen und verdienten Philosophen, die noch kürzere, noch sicherere Wege aufsuchen wollen, als der ist, den die Critik so richtig vorgezeichnet hat. Wenn ich es bedauern muß, daß der Aufwand von Kräften und Talenten nicht darauf gerichtet wird, das aufzubauen und in allen seinen kleinsten Theilen zu vollenden, wozu bereits der Grund gelegt ist; so verkenne ich doch nicht den negativen Nutzen,

den gewifs jene Bemühungen fo vieler wahren Denker haben müffen. Es geziemet übrigens der Würde einer ächten Philosophie, kalt, unpartheiifch und nach Gründen die Lehren ihrer Liebhaber zu würdigen; aber fo wie fie keine andre Neigung kennt, als Liebe zur Erkenntniß und Wahrheit, fo find ehrfüchtige Rechthaberei und verächtliche Behandlung ihrer Verehrer ihr durchaus fremd, und fie zieht nie den Menschen, fondern nur Behauptungen vor ihren Richterftuhl, liebt und fchätzt aber auch felbft die Bemühungen der Irrenden.

Auf diefe Weife habe ich nun gefucht, vollständig in meinen Erklärungen der in Kants Schriften enthaltenen Lehrfätze und Begriffe zu werden. Und um hierin noch etwas mehr zu leiften, habe ich auch zuweilen Nachrichten und Erläuterungen aus der ältern Gefchichte der Philosophie gegeben, und die Lehrfätze der alten Philofophen mit denen des grofsen Denkers, deffen Schriften ich erläutere, verglichen. Allein hierin verfpreche ich keine Vollftändigkeit. Ein jeder Lefer hat nun in feinem Exemplare die Fächer, auf die er bei feiner Lectüre andrer philofophifchen Schriften alter und neuer Zeit Rückficht nehmen kann, und es wird gewifs eine belohnende Arbeit feyn, wenn er für fich felbft nach und nach die Gefchichte Jedes Artikels

Die historischen Artikel über einzelne Philosophen und ihre Lehrsätze reichen nur so weit, als es zu unserm Zweck dient, und ich hoffe daher, daß sie den Lesern des Wörterbuchs nicht unnütz seyn werden. In der folgenden Abtheilung werde ich auf diese Weise unter dem Worte Berkley eine Nachricht von diesem Philosophen und seinem Idealismus aus einer seiner Schriften geben. Die Schriften, die ich benutzt habe, sind gewissenhaft angegeben worden, und ich habe nicht leicht eine Schrift citirt, ohne die citirte Stelle im Buche selbst, woraus sie genommen ist, im Zusammenhange nachgelesen zu haben.

Uebrigens werde ich mich freuen, wenn dieses Wörterbuch, seinem Zwecke nach, wirklich etwas dazu beitragen wird, philosophische Wahrheiten allgemeiner zu machen, und das Licht immer mehr zu verbreiten, das uns jetzt so wohlthätig vorleuchtet.

A posteriori.

Von hinten her, aus der Erfahrung, empirisch, sind Ausdrücke, welche anzeigen, daß der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht anders, als durch seine Sinne erlangt haben könne. Eine gewisse Erkenntniß ist *a posteriori*, heißt also, sie kann ihre Erkenntnißquelle nur allein in der Erfahrung haben (C. 2.); oder, man kann diese Erkenntniß nur durch Eindrücke auf die Sinne erlangen; sie kann nur durch eine Empfindung entstehen, deren man sich bewußt ist. Daß ein Haus brennt, kann ich nur wissen, wenn man mirs sagt, oder wenn ich es mit Augen sehe. Dann macht nehmlich etwas einen Eindruck auf mein Gehör oder mein Gesicht, den ich vorher nicht hatte, dieses Eindrucks bin ich mir bewußt, und er verhilft mir nun zu der Erkenntniß, daß ein Haus brennt.

1. Der Ausdruck *a posteriori* (von hinten her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniß, von der man ihn braucht, mit dem erhaltenen Eindruck auf die Sinne, oder mit der Erfahrung, stehet. Erst muß nehmlich der Eindruck geschehen, und dann erst kömmt die Erkenntniß, die daraus entspringt, hinten her, *cognitio experientia posterior est*, die Erkenntniß kömmt hinter der Erfahrung her. Erst muß man wahrnehmen, oder sich erzählen lassen, daß ein Haus in Flammen stehet, ehe man das wissen kann.

2. Die Eindrücke auf die Sinne, die wir erhalten, können entweder bloß die Veranlassung, zu einer Erkenntniß seyn, bewirken, daß ich bey Gelegenheit derselben eine gewisse Erkenntniß erlange, oder sie sind

wirklich das, woraus allein die Erkenntniß entstehen kann. Ich sehe z. B. Aepfel, und will ihre Anzahl wissen, ich zähle sie zu dem Ende so, daß ich immer zwei zusammen nehme, und finde, daß wenn ich dieses zweimal thue, ich vier Aepfel habe. Diese Aepfel sind also dadurch, daß ich sie wahrnahm und zählte, die Quelle der Erkenntniß, daß diese Aepfel, die ich vor mir habe, ein jeder von ihnen in der Ordnung genommen, in der ich sie faßte, vier ausmachen. Nun kann ich aber die Ordnung, in welcher ich diese vier Aepfel, je zwei und zwei, zusammen fasse, 24 mal verändern. Um nun gewiß zu seyn, daß es nicht in der zufälligen Ordnung liege, in der ich sie nach zweien zusammen genommen habe, daß ich vier Aepfel zähle, müßte ich sie nach allen 24 Ordnungen durchzählen. Dann wüßte ich erst wirklich aus der Erfahrung, daß zwei von den gezählten Aepfeln zweimal genommen, deren vier sind, aber ich wüßte es auch nur von den viere, die ich wirklich 24 mal nach immer veränderter Ordnung gezählt hätte. Noch wüßte ich es aber nicht von andern Aepfeln, wären sie auch derselben Art, nur nicht die nehmlichen, ich wüßte es auch noch nicht von andern Dingen. Ge- setzt nun, es läge in uns selbst ein Grund, der jeden Menschen, auch selbst denjenigen, der diesen Grund nicht kennt, nöthigte, sobald er vier Aepfel nach zweien durchgezählt hat, zu behaupten, zwei mal zwei sei immer vier, es möchten diese oder andre Aepfel, Aepfel oder Birnen seyn, man möge die Ordnung ändern, wie man wolle; so hätte der Eindruck der Aepfel auf die Sinne zwar diese Behauptung veranlaßt, aber er wäre doch nicht der Grund derselben. Giebt nun ein Eindruck auf die Sinne, so wie hier, die Veranlassung zu einer Erkenntniß, so sagt man, die Erkenntniß entstehe mit der Erfahrung, sie fange der Zeit nach mit der Erfahrung an (M. I. 1. C. 1.); ist aber der Eindruck auf die Sinne von der Art, daß nur durch ihn allein die Erkenntniß entstehen kann (1), so sagt man, die Erkenntniß entspringe aus der Erfahrung (M. I. 2.). In letztem Fall heißt sie *a posteriori*, und die Erfahrung ist dann eine Erkenntnißquelle *a posteriori*.

3. Alle Erkenntniß fängt, der Zeit nach, mit der Erfahrung an (M. I. 1.). Euler drückt dieses (Briefe an eine deutsche Prinzessin, Leipzig, 1773. 8. Br. 81.) so aus: „Der erste Stoff (zur Erkenntniß, der Zeit nach,) wird ihr (der Seele) von den Sinnen zugeführt, vermittelt der (Sinnen-) Werkzeuge ihres Körpers, daher es (der Zeit nach) das erste Vermögen der Seele ist, gewahr zu werden, oder zu empfinden.“ Denn erhielten wir keine Eindrücke durch die Sinne, so würde das Erkenntnißvermögen nicht zur Ausübung geweckt und in Thätigkeit gesetzt, und erhielte weder Stoff zur Erkenntniß, noch Veranlassung, etwa einen Stoff zur Erkenntniß aus sich selbst zu nehmen. Heydenreich sagt daher deutsche Monatschr. Oct. 1794. S. 135.): „Die philosophischen Empiriker (welche alle Erkenntniß von der Erfahrung ableiten) haben in so fern recht, als ohne Erfahrung kein Begriff zu unserm Bewußtseyn gelangt, und man die veranlassende Urfach (der Entwicklung) aller unserer Begriffe in Empfindungen des äußern und des innern Sinnes suchen muß.“

4. Eine Erkenntniß kann nun unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung entspringen. Wenn ich ein Haus brennen sehe, so entspringt meine Erkenntniß davon unmittelbar aus der Erfahrung, denn es ist zwischen dem Sehen und dem Erkennen nicht noch ein Vernunftschluß nöthig, sondern wenn ich nur weiß, was das heißt, ein Haus brennt, so kann ich gleich beim Anblick des in Flammen stehenden Hauses sagen, das Haus brennt. Dafs aber dieses Haus werde in einen Aschenhaufen verwandelt werden, das kann ich durch Schlüsse folgern, zu denen einer der Vordersätze ist, wenn das Feuer nicht werde gelöscht werden. Diese Folgerung ist also, weil sie ebenfalls Erfahrung voraussetzt, mittelbar, durch Schlüsse von Erfahrungen abgeleitet. Aber nur von der Erkenntniß der ersten Art sagte man gemeinlich vor Kant, sie sei *a posteriori*, und nannte die Erkenntniß der letzten Art eine Erkenntniß *a priori*, weil die unmittelbare Erfahrung erst darauf folgen mußte.

5. Kant hingegen nennt alles Erkenntniße *a posteriori*, was irgend, sei es auch durch Schlüsse, wenn sie auch von der unmittelbaren Erfahrung, durch noch so

viele Zwischenätze und Schlüsse, noch so entfernt sind, aus der Erfahrung folgt. Ist also ein noch so entfernter Vorderatz einer ganzen Reihe von aneinander hängenden Schlüssen eine Erfahrung, so ist die ganze Reihe der daraus gefolgerten Wahrheiten, bis auf die allerletzte Schlussfolge (Consequenz), ins Unendliche (*in infinitum*), wenn auch keine Erfahrung sich weiter einmischet; *a posteriori*. S. *a priori*.

6. Der Ausdruck *a posteriori* wird also von Kant *absolute* (nicht vergleichungsweise) und im strengsten Verstande genommen. Er bedeutet weder auf Veranlassung der Erfahrung, noch bloß unmittelbar aus derselben entsprungen, sondern überhaupt, ursprünglich aus der Erfahrung her; und die Erkenntnisquelle aller Erkenntnis *a posteriori* ist (unmittelbare oder mittelbare) Empfindung, welche eben, mit Bewußtseyn verknüpft, Erfahrung heist.

Kant Cr. der r. Vern. S. 1 — 3. 60.

Lambert Org. 1 Th. S. 348. 412 — 416.

A priori.

Von vorne her, unabhängig von aller Erfahrung (Pr. 112.), sind Ausdrücke, welche in der kritischen Philosophie anzeigen, daß der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht durch seine Sinne erlangt habe, sondern daß sie von aller Erfahrung und von allen Eindrücken auf die Sinne ganz unabhängig sei. Daß zweimal zwei vier ist, können wir nicht aus der Erfahrung wissen, denn wir behaupten damit, daß jedesmal, wenn wir zu zwei Dingen noch zwei derselben hinzufügen, wir vier haben müssen, und daß uns folglich nie eine Erfahrung vorkommen könne, in der einmal zweimal zwei weniger, oder mehr, als vier machen werde. Diese Behauptung schreibt also der Erfahrung ein Gesetz vor, und kann folglich unmöglich aus derselben entsprungen seyn, weil wir nemlich zwar oft erfahren haben können, daß zwei Dinge zweimal genommen vier dergleichen sind, aber über alle wirklichen Dinge in der ganzen Welt können wir doch diese Erfahrung nicht angestellt haben. Aus der Erfahrung würde

daher nur folgen, es sei wahrscheinlich, daß jedesmal zwei mal zwei vier machen werde, weil das Gegentheil noch Niemanden vorgekommen sei. Unsere Behauptung aber gehet weiter; wir sagen nehmlich, es muß durchaus so seyn, das Gegentheil ist schlechthin unmöglich, und es kann zwei mal zwei nimmermehr weniger oder mehr als vier seyn.

1. Der Ausdruck *a priori* (von vorne her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniß, von der ich ihn brauche, mit der Erfahrung stehet. Ehe ich noch eine Erfahrung darüber anstelle, kann ich vorher bestimmen, wegn ich zu zwei Aepfen noch zwei hinzu thue, so habe ich zwei Aepfel zweimal genommen, und das müssen jetzt und allemal vier Aepfel ausmachen, kein Mensch wird jemals mehr oder weniger heraus zählen, *cognitio experientia prior est*, die Erkenntniß gehet der Erfahrung (dem Ursprunge, obwohl nicht immer der Zeit nach) vorher. Man weiß gewiß, daß zwei mal zwei Aepfel vier seyn müssen, ohne sie je durchgezählt zu haben.

2. Nach Baumgarten (Metaphys. §. 22.) wird etwas *a priori* erkannt, wenn die Erkenntniß desselben aus seinem Grunde, und *a posteriori*, wenn sie aus seiner Folge hergeleitet wird. Allein dieser Grund, oder ein anderer, von welchem derselbe abgeleitet wird, kann eine Erfahrung seyn. Wenn jemand das Fundament eines Hauses untergräbt, so weiß ich vorher, ehe ich die Erfahrung mache, also, nach Baumgartens Sprachgebrauch, *a priori*, daß das Haus einfallen werde, weil es dann keine Unterstützung mehr haben wird. Denn die Körper sind schwer, und müssen also ohne Unterstützung fallen. Aber daß sie schwer sind, weiß ich aus der Erfahrung, folglich ist die Behauptung, daß das Haus einfallen werde, nur in Baumgartens, aber nicht in Kants Bedeutung des Worts, *a priori*; und was in Rücksicht darauf, daß es durch eine Reihe von Schlüssen aus Gründen hergeleitet wird, *a priori* heißt, ist in Rücksicht darauf, daß die erste Erkenntnißquelle doch eine Erfahrung ist, *a posteriori* (M. I. 4. C. 2.).

3. Eigentlich nimmt Baumgarten die beiden Kunstwörter, *a posteriori* und *a priori*, in einer logischen, Kant aber in einer metaphysischen Bedeutung. Baumgarten, und mit ihm die Leibnitzwolfsche Schule, gebrauchten sie, um den verschiedenen Gang des menschlichen Verstandes, bei Untersuchung der Wahrheit, dadurch anzugeben, ob er nemlich von der Folge zu den Gründen hinauf, oder von den Gründen zu den Folgen hinab gehe. Den Schluss von den Folgen auf die Gründe nannten sie Erkenntniß *a posteriori*, und den Schluss von den Gründen auf die Folgen Erkenntniß *a priori*. Kant hingegen gebraucht diese Kunstwörter, um dadurch die Erkenntniß, nicht etwa nach ihrer willkürlichen Behandlung durch den Verstand (logisch), sondern nach der Quelle, woraus sie ursprünglich entspringt (transcendental) zu classificiren, und nennt Erkenntniß *a posteriori* solche, die allein aus einer Empfindung vermittelt der Sinne, und Erkenntniß *a priori* solche, die allein aus der Beschaffenheit der Empfindungsfähigkeit und Denkkraft überhaupt entspringen kann.

4. Da alle Erfahrung Erkenntniß von Dingen ist, die als Wirkungen gewisser Ursachen betrachtet werden müssen, so nannte man „alle Erfahrung, und was man aus derselben bewies, Erkenntniß von hinten her (*cognitio a posteriori*), die übrige vernünftige Erkenntniß (Erkenntniß aus Vernunftgründen) aber die Erkenntniß von vorne her (*cognitio a priori*)“ (Meier Auszug aus der Vernunftlehre §. 205). Diese Unterscheidung betrifft aber wiederum nur die Art der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniß (die Erkenntnißart), nicht aber die Art ihres eigenthümlichen Ursprungs (die Erkenntnißquellen), oder wie eine gewisse Erkenntniß nur allein in uns erzeugt werden kann; welches auch daraus erhellet, daß man behauptete, man könne zwar (noch) nicht alle Dinge auf beiden Wegen erkennen, allein es sei doch an sich nicht unmöglich, daß eine jede mögliche Sache auch auf beiderlei Art erkannt werden könne. Man nannte sie auch Erkenntnisse aus der Erfahrung und Erkenntnisse aus der Vernunft, und deutete damit bloß an,

dafs im ersten Falle die Sinne, im letztern das blofse Nachdenken zur Erforschung der Wahrheit wären gebraucht worden. Dieses betrifft also blofs das Instrument, womit der Baum der Erkenntniß gezogen wird; aber nicht den natürlichen Boden, aus welchem er allein hervorschiefst.

5. Die metaphysische Bedeutung der Worte *a posteriori* und *a priori* finden wir indessen schon vor Kant bei einigen Philosophen. Cudworth (*de aeternis iusti et honesti notionibus* C. III. §. V.) sagt *): „Der Sinn nimmt die einzelnen äußern Körper durch etwas von ihnen ausfließendes wahr, und also *a posteriori*. Die Empfindungen, weil sie hinterher kommen, sind Abdrücke (Abbildungen). Die Notionen, welche von den Empfindungen erzeugt werden, sind nur unbedeutende und sehr veränderliche Bilder der in die Sinne fallenden Dinge, und gleichen den Schatten, aber die Erkenntniß *a priori* ist ein anticipirtes Begreifen der Dinge. Doch wir wollen die Vorschriften und Kunstwörter der Metaphysiker bei Seite setzen.“

6. Lambert giebt (*Organon B I. Dianoiol. §. 634.*) auch verschiedene Bedeutungen der Wörter *a posteriori* und *a priori* an. „So fern, sagt er, sich aus dem, was man schon weiß, Sätze u. f. w. finden lassen, ohne dafs man erst nöthig habe, diese unmittelbar aus der Erfahrung zu nehmen; so fern sagen wir, dafs wir solche Sätze u. f. w. *a priori* finden. Müssen wir aber die unmittelbare Erfahrung gebrauchen, um einen Satz u. f. w. zu wissen, so finden wir es *a posteriori*.“ Ferner (§. 636.): „Da wir die Vordersätze haben müssen, ehe wir den Schlusssatz ziehen können, so gehen die Vordersätze dem Schlusssatz vor, und dieses heifst demnach allerdings *a priori* gehen. Hingegen, wenn wir die Vordersätze nicht haben, oder

*) *Sensus corpora singularia externa opē rei alicuius ab illis fluentis, et propterea a posteriori percipit. ὕπεραι ὁδοῦ αἰσθητικῆς εἰσὸς εἶσι, sensus, quia posteriores sunt, rerum sunt imagines. Notiones, quas sensus pariunt, inania tantum sunt et parum constantia rerum in sensus incurrentium simulacra, umbrarumque non dissimilia, at cognitio anticipata est rerum comprehensio, quae a priori fit. Sed mittamus tandem Metaphysicorum praecepta et vocabula.*

uns derselben nicht zugleich bewußt sind, um den Schlusssatz ziehen zu können, so haben wir kein ander Mittel, als die Erfahrung, und wir müssen es, um den Satz zu wissen, auf die Erfahrung ankommen lassen. Da nun dieses nicht *a priori* ist, so hat man es *a posteriori* genannt. Dieses stimmt mit Baumgartens Erklärung (2. 3.) überein, und ist, wie gezeigt worden, eine logische Bedeutung.

7. Lambert stößt aber nun auf die metaphysische Bedeutung (§. 637). „Man sieht aber leicht ein, fährt er fort, daß diese beiden Begriffe müssen verhältnißweise genommen werden (d. h. dem Grade nach, aber nicht wesentlich, specifisch, verschieden sind). Denn wollte man schließen, daß nicht nur die unmittelbaren Erfahrungen, sondern auch alles, was wir daraus finden können, *a posteriori* sei, so würde sich der Begriff *a priori* bei wenigen von den Fällen gebrauchen lassen, wo wir etwas durch Schlüsse vorausbestimmen können, weil wir in solchem Falle keine von den Vorderätzen der Erfahrung müßten zu danken haben.“ Gerade in dieser Bedeutung allein nimmt Kant den Ausdruck *a priori*, obgleich Lambert fortfährt: Und so wäre in unserer ganzen Erkenntniß so viel als gar nichts *a priori*. Und (§. 639.) sagt er: Wir wollen es demnach gelten lassen, daß man *absolute* und im strengsten Verstande nur das *a priori* heißen könne, wobei wir der Erfahrung nichts zu danken haben. Ob sodann in unserer Erkenntniß etwas dergleichen sich finde, das ist eine ganz andere, und zum Theil wirklich unnöthige Frage.“ Die Gründe für diese seine Behauptung giebt er nicht an. Das ist aber die eigentlich metaphysische Frage.

8. Kant nimmt also das Wort *a priori*, nach Lamberts Ausdruck, *absolute* und in der strengsten Bedeutung, und versteht darunter, daß die Erkenntniß schlechterdings gar nicht aus der Erfahrung sei und seyn könne, so daß der Mensch zwar bei Gelegenheit einer Erfahrung sich derselben bewußt werden kann, aber ohne daß unter ihren auch noch so entfernten Erkenntnißquellen irgend eine Erfahrung sei. Hingegen nennt er nicht,

wie Lambert (§. 639.), „alles im weitläufigsten Verstande *a priori*, was wir voraus wissen können, ohne es erst auf die Erfahrung ankommen zu lassen;“ denn dabei ist noch immer die Frage, ob die Regel, nach der wir es voraus wissen können, nicht doch aus der Erfahrung entsprungen sei, in welchem Falle es dennoch nach Kants Sprachgebrauch, und Lamberts strengster Bedeutung, *a posteriori* seyn würde.

9. In der kritischen Philosophie ist nemlich die metaphysische Frage (in 7.), von der Lambert so wegwerfend spricht, von der grössten Wichtigkeit, und ihre Beantwortung das Fundament aller philosophischen Speculation und aller Gewisheit, welche das Schliessen aus Begriffen gewähren kann. Hume in seinen Versuchen über den menschlichen Verstand (5. Verf. 1. Anm.) beantwortet diese Frage verneinend, leugnet alle Erkenntniß *a priori*, in metaphysischer Bedeutung, und dieses war der Grund seines ganzen Skepticismus. Lambert, der nicht überdacht hatte, wohin diese Behauptung führt, scheint nach der (in 7.) angeführten Stelle derselben Meinung gewesen zu seyn. Kant hingegen bejahet diese Frage, zeigt, daß es Erkenntniß *a priori*, in der strengsten Bedeutung, giebt, welches die Kennzeichen derselben sind, woraus sie entspringt, und wie dadurch allein alle unsere Erkenntniß gewis, aber auch nur darauf eingeschränkt ist, das Feld der Erfahrung kennen zu lernen. Dies zu zeigen, ist die Absicht der ganzen Critik der reinen Vernunft; wodurch also nicht der Skepticismus begünstigt, sondern vielmehr gänzlich vernichtet wird. Wir wollen, um dieses ins Licht zu setzen, Humes Behauptungen und Gründe und Kants Gegenbehauptungen und Gründe einander gegenüberstellen.

10. Hume behauptet nemlich (Verf. 2.): „Alle unsere Perceptionen (Vorstellungen, deren wir uns bewußt sind) sind von zweierlei Art. Die weniger starken und lebhaften nennt man gemeinlich Ideen oder Gedanken (Begriffe des Verstandes); die der zweiten Art, welche einen gewissen Grad der Stärke haben, will ich Impressionen (sinnliche Eindrücke) nennen. Die Ideen sind die Copieen, Abriße (nach Cudworth (5.)

Notionen, Abdrücke, unbedeutende Schattenbilder) der Impressionen, und jede schwächere Perception ist eine nur geschwächte lebhaftere Perception.“ Er hat dafür zwei Gründe:

a) Wenn wir unsere Gedanken oder Ideen analysiren, so lassen sie sich immer in einfachere auflösen, wovon jede die Copie einer der Idee correspondirenden Empfindung ist.

Da Hume die Allgemeinheit dieses Satzes nicht beweisen kann, so fordert er diejenigen, welche ihn leugnen wollten, auf, einen Begriff, der nicht aus dieser Quelle, sondern *a priori*, sei, anzugeben, dann wolle er den sinnlichen Eindruck (die Erkenntnisquelle *a posteriori*) angeben, der ihm correspondire.

b) Wenn ein Mensch, wegen eines Fehlers seiner Organe, gewisser sinnlichen Eindrücke (Empfindungen) nicht empfänglich ist, so fehlen ihm auch die Begriffe, die aus diesen Empfindungen entspringen.

11. Kant giebt nun Humes seines Beweises (10. b.) wegen zu: daß alle Erkenntnis, der Zeit nach, mit der Erfahrung anfangt (f. M. I. 1. und den Artikel: *a posteriori*, 2. C. 1.). Hat also Jemand einen Fehler in seinen Organen, so daß er gewisser sinnlichen Eindrücke nicht empfänglich ist, so müssen ihm nicht nur die Begriffe fehlen, die aus diesen Empfindungen entspringen, sondern auch diejenigen, zu denen die sinnlichen Eindrücke bloß die Veranlassung geben. Wäre z. B. ein Mensch blind und fühllos, so könnte er nicht Aepfel zählen, und wenigstens nicht dadurch Veranlassung zu der Erkenntnis bekommen, daß zwei mal zwei vier ist (f. *a posteriori* 2). Denn wie könnte das Erkenntnisvermögen zu wirken anfangen, wenn nicht sinnliche Eindrücke „Vorstellungen bewirkten, und unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung brächten, diese Vorstellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt.“ (C. Einl. I. S. 1.)

12. Gegen Humes Beweis (10. b.) behauptet aber Kant, daß aus dem, was er jetzt (in 11.) zugegeben habe, nicht folge, daß alle unsere Erkenntnis ursprüng-

lich aus der Erfahrung herrühre, oder, wie Hume sich ausdrückt, alle Gedanken bloße Copieen der Impressionen wären, so daß es, in strengster Bedeutung, gar keine Erkenntniß *a priori* gebe. Denn es lässe sich wenigstens denken, daß unter unserer Erfahrungserkenntniß etwas seyn könne, was nicht die Copie einer Impression sei, sondern was unser Erkenntnißvermögen, durch eine Impression veranlaßt, aus sich selbst hergebe; so wie etwa von dem Gefäß, in welches ich eine Flüssigkeit gieße, die Gestalt, welche diese Flüssigkeit bekommt, und die Verbindung der Tropfen unter einander abhängt (s. Form). Wäre das nun, so ließe sich in jeder Erkenntniß *a posteriori* immer etwas finden, was *a priori* wäre, oder ursprünglich aus dem Erkenntnißvermögen herrührte, und eben so wenig durch Impressionen in uns kommen, als das, was in dieser Erkenntniß ursprünglich *a posteriori* ist, aus dem Erkenntnißvermögen entspringen kann.

13. Es kömmt also nur darauf an, Humes Forderung (10, a) eine Genüge zu thun, und durch ein Beispiel zu zeigen, daß es wirklich Erkenntniße *a priori* gebe, von denen Hume keine ihnen correspondirenden Impressionen angeben kann, und das wollen wir leisten. Daß zwei mal zwei bestimmte Aepfel vier sind, diesem Gedanken correspondiren Impressionen, wenn ich nemlich die Aepfel sehe oder fühle, und 24 mal, nach immer veränderter Ordnung, durchzähle (*a posteriori*. 2). Allein, daß das so seyn müßte, und daß es mit allen möglichen Aepfeln, ja mit allen möglichen Dingen in der Welt so sei, daß man ganz allgemein behaupten könne, zwei mal zwei ist vier, diesem Gedanken kann keine Impression correspondiren. Ferner, wenn etwas nicht ist, so kann es auch keine Impression machen, noch viel weniger also, daß es nicht seyn kann. Wie könnten wir also durch Impressionen wissen, daß zwei mal zwei nicht eine Million seyn kann? Daß aber etwas alle mal so sei, dem kann nicht anders eine Impression correspondiren, als so, daß wir alle Impressionen, für alle mögliche Fälle, erhielten, welches unmöglich ist. Gesetzt aber, es wäre auch möglich, so könnten wir doch nicht einmal wissen, ob wir auch alle mögliche Fälle hätten; dazu wäre

eine neue Impression nöthig, welche es aber nicht geben kann, weil sonst das Nichtseyn mehrerer Fälle eine Impression machen müßte, welches unmöglich ist.

14. Von dem nun, was so seyn muß, dessen Gegentheil gar nicht möglich ist, sagen wir, es ist nothwendig so, und wenn es davon keine Ausnahme giebt, sagen wir, es ist allgemein so. Da nun beides nicht durch Impressionen in uns kommen und erkannt werden kann, so folgt, daß Nothwendigkeit und (strenge) Allgemeinheit die beiden Kennzeichen sind, woran man erkennen kann, daß eine Erkenntniß *a priori* sei. Ohne allwissend zu seyn, könnte es nemlich das erkennende Subject unmöglich vorherbestimmen, daß eine bestimmte Erfahrung eine gewisse Beschaffenheit haben werde, deren Gegentheil unmöglich sei, und welche immer statt finden müsse, daß z. B. der Inhalt einer jeden Pyramide immer heraus kommen müsse, wenn man ihre Grundfläche mit dem dritten Theil ihrer Höhe, oder ihre Höhe mit dem dritten Theil ihrer Grundfläche multiplicirt (C. 3.).

15. Da nur eine Erkenntniß eben darum *a priori* ist, weil sie nicht durch die Sinne entspringt, so muß sie allein aus dem Erkenntnißvermögen des erkennenden Subjects hervorgehen. Und hieraus läßt sich auch die Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit, die mit der Erkenntniß *a priori* verbunden, und ihr Character (Kennzeichen) ist, vollkommen erklären. Wenn nemlich das Erkenntnißvermögen so beschaffen ist, daß dasselbe nicht anders erkennen kann, als so, daß bei dem Geschäft des Erkennens immer jene Erkenntniß *a priori* erzeugt wird, welche durch ihre Verbindung mit den Impressionen diese eben erkennbar macht, so ist das Gegentheil jener Erkenntniß *a priori* unmöglich, und sie muß immer, ohne Ausnahme, bei der nemlichen Erkenntniß statt finden, d. i. nothwendig und strenge allgemein seyn. S. Nothwendigkeit. (M. L. 6.)

16. Es lassen sich aber zwei Arten des Ursprungs der Vorstellungert *a priori* aus dem Erkenntnißvermögen denken; entweder ist

a) nach Platos Meinung, die Vorstellung selbst mit dem Subject, welches diese Vorstellung hat, zugleich da, so daß das vorstellende Subject, vor allem sinnlichen Eindruck (Impression), diese Vorstellung hat, und sich derselben bewußt ist; dann heißt sie angebohren, s. Angebohren; oder

b) nach Kants Behauptung, das Erkenntnißvermögen ist nur so beschaffen, daß Vorstellungen *a priori* daraus entspringen können, doch so, daß erst sinnliche Eindrücke vorhergehen müssen, die das Erkenntnißvermögen zur Vollbringung seines Auftrags, Vorstellungen und Erkenntniß hervorzubringen, gleichsam wecken und in Thätigkeit setzen. Dann bringt das Erkenntnißvermögen eine solche Vorstellung *a priori*, zwar bei Gelegenheit eines sinnlichen Eindrucks, und um denselben zur Erkenntniß zu formen, aber doch aus sich selbst hervor; die Vorstellung ist *a priori* und dennoch erworben, aber die Möglichkeit derselben liegt nicht in den sinnlichen Eindrücken, sondern diese öffnen nur die Quelle der Vorstellungen *a priori*. Die Möglichkeit derselben liegt vielmehr in der Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens, und kann nicht erworben, sondern muß vor allen Vorstellungen vorhanden, d. i. angebohren seyn. So ist z. B. die Möglichkeit der Raumesanschauung, aber nicht die Raumesanschauung selbst, angebohren.

17. Daß aber die Vorstellungen *a priori* selbst nicht angebohren sind, und folglich nicht nach 16, a, sondern nach 16, b, entspringen, folgt daraus, daß es immer der sinnlichen Eindrücke bedarf, ehe sie zum Bewußtseyn gelangen, und daß ihr Entstehen z. B. das der Categorien gezeigt werden kann. S. Deduction der Categorien. Dieser Unterschied ist auch sehr wichtig, weil man auf angebohrne Begriffe leicht eine Theorie des Ueberfinnlichen gründen könnte, woraus eine Schwärmerei ohne Ende entstehen würde.

18. Noch muß eine Erkenntniß *a priori* von einer reinen unterschieden werden. Eine Erkenntniß *a priori* ist nemlich nur dann rein, wenn gar nichts aus der Erfahrung (Empirisches) beigemischt, und auch nichts in derselben aus einer auch noch so entfernten Erfahrung ab-

geleitet ist. S. *a posteriori*. Zwei mal zwei Aepfel sind vier Aepfel, ist eine Erkenntniß *a priori*, denn da ich es nicht von allen Aepfeln erfahren kann, und es doch von allen mit strenger Gewisheit behauptet wird, so muß der Grund dazu im Erkenntnißvermögen liegen; allein Aepfel sind doch Erfahrungsgegenstände, und die Erkenntniß ist also nicht rein. Aber der Satz; zwei mal zwei ist vier, ist eine reine Erkenntniß, denn ihr ist gar nichts Empirisches beigemischt, ihre Gewisheit beruhet auf der reinen Anschauung, daß, wenn ich mir vermittelst der Einbildungskraft zwei Punkte zweimal vorstelle ::, es eben dieselbe Anzahl giebt, als wenn ich die ersten zwei Punkte neben die andern setze, und sie durchzähle, nemlich vier. Da ich nun an die Stelle der Punkte alle mögliche Gegenstände setzen kann, so gilt der Satz auch für jeden einzelnen Erfahrungsfall, und ich brauche nun nicht erst bei einem Erfahrungsfall die Probe zu machen, sondern weiß mit Sicherheit, daß es allemal so seyn muß (M. I. 5.).

19. Daß es Vorstellungen oder Erkenntnisse *a priori* giebt, (M. I. 3. C. 4.) ist schon aus dem Beispiele erwiesen, mit welchem der Begriff ist erläutert worden (13). Dieses Beispiel ist aus der Arithmetik, einem Theile der Mathematik, hergenommen. Alle eigentlichen Sätze der Mathematik, z. B. daß zwischen zwei Punkten nur eine grade Linie möglich sei, daß die grade Linie die kürzeste unter allen möglichen zwischen zwei Punkten sei, daß die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, daß es einerlei Summe gebe, ob ich z. B. 5 zu 7, oder 7 zu 5 hinzuthue, oder allgemein, wenn ich die eine Zahl a , die andre b nenne, a zu b , oder b zu a ; sind Sätze, deren Wahrheit zwar durch Proben in der Erfahrung gezeigt, aber nicht bewiesen werden kann, sondern mit einer Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist, die ihren Ursprung aus dem Erkenntnißvermögen beurkundet, welches daher auch diese Wahrheit ohne alle Erfahrung und Versuche einzusehen vermögend ist (M. I. 7).

20. Ein Beispiel eines Satzes *a priori* aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche ist der Satz: daß alle

Veränderung eine Ursache haben müße (C. 5). In demselben sind zwei Vorstellungen *a priori*: 1. die Verknüpfung des Subjects Veränderung mit dem Prädicat Ursache, und 2. das Prädicat Ursach selbst.

a) Die Copula, welche die Art der Verbindung zwischen Subject und Prädicat angeht, heißt: müssen haben, und drückt Nothwendigkeit aus, zugleich hat der Satz das Zeichen allgemeiner Urtheile, es heißt: alle Veränderung. Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind aber die beiden Merkmale, daß die Erkenntniß *a priori* ist (15). Folglich kann der Satz nicht aus der Erfahrung seyn, sondern ist ein Product des Erkenntnißvermögens aus sich selbst, oder *a priori*.

b) Aber auch der Begriff der Ursache, oder das Prädicat des Satzes, ist *a priori*. Denn eine Ursache ist das, was einer Veränderung allemal vorhergeht, und worauf die Veränderung jederzeit nothwendiger Weise folgt. In diesem Begriffe sind drei wesentliche Merkmale. 1. Daß das, was man Ursache nennt, der Veränderung vorhergeht; 2. daß es jederzeit vorhergeht; und 3. daß die Veränderung nothwendiger Weise darauf folgt. Die beiden Merkmale der Apriorität einer Erkenntniß gehören also wesentlich zum Begriff Ursache, und daher kann dieser Begriff nicht empirisch, oder aus der Erfahrung entsprungen, sondern muß *a priori* seyn. Humes Zweifel dagegen, und die Widerlegung derselben s. im Artikel: Ursache.

c) In dem Satze, zu welchem das Prädicat Ursache gehört, war aber auch ein empirischer Begriff, nemlich das Subject Veränderung. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes folgt, oder der Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern (C. 213.). Dieser Uebergang ist aber zufällig, und wird erst durch seine Ursache nothwendig, so wie auch die Art zu existiren, oder der Zustand eines Dinges, dessen Gegenheil, wenn nur seine Ursache nicht vorhergegangen wäre, gar wohl möglich ist. Die Veränderung eines Dinges muß ich erst wahrnehmen, und das erfordert Erfahrung, aber die Ursache kann ich nicht wahrnehmen, sondern die

Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche in diesem Begriffe enthalten sind, nöthigen mich, eine dem Zustande vorhergehende Erscheinung zu untersuchen, ob sie sich auch durch Gründe unter den Begriff der Ursache subsumiren lasse, d. h. ob ich sie aus Gründen für die Ursache anerkennen kann. In dem Begriff der Veränderung hingegen liegt kein Merkmal, das ich nicht wahrnehmen könnte, und das mir übrig bliebe, wenn ich alle Wahrnehmung wegdenke. S. Veränderung.

d) Der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache ist daher *a priori*, ja ein reines Urtheil *a priori*, und dennoch das Erkenntniß nicht rein (C. 3 u. 5). So widersprechend das scheint, so richtig ist es dennoch. Denn ein Satz ist ein categorisches Urtheil (d. i. ein solches, das seine Behauptung ohne alle Bedingung ausagt), als Satz und Urtheil ist nun obiger Satz nicht nur *a priori*, sondern auch rein, denn in der Copula, was eigentlich das Urtheil zum Urtheil macht, oder in der für jeden Verstand gültigen Verbindung, die das Urtheil ausdrückt, ist nichts empirisches; aber als Erkenntniß überhaupt ist der Satz nicht rein, weil Veränderung ein empirischer Begriff ist (18).

21. Man kann sogar beweisen, daß es Erkenntnisse *a priori* geben müsse, und daß es nicht möglich sei, daß es keine gebe, welches, wenn es geleistet wird, alle Beispiele zum Belage überflüssig macht, mehr ist, als Hume (in 10, a) gefordert hat, und zugleich selbst ein Beispiel einer Erkenntniß *a priori* ist. Es muß in aller Erkenntniß etwas *a priori* seyn. Denn

a) wenn wir erkennen, so sind wir uns bewußt, daß dasjenige, was wir uns vorstellen, nicht ein bloßes Hirngespinnst ist, sondern einen wirklichen Gegenstand hat, den wir uns dadurch vorstellen. Sollen aber unsere Vorstellungen den Gegenstand wirklich vorstellen, so müssen sie mit ihm übereinstimmen, so muß der Inhalt unsrer Gedanken ganz an dem Gegenstande zu finden seyn, wie etwa der Inhalt der Beschreibung einer Stadt an und in dieser Stadt selbst. Stimmen auf diese Weise unsere Vorstellungen mit dem Gegenstande, den sie

vorstellen sollen, überein, so ist unsere Erkenntniß vom Gegenstande wahr. Dieser Wahrheit unserer Erkenntniß müssen wir uns aber auch bewußt seyn, denn sonst können wir nicht wissen, daß wir Erkenntniß und keine Träume und Spiele der Phantasie haben. Wir müssen uns aber der Wahrheit unserer Erkenntniß aus Gründen bewußt seyn, die nicht etwa nur bloß uns überzeugen, denn sonst könnte unsere vermeintliche Ueberzeugung auch eine bloße Ueberredung seyn, die aus der besondern Beschaffenheit unsers individuellen Erkenntnißvermögens entspringe. Folglich müssen unsere Gründe für die Wahrheit unserer Erkenntniß für Jedermann gelten oder Jedermann überzeugen, das heißt, unsere Erkenntniß muß gewiß seyn. Daß unsere Erkenntniß gewiß sei, oder unsere Gründe für die Wahrheit derselben für Jedermann gelten, können wir nur daraus wissen, daß sie mit Nothwendigkeit verknüpft sind, und das Gegentheil also unmöglich ist, welches dann Jedermann einsehen muß, wenn er nur Vernunft hat. Folglich ist in jeder Erkenntniß etwas mit Nothwendigkeit verknüpft, das heißt, etwas *a priori*, und es ist in jeder Erkenntniß nur so viel Gewißheit, als sie *a priori* ist.

b) Eben darum muß in jedem Urtheil die Verbindung zwischen Subject und Prädicat Nothwendigkeit haben. Denn obwohl ein Erfahrungsurtheil auf einer Wahrnehmung beruhet, z. B. daß die Sonne den Stein erwärmt, und die Wahrnehmung also etwas zufälliges, den Sonnenschein und das Warmwerden des Steins betraf; so ist doch der Begriff des Erwärmens der, daß die Sonne die Ursache ist, daß der Stein warm wird. Das kann ich aber nicht erfahren, weil das so viel heißt, der Stein muß nothwendig und allemal warm werden, wenn ihn die Sonne unter den gehörigen Umständen bescheint. Und diese Nothwendigkeit ist es, welche allein macht, daß jenes Urtheil gewiß ist. Eben dadurch wird nun, aber die Wahrnehmung, welche als Wahrnehmung bloß für mich Gültigkeit hatte, so, daß ich sagen konnte, ich habe es wahrgenommen, Erfahrung, oder eine Wahrnehmung, von der ich gewiß bin, daß sie Jedermann muß gelten lassen (Prolegom. S. 89. *).

22. Es giebt aber fogar gewisse Erkenntniffe, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen find (M. I. 8. C. 6.), die also stets unvermifcht und rein von aller empirifchen Erkenntnifs in unferm Verftande gefunden werden. Diefе Erkenntniffe, da fie keinen Gegenftand in der Erfahrung haben, den wir durch fie erkennen, follten uns auf die Gedanken bringen, dafs wir mehr erkennen können, als blofse Erfahrungen, dafs wir uns mit unferm Verftande in eine Region wagen, und etwas in derfelben erkennen können, bis zu der wir mit unfern Sinnen nicht reichen können. Und in diefem Wahp haben auch viele Menfchen, durch diefe Erkenntniffe verleitet, geftanden.

23. Gott, Freiheit und Unfterblichkeit find nirgends mit unfern Sinnen zu finden. Sie find nicht finnliche Gegenftände, und dennoch ift ein Begriff von ihnen in den Menfchen, von dem wir fragen müffen, wie diefer Begriff in dem Menfchen entfteht, ob er auch wirklich einen Gegenftand hat, und ob auch, in diefem Falle, der Begriff mit dem Gegenftande übereinstimme. Diefе Erkenntniffe, bei denen uns die Erfahrung gänzlich verläßt, find uns fogar wichtiger, als alle übrigen Erkenntniffe, weil fie mit unferer Moralität und mit unferm Intereffe fehr genau verbunden find. S. Gott. Freiheit. Unfterblichkeit. (M. I. 9. C. 7.)

24. Man kann die verfchiedenen Arten der Erkenntniffe *a priori* (im weitem Sinne des Worts) fo classificiren. Es giebt

1. unmittelbare Erkenntniffe *a priori*.

Das find die Anfchauungen *a priori*, oder dasjenige, was in den unmittelbaren Vorftellungen des Objects (Anfchauungen) nothwendig und allgemein ift, und daher aus der Anfchauungsfähigkeit entfpriegen muß. Ihrer find zwei:

a) was in allen unmittelbaren Vorftellungen des Objects überhaupt nothwendig ift — die Zeit;

b) was in allen äußern unmittelbaren Vorftellungen des Objects nothwendig ift — der Raum.

2. mittelbare Erkenntniffe *a priori*, und zwar

a) Begriffe *a priori*, oder das, was von allen Objecten nothwendig muß gedacht werden, z. B. dafs es

Substanz sei oder Accidens, daß es eine Urfach habe und Wirkungen hervorbringe u. f. w.

b) Urtheile, und zwar

α) analytische, oder solche, wo das Prädicat durch bloße Entwicklung des Subjects gefunden werden muß, und also mit dem Subject nothwendig verbunden ist, z. B. ein Körper kann mit einem andern nicht an demselben Ort seyn; oder

β) synthetische, d. i. solche, wo das Prädicat durch ein Drittes mit dem Subject verbunden ist, welches seinen Grund in dem Erkenntnißvermögen des erkennenden Subjects hat, und daher diese Verbindung nothwendig macht, z. B. alles, was geschieht, muß eine Ursache haben.

c) Ideen, oder das, wodurch die Vernunft sich die Vollständigkeit aller Erfahrungsreihen vorstellt, und welches in keiner Erfahrung, die stets unvollständig ist und wieder auf eine andere hinweist, vorkömmt, z. B. Gott, d. i. die Idee von der letzten Ursache der ganzen Reihe aller Ursachen und Wirkungen; Freiheit, d. i. die Idee von dem Ersten der ganzen Reihe alles Gegründeten, und daher Nothwendigen; Unsterblichkeit, die Idee von einem Zustande, der das Fortschreiten zur Erreichung des höchsten Guts möglich macht; das höchste Gut oder die Seligkeit ist eine Idee von der gerechten Verbindung der Glückseligkeit mit der Heiligkeit zu Einem Object, als der Gränze einer unendlichen Annäherung moralischer und endlicher Wesen, S. Freiheit. Unsterblichkeit. Seligkeit.

25. Die Wissenschaft, die sich mit allen diesen Erkenntnissen *a priori* beschäftigt, heißt die Metaphysik. In dieser kann man entweder gewisse Sätze *a priori* zum Grunde legen, ohne zu prüfen, wie der Verstand zur Erkenntniß derselben gelangt, und was man dadurch erkennen kann, dann ist die Metaphysik dogmatisch; oder man stellt diese Prüfung vorher an, ehe man diese Sätze gebraucht, dann ist die Metaphysik *critisch*. Die Prüfung des Erkenntnißvermögens selbst, um den Ursprung, den Umfang und die Gränzen solcher Begriffe und Sätze zu erforschen, heißt die *Critik der Erkenntnißver-*

mögen. Derjenige Theil der Metaphysik, welcher das System aller Erkenntnisse *a priori* critisch erforscht, abhandelt, heißt die Transcendentalphilosophie; der Theil aber, welcher sie auf einen einzelnen empirischen Begriff, z. B. den der Natur, eines Wesens mit Naturtrieben u. s. w. anwendet, Metaphysik dieser besondern Begriffe.

Kant Crit. der reinen Ver. S. 2 — 6. 60.

Deff. Ueb. eine Entd. S. 68. ff

Schultz Prüf. der Kant. Crit. S. 1. ff.

Lamberts Organ. 1 Th. S. 348. 412 — 416.

Baumgartens Metaphys. §. 22.

Aberglaube.

Superstition, *δεισιδαιμονία*, *superstitio*, *superstition*. Das Vorurtheil, sich die Natur so vorzustellen, als sei sie den Regeln nicht unterworfen, die der Verstand ihr als sein eigenes, wesentliches Gesetz zum Grunde legt (U. §. 40. 158). Wer diese Erklärung des Aberglaubens verstehen, und die Richtigkeit derselben einsehen will, der muß von der ganzen Theorie der Erkenntniß, nach den Grundsätzen der critischen Philosophie, richtige Begriffe haben. Ich will daher diese Theorie hier deutlich vorzutragen suchen.

I. Es ist nemlich in obiger Erklärung dreierlei zu erörtern:

1. Was das für ein eigenes, wesentliches Gesetz ist, das der Verstand hat;

2. Was für Regeln der Verstand durch dieses Gesetz (in 1.) der Natur zum Grunde legt;

3. Wie man sich die Natur so vorstellen könne, als sei sie diesen Regeln (in 2.) nicht unterworfen, und daß dieses ein Vorurtheil sei.

1. Um demnach deutlich einzusehn, was das für ein eigenes, wesentliches Gesetz ist, was der Verstand hat, müssen wir uns zuvörderst einen deutlichen Begriff vom Verstande und seinem Geschäft machen.

a) Der Verstand ist, nach Kant, das Vermögen, nicht bloß deutlicher Erkenntnisse, sondern der Erkennt-

nisse überhaupt; weil eine critische Untersuchung der Erkenntnisvermögen zeigt, daß die Sinne nicht etwa bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, vielmehr nur die Werkzeuge sind, vermittelt welcher uns der Stoff zur Erkenntnis geliefert wird. Nach der critischen Philosophie sind nemlich alle die Gegenstände, die uns in die Sinne fallen, die wir fühlen, schmecken, sehen, hören und riechen, uns selbst, in so fern wir uns durch die Sinne wahrnehmen, nicht ausgeschlossen, nicht Dinge, die, wenn es keine Menschen gäbe, welche sie wahrnehmen, dennoch so vorhanden wären, als wir sie wahrnehmen. Sondern sie sind selbst Vorstellungen, die eben so wohl aus dem Erkenntnisvermögen des Menschen entspringen, als seine Gedanken, nur mit dem Unterschiede, daß dasjenige, was wir durch die Sinne wahrnehmen, nicht willkürlich durch unser Erkenntnisvermögen hervorgebracht werden kann, sondern daß in ihnen etwas ist, das unserm Erkenntnisvermögen anders woher gegeben wird, indem wir nicht machen können, daß z. B. ein Garten, den wir sehen, aus unsern Augen eben so verschwinde, als ein Gedanke aus unserm Innern; oder daß z. B. ein Elephant auch wirklich vor unsern Augen da stehe, wenn wir an ihn denken. Wir haben daher eine Fähigkeit, irgend wodurch, solche Eindrücke zu bekommen, durch die es möglich wird, daß wir solche unwillkürliche Vorstellungen, z. B. den Garten, den wir sehen, die Töne, die wir hören, bekommen. Diese Fähigkeit, solche Eindrücke zu erhalten, heißt die Sinnlichkeit. Allein diese Eindrücke bekommen wir nicht mit einemale, sondern nach und nach, und ob es uns gleich vorkömmt, als sähen wir z. B. gleich den ganzen Garten auf einmal, so rührt das doch nur von der Schnelligkeit her, mit der die Eindrücke auf einander folgen, und von der eben so großen Schnelligkeit, mit der sie verbunden werden, so wie ein Lichtpunkt z. B. an dem Feuerrade eines Feuerwerks auch, seiner Schnelligkeit wegen, ein feuriger Kreis zu seyn scheint. Wir können nemlich in jedem Augenblick nur einen einfachen Eindruck erhalten, der dem einfachen Eindruck des folgenden Augenblicks

weicht, aber doch mit ihm und dem auch ihm folgenden Eindruck des dritten Augenblicks und den Eindrücken mehrerer folgenden verbunden werden und so Ein Ganzes vorstellen kann. Kant nennt diese Eindrücke auf unsre Sinnlichkeit, wenn er sie so unverbunden, wie sie durch die Sinne in uns kommen, vorstellen will, das gegebene Mannichfaltige. Dieses verbindet der Verstand nun, und bildet oder verarbeitet es zu einem Ganzen sinnlicher Vorstellungen, so daß nun z. B. ein Garten u. s. w. vor unsern Augen liegt. Die weitere Entwicklung s. in dem Artikel Anschauung.

b) Das Geschäft des Verstandes nun bestehet eigentlich im Erkennen, oder Erkenntnisse hervorzubringen. Zu einer jeden Erkenntniß gehört aber

a) ein Object, oder ein Gegenstand, der erkannt werden, oder von dem der Verstand ein Erkenntniß hervorbringen soll;

β) Vorstellungen, die irgend woher, vermittelt der Sinnlichkeit, dem Verstande gegeben werden, und durch die das Object erkannt werden soll (C. 137.).

c) Die Erkenntniß bestehet nemlich

a) in der Beziehung gewisser Vorstellungen (b, β) auf ein Object (b, α), d. i. darin, daß der Verstand sich denkt, jene Vorstellungen (b, β) stellen ein gewisses Object vor, und sind nicht etwa ein bloßes Gedankenpiel ohne Sinn und Bedeutung;

β) darin, daß auch diese Beziehung, der Vorstellungen auf ein Object, bestimmt ist, d. h. daß ihr gewisse Prädicate beigelegt werden, vermittelt welcher diese Beziehung so und nicht anders ist. So wird z. B. eine Vorstellung von einem gewissen Object so gedacht, daß sie nur von diesem Einen, oder von allen derselben Art gilt; daß sie entweder dem Begriff des Objects beigelegt, oder von demselben verneint wird. Dies sind Bestimmungen der Beziehung einer Vorstellung auf ihr Object.

d) Dieser jetzt erörterte Begriff der Erkenntniß wird daher noch deutlicher, wenn wir das durch die Erkenntniß entstandene Product, oder das Erkenntniß, als ein Urtheil betrachten, in welchem der Begriff des zu erkennenden Objects (b α) das Subject, und jede Vor-

stellung (b, β), durch die etwas vom Object vorgestellt werden soll, ein Prädicat ist. Die Erkenntniß besteht nun in der (durch die Beschaffenheit des Urtheils, ob es allgemeines oder besonderes, ein bejahendes oder verneinendes u. s. w. ist) bestimmten Verbindung beider, des Subjects und Prädicats, d. i. des Begriffs des Objects und der Vorstellungen (in b, β) zu einem Urtheil. Der Begriff des Objects (im Subject) ist nemlich derjenige Begriff, in welchem ich mir dasjenige Mannichfaltige vereinigt denke, welches durch die Eindrücke der Sinnlichkeit einzeln gegeben, aber durch den Verstand zu einer solchen Vorstellung verbunden worden, die das Object unmittelbar vorstellt, und daher Anschauung heißt. So habe ich jetzt, da ich einen Garten vor mir sehe, die unmittelbare Vorstellung eines Objects, so, daß zwischen dem Gegenstande, den mein Verstand, seiner Natur gemäß, der Anschauung setzen oder unterlegen muß, und der Anschauung selbst keine Vorstellung weiter in der Mitte liegt. Wenn ich daher den Garten sehe, oder wenn ich eine Musik höre, so habe ich die Anschauung eines Objects; wenn ich mir aber den Garten, die Musik denke, ohne daß ich mir die Merkmale derselben entwickle, so habe ich den Begriff eines Objects, oder eines Etwas, dessen Mannichfaltiges in einer Anschauung vereinigt, unmittelbar vorgestellt oder wahrgenommen, und in einem Begriff vereinigt, mittelbar vorgestellt oder gedacht wird. Der Begriff des Objects ist nun das Subject möglicher Urtheile. So ist mir z. B. jetzt vermittelt meiner Sinnlichkeit, welche Eindrücke erhält, und insbesondere des Gefühls und Gesichts, ein Mannichfaltiges gegeben, das von dem Verstande zu einer Anschauung vereinigt, von mir erkannt, oder auf ein Object bezogen wird, das ich Schreibtisch nenne. Der Verstand vereinigt nemlich, um diese Erkenntniß hervorzubringen, jenes in der Anschauung befindliche Mannichfaltige in einen Begriff, von dem Prädicate möglich sind, der aber, weil noch keine Prädicate von ihm angegeben sind, weiter nichts ist, als der noch gänzlich unbestimmte Begriff eines gewissen Objects. Nun fange ich an, diesen Begriff zu bestimmen. Zuerst denke ich die in ihm,

vermittelt der Anschauung, gegebenen Vorstellungen eines Tischblatts, der Füße, der Farbe (welches noch kein Erkennen, sondern ein bloßes Denken ist); aber zweitens stelle ich mir diese Vorstellungen als durch die Anschauung gegeben, und daher in dem Begriff des Objects, Schreibtisch, nothwendig enthaltene Prädicate vor, d. h. mein Verstand bringt diese Vorstellungen in eine Beziehung mit dem Object, Schreibtisch; endlich drittens wird auch noch diese Beziehung bestimmt, oder so gedacht, daß ich die Prädicate nur Einem Schreibtisch, nämlich dem meinigen, nicht allen möglichen, oder auch nur einigen beilege; daß ich sie nicht von ihm verneine, sondern bejahe, und zwar ohne alle Bedingung und endlich so, daß ich nicht behaupte, der Schreibtisch könne die ihm durch jene Prädicate beigelegten Beschaffenheiten haben, sondern vielmehr, er habe sie wirklich. So ist nun diese Beziehung der Vorstellungen in den Prädicaten, auf den Begriff des Objects im Subject, nach der verschiedenen Beschaffenheit, die ein Urtheil haben kann, völlig bestimmt.

e) Wir sehen hieraus, daß zu einer jeden Erkenntnis eine dreifache Vereinigung oder Verbindung (Synthesis) von Vorstellungen erfordert wird:

4) Die Vereinigung des, vermittelt der Sinnlichkeit, gegebenen Mannichfaltigen sinnlicher Eindrücke zu einer unmittelbaren Vorstellung des Objects, welche Anschauung heißt.

5) Die Vereinigung des in der Anschauung befindlichen Mannichfaltigen zu einer mittelbaren (durch diejenige Mittelvorstellung, welche Anschauung heißt, auf das Object gehenden) Vorstellung des Objects, die zum Subject eines möglichen Urtheils diene, welche der (noch unbestimmte) Begriff des Objects heißt.

6) Die Vereinigung der durch die Anschauung gegebenen Vorstellungen mit dem Begriff des Objects, so daß sie nun in einer bestimmten Beziehung mit demselben gedacht werden, so daß derselbe wieder, unter gewissen Bestimmungen, dadurch bestimmt wird, worin nun eigentlich die Erkenntnis besteht.

f) Eine jede Vereinigung (Synthesis) von Vorstellungen besteht nun darin, daß, da ich mir jeder Vorstellung einzeln bewußt werde, ich eine jede folgende, deren ich mir bewußt werde, zu einem Bewußtseyn aller derer, deren ich mir vorher bewußt wurde, hinzuthue, und sie so alle in einem Einzigem Bewußtseyn zusammen fasse.

g) Folglich ist Erkenntniß nur möglich durch diese Einheit des Bewußtseyns. Soll also ein Verstand, d. i. ein Vermögen der Erkenntniße möglich seyn, so muß es auch möglich seyn, uns der Vorstellungen — deren wir uns als einzelner bewußt waren. (so daß unser Bewußtseyn so vielfach war, als wir Vorstellungen hatten) — als einer einzigen, die sie alle befaßt, bewußt zu werden, oder Einheit des Bewußtseyns hervorzubringen.

h) Dasjenige nun, ohne welches ein Ding an und für sich (innerlich, ohne auf seine Verhältnisse zu andern Dingen z. B. zu seiner Ursache zu sehen) unmöglich ist, heißt sein Wesen. Folglich ist es das Wesen des Verstandes, daß er das Vermögen ist, Einheit des Bewußtseyns (der Vorstellungen) hervorzubringen.

i) Und nun, hoffe ich, wird man deutlich einsehen, was der Verstand für ein eigenes, wesentliches Gesetz hat, nemlich dieses: daß alles Mannichfaltige der Anschauungen unter obigen drei Vereinigungen oder Synthesen (in e) und folglich unter der, alle Vorstellungen vereinigenden, Einheit des Bewußtseyns stehen müsse, ohne welche nicht einmal die Vorstellung (es sei nun Anschauung oder Begriff) eines Objectes möglich ist (d).

2. Hieraus folgen nun ferner die Regeln, die der Verstand durch sein in (1) erklärtes eigenes, wesentliches Gesetz der Natur zum Grunde legt. Wir müssen uns zu dem Ende nur erst eine richtige Vorstellung von dem machen, was hier Natur heißt.

a) Es ist hier nemlich unter Natur der Inbegriff aller der Objecte zu verstehen, die uns irgend durch Anschauungen unmittelbar vorgestellt, und folglich durch den Verstand erkannt werden. Man nennt in der kritischen Philosophie das Object einer Anschauung, in so fern

es noch nicht bestimmt ist (1, c, α), eine Erscheinung, um damit anzudeuten, daß es nicht an und für sich, sondern nur in der Reihe der Vorstellungen des anschauenden Subjects, obwohl unabhängig von seiner Willkühr, d. i. durch Eindrücke auf seine Sinnlichkeit, vorhanden ist. Folglich ist die Natur der Inbegriff aller Erscheinungen, oder aller sinnlichen Objecte, womit folglich alle nicht sinnlichen Objecte, alles was an und für sich existiren mag, daher nicht erscheinen, folglich nicht sinnlich angeschauet und also nicht erkannt werden kann, gänzlich ausgeschlossen wird.

b) Das in einer sinnlichen Anschauung gegebene Mannichfaltige gehört nun nothwendig unter die alles vereinigende Einheit des Bewußtseyns (C. 143), weil durch diese allein die Einheit der Anschauung möglich ist, ohne welche das gegebene Mannichfaltige immer unverbunden vor unserm Bewußtseyn vorübergleiten, und nie zu einer unmittelbaren Vorstellung oder Anschauung eines Objects tauglich werden würde (1. i).

c) Derjenige Actus des Verstandes aber, oder diejenige Handlung desselben, durch welche die Vereinigung des gegebenen Mannichfaltigen in den Vorstellungen (sie mögen nun Anschauungen oder Begriffe seyn) in Ein Bewußtseyn geschieht, ist keine andere als die, wodurch die Vereinigung des Prädicats mit dem Subject zu einem Urtheil bestimmt wird (1, d), welche Handlung Kant die logische Function der Urtheile nennt. Dieser Functionen der Urtheile giebt es aber mehrere (eigentlich zwölf), so viel nemlich, als die Beziehung des Prädicats aufs Subject verschieden bestimmt werden kann (1, d).

d) Also muß alles Mannichfaltige, sofern es in einer Anschauung gegeben ist, in Ansehung dieser logischen Functionen der Urtheile bestimmt, und dadurch in Ein Bewußtseyn verbunden werden.

e) Jede dieser logischen Functionen muß aber einen Begriff enthalten, welcher die Beziehung des Prädicats auf das Subject bestimmt, z. B. von welchem Umfange die Bestimmung des Subjects durch das Prädicat sey, ob es von einem einzigen, vielen, oder allen gelte; oder von welcher Beschaffenheit die Bestimmung sei,

ob sie etwas in dem Begriff des Subjects setze, bejahe, oder davon ausschliesse, verneine u. f. w. Diese Begriffe aber sind nothwendig und allgemeint, und daher *a priori*, sie sind Begriffe, die stets bei dem Geschäft des Erkennens aus dem Verstande entspringen, oder durch die vielmehr alle Erkenntnifs möglich wird, indem sie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Gewisheit hinein bringen und so alle Verstandesverbindungen möglich machen.

f) Auf diesen Begriffen beruhet also die Möglichkeit des Verstandes, sie gehören zu dem Wesen desselben, und heissen daher reine Verstandes-Begriffe oder Categorien. S. Aggregat. Categorien.

g) Also steht auch das Mannichfaltige in einer gegebenen Anschauung nothwendig unter Categorien.

h) Diese Categorien sind nun eigentlich die Regeln, welche der Verstand der Natur, durch sein eigenes, wesentliches Gesetz, alles gegebene Mannichfaltige in Ein Bewusstseyn zu verbinden, zum Grunde legt. Denn da alles gegebene Mannichfaltige unter diesen Categorien stehet, so läst sich auch für jede einzelne Categorie die Regel angeben, welche eben das für diese einzelne Categorie auslegt, das nemlich das gegebene Mannichfaltige unter ihr stehet. So ist z. B. der Begriff der Gröfse eine solche Categorie; folglich legt der Verstand der Natur die Regel zum Grunde, d. i. er läst es gar nicht zu, das für uns eine andere (sinnliche) Natur, als nach dieser Regel, möglich sey, das alle Erscheinungen oder Objecte in der Natur, in der Anschauung, eine Gröfse haben müssen, und da die Sinnlichkeit, vermittelt welcher das Mannichfaltige in der Anschauung gegeben wird, zwei Formen, Raum und Zeit, hat, in denen alle Erscheinungen angeschauet werden müssen, so müssen auch alle Naturdinge, da Raum und Zeit ausgedehnte Gröfsen sind, selbst ausgedehnte Gröfsen seyn.

i) Die Möglichkeit der Natur selbst beruhet also auf diesen Regeln, und eben hierin liegt auch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derselben für die ganze Natur. S. das Weitere unter dem Artikel Verstand.

3) Dennoch stellen sich Manche die Natur so vor, als sei sie diesen Regeln nicht unterworfen, und das ist ein Vorurtheil.

Da die Natur jenen Regeln wirklich unterworfen ist, und also nicht anders vorhanden seyn kann, und dennoch, wie wir gesehen haben, nichts anders als ein Inbegriff gegebener und durch die Gesetze des Verstandes verbundener Vorstellungen ist, wie kann man sich denn die Natur anders vorstellen, als sie wirklich ist? Das geschieht durch ein Vermögen, welches wir haben, einen Gegenstand, auch ohne dessen Gegenwart, in der Anschauung darzustellen, welches die Einbildungskraft heisst. Diese Einbildungskraft ist zu jeder Erkenntniß durchaus nothwendig, denn sie muß eben bei jedem neuen Eindruck auf die Sinnlichkeit den vorhergehenden nicht mehr gegenwärtigen und die mit ihm schon verbundene Reihe aller vorhergehenden Eindrücke wieder in der Anschauung darstellen, damit der neue Eindruck zu ihnen hinzugehan und so eine Anschauung erzeugt werden kann. Allein diese Einbildungskraft verbindet auch nach empirischen Gesetzen der Association, sie setzt nemlich zusammen, so wie das Gedächtniß, ein Zweig der Einbildungskraft, Stoff dazu liefert, und stellt es bildlich dar, gesetzt, daß es auch nie vermittelt der Sinne in uns gekommen wäre. Wenn nun der Verstand diese Zusammenfassung nicht gehörig nach den Verstandesgesetzen verbindet, sondern die Einbildungskraft vielmehr Einfluß auf den Actus des Verstandes hat, so entsteht der Irrthum, daß wir etwas für Natur halten, was doch nur durch die Einbildungskraft erdichtet oder geträumt ist. Denn wird die Einbildungskraft nicht durch die Verstandesgesetze gezügelt, so entstehen auch wachend solche Producte, als unsere Träume sind, wenn wir schlafen, die wir aber, eben weil wir wachen, und uns dadurch das Kennzeichen des Schlags abgeht, desto eher für etwas Wirkliches halten können. So setzt z. B. die Einbildungskraft aus Gliedern von verschiedenen Thieren einen Leib zusammen, und giebt ihm einen Pferdehals und einen Menschenkopf, überzieht alles mit Federn von verschiedenen Vögeln, und setzt ihm einen Fischschwanz an (Ho-

rat. ars poet. v. 1. 1q.); sie kümmert sich aber nicht um die Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Phantoms, denn sie urtheilt nicht. Wenn der Verstand nun solche Dichtungen der Phantasie wie gegebene Eindrücke der Sinnlichkeit behandelt, und sie für möglich oder gar wirklich erklärt, so hat er einen Hang, sich andere Gesetze als seine eigenen aufdringen zu lassen, nemlich hier die empirischen Affociationsgesetze der Einbildungskraft, nach welchen sie verbindet, wie es dem Gedächtniß einfällt, statt der Verstandesgesetze, nach welchen allein etwas möglich und wirklich seyn kann; ein solcher Hang aber heist ein Vorurtheil. Der Verstand stehet dann gleichsam unter der Vormundschaft der Phantasie, welche statt seiner verbindet, und er verhält sich gegen sie nicht thätig und selbsthandelnd, wie ein Vermögen, das Spontaneität (Selbstthätigkeit) hat, sondern leidend (passiv).

Beispiel. So ist das Vorurtheil, das Cometen unmittelbare Wirkungen der erzürnten Gottheit sind, und allgemeine Landplagen verkündigen, eine von der Phantasie hervorgebrachte Verbindung, welche voraussetzen würde, das etwas in der Natur (nemlich Cometen, die wir am Himmel sehen, und also Naturdinge sind), nicht den Naturgesetzen unterworfen sei, sondern unmittelbar von der Gottheit hervorgebracht oder gelenkt werde. Hier verbindet also die Phantasie den Vernunftbegriff der Gottheit, dem nie ein sinnlicher Eindruck correspondirt, mit dem Cometen, den wir sehen. Nach den Naturgesetzen nemlich muß eine jede Veränderung ihre Naturursache haben, durch die sie entsteht. Gott aber ist die Grundursache aller Ursachen, das ist nicht die unmittelbare Ursache der einzelnen Naturbegebenheiten, denn die unmittelbare Ursache einer Wirkung in der Natur muß zur Natur gehören, und in der Natur zu finden seyn, und können wir sie auch nicht in der Natur wirklich finden, so müssen wir sie unsern Verstandesgesetzen nach, zu welchen auch das, eine jede Veränderung muß ihre Ursache haben, gehört, dennoch aus der Wirkung als vorhanden schliessen. Der Satz aber, Gott ist die Ursache des Cometen, heist so viel, als das der Comet jetzt da ist, hat keine Ursache

in der Natur, folglich wäre hier die Natur der Regel (Von der Nothwendigkeit einer Naturursache für jede Wirkung in der Natur) nicht unterworfen, welche der Verstand ihr durch sein wesentliches Gesetz (hier den Cometen mit den Veränderungen, die vorher gehen und darauf folgen, in Ein Bewußtseyn zu verbinden) zum Grunde legt, und das ist Aberglaube. Dennoch ist Gott die Ursache des Cometen, aber so, wie er die Ursache der Welt ist, nemlich, daß wir uns die Eindrücke unsrer Sinnlichkeit und selbst das Vermögen, sie durch Verstandesgesetze in Ein Bewußtseyn zu verbinden (und so Erfahrung hervorzubringen, deren Inbegriff eben Natur heißt) als in ihm gegründet vorstellen müssen. S. Gott. Schöpfer. Vorsehung.

II. Kant giebt (Berlin. Monatschr. Oct. 1786. 327.) noch eine andere Erklärung des Aberglaubens, nemlich, er sei die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta. Alle Erkenntniß ist nemlich entweder die *a priori*, oder die *a posteriori*. Die erste ist unumstößlich, denn ihr Character ist, daß sie nothwendig und allgemein ist, und ihr Gegentheil ist also nie und in keinem Falle möglich. Die Erkenntniß *a posteriori* ist die aus Erfahrung, die also zufällig, und deren Gegentheil also so wohl möglich ist, als sie selbst. Alle Erfahrung betrifft aber Veränderungen, oder das, was geschieht, folglich ein Factum oder eine Thatfache. Nun beruhet aber die Sicherheit und Gewißheit aller Erfahrungen, folglich aller Erkenntniß aus Erfahrung eben auf den Naturgesetzen, oder den Regeln, welche der Verstand der Natur durch sein eigenes, wesentliches Gesetz zum Grunde legt (s. *a priori* 21.). Wer also das Vorurtheil hat, daß die Natur jenen Regeln nicht unterworfen sey, dem bleibt nichts übrig als Facta, als Thatfachen, und der unterwirft also seine Vernunft diesen gänzlich, ohne eine Gewährleistung für die Sicherheit derselben zu haben, welche allein in den unumstößlichen Gesetzen zu finden ist, nach welchen jedes Factum erfolgen muß, und welchen sich nichts in der Natur entziehen kann, weil es sonst ewig außer unserm Empfinden und Erkennen bleiben,

nie zu unserm Bewußtseyn gelangen, und folglich kein Theil der Natur seyn würde.

III. Der Aberglaube soll aber entweder die Stelle des Wissens oder des moralischen Handelns vertreten, und in so fern kann man ihn in den theoretischen und practischen eintheilen. Das Wort theoretisch bedeutet nemlich, in der critischen Philosophie, nicht bloß, was zur Erkenntniß eines Gegenstandes, und practisch, was zur Anwendung dieser Erkenntniß gehört; sondern theoretisch ist, was nach Naturgesetzen erkannt und angewendet oder ausgeübt wird, und practisch, was nach dem Sittengesetz erkannt und ausgeübt wird. Der theoretische Aberglaube ist also der, welcher sich die Stelle der Erkenntniß und Handlungen nach Naturgesetzen, und der practische, welcher sich die Stelle der Erkenntniß und Handlungen nach dem Sittengesetz anmaßt. Die Zahnschmerzen durch Vernageln vertreiben wollen, heißt daher einen theoretischen Aberglauben haben; aber das Vorurtheil, am Abend Gott wieder abbeten zu können, was man den Tag über sündliches gethan hat, ist ein practischer Aberglaube.

IV. Da die Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote Religion heißt, so kann der practische Aberglaube auch der religiöse genannt werden, und in dieser Rücksicht erklärt ihn Kant so: er ist der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten (R. IV. St. §. 2. 267). Der Wahn ist nemlich diejenige Täuschung, wenn man sich einbildet, die bloße Vorstellung einer Sache sei gleichgeltend mit der Sache selbst, so ist z. B. der Besitz eines Mittels zu irgend einem Zweck, der Besitz desselben bloß in der Vorstellung. Da nun religiöse Handlungen des Cultus, (der äußeren Gottesverehrung) z. B. Beten, Singen u. s. w. in der Befolgung solcher für göttlich gehaltenen Verordnungen (Statuten) einer Kirche bestehen, welche zu Gottes Absichten als Mittel dienen sollen, z. B. zur Belebung solcher Gefinnungen, die der Pflichterfüllung zum Grunde liegen müssen; so ist derjenige, der schon solche

gute Gefinnungen zu haben glaubt, wenn er nur betet, singet u. f. w. in einem Wahn. Es ist aber ein abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne daß er eben ein guter Mensch seyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, und also dadurch sein sündliches Leben wieder gut zu machen, d. h. sich vor Gott zu rechtfertigen, z. B. durch Beten und Singen, durch Bekenntniß statutarischer Glaubenssätze, d. i. dadurch, daß man öffentlich erkläre, man nehme gewisse Lehrrätze für wahr an, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht, d. i. dadurch, daß man gewisse Kirchengebräuche, z. B. Fasten, beobachtet oder sich Büßungen auflegt u. d. g. Paulus nennt das (Coloff. 2, 23.) eine selbsterwählte Geistlichkeit (*θελοθρησκεια*), welches die Vulgata durch Superstition übersetzt, und Hammond *spontaneus diuini numinis cultus* paraphrasirt. Dieser Wahn ist aber darum ein Aberglaube, weil er sich bloß Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten und dem Wohlgefallen Gottes) für sich schlechterdings nichts wirken können. Die Natur wird also hier als Ursache mit Wirkungen in Verbindung gebracht, die nicht ihre Wirkungen seyn können, und sie folglich bloß der willkürlichen Verbindung, welche die Einbildungskraft hervorbringt, unterworfen, aber nicht den eigentlichen Verstandesgesetzen, nach welchen nach Naturgesetzen nur natürliche Wirkungen, aber nicht übernatürliche und moralische, dergleichen das Wohlgefallen Gottes und gute Gefinnungen sind, hervorgebracht werden können. S. Afterdienst.

V. a) Die älteren Griechen kannten den Unterschied zwischen religiösem Aberglauben und einer auf richtigen Vorstellungen von der Gottheit gegründeten Religiosität nicht, und nannten daher beides mit Einem Namen, Gottesfurcht (*θεισιδαιμονια*). Darum sollte (Ap. Gesch. 25, 19. 17, 22.) statt des Worts Aberglauben, nach unserm heutigen Sprachgebrauch, eigentlich Religion oder Gottesdienst stehen, wie es Hammond auch in seiner Paraphrase ausdrückt (*de ratione, qua Paulus colit Deum*).

b) So sagt auch Theophrast: der Aberglaube scheint nichts anders zu seyn, als Furcht vor der Gottheit: ἡμεῖς δὲ δεισιδαιμόνια δοξίαν εἶναι δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον; doch sagt er δειλία metus, nicht deos timor, worin schon ein dunkel gefühlter Unterschied zu liegen scheint.

c) Wir finden im Clemens von Alexandrien (*Stromat. lib. II. p. 377. Colon. 1688.*) eine schöne Stelle über diesen Unterschied. „Obgleich die Furcht, sagt er, wie einige wollen, ein Affect ist, so ist doch nicht alle Furcht ein Affect. Der religiöse Aberglaube (δεισιδαιμονία) nemlich ist (subjective) ein Affect, denn er ist die Furcht vor den Göttern, die den Menschen ganz durchdringt (εκπαθεῖν τε καὶ εμπάθειν). Allein diese Furcht vor dem affectlosen Gott ist affectlos. Denn man fürchtet nicht Gott, sondern von Gott abzufallen. Wer aber das scheuet, der fürchtet dem Bösen unterzuliegen, und scheuet das Böse. Wer nun den Fall scheuet, der will sich unverdorben und affectlos erhalten, der fürchtende Weise meidet das Böse.“

d) Die römischen Schriftsteller fingen zuerst an, von diesem Unterschied zu reden, den nachher die christlichen, sowohl griechischen als lateinischen, auch neuern Schriftsteller z. B. Wyttenbach (*Compend. theol. Dogm. et. Mor. II. 43. Sch. 2.*) darin setzten, das beim Aberglauben falsche Götter, hingegen bei der Religiosität der wahre Gott der Gegenstand der Verehrung wäre; welches auch richtig wäre, wenn sie nur darauf aufmerksam gemacht hätten, das auch derjenige nicht der wahre Gott seyn könne, der durch religiöse Handlungen des Cultus zu verfühnen sei.

e) Varro machte schon einen Unterschied zwischen (religiöser) Superstition und Religion (*Augustinus de ciuit. Dei. l. IV. c. 9.*). „Der Religiöse, sagt er, verehret die Götter, wie man Eltern verehrt, der Abergläubische fürchtet sie, wie man Feinde fürchtet (*Deos a religioso vereri, ut parentes, a superstioso timeri, ut hostes.*)

f) Nicht so gut unterscheidet Cicero beides (*de natura Deorum l. II. c. 28.*). „Diejenigen, sagt er, welche ganze Tage beteten und opferten, damit ihre Kinder sie überleben möchten (*sibi superstites essent*) wurden davon

Superstitiöse genannt. Die aber alles, was zu den Handlungen des Cultus gehört, fleißig wiederholten (*retractarent et tanquam relegerent*) hießen religiös (*ex relegendo*). So bekam der Superstitiöse einen Namen, der einen Tadel, und der Religiöse einen Namen, der ein Lob ausdrückt. Augustinus (*de civ. Dei lib. IV. cap. 30.*) macht aber über diese Stelle des Cicero die ganz richtige Bemerkung: „Es falle in die Augen, daß Cicero hier bloß aus Furcht vor den Landesfitten einen Versuch mache, Religion von Aberglauben zu unterscheiden, aber eigentlich kein Unterscheidungsmerkmal angeben könne, weil allerdings der ganze Götterdienst ein Aberglaube sei.

Laetantius (*de vera sapient. l. IV. c. 26.*) tadelt mit Recht auch die Etymologie des Cicero, und macht eben die Bemerkung als Augustinus, daß auf diese Art kein spezifischer Unterschied zwischen Aberglauben und Religion sei, wenn derjenige religiös wäre, der für das Heil seiner Kinder einmal, und derjenige superstitiös, der zehnmal dafür bete. Vielmehr müsse das letzte desto besser seyn, wenn das erste schon gut sei, und umgekehrt. Es sei unbegreiflich, wie man dadurch das Prädicat der Religiosität verlieren könne, daß man das ganze Tage thue, was derjenige doch fleißig wiederholen müsse, dem jenes Prädicat zukommen solle. Das Wort Superstitiös rühre vielmehr davon her, daß diejenigen, die es wären, ihre verstorbenen Verwandten als ihre Hausgötter verehrten, und so machten, daß das Andenken derselben sie überlebe (*qui superstitem memoriam defunctorum colunt*); Religiös aber müsse der Mensch seyn, weil er zum Gehorsam gegen die Gottheit verbunden sei (*quod hominem sibi Deus religaverit*).

g) Seneca sagt, die Religion verehrt (*colit*), der Aberglaube beleidigt (*violat*) die Götter. Maximus Tyrius (4. Abh.): der Fromme ist ein Freund Gottes, der Abergläubische ein Schmeichler (*κολαζ*) desselben.

Wir haben eine Schrift über den Aberglauben vom Plutarch, in der er ganz richtig von der Frömmigkeit sagt, sie liege in der Mitte zwischen dem Aberglauben und dem Atheismus. In neuern Zeiten hat schon Limborch

Kants Erklärung des Aberglaubens (*Theolog. christ. I. V. c. 2310*). Religiöser Aberglaube, heisst es bei ihm, ist das zu grosse Vertrauen 1, auf die von Gott vorgeschriebenen und auf Moralität hinzuwirkenden religiösen Handlungen des Cultus, mit Vernachlässigung der Moralität; 2, auf die von Gott nicht vorgeschriebenen, mit der Moralität in gar keiner Verbindung stehenden, religiösen Handlungen des Cultus.

IV. Was den deutschen Namen dieses Vorurtheils, das Wort Aberglauben betrifft, so giebt das aber in der Zusammensetzung mit Glaube und Witz eine sehr schlimme Bedeutung. Es zeigt nemlich in beiden etwas Vernunftwidriges an, oder eine Verrückung der Erkenntnisvermögen. Der Aberwitzige delirirt, oder wirft alles, was seinen Sinnen gegeben wird, mit dem, was ihm sein Gedächtnis liefert, unter einander, und sieht, hört, u. s. w. daher alles anders, als andere Menschen, bloss subjectiv; der Abergläubige hingegen phantasirt, oder setzt das, was er durch Eindrücke auf die Sinne auffasst zwar, ordentlich zusammen, ohne aus seinem Gedächtnis etwas mit einzumischen, aber er setzt es mit andern, ihm nicht durch die Sinne gegebenen Gegenständen zusammen, und hält diese Verbindung für Wahrheit. Beim Aberwitzigen ist schon die Anschauung, beim Abergläubigen das Urtheil falsch. Jeder Aberglaube ist eine Phantasie, aber nicht jede Phantasie ein Aberglaube. Man kann den Aberglauben daher auch einen aus der Phantasie entsprungenen Glauben, so wie den Aberwitz einen aus der Verrückung der Phantasie entsprungenen Witz nennen.

Kant. Crit. der Urtheilskraft. §. 40. S. 158.

Deff. Rel. inn. der Grenz. St. 4. §. 2.

Berlin. Monatschr. Oct. 1786. S. 327.

Abgeleitet,

principiatum, derivé. Dieses Wort bedeutet, das dasjenige, wovon es gebraucht wird, z. B. Urtheil, Begriff u. s. w. in einem andern, welches sein Princip heisst, gegründet sei. Es ist dem Ursprünglichen entgegengesetzt. So ist der Begriff der Hand-

lung ein abgeleiteter Begriff (C. 107.), weil er in dem Begriff der Kraft gegründet ist, indem Handlung die Aeufserung einer Kraft ist, und also ohne den Begriff der Kraft nicht gedacht werden kann. Der Begriff der Handlung setzt also den Begriff der Kraft voraus, dieser aber ist wiederum abgeleitet und in dem Begriff der Causalität gegründet, welcher ein Grundbegriff, oder ein Princip vieler Begriffe ist, nemlich aller derer, die von ihm abgeleitet werden können, und mittelbar oder unmittelbar in ihm gegründet sind (C. 89). Abgeleitete Verstandesbegriffe oder Prädicabilien sind daher diejenigen Verstandesbegriffe, die aus den ursprünglichen Verstandesbegriffen oder Prädicamenten, auch Categorien genannt, abgeleitet werden können, oder aus mehreren derselben zusammengesetzt sind. Man findet sie, wenn man die Categorien unter einander, oder auch mit den *Modis* der reinen Sinnlichkeit verbindet, z. B. die Categorien der Causalität und Substantialität mit einander verbunden, giebt die Prädicabilie der Kraft, welche nichts anders ist, als die Causalität einer Substanz, oder eine Substanz als Ursache betrachtet; die Wirkung dieser Kraft ist die Prädicabilie der Handlung; die Dependenz einer andern Substanz von dieser Causalität ist die Prädicabilie des Leidens. Die Categorie der Gemeinschaft in Verbindung mit Ort, einem *Modus* des Raums, und Zugleichseyn, einem *Modus* der Zeit, giebt die Prädicabilie der Gegenwart oder der örtlichen Gemeinschaft; die Gemeinschaft oder Concurrenz durch Kräfte, die einander entgegen wirken, giebt die Prädicabilie des Widerstandes. Die Wirklichkeit, ein Prädicament der Modalität, in Verbindung mit der Folge, einem *Modus* der Zeit, giebt den Uebergang aus dem Zeitpunkt, in dem ein *Accidens* noch nicht wirklich war, in den, in welchem es vorhanden ist, oder die Prädicabilie des Entstehens, und eben so den Uebergang aus dem Zeitpunkt, in welchem es da ist, in den, in welchem es nicht mehr ist, oder die Prädicabilie des Vergehens; der Uebergang selbst, ohne darauf zu sehen, ob er aus dem Zeitpunkt des Daseyns in den des Nichtseyns, oder

Abgeleitet. Abhängigk. Absicht. Absolut. 37

umgekehrt, geschieht, ist die Prädicabilie der Veränderung. Die Categorïe der Gröfse als Einheit, giebt die Prädicabilie des Maafses u. s. w. (C. 108).

Noch fehlt uns ein vollständiges System aller reinen abgeleiteten Begriffe oder Prädicabilien des reinen Verstandes, welches in einer vollständigen Transcendentalphilosophie nothwendig aufgestellt, und die Ableitung derselben von den Stammbegriffen, oder ihre Stammtafel, nebst der Vollständigkeit derselben nachgewiesen werden muß (M. I. 120. 121.). Wenn dieses geleistet ist, so ist der ganze Verstand gleichsam ausgemessen, und sein ganzes Geschäft, jedes Object durch alle die Begriffe zu denken, welche entweder unmittelbar aus ihm selbst, oder aus diesen Stammbegriffen hervorgehen, erschöpft. Die Ableitung der Prädicabilien aus den Categorïen ist daher nichts anders, als die Darstellung ihres Ursprungs aus dem reinen Verstande, vermittelt der Categorïen oder primitiven Begriffe. So ist diese Ableitung metaphysisch, im Gegensatz gegen die logische, die nur darauf siehet, dafs es niedere Begriffe sind, die unter höhern enthalten sind.

Kant Crit. der rein. Vern. §. 10. S. 107. 108.

Abhängigkeit.

S. Verbindlichkeit und Nöthigung, moralische.

Absicht.

S. Zweck; Absicht der Critik der reinen Vernunft, I. Critik der reinen Vernunft.

Absolut,

schlechterdings, *interne*, *absolute*, *absolu*. Dieses Wort hat zweierlei Bedeutungen.

1. bedeutet es das, was dem Relativen entgegengesetzt ist, und zeigt also an, dafs etwas von einer Sache an sich selbst, ohne sie mit andern zu vergleichen, also blofs innerlich (*interne*) gelte. So ist z. B. etwas absolut möglich, wenn die Prädicate desselben einander nicht widersprechen, und es also denkbar ist. Das

ist das Wenigste, was man über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann. In diesem Sinne sagt man, die absolute Bewegung der Materie, und versteht darunter diejenige Bewegung derselben, welche an und für sich, in gar keinem Verhältniß auf eine andere Materie, außer der bewegten, gedacht wird, aber daher nie wahrgenommen werden kann (C. 38o. f.)

2. bedeutet es aber auch das, was dem Comparativen entgegen gesetzt wird, und zeigt dann an, daß etwas von einer Sache in aller Beziehung, man mag sie vergleichen, womit man will, kurz unter jeder Bedingung, also uneingeschränkt gelte. So heißt z. B. etwas absolut möglich, was unter jeder Beziehung existiren kann. Das ist das Meiste, was man über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann. In diesem Sinne sagt man, eine absolute Herrschaft, und meint damit eine solche, die in jedem Falle gilt; ein absolutes Subject, oder dasjenige, was in Beziehung auf jeden Begriff Subject ist, z. B. unser Ich (Proleg. S. 136.), welches nicht als Prädicat eines andern Subjects kann gedacht werden, sondern auf das sich alle Prädicate des innern Sinnes, als auf ihr Subject, beziehen; die absolute Simplicität eines Dinges, die gänzliche Unmöglichkeit, daß es zusammen gesetzt ist, in Beziehung auf irgend eine Anschauung desselben (C. 465.).

Zuweilen fallen beide Bedeutungen zusammen, z. B. was innerlich unmöglich ist, das ist es auch in aller Beziehung. Aber in den meisten Fällen sind sie unendlich weit auseinander, z. B. dasjenige, dessen Gegenteil innerlich unmöglich, und was also innerlich nothwendig ist, das ist es zwar auch in aller Beziehung, aber umgekehrt gilt dieser Satz nicht. Manches nemlich ist in aller Beziehung nothwendig, von dessen inneren Nothwendigkeit wir uns keinen Begriff machen können. Z. B. ein schlechthin oder absolut nothwendiges Wesen heißt ein solches, das in Beziehung auf alles Mögliche nothwendig ist; von seiner innern Nothwendigkeit aber haben wir keinen Begriff, daher sich auch Manche das Nichtseyn desselben als möglich, und dieses Wesen folglich als innerlich zufällig denken. (M. I. 429. C. 482.).

Kannt braucht in der transcendentalen Dialektik das Wort abolut nur in der letztern Bedeutung, nemlich von dem, was ohne alle Restriction oder Einschränkung gilt (M. I. 430.). Aboluter Raum, f. Raum.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. 1 Buch. II. Absch. S. 380. f.

Abfondern,

abstrahiren, abtrennen, abziehen, isoliren, *abstrahere, abstraire.* 1. Von einem Object, es sei nun Anschauung oder Begriff, gewisse Bedingungen oder Merkmale wegdenken, heist, sie davon abfondern, abtrennen, oder von ihnen abstrahiren; und sich das Object ohne diese Merkmale vorstellen, heist, es isoliren. So wird z. B. die Sinnlichkeit isolirt, wenn wir uns blofs die Fähigkeit, Eindrücke zu erhalten, mit diesen ihren Eindrücken vorstellen, und wir fondern das Geschäft des Verstandes davon ab, oder abstrahiren davon, wenn wir alles davon wegdenken, oder in unserm Bewustfeyn verdunkeln, was der Verstand, durch seine Begriffe, bei jenen Eindrücken denkt. Vermittelt der Abfondernung bleibt also von einer Vorstellung nur das übrig, was nicht weiter davon abgetrennt wird (M. I. 39. C. 36.).

e) So abstrahiren wir von unsrer Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelt dieser Anschauung auch alle äufsern Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befaßen, wenn wir von den Gegenständen alles das wegdenken, was sie dadurch erhalten, das wir nicht anders, als durch die Vorstellungskraft, zum Bewustfeyn derselben gelangen können. Ein Tisch z. B., den ich sehe, ist eben dadurch, das ich ihn sehe, meine Vorstellung, die nicht anders möglich ist, als dadurch, das meine Sinnlichkeit Eindrücke erhält, welche ich nicht weiter davon ableiten kann, und das meine Vorstellungskraft dabei thätig ist. Will ich mir nun nicht die Vorstellung, Tisch, nemlich eben den, den ich sehe, vorstellen, sondern das, was dieser Tisch wohl seyn mag, wenn er nicht, von mir, mir selbst vorgestellt wird, oder, was er seyn mag, aufer meiner Empfindung desselben,

lung unempfinden und ungedacht, wie er an und für sich ist; so muß ich die Art davon wegdenken, wie wir uns selbst innerlich anschauen, nemlich als einen continuirlichen Fluß von Vorstellungen in der Zeit, denn zu diesen Vorstellungen gehört auch die äußere Vorstellung Tisch. Dann ist der Tisch nicht mehr in der Zeit, welche außer unsrer Vorstellung, an und für sich, nicht vorhanden ist; dann ist er folglich auch kein Tisch mehr; sondern ein mir gänzlich unbekanntes Ding. Denn ich will von allem, was aus dem Vorstellungsvermögen entspringt, abstrahiren, und die Zeit ist eben die Form, welche die Vorstellungen von dem Vorstellungsvermögen erhaltet; denke ich also die Art, wie das Vorstellungsvermögen anschaut, weg, so fällt auch die Zeit weg, und ist unabhängig, ohne Wirkung des Vorstellungsvermögens zu seyn, nichts. Man kann also nicht sagen, alle Dinge überhaupt sind in der Zeit, denn dann abstrahirt man von dem Vorstellungsvermögen, und denkt nicht, bloß solche Dinge, die von dem, mit Empfindung geschwängerten, Vorstellungsvermögen geboren sind, sondern denkt vielmehr diese Bedingungen weg, und dann heißt der Satz so viel als alle Dinge, sie mögen in der Zeit seyn, oder nicht, sind in der Zeit (M. I. 63. C. 51.).

β) Eben so abstrahiren wir in der allgemeinen Logik von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand denkt, d. i. wenn wir uns die Gesetze vorstellen wollen, nach welchen der Verstand verfährt, wenn der denkt, so denken wir uns alles weg, was auf ihn Einfluss haben kann, aber doch nicht zu ihm gehört, oder seine alleinige Wirkung ist, was folglich von den Sinnen herrührt, und was bei jedem Subject anders seyn kann, folglich zufällig ist, z. B. allen Inhalt der Begriffe und Urtheile, den Einfluss der Sinne darauf u. s. w. (M. I. 84. C. 77.).

2. Einen Begriff abziehen oder abstrahiren heißt nach den neuern Logikern (Lambert neues Organon. Dianoiolog. §. 17. *La Nie Essais conc. l'Entend. hum. liv. II. ch. XI. §. 9.*) aber auch, die gemeinsamen Merkmale mehrerer Vorstellungen von den eigenen Merk-

malen dieser Vorstellungen, in Gedanken, trennen, abzuleitern im Bewußtseyn verdunkeln, und die erstern allein in Eine Vorstellung des Verstandes, welcher abstracter Begriff heist, zusammenfassen. Z. B. ich sehe eines Freundes Pferd und Hund vor mir, ich trenne von den Merkmalen dieses Pferdes diejenigen, die es mit diesem Hunde gemein hat, daß es einen Körper hat, und lebt, und denke nicht an die eigenthümlichen Merkmale des Pferdes und Hundes, als da sind der Huf, die Pferdegestalt, die gespaltenen Klauen, und die ganze Hundegestalt, die Merkmale lebendig und Körper fasse ich in einen Begriff zusammen, und bekomme dadurch den Begriff lebendiger Körper, d. h. Thier, welches man den abstracten Begriff nennt. Allein das ist ganz unrichtig. Man abstrahirt nicht den Begriff Thier als gemeinfames Merkmal des Pferdes und Hundes, sondern man abstrahirt in dem Gebrauche des Begriffs Thier von der Verschiedenheit zwischen dem Pferde und dem Hunde, von denen die Begriffe unter dem Begriff Thier enthalten sind. Denn der Begriff als abstracter Begriff hat keinen Gegenstand, es giebt kein abstractes Thier. Die Chemiker sind allein im Besitz etwas zu abstrahiren, wenn sie eine Flüssigkeit von andern Materien ausheben, um sie besonders zu haben. Der Philosoph, der das nicht kann, weil er nur mit den Begriffen der Gegenstände zu thun hat, abstrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewissen Gebrauche des Begriffs nicht Rücksicht nehmen will, oder denkt es nicht mit. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es so thun, daß er entweder bloß den Begriff eines Kindes *in abstracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne zu sagen abstractes oder concretes Kind. Die Unterschiede von abstract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe selbst an. Die Vernachlässigung dieser Punctlichkeit der Schule verfälscht öfters das Urtheil über einen Gegenstand. Wenn man sagt, die abstracte Zeit, oder der abstracte Raum haben diese oder jene Eigenschaften, so hat es das Ansehen, als ob Zeit und Raum an den Gegenständen der Sinne, so wie die rothe Farbe

den Rofen, dem Zinnober, den Wangen eines gefunden Mädchens u. f. w. zuerft gegeben und nur logifch davon abftrahirt würden. Sagt man aber, an Zeit und Raum *in abstracto* betrachtet, d. i. von allen Bedingungen aus der Erfahrung, find diefe oder jene Eigenfchaften zu bemerken, fo behält man es wenigftens noch offen, diefe auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzufehen, welches, wenn man die Zeit als einen von der Erfahrung abftrahirten Begriff anfiehet, nicht frei fteht. Ich kann im erftern Falle von der reinen Zeit und dem reinen Raume, zum Unterschiede der in der Erfahrung bestimmten, durch Grundfätze *a priori* urtheilen, wenigftens zu urtheilen verfuchen, indem ich von allem Empirifchen abftrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich diefe Begriffe (wie man fagt) nur von der Erfahrung abftrahirt habe (wie im obigen Beifpiele von der rothen Farbe), verwehrt ift (E. 26.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. Transfc. Aefth §. 1. S. 36. — II. Abfchn. §. 6. C. S. 51. — II. Th. Transfc. Logik. Einleit. I. S. 77. — Delf. Ueb. eine Entdeck. S. 26. *).

Abfprung.

μεταβασις εις άλλο γενος, saltus, saut. Wenn man in einem Beweife das Princip, aus welchem man ihn führt, verläßt und auf ein anderes übergehet, um eine Lücke im Beweife auszufüllen. Wer fich z. B. anheifchig macht, das Dafeyn Gottes aus dem cosmologifchen Argument, d. h. aus der Zufälligkeit der Welt zu beweifen, wird etwa fo fchließen: alles, was existirt, muß eine wirkende Urfache haben; wodurch es existirt, jede folcher Urfachen hat aber wieder ihre Urfache, da diefes nun ins Unendliche fortgehet, fo muß es irgend eine abfolut erfte Urfache der ganzen Reihe von Urfachen und Wirkungen geben, die nicht mehr Wirkung einer Urfache, aber wohl Urfache aller jener Wirkungen ift. Hier ift nun ein folcher Abfprung. Denn nach dem Gefetze der Causalität giebt es allerdings eine folche aufsteigende Reihe von Wirkungen zu Urfachen, die wiederum Wirkungen anderer Urfachen find, und der

Beweis bleibt also, so lange er es mit dieser Reihe zu thun hat, bei den Naturgesetzen, die nichts anders als Gesetze unsers Verstandes sind, wodurch die Natur möglich ist; und so lange ist er auch cosmologisch. Da man aber in dieser Reihe keinen absolut ersten Anfang, und absolut erstes Glied finden kann, so springt der Beweis aus den Grenzen der Naturgesetze und folglich des Verstandes heraus, behält bloß den Begriff Ursache, und bildet sich, durch die Forderung der Vernunft, welche Vollständigkeit der Reihe will, verleitet, daraus ein intelligibiles Object, d. i. ein solches, das nirgends in der Natur zu finden ist, nemlich eine unbedingte Ursache, die nicht Wirkung einer andern Ursache ist. Ein solcher Absprung im Beweise ist nicht erlaubt; denn, da er sein erstes Princip, hier die Reihe zufälliger, oder von Ursachen abhängender Wirkungen verläßt, so wird dasselbe dadurch ganz müßig und unnütz für den Beweis. Es müßte nemlich nun bewiesen werden, daß es eine solche unabhängige Weltursache gebe, da es nun so etwas nicht in der Welt giebt, so könnte der Beweis nur aus dem Begriff des Unbedingten geführt werden; das wäre aber der Beweis aus dem ontologischen Argument, oder der sogenannte Cartesianische aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens. So springt also derjenige, welcher aus dem cosmologischen Argument schliessen will, zuletzt doch überauf das ontologische Argument (M. I. 553. a. 486).

Absprung, Uebersprung, Sprung, wird überhaupt gebraucht, um den Uebergang aus einem Zustand in den andern, ohne durch alle Zwischenzustände zu gehen, zu bezeichnen. In der Reihe der Erscheinungen giebt es keinen Absprung (*in mundo non datur saltus*). Man nennt diesen Satz das Gesetz der Continuität der Veränderungen. Das ist so zu verstehen: Ein Ding wird verändert, wenn es aus einem Zustande in einen andern übergeht, der dem ersten entgegen gesetzt ist. Da diese Zustände nicht zugleich seyn können, sondern auf einander folgen müssen, so geschieht der Uebergang in der Zeit, deren beide Grenzpunkte die zwei Zeitpunkte sind, in welchem

die Zustände vorhanden sind (C. 281.). Wir wollen die Zeit des Ueberganges durch eine grade Linie vorstellen, welche AD heiße Fig. 1. Was die Punkte A, B, C, D in der Linie sind, das sind die Augenblicke in der Zeit, nemlich nicht Theile, sondern Grenzen der Zeit. Ein Ding sei nun im Zeitpunkt A, in dem Zustande a (ein Mensch sei z. B. gesund) und gehe über in den Zustand d (der Mensch werde krank), in welchen er kömmt, wenn er den Zeitpunkt D erreicht. Da zwischen zwei Zeitpunkten, A und D, wären sie auch noch so nahe an einander, immer eine Zeit AD seyn muß, weil sie sonst auf einander, A auf D, fallen, und nur einen einzigen Zeitpunkt ausmachen würden; so muß auch das Ding, indem es AD durchläuft, so viel Zwischenzustände durchlaufen, als Punkte in AD sind, d. h. unzählige. Denn, wenn das Ding A verläßt, so ist es nicht mehr im Zustande a, und kömmt doch nicht eher in den Zustand d, als bis es in D anlangt, folglich befindet es sich zwischen A und D in einem Zwischenzustande zwischen a und d ($\frac{d-a}{2}$), den wir c nennen wollen (der Mensch ist nicht

mehr gesund, aber auch noch nicht recht krank, er ist halb krank und halb gesund). Aber auch zwischen A und

C ist eine Zeit AC, und ein Zwischenzustand ($\frac{c-a}{2}$)

den wir b nennen wollen, in dem Zeitpunkt B. Und so kömmt man zwar an Punkte, die A immer näher und näher sind; da aber keiner derselben A selbst seyn kann, so sind immer noch, ob zwar immer kleinere und kleinere Zeiten dazwischen, die wiederum ihre Zeitpunkte haben, in welchen das Ding in einem Zwischenzustande ist, der zwar immer weniger und weniger von a unterschieden, aber dennoch nicht a selbst ist (M. I. 297. C. 253. f.). Dieses Gesetz heißt das der Continuität der Veränderungen. Gäbe es aber zwei Zeitpunkte, zwischen welchen keine Zeit wäre, und folglich zwei Zustände ohne Zwischenzustand, so hieße der Uebergang aus einem Zustand in den andern ein Absprung, welcher, wie wir gesehen haben, unmöglich ist. Ein solcher Absprung, Uebersprung oder Sprung müßte

auch nicht die kleinste Zeit erfüllen, und kann darum auch nur in so ferne mit einem eigentlichen Sprunge verglichen werden, als bei einem eigentlichen Sprunge nicht die Theile der geraden Linie, z. B. AB durchlaufen werden; aber eine Linie wird dennoch auch bei einem eigentlichen Sprunge durchlaufen, nemlich die krumme Linie AB. Der Absprung wäre aber eine Succession oder Folge zweier Zustände auf einander, d. i. ein Geschehen, ohne daß irgend eine Zeit zwischen beiden Zuständen läge, welches sich widerspricht; weil alle Succession oder alles Geschehen eben das Aufeinanderfolgen in der Zeit bedeutet. Eben so verhält es sich auch mit dem Uebergang aus einem Grad der Intensität (Realität) in den andern, z. B. eines Lichts aus dem Zustande des heller Leuchtens in den des minder hellen Leuchtens. Wenn ein Licht jetzt dreimal heller leuchtet als vorher, so muß es nothwendig erst $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, 1 und 2 mal weniger geleuchtet haben, ja es läßt sich immer noch eine Zwischenzahl angeben, nach der es geleuchtet hat. Leuchtete nun ein Licht gleich dreimal schwächer, ohne alle Zwischenzustände des Leuchtens zu durchlaufen, so wäre das ein Absprung, welcher wegen der Continuität der Zeit, in welcher alle Veränderungen vorgehen müssen, unmöglich ist (M. I. 295.).

Man sieht, daß hier nicht von der Wahrnehmung dieses Ueberganges durch alle Zwischenzustände die Rede seyn kann, welche eben so wenig möglich ist, als eine Kanonenkugel auf ihrem Fluge, in jedem Punkte des Raums, den sie durchläuft, wahrzunehmen. Daher scheint uns das schnelle Durchlaufen der Zwischenzustände zuweilen ein Sprung zu seyn.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch II. Hauptst. III. Abschn. 3. B. S. 253 — 256; 4, * * S. 281; II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. Anmerk. zu 4. Ant. 1. zur Thesis. S. 486.

Abstrahiren.

§. Absondern.

Abziehen.

S. Abfondern.

Acceleration.

S. Beschleunigung.

Accidenz,

Zufälligkeit, *συμβεβηκος*, *accidens*, *accident*. C. 229. Die positive Bestimmung (Realität) einer Substanz, oder die Art, wie sie existirt, z. B. die Zerbrechlichkeit des Glases; das Urtheil hingegen, daß das Glas nicht weich ist, legt demselben kein Accidenz bei, sondern verneint bloß ein Accidenz, die Weiche, von demselben. Das heißt, die Realitäten oder positiven (bejahenden) Bestimmungen sind bloß Accidenzen, aber nicht die Negationen oder negativen (verneinenden) Bestimmungen: i. Bestimmung, Substanz. Die Prädicate der categorischen Urtheile bezeichnen jedesmal Accidenzen, z. B. das Glas ist zerbrechlich; ausgenommen in den unendlichen Urtheilen, in welchen die Prädicate das Nichtseyn eines Accidenz enthalten, z. B. die Seele ist unsterblich. Die Sterblichkeit ist nehmlich ein Accidenz, dessen Nichtseyn im Prädicate ausgedrückt wird. S. unendliche Urtheile (M. I. 269.).

1. An einem jeden Dinge, das wir erkennen, ist nehmlich zweierlei zu unterscheiden (C. 224.).

a) etwas, vermöge dessen es, bei allen Veränderungen, dennoch immer dasselbe ist, und das nennt man die Substanz; und

b) etwas, vermöge dessen es in dem folgenden Augenblick nicht mehr vollkommen so vorhanden ist, oder ganz auf dieselbe Art existirt, als in dem vorhergehenden, und das heißt das Accidenz.

Das Holz verbrennt z. B. zu Rauch, Kohlen und Asche. Dasselbe Ding also, was als Holz existirte, ist nun, durch die Veränderung, welche vermittelt des Feuers mit ihm vorgegangen ist, als Rauch, Kohlen und Asche vorhanden. Diejenigen positiven Bestimmungen nun, vermöge deren dasselbe Ding vorher Holz, und nun Rauch,

Kohlen und Asche ist, sind keine Accidenzen, z. B. der verschiedene Zusammenhang seiner Theile, die verschiedene Farbe, specifische Schwere, Brennbarkeit, u. s. w. (M. I. 264.).

2. Es giebt keine Substanz ohne Accidenz, d. i. jedes Ding muß auf irgend eine Art bestimmt seyn, es läßt sich kein Ding denken, und noch weniger kann es uns wirklich vorkommen, welches nicht mit gewissen positiven Bestimmungen vorhanden wäre. Das Accidenz ist also ein Begriff *a priori*, der allen unsern Begriffen von wirklichen Gegenständen nothwendig anhängt. S. *a priori* (M. I. 265.).

3. Der Begriff des Accidenz ist ein Stammbegriff des reinen Verstandes (eine Categorie), nemlich derjenige, ohne welchen wir nicht categorisch urtheilen könnten. Hätte Unser Verstand nicht die angebohrne Anlage, Vorstellungen als positive Bestimmungen eines Dinges (Accidenzen) zu denken, so könnten wir einem Object nicht unbedingt ein Prädicat beilegen. S. Categorie.

4. Accidenzen aber sind nur an solchen Dingen realiter möglich, welche wir wahrnehmen können, und diese müssen sie haben. Ueberfinnliche Dinge sind nicht in der Zeit, weil sie nicht im innern Sinn, dessen Form die Zeit ist, vorgestellt werden. Daher lassen sich wohl positive Bestimmungen von ihnen denken, weil sich von einem jeden Subject ein Prädicat bejahen läßt, ohne daß man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann ist auch nur von logischer Existenz im Verstande die Rede; nemlich, daß kein Widerspruch entsethet, wenn wir ein Subject, welches dadurch gedacht wird, finnlich oder überfinnlich, mit einem Prädicate zu einem bejahenden categorischen Urtheile verbinden. Wird aber einer Substanz ein Accidenz so beigelegt, daß, damit zugleich behauptet wird, die Substanz existire auch außer dem innern Sinn mit diesem Accidenz, welches das Accidenz erst von einem bloß logischen Prädicat unterscheidet, so muß das Accidenz, das in dem Prädicat eines Urtheils der unter dem Subject gedachten Substanz beigelegt wird, entweder immer an dem Dinge vorhanden seyn,

dann wäre es aber das Ding oder die Substanz selbst, oder es ist nicht immer daran vorhanden, dann ist es ein wahres Accidenz; beides aber setzt voraus, daß es in der Zeit existirt, und also ein sinnlicher, und kein überfinnlicher Gegenstand ist. Daher hat schon Augustinus bemerkt, daß der Begriff des Accidenz auf Gott nicht anwendbar sei, so wenig, als die übrigen Prädicamente des Aristoteles *).

5. Wir sehen, der reine Verstandesbegriff Accidenz läßt sich nur, vermittelt der Anschauung der Zeit, bloß auf den empirischen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungskenntniß anwenden. Eine solche vermittelnde Vorstellung, welche die Anwendung der Kategorien auf die empirischen Anschauungen möglich macht, um sie durch Begriffe zu bestimmen, oder zu denken, heißt ein transcendentales Schema. S. Schema. Das Schema des Accidenz ist der Wechsel des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung der Succession des Wandelbaren, dessen Daseyn in der Zeit verläuft. Dadurch nemlich, daß ich mir an dem Beharrlichen einen Wechsel denke, wird die Zeit vorgestellt, und dadurch, daß etwas in der Anschauung gegebenes Reales in dem Beharrlichen wechselt, wird die Zeit wahrgenommen. Soll daher die Erscheinung in der Zeit seyn, so muß sie Accidenzen haben, welche wechseln, oder wovon das eine dem andern folgt, und wieder einem andern weicht; und soll etwas an einem Dinge erkannt werden, so muß es als eine positive Bestimmung desselben gedacht werden können, dann muß es aber auch mit andern positiven Bestimmungen an einem beharrlichen Dinge wechseln, weil es sonst weder von einem bloß logischen Prädicate, noch von dem zufälligen Wechsel bloßer Gedanken würde unterschieden

*) *Augustinus de cognitione verae vitae, Cap. III. Nempe nomine et verbo cuncta exprimentur, quae sub x praedicamenti humano corde concipiuntur, sed quod ex his nullum proprie deo conveniat, manifesta ratio comprobatur. — His x praedicamenti cuncta humana conditio includitur, et ab his omnibus proprietates summas essentiae evidenti ratione penitus excluduntur. Cuncta enim, quae vel oppositionem, vel contrarietatem, vel accidens suscipiunt, nulla ratione deo proprie conveniunt.*

werden können. Diese Accidenzen nun sind es, welche in der Zeit verfließen, entstehen und vergehen, und dadurch die Wahrnehmung der Zeit möglich machen; wodurch nicht sie selbst, sondern die Substanzen, an denen sie wechseln, verändert werden.

6. Man erklärt das Accidenz gemeinlich, es sei dasjenige, was den Substanzen inhärrirt (*est ens, cuius esse est inesse*), und nennt das Daseyn derselben die Inhärenz, zum Unterschiede vom Daseyn der Substanz, welches die Subsistenz heißt. Das Accidenz kann nemlich nie wirklich (*realiter*), sondern bloß in Gedanken (*logisch*, durch Abstraction) von der Substanz abgefondert werden. Allein ob die Accidenzen gleich jederzeit *real*, oder etwas an der Substanz wirklich vorhandenes, nie bloße Negationen sind, so sind sie doch weder Theile der Substanz, noch eine Art wirklicher Wesen, denen etwa die Substanz zur Stütze dient; denn diese würde auch abgetrennt von der Substanz, nur nicht gestützt, d. i. nur nicht in ihrem gehörigen Zustande, vorhanden seyn können. Nun ist aber eben der Inbegriff der vorhandenen Accidenzen einer Substanz ihr Zustand: folglich hiesse obige Behauptung, daß die Substanzen die Stützen der Accidenzen sind, nichts anders, als die Accidenzen wären Substanzen, und die Substanzen, die ihnen zur Stütze dienen, ihre Accidenzen. Die Accidenzen sind also nicht Dinge, sondern Bestimmungen eines Dinges (M. I. 269. C. 230.).

7. Die Categorie Substanz und Accidenz drückt eigentlich kein solches Verhältniß aus, wie etwa die der Ursache und Wirkung. Man kann eigentlich nicht sagen, es ist ein Verhältniß zwischen den Accidenzen und der Substanz, der sie inhärriren. Denn die Accidenzen lassen sich nicht wirklich von der Substanz abfondern, sondern es ist nur eine *logische* Abfondern (Abstraction), wenn wir sie für sich allein, und dann im Verhältniß zu ihrem Substrat der Substanz betrachten. Allein die Categorie der Substanz und des Accidenz macht alle Verhältnisse möglich, sie ist die Bedingung aller Verhältnisse, und daher gehört sie unter den Titel der Relation (des Verhältnisses (C. 230.)). Dann die Dinge stehen nur durch ihre

Accidenzen im Verhältniß mit einander. Die Substanzen werden z. B. als Ursachen betrachtet, welche auf einander wirken, das ist, einen Wechsel ihrer Accidenzen hervorbringen. Ja, diese Categorie liegt sogar allen übrigen zum Grunde. Denn was drücken alle übrigen Categorien anders aus als Accidenzen der Substanz? Daher können auch alle Accidenzen in 4 Arten eingetheilt werden, in die Quantität, Qualitäten, Relationen und Modalität der Substanz. Nur ist zu merken, daß die Quantität der materiellen Substanzen nur durch Hinzukunft oder Abfonderung der Theile wechselt. S. Quantität. Die Modalität ist ein Accidenz der Substanz, das nicht eigentlich an dem Dinge befindlich ist, sondern nur die Art ausdrückt, wie es vorhanden ist, ob bloß in Gedanken (als möglich), oder in der Reihe der Erscheinungen (als wirklich), oder nach nothwendigen Verstandesgesetzen (als nothwendig). S. Modalität.

8. Man kann die Accidenzen auch nach der zweifachen Form der Sinnlichkeit eintheilen, in äußere, oder die des äußern Sinnes, z. B. die Bewegung der Materie, und innere, oder die des innern Sinnes, z. B. das Denken; die erstern sind im Raume und in der Zeit, die letztern bloß in der Zeit vorhanden. Daher kann auch ein Object einen äußern und einen innern Zustand haben, der letztere ist aber nur möglich, wenn das Object ein Vorstellungsvermögen hat.

9. Man kann die Accidenzen auch eintheilen in wesentliche und außerwesentliche. Die erstern sind diejenigen, welche mit der Substanz zusammengenommen das Wesen derselben ausmachen, und heißen Eigenschaften (*Attributa*); die letztern aber sind solche, welche wechseln, ohne daß das Wesen aufhört, und heißen Modificationen (*Modificationes*).

10. Die Substanzen bekommen von den wesentlichen Accidenzen ihren Namen; so lange z. B. an einer gewissen Substanz gewisse Bestimmungen sind, heißt sie Holz, sind diese vermittelt des Feuers andern gewichen, so heißt sie Kohle.

11. Man kann endlich auch die Accidenzen in reine und empirische, und die erstern in logische und me-

taphysische eintheilen. Der Grund und die Bedeutung der erstern Eintheilung ist aus den Artikeln *a posteriori* und *a priori* deutlich; der Grund der letztern aber beruhet darauf, daß die Accidenzen entweder solche Bestimmungen seyn können, die den Objecten dadurch beigelegt werden, daß sie überhaupt gedacht werden, oder solche, die ihnen aus der Erkenntnisquelle *a priori* anhängen, aus der sie entspringen, z. B. diejenigen, welche durch die Categorien möglich werden, z. B. daß jedes Ding die Wirkung einer Ursache ist, und mit andern Dingen in Wechselwirkung steht. Der logischen zählten die Alten fünf, das Geschlecht (*genus*), die Art (*species*), die Verschiedenheit (*differentia*), das Eigenthümliche (*proprium*) und die Inhärenz (*Accidens in specie*), welches letztere aber, wie wir gesehen haben, eigentlich ein metaphysisches ist.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 183. II. Hauptst. III. Abschn. 3. A. S. 227, 229 f. — Anhang. 3. S. 321.

Lamberts Architectonik, 20. Hauptst. §. 613. ff. I. Th. S. 253. ff.

Achtung,

moralisches Gefühl, moralisches Interesse, *sensus moralis*, *sens moral*, *intérêt moral*. So heißt die Vorstellung von einem Werthe, der unsrer Selbstliebe Abbruch thut (G. 16. *). Ein Wesen nemlich, das Naturtriebe hat, macht die Befriedigung derselben, also sich selbst, zum Gegenstand seiner Begehungen; der Hang dazu, oder der in ihm liegende Grund der Möglichkeit der aus den Naturtrieben entspringenden Neigungen dazu, heißt die Selbstliebe. Nun bestehet der Werth einer Sache in derjenigen Beschaffenheit derselben, daß sie für uns ein Gegenstand des Begehrens seyn kann. Folglich hat alles das, wodurch unsere Neigungen, oder die Quelle derselben, die Naturtriebe befriedigt werden, für uns einen Werth. Gesetzt aber, es gäbe für uns noch andere Gegenstände des Begehrens, deren Werth sich nicht auf unsere Neigungen

gründete, sondern denen vielmehr unser Hang zur Befriedigung unserer Neigungen nachstehen müßte, so hätten diese Gegenstände für uns einen noch größern Werth; und die Vorstellung von diesem Werthe, die sie eben zu Gegenständen des Begehrens für uns machte, hiesse Achtung. Wir beehrten dann diese Gegenstände nicht um unfertwillen, sondern um ihrentwillen, und setzten unser eignes Selbst und unsere Neigungen ihnen nach, wenn sie nicht mit einander zusammenstimmten, d. i. die Vorstellung von einem solchen Werthe thäte unserer Selbstliebe Abbruch. Es läßt sich aber kein anderer Gegenstand denken, für den wir Achtung haben könnten, als das Sittengesetz, oder solche Wesen, in denen wir uns auch das Sittengesetz als Bewegungsgrund ihrer Begehrenge denken.

1. Diese Achtung ist eigentlich ein Gefühl, welches durch die bloße Idee des Sittengesetzes in uns gewirkt wird. Es ist aber von allen übrigen Gefühlen specifisch verschieden. Denn

a) von allen übrigen Gefühlen können wir bloß ihren Ursprung *a posteriori* erkennen; wir wissen nicht, ob uns ein Gegenstand mit Lust oder Unlust erfüllen werde, aber die Idee des Gesetzes muß ein Gefühl in uns hervorbringen, das allen Gefühlen der Neigung widersteht; denn sonst könnten wir es unmöglich als Gesetz für uns denken, d. i. der Befriedigung unserer Naturtriebe vorziehen. Dieses Gefühl muß also so gut möglich seyn, als das Sittengesetz selbst, und wir sehen *a priori* ein, daß es möglich ist.

b) Alle übrigen Gefühle empfangen wir durch den Einfluß der Vorstellung des Objects auf unsere Gefühlsfähigkeit vermittelt unserer Neigungen; nur dieses wird von uns durch den Vernunftbegriff (die Idee) des Sittengesetzes selbst gewirkt; denn wäre das nicht, so wären wir nicht frei bei der Befolgung des Sittengesetzes, sondern ein Spiel des durch dasselbe gewirkten Gefühls.

c) Jedes andere Gefühl läßt sich begreifen. Ich empfinde Lust am Genuß einer wohlchmeckenden Frucht, und ich begreife warum. Denn wie sollte mir das nicht Lust machen, was mir wohlchmeckt, und außerdem

meinen Hunger stillt. Das Gefühl der Achtung für das Sittengesetz ist unbegreiflich; denn wie eine bloße Idee alle Lust an wirklichen Gegenständen, die den Sinnen schmeicheln, und ungestüm fordernde Naturtriebe besiegen, und trotz ihnen das Begehungsvermögen lenken kann, das begreift Niemand.

2. Noch deutlicher wird uns die Vorstellung werden, die wir uns von der Achtung machen müssen, wenn wir uns deutlich denken, wie der Wille oder das Begehungsvermögen zum Wollen oder Begehren bestimmt wird. Wenn irgend ein sinnlicher Gegenstand, z. B. eine Frucht, uns in die Sinne fällt, und der Naturtrieb, z. B. der Hunger, wirkt, so entsteht eine Begierde nach dem Gegenstande, und also, wenn wir die Frucht bereits einmal genossen haben, und ihren Wohlgeschmack und ihre hungerstillende Kraft kennen, eine Neigung zu derselben, deren Befriedigung mit Lust verknüpft ist. Nun kömmt aber die Vorstellung des Gesetzes dazu, das oft wider unsre Neigung spricht, oder uns das verbietet, wozu wir Neigung haben. Gefetzt nun, die Frucht wäre eines Andern Eigenthum, so sagt das Gesetz: du sollst nicht stehlen. Hier kämpfen nun zwei Vorstellungen gegen einander, die Neigung und die Vernunftvorstellung des Verbots. Soll nun die letztere die Neigung in uns überwinden, und zwar sie ganz allein, ohne daß etwa Furcht vor der Schande, oder vor der Strafe, die vielleicht in der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Diebstahl verknüpft ist, mitwirke (denn da möchte zuweilen eine Abneigung entstehen, die größer wäre, als jene Neigung, und die Ueberwindung natürlich, und unwillkürlich, folglich nicht verdientlich seyn); so muß

a) etwas in uns seyn, was jener Neigung entgegen wirkt, folglich Abneigung vor der Befriedigung derselben hervorbringt, d. h. die Vorstellung von der Befriedigung jener Neigung muß mit Unlust verknüpft seyn, sobald dieses Etwas wirkt. Dieses Etwas ist nun die bloße Vorstellung des Verbots, welche ein Gefühl gegen jene Neigung in uns wirken muß.

b) Aber dieses Gefühl, das der Neigung entgegen wirkt, kann auch nicht unwillkürlich seyn, wie

etwa die Furcht vor der Schande oder der Strafe, sondern es muß durch die Wirkung uners eignen Willens auf unsre Fähigkeit, Lust oder Unlust zu fühlen, hervor gebracht werden.

c) Daher entsteht hier das Unbegreifliche, daß eine bloße Vorstellung der Vernunft das bewirkt, was sonst nur die Vorstellung eines sinnlichen Gegenstandes bewirken kann, und daß der Wille vor dem durch die Vorstellung des Gegenstandes möglich werdenden Gefühl hergeheth, und es hervorbringt, da sonst das Begehren auf das Gefühl (der Neigung) folgt, und durch dasselbe hervor gebracht wird. Wir sehen hier nur die Richtigkeit dieser Vorstellung ein; warum sie unbegreiflich seyn muß, werde ich in der Folge zeigen.

Dieses unbegreifliche Gefühl nun ist die Achtung für das Gesetz (P. 138. 139).

3. Die Achtung für das Gesetz ist also zwar ein Gefühl, aber doch ein solches, das von jedem andern specifisch verschieden ist. Denn alle andere Gefühle werden durch Einfluß der Vorstellung eines sinnlichen Gegenstandes auf unsre Fähigkeit des Gefühls empfangen; dieses allein aber muß selbst gewirkt werden, wie (in 1, b. 2, b.) gezeigt worden. Da wir nun das Wohlgefallen, was wir an der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes finden, das Interesse am Gegenstande nennen, so können wir sagen, alle sinnlichen Gegenstände, zu denen wir Neigung haben, interessiren uns, oder flößen uns ein Interesse für sich ein, aber an der Befolgung des Gesetzes nehmen wir ein Interesse (G. 38.); das Vermögen, ein solches moralisches Interesse am Gesetze zu nehmen, oder zur Achtung fürs Gesetz, heißt auch das moralische Gefühl (P. 141, 142), welches auch einige den moralischen Sinn nennen. Es ist eigentlich das Vermögen der Vernunft, den Willen durch die Vorstellung des Gesetzes wider die Neigung zu bestimmen (die practische Vernunft); welches wegen der Unterdrückung der Neigung und des daraus entspringenden Einflusses des Gesetzes auf den Willen das moralische Gefühl heißt. S. Interesse.

4. Dennoch ist das Gesetz, als solches, d. i. abstrahirt von allen Belohnungen und Strafen, die etwa als mit der Befolgung oder Uebertretung desselben verbunden gedacht werden, weder ein Gegenstand der Neigung, noch der Furcht; nicht der Neigung, weil die Befolgung des Gesetzes kein Genuss ist, Neigung aber ist der Hang zu einem gewohnten Genuss; nicht der Furcht, weil die Uebertretung des Gesetzes kein Schmerz ist, Furcht aber ist Abneigung vor Schmerz. Die Vorstellung des Gesetzes selbst also hat auf die Gefühlsfähigkeit keinen Einfluss, da sie weder Zuneigung noch Abneigung gegen das Gesetz erregt. Wir haben aber das besondere Vermögen, Regeln des Handelns als Gesetze für uns zu erkennen, welches Vermögen die practische Vernunft heisst. Wir erkennen eine Regel des Handelns, z. B. die, nicht zu stehlen, als Gesetz für uns, heisst nichts anders, als, wir sind uns bewusst, dass unser Wille dieser Regel untergeordnet, ihr unterworfen seyn soll, und dieses Bewusstseyn ist eben die Achtung fürs Gesetz.

5. Die Achtung bestehet also darin, dass

a) unser Begehrungsvermögen, durch die Vorstellung des Gesetzes, willkührlich bestimmt wird, und eben darum den Namen eines Willens verdient;

b) dass wir uns dessen bewusst sind, dass es das Gesetz, und nicht etwa ein sinnlicher Gegenstand, etwa Furcht vor Strafe, oder Hoffnung der Belohnung ist, welches das Begehrungsvermögen bestimmt.

Und in so fern kann man die Achtung eine Wirkung des Gesetzes nennen, und sie auch so erklären: sie ist das Bewusstseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden (P. 143.). Wir werden in der Folge sehen, dass andre Philosophen dieses umgekehrt, und das Gesetz als eine Wirkung des moralischen Gefühls betrachtet haben.

6. Die Achtung hat indessen doch etwas analogisches mit Furcht und Neigung (P. 143. f.). Denn

a) als Unterwerfung unter ein Gesetz, wider alle Neigungen, d. i. unter ein Gebot, mit dessen Befolgung für das Subject, das eine Neigung zum Gegentheil hat, Zwang verbunden ist, enthält das Gefühl der Achtung keine Lust, sondern so fern vielmehr Unlust an der Handlung in sich; daher auch eine jede Pflicht ungerne erfüllt wird, wenn die Erfüllung wirklich aus Pflicht geschieht. Dazu kömmt, daß dasjenige, was unsrer Selbstliebe Abbruch thut, uns zugleich zurücksetzt, indem es unsern Eigendünkel, oder das unbedingte Wohlgefallen an uns selbst, niederschlägt, oder uns demüthigt. Also demüthigt die Vorstellung des moralischen Gesetzes jeden Menschen, indem dieser mit derselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Und dieses ist ein negatives Gefühl, und wirklich pathologisch, oder ein solches, das aus unsern Neigungen wider unsern Willen entspringt; denn wir können nicht machen, daß die Vorstellung des Gesetzes uns nicht afficire, d. i. die practische Vernunft gänzlich aus uns wegschaffen, so daß wir in uns selbst alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengesetz ab (G. 20). Wo das sittliche Gesetz spricht, da giebt es auch weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sei (U. 16.). Und wir wären Sklaven des Sittengesetzes, wenn wir uns nicht dasselbe selbst gäben, und die Wirkung der practischen Vernunft, welche wir Achtung fürs Gesetz nennen, nicht Wirkung unsrer eigenen Causalität (einer unbegreiflichen Willkühr) wäre. Die Achtung ist in so fern so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungerne überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Critik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Deswegen sucht

man sich einzubilden, es zwecke lediglich auf unsern Vortheil ab; um der lästigen Achtung los zu werden, und es zum Gegenstande unsrer Neigung zu machen (P. 137.).

b) Da dieser Zwang aber durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch ein erhebendes Gefühl, welche Wirkung der practischen Vernunft auf die Fähigkeit des Gefühls die Selbstbilligung (ein angenehmes Gefühl der Billigung unseres moralischen Zustandes) genannt werden kann. Dadurch nemlich, daß jenes Gefühl der Unlust den Widerstand der Neigung gegen das Gesetz aus dem Wege schafft, wird die Wirkung des Gesetzes auf das Subject positiv befördert, und in dieser Rücksicht ist jenes Gefühl zugleich Achtung für das Gesetz, welches Verhältniß eigentlich nichts sinnliches ist, sondern im Urtheil der Vernunft liegt. Hat man daher erst den Eigendünkel abgelegt, und der Achtung practischen Einfluß gestattet, so ist in diesem Gefühl wiederum so wenig Unlust, daß man sich an der Herrlichkeit des Sittengesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maasse selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben siehet (P. 138. U. 16.). Darum kann dieses Gefühl nur auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen (a und b), zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden (P. 133.). Dieses Gefühl kann nun, zum Unterschiede von den pathologischen, ein practisches genannt werden.

7. Alle Achtung für Personen ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz, z. B. der Rechtschaffenheit, der Wahrheit u. s. w., wovon die Person in sich das Beispiel aufstellt. Weil wir die Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor, das uns auffordert, ihr, durch Uebung, hierin ähnlich zu werden; darum haben wir auch Achtung für eine Person von ausgebildeten Talenten (P. 138. 139.). Auf Sachen geht Achtung gar nicht. Diese können Neigung, und wenn es Thiere sind, z. B. Pferde, Hunde,

Katzen u. s. w., so gar Liebe, andre Dinge, z. B. das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, Furcht, niemals aber Achtung in uns erwecken. Selbst Bewunderung, z. B. der Stärke eines Thiers, ist noch nicht Achtung. Man kann sogar über die Macht eines Menschen erstaunen, ohne ihn zu achten. Nur für einen rechtschaffenen Mann, der uns die Thunlichkeit des Gesetzes durch die That beweiset, haben wir Achtung, wenn wir uns gleich selbst eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewußt sind. Denn, da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer unsern Stolz nieder, da hingegen die Unlauterkeit des Mannes, den wir vor uns sehen, uns nicht so bekannt ist, als unsere eigene, daher er uns in einem reinern Lichte erscheint. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhalten, sie innerlich zu empfinden (P. 135 — 137.).

8. Das moralische Gesetz also bestimmt nicht nur objectiv, oder allgemein geltend für alle vernünftige Wesen, den Gegenstand der Handlung, oder was gut und böse ist *), sondern auch subjectiv das Begehrungsvermögen (des Einzelnen) durch das Gefühl der Achtung, und in so fern ist dasselbe Triebfeder, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist (P. 158.).

9. Heinrich Home (Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit V. II. K. 2.) sagt: „Wir haben ein besonderes Gefühl, vermöge dessen wir billigen oder mißbilligen, und dieses Gefühl ist überflüssig hinreichend, uns zu zeigen, was wir thun, oder was wir nicht thun sollen.“ Hiernach geht also ein Gefühl, das auf Moralität gestimmt ist, im Subject vor dem Gesetz her, oder es wird durch dieses Gefühl bestimmt, was Gesetz

*) Sollte nicht das *αισθησιον* Hebr. 5, 14, das moralische Gefühl, als Anlage seyn?

für unsere Handlungen ist. Das ist aber unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gefinnung darf aber nicht sinnlich, sondern muß das Gesetz selbst seyn. Hätten wir keine sinnlichen Gefühle, so hätten wir freilich keine Neigungen, und also auch nicht das Gefühl, welches Achtung heißt; aber die Ursache der Bestimmung der Gefühlsmöglichkeit zur Achtung liegt doch in der reinen practischen Vernunft, und dieses Gefühl kann daher seines Ursprungs wegen nicht pathologisch, oder unwillkürlich aus der Neigung entspringen, sondern muß practisch gewirkt, oder durch die reine Vernunft hervorgebracht, heißen. Dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß und dem Eigendünkel, den Wahn benimmt, als sei das Subject der Gegenstand eines unbedingten Wohlgefallens, wird das Hinderniß der reinen practischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven oder allgemeingültigen Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des Gesetzes durch die Wegshaffung des Gegengewichts der Neigung, also relativ, oder im Verhältnisse auf einen durch die Antriebe der Sinnlichkeit affectirten Willen, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht. Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, welche objectiv als ein Sittengesetz, subjectiv als Triebfeder betrachtet wird. Die practische Vernunft verschafft nemlich, als Vermögen der Sittlichkeit, dadurch, daß sie der Selbstliebe oder dem Inbegriff aller Neigungen (im Gegensatze mit practischer Vernunft) alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das dann allein Einfluß hat, Ansehn. Noch ist hierbei zu merken: daß, weil die Achtung eine Wirkung auf die Gefühlsmöglichkeit ist, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens, sie diese Sinnlichkeit voraussetzt. Da nun jede Empfindung, folglich auch jedes Gefühl, also auch das moralische, Grade haben muß, über welche noch immer höhere Grade gedacht werden können, so setzt das moralische Gefühl die Endlichkeit solcher Wesen voraus, denen das moralische Gesetz Achtung auflegt. Achtung fürs Gesetz kann also einem höchsten, oder auch einem

von aller Sinnlichkeit freien Wesen, wie Gott gedacht wird, nicht beigelegt werden. Denn da es für dasselbe kein Hinderniß der practischen Vernunft geben kann, dergleichen die Sinnlichkeit ist; so kann es auch weder gedemüthigt, noch erhoben werden, oder das Gefühl der Selbstbilligung haben (P. 134. 135.). Das moralische Gefühl dient also nicht zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um das Sittengesetz in sich zur Maxime oder zur Regel der Handlungen zu machen (P. 135.).

10. Diese Achtung fürs Gesetz wird nun hauptsächlich erfordert, wenn eine Handlung aus Pflicht geschehen seyn soll. Denn die Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Es wird also zweierlei erfordert, wenn es von einer Handlung gelten soll, daß durch sie eine Pflicht, aus Pflicht, erfüllt worden sei:

a) die objective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie für eine jede Vernunft gültig ist, nemlich, sie muß mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Dann ist die Handlung pflichtmässig, und diese Beschaffenheit heist auch die moralische Nothwendigkeit, die Gesetzmässigkeit oder Legalität der Handlung;

b) die subjective Beschaffenheit derselben, d. i. diejenige, vermöge welcher sie aus der besondern Triebfeder des Subjects entsprungen ist; da muß der Wille bloß durch die Achtung fürs Gesetz zu derselben bestimmt worden seyn. Dann erst ist die Handlung aus Pflicht, bloß um des Gesetzes willen, d. i. aus Achtung fürs Gesetz geschehen, und diese Beschaffenheit heist auch die Moralität oder der moralische Werth der Handlung (P. 144.).

11. Wir müssen also das moralische Gefühl oder die Achtung fürs Gesetz ja nicht für einerlei mit dem sogenannten guten Herzen halten. Derjenige hat ein gutes Herz, dessen Neigungen auf solche Gegenstände gerichtet sind, welche das Sittengesetz zum Inhalt ihrer Maximén oder Lebensvorschriften macht. Dann geschieht das aus Neigung, was aus Achtung fürs

Gesetz geschehen sollte, die Handlung ist legal, aber nicht moralisch. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpuncte, unter vernünftigen Wesen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmaassen, gleichsam als Volontaire (Menschen, die nicht dazu verbunden sind) uns, mit stolzen Einbildungen über den Gedanken von Pflicht (d. h. daß wir wider unsre Neigungen genöthigt werden,) wegzusetzen, und uns schmeicheln, als wollten wir, vom Gebote unabhängig, dasjenige aus eigener Lust thun, was das Gebot andern gebietet, und wozu folglich für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disciplin oder Zucht der Vernunft, und müssen in allen unsern Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts entziehen, oder dem Ansehn des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders, als in Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Pflicht und Schuldigkeit, nicht aber Liebe und freies Wohlwollen sind die Benennungen, die wir allein unserm Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch practische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehn des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben, etwa aus Liebe zur Ordnung, erfüllt würde (P. 146. 147.).

12. Das Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten (Matth. 22, 37.) widerspricht dem nicht. Denn als Gebot fordert es Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl eines guten Herzens, sich diese Liebe zum Grund-

fatz seiner Handlungen zu machen. Es ist aber hier bloß von einer practischen Liebe die Rede. Denn Gott können wir nicht sinnlich lieben, weil er kein Gegenstand ist, der uns in die Sinne fällt, und also Einfluss auf unser Gefühl, und so eine Neigung in uns hervorbringen könnte. Bei Menschen ist nun das wohl der Fall, aber es ist nicht möglich, auf Befehl zu lieben, oder eine Neigung in uns hervorzubringen, wenn der Gegenstand nicht liebenswürdig ist. Ich kann unmöglich Zuneigung zu einem, der Gesinnung nach verworfenen, und dem äußern Ansehn nach, höchst widerlichen Räuber haben. Gott lieben heißt also, seine Gebote gerne thun, den Nächsten lieben, alle Pflichten gegen ihn gerne erfüllen. Das Gebot aber kann auch nicht gebieten, diese Gesinnung wirklich zu haben, sondern darnach zu streben. Das drücken auch die Worte Jesu aus, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe, und von allen deinen Kräften (Marc. 12, 30.). Denn thäte man das gerne, was das Gebot gebietet, so wäre das Gebot überflüssig, thun wir es aber nicht gerne, sondern aus Achtung fürs Gesetz, ja macht das Gebot gar diese Achtung zur Triebfeder, so würde es das Gegentheil (das Thun der Pflicht mit Unlust) von dem wirken, was es gebietet (das Thun der Pflicht mit Lust). Dieses Gesetz stellt also das Ideal der Heiligkeit auf, oder die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit, dem wir uns nur in einem unendlichen Fortschreiten nähern können. Könnte nemlich ein vernünftiges Geschöpf jemals alle moralische Gesetze völlig gerne thun, so müßte es keines Selbstzwangs mehr bedürfen. Das ist aber nicht möglich. Denn da es immer abhängig bleibt in Ansehung dessen, was zu seiner Zufriedenheit erfordert wird, so kann es nie ganz frei von Begierden und Neigungen werden; da nun diese mit dem moralischen Gesetze nicht einerlei Quelle haben, so wird ihre Zusammenstimmung immer zufällig, mithin ihre Nichtzusammenstimmung immer möglich seyn, also immer Achtung fürs Gesetz, die aber mit Unlust verknüpft ist (6, a), der Grund der Befolgung desselben seyn müssen (10, b); das Gesetz wird daher immer Gebot für

ein solches Wesen bleiben (6, a), und seine Tugend nie in Heiligkeit übergehen, d. i. die Achtung fürs Gesetz wird sich nie in Liebe zu demselben verwandeln (P. 147 — 150.).

13. Hierdurch wird nicht nur der Religions-Schwärmerei (Ueberschreitung der Grenzen der Vernunft in Beziehung auf den Begriff der Gottheit) in Ansehung der Liebe Gottes, sondern auch der moralischen Schwärmerei (der Ueberschreitung der Grenzen, die die practische reine Vernunft der Menschheit setzt) in Ansehung der Liebe des Nächsten, vorgebeuet. Die sittliche Stufe, worauf jedes vernünftige Geschöpf (endliche Wesen) stehet, ist Achtung fürs moralische Gesetz, sein moralischer Zustand ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen. Wenn man die Gemüther in den Wahn versetzt, der Bestimmungsgrund ihrer Handlungen sei nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz (10, b), dessen Joch sie tragen müßten, dem sie gehorchen müßten, sondern die Handlung sei ein Verdienst, das sie sich machen könnten, so ist das moralische Schwärmerei; denn nicht zu gedenken, daß die Triebfeder alsdann pathologisch ist, weil sie in der Selbstliebe besteht, so ist es phantastisch, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu schmeicheln, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sei. Es lassen sich wohl Handlungen andrer, wenn sie bloß um der Pflicht willen, und mit großer Aufopferung geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, und doch nur so fern Spuren da sind, daß sie ganz aus Achtung für die Pflicht geschehen sind. Will man sie aber Jemanden als Beispiel zur Nachfolge vorstellen, so muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moralische Gefühl (10, b)) zur Triebfeder gebraucht werden, welche es nicht unförm Eigendünkel (eiteln Selbstliebe) überläßt, uns auf verdienstlichen Werth was zu Gute zu thun. Wir werden auch gewiß zu allen preiswürdigen Handlungen

ein Gebot finden, folglich, daß sie nicht von unferm Belieben abhängen (P. 150. — 152.).

14. Kant giebt (in der Kritik der Urtheilskraft §. 27. S. 95.) noch eine andere Erklärung von der Achtung, nemlich sie sei das Gefühl der Unangemessenheit unfers Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist. Es ist nun die Frage: wie stimmt diese Erklärung mit der vorher gegebenen überein?

a) Wir haben gesehen, daß die Achtung ein Gefühl ist, das durch die bloße Idee des Sittengesetzes in uns gewirkt wird (1); folglich muß bei dem Gefühl der Achtung eine Idee in unfem Vorstellungsvermögen seyn, die für uns Gesetz ist; aber

b) soll auch diese Idee durch das Vermögen unfers Willens ganz allein Einfluß auf unsere Willensbestimmung haben, so daß wir nichts weiter wollen, als was das Gesetz will. Nun haben wir aber Neigungen, die oft ganz was anders begehren, als was das Gesetz will, und diese Neigungen können wir unterdrücken und dadurch dem Gesetz Eingang bei uns verschaffen. Da dieses nun durch das Gefühl der Achtung geschieht, so ist dieses Gefühl des Widerstandes gegen die Neigung zugleich ein Gefühl davon, wie unangemessen wir noch dem Sittengesetz sind, oder wie sehr wir immer noch hinter der Idee desselben zurückbleiben, und wie unangemessen also immer noch das Vermögen unfers Willens zur Erreichung der Idee des Gesetzes ist.

c) Da es nun unsere eigene Vernunft ist, die die Erreichung jener Idee von uns fordert, und durch den Einfluß auf unfern Willen auch zeigt, daß es unfre Bestimmung ist, nach jener Angemessenheit zu streben, so ist die Achtung fürs Gesetz zugleich Achtung für unfere eigenen, durch die Vernunft bestimmten Willen, und für unfre Bestrebung, nemlich die, die Angemessenheit unfers Willens zur Idee des Sittengesetzes in uns zu bewirken.

15. Wie unterscheidet sich aber Achtung von Hochachtung, Ehrfurcht und dem Gefühl des Erhabenen?

a) Ehrfurcht ist auch ein Gefühl, es wäre nemlich, der Etymologie nach, das Gefühl der Furcht vor der Ehre, die einem Gegenstande gebührt. Nun ist Furcht die Abneigung vor Schmerz, und Ehre ist das Interesse für die Achtung, die einem Gegenstande gebührt, und welches entweder in dem zu ehrenden Wesen selbst, oder in einem Andern ist, der dasselbe ehret. Ehren heißt aber dieses Interesse äußern, oder durch gewisse Zeichen die Achtung zu erkennen geben. Da nun alle Achtung unfre Selbstliebe Abbruch thut, und uns demüthigt, so mischt sich unter das Interesse an der Achtung, die dem (zu ehrenden) Wesen gebührt, eine Unlust, die etwas Analogisches mit Schmerz hat, ohne doch wegen des Interesses daran selbst Schmerz zu seyn, und dieses Gefühl ist die Ehrfurcht, welche Achtung erweckt, aber nicht die Achtung selbst, sondern die mit einem Interesse an der Achtung verbundene Unlust ist. Die Majestät des Gesetzes flößt Ehrfurcht ein, welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter erweckt (R. 11. *).

b) Schiller sagt (in der neuen Thalia 3. B. S. 217.). „Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwecheln. Achtung geht nur auf das Verhältniß der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner practischer Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung. Hochachtung hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäß handelt, empfunden. Daher ist Achtung kein angenehmes, eher drückendes Gefühl, Hochachtung hat hingegen etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes (da sie das Interesse am Gesetz befriedigt) Vernunftwesen erfreuen muß. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht. Achten muß auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müßte er aufhören, ein Nichtswürdiger zu seyn.“ Allein das Interesse am Gesetz ist nicht pathologisch, sondern selbstgewirkt, und das Gesetz kein Gegenstand der Neigung (3. 4.), es kann daher auch der Anblick der Realisirung desselben

nicht Liebe unter die Achtung mischen. Das Wort Hoch zeigt allerdings an, daß Hochachtung nicht eine absolute Achtung ist, wie die Achtung fürs Gesetz, welche in Beziehung aufs Gesetz keine Grade haben kann, aber in Beziehung auf ein Wesen, welches das Gesetz unvollkommen befolgt, und daher mehr oder weniger Achtung erweckt, relativ, und folglich gegen ein Wesen, welches das Gesetz selten übertritt, Hochachtung genannt wird. Wenn der Nichtswürdige keine Hochachtung für den Tugendhaften hat, so rührt das davon her, daß er zu seiner eigenen Entschuldigung sich überredet, alle übrigen heuchelten nur Tugend, bei keinem wirke die subjective moralische Triebfeder (Achtung fürs Gesetz) die gesetzmäßigen Handlungen; folglich rührt es von seinem Unglauben an die Tugend der Menschen her (R. 10. *).

c) Das Gefühl des Erhabenen ist ebenfalls ein Gefühl der Achtung, nemlich der Achtung für unsere eigene Bestimmung. Wir nennen nemlich etwas erhaben, wenn das Vermögen unserer Einbildungskraft nicht zureichen will, die Größe desselben zu fassen, z. B. den fürchterlich tobenden Ocean, eine unübersehbare egyptische Pyramide u. s. w. Nun ist unsere Vernunft das Vermögen, welches die Vollendung dessen fordert, was der Verstand denkt, und die Vernunftbegriffe oder Ideen sind nichts anders, als Vorstellungen von der Vollendung der Reihen von Begriffen, welche der Verstand liefert (s. *a priori*. 24, c. Idee); die Einbildungskraft aber ist nur ein Vermögen, sich der Gränze, welche die Vernunft in der Idee aufstellt, ohne Ende zu nähern. Die Unangemessenheit der Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft überhaupt erregt daher, beim Anblick eines erhabenen Gegenstandes, ein Gefühl in uns, welches das Gefühl des Erhabenen ist, und um dessentwillen wir eben den Gegenstand erhaben nennen, ob es wohl eigentlich unsere Gemüthsstimmung ist. Die Vernunft schreibt uns nemlich, beim Anblick eines solchen Gegenstandes, die Zusammenfassung desselben durch die Einbildungskraft als ein Gesetz vor, die Einbildungskraft vermag es aber nicht vollkommen, daher entstehet das Gefühl, welches wir Achtung nennen. Nun ist es aber

nicht der Gegenstand, den wir achten, sondern das Gesetz der Vernunft, welches uns hier die Zusammenfassung des Gegenstandes in der Anschauung eines Ganzen vorschreibt, d. i. unsere eigene Bestimmung (14. c.); nur daß wir hier diese unsere Bestimmung mit dem sinnlichen Gegenstande verwechseln, und letztern erhaben nennen, weil er uns die Ueberlegenheit unserer Vernunft über unser sinnliches Vermögen der Einbildungskraft, folglich unsere Vernunftbestimmung, gleichsam anschaulich macht (U. 96.). Man kann also sagen, das Gefühl des Erhabenen ist das Gefühl der Achtung, wenn es durch einen sinnlichen Gegenstand erweckt wird, welcher alsdann erhaben heißt, und welcher uns Achtung einzufüßen scheint, die aber eigentlich Achtung für das Gesetz unserer Vernunft ist. S. Erhaben.

16. Wie nun die bloße Vernunftidee des Sittengesetzes unsern Willen bestimmen kann, so daß derselbe auf die Gefühlsfähigkeit wirkt, und Achtung fürs Gesetz hervorbringt, ist unbegreiflich. Wir können aber einsehen, warum es unbegreiflich seyn muß. Die Willensbestimmung ist nemlich ein Phänomen, oder eine Erscheinung im innern Sinn, diese kann nur wieder aus andern Erscheinungen, die ihre Ursachen sind, erklärt werden. Daher ist es begreiflich, wie ein Gegenstand in der Natur eine Begierde erwecken kann. Das Sittengesetz ist aber kein Gegenstand in der Natur, sondern ein bloßer Vernunftbegriff, oder eine Idee. Nun können wir bloß sinnliche Gegenstände als Ursachen erkennen, f. Ursache; überfinnliche hingegen, z. B. Gott, und hier, das Sittengesetz, sind nur die Vorstellung von einer Ursache überhaupt, sie lassen sich bloß als Ursache denken. Wir können also einsehen, daß bei einer moralischen Handlung das Sittengesetz als Triebfeder wirken müsse. Da nun moralische Handlungen von unmoralischen im Begriff des Werths einer Handlung unterschieden werden müssen, so sehen wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, oder die Apriorität der Achtung fürs Gesetz ein, ohne von ihrer Möglichkeit den mindesten Begriff zu haben, weil dazu Erkenntniß des Ueberfinnlichen gehören würde, welche uns unmöglich ist.

17. Noch eine Schwierigkeit will ich zum Schluß dieses Artikels lösen. Es scheint ein Widerspruch zu seyn, zwischen der Behauptung, das Gefühl der Achtung wird von uns selbst gewirkt (1, b.), es kann nicht unwillkürlich seyn (2, b.), und der, die Achtung entspringt aus unsern Neigungen wider unsern Willen, wir können die practische Vernunft nicht gänzlich aus uns weg schaffen, so das wir alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengesetz ab (6, a.). Dieser Scheinwiderspruch hat fogar Manchen auf den Gedanken gebracht, sich die Achtung, die das Gesetz wirkt, und die Neigung, die der sinnliche Gegenstand wirkt, als zwei Triebfedern vorzustellen, die in uns unwillkürlich gegen einander wirken, und der Freiheit das Geschäft aufzutragen, sich für eine von beiden Triebfedern zu erklären, und dadurch den Ausschlag für die moralisch gute oder schlechte Handlung zu geben. Allein, die practische Vernunft zwingt uns Achtung für das Sittengesetz ab, heist, wir können die Anlage zur Moralität nicht so gänzlich in uns ausrotten, das wenn wir an die Idee des Sittengesetzes denken, gar keine Achtung für dasselbe mehr in uns gewirkt werden sollte. Dieses kömmt uns nun als ein Naturmechanismus vor, wider den wir nicht können. Das rührt nun daher, weil die practische Vernunft hier als eine Ursache gedacht werden muß, welche die Achtung hervorbringt. Die Achtung als ein Gefühl ist eine Wirkung in der Natur, und läst sich als Wirkung begreifen, nemlich das sie entstehen muß, wenn ihre Ursache vorhanden ist. Die practische Vernunft ist aber keine Ursache in der Natur, sondern nur ein Analogon derselben. Nun ist aber die Nothwendigkeit ihrer Wirkung eben das, was bei derselben wegfällt, weil sie eine Ursache durch Freiheit ist. Folglich kann sie nur als Ursache gedacht und nicht begriffen werden. So lange der Mensch also practische Vernunft hat, ist es begreiflich, das die Wirkung, die Achtung fürs Gesetz, nicht ganz aufhören kann, weil die Wirkung aus der Ursache entspringen muß; aber es ist nicht begreiflich,

dafs die practifche Vernunft diefe Wirkung durch Freiheit, alfo willkürlich, hervorbringe, von welcher Causalität wir keine Begriffe haben, ob fie gleich bei dem Moralgefetz vorausgefetzt wird. Daher wird alfo die Achtung, als Wirkung aufs Gefühl, für nothwendig erkannt, aber ift in fo fern nichts moralifches, fondern etwas pathologifches, oder den Neigungen mechanifch widerftehendes; aber als von der practifchen Vernunft bewirkt, als willkürlich und felbftgewirkt gedaucht, und ift fo fern nichts phyfifches oder pathologifches, fondern das reine Urtheil der Vernunft.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 14. 16. 20. 38.

Deff. Critik der pract. Vern., I. Th. L. B. III. Hauptft. S. 126 — 159.

Deff. Critik der Urtheilskr. S. 15. 95. 96.

A c r o a m a t i f c h .

Acroamatifche, discursive, philofophifche Beweife nennt Kant diejenigen Beweife, die aus Begriffen geführt werden. Wenn man nemlich eine Behauptung beweifen will, fo kömmt es darauf an, wie die Behauptung befchaffen fei. Ift fie von der Art, dafs wir mit Hülfe der Einbildungskraft das, was wir behaupten, gleichfam felbft machen können, fo wird dadurch daffelbe gleichfam hervorgebracht, oder in Gedanken finnlich dargeftellt, und folglich damit bewiefen. Dies Hervorbringen, oder finnliche Darftellen in Gedanken, heifst die Construction, und ift bei folchen Behauptungen, die nur acroamatifch bewiefen werden können, nicht möglich. In den acroamatifchen Beweifen hat man den Gegenftand der Begriffe, von denen geredet wird, blofs in Gedanken, und drückt die Begriffe blofs durch Worte, aber nicht durch finnliche Darftellung aus. Das Wort acroamatifch ift griechifch, und bedeutet etwas, das zum Hören gehört. In den acroamatifchen Beweifen hört man blofs die Beweisgründe, in den mathematifchen, die daher auch intuitive (zum Sehen gehörige) heiffen, fieht man fie in der Construction. Man nennt diefe Beweife auch

discursive, nach dem Lateinifchen, welches ausdrückt, daß sie nur durch Worte geführt werden. In der Philosophie giebt es keine andern Beweife, da sie hingegen in der Mathematik gar nicht verftattet find, weil in derfelben alles demonftrirt, d. i. durch fichtbare Darftellung (Construction) bewiefen werden muß.

Für diejenigen, welche mit der Geometrie, oder der Wiſſenſchaft vom Raum vermittelt folcher Conſtructionen, nicht bekannt find, wird es nöthig feyn, erft das Beiſpiel eines ſolchen nicht acroamatifchen Beweiſes zu geben, damit ſie alſdann das Eigenthümliche des acroamatifchen deſto deutlicher einſehen.

1. Der Geometer nennt einen jeden von drei Seiten eingefchloſſenen Raum einen Triangel, ABC ſei das Bild eines ſolchen Triangels. Der Geometer macht nehmlich ſolche Bilder der Gegenſtände, die er ſich in Gedanken vorſtellt, um ſich ſelbſt und andern deutlicher zu werden. Dieſe Bilder ſtellen aber niemals den Gegenſtand ſelbſt vollkommen dar. Denn der Triangel ABC ſchließt z. B. einen beſtimmten in der Erfahrung gegebenen Raum ein, dahingegen der Geometer unter einem Triangel jeden groſſen oder kleinen, von Linien ungleicher oder gleicher Länge eingefchloſſenen Raum verſtehet, welches kein Bild darſtellen kann. Von einem ſolchen Triangel wird nun z. B. behauptet, er ſei gleichſeitig, oder die drei einſchließenden Linien ſeien von gleicher Länge, wenn er unter folgenden drei Bedingungen gemacht werde:

a) Um den Endpunct (A) einer geraden Linie (AB), deren Länge man beſtimmen kann, wie man will, und die man daher die gegebene oder beſtimmte Linie nennt, mache man eine krumme Linie (BCD) ſo, daß alle gerade Linien, die von jedem möglichen Punct dieſer krummen Linie bis zu jenem Endpunct gezogen werden können, gleiche Länge haben. Eine ſolche krumme Linie heißt ein Kreis oder Cirkel. Der Endpunct heißt dann der Mittelpunct dieſes Kreiſes, und jede ſolche vorher angeführte gerade Linie wird der Halbmefſer des Kreiſes genannt, und ſei, in dieſem Fall, ſo lang als AB.

b) Um den andern Endpunct (B) derfelben Linie (AB) mache man einen gleichen Kreis (ACE), deffen Halbmesser auch die Linie (AB) fei, deren Endpunct (B) der Mittelpunct des Kreifes ift.

c) Endlich ziehe man von dem Durchfchnittpunct beider Kreife (C) die andern beiden Linien des Triangels nach den beiden Endpuncten (A und B).

2. Der Beweis, dafs die drei Seiten eines folchen Triangels einander gleich find, ift nun nicht acroamatifch, fondern intuitiv oder anfchauend, denn er wird nicht blofs mit Worten, fondern durch finnliche Anfchauungen geführt, obwohl *a priori*, denn er gilt nicht blofs von dem hier auf dem Papier gezeichneten, fondern jedem möglichen Triangel, und man fiehet aus demfelben, dafs das Gegentheil nicht möglich ift. Es heifst nun fo:

a) Die Linie (AC), welche vom Durchfchnittpunct der Kreife nach dem Endpunct (A) der gegebenen Linie geht, ift mit diefer von gleicher Länge, denn fie find beide Halbmesser eines und deffelben Kreifes (ABC).

b) Die andere Linie vom Durchfchnittpunct (C) nach dem andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) ift ebenfalls von gleicher Länge mit derfelben, denn fie find auch beide Halbmesser eines und deffelben Kreifes (ACE).

c) Nun ift es ein Grundfatz, dafs, wenn zwei Dinge fo grofs find, als ein Drittes, fie nothwendig beide von gleicher Größe feyn müffen. Da nun hier beide Linien (CA und CB) vom Durchfchnittpunct (C) nach den Endpuncten (A und B) der gegebenen Linie (AB) mit diefer von gleicher Länge find, fo müffen fie vermöge jenes Grundfatzes beide, und folglich alle drei Linien (AC, AB und BC), von gleicher Länge, das heifst, der Triangel muß gleichförmig feyn; welches eben bewiefen werden follte.

3. So beweifen, heifst demonftriren, oder einen fichtbaren, intuitiven oder anfchauenden Beweis führen, welches allein durch die Construction (in 1, a. b. c.) möglich war.

4. Ganz anders ist es hingegen mit einem acroamatifchen Beweife. Es feiz. B. der Satz zu beweifen: die Erfcheinungen ſtehen, ſofern ſie zugleich ſind, als Subſtanzen, in Anſehung ihrer Accidenzen, in durchgängiger Wechſelwirkung. Könnten wir hier das, was in den Erfcheinungen, d. h. in jedem ſinnlichen Erfahrungsgegenſtande, die Subſtanz iſt, oder das, was immer bleibt, wenn ſich der Gegenſtand auch noch ſo ſehr verändert, in der Einbildungskraft darſtellen, und uns ſogar, wie vom Triangel, ein Bild davon auf dem Papier entwerfen, und dann davon zeigen, daß die Accidenzen, die wir an derſelben anſchaueten, durch die Wirkung beider Subſtanzen auf einander ſo wechſelten, daß kein Accidenz in der einen Subſtanz B durch die Subſtanz A einem andern weichen müſſe, ohne daß die Subſtanz A durch die Subſtanz B gleichfalls eine Veränderung leide, d. i. daß keine Wirkung entſtehen könne, ohne eine Zurückwirkung, ſo wäre der Beweis anſchauend, Satz und Beweis ein Theil der Mathematik, und der Beweis ſelbſt eine Demonſtration. Allein das iſt nicht möglich. Nur Gröſſen können conſtruirt werden, Subſtanz, Accidenz, Wechſelwirkung ſind Begriffe und keine Anſchauungen, oder ſinnliche Vorſtellungen *a priori*, und können daher nur durch ihre Merkmale gedacht, aber nicht angeſchauet, oder ſinnlich vorgeſtellt, und nicht conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden. Der ganze Beweis muß daher bloß durch die Gedanken gehen, ohne alle Beihülfe einer in Worten anzugebenden Darſtellung der Sache ſelbſt, und kann alſo nur durch Worte geführt werden. Zu dem Ende muß ich mir erſt deutlich denken, was Erfcheinung, Subſtanz, Accidenz, Wechſelwirkung iſt, oder die Merkmale dieſer Begriffe in Gedanken auffuchen. Weiſt ich nun, daß Erfcheinung jeden ſinnlichen Gegenſtand in der Erfahrung, der noch nicht durch Begriffe beſtimmt iſt, ſondern bloß angeſchauet wird, Subſtanz das, was in dieſem Gegenſtande immer bleibt, Accidenz das, was an dieſem Gegenſtande immer wechſelt, und Wechſelwirkung diejenige Wirkung des Gegenſtandes auf ei-

nen-ändern, die nicht ohne Zurückwirkung des letztern auf den erstern erfolgen kann, bedeutet, z. B. daß ich mit dem Fuß nicht auf den Fußboden meines Zimmers treten kann, ohne daß der Fußboden auf meinen Fuß zurückdrückt; dann sind mir die Begriffe deutlich, und der Beweis erst möglich. Da der Beweis nun bloß durch Begriffe geführt wird, so muß ich wieder alle diese Begriffe verstehen, oder die Gegenstände, welche durch sie gedacht werden, begreifen, und ihre Verbindung unter einander und mit dem zu beweisenden Satze durchdenken, wodurch es mir erst möglich wird, den Beweis selbst zu fassen und seine beweisende Kraft zu erfahren.

5. Der zu beweisende Satz ist also: alle sinnliche Gegenstände, wenn sie zugleich seyn sollen, müssen nothwendig so auf einander wirken, daß die Wirkung ohne Zurückwirkung nicht möglich ist. Es wird hier etwas von sinnlichen Gegenständen behauptet, d. h. von etwas, was weder ein Ding an sich ist, das, unabhängig von unsrer Art zu erkennen, wirklich so vorhanden wäre, wie wir es erkennen (s. an sich), noch ein bloßes Spiel unsrer Einbildungskraft. In unsrer Wahrnehmung folgt eine Vorstellung auf die andere, wir können uns nicht mehrere Vorstellungen auf einmal, sondern nur nach einander bewußt werden. Soll nun eine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich seyn, d. h. sollen wir sinnliche Gegenstände nicht für eben so nach einander existirend halten, als wir sie nach einander wahrnehmen, so muß in unserm Verstande etwas seyn, wodurch die Ordnung, in der wir sie wahrnehmen, für willkürlich erkannt, also diese Willkürlichkeit der Ordnung nothwendig und allgemein wird. Es muß jedermann begreifen können, daß es von ihm abhängt, in welcher Ordnung er die vorhandenen Dinge wahrnehmen will; worin eben ihre Gleichzeitigkeit besteht. Dieses ist nun nicht anders zu begreifen, als durch einen reinen Verstandesbegriff, d. i. einen solchen Begriff, der aus dem Verstande entspringt, und welchem der Stoff zur Anschauung gleichzeitiger Dinge unterworfen seyn muß.

Diefes ift der Begriff der Wechselwirkung, vermöge defsen alle gleichzeitigen Dinge als folche erkannt werden müffen, die alle fo auf einander wirken, dafs die Wirkung des einen ohne Zurückwirkung des andern nicht möglich ift. Ohne diefen Verftandesbegriff wäre keine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich, wir würden vielmehr die Dinge für folche halten, die in denfelben verfchiedenen Zeiten (alfo nach einander) exiftiren, in welchen wir fie wahrnehmen. Drückte z. B. der Fußboden nicht auf meinen Fuß zurück, und wüfte ich alfo nicht, dafs auch auf die Wahrnehmung des Fußbodens etwas in meinem Fuß als nothwendig folgt, fo wüfte ich nicht, dafs der Fußboden mit meinem Fuß zugleich exiftirte, fondern da ich ihn erft bei der Wirkung meines Fußes wahrnehme, fo wüfte ich blofs, dafs diefe Wahrnehmung auf die meines Fußes folgte. Ich würde daher beide in verfchiedene Zeiten nach einander fetzen, weil ich fie fo wahrnehme. Der Begriff der Wechselwirkung macht es alfo möglich, dafs ich Dinge für gleichzeitig erkenne, die ich doch der Befchaffenheit meines Wahrnehmungsvermögens nach zu verfchiedenen Zeiten wahrnehme.

6. Diefes Beweis ift unumftößlich. Es wird gewifs Niemand zeigen können, wie es möglich fei, Dinge als gleichzeitig wahrzunehmen, wenn fie nicht Accidenzen an fich hätten, die als wechfelfeitige Wirkungen von einander erkannt werden müffen, fo dafs das Gegentheil, dafs fie nemlich auch wohl nach einander feyn können, gar nicht möglich ift. Allein die Gewifsheit davon, dafs alle Erfcheinungen in durchgängiger Wechselwirkung ftehen müffen, fo unumftößlich fie ift, ift dennoch nicht fo in die Augen fpringend, dafs man fagen könnte, ich fehe es gleichfam, dafs es nicht anders möglich ift, fo wie ich mit den Augen meiner Einbildungskraft deutlich fehe, dafs zwei gerade Linien, ich mag fie drehen und wenden, wie ich will, keinen Raum einfchließen, fondern, bei aller meiner Bemühung darum, immer auf einander fallen.

7. Die Entwicklung und Verdeutlichung der Begriffe in den acroamatifchen Beweifen erfchwert das Zufammenfaffen derfelben in Ein Bewußtfeyn; die Fehlritte,

die dabei gemacht werden können, entziehen sich leicht unserer Aufmerksamkeit, und daher, und weil der Gegenstand nicht unmittelbar angeschauet, sondern nur durch Begriffe erkannt wird, ist die Gewisheit in dem philosophischen Beweise nie so zwingend und siegend, als in dem mathematischen, obwohl darum nicht weniger Gewisheit. (S. Apodictisch).

Kant. Crit. der rein. Vern. Meth. I. Hauptst. I. Abschn. S. 762. 763.

Adelsgewalt.

S. Aristocratie.

Aehnlichkeit,

similitas, ressemblance, ist die Einerleiheit der Beschaffenheit (Qualität). Zwei Dinge A und B sind nemlich einander ähnlich, wenn ihre Beschaffenheiten a und b einerlei sind, hingegen sind A und B unähnliche Dinge, wenn ihre Beschaffenheiten verschieden sind, so daß A die Beschaffenheiten a, b, c u. f. w. und B die Beschaffenheiten α , β , γ u. f. w. hat. Sind die Dinge in allen ihren Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit vollkommen, oder die Dinge sind identisch; sind sie nur in weniger Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit unvollkommen. Die Aehnlichkeit der Dinge hat also Grade, und fängt von der vollkommensten Verschiedenheit an, welches die unvollkommenste Aehnlichkeit ist, und gehet durch alle Grade der Aehnlichkeit, bis zu der Identität, welche die vollkommenste Aehnlichkeit oder die Einerleiheit aller ihrer Qualitäten ist, wo alle Verschiedenheit aufhört. Man nennt die Grade der Aehnlichkeit auch die Affinität oder Verwandtschaft (Affinität).

1. Wolf giebt (vernünftige Gedanken von Gott u. l. w. §. 9.) folgendes Exempel der vollkommensten Aehnlichkeit: „Wir wollen setzen, es wären zwei Häuser erbauet worden, die einander in allem ähnlich sind. Wir setzen ferner, daß einer mit verbundenen Augen in das eine Haus geführt würde, damit er die

Gegend nicht sehen kann, wo es liegt, und hernach in dem Hause alles, was er in demselben siehet, sorgfältig aufschreibet. Setzet endlich, dafs er, nach verrichteter Arbeit, mit verbundenen Augen wieder herausgeführt und in das andere gebracht wird, wo er mit gleicher Sorgfalt alles aufschreibt, was er darin wahrnehmen kann. Wenn er nun beides gegen einander hält, was er in beiden Häusern aufgezeichnet hat, so wird es einerlei seyn, und die Häuser werden nicht zu unterscheiden seyn.“

2. Das Wort ähnlich sagt Lambert (Architectonik, §. 136.) ist aus den zwei Ableitungstheilen an und lich zusammengesetzt, wovon ersteres ein Vorwort (Präposition), daher ein localer Verhältnißbegriff ist.

3. Der Begriff der Aehnlichkeit ist ein logischer Vergleichungs- oder Verhältnißbegriff (Reflexionsbegriff), durch welchen die allgemeinen Begriffe Geschlechte und Arten gebildet werden.

4. Begriffe werden öfters nach Aehnlichkeiten gepaart (C. 92.), wenn nemlich solche Begriffe zusammengestellt werden, die gewisse Beschaffenheiten mit einander gemein haben. So paarte Aristoteles seine Categorien nach der Aehnlichkeit zusammen, dafs sie von allen Dingen gedacht werden müssen. Da er aber beim Sammeln derselben, nicht nach einem eigentlichen Princip, von dem sie vollständig abgeleitet werden könnten, sondern bloß nach jener Aehnlichkeit verfuhr, so bekam er Stammbegriffe und abgeleitete Begriffe des reinen Verstandes, *Modi* der reinen Sinnlichkeit, und sogar einen empirischen Begriff unter seinen Titel der Categorien, und war überdem nicht sicher, ob es nicht noch mehr dergleichen gebe, die seiner Aufmerksamkeit auf jene Aehnlichkeit etwa entgangen wären.

5. Vermittelt der Aehnlichkeit lassen sich die Dinge analogisch ordnen, denn Analogie heist das Verhältniß der Aehnlichkeit. S. Analogie.

6. Die Aehnlichkeit ist selbst ein Verhältnißbegriff, denn es müssen wenigstens zwei Dinge mit einander verglichen werden, um ihn anzuwenden. Die Substanzen sind einander ähnlich durch ihre Accidenzen, und es kömmt nun darauf an, wie viel derselben an beiden ei-

erlei find, und ob es wesentliche Stücke oder Modificationen find.

A e s t h e t i k,

Sinnenlehre, Theorie der Sinnlichkeit, *Aesthetica*. Diese Namen gebühren eigentlich der Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit überhaupt (C. 76.). Es läßt sich nemlich ein System aller Regeln denken, nach welchen wir durch sinnliche Eindrücke Vorstellungen erhalten. In dieser Bedeutung ist das Wort Aesthetik sehr richtig zuerst von Kant und nach ihm von seinen Schülern gebraucht worden. Es ist griechischen Ursprungs und bedeutet Sinnenlehre.

1. Diese Wissenschaft hat Kant zuerst gänzlich von der Logik getrennt, da man bisher nur einen Theil derselben, die Theorie des Schönen, unter dem Namen der Aesthetik vortrug, und die andern Theile derselben zur Logik und Rhetorik schlug, oder ganz vernachlässigte. Die Aesthetik und Logik enthalten beide die Regeln ganz verschiedener Gemüthsfähigkeiten, die Aesthetik nemlich die Regeln der Sinnlichkeit, die Logik die Regeln des Verstandes. Die Aesthetik zerfällt wieder in drei verschiedene Wissenschaften, in zwei wirkliche Wissenschaften *a priori*, und eine empirische Sinnenlehre. Die erstern heißen die transcendente und die metaphysische, die letztere die empirische oder psychologische Aesthetik.

2. Kant entdeckte nemlich, daß die Fähigkeit, Eindrücke von Gegenständen zu erhalten, wodurch Vorstellungen in uns entstehen, oder die Sinnlichkeit, eine gewisse ursprüngliche Beschaffenheit haben müsse, die in jedem Subject, das eine Sinnlichkeit habe, vor allen wirklichen Eindrücken vorhanden sei, wodurch die Eindrücke einer gewissen Art eine ihnen allen anhängende Form erhalten; daß hierdurch allein das Räthsel aufgelöset werde, wie gewisse sinnliche Gegenstände gewisse ihnen allen zukommende Eigenschaften haben müssen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es sei am

Himmel, oder auf der Erde, fogar gewisse Eigenschaften haben müſſe, die wir vorher, ehe wir die Gegenstände noch mit unsern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B. daß wir behaupten können, ohne erst den Versuch anzustellen, ein Mensch, welcher in einer geraden Linie von Magdeburg nach Brandenburg gehe, werde eher hinkommen, als ein anderer, der mit gleicher Geschwindigkeit in lauter Schlangenlinien diesen Weg mache.

3. Kant mußte also nothwendig darauf fallen, zu untersuchen (C. 35.), ob sich die Kenntnisse von dem Ursprung aller der sinnlichen Vorstellungen, die den Gegenständen nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, anhängen, nicht vollständig und als Principien aller sinnlichen Vorstellungen (Anschauungen) *a priori* vortragen, und als solche apodictisch beweisen ließen. Und das hat er in dem Theile der Critik der reinen Vernunft, welcher den Namen der transcendentalen Aesthetik führt (C. 31 — 37.), geleistet, wenigstens die Idee dieser Wissenschaft genughuend für die Ueberzeugung entworfen. Sie macht also einen Theil der Transcendentalphilosophie aus, oder der Wissenschaften von dem Ursprung unserer Vorstellungen *a priori*, und zwar den ersten Theil der transcendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transcendentalphilosophie, welcher die Regeln der Wissenschaft selbst vorträgt (M. I. 38. C. 35.), im Gegensatz gegen den zweiten Haupttheil, der Methodenlehre, welcher von der Methode handelt, den Regeln von dem Ursprung der Vorstellungen *a priori*, zur Beförderung einer richtigen Erkenntniß, Einfluß zu verschaffen.

4. In der transcendentalen Aesthetik wird also die Sinnlichkeit isolirt, s. abstrahiren, d. h. alles davon abgefordert,

- a) was der Verstand durch Begriffe denkt;
- b) was durch Eindrücke auf die Sinnlichkeit ein Gegenstand unsrer Vorstellung wird, und also zur Empfindung gehört, d. i. die Vorstellung von einem sinnlichen Eindruck in uns hervorbringt.

Dann bleibt nichts übrig als solche Vorstellungen, die ihren Grund in der unveränderlichen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit haben, und daher reine Anschauungen heißen. Diese reinen Anschauungen müssen also allen übrigen sinnlichen Vorstellungen, sie mögen uns nun vermittelt der Werkzeuge der Sinne als in der Erscheinung wirklich vorhanden, oder durch die Einbildungskraft erdichtet, vorgestellt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 39. C. 36.).

5. Nun findet sich, bei dieser Untersuchung, das es zwei solcher reinen Formen sinnlicher Anschauungen, als Principien der Erkenntniß *a priori*, gebe, nemlich Raum und Zeit, wodurch die transcendente Aesthetik in zwei Abschnitte zerfällt, nemlich in die Lehre vom Raum und von der Zeit, als Quellen der Anschauungen *a priori*. In dem ersten Abschnitt wird gezeigt, wie Anschauungen *a priori* entspringen können, die für alle äußerlichen, sinnlichen Anschauungen *a posteriori*, Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben; in dem zweiten wird dasselbe für alle sinnlichen Anschauungen *a posteriori* überhaupt gelehrt (M. I. 39. C. 36.).

6. In der transcendentalen Aesthetik können aber auch nicht mehr als diese zwei Elemente enthalten seyn; weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Vorstellungen, selbst die der Bewegung, etwas Empirisches oder was nicht nothwendig und immer ist, voraussetzen. Denn alles, was durch die Augen uns vorgestellt wird, Licht und Farben, alles, was durch die Ohren uns vorgestellt wird, Schall und Töne, ist für den Blinden und Tauben nicht mehr vorhanden, folglich zufällig und subjectiv, oder kann bei jedem einzelnen Menschen anders seyn. So lange aber noch irgend Anschauungen, wäre es auch nur in der Phantasie, möglich sind, müssen sie, auch von dem Blinden und Tauben, die äußern im Raum, und alle in der Zeit, vorgestellt werden (C. 58.).

7. Kant hängt der Lehre von diesen beiden Elementen der reinen Anschauung noch einige allgemeine Anmerkungen an, die von der größten Wichtigkeit sind, wovon ich hier nur die erste erläutern will,

weil sie die transcendente Aesthetik überhaupt angehet, die übrigen drei werden in den Artikeln Erscheinung und Idealismus ihre Erläuterung finden (C. 59.).

8. Diese erste Anmerkung nun bestehet aus zwei Bemerkungen.

a) Die transcendente Aesthetik lehrt: das alle unsere Anschauungen nichts als Vorstellungen von Erscheinungen sind. Dies ist Kants wahre Meinung über die Grundbeschaffenheit unserer Sinnlichkeit (M. I. 69.). Er behauptet damit, das die Dinge, die wir in Raum und Zeit anschauen, kurz alle Körper, nur Vorstellungen sind; die als Erscheinungen mit dem Raume und der Zeit, darin sie sich befinden, nur in uns, in unsern Vorstellungen, existiren (M. I. 70.). Denn ein Ding, das unabhängig von unserm Anschauungsvermögen vorhanden, oder was anders als Vorstellung wäre, könnte unmöglich im Raum und in der Zeit seyn, da diese allem, was uns in die Sinne fällt, nur durch die unabänderliche Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit anhängen, und folglich, wenn z. B. der Raum wegfällt, auch die Möglichkeit der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w. kurz des ganzen sinnlichen Gegenstandes wegfällt.

9. Die Leibnitz-Wolfsche Philosophie lehrt, das eine undeutliche, das ist, eine dunkle oder verworrene Vorstellung sinnlich (*repraesentatio sensitiva*) sei (Baumgartens Metaphys. §. 383.), das also die Sinnlichkeit das Vermögen verworrener Vorstellungen sei. Die sinnlichen Vorstellungen (*idées sensibles*) hingen von den einzelnen Theilen (*du détail*) der Figuren und Bewegungen der Dinge an sich ab, und drückten diese Figuren und Bewegungen genau aus, obwohl wir diese Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen nicht mit Bewusstseyn auseinander setzen könnten, weil die Anzahl der mechanischen Wirkungen auf unsere Sinne zu groß, und diese Wirkungen selbst zu klein wären (*Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe: Nouveaux Essais sur l'Entendement humain Liv. IV. Ch. VI. p. 368.*). Allein das ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung (*phantôme sensitif*), welche die ganze Lehre

derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied zwischen einer undeutlichen und deutlichen Vorstellung ist bloß logisch (M. I. 71. C. 60.) und betrifft nicht den Inhalt; es kommt dabei bloß darauf an, wie weit ich den Gebrauch der Erkenntnißvermögen zur Auseinanderlegung (Analyse) der Merkmale getrieben habe, oder treiben kann, welches die Logik lehrt, nicht aber auf die nothwendige Beschaffenheit der Dinge selbst, welches allein der Gegenstand der Metaphysik ist. Kant giebt das Beispiel des Begriffs eines Rechts. Der gesunde Verstand denkt sich unter demselben eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus demselben entwickeln kann, nemlich daß wenn derselbe mit einer Handlung verbunden werden kann, sie mit einer Forderung verknüpft sei, die Jedermann, vermöge des ihm gebietenden Moralgesetzes, für gültig anerkennen und ihr genügen sollte. Allein im gemeinen und practischen Gebrauche ist man sich dieser mannichfaltigen Vorstellungen im Begriff eines Rechts nicht deutlich bewußt. Daraus folgt aber nicht, daß dieser Begriff dann sinnlich sei, und eine bloße Erscheinung enthalte; denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern der Begriff desselben liegt in der Vernunft, und stellet eine gewisse moralische Beschaffenheit der Handlung vor, nemlich nicht die moralische Beschaffenheit derselben in Beziehung auf das handelnde Subject, denn diese heißt Pflicht, sondern diese Beschaffenheit in Beziehung auf das vernünftige Wesen, gegen das gehandelt wird, und das ist eine Beschaffenheit, die den Handlungen an ihnen selbst, und nicht in der bloßen Erscheinung, oder der in die Sinne fallenden That, zukommt. Dagegen enthält ein Körper in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden oder Eindrücke erhalten, und diese Fähigkeit, solche Eindrücke zu erhalten (Receptivität), heißt die Sinnlichkeit, und kann uns folglich die Erkenntniß des Gegenstandes an sich selbst nicht liefern, wenn man auch die Erscheinung bis auf den Grund durchschauhen möchte.

10. Die Leibnitz-Wolfsche Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntniſſe einen ganz unrichtigen Gesichtspunct angewiesen (M. I. 72. C. 61.). Sie betrachtet nemlich, wie wir gesehen haben, den Unterschied zwischen dem Sinnlichen und Intellectuellen (durch den Verstand Erkannten) bloß als logisch, und suchte ihn in dem Grade der Deutlichkeit der Vorstellungen. Allein dieser Unterschied ist offenbar *transcendental*, oder hängt von dem Ursprung der Vorstellungen *a priori*, und der darin liegenden Möglichkeit der sinnlichen und Verstandes Gegenstände selbst, ab. Durch die Sinnlichkeit erkennen wir die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, wie sie nemlich unabhängig von dem, was ihnen unser Erkenntnißvermögen leiht, seyn mögen, nicht bloß nicht deutlich, sondern gar nicht. Sobald wir nemlich unsere subjective Beschaffenheit, uns die Dinge in Zeit und Raum vorzustellen, wegnehmen, so ist das vorgestellte Object, z. E. der Tisch, mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Größe, überall nirgend anzutreffen, ja kann nirgend anzutreffen seyn, denn es ist die subjective Beschaffenheit des Subjects, welches die Vorstellung Tisch hat, wodurch derselben die Form der Ausdehnung überhaupt, Raum, beigelegt wird, ohne welche weder Undurchdringlichkeit, noch Gestalt, noch Größe möglich ist. Und das heißt nun eben, dieser Tisch ist eine Erscheinung, und nicht ein Ding an sich. S. An sich.

11. Es ist hier freilich noch ein Unterschied merkbar. An einer jeden Anschauung ist etwas zu finden, was ihr wesentlich anhängt, das für die Sinnlichkeit eines jeden Menschen überhaupt gilt. An einer Anschauung ist aber auch zuweilen etwas zu finden, was ihr nur zufälliger Weise zukömmt, was nicht von der Beschaffenheit der Sinnlichkeit überhaupt, sondern von der besondern Stellung oder Organisation der Sinnenwerkzeuge eines jeden Einzelnen (*Individui*) herrührt. Siehet man bloß auf diesen Unterschied, so pflegt man das Erkenntniß des erstern eine solche zu nennen, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erschei-

ung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch (M. I. 73.), oder betrifft nur einen Unterschied in der Erfahrung, nicht aber den Unterschied zwischen den Erfahrungsgegenständen (den Erscheinungen überhaupt) und dem, was sie an sich selbst mögen, wenn ihnen nichts von dem anhängt, was ihnen unsere Sinnlichkeit überhaupt leihet, welcher Unterschied transcendental heißt. Bleibt man aber bei jenem empirischen Unterschied stehen, (wie es gemeiniglich geschieht) und sieht jene empirische Anschauung, welche man in der Erfahrung das Ding an sich, das wirkliche Ding nennt, nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als die Vorstellung von einer bloßen Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgend die Sache an sich selbst angeht, anzutreffen ist, so ist der transcendente Unterschied verlohren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt), selbst bis zu der tiefsten Erforschung der Gegenstände, mit nichts weiter, als mit Erscheinungen zu thun haben (C. 62.). S. Erscheinung.

12. Die Anmerkung in 8. bestehet ferner aus der Bemerkung:

b) Diese transcendente Aesthetik ist nicht bloß scheinbare Hypothese, sondern unumstößlich gewiß (M. I. 741. C. 63.). Denn die Wissenschaften vom Raum und der Zeit, vermittelt der Constructionen, die Geometrie und Chronometrie, und die Wissenschaften, welche ihre Sätze nur durch Anschauungen in der Zeit zu Stande bringen, Arithmetik und reine Mechanik, geben unumstößliche Sätze, die für alle Erfahrungen gelten müssen, und folglich nicht empirisch seyn können, also in einem Anschauungsvermögen *a priori* gegründet seyn müssen, von dem eben die transc. Aesthetik die Principien aufstellt. S. objectiv.

13. Der Beschluß der transcendentalen Aesthetik (in Kants Kritik der reinen Vernunft) stellt nun das ganze Resultat derselben auf. Sie zeigt, daß durch reine Anschauungen *a priori*, Raum und Zeit synthetische Sätze *a priori* möglich sind, welches die Aufgabe der reinen Vernunft ist, die durch

die Critik derselben soll gelöst werden. S. Anschauungen und Transcendentalphilosophie.

14. Die metaphysische Aesthetik könnte noch von der transcendentalen getrennt werden, und würde die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a priori* seyn, im Gegensatz der transcendentalen, welche die Principien der Sinnlichkeit *a priori* vorträgt. Sie würde alle metaphysische Begriffe vom Raum und der Zeit befaßen und auf den einzigen empirischen Begriff einer empirischen Anschauung überhaupt anwenden, und z. B. die Lehre von den *Modis* des Raums und der Zeit, dem Ort, der Lage, der Dimension, der Beharrlichkeit, dem Vorherseyn und Nachherseyn, dem Zugleichseyn u. f. w. vortragen. Wir haben jetzt noch kein abge sondertes, vollständiges und ausführliches System dieser Wissenschaft, welches doch nöthig ist, um z. B. die abgeleiteten Begriffe des reinen Verstandes, oder die Prädicabilien vollständig zu finden, um das, was an einer Anschauung rein ist, von dem Empirischen an derselben abzufondern, u. f. w.

15. Die empirische Aesthetik ist die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a posteriori*, und gehört zur Psychologie (f. Psychologie) oder Anthropologie (f. Anthropologie). Sie giebt die Kunst zu beobachten, zu erfahren u. f. w. und ist wie jede empirische Wissenschaft unerschöpflich, dahingegen die beiden angeführten Theile der rationalen Aesthetik vollständig ausgeführt werden können.

16. Die Deutschen sind die einzigen, welche sich vor Kant des Worts Aesthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Nationen Critik des Geschmacks nennen. Baumgarten hatte nemlich die Hoffnung, daß die Critik des Geschmacks auf Vernunftprincipien gebracht werden, und die Regeln desselben zur Wissenschaft erhoben werden könnten. Allein diese Bemühung ist vergeblich, weil das Schöne nicht durch die Vernunft erkannt, sondern durch den Geschmack gefühlt wird. S. Geschmack. Auch sind die Regeln oder Kriterien des Schönen bloß empirisch, denn man kann nicht *a priori* behaupten, daß etwas schön seyn müsse. Daher ist es rathsam, die Cri-

Aesthetisch. Aeufsere. Affecten. Affectionspreis. 85

tik des Geschmacks entweder nicht ferner Aesthetik zu nennen, und diese Benennung nur der Wissenschaft zu geben, welche wir rationale Aesthetik genannt haben, oder sie als einen Theil der empirischen Aesthetik zu betrachten, und Aesthetik des Schönen oder des Geschmacks zu nennen.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Einleitung S. 29.

— 30. Elementarlehre I. Th. S. 31 — 33. 36. 58 —

64. 73. II. Th. Transc. Logik. Einl. S. 76.

Deff. Prolegom. §. 10 — 13. S. 52 — 71.

Baumgarten Metaphyl. §. 383. 395.

A e s t h e t i s c h,

αισθητικον. So heisst das Prädicat, welches das Verhältniss einer Vorstellung zur Sinnlichkeit angeht; insbesondere aber zum Gefühl der Lust oder Unlust. S. den vorhergehenden Artikel. Ein Urtheil ist ästhetisch (M. II, 464. U. 25.) heisst z. B. das Gefühl des Subjects und kein Begriff vom Object ist sein Bestimmungsgrund. Das Wohlgefallen ist ästhetisch, wenn es aus der Sinnlichkeit entspringt, wie z. B. das am Schönen, im Gegensatz gegen das intellectuelle, welches seine Quelle lediglich in der Vernunft hat und daher selbst gewirkt ist. S. Achtung (M. II. 510.). Eine Idee ist ästhetisch, wenn sie sich auf eine Anschauung bezieht (M. II. 749, 2.), z. B. die Idee eines vollkommenen englischen Gartens. Die Deutlichkeit ist ästhetisch (C. Vorr. 12. der ersten Ausgabe) d. i. sinnlich, durch Beispiele und Gleichnisse hervorgebracht, welche die abgezogenen Vorstellungen und Urtheile anschauend machen; sie ist der logischen entgegengesetzt, welche durch Entwicklung der Begriffe entsteht.

A e u f s e r e:

S. Innere.

A f f e c t e n.

S. Leidenschaften.

A f f e c t i o n s p r e i s.

S. Preis.

Affectlosigkeit,

Apathie, Phlegma, *ἄραθια*, *phlegma* (*in significatu bono*), *apathie*. Diejenige Gemüthsbeschaffenheit, bei der das Gemüth keinen solchen stürmischen und unvorsetzlichen Gefühlen unterworfen ist, die seine Freiheit hemmen. Diese Beschaffenheit ist relativ, eine absolute Affectlosigkeit ist nicht in der Natur, sondern nur ein höherer Grad derselben.

1. Das Phlegma ist entweder natürlich, oder hängt vom freien Willen ab und ist erworben, in dem letztern Sinn ist es nicht eine Neigung zur Trägheit, sondern eine Festigkeit der Gemüthsfassung, wodurch es dem Anreiz zur Bewegung des Gemüths widersteht. Eine solche Affectlosigkeit zeigt eine starke Seele an, bestehet aber nicht darin, daß ein Mensch mit sich spielen läßt, wie man will. Diese Affectlosigkeit eines seinen Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist, und zwar auf eine vorzügliche Art, erliaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft an dem Widerstande gegen das Interesse der Sinne auf ihrer Seite hat. Orientalische Völker, z. B. die Chinesen, sind ohne Affecten. Zorn, Erbitterung, grimmige Entrüstung ist unter den Chinesen selten, besonders unter dem gemeinen Mann. Heftig ist der Chinese nie, nicht etwa von Natur, sondern weil er von Kindheit an dazu gewöhnt wird, sich zu beherrschen und zu mäßigen. Sie scheinen daher langsam, kalt und phlegmatisch zu seyn, aber es fehlt ihnen nicht an Munterkeit und natürlichem Feuer. So beschreibet sie du Halde (Beschreibung des chinesischen Reichs und der großen Tartarei). Sie hören die bittersten Vorwürfe mit der größten Gelassenheit an, und entrüsten sich nicht, wenn ihr Gegner auch noch so zornig ist. Sie verabscheuen sogar jedes Wort, ja jede Miene, die etwa von Zorn zeugen könnte.

2. Die Stoiker hielten viel auf diese Apathie, und sahen sie für das wahre Criterium des Weisen an. Das Fundament derselben war die Behauptung, daß nicht die äußern Dinge, oder sogenannte Güter dieses Lebens,

sondern allein die Tugend den Menschen glücklich machen, und daß ihm folglich die ersten gleichgültig seyn müßten. Man kann hiervon den Artikel höchstes Gut nachsehen.

3. Bei den Stoikern waren Affectlosigkeit und Weisheit identische Ideen. Diese Weisheit wurde also auch in absoluter Bedeutung genommen, als eine Weisheit, die unter den Menschen, in ihrer Vollkommenheit, nicht zu finden ist. Die Stoiker unterschieden aber viererlei beim Affect:

a) die durch ein Object auf das Gemüth gewirkte unwillkührliche Rührung (*ῥοπή, propensio, motus non voluntarius, ictus, pulsus*);

b) die unwillkührliche Begierde nach dem Object (*ἔξις, cessio*);

c) die willkührliche Begierde nach demselben (*συγκραθεσις, consensio*);

d) den eigentlichen Affect (*ἔρμη, incitatio, impetus*).

Die drei ersten Momente sahen sie nicht für etwas Sittliches an, nur das letzte Moment tadelten sie, als etwas unmoralisches, und verlangten von ihrem Weisen, daß er sie unterdrücken müsse. Die Stoiker unterschieden zweierlei Affectlosigkeit:

a) die des Weisen, der sich von seinen Rührungen und Begierden nicht hinreißen läßt, und

b) die des Thoren, der keine Rührung und Begierde hat *), welches wir Fühllosigkeit nennen.

Die letztere hielten indessen Stilpo, Pyrrho, Diogenes der Cyniker, Heraklit und Timon für die eigentliche sittliche Affectlosigkeit. Hieraus erhellet, daß die Affectlosigkeit der Stoiker im Grunde nicht viel verschieden war von der Affectmäßigung, oder Metriopathie der Peripatetiker **).

*) Seneca sagt (*Epist. IX.*) *Noster sapiens vincit quidem incommo- dum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem.*

**) Τον σοφον μετριοπαθη μιν ειναι, ἀπαθη δε οὐκ ειναι sagen Pythagoras, Plato und Aristoteles. Das ist die Meinung des Augustinus (*de Civ. IX. cap. IV.*): *Aut nihil, aut pene nihil distat inter Stoicorum aliorumque philosophorum opinionem de passionibus et pertur-*

4. Die Aristoteliker lehrten nemlich, daß die Affecten nicht moralisch wären, sondern nur gemäßiget werden müßten.

Eine Affectlosigkeit dieser Art ist edel, d. i. erregt Bewunderung.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 29. Allgem. Anm. S.

121

J. Lipfii *manuductionis ad Stoicam philosophiam lib. III. Diff. VIII. p. 151.*

Afficirt

werden, ἀλλοιουσθαι, *affici*, heist, eine Einwirkung auf das Gemüth leiden, wodurch ein Eindruck entspringt, der den Stoff zur Vorstellung eines Gegenstandes giebt. Ohne ein solches afficirt werden kann sich, das Gemüth nur mit Vorstellungen beschäftigen, die es durch ehemalige Eindrücke erhalten hat, oder die bei Gelegenheit derselben entspringen sind. Ohne solche Eindrücke können wir nicht einmal zum Bewußfeyn der Vorstellungen *a priori* gelangen, und diejenigen, deren wir uns schon bewußt sind, sind ohne diese Eindrücke leer, ohne Stoff, der den Vorstellungen *a priori*, die nur Formen der empirischen Vorstellungen sind, einen Inhalt gäbe. Alle empirischen Vorstellungen setzen ein solches afficirt worden seyn voraus, d. h. es ist etwas in ihnen vorhanden, was nicht aus dem Gemüth selbst entspringt, und welches wir daher, der Beschaffenheit unsers Gemüths gemäß, auf eine uns unbekante Ursache aufser dem Gemüth beziehen müssen;

bationibus animorum. Vtrique enim mentem rationemque Sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortasse dicunt eas in sapientem non cadere Stoici: quia nequaquam eius sapientiam, qua utique sapiens est, ullo errore obnubilant, aut labe subvertunt. Accidunt autem animo, salva serenitate sapientiae, propter ea quae commoda vel incommoda appellant. Wahrscheinlich sprachen die Stoiker zuweilen von dem Weisen, als Ideal, wie wir uns Gott denken müssen, und behaupteten dann von ihm eine absolute Affectlosigkeit; zuweilen aber von dem Weisen in der Erfahrung, wie er unter Menschen möglich sei, und erwarteten dann bloß jenen eigentlichen Affect (3, d.) und nannten diese Beherrschung seiner selbst Affectlosigkeit. Cicero behauptet schon (*De Finib. lib. III. et IV.*) daß die Stoiker mehr in den Worten, als in den Sachen von den Platonikern und Peripatetikern verschieden gewesen wären.

welches man das Ding an sich, f. An sich, nennt. Daraus folgt aber noch nicht, daß es ein solches Ding an sich gebe, sondern diese Beziehung ist bloß die Folge davon, daß wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäß, alles, und also auch den Stoff der empirischen Vorstellungen, für eine Wirkung erkennen müssen, wodurch folglich auf eine Ursache hingewiesen wird. Dieser Stoff ist nemlich gegeben, er ist nicht Wirkung des Gemüths, er ist ein Eindruck auf das Gemüth (Empfindung), das Gemüth ist afficirt worden, sind alles gleich bedeutende Ausdrücke.

2. Wir finden den Ausdruck afficirt werden schon von Cudworth (*de aeternis iusti et honesti notionibus. lib. III. c. I. §. II.*) in der nemlichen Bedeutung gebraucht. „Darin stimmen alle überein, sagt er *), daß diejenigen, welche empfinden, nicht selbst wirken, sondern leiden, oder daß die Empfindung ein Leiden sei: Kein Vernünftiger zweifelt nemlich daran, daß bei jeder Empfindung der Körper desjenigen, welcher empfindet, afficirt werde und etwas leide.“ Kant redet nur nicht davon, daß der Körper afficirt werde, denn das ist eine Erfahrung, sondern davon, daß das Gemüth eine Einwirkung leide, wodurch es erst möglich wird, daß wir sinnliche Gegenstände wahrnehmen; weil sonst keine Vorstellung von einem Erfahrungsgegenstande entstehen, sondern das Gemüth die Gegenstände aus sich selbst hervorbringen, und sich also eine Welt nach Belieben müßte schaffen können.

Kant. Kritik der rein. Vern. Element. I. Th. §. I.
S. 34.

Affinität,

(Logische oder analytische) Verwandtschaft, *affinitas, connexion des especes.* So heißt diejenige Eigenschaft der Begriffe, daß sie gewisse Merkmale mit andern Begriffen gemein haben, oder einander

*) *Principio igitur inter omnes convenit, eos, qui sentiunt, non agere, verum perpeti, aut sensum perpeffionem esse. Primum nemo sanus dubitat, in omni sensu corpus eius, qui sentit, affici atque perpeti aliquid.*

ähnlich sind; das gewisse Merkmale des reinen Begriffs mit gewissen Merkmalen des andern Begriffs einerlei (identisch) sind. S. Aehnlichkeit. Der Begriff der Laugenfalze ist z. B. der, das sie Salze sind, welche einen scharfen, brennenden, urinösen, aber nicht sauren Geschmack haben, aus den Säuren die darin aufgelöseten Materien niederschlagen, den Veilchensyrup grün färben u. s. w. Der Begriff der Kalkerden ist, das sie diejenigen Erden sind, welche im natürlichen Zustande mit allen Säuren brausen, durch die Wirkung des Feuers aber die Kennzeichen des lebendigen Kalks annehmen. Die Laugenfalze und Kalkerden haben aber in ihren Begriffen ein gemeinschaftliches Merkmal, wodurch sie folglich mit einander verwandt sind, oder in Affinität stehen, nemlich, das sie beide abforbiren, oder sich mit Säuren zu verbinden im Stande sind.

A. Es giebt nun in der Vernunft ein logisches Gesetz der Affinität aller Begriffe (C. 685.), nemlich das die Verwandtschaft zweier Begriffe, wäre sie auch noch so nahe, so lange beiden nicht identisch sind, nie von der Art ist, das sich nicht noch eine nähere denken liesse. Beide können also so gedacht werden, das sie mit andern Begriffen in noch näherer Verwandtschaft stehen, als unter sich, oder noch weniger von ihnen unterschieden sind, als von einander. Dieses Gesetz gebietet also einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenweises Wachsthum der Verschiedenheit, d. h. der Uebergang geschieht nicht durch Sprünge (s. Absprung), sondern durch einen Uebergang nach dem Gesetz der Continuität, nach welchem zwischen zwei Begriffen immer noch ein Begriff in der Mitte liegt, der mit beiden näher verwandt ist, als beide unter sich verwandt sind.

2. Kant nennt dieses Gesetz auch das Gesetz der Continuität der Formen, nemlich der logischen Formen, worunter die Logiker die Arten verstehen *).

*) Cicero Top. 7. *Formae sunt, quas Graeci ideas vocant, nostri, si qui haec forte tractant, species appellant — utroque verbo idem signi-*

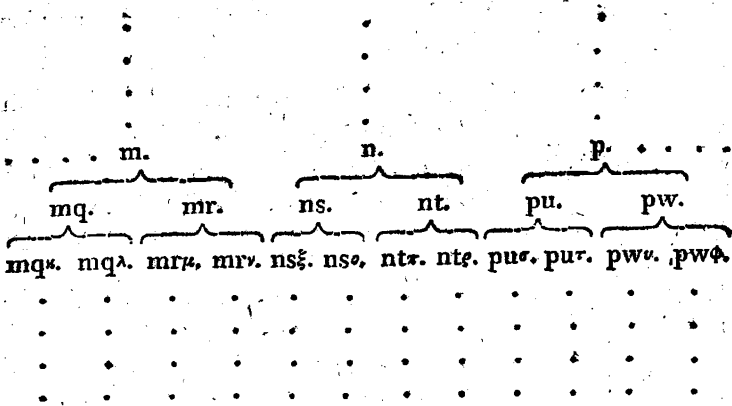
S. Form. Dieses Gesetz entspringt eigentlich aus der Vereinigung zweier anderen logischen Gesetze.

1. Man muß die Anfänge nicht ohne Noth vervielfältigen. Es läßt sich denken, daß zwei noch so heterogene (ungleichartige) Begriffe immer noch etwas mit einander gemein haben werden, welches der höhere Begriff ist, unter welchem sie beide stehen, und vermittelt dessen sie homogen oder gleichartig sind. Dies heißt daher das Gesetz der Homogenität. S. Homogenität.

2. Man muß die Arten nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabsetzen. Es giebt keinen Begriff, der nicht weiter als ein solcher angesehen werden könnte, unter dem noch andere Arten stehen. Wenn daher ein Begriff auch noch so zusammengesetzt ist, so läßt sich doch denken, daß er noch wieder mit andern Merkmalen verbunden werden könne, so daß Arten, die unter ihm stehen, entspringen. Dies heißt das Gesetz der Specification oder der Verschiedenheit.

Durch das erstere Gesetz steigt man zu höheren Gattungen hinauf, durch das letztere zu niedern Arten hinunter. Stellt man sich nun die Idee der Vollendung des systematischen Zusammenhangs der Begriffe nach beiden Gesetzen vor; dann sind alle Begriffe mit einander verwandt, weil sie alle insgesammt, sie mögen durch noch so viele Merkmale logisch bestimmt worden seyn, dennoch nur von einer einzigen obersten Gattung abstammen. In dem ganzen Umfange dieses systematischen Zusammenhanges aller möglichen Begriffe giebt es folglich keine leere Stelle, die nicht ein Begriff einnähme (C. 687.). Wir können uns diesen Zusammenhang etwa unter folgendem Bilde vorstellen:

ficatur — Formae igitur sunt hae, in quas genus, sine ullius praetermissione, dividitur, ut si quis ius in legem, morem, aequitatem dividat.



Diese einzelnen und mit einander verbundenen Buchstaben machen zusammen, so wie sie hier dargestellt sind, ein Feld des ganzen systematischen Zusammenhanges aller möglichen Begriffe aus. Jeder einzelne Buchstabe sei ein Begriff, der andre unter sich hat, welche zusammengesetzter sind, und daher hier aus mehreren Buchstaben bestehen. Der Begriff $pw\phi$ z. B. ist verwandt mit dem Begriff $mr\mu$, dies fällt zwar nicht sogleich in die Augen, denn in den beiden Begriffen ist, dem ersten Anschein nach, kein gemeinschaftlicher Begriff; allein nach dem Gesetz der Homogenität haben die Begriffe m und p , wenn man sie in ihre Merkmale auflöst (analysirt), gewiss ein gemeinschaftliches Merkmal; m hat z. B. etwa die Merkmale oder bestehet aus den einfachen Begriffen c , d und e , und p aus c , f und g , folglich sind $pw\phi$ und $mr\mu$ mit einander verwandt durch den Begriff c , welcher sowohl ein Merkmal von m , als auch von p ist. Aber näher als $mr\mu$ ist $ns\xi$ mit $pw\phi$ verwandt, wenn n die Merkmale c , f und h hat; noch näher endlich ist $pw\upsilon$ mit $pw\phi$ verwandt, und noch näher $pw\phi x$ mit $pw\phi y$ u. s. w., und so läßt sich zwischen zwei Begriffen keine Stelle denken, in die sich nicht ein Begriff setzen ließe, welcher mit einem von beiden noch näher verwandt wäre, als beide unter sich. Es läßt sich aber auch nicht außer dem Umfange aller möglichen Begriffe etwas denken, was mit ihnen allen gar nicht verwandt wäre. Dieses giebt daher nach dem Gesetz der Homogenität, von den zusam-

mengesetzten Begriffen $pw\phi$ und $mr\kappa$ hinauf zu den einfachen m und p , wodurch alle Begriffe unter einen Gesichtspunct gebracht werden, oder nach dem Gesetz der Specification von den einfachen m , n und p hinab zu den zusammengesetzten $m\eta\kappa$, $m\eta\lambda$, $mr\kappa$ u. s. w., wodurch alle Begriffe durchgängig eingetheilt werden, einen logischen Grundsatz; der so heist: es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt (s. absondern) und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannichfaltige Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum, il n'y a point de vuide dans les formes* *). Die Begriffe m , n , p sind keinesweges die obersten, gesetzt, das wir auch in der Erfahrung mit unserm Denken nicht weiter kommen könnten; denn auch m muß noch mit n und p verwandt seyn, und daher mit ihnen unter höhere Gattungen gebracht werden können, bis wir auf einen einzigen obersten Begriff kommen, von dem alle übrigen abgeleitet werden können. Daraus folgt nun ferner unmittelbar der logische Grundsatz der Affinität: Alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinere Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*) (M. I. 811.). Die Begriffe $pw\phi x$ und $pw\phi y$ sind Unterarten von der Art $pw\phi$, also sehr nahe mit einander verwandt, und viel näher als $pw\psi$ und $pw\phi$, aber die Vernunft kann sich doch noch Arten denken, die zwischen $pw\phi x$ und $pw\phi y$ in der Mitte stehen, z. B. $pw\phi z$, so das x aus dem Begriff ξ , z aus ζ , und y aus η bestände, dann ist offenbar $pw\phi z$ oder $pw\phi \zeta$ näher verwandt mit $pw\phi x$ d. i. $pw\phi \xi$ als $pw\phi y$ d. i. $pw\phi \eta$, und so fort.

*) Leibnitz: *Nouveau essais sur l'entendement humain. lib. IV. ch. XVI, ed. d. Raspe.*

3. Dieses Gesetz der Affinität hat also eigentlich den Nutzen, daß es die Gesetze der Homogenität und Specification, indem es durch einen stufenartigen Uebergang eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige erzeugt, insofern sie insgesammt aus einem Stamm entsprossen sind, mit einander verbindet. Die Arten m_1 und m_2 sind beide aus dem Begriff m entsprossen; also verschiedene Zweige dieses Stammes, und bei aller Mannichfaltigkeit der aus diesem Stamm entsprossenen Begriffe, sind sie dennoch alle homogen, oder gleichartig; und es giebt unter allen aus diesem Stammbegriff entsprossenen Arten dennoch nicht zwei Species oder Arten, die so nahe mit einander verwandt wären, daß nicht eine noch nähere Verwandtschaft, und der Uebergang von einer zur andern allein durch einen Sprung sich denken ließen (M. I. 811. C. 688.).

4. Dieses logische Gesetz der Affinität (*continui specierum s. formarum logicarum*) wäre aber umsonst, wenn es in der Erfahrung ganz anders wäre. Daher könnte ein logisches Gesetz nicht möglich seyn, wenn nicht auch der Verstand wirklich durch ein solches Gesetz Einheit in den gegebenen Stoff der Anschauung zu einer möglichen Erfahrung brächte. Es muß daher wirklich für den menschlichen Verstand unmöglich seyn, anders, als nach diesem Gesetz, den vermittelt der Sinnlichkeit gegebenen Stoff zu einem Ganzen der Erfahrung mit einander zu verbinden. Das logische Gesetz der Affinität setzt daher auch ein transcendentales Gesetz der Affinität (*lex continui in natura*) voraus, so daß wir nicht nur logisch so denken, sondern dieses auch in der Natur so finden müssen; weil die Natur nichts anders ist, denn der durch die Verstandesgesetze zu einer Erkenntniß verbundene Stoff der Sinnlichkeit. Gäbe es aber nicht ein solches transcendentales Gesetz der Affinität, so würde der Verstand durch jenes logische Gesetz, in seinem Gebrauch zur Erkenntniß der Natur, nur irre geleitet werden, und würde vielleicht einen Weg nehmen, der dem Wege, welchen die Natur nimmt, ganz entgegengesetzt seyn möchte. Dieses Gesetz muß also auf einem transcendentalem Grunde beruhen, oder aus dem Erkenntnißvermögen selbst entspringen, aber

nicht auf empirischen Gründen, d. i. uns etwa durch die Erfahrung aufgedrungen werden, weil es sonst später kommen würde, als die Systeme. Nun ist aber die Natur unerschöpflich, und wir würden daher nie zu einem System, oder zu einem Zusammenhang der Naturdinge, nach dem Zusammenhange unsrer Begriffe von ihnen kommen, wenn wir das Gesetz der Affinität von den Naturdingen abstrahirten (i. absondern). So aber trieb nicht die Natur, sondern der Verstand den Linné dazu an, ein System der Pflanzen aufzuführen, und diese nach Verwandtschaften zu ordnen, und so Einheit in die Pflanzenkunde zu bringen. Das Gesetz der Affinität ist also nicht etwa eine bloße Hypothese, welche die Absicht hat, daß wir durch Versuche zusehen sollen, wie weit wir durch einen gewissen Begriff, z. B. Linné durch die Geschlechtstheile der Pflanzen, in der Zusammenordnung der Naturdinge ausreichen; obwohl auch nicht zu lengnen ist, daß, wenn wir es in dieser Zusammenordnung weit bringen, dieses ein mächtiger Grund ist, die hypothetisch ausgedachte Einheit, die wir durch jenen Begriff (z. B. der Geschlechtstheile der Pflanzen) in die Sammlung der Naturdinge hineinbringen, für gegründet zu halten. Und auch in dieser Absicht hat das Gesetz der Affinität seinen Nutzen. Eigentlich aber setzt das Gesetz der Affinität voraus, daß es vernunftmäsig sei und der Natur angemessen, zu behaupten, daß alle Glieder der Natur mit einander in Verwandtschaft stehen (C. 688). Man siehet aber leicht ein, daß diese Continuität der Formen, oder das erklärte Gesetz der Affinität, einen Fortgang ohne Ende gebietet, also in der Erfahrung nicht vollkommen zu finden sei, weil ja sonst das Ende erreicht wäre, und es zwei Dinge gäbe, die näher als alle übrigen verwandt wären, welches dem Gesetz der Continuität der Formen, oder der Affinität widerspricht. Ein solcher Begriff aber, dem kein Gegenstand in der Erfahrung wirklich congruirt, oder vollkommen ähnlich und gleich ist, ist ein Vernunftbegriff, weil die Vernunft zu jedem Fortschritt, den der Verstand gebietet, die Vollendung sucht, welche hier in dem Begriff der vollkommensten Affinität, oder Continuität der Formen

gedacht wird. Ein solcher Vernunftbegriff, in welchem die in der Erfahrung nicht mögliche Vollendung einer Reihe, oder eines beständigen Fortschreitens gedacht wird, heisst eine Idee. In der Natur sind nemlich die Species oder Arten wirklich abgetheilt, sie hängen nicht zusammen wie die Theile einer geraden Linie, sie müssen daher ein *quantum discretum*, d. h. von einander abgefonderte Gröfsen, ausmachen. Wenn das nicht wäre, und der stufenartige Fortgang in der Verwandtschaft so continuirlich wäre, oder so an einander hinge, wie die Theile einer geraden Linie; so gäbe es auch eben so eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder, wie zwischen zwei Punkten in einer geraden Linie immer wieder eine Linie liegt, und das ins Unendliche, so lange die Punkte nicht auf einander fallen, welches aber bei den Arten unmöglich ist. Allein der Hauptgrund, woraus erhellet, dafs das Gesetz der Affinität eine blofse Idee ist, liegt darin, dafs in demselben kein Merkmal angegeben wird, wann die vollkommenste Affinität erreicht ist, wie weit wir also gehen sollen, um die geringste Verschiedenheit zwischen zwei Dingen zu finden. Folglich können wir dieses Gesetz in der Erfahrung nicht bestimmt gebrauchen, sondern es sagt uns nur im Allgemeinen, dafs wir das Suchen der Affinität immer fortzusetzen haben (M. I. 813. C. 689.).

5. Die Vernunft gehet nemlich nicht unmittelbar auf die Erfahrung, sondern sie setzt Verstandeserkenntnisse voraus, durch die schon Einheit in die Erfahrung gebracht ist. Die Vernunft bringt aber wieder Einheit in die Verstandeserkenntnisse, um damit dem ganzen Geschäft der Erkenntnis Vollendung zu geben, dazu braucht sie nun ihre Ideen, und bringt dadurch eine Einheit der Verstandeserkenntnisse hervor, die viel weiter gehet, als Erfahrung reichen kann. Nicht aber blofs über die Dinge, sondern auch über ihre Eigenschaften und Kräfte erstreckt sich das Gesetz der Affinität. Bei aller Verschiedenheit derselben müssen sie dennoch alle unter einem Princip, oder obersten Begriff (s. Anfang) stehen, und nach demselben mit einander verwandt seyn. Die Alten fanden z. B. durch eine noch rohe, nicht genug berichtigte,

Erfahrung, die Planeten bewegten sich in Kreisen um die Sonne. Die neuern Astronomen fanden aber nach und nach, durch weitere Erfahrungen, daß sie von dieser kreisförmigen Laufbahn abweichen. Sie vermutheten daher, daß auch diese Abweichung durch eine Kraft verursacht werde, die sie regelmäsig macht, so daß auch sie nach einem beständigen Gesetz alle unendlichen Zwischengrade der Abweichungen durchlaufen. Sie fielen daher darauf, daß die Planeten, weil sie sich nicht in Kreisen bewegen, sich vielleicht in solchen in sich selbst zusammenlaufenden Linien bewegen möchten, die dem Kreise am nächsten kommen. Diese Linien nennt man Ellipsen, welche nemlich die Eigenschaft haben, daß nicht wie bei dem Kreise ein gewisser Punct c (Fig. III und IV) innerhalb von allen Puncten der in sich laufenden Linie gleichweit entfernt ist, sondern daß zwei Puncte (A und B) innerhalb der krummen Linie sich befinden, deren Entfernung von jedem Punct des Umkreises zusammen einander gleich sind, nemlich die Linie AD und BD zusammen so lang als die Linie AE und BE. Diese Puncte heißen die Brennpuncte der Ellipse. Die Cometen weichen aber, wie die Erfahrung lehrt, auch von der Ellipse ab, da sie, so weit die Beobachtung der Astronomen reicht, nicht einmal immer zurückkehren. Hevel vermuthet daher, daß sie wohl eine Laufbahn haben möchten, die wieder der Ellipse am nächsten kommt. Eine solche Laufbahn ist diejenige krumme Linie, die man eine Parabel nennt (Fig. V), welche die Eigenschaft hat, daß ihre beiden Brennpuncte nicht, wie bei dem Kreise, auf einander fallen, und daher nur einen einzigen ausmachen, auch nicht wie bei der Ellipse in einer bestimmten Entfernung von einander liegen, sondern unendlich weit von einander abstehen, so daß also der eine nie erreicht wird, und daher eigentlich wieder nur ein einziger Brennpunct vorhanden ist, und die krumme Linie nach der Seite des unendlichen Brennpuncts zu sich nicht schließt, weil sie sonst um den unendlichen Brennpunct herum kommen, d. h. über das Unendliche hinaus gehen müßte, welches sich widerspricht. Wenn wir uns nun eine Ellipse vorstellen, de-

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd. G

ren Brennpuncte sehr weit von einander entfernt sind, so ist die gerade Linie, welche durch die beiden Brennpuncte gehet, und welche die große Axe heißt, sehr weit gestreckt, und der parabolische Lauf des Cometen kann von dem elliptischen, wenn die große Axe der Ellipse (die Linie FG) sehr lang angenommen wird, in allen Beobachtungen nicht unterschieden werden. So kommen wir also, nach Anleitung der Principien der Homogenität, Specification und Affinität, auf Einheit der Gattungen der Bahnen der Wandelsterne (Planeten und Cometen) in ihrer Gestalt. Wir hatten

1) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte auf einander fallen, oder den Zirkel (Fig. III);

2) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte eine bestimmte Entfernung von einander haben, welche durch alle Größen derselben durchgehen kann, oder die Ellipse (Fig. IV);

3) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte unendlich weit von einander entfernt sind, oder die Parabel (Fig. V).

Der Zirkel und die Parabel sind also eigentlich die beiden äußersten Grenzen der Ellipse, wenn man sie nach der Entfernung ihrer beiden Brennpuncte von einander bestimmt. Und folglich machen alle drei krumme Linien eine und dieselbe Gattung aus, nemlich derjenigen krummen Linien, deren Punkte durch zwei Punkte innerhalb derselben vollkommen bestimmt sind. Durch diese Einheit in den Gestalten der Bahnen kommen wir nun weiter auf die Einheit der Ursache aller Gesetze, nach welchen sich die Wandelsterne in diesen Bahnen bewegen, nemlich, daß diese großen Weltkörper sich wechselseitig so einander anziehen, daß derjenige, welcher zweimal, dreimal u. s. w. so viel Masse hat, als ein anderer, die andern Körper auch zweimal, dreimal so stark anziehet, und wenn sie 2, 3, 4 mal so weit entfernt sind, 2 mal 2 oder 4 mal, 3 mal 3 oder 9 mal, 4 mal 4 oder 16 mal weniger anziehen, welches die Gravitation heißt. Wenn nemlich ein Wandelstern während seiner Bewegung, durch irgend eine Kraft, wie die

anziehende Kraft der Sonne, welche in dem einen Brennpunct ihrer Ellipse stehet, nach ihr zu gezogen wird, so verliert er nicht ganz, sondern nur zum Theil die Richtung, die er vorher hatte, und da das in jedem Augenblick geschieht, so wird die Bewegung krummlinigt, nemlich elliptisch. Der Verstand gehet aber noch weiter. Die Planeten und Cometen weichen ab von ihren regelmässigen Bahnen, hieraus entstehen Varietäten oder Verschiedenheiten der Bahnen selbst und auch Regellosigkeiten derselben, die aber wieder auf Regeln gebracht werden, indem der Einfluß benachbarter Weltkörper, vermittelt ihrer anziehenden Kraft, auf die Planeten und Cometen in ihren Bewegungen um die Sonne, also dasselbe Princip der Gravitation, uns diese scheinbaren Abweichungen erklärt.

Endlich gehet der menschliche Verstand noch weiter, und denkt sich sogar solche Cometenbahnen, welche die Erfahrung niemals bestätigen kann. Mit der Parabel ist nemlich noch eine krumme Linie verwandt, deren Brennpuncte nicht nur unendlich weit von einander sind, sondern sogar in entgegengesetzter Richtung liegen, so daß die krumme Linie nicht nur, wie bei der Parabel, sie nicht einschließt, sondern sogar beide Krümmungen, welche die Brennpuncte bei der Ellipse einschließen, sich einander ihre erhabene Seite zukehren Fig. VI. Hierdurch entsteht die Beschaffenheit der krummen Linie, daß sich ihre Zweige von der Parallelität mit der Axe immer weiter entfernen, dahingegen die Zweige der Parabel sich dem mit der Axe parallelen Laufe immer mehr nähern. So würden also Cometen, die eine hyperbolische Laufbahn hätten, und durch keine andern Kräfte aus derselben herausgezogen würden, unsere Sonne gänzlich verlassen; und endlich nach einem andern Sonnensystem kommen, und so von Sonnen zu Sonnen wandern. Diese Cometen wären also diejenigen Körper, durch deren Laufbahnen die entferntern Sonnensysteme eines Weltsystems, für das wir uns keine Grenzen denken können, vermittelt einer und derselben bewegenden Kraft, nemlich der Gravitation, zusammenhängen würden (C. 690.).

6. Bei dem Princip der Affinität, wie bei den andern beiden angeführten Principien ist nun etwas besonders merkwürdig, und in der Transcendentalphilosophie allein wichtig, was wir hier noch auseinander setzen wollen. Das Princip scheint transcendental oder ein Naturgesetz *a priori* zu seyn, aus welchem Bestimmungen *a priori* für die Erfahrungen abgeleitet werden können. Es enthält zwar bloß die Idee einer Annäherung ohne Ende zur nöthigen Identität zweier Begriffe, damit man im empirischen Gebrauch nie der Meinung sei, man habe die allernächste Verwandtschaft zwischen zwei Begriffen schon erreicht. Man nennt in der Mathematik eine Linie, der sich eine andere immer mehr nähert, aber doch nach einem solchen Gesetz, daß sie dieselbe nie vollkommen erreicht, eine Asymptote. So kann man also sagen, daß der empirische Gebrauch der Vernunft der Vernunftidee gleichsam asymptotisch folgen kann, d. i. so, daß man in der Erfahrung z. B. zu immer näher und näher verwandten Begriffen kommt, aber nie die nächste Verwandtschaft erreicht. Der Grundsatz der Affinität, daß alle Verschiedenheiten der Arten an einander grenzen, und keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinern Grade des Unterschiedes erlauben, ist ein synthetischer Satz *a priori*. Er ist *a priori*, weil er von allen Verschiedenheiten der Arten gilt, und also die Unmöglichkeit des Gegentheils ansagt, folglich die Kennzeichen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Er ist synthetisch, denn wenn man auch den Begriff der Verschiedenheiten der Arten noch so viel analysirt, so wird man doch den Begriff der Continuität der Arten nicht darin finden. Nun kann aber ein synthetischer Satz *a priori* nicht bloß subjectiv, für diese oder jene Menschen gelten, sondern muß objectiv, für Jedermann Gültigkeit haben, und zu einer Regel dienen, nach welcher allein Erfahrung möglich ist; denn dieses ist das Kennzeichen der Wahrheit und objectiven Gültigkeit aller acroamatisch-synthetischen Sätze *a priori*. Der Grundsatz der Affinität wird auch wirklich in Bearbeitung der Erfahrung mit gutem Glück

als heuristisch, d. i. zur Entdeckung der Arten und Unterarten gebraucht, wozu z. B. das Linnéische Pflanzensystem ein Belag ist. Das Merkwürdige ist nun, daß man, ohngeachtet aller dieser Beschaffenheiten des Grundsatzes der Affinität, dennoch keine transcendente Deduction desselben zu Stande bringen kann (M. I. 815.).

7. Eine solche Deduction, oder Erklärung, wie sich das Princip der Affinität auf wirkliche Objecte beziehen könne (s. Aberglaube I. 1, e, 7.), ist in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich. Denn, weil sie nur Ideen sind, so beziehen sie sich nicht (wie es bei den Categorien der Fall ist) auf ein Object, was dadurch allein möglich wäre und für sie gefunden würde, so daß dasselbe ihnen völlig congruent wäre. Ideen nemlich sind Vorstellungen von einer Annäherung ohne Ende zu einer gewissen in der Erfahrung nicht gegebenen Grenze. Die Annäherung ohne Ende ist aber auch in der Erfahrung nicht gegeben, eben weil sie ohne Ende ist (G. 393. S. Idee.).

Kant nennt Grundsätze constitutiv, wenn sie die Erscheinungen, oder sinnlichen Gegenstände, möglich machen, und nach den Regeln einer mathematischen Verknüpfung durch die Einbildungskraft darstellen (construiren s. acromatisch 1.) lehren. Das Gesetz der Affinität ist nun nicht constitutiv, denn es betrifft nicht die Möglichkeit der Anschauungen, sondern es ist regulativ, oder es dringt auf die möglichst größte Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung. S. Regulativ.

Es fragt sich nun, wie kann das Princip der Affinität für Gegenstände der Erfahrung objective Gültigkeit haben, d. h. wie ist es möglich, daß Jedermann zugeben muß, daß in der Erfahrung nie zwei Objecte zu finden sind, deren Verwandtschaft die nächste wäre, sondern daß es noch immer näher verwandte geben muß, da das Princip doch nicht constitutiv ist, oder nicht auslag, daß Anschauungen nur allein auf diese Art möglich sind? was heißt das, es hat nur einen regulativen Gebrauch, oder dringt

nur auf die möglichst größte Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. 1. 816. C. 692)?

8. Regulative Grundätze haben allerdings objective Gültigkeit für die Erfahrung, aber nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der Verstand in seinem Erfahrungs-Gebrauche mit sich selbst zusammenstimmen kann. Das Gesetz der Affinität ist nur für Jedermann gültig, als eine *Maxime der Vernunft*, welche ausagt, daß man nicht meinen muß, man habe schon die vollkommenste Affinität erreicht, wenn man in der Erfahrung bis zu einem gewissen Punct der Affinität gekommen ist, sondern, daß wir der Vernunft nicht zuwider, vielmehr gemäß, verfahren, wenn wir in der Erfahrung immer noch eine nähere Affinität zu finden bemühet sind. Wäre das nicht, so wäre keine Einheit in den Handlungen des Verstandes, die Begriffe hingen nicht mit einander zusammen; z. B. ohne das Princip der Affinität wäre zwischen den beiden Begriffen, die am nächsten mit einander verwandt wären, eine nie auszufüllende Kluft, folglich alle Begriffe wie lauter von einander getrennte, isolirte Punkte zu betrachten. Die Vernunft muß nemlich durch ihre Idee (hier, die Idee der Continuität der Formen) Einheit in das Chaos der Merkmale bringen, wodurch wir zwar die Gegenstände nicht selbst erkennen, aber, da doch die Gegenstände durch Begriffe erkannt werden, indirect, durch Vereinigung der Begriffe in eine Einheit, die Gegenstände bestimmen. Und so gelten die regulativen Principien auch, nur indirect, von den Gegenständen, nicht um sie selbst zu bestimmen, sondern nur um zu bestimmen, wie weit wir den Verstand zum Behuf der Erfahrung gebrauchen müssen, wenn Einheit oder Zusammenstimmung des Verstandes in der ganzen Reihe aller Erfahrungen seyn soll. S. Regulative Principien.

9. Ein Beispiel hierzu ist das Gesetz der continuirlichen Stufenleiter der Geschöpfe. Leibnitz hat diese Stufenleiter in Gang gebracht. Er sagt (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. III. ch. 6. p. 265): „wenn wir von uns anfangen, und bis auf die

niedrigten Dinge hinabgehen, so ist das ein Hinabsteigen durch sehr kleine Grade (*de fort petits degrés*), und durch eine continuirliche Folge der Dinge, von denen die nächst aneinander grenzenden sehr wenig von einander unterschieden sind. Es giebt Fische, welche Flügel haben, und denen die Luft nicht fremd ist; und es giebt Vögel, welche im Wasser wohnen, die, wie die Fische, kaltes Blut haben, und deren Fleisch so sehr wie Fisch schmeckt, daß man sogar den Andächtigen erlaubt, sie an Festtagen zu essen. Es giebt Thiere, welche dem Geschlecht der Vögel, und dem der vierfüßigen Thiere, so nahe kommen, daß sie zwischen beiden in der Mitte stehen. Die Amphibien haben gleichviel von den Land- und Wasserthieren an sich. Die Seekälber leben auf dem Lande und im Meere, und die Meerfchweine haben warmes Blut, und Eingeweide, die denen der Schweine ähnlich sind. Es giebt Thiere, welche eben so viel Verstand und Einsicht zu haben scheinen, als diejenigen, welche man Menschen nennt; und die Thiere und Vegetabilien grenzen so nahe an einander, daß wenn man das unvollkommenste des einen Geschlechts und das vollkommenste des andern nimmt, man kaum einen merklichen Unterschied zwischen beiden gewahr werden kann. So finden wir überall, daß die Arten, bis zu den niedrigsten und am wenigsten organisirten Theilen der Materie (*plus basses et moins organisées parties de la matiere*) hinab, zusammenhängen, und nur durch fast unmerkliche Grade von einander unterschieden sind.“ Bonnet hat dieses Gesetz (Betrachtungen über die Natur 2. 3. und 4. Th.) trefflich aufgestutzt. „Die Natur, sagt er (2. Th. 10. Hauptst.), leidet keinen Sprung; alles geht in ihr stufenweise und gleichsam durch Schattirungen. Wenn zwischen zwei Dingen irgend ein Leeres wäre, was hätte wohl der Uebergang des einen zum andern für einen Grund? Es ist daher kein Wesen vorhanden, das nicht über oder unter sich andere hätte, welche sich ihm durch einige Charactere näherten, oder durch andre von ihm entfernten. Von diesen Characteren, welche die Dinge unterscheiden, entdecken wir nun die mehr oder weniger allgemeinen. Daraus entste-

hen unsre Eintheilungen in Classen, in Geschlechter, in Arten. Diese Eintheilungen lassen sich inzwischen nicht trennen. Denn es finden sich allemal zwischen zwei Classen, oder zwischen zwei angrenzenden Geschlechtern, einige mittlere Naturstücke, die weder zu einem noch zum andern gehören, sondern sie nur zu verbinden scheinen. Der Polype verbindet das Gewächs mit dem Thiere, das fliegende Eichhorn verknüpft den Vogel mit dem vierfüßigen Thiere, und der Affe hat vieles vom vierfüßigen Thiere und vom Menschen an sich.“ Bonnet fängt nun diese Stufenleiter mit dem Einfachen, dem Atomus an, und gehet bis zu dem Zusammengesetztesten, worunter er sich den erhabensten Cherub denkt, fort.

10. Für diejenigen, für welche meine in (4) gegebene Vorstellung noch zu abstract ist, will ich jetzt die dort gebrauchten Buchstaben nach Bonnets Stufenleiter bestimmen; wodurch das Gesetz der Affinität vermittelt wirklicher Theile in der Natur erläutert wird.

m bedeute flüssiger Körper.

n — fester unorganischer Körper.

p — fester organischer Körper.

q — leuchtender Wärmestoff, *mq* bedeutet also den flüssigen leuchtenden Wärmestoff, d. i. das Feuer.

s bedeute chymisch unzerlegbar, folglich *ns* fester chymisch unzerlegbarer unorganischer Körper, d. i. Erde.

t bedeute eine aus ungemein großer Dichtigkeit entspringende Undurchsichtigkeit und Zurückwerfung des Lichts (Glanz), folglich *nt* fester undurchsichtiger glänzender unorganischer Körper, d. i. Metall.

u bedeute leblos, wenn nemlich unter Leben das Vermögen nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu wirken verstanden wird; folglich *pu* fester lebloser organischer Körper, d. i. Pflanze.

w bedeute lebendig, folglich *pw* fester lebendiger organischer Körper, d. i. Thier.

* bedeute entbunden ohne Licht folglich *mqs*
Feuer ohne Licht, d. i. Wärme.

λ bedeute entbunden mit Licht, folglich *mqa*
entbundenes Feuer mit Licht, d. i. Flamme.

μ bedeute brennbar, folglich *mru* brennbare
Luft.

ν bedeute rein, folglich *mrv* reine Luft.

ξ bedeute durch Brennen von Luftsäure und
Wasser gereinigt und in Säuern nicht auf-
braufend, folglich *nsξ* Erde, welche durch Bren-
nen von Luftsäure und Wasser gereinigt nicht
mit Säuern aufbrauset, d. i. Schwererde.

ο bedeute durch Brennen von Luftsäure und
Wasser gereinigt und mit Säuern aufbraufend,
folglich *nsο* Erde, welche durch Brennen von Luftsä-
uren mit Wasser gereinigt mit Säuern aufbrauset, d. i.
Kalkerde.

* bedeute feuerbeständig, folglich *nt** feuerbe-
ständige, d. i. edle Metalle.

ε bedeute verwandlungsfähig in Metallkalke,
folglich *ntε* in Metallkalke verwandlungsfähige,
d. i. unedle Metalle.

σ bedeute die Dauer einen Sommer hindurch,
pur folglich Pflanzen, die nur einen Sommer
hindurch dauern, d. h. Sommergewächse.

τ bedeute die Dauer mehrere Jahre hindurch,
pur folglich Pflanzen, die mehrere Jahre hin-
durch dauern, d. h. perennirende Pflanzen.

υ bedeute vernünftig, folglich *puυ*, vernünftige
Thiere, d. h. Menschen.

φ bedeute unvernünftig, folglich *puφ* unver-
nünftige Thiere.

c bedeute Körper.

d — die Theile eines Körpers.

e — die Möglichkeit, die Theile durch
jede auch noch so kleine Kraft an einander
zu verschieben.

f bedeute fest.

g — organisch.

h — unorganisch.

x bedeute warmes rothes Blut und säugen, folglich $pw\phi x$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen säugen, d. h. Säugethiere.

y bedeute rothes kaltes Blut, folglich $pw\psi y$ Thiere mit kaltem rothen Blut, d. h. Amphibien.

z bedeute warmes rothes Blut und nicht säugen, folglich $pw\phi z$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen nicht säugen, d. h. Vögel.

α bedeute säugen.

ξ — warmes rothes Blut.

η — nicht säugen.

θ — rothes kaltes Blut.

11. Diese Stufenleiter ist nun nichts als eine Befolgung des Grundsatzes der Affinität, welcher auf dem Interesse der Vernunft beruhet, die Vollendung der Reihen, die der Verstand liefert, zu wollen. Beobachtung und Einsicht in die Einrichtung der Natur konnte nicht darauf führen, eine solche Stufenleiter als etwas Objectives oder für Jedermann Gültiges zu behaupten. Denn die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen immer noch viel zu weit auseinander, als das die Erfahrung die Vernunft würde darauf geführt haben, wenn das Gesetz nicht schon in der Vernunft läge. Nach Bonnet (3. Th. 13. Hauptst. S. 48.) hängen die empfindliche Pflanze, oder Sensitive, und die Polypen das Pflanzenreich mit dem Thierreich zusammen. Aber Welch ein Sprung ist nicht immer noch von der Sensitive bis zum Polypen. Die Sensitive oder Mimose fliehet zwar die Hand, die sich ihr nähert, oder vielmehr sie berührt, aber das ist nicht eine Folge von Vorstellungen, die auf ein Bewegungsvermögen wirkten, wie bei den Thieren. Die Sensitive hat eben so wenig Gefühl als andere Pflanzen. Jenes Fliehen der sie berührenden Hand ist bloß das Spiel eines Mechanismus der Organisation. Eben so ist der Polyp ein Thier, das sich nicht, wie die Pflanze, durch Wurzeln nährt, und wenn eine Anzahl derselben so aneinander hängt, das das Ganze einer Schma-

rotzerpflanze äußerst ähnlich ist, so folgt daraus nicht, daß es wirklich halb eine Schmarotzerpflanze und halb ein Thier sei. Noch hat man kein Wesen gefunden, das sich durch Wurzeln nährte, und dennoch nach Vorstellungen Glieder bewegte und gebrauchte, oder Leben und Gefühl hätte. Ein solches Wesen allein würde beide Reiche mit einander verbinden. Unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeinlich in der Natur so weite Klüfte, daß man sich sehr irren würde, wenn man sich einbilden wollte, die Natur hätte dieses oder jenes bekannte Wesen zum Uebergang zwischen zwei andern bestimmt. Bei der großen Mannigfaltigkeit der Naturdinge muß es immer leicht seyn, zwischen einigen derselben gewisse Annäherungen und Aehnlichkeiten zu finden. Dagegen ist die Methode, nach dem Princip der Affinität Ordnung in der Natur aufzufuchen, und die Maxime, eine solche Ordnung als in einer Natur überhaupt gegründet anzusehen, ob zwar unbestimmt, wo sie anzutreffen sei, und wie weit sie reichen werde, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft. Allein die Erfahrung, oder Beobachtung, kann diesem Princip nie gleichkommen, sondern dasselbe schreibt nur, ohne etwas zu bestimmen, der Erfahrung oder Beobachtung den Weg vor, wie sie zur systematischen Einheit gelangen kann.

Kant Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 685 — 696.

Leibnitz Nouv. ess. sur l'Ent. hum. liv. III. ch. 6. p. 265. liv. IV. ch. 16. p. 440.

Bonnet Betrachtung über die Natur. 2 Th. Hauptst. IX — 4 Th. S. 29 — 85.

Afterdienst,

Religiöse Superstition, *μυταίος θρησκεία*, *cultus spiritus*, bigotterie.

Das Wort Afterdienst überhaupt (subjectiv genommen) bezeichnet die Ueberredung, jemanden durch solche Handlungen zu dienen, die in der That desselben Absichten rückgängig machen (R. 229). Es habe z. B. Jemand die Absicht, eine

Sprache zu lernen, und ich unterrichte ihn in derselben, aber nach einer solchen Methode, daß er darüber seine Zeit verliert, und die Sprache nie lernt, so habe ich ihm zwar zu dienen gemeint, aber mein Dienst war ein Afterdienst. Wenn also die Mittel, die man anwendet, Jemandes Abficht zu erreichen, nicht tauglich dazu sind, oder nicht recht angewendet werden, und man meint, die Anwendung dieser Mittel könne für die nicht erreichten Absichten gelten, und der Andere müsse diese Anwendung der Mittel eben so werth schätzen, als wenn seine Absichten wären erreicht worden, so macht diese Ueberredung die Anwendung der Mittel zu einem Afterdienst. Ist nun derjenige, dem wir durch solche Handlungen zu dienen meinen, die in der That desselben Absichten rückgängig machen, Gott, so ist diese Ueberredung der Afterdienst ins besondere, oder die religiöse Superstition (s. Aberglaube IV), und in diesem Sinne wird das Wort im Folgenden gebraucht.

1. Durch den Afterdienst wird die moralische Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel ist, nicht so geboten, als wäre es wozu, welches eben der Character oder das Kennzeichen des Mittels ist, sondern als gälte es als etwas, was nicht wozu ist, sondern an und für sich, welches der Character des Zwecks ist. Die Abficht Gottes mit dem Menschen ist nun die Pflichterfüllung, und die Religion bestehet eben, in so fern sie als etwas im Menschen vorhandenes (s. subjectives) betrachtet wird, in dem Erkenntniß, daß diese Pflichterfüllung Gottes Abficht sei, und folglich von ihm geboten werde (R. 229).

Da dieses Erkenntniß Vorstellungen betrifft, denen kein Gegenstand in der Erfahrung correspondirt, z. B. Gott, so wird das Wort Erkenntniß hier nur im weitesten Sinn genommen, als ein Product des Erkenntnißvermögens überhaupt. Das Fürwahrhalten dieses Erkenntnisses kann nun keine Gewißheit seyn, weil Gewißheit ein Fürwahrhalten aus Gründen ist, die von dem Gegenstande hergenommen sind, und eben daher für Je-

dermann gältig (objectiv) seyn müssen. Das Fürwahrhalten bei diesem Erkenntniß entspringt also aus Gründen, die in dem erkennenden Subject selbst liegen. Der Grund des Erkenntnisses, daß Gott die Erfüllung meiner Pflichten will, ist aber, daß es meine Pflicht ist, Sittlichkeit und Glückseligkeit so zum Gegenstande meines Willens zu machen, daß ich die letztere nicht anders will, als wenn ich die erstere nach allen meinen Kräften in mir befördere. Hier habe ich nun nicht etwa die Wahl, dieses auch nicht zu wollen, sondern es ist mir durch ein unnachlässliches Vernunftgebot, dem ich gehorchen muß, geboten. Da nun die Glückseligkeit von der Einrichtung der Natur abhängt, so kann ich sie nicht anders unter der Bedingung der Sittlichkeit wollen, und folglich nicht anders erwarten, als wenn ich zugleich voraussetze, daß die Einrichtung der Natur von einem Wesen abhängt, welches jene Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit will und bewirkt. Diese Voraussetzung ist nicht willkürlich, sondern ein Bedürfnis meiner Vernunft, indem das unbedingt gebietende Sittengesetz in derselben mich dazu nöthigt. Ein Fürwahrhalten aus einem solchen, in dem erkennenden Subject liegenden, Grunde, bei dem aber doch keine Wahl übrig ist, weil sich das Bedürfnis nicht auf Neigung, sondern auf Pflicht gründet, ist für das Subject zulänglich. Nun heißt ein Fürwahrhalten aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich sind, ein Glaube, und weil dieser Glaube ein Bedürfnis der Vernunft ist, ein Vernunftglaube. Die Annehmung oder das Fürwahrhalten des Gegenstandes der Religion (Gottes), und folglich der Religion selbst (der Erkenntniß, daß etwas darum ein göttliches Gebot ist, weil es meine Pflicht ist,) ist also ein Vernunftglaube. Trägt aber die Religionslehre Grundsätze als nöthwendig vor, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, sondern welche die Gottheit selbst als solche bekannt gemacht haben soll, so heißt das Fürwahrhalten derselben aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich sind, der Offenbarungsglaube. Soll nun der Offenbarungsglaube vor der Religion hergehen, d. h. soll ich nicht anders meine Pflicht für

den Willen Gottes erkennen, als wenn ich aus Gründen, die für mich zulänglich sind, anerkenne, daß etwas anders darum meine Pflicht sei, weil es göttliches Gebot ist, so ist das ein Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung umgekehrt wird. Denn hierdurch würde der Offenbarungsglaube, der ein Mittel der Pflichterfüllung seyn, und also dem Vernunftglauben Eingang verschaffen und ihm zur Stütze dienen soll, zum Zweck oder selbst zur unbedingten Pflicht (*fides imperata*) gemacht, und dadurch in der That Gottes Absicht, die ächte Pflichterfüllung, rückgängig gemacht. Ein solcher Offenbarungsglaube wäre dann ein eigentlicher Frohdienst, welcher selig machen soll, ohne daß die Handlungen aus moralischen Bestimmungsgründen des Willens geschehen. (S. Aberglaube IV. R. 250.)

2. Kant erklärt den Afterdienst (R. 256) auch so, er sei eine vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird. So ist z. B. die Befolgung des Religionswahns, in Aberglaube IV. ein Afterdienst; und man kann daher noch zwischen religiöser Superstition oder religiösem Aberglauben und Afterdienst so unterscheiden, daß man den erstern für den Wahn, die Ueberredung selbst, letztern für die Befolgung dieses Wahns oder das Handeln nach dieser Ueberredung nimmt. Dieses ist die objective Bedeutung dieses Worts, in welcher dasselbe in dieser Stelle gebraucht und erklärt wird.

3. Der gute Lebenswandel aus Principien der Pflicht ist allein der wahre Dienst Gottes. Alles, was der Mensch noch außer demselben thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist die Befolgung eines bloßen Religionswahns, und Afterdienst Gottes in objectiver Bedeutung (2); sei es auch, daß Gott selbst, neben dem guten Lebenswandel des Menschen, etwas thue, ihn zu einem Gott wohlgefälligen Menschen zu machen.

Aber selbst den auf Versicherung einer heiligen Geschichte gegründeten Glauben hieran als etwas verdienstliches vor Gott ansehen, ist Religionswahn, und ein solcher Glaube, oder vielmehr das bloße abgenöthigte Bekenntniß, daß man es glaube, ein Afterdienst. Bei denen, die diesen Wahn haben, entspringt dieses Bekenntniß davon aus Furcht, und ist folglich nichts sittliches. Dieses Bekenntniß, als verdienstlich, soll folglich den guten Lebenswandel ersetzen, und vereitelt also die Absicht Gottes (R. 260).

4. Der Afterdienst will durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott ausrichten (Aberglaube, 4.). Die Vernunft läßt uns aber in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit nicht ganz ohne Trost. Denn sie sagt: daß, wer in einer der Pflicht wahrhaft ergebenen Gesinnung das Seine thut, vor Gott Ergänzung des Fehlenden hoffen dürfe. Und verurtheilte nun eine gewisse Kirche alle Menschen, die das der Vernunft natürlicher Weise unbekanntes Ergänzungsmittel der Rechtfertigung nicht wissen, zur ewigen Verwerfung; so würde sie damit einen Afterdienst, nemlich das Wissen des Ergänzungsmittels als Dienst Gottes einführen; der sich also auf Religionswahn gründete (R. 262.).

5. Der Afterdienst Gottes hat keine Grenzen, wenn sich der Mensch von der Maxime oder Handlungsregel, daß der gute Lebenswandel, aus Principien der Pflicht, allein der wahre Dienst Gottes sei, nur im mindesten entfernt; denn über diese Maxime hinaus ist alles willkürlich, was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht. Von dem Opfer der Lippen an, bis zu der Aufopferung ihrer eigenen Person bringen die Afterdiener Gott alles dar, nur nicht ihre moralische Gesinnung. Man kann die Worte des römischen Fabeldichters Phädrus mit Recht auf sie anwenden: es ist ein Volk, das immer vergeblich in Bewegung ist, viel thut, und doch nichts thut (R. 263).

6. Der Dienst Gottes ist als solcher in nichts von einander wesentlich verschieden, wenn er nicht moralisch ist. Dem Werth oder vielmehr Unwerth nach, sind dann alle Arten, Gott zu dienen, einerlei, und es ist bloße Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich größere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen, welche etwa ihrer Ungewohntheit wegen mehr auffällt, oder in andern Sitten, Lebensarten und der Localität gegründet ist. Gott kann man nur durch moralische Gefinnungen wohlgefällig werden, so fern sie sich in Handlungen als lebendig darstellen, alles übrige ist frommes Spielwerk und Nichtsthuerei, es müßte den dazu dienen, jene zu befördern. Von einem Tugendwahn aber, der etwa mit dem kriechenden Religionswahn zu der allgemeinen Classe der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte, weiß die Vernunft nichts, also giebt es auch keinen Asterdienst der ächten Tugendgefinnung. Der Eigendünkel, sich der Idee seiner heiligen Pflicht für adäquat zu halten, ist nur zufällig. Den höchsten Werth aber in der Tugend zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der Wahn, ihn in kirchlichen Andachtsübungen zu finden, sondern baarer zum Weltbesten (höchsten Gut) hinwirkender Beitrag. Wenn man also einmal zur Maxime eines vermeintlichen, Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls verfühnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihn gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gäbe (R. 264).

7. Kant giebt zu 6. ein Beispiel, indem er von Tungusischen Schamanen und Wogulitzen spricht (R. 270), zu dessen Erläuterung folgende Nachrichten nicht unangenehm seyn werden. Die Tungusen sind ein Volk, welches die ganze Gegend Sibiriens vom Jenisseiflusse bis an das östliche Weltmeer bewohnen. Ihr eigentliches Vaterland ist aber das Land an dem Tunguska und Tschunflusse. Sie haben die alte heidnische Religion, die in Sibirien vor diesem allgemein gewesen ist.

Ihre Götzen nennen sie Schewüki. Selbige sind von Holz oder Kupfer. Alle stellen ein unförmliches Gesicht vor, und die kupfernen sind in Leder eingefast, so das das Kupfer nur auf der Seite, wo das Gesicht ist, gesehen werden kann. Um Hülfe von ihren Götzen zu erhalten, füttern die Tungusen selbige, und streichen ihnen zuweilen etwas Milchrahm oder sonst etwas Fettes in den Mund. Sie verehren auch die Sonne. In den wichtigsten und schwersten Angelegenheiten aber nehmen sie ihre Zuflucht zu den Schamanen (Reifen durch Sibirien, aus den Beschreibungen Gmelins und Müllers, in der Sammlung der besten und neuesten Reisebeschreib. Berlin 1767. Th. V. S. 169 — 171. D. J. G. Gmelins Reise durch Sibirien. Götting. 1751. Th. I. S. 358). Diese Schamanen sind Tungusen, welche sich für Zauberer ausgeben, und behaupten, das sie eine Menge Teufel in ihrer Gewalt haben, die sie zwingen können den Menschen zu dienen. Gmelin erzählt (Th. 2. S. 44): „Ich hatte das Vergnügen, die Gaukeleien eines Tungusischen Schamans in Nertschinsk zu sehen. Er kam auf unser (der Reisegesellschaft) Verlangen den 26. Jun. (1755) des Abends zu uns, und wie wir von ihm forderten, das er seine Künfte zeigen sollte, so bat er, die Nacht zu erwarten, in welches wir gerne willigten. Des Nachts um 10 Uhr führte er uns etwa eine Werst weit von der Stadt auf das Feld, und legte daselbst ein grosses Feuer an, um welches er uns rund herum in einem Kreise sitzen liess. Er selbst zog sich bis auf die bloße Haut aus, und seinen Schamanenrock an, welcher von Leder, und mit allerhand eisernen Werkzeugen behangen war. Auf einer jeden Schulter war ein zackigtes eisernes Horn zu unserm Schrecken angeheftet. Er hatte keine Trömmel (wie sonst gewöhnlich ist), wovon er diese Ursache anführte, das ihm der Teufel noch nicht anbefohlen hätte, eine zu gebrauchen. Der Teufel aber, sagen sie, befiehlt es nicht eher, als bis er sich entschließt, mit dem Schaman den genauesten Umgang zu haben. Und zwar ist es der oberste Teufel, und jeder Schaman hat seine eigenen, und wer die meisten hat, kann seine Kunst

am sichersten ausüben; jedoch soll ein ganzes Heer solcher kleinern Teufel in seinem ganzen Leibe nicht so viel Kraft haben, als in dem kleinen Finger des obersten Teufels stecke. Dies war der Eingang, womit unser vermummter Zauberer seine Hexerei anfang. Dabei lief er innerhalb des Kreises, den wir ausmachten, längft dem Feuer und um dasselbe ganz cavaliereinent hin und her, und stimmte durch das Rasseln seiner eisernen Tändeleien die höllische Musik dazu an. Endlich, ehe er zum Werke schritt, sprach er uns einen Muth ein, das wir dasjenige fest glauben sollten, was er uns auf unsere Fragen antworten würde, und versicherte dabei, das ihn seine Teufel noch nie betrogen hätten. Wir baten ihn, das er während den Gaukeleien seine eisernen Werkzeuge nicht zu nahe gegen unsere Köpfe fliegen lassen möchte. Er fing endlich an zu springen und zu schreien, und wir hörten bald ein Chor, das mit ihm einstimmte. Er hatte von seinen Glaubensgenossen ein Paar mit sich genommen, die sich unvermerkt in unsern Kreis mit eingeschlichen hatten und mit ihm sangen, damit es die Teufel desto besser hören möchten. Endlich, nach vielem Gaukeln und Schwitzen, wollte er uns weifs machen, das die Teufel da wären, und wollte daher hören, was man von ihm zu wissen verlangte. Wir legten ihm eine erdichtete Frage vor, und darauf machte er seine Künfte, wobei ihm die andern beiden halfen. Durch das Ende wurden wir in unserer Meinung bestärkt, das alles Betrugerei wäre.

8. Die Wogulen oder Wogulitschi gehören auch zu den alten Einwohnern Sibiriens; sie wohnen zwischen dem Jugrifchen Gebirge und dem Niederob, auf dem Ural und zu beiden Seiten desselben (Büschings Auszug. Sibirien, 4. Auflage. S. 150. Gatterers Abrifs der Geographie S. 643. 645). Den von Kant angeführten Gebrauch der Wogulitschi, die Tatzen von einem Bärenfell sich des Morgens auf den Kopf zu legen, mit dem kurzen Gebet: schlag mich nicht todt! habe ich (Auszug aus Herrn P. S. Pallas Reisen, in der Sammlung der besten

und neuest. Reisebeschr. 19. B. 16. Hauptst. das von den Wogulen oder Wogulzen handelt, S. 378) unter ihren alten Religionsmeinungen nicht finden können; vielleicht ist es die Sitte einer andern Sibirischen Nation.

9. Kant sagt nun: der, Kirche und Staat zugleich regierende, europäische Prälat, und der sublimirte Puritaner und Independent in Connecticut, ist zwar von einem tungusischen Schaman, und dem ganz sinnlichen Wogulitzen, sehr in der Manier, aber gar nicht im Princip zu glauben unterschieden. Diejenigen allein, die den Gottesdienst lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint sind, unterscheiden sich von jenen durch den Ueberschritt zu einem ganz andern (über das Princip, den Gottesdienst im Glauben gewisser statutarischer Sätze oder Begehen gewisser willkürlichen Observanzen zu setzen, weit erhabenen) Princip, demjenigen nemlich, wodurch sie sich zu einer (auch sichtbaren) Kirche bekennen, die, ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach, allein die wahre allgemeine seyn kann (R. 270). S. Kirche.

10. Die Absicht, die alle Menschen bei ihrem Gottesdienst haben, ist, Gott zu ihrem Vortheil zu lenken, s. Tempeldienst, Kirchendienst. Da sie ihr Loos von einem verständigen Wesen erwarten, so kann ihr Bestreben nur in der Auswahl der Art bestehen, wie sie, als seinem Willen unterworfenen Wesen, durch ihr Thun und Lassen ihm gefällig werden können; weil ihr ganzes Schicksal von seinem Willen abhängt, und es folglich geneigt seyn muß, ihr Glück zu befördern, wenn ihnen Glück und nicht Unglück zu Theil werden soll. Die Verehrung mächtiger unsichtbarer Wesen fing sich daher nicht mit der Religion, sondern mit einem knechtischen Gottes- oder Götzendienst an. Eine auf dem Bewußtseyn seines Unvermögens gegründete Furcht nöthigte dem Menschen diesen Gottesdienst ab (R. 296). Als moralisches Wesen kann Gott aber nur ein Wohlgefallen an ihnen haben, wenn sie

einen moralifch guten Lebenswandel führen. Folglich kann ihm jede andre Handlung, wenn fie nicht zum moralifch guten Lebenswandel gehört, nur in fo fern angenehm feyn, als fie darauf hinwirkt, dazu dient, und in fo fern ein Dienft Gottes genannt werden (R. 271.).

11. Derjenige Mensch aber, welcher durch moralifch gleichgültige Handlungen allein Gott wohlgefällig werden will, wie z. B. der tungufifche Schaman, oder der Wogulifche, fteht in dem Wahn des Befizes einer Kunst, durch natürliche Mittel übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, welches man, wenn es auf den Teufel wirken foll, Zaubern (die Kunst zu zaubern aber, die fchwarze, die Kunst auf gute Engel zu wirken, die weiße Magie) nennt, wenn es aber auf Gott wirken foll, das Fetifchmachen nennen kann. S. Fetifchmachen, Aberglauben 4. (R. 273.).

12. Es giebt Obfervanzen, die keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung der moralifchen Gefinnung dienen. Sie enthalten an fich nichts Gott wohlgefälliges, werden aber doch von manchem als natürliche Mittel gebraucht, den Beiftand Gottes gleichfam herbei zu zaubern; denn es ift zwischen blofs phyfifchen Mitteln und einer moralifch wirkenden Urfache gar keine Verknüpfung, nach irgend einem Gefetze. Mancher Mensch aber fucht nicht nur durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenftande des göttlichen Wohlgefallens macht, durch die thätige Gefinnung eines guten Lebenswandels, fondern noch überdem vermittelt gewiffer Förmlichkeiten der Ergänzung feines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beiftand würdig, und für die Erreichung dieses Objects feiner guten moralifchen Wünfche blofs empfänglich zu machen. Er rechnet dann zwar, zur Ergänzung feines natürlichen Unvermögens, auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht auf etwas vom Menschen (durch Einfluß auf den göttlichen Willen) Gewirktes, fondern auf etwas Empfangenes (R. 275.).

13. Gott gefällt nur das moralische schlechthin, darnach muß sich der Mensch richten; wer durch andere Handlungen, als aus Gefinnungen der Pflicht entspringende, Gott zu gefallen denkt, der verwandelt den Dienst Gottes in ein bloßes Fetischmachen, und übt einen Asterdienst aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Die Ordnung, in der man die moralische Gefinnung mit den bloßen Mitteln dazu verbindet, ist hier sehr wichtig, und in ihrer Unterscheidung besteht die wahre Aufklärung in der Religion. Geht man davon ab, so wird dem Menschen das Joch eines statutarischen Gesetzes aufgelegt. Die Beobachtung statutarischer, folglich einer Offenbarung bedürfender Gesetze, als nothwendig zur Religion, und zwar nicht bloß als Mittel für die moralische Gefinnung, ist ein Asterdienst (R. 275.). S. Fetischmachen.

14. Die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischmachen regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Principien der Sittlichkeit die Grundlage derselben ausmachen, ist ein Pfaffenthum. Beispiele hierzu giebt die muhamedanische Kirche der Araber, welche alle Gebote Gottes auf die Beschneidung, das Fasten, das Gebet und die Enthaltung vom Schweinefleisch einschränkt; vom Fasten ist noch das Frauenzimmer frei (Reisen des Hrn. von Arvieux, in der Sammlung Berlin 1766. 4. B. S. 79. 80.). Man sieht aber leicht, daß diese Verfassung ein wahres Pfaffenthum, und die Befolgung jener Gebote ein Fetischmachen ist. Mit diesem Fetischmachen grenzt ihre Kirchenform sehr nahe ans Heidenthum (S. 276).

15. Es ist das die Folge von der beim ersten Anblick unbedenklich scheinenden Verletzung der Principien des allein seligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankömmt, welchem von beiden man die erste Stelle als oberste Bedingung, der das andere untergeordnet ist, einräumen soll. Es ist billig, daß selbst der Unwissende, oder an Begriffen Eingeschränkste, auf eine solche Belehrung, oder innere Ueber-

zeugung, Anspruch machen könne. Das Sittengesetz allein leitet aber zu einem solchen reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist, s. Religionsglaube; ja es führt dahin so ganz natürlich, daß er jedem Menschen ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klug, sondern auch Pflicht, von diesem anzufangen. Daß nicht bloß „Weise nach dem Fleisch“ (1 Cor. 1, 26.), Gelehrte oder Vernünftler, zu jener Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen seyn werden; denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig seyn — sondern „was thöricht ist, vor der Welt“ (1 Cor. 1, 27.) ist vernünftig. Der Geschichtsglaube scheint, der Begriffen nach, deren er bedarf, von dieser Art zu seyn. Eine einfältige Erzählung aufzufassen und andern mitzutheilen, ist ja leicht. Es ist auch gar nicht nöthig, einen Sinn mit den Worten zu verbinden, mit welchen man Geheimnisse nachspricht. Ein Glaube, der sich auf eine, von langer Zeit her für authentisch anerkannte, Urkunde gründet, ist überdem den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen, s. Glaube. Allein der Gelehrte darf doch auch nicht davon ausgeschlossen seyn, und der kann ihn nicht fassen, wie er den faßt, auf welchen das Gesetz hinführt, das dem Menschen gleichsam buchstäblich ins Herz geschrieben ist (R. 278.).

16. So fern nun der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben nach den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesetzen vorzüglich gerichtet ist, kann man nun noch fragen: ob in derselben nur Gottseligkeit oder auch Tugendlehre den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen soll. Gottseligkeitslehre drückt vielleicht das Wort *Religio*, wie es jetziger Zeit verstanden wird, im objectiven Sinn, am besten aus, s. Gottseligkeitslehre, Religion (R. 281).

17. Die Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott:

1) Furcht Gottes; sie ist die moralische Gefinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht;

2) Liebe Gottes; sie ist die moralische Gefinnung in Befolgung seiner Gebote, aus freier Wahl (aus Kindespflicht).

Die erste ist einerlei mit Achtung fürs, die andere mit Wohlgefallen am Gesetz. Aufser der Moralität liegt noch hierin der Begriff eines überfinnlichen Wesens. Muß nun im Kanzelvortrage die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder umgekehrt, vorgetragen werden (R. 282)?

18. Für sich kann die Gottseligkeitslehre nicht den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, die Tugendgefinnung zu stärken. Der Tugendbegriff ist aus der Seele des Menschen genommen. Die bisherigen Lehrer der Moral pflegen ihn zwar nur als den Begriff eines Mittels zur Glückseligkeit vorzutragen; Kant aber hat bewiesen, daß die Tugendlehre durch sich selbst besteht, und sie kann, selbst ohne den Begriff von Gott, überzeugend gelehrt werden. Der Religionsbegriff hingegen muß durch Schlüsse aus dem Menschen heraus vernünftelt werden, der Mensch hat ihn nicht schon ganz in sich, wie den Tugendbegriff (R. 283).

19. Es kömmt also in dem, was die moralische Gefinnung betrifft, alles auf den obersten Begriff an, dem man seine Pflichten unterordnet, ob es die Verehrung Gottes, oder die Ausübung der Tugend ist. Ist die Verehrung Gottes das Erste, der man also die Tugend unterordnet, so ist der Gegenstand, Gott, ein Idol, d. i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichlung zu gefallen hoffen dürfen, die Religion ist aber alsdann Idololatrie (Abgötterei). Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unsrer guten Zwecke gekrönt

zu werden. In diesem Sinn „ist auch die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze, und hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens“ (1 Tim. 4, 8.) (R. 286).

20. Die verschiedenen Glaubensarten der Völker, und der Gottesdienst, den diese Glaubensarten hervortringen, geben den Völkern nach und nach auch wohl einen im bürgerlichen Verhältniß auszeichnenden Character (R. 284. *).

a. Der Judaismus zog sich, seiner ersten Einrichtung nach, da sich ein Volk, durch alle erdenkliche zum Theil peinliche Öbfervanzen, von allen andern Völkern absondern sollte, den Vorwurf des Menschenhafes zu.

b. Der Muhammedismus findet seine Bestätigung in der Unterjochung vieler Völker, und unterscheidet sich daher durch Stolz.

c. Der Hinduische Glaube hat eine übelverstandene Demuth zum Grunde, und sein Character ist daher Kleinmüthigkeit.

d. Der Christianismus, wie er gemeiniglich gewesen ist, hatte den Grundatz einer, durch eine Kraft von oben zu erwartenden, Frömmigkeit, und kündigte daher eine abhängige knechtische Gemüthsart an. Unmittelbare Beschäftigung mit Gott nehmlich, durch Ehrfurchtsbezeugungen, als Uebung der Frömmigkeit, ist Andächtelei (s. Andächtelei), welche Uebung alsdann zum Frohdienst (*opus operatum*) gezählt werden muß, nur daß sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlicher Gefühle hinzuthut, und muß folglich eine knechtische Gemüthsart hervorbringen.

Kant Relig. innerhalb der Grenz. 4. Stück. 1. Th.
2. Th. §. 1 — 3.

Aggregat,

Rhapsodie, *aggregatum, ens per aggregationem, aggregé.* Wenn ein Ganzes der Erkenntniß aus mehreren Theilen so entsteht, daß die Theile in eine zufäl-

lige Verbindung mit einander gesetzt werden, so erhält ein solches Ganzes den Namen Aggregat. So ist z. B. die Zusammenstellung der Categorien beim Aristoteles bloß zufällig, sie heißen nemlich bei ihm so: Substanz, Quantität, Relation, Qualität, Thun, Leiden, Wenn, Wo, Lage, Beschaffenheit; wozu er hernach noch fünf andre setzte unter dem Namen der Postprädicamente: das Entgegengesetzte, Eher, Zugleich, Bewegung, Haben. Das ist ein Aggregat, aus welchem man nicht wissen kann, ob man auch alle habe, und ob auch alle wirkliche Categorien, d. h. solche Begriffe sind, die sich in dem Begriffe eines jeden Objects finden müssen, und auch theils nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem Verstande herrühren, theils nicht von andern Begriffen abgeleitet sind, s. Abgeleitet und Aristoteles 3. 4. Kant hingegen stellt seine Categorien so auf, daß ihre Zusammenstellung nicht zufällig, sondern nothwendig, und folglich nicht ein Aggregat, wie bei dem Aristoteles, sondern ein System ist. Er nimmt nemlich aus der allgemeinen Logik als erwiesen an, daß es nur vier specifisch verschiedene Bestimmungen oder Beschaffenheiten eines Urtheils gebe, nemlich:

a. die quantitative, nach welcher das Urtheil entweder ein einzelnes, besonderes, oder allgemeines ist;

b. die qualitative, nach welcher das Urtheil entweder ein bejahendes, verneinendes, oder unendliches ist;

c. die relative, nach welcher das Urtheil entweder ein categorisches, hypothetisches, oder disjunctives ist;

d. die der Modalität, nach welcher das Urtheil entweder ein problematisches, assertorisches, oder apodictisches ist.

2. Kant nennt das die zwölf logischen Functionen zu urtheilen (s. Aberglaube 2, c.). Jede einzelne Beschaffenheit eines Urtheils giebt nun einen einzelnen Begriff derselben (s. Aberglaube 2, e.),

daher giebt es zwölf solcher Begriffe, wie das Mannichfaltige zu einem durch den Verstand vorgestellten Ganzen, oder Begriff, kann verbunden werden, und welche Categorien heißen, nemlich:

1. drei der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;

2. drei der Qualität: Relation, Negation, Limitation;

3. drei der Relation: Substanzialität, Causalität, Wechselwirkung;

4. drei der Modalität: Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit.

Dies ist nun kein Aggregat, sondern ein System der Categorien (C. S. 89. 4.).

3. In dieser zufälligen Verbindung, daß sie nemlich eine Menge Theile ausmachen, welche eben nicht nothwendig zu einander gehören, d. i. Aggregate sind, stehen nur alle extensive oder ausgedehnte Größen, d. h. solche, deren Theile neben einander oder nach einander sind. Alle Erscheinungen werden als Aggregate angeschauet, wodurch allein die Vorstellung ihrer Ausdehnung im Raum, oder in der Zeit, möglich wird; denn die Vorstellung der Ausdehnung entsteht eben bei mir dadurch, daß ich von Theil zu Theil fortgehe, wodurch ich ein Aggregat, und so die Vorstellung der Ausdehnung bekomme. Der Unterschied zwischen Aggregat und System besteht also darin, daß das Aggregat eine Menge Theile ist, wie sie mir nach einander gegeben werden, das System aber eine Menge Theile, wie sie nach einem Vernunftprincip geordnet werden. Wenn ich eine Anzahl Thaler in einen Kasten werfe, so habe ich ein Aggregat, wenn ich sie nach den Regenten, die sie schlagen ließen, ordne, ein System von Thalern.

4. Ein Aggregat der Naturdinge heißt aber auch eine Menge Theile, die nicht so mit einander in Verbindung stehen, daß sie eine continuirliche Größe ausmachen, sondern so, daß der Zusammenhang der Gleich-

artigkeit (welchen man den mathematischen nennen kann) immer unterbrochen ist. Dann ist es dem Continuum entgegengesetzt. Eine continuirliche Größe hat die Beschaffenheit, daß sie überall gleichartig, die Grenze des vorhergehenden Theils immer zugleich die Grenze des folgenden und kein Theil derselben der kleinste ist, z. B. in einer geraden Linie giebt es keinen Theil, der nicht eine gerade Linie und so klein wäre, daß nicht noch eine kleinere in derselben gedacht werden könnte. In einem Aggregat hingegen ist jeder Theil für sich begrenzt, und kann daher getrennt seyn, oder auch mit andern Theilen physisch zusammenhängen (welchen man den dynamischen Zusammenhang nennen kann), nur müssen diese Theile nicht mit ihm gleichartig seyn, wodurch eben die Grenze bestimmt und der (mathematische) Zusammenhang unterbrochen wird. Ein Aggregat besteht also aus discreten Größen, oder solchen, die zusammen kein Continuum ausmachen. Eine Anzahl Thaler ist auch in diesem Sinn ein Aggregat, aber auch der Erdkörper ist ein Aggregat verschiedenartiger Massen.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. 4. S. 89. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 204. 212.

Leibnitz *nouveaux essais sur l'Ent. hum. liv. II. ch. 24. p. 185.*

Kiesewetter Logik. 2. Aufl. S. 511. 512.

Aggregation,

aggregatio, aggregation. Die Zusammenhäufung extensiver Größen, wodurch Aggregate entstehen. Es ist dieses eine besondere Verbindung (Synthesis) solcher extensiven Größen, die nicht nothwendig zu einander gehören, und daher in einen zufälligen Zusammenhang mit einander gesetzt werden, entweder bloß nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens; dann finden wir das Aggregat in der Erfahrung oder der Natur vor, obwohl diese Erfahrung oder empirische Verbindung durch das Erkenntnißvermögen entstanden ist, z. B. das Aggregat der Erdschichten in einem gegrabenen Brun-

nen; oder zugleich nach Gesetzen des Begehrungsvermögens, dann machen wir selbst die Aggregation. Wenn Jemand eine Menge harter Thaler auf einander legt, so ist diese Verbindung eine Aggregation nach Gesetzen der Willkür. S. Aggregat. Die Aufzeichnung einer Menge Bücher zum Verkauf, wenn sie nicht nach dem Inhalt gestellt werden, ist eine Aggregation. S. Verbindung.

Kant Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 201. *)

A l l

der Realität, *omnitudo realitatis, le tout de la réalité*, heisst in der Critik der reinen Vernunft (S. 656) die Idee von einem Object, in welchem alle mögliche Eigenschaften zusammen sind, so dass keine derselben fehlt. Das Object selbst heisst das transscendentale Ideal. S. transsc. Ideal.

2. Die oberste Welturfache ist nun das Object einer solchen Idee, denn in ihr wird die ganze mögliche Vollkommenheit gedacht, Allmacht, Weisheit u. s. w. Durch Physicotheologie (Erkenntniss Gottes durch die Natur), in welcher von der WeltgröÙe, Weltordnung auf die Macht und Weisheit des Urhebers geschlossen wird, finden wir diese Idee aber nicht realisirt (an einem wirklichen Object vorhanden). Denn wir beobachten immer nur einen gewissen Grad der GröÙe und Ordnung der Welt, über den unsere Beobachtung, unserer eigenen Eingeschränktheit wegen, nicht hinausreicht. Folglich kann die Beobachtung der Welt nur einen Begriff von gröÙerer Macht, aber nicht von Allmacht, von gröÙerer Klugheit und sittlich guter Gesinnung, aber nicht von aller möglichen, mit Heiligkeit verbundenen, Klugheit, d. i. Weisheit geben. Also ist der Begriff von Gott, als einem All der Realitäten nicht aus der Erfahrung entsprungen; sondern ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, deren Realität in der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, d. h. in der Erfahrung giebt es kein solches Object und auch nicht eine Wirkung, von der man auf das Daseyn

eines solchen Objects nothwendig schliessen müßte. Die Physicotheologie kann also keinen bestimmten Begriff von einer obersten Weltursache geben (C. 656).

3. In dem Beweise vom Daseyn einer obersten Weltursache, die das All aller Realitäten seyn soll, aus der Gröfse und Ordnung der Welt, kommen wir also nur immer zu einer sehr mächtigen, sehr klugen und guten Weltursache; aber zu einem Weifen, Allmächtigen zu gelangen, hindert uns dieselbe Kluft, die zwischen der allergrößten Zahl und dem Unendlichen liegt, eine Kluft, über die kein Weg führt, und jede Brücke unmöglich ist. S. Physicotheologie.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VI. Abschn. S. 656.

Allerpersönlichst.

1. Allerpersönlichstes Recht (*ius personalissimum*) ist ein solches Recht, das eine Person betrifft, welche diesem Rechte durch nichts anders, als durch ihre eigene Person eine Genüge thun kann. Ein solches Recht ist z. B. das des Ehemanns auf seine Gattin (K. 106). Bei diesem Rechte ist die Person, welche die Verbindlichkeit gegen den Berechtigten hat, und die Sache, welche die Rechtsforderung betrifft, eins und dasselbe. Der Berechtigte ist durch ein solches Recht der Besitzer einer Person als einer Sache, die er aber nur als eine Person gebrauchen darf. Dieses Recht ist überdem nicht veräußerlich, so wie auch die allerpersönlichste Schuld nicht übertragen werden kann (K. 114.).

2. Allerpersönlichste Schuld (*debitum personalissimum*). Hierunter wird eine solche Schuld verstanden, die nur derjenige abtragen kann, welcher sie auf sich geladen hat. Derjenige, der eine solche Schuld hat, welche nicht auf einer Sache, auch nicht bloß auf seiner Person haftet (dann wäre sie persönlich), sondern welche nur Er, durch seine Person, abtragen kann, hat die allerpersönlichste Schuld auf sich (R. 95). Eine solche ist z. B. die Sündenschuld der Menschen.

Kant Rel. innerh. der Gr. 2. St. 1. Abschn. c. S. 95.
 Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II.
 Hauptst. 3. Abfch. §. 23. S. 106. §. 29. S. 114.

Allgemein.

S. Nothwendigkeit.

Allgemeingültig.

Dieses Wort drückt recht eigentlich den Begriff aus, der dabei gedacht werden soll, nemlich das das Subject, dem es als Prädicat beigelegt wird, unter gewissen Bedingungen, von Jedermann auf die nehmliche Art angeschauet oder gedacht werden muß, je nachdem es eine Anschauung oder ein Begriff ist. Ein Urtheil z. B. ist allgemeingültig, heist, Jedermann muß, unter den nehmlichen Bedingungen, so urtheilen.

2. Kant theilt die allgemeingültigen Urtheile ein in subjectiv allgemeingültige und objectiv allgemeingültige, nach der Beschaffenheit der Bedingung, unter welcher das Prädicat auf die nehmliche Art mit dem Subject verbunden werden muß. Ist nemlich die Bedingung objectiv, d. i. liegt sie in dem durch das Urtheil vorgestellten Object, so ist es ein objectiv, ist sie aber subjectiv, d. i. liegt sie in dem, das Object durch das Urtheil sich vorstellenden, Subject, so ist es ein subjectiv allgemeingültiges Urtheil, z. B. die Rosen sind roth, ist ein objectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils ist im Erfahrungsobject, den rothen Rosen; die Rosen sind schön, ist ein subjectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils liegt im Geschmaek des Urtheilenden, durch den man allein etwas schön findet. Bei dem ersten Urtheil kann man durch Begriffe angeben, warum das Prädicat roth den Rosen beigelegt werden muß, nemlich wegen der ihnen eigenthümlichen Beschaffenheit ihrer Oberfläche, durch welche der Lichtstrahl so gespalten wird, daß nur der rothe Strahl unser Auge treffen kann; in dem letztern Urtheil aber kann man nicht durch Begriffe angeben, warum das Prädicat schön den Rosen beigelegt wird, denn dieses liegt nicht

in dem Erkenntnißvermögen durch Begriffe, sondern in dem Geschmack, der durch ein Gefühl urtheilt, welches folglich subjectiv ist.

3. Ist nun ein Urtheil objectiv allgemeingültig, so muß es auch logische Allgemeinheit haben, d. h. liegt die Bedingung des Urtheils im Object, welches durch das Urtheil gedacht wird, so muß es von jedem solchen Object gelten, folglich drückt die objective Allgemeingültigkeit auch die logische Quantität des Urtheils aus, nemlich das es ein allgemeines Urtheil ist. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil hingegen ist niemals logisch, weil es nicht auf dem Begriff des Objects beruhet, sondern auf einem Gefühl im Subject, folglich ist ein solches Urtheil allemal ästhetisch oder ein Geschmacksurtheil.

4. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil ist auch jederzeit subjectiv allgemeingültig, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem gegebenen Begriff enthalten ist, gilt; so gilt es auch für Jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt. Wenn das Urtheil, die Rosen sind roth, soll für wahr erkannt werden, so muß in jedem erkennenden Subject, sobald es auf die Farbe der Rose merkt, oder daran denkt, das Erkenntnißvermögen so beschaffen seyn, das das Subject sagen kann, ich erkenne, das die Rosen roth sind. Die objective Allgemeingültigkeit ist daher die Gültigkeit der Beziehung einer Vorstellung auf das Erkenntnißvermögen jedes Subjects. Von einer subjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der ästhetischen, läßt sich nicht auf die logische schließen; denn die Empfindung in dem Subject kann auf Gründen beruhen, die nur im Subject vorhanden sind, und folglich nicht immer auf Begriffe vom Object gebracht werden. Das Urtheil, das die Rosen schön sind, läßt sich nicht objectiv allgemeingültig machen, weil sonst die Schönheit derselben auf einem Begriff von etwas im Object Rose beruhen, und folglich mit dem

Verstände erkannt werden müßte, welches nicht möglich ist. Die subjective Allgemeingültigkeit, welche man auch schlechthin die Gemeingültigkeit nennen kann, bestehet also in der Gültigkeit der Beziehung meiner Vorstellung auf das Gefühl jedes Subjects (U. 23).

5. Der logischen Quantität nach sind alle subjectiv allgemeingültige Urtheile eigentlich einzelne. Denn subjectiv allgemeingültige Urtheile gelten nur von einem bestimmten Gegenstande der Anschauung, und nicht von einem Begriff, daher kann ich nur sagen: diese Rose, die ich anblicke, ist schön, nicht aber die Rosen sind schön. Bringe ich aber die Anschauung des einzelnen Gegenstandes auf einen Begriff, so kann ein logisches Urtheil daraus werden, das sich durch Vergleichung auf ein ästhetisches gründet, wenn die subjective Bedingung, der Geschmack, als gemeingültig, oder in jedermann vorhanden, vorgestellt wird, daher kann man urtheilen: die Rosen sind schön (U. 24).

6. Wenn ein Urtheil ein Geschmacksurtheil seyn soll, so muß es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Diese besondere Bestimmung der Allgemeingültigkeit eines ästhetischen Urtheils ist eine wichtige Merkwürdigkeit, weil sie eine Eigenschaft unsers Erkenntnißvermögens aufdeckt. Durch das Urtheil diese Rose ist schön z. B. sinne ich Jedermann an, er soll sie so finden. Dieses verhält sich nicht so, wenn ich sage, diese Rose riecht angenehm, denn dabei verstehe ich immer stillschweigend mir, und etwa denen, deren Geruchsnerve so wie die meinigen modificirt sind.

7. Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, ohne daß dabei ein Begriff zum Grunde liegt, ist das wesentliche Kennzeichen des Geschmacksurtheils. Denn dadurch, daß kein Begriff des Objects, von welchem geurtheilt wird, dabei zum Grunde liegt, unterscheidet es sich von einem logischen Urtheil. Und

Allgemeingültigk. Allgemeinh. Allh. Amphibolie. 129

dadurch, daß es auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, unterscheidet sich das Geschmacksurtheil von einem Urtheil, das bloß auf einem Gefühl, durch einen einzelnen Sinn, gegründet ist, und wodurch ich das Object bloß für angenehm, oder unangenehm, erklären kann, z. B. diese Rose riecht angenehm. Durch das letztere kann ich zwar eine gewisse Einhelligkeit verlangen, aber nicht Allgemeingültigkeit, daher kann man das Vermögen, wodurch mir dieses letztere Urtheil möglich wird, den Sinnengeschmack, das Vermögen des wirklichen Geschmacksurtheils, den Reflexionsgeschmack nennen. Die umständlichere Auseinanderlegung dieser Begriffe würde hier für unsre Absicht zu weitläufig seyn, weil wir sonst eine vollständige Critik der ästhetischen Urtheilskraft hierhersetzen müßten; wir hoffen aber, daß das Gesagte hinreichen werde, sich einen deutlichen Begriff von dem Allgemeingültigen und der Allgemeingültigkeit zu machen (U. 25). S. Geschmacksurtheil.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. I. Abschn. I. B.
2. M. §. 8. S. 21. ff.

Allgemeingültigkeit.

S. Allgemeingültig.

Allgemeinheit.

S. Nothwendigkeit; ästhetische, f. Allgemeingültig; der Kirche, f. Kirche.

Allheit.

S. Totalität.

Amphibolie

transcendentale, *amphibolia transcendentalis*, *ambiguitas transcendentalis*, *amphibologie transcendentalis*, *ambiguite transcendentalis*.

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

I

Die Verwechfelung des reinen Verftandesobjects mit der Erfcheinung (C. 326), z. B. wenn man von zwei Tropfen Waffer, die ihrer Größe und Befchaffenheit nach vollkommen einerlei wären, behaupten wollte, fie müßten entweder ein und eben derfelbe Wassertropfen feyn, oder diefe vollkommene Aehnlichkeit und Gleichheit, d. i. völlige Congruenz fei nicht möglich, fo gründet fich diefe Behauptung auf einer Verwechfelung der Erfcheinung, die man Wassertropfen nennt, mit einem reinen Verftandesobject, für das man den Wassertropfen nimmt. Wäre nemlich der Wassertropfen kein finnliches, fondern ein intelligibeles Ding, welches bloß durch den Verftand erkannt würde, und folglich nur vermittelt Merkmale des Verftandes, fo müßten freilich zwei Wassertropfen, die der Qualität und Quantität nach völlig ähnlich und gleich wären, auch diefelben, und beide ein und derfelbe Wassertropfen feyn. Aber da fie finnliche Gegenstände oder Erfcheinungen find, fo müßen fie im Raum und in der Zeit vorhanden feyn, und zwei völlig congruente Wassertropfen können noch durch die Bedingungen der Sinnlichkeit, die *Modos* des Raums und der Zeit, nemlich Ort und Lage, Vorherfeyn und Nachherfeyn u. f. w. unterschieden werden; fie können völlig ähnlich und gleich, und nur an verfchiedenen Orten zu gleicher Zeit, oder an demfelben Orte zu verfchiedenen Zeiten vorhanden feyn. S. Reflexionsbegriff.

2. Das griechifche Wort Amphibolie (*ἀμφιβολία*) bedeutet eigentlich eine Zweideutigkeit, und wurde ſchon von den alten Grammatikern als ein Kunftwort gebraucht, um z. B. die Zweideutigkeit damit zu bezeichnen, welche in dem Wort *Gallus* ſteckt, welches ſowohl einen Hahn als einen Gallier bedeutet. Transcendentale Amphibolie heißt daher eine Zweideutigkeit in den Vorftellungen, die durch Verwechfelung der Erkenntnißvermögen, wodurch ſie entſpringen, entſteht. Die Römer nannten die Amphibolie auch *Ambiguität*, daher konnte man auch die transc. Amphibolie eine transcendentale *Ambiguität* nennen.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I.
Abfchn. II. Buch/Anhang. S. 316. 326.

Quinctilianus Instit. Orat. lib. VII. cap. X.

Rhetorica ad Herenn. lib. I. cap. XII.

An sich.

Dinge an sich, Dinge an sich selbst, Verstandeswesen oder Noumenen im negativen Verstande, transcendente Gegenstände, das Nichtfinnliche, das außerfinnliche Substrat der Erscheinungen, das überfinnliche Substrat der Erscheinungen, τα ὄντα καθ' αὐτο, τα ὄντως ὄντα, τα νοῦτα, Noumena sensu negativo, heißen in der kritischen Philosophie die Dinge, die der Verstand sich ohne Beziehung auf unsere finnliche Anschauungsart (mithin nicht bloß als Erscheinungen) denkt (C. 307).

Wenn wir die finnlichen Gegenstände, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, d. i. als Gegenstände, die wir bloß durch die Art, wie unsere Sinne afficirt werden, kennen; so denken wir sie uns in Beziehung auf die Art, wie wir zur Kenntniß derselben gelangen, nemlich, daß sie von uns, durch die Sinne, unmittelbar aufgefaßt, d. i. angeschauet werden. Alles das, woyon wir sagen, es fällt uns in die Sinne, ist finnliche Vorstellung, d. h. eben sowohl das Product einer Fähigkeit unsers Gemüths, welche die Sinnlichkeit heißt, als der Gedanke das Product desjenigen Vermögens, welches der Verstand genannt wird, nur mit dem Unterschiede, daß die Sinnlichkeit afficirt (s. Afficirt) werden muß, wenn ein solches Product entspringen soll. Der Tisch z. B., an dem ich schreibe, ist ein solches Product meiner Sinnlichkeit; er wäre nicht, wenn weder ich, noch andre Wesen, die eine solche Sinnlichkeit haben, als ich, ihn anschaueten, oder, durch eine unerklärbare Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit genöthigt, ein solches Ding sich

jetzt hier sinnlich vorstellen müßten. Wenn ich nun daran denke, daß dieser Tisch für mich da ist, dadurch, daß ich ihn in einer sinnlichen Vorstellung vor mir habe, oder anschau, so beziehe ich ihn auf meine Anschauungsart; und betrachte ich den Tisch als einen Gegenstand, der allein vermittelt dieser sinnlichen Vorstellung, in der ich ihn vor mir habe, erkennbar ist, so nenne ich ihn eine Erscheinung, um damit anzudeuten, daß wenn meine Sinnlichkeit, mit sammt der Sinnlichkeit aller der Wesen, die den Tisch anschauen, vernichtet würde*), der Tisch zu-

*) Diese Vorstellung, von der Vernichtung der Sinnlichkeit und aller sinnlichen Wesen, sich machen, um zu sehen, was dann noch von dem Object für die Erkenntnis übrig bleibt, versteht Kant unter dem Ausdruck, von allen subjectiven Bedingungen in der Anschauung abstrahiren (C. 42). In *Jakobs Annalen der Philosophie*, 1796, S. 691. f. finde ich Vorstellungen vom Begriff eines Dinges an sich, denen ich nicht beistimmen kann. Erflich wird daselbst dieser Begriff eine Denkform genannt; allein eine Denkform muß einen Inhalt bekommen können, damit ein realer Gedanke seine Form durch ihn erhalte, der Begriff Ding an sich aber dient gar nicht dazu, daß reale Gedanken, d. i. Erfahrungserkenntnis durch ihn möglich werde. Der Begriff Ding an sich ist ja keine Categorie. Zweitens heisset dort: „Der transcendente Idealismus erklärt die Erfahrungserkenntnis mit den daraus gezogenen richtigen Schlüssen für Realität;“ das ist zu verstehen für Realität der Erfahrungserkenntnis, d. i. der Erkenntnis von Erscheinungen und nicht von Dingen an sich. Was soll also die Behauptung bedeuten: „Daß die Substanzen im Raume beharren, und alle darin gegründete Veränderungen fortgehen, wenn auch das ganze menschliche Geschlecht ausstürbe, daran ist gar kein Zweifel. Es würde immer Luft, Wasser u. s. w. bleiben, und sich nach seinen Gesetzen verändern.“? Aber wie ist das denkbar, wenn die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (C. 44), die Sinnlichkeit, welche in Raum und Zeit anschaut, wegfällt. Dann gäbe es ja Luft und Wasser ohne Raum, und Veränderung ohne Accidenzen, welche wechseln. Luft und Wasser sind ja Erscheinungen, und können als solche nur in uns, den Subjecten der Erscheinungen existiren (C. 59); wie können sie denn existiren, wenn auch das menschliche Geschlecht (alle Subjecte der Erscheinungen) ausstürbe? Ich kann mir die Worte: „Wenn also Ding an sich so viel heißen soll, als was seiner Realität nach unabhängig von dem

gleich mit vernichtet werden würde, der, als Tisch, sein Daseyn unsrer Anschauung verdankt (f. Aberglaube I, 1. a). Zu einer Erscheinung gehört nemlich zweierlei, das aber nur logisch und nicht wirklich von einander getrennt werden kann,

- a. dafs die Sinnlichkeit afficirt werde;
- b. dafs sie anschauet.

Das erste kömmt nun nicht von uns her, wohl aber das zweite. Durch das Anschauen wird nun die, dadurch, dafs die Sinnlichkeit afficirt wird, entspringende Wirkung, welche man die Empfindung nennt, mit Beschaffenheiten begabt, die nur durch die besondere Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit möglich sind, und in so fern Nothwendigkeit haben, aber in denen doch zugleich auch manches keinen Grund in der Empfindung selbst hat, und in so fern zufällig ist. Dafs der Tisch vor mir lang und breit und hoch ist, rührt von derjenigen Beschaffenheit meiner Sinnlichkeit her, vermöge welcher sie sich Etwas als nach drei Dimensionen ausgedehnt vorstellt; dafs der Tisch aber seine bestimmte Gröfse nach den drei Dimensionen hat, ist zufällig, und liegt in der uns unbe-

Subjecte existirt; so ist unfreilig die ganze Sinnenwelt ein Ding an sich, und das Sonnensystem wird sich noch bewegen, wenn auch alle vorstellende Wesen aus der Natur verschwinden sollten“ nicht anders erklären, als dafs hier von der Realität in der Erfahrung die Rede seyn soll. Allein wie kann das Sonnensystem sich bewegen, wenn kein vorstellendes Wesen mehr vorhanden ist, welches Anschauungen des Raums hat, da Bewegung Veränderung des Orts ist. Kant sagt (Prolegom. S. 62): “alle Körper mit samt dem Raume, darin sie sich befinden, müssen für nichts als blofse Vorstellungen in uns gehalten werden, und existiren nirgend anders, als blofs in unsern Gedanken. Meint der Rec. aber, der uns unbekanntes transcend. Grund fällt mit dem Aufhören aller sinnlichen Erfahrungserkenntniß nicht weg; so ist das doch nur ein aus unserm Erkenntnißvermögen notwendig entspringender, aber der objectiven Gültigkeit ermangelnder Gedanke. Dafs dieses aber nicht der empirische Idealismus (f. Berkley) sei, werde ich in dem Artikel Idealismus zeigen.

kannten Beschaffenheit der Empfindung. Wenn nun der Verstand sich die Gegenstände der Sinne als Erscheinungen denkt, so setzt er zugleich voraus, daß etwas die Sinnlichkeit afficire, und siehet, vermöge seiner Natur *), sich genöthigt, jeder Erscheinung etwas zum Grunde zu legen, das da erscheint, etwas, das uns afficirt, das uns aber gänzlich unbekannt ist, und nur als etwas, das nicht von unserm Anschauungsvermögen abhängt, das, ohne Rückficht auf die Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit zu nehmen (C. 44), also aufser dem vorstellenden Subject vorhanden, gedacht wird, und der Grund einer Anschauung (die intelligibele Ursache der Erscheinungen) ist. Und dieses uns gänzlich unbekante Gedankending, dieser Gegenstand eines Begriffs, der ganz leer von einem Inhalt ist, heist das Ding an sich, die Nichterscheinung, das Nichtsinnliche, s. Aesthetik und Afficirt werden (E. 56).

2. Der Verstand denkt sich aber auch andere, logisch mögliche, Dinge, die gar nicht Gegenstände unsrer Sinne sind, als solche Dinge an sich, z. B. die Objecte der Ideen unsrer Vernunft, Gott, Geist u. s. w. Gott fällt uns nicht in die Sinne, der Verstand kann ihn nur denken, und er denkt ihn daher als ein von unserm Anschauungsvermögen gänzlich unabhängiges, aufser uns vorhandenes Wesen S. Idee.

3. Hier zeigt (M. 350. C. 306.) sich nun eine sehr wichtige Zweideutigkeit oder Amphibolie, welche großen Mißverstand veranlassen kann. Da der Verstand sich, aufser der Erscheinung, noch eine Vorstellung von einem Dinge an sich macht, so will er dieses Ding nun auch erkennen. Da aber dazu kein sinnlicher Stoff vorhanden ist, welches nicht Erscheinung ist, so bleibt zur Erkenntniß desselben nichts übrig, als die Begriffe des

*) Vermöge der-er zu der Folge den Grund, und zu der Wirkung die Ursache, denkt.

reinen Verstandes, wodurch sich der Verstand ein Ding überhaupt denkt, oder die Prädicate, die einem jeden möglichen Dinge beigelegt werden müssen, weil der Verstand durch sie alles denkt. Das sind die Categorien, oder reinen Verstandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, S. afficirt werden. Daher rührt denn die Täuschung, das man die Vorstellung von dem Dinge überhaupt, oder dem Verstandeswesen, welches man sich als Subject denkt, dem die Categorien als Prädicate zukommen, für etwas hält, das auch aufer unfrer Sinnlichkeit vorhanden ist; und das man sich dann unter dem bloßen Begriff des, durch die reinen Categorien bestimmten, Dinges überhaupt, das Ding an sich vorstellt. Ich frage z. B., was ist dieser Tisch aufer mir, wenn ich ihn nicht anschau? und wer sich durch jene Täuschung verleiten läßt, der antwortet: er ist Ein Ding, und nicht mehrere, das Realitäten hat, begrenzt ist, er ist eine Substanz, die ihre Accidenzen hat, er ist die Wirkung einer Ursache, und muß mit andern Dingen im Zusammenhange stehen, er hat Wirklichkeit, und ist daher auch möglich. Allein dadurch haben wir noch gar nicht erkannt, was der Tisch, an sich selbst, als Ding an sich seyn mag: sondern wir haben uns nur die reinen Verstandesbegriffe Einheit, Realität, Limitation, Substanz u. f. w. gedacht, die jedem Dinge in der Erscheinung als Merkmale zukommen müssen, weil es sonst nicht gedacht werden könnte. Aber

a. können wir diese Categorien dem Dinge an sich, strenge genommen, so wenig beilegen, als die Prädicate des Raums und der Zeit; denn sonst ist das Ding nicht Ding an sich, sondern ein bloß im Verstande vorhandener Gedanke, der seine Bestimmungen eben so, durch die Beschaffenheit des Verstandes erhält, als die Erscheinung Tisch, durch die Beschaffenheit der Sinnlichkeit, die Ausdehnung, Dimensionen u. f. w.

b. würde auch kein Ding an sich eigene Merkmale haben, und von dem andern unterschieden seyn;

deun da die Categorien bloß die Merkmale eines Dinges überhaupt sind, abstrahirt von den sinnlichen Eigenthümlichkeiten desselben, so kommen diese Prädicate, und gar keine andern, in jedem Dinge an sich vor. Die Prädicate, die wir aber dem Dinge an sich beilegen, welches wir dem Tisch zum Grunde legen, sind daher auch die Prädicate eines Geistes.

4. Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Dingen an sich (M. 352. C. 507), weil, wie gezeigt worden, der Verstand von jedem Gegenstande der Sinne fragen muß, was ist er denn, unabhängig von der Sinnlichkeit, oder außer dem anschauenden Subject? Nun haben wir gesehen, daß wenn wir alles, was zur Sinnlichkeit gehört, von einem gedachten Gegenstande weglassen, uns nichts übrig bleibt, als die reinen Verstandesbegriffe, oder Categorien, wodurch ein jedes Ding, als Ding überhaupt gedacht wird; und dann erst noch seinen eigenthümlichen Inhalt durch eine Anschauung, oder sinnliche Vorstellung, bekommen muß. Die Categorien haben nur dadurch Bedeutung, daß sie den unsrer Sinnlichkeit zur Anschauung gegebenen Stoff zu Einem Ganzen verbinden, oder ihm Einheit geben. Sie sind die allgemeinen Verbindungsbegriffe jenes Stoffs. Das können sie aber nur vermittelt des Raums und der Zeit sein, ohne welche ihre eigentliche Bedeutung wegfällt; folglich sind sie auch auf Dinge an sich, die, als Nichtsinnliche, nicht im Raum und der Zeit vorhandene Dinge gedacht werden, gar nicht anzuwenden, und diese können daher auch nicht durch sie, folglich gar nicht, erkannt werden. Der Tisch z. B. als Ding an sich betrachtet, soll Ein Ding seyn, aber da er dann nicht im Raum und in der Zeit ist, so verliert hier der Begriff der Einheit seine Bedeutung. Denn die Einheit ist dasjenige, was Dinge, die zusammengezählt werden sollen, mit einander gemein haben (Kästner. Anfangsgr. der Arithm. 1 Kap. §. 4). Ohne Zeit ist aber kein Zählen, und ohne Raum keine Mehrheit der Dinge möglich, folglich auch nicht die Vorstellung gemeinsamer Merkmale in dem Begriff der Einheit. Der Tisch

hat-als Ding an sich Realität, ist Substanz; das ist eben so unverstündlich. Denn Realität ist das im Begriff, was der Empfindung correspondirt, d. i. die Empfindung, in so fern sie gedacht wird. Denke ich mir nehmlich etwas, ohne das dasselbe je empfunden werden kann, so hat das, was ich denke, keine Realität. Die Realität zeigt also an, das das, was ich denke, nicht blofs ein Gedanke ist, sondern auch etwas vorhanden ist, also sich in der Zeit überhaupt befindet (ohne das, wie bei der Existenz, die Zeit bestimmt wird). Ohne Zeit aber ist auch kein Seyn in der Zeit und keine Empfindung denkbar, und der Begriff der Realität wird dann blofs logisch, oder zeigt an, das ich in dem Begriff des Tisches etwas denke, was ihm zukömmt, das von ihm Bejahungen gelten, aber es ist keine anzugeben. Die Substanz ist das Unwandelbare im Daseyn, dieses setzt aber wieder den Zeitbegriff voraus, nehmlich das etwas an ihr wandelt in der Zeit, sie aber dabei in aller Zeit beharret. Fällt nun die Zeit weg, so behält der Begriff der Substanz blofs eine logische Bedeutung, nehmlich die, das etwas immer Subject eines Urtheils ist. Das Urtheil, der Tisch ist immer Subject in den Urtheilen über ihn, giebt aber keine Erkenntnis, da uns die Realitäten des Tisches, oder der Inhalt bejahender Prädicate, wie gezeigt worden ist, fehlen. Folglich können wir von den Categorien keinen Gebrauch machen, ohne Raum und Zeit, sie haben nur Bedeutung in Beziehung auf die Einheit der in Raum und Zeit vorgestellten Anschauungen, oder auf die Zusammenfassung des, einer Sinnlichkeit, welche nur unter Raumes- und Zeitvorstellungen anschauen kann, gegebenen Mannichfaltigen, in Begriffe. Da nun aber Raum und Zeit (aufer der Erfahrung) blofs etwas Ideales sind, und aufer dem anschauenden Subject keine Wirklichkeit haben, so können die Categorien auch nur als Verbindungsbegriffe *a priori* des Mannichfaltigen in Raum und Zeit, aber nicht der Dinge an sich, dienen. Wo folglich der Verstandesbegriff keine Zeiteinheit hervorbringen kann, z. B. Etwas nicht als in der Zeit vorhandene Empfindung (Realität), oder in aller Zeit Beharrliches (Substanz),

oder an mehrern sich Befindendes (Einheit), bestimmen kann; da hört der ganze Gebrauch und, wie wir gesehen haben, alle Bedeutung der Categorien auf. Das ist folglich der Fall mit dem Dinge an sich. Ohne die Categorien läßt sich, wie aus dem gegebenen Exempel erhellet, nicht einmal einsehen, wie solche Dinge an sich, die doch durch Categorien sollen gedacht werden, möglich seyn sollen. Die (metaphysische) Möglichkeit eines Dinges kann nemlich niemals bloß daraus folgen, daß die Prädicate im Urtheile, dem Begriffe des Dinges, über das geurtheilt wird, nicht widersprechen. Denn gesetzt, dieser Begriff wäre falsch, und auch die Prädicate, so dürfte beides sich eben nicht widersprechen, und dennoch würde das Urtheil falsch seyn; oder es gäbe gar nicht ein solches Ding, dessen Begriff das Subject im Urtheil giebt, so geben ja alle Urtheile darüber, wären sie auch noch so sehr von allen Widersprüchen frei, bloß Schimären. Wie kann man also wissen, ob solche Schimären existiren können? Bloß dann ist die (metaphysische) Möglichkeit des Gedachten gesichert, wenn man ihn in einer Anschauung darstellen kann. Daher hat der Geometer, wenn er auch noch so deutlich und bestimmt definirt hat, dennoch erst zu zeigen, wie das, was er definirte, construirt oder in der Anschauung dargestellt werden kann; welches eben die Absicht der Aufgaben in der reinen Geometrie ist. Wenn wir also die Categorien auf Gegenstände anwenden wollten, die unabhängig von der Sinnlichkeit möglich seyn sollen, so müssen diese Gegenstände, auf eine andere nicht sinnliche Art, angeschauet werden, damit diese Anschauung den Categorien Inhalt und den durch sie gedachten Dingen Möglichkeit gäbe. Solche Gegenstände wären also Noumenen im positiven Verstande, von welchen unter diesem Namen gehandelt werden soll. S. Noumen.

Die Bedeutung des Ausdrucks: Dinge an sich, im empirischen Verstande, s. im Artikel Aesthetik, 11 und Categorien.

5. Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft außer den Sinnenwesen, oder Erscheinungen, die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen, welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht (C. 104). Plato (*Sophista* p. 160) spricht schon von denen, „welche behaupten, daß es weiter nichts gebe, als was man mit Händen greifen könne*), und sagt, es sei in der Welt stets eine Gigantomachie gewesen, d. i. es habe immer Himmelsstürmer gegeben, welche behauptet hätten, nur das, was sie anrühren könnten, sei wirklich, und welche die Meinung anderer, es gebe auch unkörperliche Dinge, verworfen hätten.“ Die Gegner dieser Himmelsstürmer hätten hingegen behauptet, „es gebe gewisse unkörperliche Verstandeswesen, welche allein Wirklichkeit hätten(**). Die Vertheidiger der ersten Meinung waren z. B. Democrit und Protagoras. Plato selbst aber dachte sich außer dem, was er τα αἰσθητά, Sinnenwesen, nannte, noch τα νοητά, Verstandeswesen, welche er auch τα ὄντα, Dinge an sich, nannte. Auch Aristoteles nahm noch andre Wesen an, als die Sinnenwesen, und sagte, Gott sei ein solches Wesen (ὁθεὶα κεχωρισμένη των αἰσθητων. *Metaph. XIV. Cap. VII.*). S. Idee.

6. Die alten Philosophen hielten Erscheinung und Schein für einerlei, welches einem noch ungebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen ist, und gestanden daher, wie wir gesehen haben, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zu. Der Unterschied zwischen den angeführten Behauptungen einiger alten Philosophen und denen der critischen Philosophie ist also der Unterschied zwischen dem materiellen und critischen Idealismus. Jene alten Philosophen und alle Idealisten

*) 'Οι διατενοῦντ' ἄν, πᾶν ὃ μὴ δύναται ταῖς χερσὶ συμπιεζεῖν εἶναι, ὡς ἄρα τοῦτο το παραπαν εἶσι.

**) νοητά ἄττα καὶ ἀσωματὰ εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν αὐτῶν εἶναι.

Behaupteten: alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung sei nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der reinen Vernunft sei Wahrheit. Kant hingegen behauptet, als critischer Idealist: Nur in dem Erkenntniß durch Sinne und in der Erfahrung ist Wahrheit, und alles Erkenntniß von Dingen an sich, oder von Dingen aus bloßem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein (Pr. 205).

7: Der Begriff eines Noumenon im negativen Verstande ist problematisch, d. h.

a. Es enthält keinen Widerspruch; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige Art der Anschauung, und daß es also gar keine andere Erkenntniß, folglich auch keine andern erkennbaren Dinge, gebe, als durch die Sinne.

b. Er hängt als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammen; denn er schränkt die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniß auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung ein, indem das Noumen eben davon den Namen Verstandeswesen hat, um damit anzuzeigen, daß die Anschauung hier ihre Grenzen finde, und sich nebst den Grundfätzen der Aesthetik nicht über alles erstrecken könne, was der Verstand denkt; sonst würde alles in lauter Erscheinung verwandelt werden.

c. Seine objective Realität kann aber auf keine Weise erkannt werden; weil wir keine Anschauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung haben, durch die uns außer dem Feld der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben wären.

Der Begriff des Noumenon ist also bloß ein Grenz-begriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativen Gebrauche, um dadurch nehmlich anzugeben, daß die Erkenntniß durch die Sinne sich nicht anmaßen dürfe, die einzige mögliche Erkenntniß zu seyn. Dieser Begriff ist nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt, wie wir gesehen haben, mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen (C. 310).

8. Der Verstand gesteht eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, das Daseyn von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei. Also werden hierdurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts bestimmtes, nicht einmal ihre reale Möglichkeit, noch vielweniger ihre Wirklichkeit, wissen, noch wissen können; weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als auch unsere reinen Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf bloße Sinnenwesen gehen, und, sobald man von diesen abgethet, jenen reinen Verstandesbegriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt (Pr. 105).

Kant Kritik der reinen Vern. Elementl. II. Th. I:

Abth. II. Buch. III. Hauptst. S. 294 — 315.

Deff. Prolog. §. 32. S. 104. 105.

Deff. Schrift, über eine Entdeck. II. Abchn. C. S. 41. ff.

Analogie,

analogia, analogie. So heist die Einerleiheit zweier Verhältnisse (C. 222). Unter einem Verhältniß versteht man nemlich die Bestimmung zweier Vorstellungen durch einander. Von beiden Vorstellungen sagt man, sie stehen mit einander im Verhältniß. Z. B. Cajus ist des Titus Vater; hier sind Cajus und Titus die beiden Vorstellungen, deren Verhältniß zu einander betrachtet wird, Cajus wird durch den Titus bestimmt, er ist desselben Vater, und Titus wird durch den Cajus bestimmt, er ist desselben Sohn.

2. Die beiden Vorstellungen, die in einem Verhältnisse stehen, heißen die Glieder des Verhältnisses, und sind entweder Größen (Quantitäten) oder Beschaffenheiten (Qualitäten), und ihre Verhältnisse heißen dann quantitative oder qualitative

Verhältniffe. Ein quantitatives Verhältnifs ist die Bestimmung zweier Gröfsen, und ein qualitatives Verhältnifs die Bestimmung zweier Beschaffenheiten durch einander. Und hiernach werden nun auch die Analogien in quantitative oder mathematische und in qualitative oder philosophische eingetheilt.

3. Die quantitativen Analogien heifsen auch Proportionen, und bestehen also in der Gleichheit zweier Gröfsenverhältniffe. Die Einerlichkeit zweier Gröfsen nennt man nemlich ihre Gleichheit. Ein Gröfsenverhältnifs ist aber selbst eine Gröfse, denn wenn ich eine Gröfse durch eine andre bestimme, so kann nichts anders als eine neue Gröfse daraus hervorkommen.

4. Gröfsen werden aber durch Zahlen dargestellt, indem diese die allgemeinen Repräsentanten aller Gröfsen sind, was also von den Gröfsen gilt, das gilt auch von den Zahlen.

5. Man kann aber zwei Zahlen auf zweierlei Art durch andere bestimmen, entweder vermittelt der Subtraction, oder durch die Division.

6. Vermittelt der Subtraction werden Zahlen durch einander bestimmt, wenn man untersucht, um wie viel die eine Zahl gröfser oder kleiner ist, als die andere; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem arithmetischen Verhältnifs, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelt der Subtraction ist ihr arithmetisches Verhältnifs, z. B. $20 - 5 = 15$ heifst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem arithmetischen Verhältnifs, oder wird vermittelt der Subtraction so durch 5 bestimmt, dafs sie um 15 gröfser als 5, und 5 um 15 kleiner als 20, ist. Schreibe ich also $20 - 5$, so ist nicht von 20 an und für sich selbst, auch nicht von der 5 aufser diesem Verhältnifs die Rede; sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelt der Subtraction, d. i. von der neuen Gröfse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15, aber mit Rücksicht auf ihre Erzeugung.

7. Vermittelt der Division werden Zahlen durch einander bestimmt, wenn man untersucht, wie vielmal

die eine Zahl in der andern enthalten ist, oder was für ein Theil von einer in der andern steckt; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem geometrischen Verhältniß, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelt der Division ist ihr geometrisches Verhältniß, z. B. $\frac{20}{5} = 4$ heisst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem geometrischen Verhältniß, oder wird vermittelt der Division durch 5 so bestimmt, daß 5 in derselben 4 mal enthalten ist, und umgekehrt ist $\frac{5}{20} = \frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{4}$ von 20 steckt in der 5. Man schreibt das geometrische Verhältniß auch so $20 : 5$, und betrachte ich dieses Verhältniß, so ist wieder nicht von der 5 an und für sich selbst, oder von der 20 aufer diesem Verhältniß die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelt der Division, oder umgekehrt, d. i. von der neuen GröÙe, die daraus hervorgehet, der Zahl 15 oder $\frac{1}{4}$; aber mit Rücksicht auf ihre Erzeugung.

8. Die Gleichheit zweier arithmetischen Verhältnisse (6) heisst nun eine arithmetische Proportion oder arithmetische Analogie, z. B. die Zahlformel $20 - 5 = 36 - 21$, sagt die arithmetische Proportion aus, daß die Zahl 20 um eben so viel gröÙer ist als 5, um wie viel 36 gröÙer ist als 21, nehmlich 15, oder umgekehrt $5 - 20 = 21 - 36$. Diese Proportion wird auch allgemein folgendergestalt durch eine Buchstabenformel vorgestellt, $a - b = c - d$. Das heisst, man soll sich unter diesen vier Buchstaben alle mögliche, nur vier verschiedene, Zahlen vorstellen, aber so, daß die erste Zahl, die ich mir unter a denke, um eben so viel gröÙer oder kleiner ist als die, welche ich mir unter b denke, um wie viel diejenige Zahl, die ich mir unter c denke, gröÙer oder kleiner ist, als diejenige Zahl, die ich mir unter d denke.

9. Die Gleichheit zweier geometrischen Verhältnisse (7) heisst eine geometrische Proportion oder geometrische Analogie, z. B. die Zahlformel $\frac{20}{5} = \frac{36}{9}$ sagt die geometrische Proportion aus, daß die Zahl 20 die 5 eben so vielmal ent-

halte, als 36 die 9, nemlich 4 mal, welches man auch so bezeichnet, $20 : 5 = 36 : 9$, und eben so ist die Buchstabenformel $a : b = c : d$ zu verstehen, das man sich nemlich unter diesen Buchstaben vier verschiedene Zahlen denke, wovon die erste, welche a heiße, die zweite, welche b genannt werde, so oft enthalte, als die dritte c die vierte enthält. †

10. Diese mathematischen Analogien, sagt nun Kant, sind jederzeit constitutiv, d. h. sie sind die Mittel, durch welche ein Gegenstand, nemlich eins der vier Glieder, wenn man die übrigen drei kennt, erzeugt, nemlich constructirt oder *a priori* dargestellt werden kann. Sind nun z. B. die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniß $20 - 5$ und das Glied 36, zu einer arithmetischen Proportion gegeben oder bekannt, so lehrt die Lehre von der arithmetischen Proportion, das man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 zu einander addiren, und von der daraus entspringenden Summe 41 das erste Glied 20 subtrahiren darf, so muß allemal der Rest das vierte unbekannte Glied der arithmetischen Proportion, nemlich 21 seyn. Der Mathematiker bezeichnet diese Regel so, $5 + 36 - 20 = 21$, oder in Buchstaben $b + c - a = d$. Sind uns die drei Glieder, die beiden in dem Verhältniß $20 : 5$, und das Glied 36, zu einer geometrischen Proportion gegeben oder bekannt, so lehrt die Lehre von der geometrischen Proportion, das man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 mit einander multipliciren, und das daraus entspringende Product mit dem ersten Gliede 20 dividiren dürfe, so muß allemal der daraus entspringende Quotient das vierte unbekannte Glied der geometrischen Proportion, nemlich 9 seyn, $5 \cdot \frac{36}{20} = 9$, oder $\frac{bc}{a} = d$, welche Regel man auch, mit italiänischen Worten, die Regel de tri oder von den drei Sätzen zu nennen pflegt (Kästner. Anfangsgründe der Arithm. Kap. V. §. 1 — 37).

11. Die qualitativen Analogien nennt man auch schlechthin Analogien, und sie bestehen in der Identität zweier Beschaffenheitsverhältniffe. Die Einerleiheit zweier Beschaffenheiten nennt man nemlich ihre Identität. Ein Beschaffenheitsverhältniß ist aber

selbst eine Beschaffenheit, denn wenn ich eine Beschaffenheit (Qualität) durch eine andere bestimme, so kann nichts anders als eine neue Beschaffenheit daraus erzeugt werden, die durch einen Satz ausgedrückt wird. Was also der Exponent oder die Zahl, welche aus der Bestimmung einer Zahl durch die andere erzeugt wird, bei dem quantitativen Verhältniß ist, das ist bei dem qualitativen Verhältnisse der Satz oder auch der neue Begriff, der durch die Verbindung des Prädicats mit dem Subject entspringt, z. B. aus dem Urtheil, der Tisch ist roth, entspringt der Begriff, der rothe Tisch. Und in so fern ist allerdings ein Urtheil nichts anders, als die Bestimmung des Verhältnisses zweier Qualitäten.

12. Beschaffenheiten werden aber durch Begriffe gedacht, und durch Worte ausgedrückt, können aber eigentlich nicht dargestellt werden. Man bedient sich zwar auch der Buchstaben und der Zeichen der mathematischen Verhältnisse, um dadurch Beschaffenheiten zu bezeichnen; sie kommen aber dann nur, wie wir sehen werden, dem Denken zu Hülfe, dienen aber nicht, wie in der Mathematik, als Mittel der Construction oder Darstellung *a priori* des Unbekannten. Was aber von den Beschaffenheiten gilt, das gilt auch von den Begriffen, durch welche die Beschaffenheiten gedacht werden.

13. Man kann aber zwei Begriffe auf zweierlei Art durch einander bestimmen, entweder logisch oder metaphysisch.

14. Logisch werden zwei Begriffe durch einander bestimmt, wenn man untersucht, wie zwei Begriffe nach den Gesetzen des Denkens überhaupt durch einander gedacht werden. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem logischen Verhältnisse, und die Bestimmung zweier Begriffe durch einander vermittelt der logischen Gesetze des Denkens ist ihr logisches Verhältniß. Solcher logischen Verhältnisse giebt es aber zwei, das Verhältniß der Vergleichung und das Verhältniß der Verknüpfung. Man kann nemlich zwei Begriffe mit einander vergleichen, um zu unte-

fuchen, ob sie dieselben sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Vergleichung, deren es drei verschiedene Arten giebt, nemlich das Verhältniß der Identität, der Aehnlichkeit und der Verschiedenheit. Sind zwei Begriffe ein und derselbe Begriff, so stehen sie mit einander im Verhältnisse der Identität, z. B. Thier und Thier; haben zwei Begriffe mehrere Merkmale mit einander gemein, so stehen sie, in Ansehung dieser Merkmale, im Verhältniß der Aehnlichkeit. Diese Merkmale selbst aber sind identisch, Hund und Schwein sind einander ähnlich in Ansehung mancher Merkmale, auch sind sie beide Thiere. Enthalten beide Begriffe specifisch verschiedene Merkmale, so daß der eine Begriff ganz andere Beschaffenheiten ausagt als der andere, so stehen die Begriffe im Verhältnisse der Verschiedenheit, z. B. Hund und Pferd, ein Hund ist kein Pferd. Man kann aber auch zwei Begriffe mit einander verknüpfen, oder untersuchen, ob sie beide zusammen denkbar sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Verknüpfung. Solcher sind wieder drei, das Verhältniß des Widerspruchs und der Einstimmung, des Grundes und der Folge, und das der Ausschließung. Sind zwei Begriffe so beschaffen, daß sie Merkmale haben, die einander aufheben, so stehen sie im Verhältnisse des Widerspruchs, und können nicht zusammen gedacht werden, oder sind zusammen logisch unmöglich, z. B. die Begriffe Zwerg und unermesslich lassen sich nicht mit einander verknüpfen, denn ein unermesslicher Zwerg würde so viel heißen, als ein seiner ungeheuern Größe wegen nicht messbarer und doch ungewöhnlich kleiner Mensch, ein Begriff, der widersprechende Merkmale enthält und also logisch unmöglich ist, folglich stehen Zwerg und unermesslich im Verhältnisse des Widerspruchs. Begriffe, die nicht in diesem Verhältnisse stehen, sind zusammen denkbar, und lassen sich verknüpfen, sie sind zusammen logisch möglich, welches man auch das Verhältniß der Einstimmung nennen kann. Ist ein Begriff der Grund

des andern Begriffs, so das der zweite aus dem erstern begriffen werden kann, so stehen beide mit einander im Verhältnisse des Grundes, sie werden zusammen gedacht, oder sind zusammen logisch wirklich; ein Begriff hingegen, der mit keinem andern in diesem Verhältnisse stehet, ist nicht logisch wirklich, man denkt ihn nicht; so denke ich mir z. B. den Besuch meines Freundes nicht als wirklich, denn ich müßte ihn sonst bei mir sehen und sprechen, dieser Besuch und das ich meinen Freund nicht bei mir sehe und spreche stehen also im Verhältnisse des Grundes. Endlich wird jeder Begriff durch eins von zwei sich widersprechenden Merkmalen bestimmt, und er stehet also mit jedem andern Begriff in dem Verhältnisse, das er entweder mit diesem Begriff, oder seinem Gegentheil, verknüpft gedacht werden muß, oder logisch nothwendig ist. Dieses Verhältniß heißt das der Ausschließung, weil dadurch ein dritter Fall, das ihm nemlich beides zusammen, der Begriff und sein Gegentheil, oder keins von beiden zukommen könne, ausgeschlossen wird, z. B. der Mensch und Vernunft und Unvernunft stehen in diesem Verhältnisse, der Mensch hat entweder Vernunft oder nicht, ein drittes und beides zusammen ist nicht möglich.

15. Metaphysisch werden die Gegenstände zweier Begriffe nach den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung so durch einander bestimmt, wie die Begriffe in den logischen Verhältnissen der Verknüpfung. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem metaphysischen oder objectiven Verhältnisse, und die Bestimmung zweier Begriffe durch einander vermittelt der metaphysischen Gesetze der Erfahrung ist ihr metaphysisches Verhältniß. Solcher metaphysischen Verhältnisse giebt es wieder zwei, die Verhältnisse der Erfahrung und die Verhältnisse des empirischen Denkens. Man kann nemlich zwei Begriffe so durch einander bestimmen, das die Objecte derselben als Substanz und Accidenz, oder als Ursach und Wirkung, oder als wechselseitige Wirkungen von

einander betrachtet werden. (S. Aberglaube 2, e. und Aggregat.) Dieses giebt drei Verhältnisse der Erfahrung; nemlich 1) das Verhältniß der Substantialität, z. B. das Glas ist zerbrechlich, d. i. diejenige Substanz, welche ihrer wesentlichen Accidenzen wegen jetzt den Namen Glas führt, hat unter diesen auch die veränderliche Bestimmung (das Accidenz), das es zerbrochen werden kann; 2) das Verhältniß der Causalität, z. B. das Glas ist vom Cajus zerbrochen worden, d. i. Cajus ist die Ursache der Wirkung, das das Glas zerbrochen ist; 3) das Verhältniß der Wechselwirkung, z. B. mit der Kraft, welche Cajus anwendet, das Glas zu zerbrechen, widerstehet das Glas dem Zerbrechen (der Ueberschuß nemlich, mit dem er das Glas wirklich zerbrach, war unendlich klein gegen die ganze angewendete Kraft). Man kann aber auch zwei Begriffe so durch einander bestimmen, das das Object derselben im Verhältnisse zum Erkenntnißvermögen betrachtet und als Gegenstand einer möglichen, wirklichen und nothwendigen Erfahrung (nicht wie in 14 eines bloß möglichen, wirklichen und nothwendigen Gedankens) erkannt wird. Dieses giebt drei Verhältnisse des empirischen Denkens: 1) das Verhältniß der Möglichkeit, z. B. es kann noch einmal eine unbekannte Insel entdeckt werden; dieses Verhältniß der unbekanntenen Insel zu dem entdeckt werden können, ist das Verhältniß der Möglichkeit, es ist das nicht bloß denkbar, die Begriffe stehen nicht nur nicht im Verhältnisse des Widerspruchs, sondern das Object kann auch in der Erfahrung zu irgend einer Zeit und in irgend einem Ort auf Erden vorkommen; 2) das Verhältniß der Wirklichkeit, z. B. Cook entdeckte Otaheite, dieses Verhältniß Cooks zur Entdeckung von Otaheite ist das Verhältniß der Wirklichkeit, es ist kein bloßer Gedanke, sondern eine Begebenheit in der Reihe der Erfahrungen, ich stelle mir nicht bloß einen Entdecker vor, durch den sich unsere Kenntniß von Otaheite begreifen läßt, sondern er ist wirklich die Ursache dieser unserer Kenntniß; 3) das Verhältniß der Nothwendigkeit, z. B. jede Insel im Südmeer, die wir kennen, muß ei-

nen Entdecker gehabt haben. Dieses Verhältniß, der uns bekannten Inseln im Südmeere zu einem Entdecker, ist das Verhältniß der Nothwendigkeit, ich muß nicht bloß so denken, die Begriffe stehen nicht bloß im Verhältniß der Ausschließung, so daß nicht nur nicht das Gegentheil, sondern auch kein andrer Fall als möglich gedacht werden kann, sondern es muß auch in der Erfahrung durchaus so gefunden werden, und wenn die Entdecker auch alle vergessen worden wären, so bleibt es dennoch nothwendig und materiale oder objective Wahrheit.

16 Die Identität zweier logischen Verhältnisse kann nun eine logische Analogie genannt werden, z. B. Geschmack und Verstand verhalten sich zu einander, wie Gefühl und Erkenntniß. Dies ist eine Analogie zweier Vergleichungsverhältnisse (14). Dieselbe Aehnlichkeit, die zwischen den beiden Vermögen Geschmack und Verstand ist, muß auch zwischen ihren Producten Gefühl und Erkenntniß seyn.

17. Die Identität zweier metaphysischen Verhältnisse kann man die metaphysische Analogie nennen, z. B. was der Geschmack für die Schönheit ist, das ist der Verstand für die Vollkommenheit. Dies ist eine Analogie zweier Verhältnisse der Causalität. So wie nemlich der Geschmack die Fähigkeit ist, die Schönheit zu fühlen, so ist der Verstand das Vermögen, Vollkommenheit zu erkennen, beide stehen also in dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung.

18. Diese philosophischen Analogien, sagt nun Kant, sind nicht, wie die mathematischen (1c), constitutiv, sondern bloß regulativ, d. h. man kann aus drei Gliedern derselben nicht das vierte Glied selbst erkennen, sondern nur das Verhältniß des dritten Gliedes zum vierten (C. 222). Wenn ich z. B. ein Haus sehe, so weiß ich, daß die Vernunft des Menschen dieses Haus hervorgebracht hat, nun sehe ich den Bau eines Bibers, und frage: woraus läßt sich das Daseyn dieses Baues begreifen, welches war die wirkende Ursache desselben? Ich habe hier die drei Glie-

der einer Analogie, denn ich kann sagen, wie sich verhält ein Haus zur Menschenvernunft, so verhält sich der Bau eines Bibers zu Hier ist nun kein Mittel, das unbekannte vierte Glied aus den angeführten drei gegebenen zu erkennen und darzustellen (construiren). Aber diese drei Glieder sind doch so beschaffen, daß ich aus dem Verhältnisse der zwei ersten zu einander das Verhältniß des dritten zum unbekanntem vierten erkenne, nemlich ich sehe ein, daß das vierte Glied die wirkende Ursache enthalten muß, welche den Bau des Bibers eben so hervorbringt, wie die Menschenvernunft das Haus. Ich bekomme also dadurch eine Regel, das vierte Glied in der Erfahrung zu suchen, nemlich die: suche die wirkende Ursache des Baues eines Bibers in diesem Thiere auf, oder das, was dem Biber statt der Vernunft des Menschen dient, so etwas zu machen, wozu bei dem Menschen Vernunft gehört. Wir bekommen also durch die philosophische Analogie, vermöge dieser ihrer regulativen Beschaffenheit, ein Merkmal, wodurch wir das vierte Glied finden, und woran wir es erkennen können. Findest du etwas an dem Biber, was das Merkmal an sich hat, daß es den Bau des Bibers hervorbringen kann, so hast du das vierte Glied zu jener Analogie gefunden (U. 448).

19. Der Grund von diesem Unterschiede zwischen einer philosophischen und mathematischen Analogie ist, daß bei den mathematischen Verhältnissen das zweite Glied aus dem ersten, vermittelt einer dritten Größe, welche ausagt, um wie viel das eine Glied größer ist als das andere, oder wie viel mal das eine in dem andern enthalten ist, erzeugt werden kann. Addire ich (6) 15 zu 5, so bekomme ich 20, oder multiplicire ich (7) 5 mit 4, so bekomme ich 20. In einem philosophischen Verhältnisse aber entsethet nicht das zweite Glied aus dem ersten, sondern durch das erste, denn da beide Glieder nicht Größen, sondern Beschaffenheiten sind, so sind sie, wenn sie nicht identisch sind, irgend worin, nicht der Größe oder dem Grade nach, sondern specifisch, d. i. der Beschaffenheit nach, verschieden. Daher ist in den logischen Verhältnissen das eine Glied nicht in dem an-

dem enthalten, sondern anders beschaffen als das andere, und daher das eine Glied bloß der Grund der Erkenntnis des andern, und das andere die Folge des ersten, eine Beschaffenheit wird vermittelt des andern gedacht. In den metaphysischen Verhältnissen aber enthält das eine Glied den Grund des Daseyns (die Ursache) des andern.

20. Daher erklärt Kant (U. 448 *) die Analogie (in qualitativer Bedeutung) auch so, sie ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen, Ursachen und Wirkungen. Die Glieder der beiden Verhältnisse A zu B, wie C zu D, sind specifisch verschieden. A ganz etwas anders als C, und B ganz etwas anders als D, wenn man sie an und für sich ausser diesen Verhältnissen betrachtet; aber B kann doch eben so aus A erkannt werden, oder eben so durch A entstehen, als D aus C erkannt wird oder entsteht. Ein Mensch und ein Biber sind specifisch verschieden, der Mensch hat Vernunft, der Biber nicht, beide bringen einen Bau zu stande. Wir wissen nun, daß in dem Menschen die Vernunft die wirkende Ursache eines Baues ist, in dem Biber kennen wir diese Ursache nicht. Ob nun wohl hier eine ähnliche Wirkung zweier Ursachen ist, so sind doch darum die Ursachen nicht dieselben, aber es ist einerlei Verhältniß zwischen der Vernunft des Menschen, der wirkenden Ursache, und dem Bau des Menschen, als zwischen dem Unbekannten im Biber, welches die wirkende Ursache seines Baues ist, und die wir Instinct, Kunsttrieb nennen, und diesem Bau. Dieser Instinct, der eine Wirkung hervorbringt, die der Wirkung der Vernunft ähnlich ist, wird daher ein Analogon der Vernunft genannt, wodurch nicht behauptet wird, daß der Biber wirklich Vernunft habe (welches nicht möglich ist, da Mensch und Biber eben hierin specifisch verschieden sind), sondern nur, daß er etwas hervorbringen könne, was gewissen Wirkungen der Vernunft ähnlich sei. Ein Analogon eines Grundes ist also dasjenige, was von demselben zwar specifisch verschieden ist, aber doch ähnliche Folgen hat.

21. Man kann nun nach der Analogie denken und nach der Analogie schliessen. Wenn wir die qualitative Analogie haben:

A verhält sich zu B, wie C zu D, und B ist von D specifisch verschieden, so ist D ein Analogon von B, und D wird nach der Analogie gedacht, es ist ein analoger Grund von B, weil die Folgen A und C ähnlich sind. Ist aber B von D nicht specifisch verschieden oder ungleichartig, und sind auch A und C ähnliche Wirkungen, obwohl unbekannt ist, ob C die Wirkung von D ist, so kann man nach der Analogie schliessen, das da die Verhältnisse identisch sind, und die Gründe und Folgen ähnlich, auch C die Folge von D seyn werde. Ist hingegen B von D specifisch verschieden, so ist der Schluss, das sie dennoch ähnlich seyn werden, weil die Verhältnisse A und C ähnlich sind, ein offener Widerspruch, und also falsch. Ein solcher falscher Schluss wäre der, das der Biber Vernunft habe, weil er einen Bau macht, wie der Mensch durch seine Vernunft (U. 450); oder der, das Gott einen Verstand habe, weil die Welt ein Inbegriff zweckmäßiger Producte ist, und der Mensch zu solchen Producten Verstand bedarf, welches eine Analogie mit der Causalität nach Zwecken ist (U. 269). Es ist hier nicht *par ratio*, d. i. einerlei Grund, denn der Biber ist eben darin vom Menschen verschieden, das er keine Vernunft hat, und Gott darin vom Menschen, das er nicht durch Begriffe und Merkmale und Grundsätze u. s. w. denkt und erkennt, denn das Vermögen so zu denken und zu erkennen nennen wir eben Verstand, da nun dieses Vermögen eine Sinnlichkeit, oder Fähigkeit durch Sinne Eindrücke zu erhalten, voraussetzt, dieses aber in Gott zu denken, eine grobe anthropomorphistische Vorstellung seyn würde, so ist das eine specifische Verschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen, das er nicht durch einen Verstand erkennt. Der Biber hat daher ein Analogon von Vernunft, und Gott ein Analogon von Verstand, wodurch wir unsre Unbekanntschaft mit dem Grunde selbst, und nur ein identisches Verhältniß ähn-

licher Folgen ausdrücken. Die Thiere sind uns darin ähnlich, daß sie leben oder willkürlich wirken. Der Grund unsrer willkürlichen Wirkungen, oder Handlungen, sind nun unsre Vorstellungen; da nun hier nicht nur ähnliche Wirkungen, Handlungen, sind, auch ähnliche Gründe, aus welchen solche Handlungen erfolgen können, das Leben, so können wir ganz richtig nach der Analogie schließen, daß das Leben der Thiere auch ein Wirken nach Vorstellungen, und Vorstellung also der Grund ihrer Handlungen seyn werde, denn hier ist *paritas rationis*, d. i. Einerleiheit des Grundes, Menschen und Thiere sind sich darin einander ähnlich, daß sie leben. Wenn man folgende Analogien macht:

A) wie der Fußboden, auf den ich trete, mit eben der Kraft, mit welcher ich auf ihn drücke, auf meinen Fuß zurück drückt; so gebe ich dem, den ich beleidige, dadurch, daß ich mir diese Erlaubniß nehme, in Ansehung meiner, die Befugniss (rechtliche Erlaubniß) mich unter den nehmlichen Umständen wieder zu beleidigen;

B) wie zwei Körper einander wechselseitig anziehen, und zurückstoßen; so haben zwei Glieder des Staats gegen einander wechselseitig Pflichten zu erfüllen und die Erfüllung von Pflichten zu fordern, oder Rechte;

C) wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder (a) zu der Liebe der Eltern (b), so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts (c) zu dem Unbekannten (welches in der Algebra mit x bezeichnet wird) in Gott, welches wir Liebe (d) nennen;

so sind Rechte und Pflichten (A B) und die Liebe Gottes (C) Analoga von entgegengesetzten bewegenden Kräften und Elternliebe, und werden ganz richtig nach solchen Analogien gedacht, aber nicht erkannt, denn es wäre falsch, wenn man nach der Analogie schließen wollte, daß sie wirklich entgegengesetzte bewegende Kräfte und Elternliebe wären.

22. Eine Analogie ist also nicht, wie man das Wort gemeiniglich nennt, (Feder. Logik §. 20.) eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Aehnlichkeit (Identität) zweier Ver-

hältniffe zwischen ganz unähnlichen (specififch verschiedenen oder ungleichartigen) Dingen (P. 176).

25. Durch diese Analogien wird der Mangel unfreier Erkenntniß verschiedener Art ersetzt, z. B. unsere innere Anschauung in der Zeit (Zeitvorstellung) giebt uns keine solche Gestalten, wie die äußere Anschauung im Raum (Raumsvorstellung); diesen Mangel ersetzen wir durch *Analogie*, indem wir uns die Ausdehnung der Zeit, oder die Zeitfolge als das Analogon einer ins Unendliche fortgesetzten Linie im Raum vorstellen, indem das Mannigfaltige in der Zeit eine Reihe ausmacht, die nur von Einer Dimension ist, oder das Analogon einer Linie ist, die nur nach Einer Richtung fortgeht. Darum ist die Zeit nicht wirklich eine solche Linie, aber alles, was zu einer solchen Linie als ihre Eigenschaften gehört, das kann ich mir auch analogifch von der Zeit vorstellen, oder aus den Eigenschaften dieser Linie auf die Eigenschaften der Zeit schließen, daß nemlich auch diese analogifch seyn müssen, ausgenommen in dem, worin Zeit und Raum specififch verschieden sind, daß z. B. die Theile des Raumes alle zu gleicher Zeit neben einander, die Theile der Zeit aber alle zu verschiedener Zeit nacheinander sind (C. 50).

24. Die Analogien dienen auch, den Begriffen *a priori* Symbole unterzulegen. Ein solches Symbol ist eine, entweder apriorische oder empirische, Anschauung, durch welche man einen Begriff *a priori* indirecte (d. i. ohne daß die Anschauung den Begriff selbst, sondern nur nach einer Analogie) darstellt. Ist nemlich das Analogon des Begriffs *a priori* eine Anschauung, sie sei nun *a priori* oder auch empirifch, so heißt es ein Symbol dieses Begriffs. So ist ein befeelter Körper das Symbol desjenigen monarchifchen Staats, den ein Monarch nicht nach Gesetzen seiner Willkühr, sondern einer rechtlichen Gesetzgebung durch Repräsentanten, die den Willen des Staatsbürgers rechtsgültig vorstellen, regiert. Hingegen ist eine bloße Maschine, z. B. eine Handmühle, das Symbol desjenigen monarchifchen Staats, in welchem kein andres Gesetz ist, als der unumschränkte Wille des Monarchen. Eigentlich ist ein solches Symbol das Analogon eines Schema (oder einer directen Darstellung) des Begriffs. Das Schema

ist nemlich die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen (C. 179. 180), z. B. wenn ich den Begriff eines Triangels denke, so habe ich zugleich eine Vorstellung von einem Bemühen meiner Einbildungskraft, diesen Triangel bildlich darzustellen; ob es gleich nie ein vollkommenes Bild wird, weil in diesem Winkel und Seiten bestimmt seyn würden, welches in dem Schema, das für jeden Triangel gelten soll, nicht seyn darf. Wenn wir uns nun einen despotischen Staat denken, und uns denselben symbolisch, durch eine Handmühle vorstellen, so ist das eigentlich ein Verfahren der Urtheilskraft, das demjenigen analog ist, das sie beobachtet, wenn sie einem Begriffe sein Schema verschaffen will. Es ist nicht eigentlich die Anschauung einer Handmühle, die Aehnlichkeit mit dem despotischen Staat hätte, sondern die Regel, nach welcher die Urtheilskraft hier verfährt, um dem Begriffe eines despotischen Staats ein Bild unterzulegen, ist der Regel analog, nach welcher sie bei der Reflexion über einen Begriff, vermittelt der Einbildungskraft, ein Schema verschafft. Die Urtheilskraft verrichtet eigentlich hier ein doppeltes Geschäft: 1. wendet sie den Begriff, despotischer Staat, auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, Handmühle, an, sie sucht nemlich etwas in der Natur auf, das auch so willkürlich bewegt, wie der Staat willkürlich regiert wird, und 2. wendet sie die Regel der Reflexion, nach welcher sie jene Anschauung einer Handmühle mit ihrem eigentlichen Gegenstande, einem Etwas, das mechanisch bewegt wird, vergleicht, auf einen ganz andern Gegenstand, nemlich den despotischen Staat an, als sei dieser gleichsam der Gegenstand, der in der Anschauung einer Handmühle angeschaut werde, von dem dann die Handmühle das Symbol ist, und dessen Begriff nie eine Anschauung direct (ein Schema) correspondiren kann. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen (oder Symbolen), nach einer Analogie, die nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Refle-

tion (oder ein Analogon jenes Schema) ausdrücken. So sind die Wörter Grund (Basis, Stütze eines andern Begriffs), abhängen (von oben durch einen andern gehalten werden), woraus fließen (statt folgen aus einem Begriff), Substanz (wie Locke *Essai phil. conc. l'entendement humain* Chap. XXIII. §. 2 sich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen (Darstellungen) und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelt einer directen Anschauung (eines Schema), sondern nur nach einer Analogie mit derselben (also einem Symbol). So ist das Schöne das Symbol des sittlich Guten (W. 255).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 222. I. Th. II. Abschn. §. 6. b. S. 50.

Kästner Anfangsgr. der Arithm. Kap. V. § 1 — 37. S. 124 ff.

Kiesewetter Grundriss einer reinen allgem. Logik. S. 28. ff. §. 63. ff.

Kant Crit. der Urtheilskraft II. Th. §. 90. 2. S. 443 S. 443 *). I. Th. § 59. S. 255. ff.

Kant Prolegomenen §. 58. S. 176. S. 176 *)

Analogie der Erfahrung,

analogia experientiae, ist eine Analogie *a priori* der Erfahrung, die eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenstände in solchen Verhältnissen erkannt werden müssen, die mit den Verhältnissen der Erfahrung (Analogie, 15.) identisch sind, z. B. in allen Erscheinungen (Gegenständen der Erfahrung) sind Beschaffenheiten, die sich zu einander verhalten, wie die Substanz zum Accidenz, d. i. in allen Erfahrungen ist etwas, das beharret, weder vermehrt noch vermindert wird (die Substanz), und etwas, das immer wechselt (das Accidenz).

1. Die metaphysischen Verhältnisse der Verknüpfung (15. C. 218. Pr. 96) machen dadurch, daß Wahrnehmungen nothwendig in eben dem Verhältnisse vorgestellt werden als sie, Erfahrung möglich, oder die Gegenstände, die

der Verstand den Wahrnehmungen setzt (die Erscheinungen) zu Gegenständen der Erfahrung, z. B. der Gegenstand, den ich der Lichtflamme, die ich wahrnehme, und der Gegenstand, den ich der Brandblase, die ich an meinem Finger wahrnehme, setze, verhalten sich zu einander; wie das metaphysische Verhältniß der Verknüpfung der Causalität oder wie die Ursache zur Wirkung. Dadurch wird nun die Wahrnehmung, daß, als ich den Finger der Lichtflamme zuwehrt näherte, ich eine Brandblase erfolgen sahe, Erfahrung, oder Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmung. Ich erkenne nemlich die Verknüpfung zwischen dem Object, das ich mir bei der Anschauung einer Lichtflamme, und dem, das ich bei der Anschauung einer Brandblase denke, durch einen, obwohl unumstößlichen Schluß nach der Analogie (s. Analogie, 21).

I. Wie Ursache zur Wirkung; so Lichtflamme zur Brandblase.

Wir wollen mit dieser Analogie zwei andere vergleichen, durch die eine wird auch nach der Analogie geschlossen, aber das Object nicht vermittelt der Wahrnehmung bestimmt, folglich entspringt durch diese keine Erfahrung, sondern nur analoge Erkenntniß, durch die andere wird nach der Analogie gedacht, und also gar nicht erkannt.

II. Wie Ursache zur Wirkung; so Vorstellungen in den Thieren zu ihren willkürlichen Wirkungen.

III. Wie Ursache zur Wirkung; so Gott zur Welt.

In I. sind zwei Wahrnehmungen, nemlich Lichtflamme und Brandblase. Ich nehme wahr, daß beide auf einander folgen. Dieses auf einander folgen aber ist durch die bloße Wahrnehmung desselben noch nicht von jeder andern Folge meiner Vorstellungen auf einander unterschieden. Sie kann bloß subjectiv seyn, d. i. ein Spiel meiner Erkenntnißkräfte, ohne daß andere erkennende Subjecte dieselbe Wahrnehmung haben, oder es könnte auch die Ordnung der Wahrnehmungen umge-

kehrt seyn, so das erst die Brandblase und dann die Lichtflamme in der Wahrnehmung auf einander folgt. Allein in der Wahrnehmung der Lichtflamme finde ich eine Regel des Verhältnisses derselben zur Brandblase, nemlich die, das auf die Lichtflamme, wenn ich ihr den Finger zu nahe bringe, die Brandblase beständig folgt. Soll nun diese Regel des Verhältnisses nicht bloß subjectiv seyn, und nur für mich und meine Vorstellung gelten, sondern soll sie objectiv seyn, als Erfahrung gelten, und für jedermann gültig seyn, so muß der Begriff der Nothwendigkeit mit dieser Regel des Verhältnisses verbunden seyn, und ich muß diese Wahrnehmung nicht bloß in mir setzen, sondern ich muß der Wahrnehmung ein Object setzen, von dem die Nothwendigkeit der Regel des Verhältnisses zu einem andern Object gilt, das das eine immer vor dem andern in der Zeit vorhergehen muß, und folglich die nothwendige Bedingung des andern enthalte, d. i. ich muß das eine Object für die Ursache und das andere für die Wirkung erkennen, wodurch die Wahrnehmung nun Erfahrung wird. In der II. Analogie nehme ich die Vorstellungen der Thiere nicht wahr, sondern nur das Leben derselben. Da ich nun dieses Leben für die Ursache ihrer willkürlichen Wirkungen erkenne, bei uns aber dieses Leben in den Vorstellungen bestehet, durch welche unsre willkürlichen Wirkungen möglich werden, so berechtigt uns die Aehnlichkeit des Lebens der Thiere mit dem unsrigen und die Identität der Wirkungen auf eine ähnliche Ursache der willkürlichen Wirkungen der Thiere mit der Ursache der unsrigen zu schließsen, und ebenfalls anzunehmen, das die Thiere nach Vorstellungen handeln. Hier ist also der Unterschied, das wir hier nicht wie in I. in den Wahrnehmungen etwas finden, das uns nöthigt, denselben ein Object zu setzen, und dasselbe mit einem andern im Verhältnisse der Ursache und Wirkung zu erkennen, sondern das ich von der Aehnlichkeit einer Wahrnehmung und ihrem Verhältnisse zu einer andern auf das Object einer Vorstellung schliesse, die ich nicht wahrnehmen kann, und dieses Object für eine Ursache erkenne,

In der III. Analogie ist aber Gott weder der Gegenstand einer Wahrnehmung, noch auch etwas, worauf ich, aus einer andern Wahrnehmung, die Aehnlichkeit hätte mit einer in die Sinne fallenden Ursache ähnlicher Wirkungen, schliessen könnte; ja, da Gott nicht in der Zeit ist, so kann er auch nicht einmal in der Zeit vor der Welt als Ursache derselben vorhergehen, zumal da auch nicht einmal die Welt, sondern nur das, was in der Welt ist, sich in der Zeit befindet, folglich können wir uns Gott auch nicht einmal als Ursache der Welt denken, sondern er ist nur ein Analogon einer Ursache, und wird nur analogisch als Ursache gedacht, aber nicht für die Ursache erkannt, weder aus der Erfahrung, noch durch einen Schluß.

2. Kant beweiset nun, daß es gar keine Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) geben kann, ohne eine solche nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unter einander durch die Verhältnisse der Erfahrung (M. 1, 256). Der Beweis ist dieser. Unter einem Gegenstande der Erfahrung (einer Erscheinung) verstehen wir den Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen Anschauung (sinnlichen Vorstellung) denkt, die nicht durch unsre Willkühr, etwa aus der bloßen Phantasie entspringt, und auch nicht nothwendig in uns vorhanden ist, und daher mit Empfindung (oder Bewusstseyn der unwillkührlichen Veränderung unsers innern Zustandes in Beziehung auf eine Vorstellung) verbunden ist. Eine solche Anschauung heist eine empirische, z. B. die einer Lichtflamme, im Gegensatz gegen eine reine, dergleichen die Anschauungen der Geometrie sind. Soll nun der Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen empirischen Anschauung denkt, nicht ein Spiel der Imagination, seyn so, muß es 1) ein Object seyn, das wir uns allein dadurch denken können, daß wir die Wahrnehmungen, die wir haben, mit einander verknüpfen, und 2) diese Verknüpfung nicht, wie bei den Objecten der Phantasie, willkührlich und zufällig, sondern nothwendig seyn. Folglich muß jedes Object der Erfahrung unter einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen

feyn. Denn das Object, das ich mir bei einer Wahrnehmung (mit Empfindung begleiteten Vorstellung) denke, ist nichts anders, als die Einheit, durch die ich die Wahrnehmungen verknüpfe, welche Einheit in einem Verstandesbegriffe bestehet, und nicht etwa schon in den Wahrnehmungen selbst liegt. In jeder Wahrnehmung liegt zwar der Grund, der es mir möglich macht, die Eindrücke auf meine Sinne, die nach und nach in dem Bewußtseyn zu einander kommen, durch reinen Verstandesbegriff mit einander zu verbinden, aber diese Verbindung selbst liegt doch nicht schon in dem, was wir wahrnehmen, sondern wir bringen diese Verknüpfung erst hinein. Sobald wir nemlich sinnliche Eindrücke empfangen, und also wahrnehmen, so verbindet der Verstand diese Wahrnehmungen durch den, übrigens unbestimmten Begriff: Gegenstand, er thut gleichsam den Ausdruck: das ist ein Gegenstand. Was wir also wahrnehmen, sind nicht etwa schon Gegenstände, denn dann wären sie schon verknüpft, und die Vorstellungen kämen verknüpft in uns hinein, welches unmöglich ist, weil sie nach und nach aufgefasset (apprehendirt, oder ins empirische Bewußtseyn aufgenommen) werden. Dann fängt der Verstand an, den Gegenstand durch die reinen Verstandesbegriffe zu bestimmen. Zu dieser Bestimmung gehört nun auch die Verknüpfung der Gegenstände untereinander, ohne welche sie ebenfalls isolirt seyn würden, folglich die Wahrnehmung mehrerer Objecte wiederum keine Erfahrung, sondern ein Spiel der Phantasie seyn würde.

3. Die Verknüpfung mehrerer Objecte miteinander beruhet aber darauf, daß sie in eine gewisse Zeit gesetzt werden, weil ich ein Object nur dadurch als vorhanden bestimme, daß ich es in eine bestimmte Zeit setze. Denn die Zeit ist die Form, in der alle Erfahrungen gemacht und alle Erscheinungen angeschauet werden. Folglich bestehet die Verknüpfung der Objecte darin, daß sie einander, durch gewisse Verstandesbegriffe, mit Nothwendigkeit die Zeit bestimmen, in welcher sie vorhanden sind, wodurch sie als in einem objectiven Verhältnisse zu einander in der Zeit vorgestellt werden. Nämlich

a. das eine Object wird als zu jeder Zeit vorhanden erkannt, und das andere als zu einer gewissen Zeit existirend; das geschieht durch die Begriffe Substanz und Accidenz;

b. das eine Object wird so erkannt, das es vor dem andern nothwendig vorhergeht; dies geschieht durch die Begriffe Ursache und Wirkung;

c. die Objecte werden als zu einer und derselben Zeit existirend erkannt; dies geschieht durch den Begriff der Wechselwirkung (M. 258).

Mehr Zeitbestimmungen giebt es aber nicht als diese drei, weil es nicht mehr *Modi* oder Zeitbeschaffenheiten giebt als drei, nemlich a. Beharrlichkeit, b. Folge, und c. Zugleichseyn. Also giebt es auch nicht mehr Verhältnisse der Erfahrung, durch die ein Gegenstand durch den andern bestimmt, das ist beide in Verknüpfung mit einem, der erkannt werden kann, als diese drei:

a. das Verhältniß der Substantialität oder Beharrlichkeit:

die Substanz zum Accidenz, oder das Beharrliche zum Wechselnden.

b. das Verhältniß der Causalität oder Folge:

die Ursache zur Wirkung, oder das nothwendig Vorhergehende zum nothwendig Folgenden.

c. das Verhältniß der Wechselwirkung oder des Zugleichseyns:

die eine Wechselwirkung zur andern, oder die Ursache, die zugleich Wirkung ist, zu ihrer Wirkung, die zugleich ihre Ursache ist.

Hieraus entstehen nun eben so viele Regeln der Verknüpfung der Objecte der Erfahrung durch diese Verhältnisse zu einer neuen Erfahrung; nemlich drei Analogien der Erfahrung, welche die Identität des Verhältnisses zweier Gegenstände der Erfahrungen (Erscheinungen) mit einem der drei Verhältnisse der Erfahrung ausagen.

a. Die Analogie der Beharrlichkeit oder Substantialität.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Substanz und Accidenz.

b. Die Analogie der Folge oder Causalität.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Ursach und Wirkung.

c. Die Analogie des Zugleichseyns oder Wechselwirkung.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie eine Wechselwirkung zur andern.

Nun sind aber in diesen Analogien Wahrnehmungen die Glieder des einen Verhältnisses und Verstandesbegriffe die Glieder des andern, und es scheint also anfänglich, als ob auch in der Erfahrung nur analogisch gedacht, aber nicht erkannt werden könnte, weil Wahrnehmungen und Verstandesbegriffe ganz verschiedene Dinge sind. Allein es ist hier eine vermittelnde Vorstellung, die Zeit, welche durch den Fluß der Wahrnehmungen gleichsam wahrgenommen wird, und doch auch darin mit den Verstandesbegriffen gleicher Art ist, daß sie *a priori* ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung heißt ein Schema. Sie giebt den Verhältnissen der Erfahrung Bedeutung, denn ohne die Zeit ist das Verhältniß der Ursache zur Wirkung nicht mehr eine Bestimmung der Objecte, sondern nur der Begriffe. Denn was z. B. nicht nothwendig in der Zeit vorhergeht, kann nur noch nothwendig in der Gedankenreihe vorhergehen, und ist dann nicht mehr Ursache, sondern Grund (der Erkenntniß). Daher entspringen aus den drei metaphysischen Verhältnissen der Verknüpfung die drei logischen

a) des Subjects und Prädicats,

b) des Grundes und der Folge,

c) der ausschließenden Bestimmung.

Die reine Anschauung der Zeit macht nun, daß die Wahrnehmungen, die in der Zeit sind, mit den reinen Verstandesbegriffen, die erst durch die Zeit metaphysische Bedeutung bekommen, gleichartig werden; daher entspringt hier durch die Analogie wirklich Erkennt-

nifs, und ich kann nun z. B. sagen, in jeder Erfahrung muß Ursach und Wirkung zu finden seyn (M. I. 259. C. 220).

4. Die Analogien der Erfahrungen sind also Grundsätze des Verstandes, durch die die Gegenstände der Erfahrung erkannt werden. Sie haben aber, eben weil sie Analogien sind, etwas an sich, wodurch sie sich von den Grundsätzen der Mathematik wesentlich unterscheiden. Die Grundsätze der Mathematik, z. B. zwischen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie, bestimmen etwas im Object selbst, aber die Analogien der Erfahrung bestimmen nur, ob und wie das Object vorhanden ist, oder das Daseyn, und das Verhältniß der Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) in der Zeit, in Ansehung ihres Daseyns. Dafs in jeder Erfahrung Etwas Ursach und Etwas Wirkung seyn müsse, bestimmt nicht dieses Etwas selbst, sondern die Art, wie es im Verhältnisse auf das andere in der Zeit vorhanden ist, nemlich so, dafs es entweder (als Ursache) nothwendig ehe vorhanden ist als das andere, oder (als Wirkung) später (G. 220).

5. Das Daseyn läßt sich aber nicht construiren, oder in der Anschauung (sinnlich) darstellen. Es läßt sich z. B. weder durch die Phantasie, noch in der Erfahrung selbst vor die Sinne bringen, wie etwas nothwendig oder zufällig, früher oder später, immer oder nur eine Zeitlang, zu derselben oder zu verschiedener Zeit, vorhanden ist; so wie sich die Gröfse der Ausdehnung und der Grad der Empfindung darstellen läßt. Aus der Ursache läßt sich nicht die Wirkung, aus der Substanz nicht das Accidenz, aus einer Wechselwirkung nicht die andere *a priori* darstellen, wie eine Gröfse aus der andern, z. B. 4 aus 6, wenn ich von letzterer 2 hinweg nehme. Wenn ich daher auch die Verhältnisse der Erfahrung habe, so kanu ich z. B. nicht sogleich daraus, dafs ich ein Object der Erfahrung als Ursache betrachte, die Wirkung derselben darstellen, oder umgekehrt. Man betrachtete den Blitz lange als Wirkung, aber seine Ursache konnte man nicht darstellen, sondern man suchte sie, man gab sich Mühe, sie zu finden, zu

entdecken (s. Analogie, 18. 19). Die Analogien der Erfahrung sind also, wie alle Analogien, nicht constitutiv, darstellend, sondern regulativ, dienen als Regeln zum Suchen und Finden des einen Gliedes des Verhältnisses der Objecte in der Zeit zum andern (M. 262).

6. Diese Analogien haben aber nun allein Bedeutung und Gültigkeit als Grundsätze des Gebrauchs des Verstandes zu Erfahrungen. Denn wenn ich z. B. den Begriff der Ursache auf überfinnliche Gegenstände, von denen Begriffe aus der Vernunft, und nicht durch Wahrnehmungen, entspringen, anwenden wollte, etwa auf Gott, und Gott als Ursache der Welt erkennen wollte, so ist ja Gott, weil er nicht sinnlich wahrgenommen wird, nicht in der Zeit. Da nun hier das vermittelnde Schema, die Zeit, wegfällt in dem Verhältniß:

Wie die Ursache zur Wirkung, so Gott zur Welt:

so ist hier nicht nur keine Gleichartigkeit zwischen Gott und dem Verstandesbegriff Ursach, sondern der Begriff Ursach verliert hier auch seine metaphysische Bedeutung einer nothwendigen Bedingung einer in der Zeit darauf folgenden Wirkung, und behält nur noch seine logische eines Erkenntnißgrundes. Denn da weder Gott noch die Welt in der Zeit sind, so kann auch Gott nicht nothwendig in der Zeit, als Bedingung vor der Welt hergehen. Der Begriff der Ursache kann also nicht gültig auf andre Objecte, als solche, die durch Wahrnehmung in der Zeit bestimmt werden (Erscheinungen) angewendet werden, und gilt also nun von Erfahrungen.

7. Alle empirische Analogien können auf eine von diesen Analogien der Erfahrung gebracht werden, z. B. die Analogie, wie sich verhält der Baum zur Frucht, so die Gesinnung zur Handlung, ist die Identität zweier Verhältnisse, die mit dem Verhältnisse der Causalität identisch sind, und kann daher auf die Analogie der Causalität gebracht werden: wie die Ursache zur Wirkung, so die Gesinnung zur Handlung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch, II. Hauptst. III. Abschn. 3. S. 218. — 224.

Analogie der Substanzialität,

Analogie der Subsistenz, oder der Beharrlichkeit, *analogia subsistentiae*.

Sie ist diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenstände der Erfahrung in einem solchen Verhältnisse vorgestellt werden müssen, das mit dem metaphysischen Verhältnisse der Substanzialität identisch ist (Analogie 15).

1. Diese Analogie heißt: in allen Erscheinungen ist etwas, das sich zu einander verhält, wie die Verstandesbegriffe Substanz und Accidenz zu einander.

Da nun alle Erscheinungen, oder Gegenstände der Erfahrung, in der Zeit sind, und Substanz und Accidenz Begriffe sind, die die Zeit in Ansehung ihrer Dauer bestimmen, so kann man sagen, in jeder Erscheinung ist etwas, was beharrt, oder dem der Begriff Substanz zukömmt, und etwas, das wechselt, oder dem der Begriff Accidenz zukömmt. S. Substanz. Accidens. Da nun das Wechseln der Accidenzen den Zustand der Substanz verändert, so kann uns kein Gegenstand vorkommen, welcher nicht beständigen Veränderungen unterworfen wäre, und von dem wir uns vorstellen könnten, daß er je aufhören könnte, vorhanden zu seyn, so wie das Entstehen desselben aus Nichts uns darum ebenfalls unbegreiflich ist.

Im innern Sinn, in unserm Gemüth, finden wir zwar keine Substanz, aber wir knüpfen die Accidenzen im innern Sinn an das Beharrliche im äußern Sinn. Aber wir bedürfen auch keines Beharrlichen im innern Sinn. Dieses wird deutlich werden, wenn wir uns die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Analogie der Substanzialität auseinander setzen (M. I. 265).

2. Alle Erscheinungen oder Gegenstände der Erfahrung sind in der Zeit, a. diejenigen, die in unserm Gemüth vorkommen, Gedanken, Gefühl u. s. w.; denn die Zeit ist die Form des innern Sinnes, und b. auch diejenigen, die wir als außer uns vorhanden anschauen, oder sich uns sinnlich darstellen, denn da

auch der äussere Sinn seinen Grund in unserm Gemüth hat, so ist auch alles äussere, obwohl nur mittelbar, im Gemüth, und folglich in der Zeit. Die Zeit selbst aber wechselt nicht, sondern ist immer in uns vorhanden oder beharrliche Form der innern Anschauung, aber in ihr gehet der Wechsel vor. Soll nun etwas durch Wahrnehmung in der Zeit bestimmt, und also die Zeit wahrgenommen werden, welches von der reinen Zeit nicht möglich ist, so muss in der Zeit etwas als beharrlich vorgestellt werden, woran der Wechsel wahrgenommen wird. Folglich muss in allen Erscheinungen etwas durch den Begriff der Substanz (Substrat der Zeit oder Repräsentant der Zeit als beharrlicher Form) gedacht werden, und etwas als Accidenzen, die in einem beständigen Wechsel begriffen sind, und durch ihre Folge die empirische Zeit vorstellen. Kant drückt in der Analogie noch die Anwendung der Grösse auf die Beharrlichkeit aus, indem er sagt, das Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Allein so richtig das ist, so gehört das doch nicht eigentlich in die Analogie der Substantialität, welche ein Grundsatz der Transcendentalphilosophie ist, dahingegen jene Anwendung des Begriffs der Grösse darauf, wie auch schon das Wort Natur lehrt, in die Metaphysik der Natur gehört. Wahrscheinlich wollte der vortreffliche Denker, durch den Zusatz: das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, zu erkennen geben, dass seine Analogie der Substantialität eigentlich das alte Gesetz von der Beharrlichkeit des Quantums der Substanz sei, um fasslicher zu werden.

3. Wir haben nun zweierlei Folge wahrzunehmen und von einander zu unterscheiden, die subjective Folge in unserm Gemüth und die objective Folge der Gegenstände. In unserm Gemüth allein haben wir keine Folge zu unterscheiden, sondern bloss wahrzunehmen, und da ist es genug, dass etwas ausser uns beharrt, an das wir den innern Fluss unsrer Vorstellungen halten, und darnach bestimmen, wann wir jede Vorstellung haben, und dass wir es sind, die sie haben. Gäbe es gar nichts beharrliches ausser uns, woran unsre Gedanken-

reihe gleichsam wie ein Strom vor einem Felsen vorbeiflässe, so wäre kein fester Punct, der Verbindung hinein brächte, und der unser Bewusstseyn der einen Vorstellung an das Bewusstseyn der andern anknüpfte, wir würden in jedem Augenblick nicht nur anders bestimmt, sondern das, was bestimmt würde, verflösse jedesmal mit der Bestimmung; und in jedem Augenblick wäre ein anderes Ich da, das wieder einem folgenden weiche. Wäre aber eine Substanz im Gemüth, an der wir den Wechsel der innern Accidenzen wahrnahmen, dann wäre die Einheit zwischen innerer und äußerer Erfahrung aufgehoben, und unsre Gedanken und Gefühle, kurz alle innern Bestimmungen verflössen in einer andern Zeit, als die äußern (C. 224).

4. Wenn wir wahrnehmen, so fassen wir nicht etwa alles mit einem male auf, sondern dieses Auffassen (Apprehendiren) des Stoffs zur Erfahrung geschieht nach und nach, obwohl oft mit großer Schnelligkeit; eine Vorstellung folgt auf die andere, und macht wieder der andern in Bewusstseyn Platz. Wir sehen nicht etwa mit einemmale das ganze Haus, sondern wir fassen alle Theilvorstellungen, die in der Vorstellung Haus enthalten sind, nach und nach auf. Das Auffassen des Mannichfaltigen in der Vorstellung eines Hauses kann uns also nicht lehren, ob dieses Mannichfaltige zugleich sei, oder eben so in dem Objecte auf einander folge, als in der Wahrnehmung, wofern nicht an dem Hause etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, so daß aller Wechsel und alles Zugleichseyn an demselben nichts als so viel Arten (*modi*) der Zeit sind, nemlich Zeitfolge und Gleichzeitigkeit. Nur an dem Beharrlichen (der Substanz) ist also alle Zeitbestimmung durch den Wechsel der Accidenzen möglich. Das Beharrliche ist daher der Gegenstand in der Erscheinung, das Accidenz aber nur die Art, wie es vorhanden ist (C. 225).

5. Es ist noch nie einem Philosophen eingefallen, diesen Grundsatz der Beharrlichkeit zu beweisen, obwohl zu allen Zeiten, nicht bloß der Philosoph, sondern auch der gesunde Menschenverstand ihn vorausgesetzt hat.

Er stehet auch nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* bestehenden Gesetze der Natur, s. Naturgesetze. Der Grund davon, daß er nicht ist bewiesen worden, liegt darin, daß der Beweis nicht kann aus Begriffen (dogmatisch) geführt werden, und daß man nicht darauf fiel, die Gesetze der Natur von der Beschaffenheit unfres Erkenntnisvermögens (critisch) abzuleiten (C. 227).

6. Folgesätze aus dieser Analogie sind:

a. daß die Substanz weder vermehrt noch vermindert werden kann. Wenn z. B. das Holz verbrannt ist, so muß die Substanz desselben noch vollständig, nur mit andern Accidenzen, in Rauch und in der Asche, vorhanden seyn.

b. daß aus Nichts nie Etwas, und Etwas nie zu Nichts werden kann; *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, ist schon ein richtiger Satz der Alten. (*Persii Satyr. III. v. 84.*). οὐδὲν οὐτὲ γίνεσθαι οὐτὲ φθίσεσθαι τῶν ὄντων sagt Parmenides (*Aristoteles de Coelo lib. III. Cap. I.*). Democrit lehrte μηδὲν ἐκ τῆ μη οντος γίνεσθαι μηδὲ εἰς τὸ μη ὄν φθίσεσθαι (*Diog. Laert. in vita Democrit. lib. IX. segm. 44.*). Xenophanes und Zeno hatten ebenfalls den Grundsatz μη ἐνδεχεσθαι (es sei nicht möglich) γίνεσθαι μηδὲν ἐκ μηδενος (*Aristot. libr. de Xenophane, Gorgia et Zenone Cap. I.*) und Lucrez sagt:

Nullam rem e Nihilo gigni divinitus unquam.

(*de rerum natura lib. I. v. 151.*) und (*lib. I. v. 206. 216. 217*)

Nil igitur fieri de Nilo posse fatendum est —

Huc accedit, uti quidque in sua Corpora

Dissoluat natura, neque ad Nihilum interimat res.

f. übrigs Substanz. Veränderug. Accidenz. (C. 228.)

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th.
I. Abth. II. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. 3. A. S.
224 — 229.

Analogie der Urfache und Wirkung,

Analogie der Causalität oder der Zeitfolge, Grundsatz der Erzeugung, *analogia causalitatis*.

Sie ist diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenstände der Erfahrung in einem solchen Verhältnisse vorgestellt werden müssen, das mit dem metaphysischen Verhältnisse der Causalität (Analogie 15) identisch ist.

1. Diese Analogie heißt: Alle Erscheinungen stehen in Ansehung des Wechsels der Accidenzen mit einander in dem Verhältnisse der Urfache zur Wirkung. Alles, was daher von Accidenzen in der Natur vorkömmt, es mag im äußern oder im innern Sinn seyn, muß die Wirkung einer Urfache, und in Verbindung mit der Substanz die Urfache einer Wirkung seyn, s. Urfache, Wirkung. Die äußern Gegenstände sind aber auch die Urfache unfrer Vorstellungen im innern Sinn, und umgekehrt, so das also diese Analogie sich in vier verschiedene Analogien auflöset, nach der Identität der vier folgenden Verhältnisse mit dem Verhältnisse der Causalität, nemlich

a. der äußern Objecte unter sich, wovon hier die Rede ist;

b. der innern Objecte (Anschauungen, Gedanken, Gefühle u. s. w.) unter sich, wovon in der Logik und Psychologie die Rede ist;

c. d. der äußern Objecte mit den innern, und umgekehrt, wovon hier (in Ansehung der Erkenntniß überhaupt), aber auch in der Moral und Teleologie gehandelt wird.

2. Dieses ist der berühmte Grundsatz, dessen Beweis in der Leibnitz-Wolffischen Philosophie gänzlich verunglückt ist. Der Grund ist, weil man diesen Beweis dogmatisch oder aus Begriffen führen wollte, welches nicht möglich ist, auch verwechselte man den metaphysischen Begriff der Urfache (*principium essendi*) mit dem logischen Begriff des Grundes (*princi-*

pium cognoscendi). Der dogmatische Beweis, den z. B. Baumgarten (Metaphys. Ontol. 3. Kapit. §. 218.) führt, ist dieser: „Die Wirklichkeit eines zufälligen endlichen Dinges ist eine zufällige Beschaffenheit, folglich hat sie keinen hinreichenden Grund (nehmlich der Erkenntnis derselben) in seinem Wesen, auch nicht in seinen Eigenschaften, folglich nicht in seinen innerlichen Bestimmungen. Nun muß aber seine Wirklichkeit einen hinreichenden Grund haben (aus welchem sie erkannt wird), folglich muß derselbe außer dem zufälligen und endlichen Dinge angetroffen werden, in Dingen, die seine Ursachen sind, (weil der Grund der Wirklichkeit eines Dinges seine Ursache heißt). Folglich kann ein zufälliges und endliches Ding nicht wirklich seyn, wenn es nicht außer sich Ursachen hat“. Allein da Baumgarten den Grund (§. 14.) erklärt, „es sei dasjenige, woraus erkannt werden kann, warum Etwas sei,“ so ist Grund und Erkenntnisgrund identisch; nun ist aber die Ursache eines Dinges dasjenige, was nothwendig vor demselben hergehen muß, und nicht das, was den Erkenntnisgrund der Wirklichkeit enthält, denn der Erkenntnisgrund ist ein Gedanke, die Ursache aber ein Gegenstand. Dieser Beweis hat also zwei Fehler, 1) die Verwechslung der Ursache mit dem Grunde, 2) die Voraussetzung dessen, was erst bewiesen werden soll; denn der Schluß heißt so: wenn ein Ding seinen zureichenden Grund nicht in sich selbst hat, so muß es ihn, in einem Dinge außer sich haben, ein solches Ding heißt aber seine Ursache; aber das nur dann, wenn es überhaupt einen zureichenden Grund hat, welches aber nur dann der Fall ist, wenn es überhaupt für unsern Verstand erkennbar ist. Wir können also nur schliessen, daß das, was von unserm Verstand soll begriffen werden, einen Grund haben müsse, denn der Grund ist eben das, woraus es begriffen wird. Und so kann denn auch die Analogie der Causalität nicht aus Begriffen (dogmatisch), sondern bloß critisch (durch Untersuchung unsers Verstandesvermögens und der Bedingungen der Erfahrung) bewiesen werden. Dieses geschieht nun so:

Zuerst kömmt eine Vorbereitung zu diesem Beweise. Es muß nemlich aus dem, was in den Artikeln Analogie der Erfahrung und Accidenz ist gezeigt worden, hier vorausgesetzt werden, daß alle Erscheinungen der Zeitfolge Veränderungen der Substanz d. i. ein Wechsel der Accidenzen sind; ein Entstehen und Vergehen der Accidenzen, aber nicht der Substanzen, oder des Beharrlichen (M. I. 275). Nach dieser Vorbereitung folgt der Beweis.

Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, oder verknüpfe zwei entgegengesetzte Zustände der Substanz in der Zeit (C. 233. 243.). Alles dieses gehet also in meinem Gemüth vor. Diese Verknüpfung aber ist entweder willkührlich, d. i. es stehet bei mir, welcher Zustand zuerst, und welcher zuletzt kommen soll; oder sie ist nothwendig, d. i. ich bin mir bewußt, daß der eine Zustand immer der erste und der andere immer der letzte seyn muß. Im ersten Fall ist die Verknüpfung subjectiv, bloß in meiner Einbildungskraft und nicht in den Objecten; im letztern Fall aber wird die subjective Verknüpfung in eine objective verwandelt, d. h. sie wird nicht bloß als in meinem Gemüth befindlich vorgestellt, sondern ist zugleich in den Erscheinungen (Gegenständen der Erfahrung selbst). (M. I. 285.) Soll also die objective Folge der Dinge von der subjectiven unterschieden werden können, und die erstere nicht für die letztere gehalten werden, so muß sie mit Nothwendigkeit verbunden seyn. Nothwendigkeit ist aber nur *a priori* möglich, folglich muß die Verknüpfung, ein Werk des Verstandes, durch einen reinen Begriff im Verstande vorgehen, welches der Begriff der Ursache ist, und in allen Erscheinungen muß daher das Verhältniß der Ursache zur Wirkung vorkommen, wenn sie durch Begriffe erkannt werden (M. I. 276).

3. Durch die Analogie der Ursache und Wirkung kann also allein die objective Folge der Gegenstände von der subjectiven Folge im Gemüth unterschieden werden. (C. 234. 243.) Das Auffassen (die Apprehension) des Mannichfaltigen der Vorstellungen geschiehet jederzeit nach und nach (successiv). Die Vorstellungen der Theile in der Anschauung

folgen auf einander. Denn wir können nicht mehr als Eine Vorstellung auf einmal auffassen, und uns vorstellen, daher muß eine Vorstellung immer der andern Platz machen, und alle unsre Vorstellungen, wenn es uns auch so vorkömmt, als wenn manche gleichzeitig wären, weil der Zeitunterschied zwischen ihnen unendlich klein ist, sind doch alle nach einander. Hierdurch wird nun noch kein Object vorgestellt, weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts von etwas anderm unterschieden wird. Es muß also unterschieden werden können, ob die Zeitfolge (Succession) in den Anschauungen bloß in mir, in meinem Subject (subjectiv), oder in jedem Subject (allgemein), folglich in den Gegenständen (objectiv) ist; das geschieht nun durch einen Verstandesbegriff, der Nothwendigkeit in die Succession bringt, wodurch sie aufhört willkürlich, und bloß in der Apprehension zu seyn. So ist z. B. die Apprehension des Mannichfaltigen in der Erscheinung, die wir Haus nennen, successiv. Nun ist die Frage, ob die Succession bloß in unserm Gemüth, oder auch in der Erscheinung sei? d. h. ob wir das aufgefaßte Mannichfaltige so mit einander verbinden können, daß wir uns die Folge als willkürlich vorstellen, wodurch das Ganze derselben bloß als Vorstellung im Gemüth erkannt wird, oder daß wir uns die Folge als nothwendig und unabhängig von unsrer Willkühr vorstellen, wodurch das Ganze als Gegenstand von Vorstellungen, und zwar in dem Verhältnisse von Ursach und Wirkung erkannt wird; die Vorstellung oder die subjective Folge in der Apprehension stimmt mit dem objectiven in Gegenstände überein, und unsre Erkenntniß ist metaphysisch wahr, denn die metaphysische Wahrheit bestehet eben in der Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem Gegenstände.

4. Wenn etwas geschehen, d. h. ein Zustand der Substanz wirklich werden soll, der vorher nicht war, so kann das nicht wahrgenommen oder voraus angenommen werden, als nur dann, wenn ein Zustand vorhergeht, welcher diesen neuen Zustand nicht in sich enthält. Aber eben so ist es auch in der Apprehension, ich fasse

einen Eindruck in das Bewußtseyn auf, der vorher nicht in meinem Bewußtseyn war. Dieses ist bei aller Verknüpfung der ins Bewußtseyn aufgefaßten Vorstellungen der Fall. Nun soll sich aber das Mannichfaltige sinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaßt habe, noch von bloß subjectiven Vorstellungen unterscheiden, so daß ich nicht allein sagen kann, ich stelle mir das so vor, sondern das ist wirklich so geschehen, wie ich es mir vorstelle. Wenn nun die Folge in der Apprehension so beschaffen ist, daß auf den Zustand A der Zustand B folgt, aber es mir nicht möglich ist, auf den Zustand B den Zustand A folgen zu lassen, und also meine Apprehension an die erste Ordnung gebunden ist, so ist die Ordnung nothwendig, ihr Gegentheil nicht möglich (M. I. 278. C. 236).

5. Die Apprehension der beiden Zustände geschieht also nach einer Regel, welche zugleich einen Unterschied unter den Erscheinungen macht, indem auf A auch nicht C, und auf B nicht A folgen kann. Dann muß ich also sagen, die Folge ist nicht bloß in meinem Gemäth, denn sonst wäre sie willkürlich, sondern in den Erscheinungen (den Gegenständen der Erfahrungen) (M. I. 279. C. 285).

6. Die Regel ist also die: in dem Zustande A einer jeden Substanz liegt die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise der Zustand B derselben oder einer andern Substanz auf den Zustand A folgen muß, welches Verhältniß des A zu B dasjenige ist, was durch die beiden Verstandesbegriffe Ursache und Wirkung gedacht wird (M. I. 289). Man nennt diese Regel auch den Satz vom zureichenden Grunde, besser aber den Satz der Ursache oder das Princip der Causalverknüpfung, damit er nicht, wie es bisher geschehe, mit dem Satze des zureichenden Erkenntnißgrundes, für welchen jener Name eigentlich gehört, verwechselt werde (C. 245).

7. Gesetzt, unser Verstand hätte nicht die Verstandesbegriffe der Ursache und Wirkung, um durch sie Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, so könnte er sich auch keinen Zustand A vorstellen, auf welchen der

Zustand B nach einer Regel folgen müßte. Dann wäre die Apprehension bloß subjectiv, bloß in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber nicht für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects bestimmt. Wir hätten dann bloß ein Spiel von Vorstellungen, und könnten nicht sagen, so ist es im Object, wir könnten dann unsere Vorstellungen auf kein Object beziehen, und hätten Vorstellungen, ohne daß wir dadurch einen Gegenstand erkennen. Denn unsere Vorstellungen wären nicht durch ein Zeitverhältniß bestimmt, und könnten also durch kein Zeitverhältniß von einander unterschieden werden. Kurz, es folgten da nur zwei Zustände im Gemüth, zwei Apprehensionen; aber nicht zwei Zustände in den Erscheinungen aufeinander.

8. Es ist also hier ein großer Unterschied zwischen dieser Theorie, welche das Gesetz der Causalität in den Verstand setzt, und behauptet, daß der Verstand, durch diejenige seiner Regeln, welche Analogie der Causalität heißt, die Zeitfolge in dem aufgefaßten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit bestimme, und der, welche behauptet, daß die Gegenstände der Erfahrung selbst dann Ursachen und Wirkungen sind, wenn sie auch kein solcher Verstand, wie der unfrige, durch seine Grundsätze verknüpft, und daß unser Verstand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als daß er wahrnehme, welcher Gegenstand eine Ursache und welcher eine Wirkung sei. Durch die vorgetragene Theorie wird nemlich gelehrt, daß alles, was wir wahrnehmen, ein Mannichfaltiges sinnlicher Vorstellungen sei, das, ob es wohl im Raume, also außer uns, angeschauet werde, doch eigentlich mit sammt dem Raume sowohl in unserm Gemüth sei, als unsere Gedanken, nur daß es durch eine uns unbegreifliche Einwirkung aufs Gemüth in uns komme, und durch die Beschaffenheit des Gemüths als außer uns vorgestellt werde, um es von bloßen Gedanken zu unterscheiden, die durch uns allein im Gemüth entstehen. Da nun also das Mannichfaltige der Erfahrung als sinnliche Anschauung in uns ist, so verbindet der Verstand dasselbe vermittelt der Zeitfolge, in der es aufgefaßt wird, zu einem Ganzen, und zwar so, daß er entweder die Zeitfolge als

willkürlich bestimmt, und das nennen wir die subjective Folge sinnlicher Vorstellungen, oder so, daß er die Zeitfolge als nothwendig bestimmt, und das nennen wir eine objective Folge der Gegenstände, und schreiben die Folge in unsrer Apprehension diesen Gegenständen zu, oder erkennen sie, nach dem Verhältnisse der Verstandesbegriffe, Ursache und Wirkung. Nach der bisher gewöhnlichen Theorie ist hingegen alles, was wir wahrnehmen, wirklich so außer uns in einem Raume vorhanden, und so, daß das eine Ding Ursache und das andere Wirkung ist, und wir wüßten nichts von Ursache und Wirkung, wenn wir diese Begriffe nicht hätten aus der Erfahrung kennen gelernt, und eben so von der Erfahrung abstrahirt, wie die reine Mathematik ein Abstractum von den Körpern seyn soll.

9. Allein hätten wir die Begriffe Ursache und Wirkung aus der Erfahrung abstrahirt, so wäre weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit mit ihnen verbunden. Wir könnten nicht sagen, alles, was geschieht, hat seine Ursache, sondern nur, alles, was wir wahrgenommen haben, hätte sie, ja von vielem haben wir sie noch nicht einmal gefunden, und dennoch behaupten wir, die Ursachen sind uns nur verborgen, sie sind dennoch vorhanden oder vorhanden gewesen, als sie diese Wirkungen hervorbrachten. Auch könnten wir nicht behaupten, was geschieht, muß seine Ursache haben, denn gesetzt, wir hätten auch immer die Ursachen aller Begebenheiten entdeckt, so haben wir ja doch nicht erfahren, daß es keine Begebenheit ohne Ursache geben könne, denn das läßt sich nicht erfahren, sondern wäre höchstens ein Schluß aus einer Erfahrung, aber aus welcher? Es giebt keine Erfahrung, aus der sich so etwas schließen ließe. Der Satz, alles, was geschieht, hat seine Ursache, wäre dann in diesem Umfange erdichtet, und nicht gültig für jeden Denker, denn er beruhete höchstens auf Induction, nemlich auf einer Menge Fälle von solchen Begebenheiten, deren Ursache man gefunden habe, so daß sich hoffen lasse, die andern Begebenheiten, deren Ursachen man nicht kenne, würden wohl auch ihre wirkenden Ursachen gehabt haben. Allein auch

178 Analogie der Ursache und Wirkung

stand als nothwendig gedachte Substrat aller Erfahrung ist. Dahingegen das Accidenz allein keine Ursache seyn kann, weil jedes Accidenz wechselt, und folglich die Ursache des Wechsels zuletzt in der Substanz gedacht werden muß. Substanz ist also nie Wirkung, aber wohl Ursache, und Accidenz nur durch die Substanz Ursache, aber stets Wirkung (M. I. 294).

13. Das Entstehen ist also bloß Veränderung, und nicht Ursprung aus Nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde; ob zwar, wenn wir alle Dinge, als Ding an sich betrachten, sie ihrem Daseyn nach als abhängig von fremden Ursachen angesehen werden können; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen und auf Erscheinungen, als mögliche Gegenstände der Erfahrung, die nicht Dinge an sich sind, und ihre Einheit durch den Verstand bekommen, nicht passen würde. Also muß nach dieser evidenten Theorie in der Natur alles natürlich zugehen; und sollte wirklich etwas übernatürliches geschehen, so würde es doch immer unter das Naturgesetz der Causalität subsumirt, und für natürlich erkannt werden (M. I. 295. C 254).

14. Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindesten Begriff, aber die Form kann *a priori* erwogen werden. Zur Erkenntniß der Veränderung wird nemlich die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch erlangt werden kann, z. B. die Erkenntniß der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei ist, gewisser successiven Erscheinungen, welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung kann erwogen werden (C. 252).

15. Wenn nemlich eine Substanz aus einem Zustande a in einen andern b übergeht, so ist der Zeitpunkt, in welchem sich der Zustand b befindet, von demjenigen, in welchem der Zustand a war, unterschieden, und folgt demselben. Eben so ist auch der zweite Zustand b als eine wirkliche Beschaffenheit der Substanz vom Zustande a, wo

noch gar nichts von *b* war, wie *b* von *c* unterschieden, das ist, wenn der Zustand *b* sich vom Zustande *a* nur der Größe nach unterscheidet, so ist doch die Veränderung ein Entstehen des Unterschiedes zwischen *a* und *b*, $a - b$, von welchem im vorigen Zustande *a* noch nichts da war, und in Ansehung dessen dieser Zustand also, mathematisch ausgedrückt, $= 0$ ist (M. I. 297. C. 253).

16. Wie gehet nun ein Ding aus dem Zustand *a* in *b* über? (C. 225.) Zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit, also geschieht der Uebergang in der Zeit. So wie also der Uebergang durch alle noch so kleine Zeittheilchen gehet, so muß auch die Causalität während aller dieser kleinen Zeittheilchen wirken, die Handlung muß also in so fern als gleichförmig auf alle diese kleine Zeittheilchen vertheilt gedacht werden, und ein solch Theilchen der Handlung in einem Zeittheilchen, in welchem ein Theilchen der Wirkung entspringt, heist ein Moment *f.* Abprung (M. I. 298). Die Erscheinungen der vergangenen Zeit müssen also jedes Dafeyn in der folgenden bestimmen, und es nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen, weil wir die Zeit selbst nicht wahrnehmen, und folglich eine Lücke in der Zeit seyn würde, wenn nicht jede Begebenheit mit der vorhergehenden genau zusammenhinge (M. I. 287. C. 244).
S. Abprung.

17. Sextus Empirikus suchte schon den Grundsatz der Causalität umzustossen, oder wenigstens zweifelhaft zu machen. Er schloß so: Wer behauptet, es gebe Ursachen, behauptet es entweder ohne Grund, oder er hat Gründe zu seiner Behauptung. Haben nun die Gründe, die er anführt, keine Ursache, so muß man zugeben, daß etwas ohne Ursache entstehe, haben sie aber ihre Ursache im Verstande, so hätte diese Ursache wieder die ihrige, oder nicht, im letztern Falle hat man nicht nöthig, Ursachen anzuerkennen, im erstern Falle schliesse ich immer so fort ins Unendliche. Die Widerlegung dieser Schlußfolge *f.* in dem Artikel

cosmologische Idee der Abhängigkeit des Daseyns.

18. Ein zweiter Einwurf des Sextus Empirikus gegen den Grundsatz der Causalität ist folgender: Die Ursache folgt doch nicht auf ihre Wirkung, aber sie geht auch nicht ihrer Wirkung vorher; denn wäre die Ursache schon da, ehe sie ihre Wirkung hervorbrächte, so wäre sie Ursache, ohne Ursache zu seyn, weil sie nur Ursache seyn kann, indem sie wirkt. Es bleibt also nichts übrig, als zu sagen, eine Ursache sei mit der Wirkung zu gleicher Zeit da. Das scheint nun Anfangs wahrscheinlich, untersucht man es aber näher, so wird man es widersprechend und absurd finden; denn wenn die Wirkung entstehen soll, so muß die Ursache sie hervorbringen, um sie hervorzubringen, muß die Ursache wirken, um zu wirken, muß sie da seyn, also muß die Ursache eher seyn, als sie wirkt.

19. In diesem Einwurf wird die Ordnung der Zeit mit dem Ablauf derselben verwechselt; das Verhältniß bleibt nehulich, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend, beide also zugleich seyn, aber das Verhältniß der Ursache zur Wirkung bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar, und die Ursache ist immer der Zeitordnung nach vor der Wirkung. Wenn man eine bleierne Kugel, die auf einem ausgestopften Küssen liegt, und ein Grübchen hinein drückt, als Ursache betrachtet, so ist diese Ursache mit der Wirkung zugleich, aber der Zeitordnung nach doch vor dem Grübchen. Dies ist das Zeitverhältniß der Verknüpfung durch Kräfte (der dynamischen, oder durch Ursache und Wirkung), d. i. derjenigen, wodurch das Daseyn der Zeit nach bestimmt wird. Denn hat das Küssen schon ein Grübchen, so folgt darum nicht auf das Grübchen eine bleierne Kugel (M.I. 291. C. 247).

20. Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige Erfahrungskennzeichen (empirische Criterium) der Wirkung in Beziehung auf die Causalität der Urfa-

che, die vorhergeht. Das Glas ist z. B. die Urfache von dem Steigen des Wassers über seine Horizontalfläche, obgleich beide Erscheinungen, das Glas und das Steigen des Wassers, der Zeitfolge nach, zugleich sind. Denn sobald man mit dem Glase das Wasser aus einem größern Gefäße schöpft, so erfolgt etwas, nemlich die Veränderung des Horizontalzustandes, den es im Gefäße hatte, in einen Stand mit einer concaven Oberfläche, den es im Glase annimmt, in welchem nemlich, durch die anziehende Kraft der Seitenwände, das Wasser am Rande höher steigt, als in der Mitte (M. I. 292. C. 249).

21. Hume behauptet mit Recht: daß wir die Möglichkeit der Causalität, d. i. die Beziehung des Daseyns eines Dinges (an sich selbst) auf das Daseyn von irgend etwas anderm, was durch jenes nothwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Er behauptet aber auch: erst nach vielen gleichförmigen Erfahrungen, in denen dasselbe Object immer von derselben Begebenheit begleitet wird, fangen wir an, die Idee von Urfache und Verbindung zu bekommen. Die neue Empfindung, die unsere Seele dann erhält, sei nichts anders, als ein gewohntes Verhältniß zwischen den Objecten, die auf einander folgen, und diese Empfindung sei das Urbild der Idee (Urfache und Wirkung), die wir suchen. Da diese Idee, sagt er, aus der Vielheit einzelner Fälle entspringt, so muß sie das Resultat desjenigen Umstands seyn, in Ansehung dessen diese Vielheit von der Einheit jedes einzelnen Falls verschieden ist. Nun ist aber eben dieser Umstand der gewohnte Gang der Einbildungskraft, die Objecte mit einander zu verbinden. Eben hierin (in diesem Umstande) unterscheiden sich mehrere Fälle von einem Fall, mit dem sie sonst in jedem Punct übereinstimmen. Hieraus zog nun Hume die Hypothese: der Begriff der Urfache und Wirkung und also das ganze Gesetz der Causalität sei aus der Erfahrung entsprungen. Sobald, sagt er, Begebenheiten einer gewissen Art immer und in allen Fällen sind zusammen wahrgenommen worden, so tragen wir nicht das ge-

182 Analogie der Ursache und Wirkung.

ringste Bedenken, die eine bei dem Anblick der andern vorherzufagen, es entspringt bei uns die Idee einer nothwendigen Verbindung, die wir Causalität nennen.

22. Allein es gehet mit dem Begriff der Causalität eben so, wie mit andern reinen Vorstellungen *a priori*, die wir darum allein aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten (M. I. 283. C. 240). Freilich erlangt der Begriff der Causalität erst durch den Gebrauch in der Erfahrung Klarheit, aber in Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung derjenigen Einheit, welche die Erscheinungen in der Zeit verknüpft, war er doch der Grund der Erfahrung selbst, und ging also *a priori* vor ihr her. Sonst wäre die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Causalität nur angedichtet.

23. Um einen Versuch an dem Begriff der Ursache zu machen, so wie ihn sich Hume vorstellt, und der übrigens keinen Widerspruch enthält (problematisch ist), so ist uns:

a) vermittelt der Logik die Form eines bedingten (hypothetischen) Urtheils überhaupt *a priori* gegeben, nemlich ein gegebenes Erkenntniß als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen; wenn A, B ist; so ist C, D.

b) möglich, das auf eine gewisse Erscheinung eine andere beständig folgt, so das ich hypothetisch urtheile, wenn ein Körper (A) lange von der Sonne beschienen (B) wird, so wird er C, welches hier mit A identisch ist warm (D). Hier ist nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, es heist nicht, so muß er warm werden, mithin ist hier noch nicht der Begriff der Ursache, es heist noch nicht, die Sonne macht ihn warm. Wenn nun aber

c) dieser Satz, der bloß eine subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz seyn soll, so muß er als nothwendig und allgemeingültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde seyn, die Sonne ist dadurch, das sie den Stein (A)

Analogie der Ursache und Wirkung. 183

befcheint (B), die Ursache der Wärme (D) desselben (C = A),

24. So trägt also der Verstand durch diese Analogie der Zeitfolge, die Sonne stehet mit der Wärme des Steins, den sie bescheint, in dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung, und dadurch, daß beide, Sonne und Stein, in der Zeit sind, die wirkliche Zeitfolge, die in der Apprehension (23, b) war, auf die Erscheinung selbst über (23, c), und bestimmt dadurch die Zeitfolge im Object (Sonnenschein und Wärme des Steins, als Erscheinungen in der Zeit, und nicht bloße Vorstellungen der Imagination) (M. J. 288. C. 244).

25. Soll Etwas Erfahrung seyn, so muß es nach einer allgemeinen Regel auf etwas vorhergehendes folgen, und alles, was wirklich geschieht, muß eine Ursache haben, ist einerlei. Es ist indessen doch schicklicher, sich der erstern Formel zu bedienen, um das Gesetz auszudrücken. Man kann sonst leicht in Mißverständnis gerathen, und sich einbilden, man habe von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde man fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, um für Dinge, von denen uns nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen (s. An sich).

26. Diese vollständige, ob zwar wider Humes Vermuthung ausfallende Auflösung seiner Aufgabe (Problems) rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit als Gesetzen des Verstandes. Doch ist diese Rettung von der Art, daß sie den Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe (Substanz, Accidenz, Ursache, Wirkung, und Wechselwirkung) nur auf Erfahrung einschränkt, darum, weil ihre Möglichkeit bloß in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber so, daß sie sie von Erfahrung ableitet. Vielmehr wird hierdurch die Erfahrung von den reinen Verstandesbegriffen abgeleitet, indem sie es sind, die Erfahrung möglich machen; und so ist das eine ganz umgekehrte Art der Verknüpfung, die sich Hume niemals einfallen liefs (P. 102).

27. So Kant. Man kann dem Scharffinn und philosophischen Geiste, mit welchem er die Humilische, das metaphysische System drückende, Schwierigkeit (*crux metaphysicorum*) aus dem Innersten des menschlichen Verstandes löset und befriedigend wegschafft, die verdiente Bewunderung nicht versagen; zumal da hier keine Hypothese aufgestellt wird, sondern alles vollkommen überzeugend und unumstößlich gewis ist.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I.
Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abchn. 3. B. S. 232
— 254.

Desselb. Proleg. S. 97 — 102.

Analogie der Wechselwirkung,

Analogie der Concurrrenz, des Commercium, oder des Zugleichseyns, Grundfatz der Gemeinschafft, *analogia mutuae dependentiae*.

Sie ist diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenstände der Erfahrung in einem solchen Verhältnisse vorgestellt werden müssen, das mit dem metaphysischen Verhältnisse der Concurrrenz (Analogie 15) identisch ist.

1. Diese Analogie heisst: Alle Erscheinungen, so fern sie zugleich sind, stehen als Substanzen, in Ansehung ihrer Accidenzen, miteinander im Verhältnisse der Wechselwirkung. Alles, was daher von gleichzeitigen Accidenzen in der Natur vorkömmt, muß die Wirkung einer Substanz seyn, aber so, daß wenn die Substanz die Wirkung hervorbringt, die Substanz, an der sie hervorgebracht wird, jederzeit wieder eine Wirkung hervorbringt, i. Wechselwirkung. Wenn ein Baum den Saft aus der Erde zieht, so muß die Erde so viel Feuchtigkeit fahren lassen, als der Baum in sich zieht, und liesse die Erde keine fahren, so müßte sie doch mit eben der Kraft der ziehenden Kraft des Baumes widerstehn, mit welcher dieser zieht (M. I. 303. C. 256).

2. Man nennt die Substanz, welche ein Accidenz in einer andern Substanz wirkt, die wirkende Substanz, und

diejenige, in welcher das Accidenz gewirkt wird, die leidende Substanz. Die Wirkung der leidenden Substanz auf die wirkende heist die Zurückwirkung (Reaction), und der Zustand, der in der Wirkung und Zurückwirkung bestehet, die Wechselwirkung oder der Streit (Conflict) der Substanzen. Diese Wechselwirkung der Substanzen bewies man sonst dogmatisch auf folgende Art: die Substanzen dieser Welt, welche neben einander wirklich sind, bestimmen einander ihren Ort, folglich wirken sie gegenseitig in einander, (Baumgarten Metaphysik §. 294). Allein das sie einander ihren Ort bestimmen, ist schon Wechselwirkung, und es wird also hier das vorausgesetzt, was erst soll bewiesen werden. Der Beweis kann nur critisch, d. h. durch Untersuchung, wie das Erkenntnißvermögen nothwendig beschaffen seyn muß, wenn Erfahrung möglich seyn soll, geführt werden. Und dieser Beweis ist nun folgender:

Das Zugleichseyn der Substanzen im Raume kann nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben unter einander. Zugleich sind nemlich Dinge, wenn in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechselseitig folgen kann. So kann ich meine Wahrnehmung zuerst am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerst an der Erde und dann am Monde anstellen, und darum sage ich, sie existiren zugleich. Nun ist das Zugleichseyn die Existenz des Mannichfaltigen in derselben Zeit; der Mond und die Erde existiren zugleich, heist, sie sind in derselben Zeit vorhanden. Man kann aber die Zeit nicht wahrnehmen, um zu erkennen, das Dinge zu derselben Zeit sind. Wenn nun auf A, B folgte in der Apprehension, und dann wieder A auf B, so würde die subjective Succession in der Apprehension so seyn A, B, A. Dadurch würde also bloß eine subjective Folge, aber noch kein Zugleichseyn im Object bestimmt. Dies kann nur durch einen Verstandesbegriff geschehen, der die wechselseitige Folge der Bestimmungen in den Erscheinungen nothwendig und

allgemein, und dadurch diese wechselseitige Folge objectiv macht. Also kann das Zugleichseyn der Substanzen nicht anders erkannt werden, als durch Wechselwirkung derselben (M. I. 304. C. 256. f.).

3. Durch die Analogie der Wechselwirkung kann also allein das objective Zugleichseyn der Gegenstände von der subjectiven Folge derselben im Gemüth unterschieden werden. Das Auffassen (die Apprehension) des Mannichfaltigen der Vorstellungen geschieht jederzeit nach und nach (successiv), erst kömmt A, dann B, dann C, dann D (s. Analogie der Urfache und Wirkung). Gefetzt nun, ich kann in der Apprehension von D wieder zurückgehen nach C, dann nach B, und endlich nach A; so muß unterschieden werden können, ob das bloß eine zufällige Succession in mir ist, wenn die Reihe so ausieht A, B, C, D, C, B, A, oder aber ob im Object diese Dinge nicht nach einander, sondern neben einander und zu gleicher Zeit sind. Dies geschieht nun durch den Verstandesbegriff *a priori* der Wechselwirkung, der es nothwendig und allgemein macht, daß es gleichgültig ist, ob ich die Reihe so A, B, C, D, oder auch so D, C, B, A durchlaufe, weil nicht nur B die Wirkung von A, C von B, und D von C, sondern auch umgekehrt C die Wirkung von D, B die Wirkung von C, und A die Wirkung von B ist. Diese Nothwendigkeit in der Folge, wenn ich die Reihe auch umkehre, macht, daß ich mir die Dinge als neben einander und gleichzeitig denken muß, weil es nicht von meiner Willkühr abhängt, sie bloß nach Einer Ordnung nothwendig auf einander folgen zu lassen, sondern ich bin an diese Nothwendigkeit in der Ordnung, wenn ich die Reihe auch umkehre, gebunden, und ich erkenne nun durch die Beziehung meiner successiven Vorstellungen auf ein Object, in welchem diese zwiefache Succession der Vorstellungen als nothwendig erkannt wird (M. I. 305. C. 258).

4. Wenn etwas zugleich vorhanden, d. h. zu Einer und derselben Zeit neben einander seyn soll, so kann das nicht wahrgenommen oder angenommen werden, als nur dann, wenn ich willkührlich von dem Zustand der Substanz A zu dem Zustand der Substanz B fortgehen, oder

auch umgekehrt von dem Zustand der Substanz B zu dem Zustand der Substanz A übergehen kann. Zwar ist es eben so auch in der Apprehension, ich fasse erst A, dann B und dann wieder A in mein Bewußtseyn auf. Nun soll ich aber das Mannichfaltige sinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaßt habe, noch von bloß subjectiven Vorstellungen unterscheiden, und dasselbe nicht als nach einander, sondern als gleichzeitig und neben einander erkannt werden, so daß ich nicht sagen kann, ich stelle mir diese Succession nur so vor, im Object ist solche Succession nicht, sondern geschehen muß, das, worin ich willkürlich die Ordnung in der Apprehension umkehren kann, ist im Object gleichzeitig. Wenn also die Folge in der Apprehension so beschaffen ist, daß auf den Zustand A der Zustand B, und auch auf den Zustand B der Zustand A folgen kann, und meine Apprehension an diese Willkürlichkeit in der Umkehrung der Ordnung gebunden ist, so liegt in dieser Umkehrung Nothwendigkeit.

5. Die Apprehension der Zustände A und B geschieht also nach einer Regel, welche zugleich einen Unterschied unter den Erscheinungen macht, indem auf A zwar nicht unmittelbar C, aber wohl B, aber dann auch auf B unmittelbar A, und auch nicht C folgen kann. Dann muß ich also sagen, die Folge A, B, A ist nicht bloß in meinem Gemüth, denn sonst wäre zwischen A und B so wenig eine nothwendige Folge, als zwischen B und A, da aber die Folge zwischen beiden nothwendig, und nur die Ordnung, ob ich von A oder B anfangen, willkürlich ist, so liegt es zwar in meinem Gemüth, welche Ordnung ich wähle, aber die Folge selbst liegt in den Gegenständen der Erfahrung.

6. Die Regel also ist: in dem Zustande A einer jeden gleichzeitigen Substanz liegt nicht nur die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise der Zustand B derselben, oder einer andern Substanz, auf den Zustand A folgen muß; sondern in dem Zustande B liegt auch die Bedingung, daß der Zustand A auf den Zustand B folgen muß, welches Verhältniß der beiden Zustände, A zu B und B zu A, dasjenige ist,

was durch den Verstandesbegriff der Wechselwirkung gedacht wird.

7. Gesetzt nun, unser Verstand hätte nicht den Verstandesbegriff der Wechselwirkung, um durch ihn Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, so könnte er sich auch nicht vorstellen, daß zwei Zustände A und B wechselseitig mit gleicher Nothwendigkeit auf einander folgen müßten, dann wäre die Apprehension bloß subjectiv und successiv, bloß eine Succession in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber keine Gleichzeitigkeit für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects bestimmt. Jede Erscheinung, die wir wahrnahmen, wäre dann völlig isolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinde wiederum Einflüsse von jener. Dann würde das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung seyn, und das Daseyn der einen könnte nicht durch den Weg der empirischen Synthesis auf das Daseyn der andern führen. Denn wenn man sich gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zu der andern in der Zeit fortgeht, zwar dieser ihr Daseyn, mittelst einer folgenden Wahrnehmung, bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sei. Man könnte dann freilich auch von C auf D und so fort bis A zurückgehen, aber nicht unterscheiden, ob dieses nicht eine bloß subjective d. i. neue Reihe der objectiven Zeitfolge und ein bloßes Spiel unsrer Phantasie sei, ohne daß wir sagen könnten, so ist es im Object (M. I. 306. C. 258. f.).

8. Es ist also hier wieder ein großer Unterschied zwischen dieser Theorie, welche das Gesetz des Commerciums oder der Wechselwirkung in den Verstand setzt, und behauptet, daß der Verstand durch diejenige seiner Regeln, welche Analogie der Wechselwirkung heißt, das Zugleichseyn in dem aufgefaßten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit bestimme; und der, welche behauptet, daß die Gegenstände der Erfahrung selbst dann Wech-

Analogisch. Analyfis. Analytik. Anal. Urtheil. 189

felwirkungen find, wenn, fie auch kein folcher Verftand, wie der unfrige durch feine Grundfätze verknüpft, und dafs unfer Verftand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als dafs er wahrnehme, wie die Gegenftände wechfelfeitig auf einander wirken. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, dafs durch den Verftandesbegriff der Wechfelwirkung zwar beide Ordnungen A, B, C, D, E und E, D, C, B, A gleichgültig, aber die Folge in beiden Ordnungen gleich nothwendig fei, denn da der Verftandesbegriff *a priori* ift, fo führt er das Merkmal der Nothwendigkeit mit fich, f. Verftandesbegriff (M. I. 307. C. 259). Denn nur dasjenige beftimmt dem andern feine Stelle in der Zeit, was die Urfache von ihm oder feinen Beftimmungen ift. Also müffen die zugleichfehenden Subftanzen in wechfelfeitiger Wirkung auf einander feyn. Nun ift aber alles zur Möglichkeit der Erfahrung gehörige nothwendig. Also ift es allen Subftanzen in der Erfahrung nothwendig, in durchgängiger Gemeinfchaft der Wechfelwirkung unter einander zu ftehen, f. Gemeinfchaft. Uebrigens gilt hier noch alles, was von der Urfache und Wirkung in der Analogie derfelben gefagt worden (9 ff.), weil das Verhältnifs der Wechfelwirkung nichts anders ift, als dasjenige Verhältnifs der Urfache und Wirkung, bei welchem ich zugleich die Wirkung als Urfache ihrer Urfache betrachten muß.

Kant. Crit. der rein. Vern. Element. II. Th. I, Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 3. C. S. 256. — 260.

Analogifch.

S. Analogie.

Analyfis.

S. Zergliederung.

Analytik.

S. Logik.

Analytifches Urtheil,

zergliederndes, erläuterndes Urtheil, *judicium analyticum*, ift ein folches Urtheil, in welchem das Ver-

hältnifs des Subjects A zum Prädicat B so gedacht wird, das das Prädicat B entweder (versteckter Weise) in dem Begriff A enthalten ist, oder einem andern Begriffe $\neg B$, der in dem Begriffe A enthalten ist, widerspricht. Das Wort analytisch ist griechisch und bedeutet zergliedernd, auflösend (C. 10. Pr. 24. 30).

1. Man darf nemlich nur den Begriff A in seine Theilbegriffe oder Merkmale auflösen, oder zergliedern, so findet man unter diesen Merkmalen das Prädicat B oder das Prädicat $\neg B$, das dem Prädicat B widerspricht, so das B muß von A verneint werden. Diese Urtheile sind den synthetischen entgegen gesetzt, in welchen weder B noch $\neg B$ in A enthalten ist. In den analytischen Urtheilen beruhet das Verhältnifs des Subjects zum Prädicat auf dem logischen Verhältniffe des Widerspruchs (s. Analogie. 14). Ein jedes analytisches Urtheil ist ein Verhältnifs zweier Begriffe, des Subjects und Prädicats, das mit dem logischen Verhältnifs des Widerspruchs identisch ist. Das Ganze ist grösser als sein Theil ist so viel als: Alle Theile sind zusammen grösser als Ein Theil, und dieses ist identisch mit dem Verhältniffe des Widerspruchs (oder Einstimmung), das die Grösse aller die Grösse eines jeden einzelnen Theils mit in sich faßt.

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte in analytischen Urtheilen beruhet auf der Zergliederung des Subjects, denn ist das Urtheil bejahend, so muß sich das Prädicat unter den Merkmalen des Subjects finden; ist es verneinend, so muß sich unter den Merkmalen des Subjects eins finden, dem das Prädicat widerspricht. Z. B. Jeder Körper ist ausgedehnt. Ausgedehnt seyn gehört nemlich zum Begriff des Körpers, und also muß es auch vom Körper prädicirt werden. Kein Körper ist ein bloß mathematischer Punct, denn ein Körper ist ausgedehnt, ein mathematischer Punct ist aber bloß die Grenze einer Ausdehnung nach Einer Dimension, folglich widerspricht es dem Begriff des Körpers, das er ein bloßer mathematischer Punct seyn sollte. Alle bejahende analytische Sätze beruhen auf Identität, alle verneinende

auf Widerspruch. Alle identische Sätze sind also analytische, denn in ihnen ist Subject und Prädicat ganz einerlei. Solche identische Sätze sind an sich leere Tautologien, oder Urtheile, durch die man weder etwas erkennt; noch erläutert; denn man erfährt durch sie nichts weiter, als was schon das Subject an und für sich, ohne das Prädicat auslegt, auch wird der Begriff im Subject durch das Prädicat nicht einmal deutlicher, weil das Prädicat das ganze Subject oft freilich mit andern Worten angiebt. Dennoch würde man sich sehr übereilen, wenn man sie deshalb für unnütz halten wollte; denn sie haben das Gute, das, wenn man das Wort, welches das Subject angiebt, nicht versteht, das Prädicat ein andres verständlicheres Wort dafür angiebt. Gott ist Gott, ist ein solcher identischer Satz. Wie nutzbar aber, ja wie unentbehrlich dergleichen tautologische Sätze sind, das wird in der Mathematik vorzüglich sichtbar, denn da dienen sie zur Demonstration, z. B. A ist so groß als A, oder $A = A$; $4 = 4$; eine Linie, oder ein gewisser Winkel, den zwei Figuren mit einander gemein haben, sei sich selbst gleich, woraus gemeinlich erst erhellet, das beide Figuren gleich, oder gar congruent, d. i. gleich und ähnlich sind. Um so weniger kann also die Nutzbarkeit derjenigen analytischen Urtheile zweifelhaft seyn, die nur zum Theil identisch sind, d. h. in denen das Prädicat bloß mit einem Theil des Subjects identisch ist. Sie entspringen aus der Analysis oder Zergliederung unsrer Begriffe, worin bisher die ganze Erkenntnis gesetzt wurde. Hat man alle analytische Urtheile, die über einen Begriff möglich sind, so ist auch der ganze Begriff analysirt und dadurch zur Deutlichkeit erhoben. Da nun die Logik das Analysiren der Begriffe lehrt, so kann man die analytischen Urtheile auch logische, d. h. in die Logik gehörige, oder solche, welche die Logik machen lehrt, nennen. Durch ein analytisches Urtheil lernt man also nichts neues, sondern sieht das nur deutlicher ein, was man sich durch den Begriff im Subject dunkel dachte; daher heist es auch ein Erläuterungsurtheil; weil sie durch das Prädicat nichts

zum Begriff im Subject hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung (f. Zergliederung) in seine Merkmale auflösen und dadurch erläutern oder deutlich machen (M. I. 11.).

3. In analytischen Urtheilen ist die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject, da sie auf Identität oder Widerspruch beruhet, nicht nur absolut nothwendig, sondern führt auch unmittelbare Nothwendigkeit und Gewisheit mit sich. Also sind alle analytische Urtheile, ohne Rücksicht darauf, ob der Begriff des Subjects empirisch, oder rein sei, Urtheile *a priori*. Wenn ich sage, der Tisch ist ausgedehnt, so folgt die Gewisheit dieses Satzes unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, mithin *a priori*. Denn ein unausgedehnter Tisch ist widersprechend. Da also alle analytische Urtheile *a priori* sind, so folgt, daß empirische Urtheile nicht analytisch seyn können (Schultz Prüfung der Kantischen Critik der rein. Vern. S. 28 — 44).

4. Kant hat zuerst den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen entdeckt, den die dogmatischen Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urtheile immer nur in der Metaphysik selbst, und nicht im Erkenntnisvermögen, finden wollten, vernachlässigten. Er hat bloß, nach seiner Entdeckung, in Locks Versuchen über den menschlichen Verstand (4 B. 3 K. §. 7.) einen Wink über diesen Unterschied gefunden. Dasselbst giebt Locke vier Quellen aller Urtheile an. Er glaubte nemlich (§. 7.) gefunden zu haben, daß alle bejahende und verneinende Urtheile sich auf vier Arten bringen lassen, deren vier Quellen die Identität (Einstimmung und Widerstreit, welches folglich die analytischen Urtheile giebt), die Coexistenz, Relation und reale Existenz (d. i. die Existenz im Object, welches folglich die synthetischen Urtheile giebt) wären. Allein es herrscht in seinem Vortrag so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daß man sich nicht wundern darf, wie nicht einmal Hume daher Anlaß genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Princi-

lernt man nicht leicht von andern, denen sie nur dunkel vorgefchwebt haben. (Pr. 31).

5. Inzwischen hat die Erfahrung, wie Schultz (a a. O.) richtig bemerkt, gelehrt, daß auch diese klare Sache mißverstanden werden kann, folglich muß sie noch weiter auseinander gesetzt werden. Es hängt bloß von der Ausführlichkeit oder Reichhaltigkeit des Begriffs ab, den wir vom Subject haben, ob wir mehr oder weniger analytische Sätze aus demselben folgern können. Denn rechnen wir sehr viel Merkmale zum Begriff des Subjects, so lassen sich alle diese Merkmale vom Subject prädiciren, und daher sehr viel analytische Urtheile vom Subject machen. Da nemlich der Begriff des Einen vom Subject mehr Ausführlichkeit haben kann, als der Begriff des Andern, so kann der Eine dasselbe Urtheil für analytisch und also für *a priori*, der Andere für nicht analytisch für synthetisch) und empirisch halten. Es verstehe z. B. Einer unter Luft das elastische Fluidum, welches die Erde überall umgiebt, und das wir empfinden, wenn wir mit der flachen Hand schnell gegen das Gesicht fahren; so ist der Satz, die Luft ist elastisch, analytisch, folglich *a priori*. Dagegen habe ich von der Luft noch weiter keinen Begriff, als daß sie die Materie ist, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand schnell gegen das Gesicht fahre; so ist jener Satz nicht analytisch, und nicht *a priori*, denn hier ist das Prädicat, elastisch, in meinem Begriff von der Luft noch nicht enthalten, folglich muß ich es erst anderwärts auffuchen. Durch Wahrnehmungen gefunden macht es den Satz empirisch und folglich synthetisch. Wie schaffen wir nun dieses Schwankende weg? Durch die Bemerkung, daß hier unter dem Begriff des Subjects bloß sein Grundbegriff zu verstehen ist, d. i. der allererste Begriff, den wir uns davon machen, und der also gerade nur die wesentlichen d. i. diejenigen Merkmale enthält, die zur Unterscheidung des Subjects von allen andern Dingen erforderlich sind; denn dieses macht eben das Eigene des Subjects aus, das ihm allein, und keinem andern

Dinge zugehört. Ich fühle z. B. überall, wo ich mich auf der Erde befinde, daß mir etwas ans Gesicht stößt, wenn ich die flache Hand mit einer gewissen Geschwindigkeit gegen das Gesicht bewege, und das nenne ich Luft. Ohngeachtet ich nun diese Luft noch nicht weiter kenne, so habe ich doch nun schon einen Grundbegriff davon, nemlich, daß sie die Materie ist, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand schnell gegen das Gesicht fahre, und dieser Grundbegriff ist schon hinreichend, sie von allen übrigen Dingen zu unterscheiden. Es sind also die Sätze, die Luft umgiebt die Erde, sie ist fühlbar, beweglich u. s. w. analytisch, weil sie bloß durch den Satz des Widerspruchs aus jenem Grundbegriffe folgen.

6. Dennoch sind die analytischen Sätze angefochten worden, und man hat auch auf diesem Wege versucht, Kants Behauptungen umzustoßen. Ein Gelehrter (Philosophische Unterhaltungen 1. B. Leipzig 1786. S. 127. ff. 2 B. 1787. S. 169. 170) hat behauptet: einen Begriff in seine Theile auflösen, heiße noch nicht urtheilen, sondern nur die Theile als Glieder des Begriffs denken, folglich wären das keine Urtheile, was Kant analytische Urtheile nennt. Erst dann urtheile die Vernunft, wenn sie Begriff gegen Begriff halte, und dieser Beziehung Einheit der Vorstellung gebe. Folglich werde in jedem Urtheile zu einem Begriff ein Begriff gebracht, den man vorher mit jenem gar nicht dachte, folglich sei das Zusammenbringen eines Begriffs mit sich selbst in Kants analytischem Urtheile eigentlich nichts, oder kein Urtheil. Denn es erhelle aus obigem, daß die Vernunft von einem Urtheil Verschiedenheit oder Mehrheit der Begriffe erwarte.

7. In dem Urtheile, Gott ist allmächtig, wird aber doch offenbar Begriff gegen Begriff gehalten. Sollte in einem Urtheile eine totale Verschiedenheit zwischen Subject und Prädicat seyn, so würde es gar keine Urtheile geben. Denn wer die totale Verschiedenheit des Subjects und Prädicats, als Erforderniß zu einem Urtheil behauptet, der leugnet damit die totale und partiale Einerleiheit derselben. Folglich wäre auch jene Behauptung, die eine partiale Einerleiheit angiebt, kein Ur-

theil. Es ließe sich also gar nicht einmal beurtheilen, ob etwas ein Urtheil sei oder nicht.

8. Das Zergliedern eines Begriffs erfordert aber fogar einen Vernunftschluß. Um z. B. in dem Begriff Gott den Theilbegriff allmächtig zu finden, dazu gehört folgender Vernunftschluß:

Oberfatz: Gott ist dasjenige Wesen, das alle Vollkommenheiten besitzt;

Unterfatz: Die Allmacht ist aber eine Vollkommenheit;

Schluß: Also besitzt Gott Allmacht.

Der Oberfatz hat totale, der Unterfatz und der Schlußfatz partiale Einerleiheit (Identität), das wäre folglich ein Vernunftschluß ohne Urtheile.

9. Der ganze reine Theil der allgemeinen Logik bestehet fogar aus lauter analytischen Urtheilen. Denn sie ist die bloße Analysis (Zergliederung) unserer Verstandesform, folglich müssen ihre Regeln lauter analytische Sätze *a priori* seyn. Auch ist sie eben darum eine völlig *a priori* demonstirte und keiner Erweiterung fähige Wissenschaft, denn es beruhet in ihr alles auf dem Verhältnisse, oder wenn man dasselbe durch ein Urtheil ausdrückt (Analogie 11.) auf dem Satze des Widerspruchs, und die ganze Logik ist nichts weiter, als die Anwendung desselben auf Begriffe.

10. Die analytischen Urtheile müssen nemlich ihren Grundfatz haben, nach welchem sie gemacht werden; oder das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat muß mit einem Grundverhältnisse identisch seyn, und das ist eben das Verhältniß des Widerspruchs (Analogie 14.). Darum handelt der erste Abschnitt des Systems der Grundätze des reinen Verstandes, in Kants Kritik der reinen Vernunft, von dem obersten Grundfätze aller analytischen Urtheile (M. I, 215. C. 189).

11. Wenn ein Urtheil soll richtig seyn, so muß es vor allen Dingen den logischen Gesetzen des Denkens überhaupt gemäß seyn. Es muß daher zwischen Subject und Prädicat nicht das Verhältniß statt finden,

dafs im Subject ein Merkmal ist, welches dafs Gegentheil ist von dem Begriff im Prädicat. Dieses ist die negative (verneinende) Bedingung aller Urtheile überhaupt; denn dieses Verhältnifs wird von allen Urtheilen verneint, es darf bei keinem Urtheil statt finden; sobald man es bei einem Urtheil findet, kann man es sogleich ohne alle weitere Untersuchung für falsch erklären. Man sagt in diesem Fall, das Urtheil widerspricht sich selbst, oder es ist ein Widerspruch im Urtheil, weil ein Merkmal im Subject dem Begriff im Prädicat widerspricht, oder dasselbe aufhebt, so dafs es vom Subject nicht kann ausgefagt (prädicirt) oder mit demselben verknüpft werden, z. B. ein Viereck war ohne Winkel, ist falsch, denn ein Viereck ist eine Figur von vier Seiten, und musz daher vier Winkel haben, folglich kann es nicht ohne Winkel seyn; vier Winkel und kein Winkel sind Merkmale, die sich widersprechen. Allein ein Urtheil kann so beschaffen seyn, dafs zwischen den Merkmalen des Subjects und dem Begriff im Prädicat kein Widerspruch ist, und es kann darum doch grundlos seyn, ja es kann sogar falsch seyn. Alle Urtheile, in denen ein Widerspruch ist, sind falsch, aber da es nicht genug ist, dafs Subject und Prädicat blofs nach dem logischen Verhältniffe des Widerspruchs verknüpft werden können, so ist im Widerspruch stehen, und falsch seyn nicht identisch. Einem Subject kömmt nemlich nach dem logischen Verhältniffe der Ausschließung von je zwei sich einander widersprechenden Prädicaten eins zu, z. B. ein Viereck ist entweder so groß, als ein Dreieck, das mit demselben gleiche Grundlinie und Höhe hat, oder nicht so groß. Es musz also noch ein Grund da seyn, warum dem Subject das Prädicat beigelegt wird oder nicht. Ist kein Grund dazu vorhanden, so ist das Urtheil grundlos, ist sogar ein Grund zum Gegentheil vorhanden, so ist es falsch (Analogie, 14. M. I. 216.).

12. Dieses Verhältnifs, oder diesen Satz, des Widerspruchs kann man nun so ausdrücken: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, d. h. kann ich Subject und Prädi-

cat in einem Urtheil auf ein solches Verhältniß bringen, das identisch ist mit dem Verhältnisse, oder Urtheile A (welches doch die Merkmale a, b und c hätte) ist nicht a, so ist jenes Urtheil falsch. Hier kömmt es gar nicht darauf an, was A und a, b, c bedeuten, also nicht auf den Inhalt des Subjects, sondern nur darauf, daß das Prädicat a von dem Subject A verneint wird, welches doch zu den Merkmalen desselben gehört. Eben daher gehört der Satz des Widerspruchs in die Logik, weil es dabei nicht auf eine bestimmte Erkenntniß ankömmt, sondern er von allen Erkenntnissen überhaupt gilt. Der Satz des Widerspruchs ist also ein allgemeines, ob zwar bloß verneinendes Kennzeichen (negatives Criterium) aller Wahrheit. Als ein solches aber hält er bloß den Irrthum ab, denn worin ein Widerspruch ist, das kann schlechterdings nicht wahr, das muß falsch seyn. Der Widerspruch vernichtet alle Erkenntniß und hebt sie gänzlich auf (M. I. 217. C. 190).

13. Man kann aber doch von dem Satze des Widerspruchs auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. ihn nicht bloß dazu brauchen, den Irrthum abzuhalten, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn bei einem analytischen Urtheile muß die Wahrheit desselben durch den Satz des Widerspruchs können erkannt werden. Wenn das Urtheil nemlich analytisch ist, so muß das Prädicat entweder mit dem ganzen Subject, oder einem Theilbegriff desselben identisch seyn, wenn es bejahet, oder dem ganzen Subject oder einem Theile desselben widersprechen, das ist das Gegentheile davon ausagen, wenn es verneinet. Ist es nun umgekehrt, so ist es entweder falsch, oder doch nicht analytisch (M. I. 218).

14. Daher müssen wir nun den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium (Grundsatz) aller analytischen Urtheile gelten lassen, aber weiter gehet auch sein Ansehen und seine Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criteriums der Wahrheit, denn auf andere als analytische Sätze ist er gar nicht zu einem positiven Gebrauch anwendbar. Denn wenn zwischen Subject und Prädicat auch keine Identität,

und nur kein Widerspruch ist, so ist das Urtheil dem Satze des Widerspruchs nicht entgegen, und folglich vernichtet sich dasselbe nicht selbst, welches die *conditio sine qua non* ist, oder ohne welche Bedingung keine Erkenntniß möglich ist; aber darum ist die Erkenntniß noch nicht wahr, und folglich ist der Satz des Widerspruchs kein positives Criterium der Wahrheit nicht analytischer Sätze (M. I. 219. C. 191).

15. Man hat aber den Satz des Widerspruchs vor Kant sehr unbequem so ausgedrückt: es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei (Baumgartens Metaphysik. §. 7.). Es sind hierin zwei Fehler:

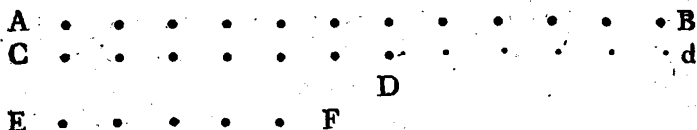
a. ist das Wort unmöglich überflüssig, denn die apodictische Gewissheit muß sich schon von selbst aus dem Satze verstehen lassen, ohne daß sie erst durch das Wort unmöglich angegeben wird;

b. zeigt das Wort zugleich eine Zeitbedingung an, welche im Satze des Widerspruchs nicht vorkommen darf, weil er sonst nur auf Dinge ginge, die den Zeitbedingungen unterworfen sind.

Man mißverstand den Satz, und sonderte ein Prädicat von dem Subject ab, und verknüpfte das Gegentheil von diesem Prädicat mit demselben, wodurch bloß ein Widerspruch zwischen den Prädicaten, aber nicht des Prädicats mit dem Subject entstand, weil dieses Prädicat nicht gerade zu dem Begriff im Subject gehörte, also auch einmal nicht an dem Subject zu finden seyn könnte, folglich synthetisch und nicht analytisch mit demselben verbunden war. Und da war es denn nöthig, die Zeitbedingung hinzuzusetzen, denn nach einander könnte man wohl jedes der beiden Prädicate mit dem Subject verbunden denken. Ich kann wohl sagen, ein Mensch, der ungelehrt war, ist gelehrt, die Prädicate kommen ihm nemlich zu verschiedenen Zeiten zu, aber nicht zu gleicher Zeit. Dem Subject Mensch aber gehört weder gelehrt noch ungelehrt als Merkmal zu, keins von beiden Prädicaten ist also analytisch mit ihm verbunden. Aber dann ist der Satz

analytisch, wenn das eine Prädicat, dem das andere widerspricht, im Subject liegt. Ein ungelehrter Mensch ist gelehrt. Dieses ist unter keiner Bedingung wahr, weil das Subject nicht bloß ein Mensch, sondern ein ungelehrter Mensch ist, und dieser kann zu keiner Zeit gelehrt seyn.

16. Man hält zuweilen Sätze für analytisch, die es nicht sind, z. B. die Zahlformeln, als $7 + 5 = 12$, oder wenn ich 7 zu 5 addire, so bekomme ich 12. Hier ist Gleichheit, aber nicht Identität, welches wohl zu unterscheiden ist. Nämlich 7 und 5 machen zusammen dieselbe Größe, die wir zwölf nennen, aber die Begriffe sind sehr verschieden. Denn unter $7 + 5$ denke ich mir die Addition zweier Zahlen, und unter 12 eine einzige, aber ganz andere Zahl. Der Mathematiker hat durch seine Construction die Objecte selbst vor sich, und diese sind einander gleich; der Philosoph will diese Objecte durch Begriffe denken, und findet, daß diese nicht identisch sind, daß in dem Begriff der 12 nichts von der Qualität liege, daß 7 zu 5 addirt sei. Der Philosoph kann daher auch durch Analysis aus 12 nicht $7 + 5$, und aus $7 + 5$ nicht 12 herausbringen; sonst wäre ja auch die Logik zugleich eine Arithmetik, oder die Arithmetik ein Zweig der Logik. Der Mathematiker allein findet die Summe 12 aus $7 + 5$ durch eine Operation (d. i. er findet diese Synthesis durch Construction) indem er in Gedanken von der 5 eine Einheit nach der andern wegnimmt, und zur 7 hinzuzählt. Dieses Hinwegnehmen ist nicht eine Analysis des Begriffs von 5, sondern eine Zerlegung (Anatomie) des Objects 5, denn wenn ich Einheiten wegnehme, so nehme ich nicht Merkmale des Begriffs, sondern Theile des Objects hinweg. Einheiten sind in allen Zahlen und daher nicht Merkmale einer gewissen Zahl. Der Begriff einer bestimmten Zahl, z. B. 5, ist, daß es diejenige Menge von Dingen einer Art sei, auf die ich komme, wenn ich alle Einheiten dieser Menge durchzähle. Wenn ich nun $5 + 7 = 12$ setze, so heißt das, wenn ich die Reihe A B haben will,



fo erlange ich sie, unter andern, auch, wenn ich die Reihe C D durchzähle, und dann wieder von vorn an fange, und die Reihe E F zähle, und dann beide Reihen wie in C d zu einander hinzufüge. Dafs dieses nun richtig sei, lehrt die Anschauung durch obige Construction. In der Reihe A B allein aber liegen diese Begriffe nicht, sondern sie entspringen aus der Operation, dafs ich erst 7 Punkte derselben abzähle, und dann wieder von 1 an fange, und nur noch 5 finde (M. I. 16. C. 15).

Eben so ist auch kein eigentlich geometrischer und metaphysischer Satz analytisch, obwohl auch hier eine Einerleiheit der Objecte vorkömmt (M. I. 17). Diejenigen Sätze in der Geometrie, welche analytisch sind, und auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, dienen nur zur Kette der Methode und sind nicht eigentlich geometrisch. Man läst aber auch diese in der Geometrie nur darum zu, weil sie mathematisch behandelt, d. i. nicht blofs nach der Weise der Philosophie durch Begriffe gedacht, sondern durch Construction in der Anschauung dargestellt werden können, z. B. das Ganze ist sich selbst gleich durch $a = a$, das Ganze ist gröfser als sein Theil durch $(a + b) > a$ (M. I. 16).

17. Eine analytische Behauptung bringt den Verstand nicht weiter, denn sie sagt nichts weiter aus, als was in dem Begriffe gedacht wird, den sie aufstellt. (C. 3. 4). Wenn ich sage, alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich dadurch einen deutlichen Begriff vom Körper erlangt, aber nichts gesagt, was nicht schon im Begriff eines Körpers als eines ausgedehnten und undurchdringlichen Dinges läge. Der Verstand läst es übrigen bei der analytischen Behauptung unausgemacht, ob es einen solchen Gegenstand gebe oder nicht, ob also dadurch etwas Wirkliches oder nur ein Hirngespinnst gedacht werde. Denn wäre auch der Begriff Körper ein Hirngespinnst, so wäre dennoch der Satz, alle Körper sind ausgedehnt, vollkommen richtig, weil es nur

auf die Verknüpfung der beiden Begriffe zu einem Urtheil ankömmt, welche richtig ist, weil der Begriff ausgedehnt im Begriff Körper liegt. Dieses logische Verhältniß der Verknüpfung zweier Begriffe durch Identität der Merkmale heist auch die logische oder analytische Verwandtschaft. S. Affinität (Pr. 25.)

18. Eine Gattung bejahender analytischer Urtheile sind die analytischen Definitionen oder Nominalerklärungen, welche bloß die in dem Begriff liegenden Merkmale angeben. Diese Definitionen sind irrig, wenn sie Merkmale angeben, die nicht im Begriff liegen, oder wesentliche Merkmale weglassen, die im Begriff liegen, und folglich nicht ausführlich sind, weil man der Vollständigkeit seiner Zergliederung nicht immer gewiß seyn kann. Diese Definitionen sind daher nicht so sicher, als die mathematischen, weil 1) der Mathematiker seinen Begriff selbst bestimmt, und daher durch die Definition nicht mehr und nicht weniger hinein legt, als er unter dem Begriff gedacht haben will, und 2) weil der Mathematiker durch die Construction zeigt, daß sein Begriff kein Hirngespinnst ist, sondern sich in der Anschauung darstellen läßt. Dies kann der Philosoph nie bei seinen analytischen Definitionen leisten. Daher läßt sich die Methode der Mathematiker im Definiren in der Philosophie nicht nachahmen (C. 760).

Kant. Critik der reinen Vern. Einleitung. II. S. 10.

f. V. S. 15. ff. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch.

II. Hauptst. I. Abschn. S. 189. ff. III. Hauptst. S.

314. f. Methodenlehre I. Hauptst. I. Abschn. S. 760.

Deff. Prolegom. S. 24. f. 30. f.

Schultz Prüfung der Kantischen Critik. I. Th. S.

28 — 44.

Anarchie.

S. Gesetzlosigkeit.

Anaxagoras,

Ἀναξαγόρας ὁ κλειζουμένιος Einer der berühmtesten Philosophen des Alterthums. Er wurde im ersten Jahre der 70. Olympiade oder 494 Jahr vor Christi Geburt

gebohren, zu Clazomene in Jonien, und war 20 Jahr alt, als Xerxes mit seiner grossen Armee über den Hellespont nach Griechenland ging. Sein Vater hiess Hegefibulus. Anaximenes, ein Philosoph der Jonischen Schule, war sein Lehrer (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p. 501. A.*). Anaxagoras war der erste unter den griechischen Philosophen, der sich zu einer reinen Vernunfttheologie erhob. Die ältern Philosophen der Jonischen Schule machten nemlich die Materie zum Grundprincip, aus welchem sie alles ableiteten und erklärten, und liessen folglich keine andern als Naturursachen zu. Man streitet darüber, ob Thales, Anaximander und Anaximenes eine Vernunfttheologie gehabt haben oder nicht. Cicero sagt, dass schon Thales einen Gott geglaubt habe, von dem die Welt aus Wasser gebildet worden sei. Allein Cicero widerspricht sich gleich darauf selbst, indem er sagt, dass Anaxagoras der erste gewesen sei, der die Welt einem Gott zugeschrieben habe, und dieses behaupten auch die übrigen Schriftsteller des Alterthums, die vom Anaxagoras reden (*Cicero de Natura Deor. libr. I. Cap. X. XI.*) Man trifft also in der Geschichte der griechischen Philosophie über den Anaxagoras hinaus wenigstens keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie an (*M. I. 360. P. 253.*).

2. Anaxagoras nahm nun neben der Materie noch einen Verstand (S. 85) zum Grundprincip an. Er lehrte: nicht ein Ungefähr oder eine blinde Nothwendigkeit sei die Ursache der Ordnung und Schönheit in der Welt, sondern ein nicht zusammengesetzter, mit der Materie nicht vermischter, folglich reiner, einfacher und unendlicher Verstand (*Clemens Alexander admon. ad gentes. Colon. 1688. p. 43. D. Stromat. libr. II. p. 364. D.*). Dieser habe die im ganzen Chaos zerstreuten und sich unter einander befindenden ähnlichen Partikelchen, die er Homoiomerien nannte, von den ihnen unähnlichen gefondert, und die ähnlichen mit einander verbunden, und so z. B. aus der Verbindung der in dem ganzen Chaos zerstreuet gewesenen Knochenpartikelchen Knochen, aus den Blutpartikelchen Blut u. f. w. gemacht, auch sei er der Urhe-

ber der Bewegung der Materie (*Cicero l. c. Diogenes Laert. in Anaxagora lib. II.*). Er machte also einen verständigen Gott (ver) zum Baumeister der Welt, und wies durch diese große Idee, wie Schwab (Preisfchr. S. 6) sehr richtig sagt, dem menschlichen Geiste einen neuen Standpunct zur Betrachtung des Weltgebäudes an.

3. Dieser Philosoph wurde von seinen Zeitgenossen und Landsleuten Verstand (ver) genannt, entweder, weil sie seinen seltenen Scharfsinn in Untersuchung der Natur bewunderten, oder weil er neben der unendlichen Materie noch einen unendlichen Verstand zur Erklärung der Dinge annahm. Er ist der erste griechische Philosoph, welcher Bücher geschrieben hat (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p. 308. c.*), die aber leider nicht auf unsere Zeiten gekommen sind. Und dieser Mann, der zuerst würdige Begriffe von der Gottheit lehrte, hatte das Schicksal, das er der Gottesläugnung beschuldigt, und nicht nur deshalb verklagt, sondern auch zu einer Geldstrafe von 5 Talenten verurtheilt, und aus Athen, wo er lehrte, verwiesen wurde. Allein es war die Gegenparthei des Perikles, seines Schülers, eines Staatsmannes zu Athen, den man stürzen wollte, die ihn verfolgte. Man gründete die Anklage darauf, das Anaxagoras lehrte, die Sonne und die himmlischen Körper wären irdischer Natur, woraus folge, das sie nicht Götter wären (*Josephus e. App. libr. II. S. 1079*). Anaxagoras wurde 62 Jahr alt und starb zu Lampfacum.

Kant. Crit. der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II.
Hauptst. *** S. 253.

Diogenes Laert. lib. II. Anaxagoras.

Bayle Dict. hist. et crit. Art. Anaxagoras.

T. Lucretii. Lib. I. 830. sq.

Anbetung.

S. Beten.

Andacht,

devotio, devotion. Ist die Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gefinnungen. Wenn nemlich das Gemüth durch irgend etwas fähig gemacht wird, solche Gefinnungen

anzunehmen, die dem Willen Gottes gemäß sind, so ist der Zustand, worin das Gemüth sich befindet, Andacht (R. 260). Nun ist es aber immer nur eine moralische Idee, welche diese Wirkung hat; daher kann man auch sagen, die Andacht ist die Wirkung der moralischen Idee, subjectiv betrachtet, oder aufs Gemüth (R. 307). Das Gemüth befindet sich aber vorzüglich in dieser Stimmung, wenn es sich Gott in seiner Majestät vergegenwärtigt oder anbetet, wenn es sich die Wohlthaten Gottes vorstellt oder Dankbarkeit empfindet, wenn es ein Verlangen fühlt, Gott wohlzugefallen, und wenn es zur Unterwerfung unter die Fügungen Gottes gestimmt ist. Die Andacht ist also nicht eigentlich eine absolute Pflicht, sondern nur Pflicht, weil sie zur Hervorbringung pflichtmäßiger Gefinnungen dienen kann, und hat daher in der Religion nur den Werth eines Mittels.

2. Die Andacht ist unterschieden von der Erbauung, wie die Ursache von der Wirkung; denn die Andacht bewirkt oft, daß wirklich Gott ergebene Gefinnungen im Gemüth entstehen, welche Wirkung eben Erbauung heißt. Die Erbauung ist also nicht Rührung, denn diese gehört zur Andacht, das Gemüth stimmen, heißt ja dasselbe bewegen, rühren; daher liegt die Rührung im Begriff der Andacht, aber nicht im Begriff der Erbauung. Die meisten vermeintlich Andächtigen, welche die Andacht nicht in der Stimmung des Gemüths, sondern in der äußern Anbetung und Ehrenbezeugung suchen, und darum auch Andächtler heißen, oder Menschen, die nur den Schein der Andacht haben, setzen die Erbauung in der Rührung, die sie durch ihre Andächtelei bewirken. Die Wirkung der Andacht, daß sie den Menschen wirklich bessert, heißt Erbauung. Hat die Andacht diese Wirkung nicht, so hat sie nicht erbauet, so ist sie unwirksam gewesen, und hat dann gar keinen Werth; denn ein Mittel hat nur dann Werth, wenn es dient, den Zweck zu erreichen. Man verwechselt also die Erbauung mit der Andacht, wenn man von einer Predigt, welche die Gemüther gerührt hat, sagt, sie habe erbauet; sie ver-

setzte eigentlich nur die Gemüther in Andacht, machte sie aufgelegt, sich zu bessern, und war erbaulich. Brachte die Predigt aber wirklich Besserung in den Zuhörern zuwege, dann hat sie in der That erbauet (R. 308.*).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. der bloßen Vernunft
IV. St. II. Th. §. 1. S. 260.

Allgem. Anmerk. 2. S. 307. 308.*)

Blair Predigten. I. Band. 10. Predigt. S. 188. ff.

Andächtelei,

devotio spuria, bigotterie. Ist die Gewohnheit, statt Gott wohlgefälliger Handlungen, in der unmittelbaren Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeugungen die Uebung der Erömmigkeit zu setzen. Wenn man sich nehmlich einbildet, man gefalle Gott wohl, wenn man alle Gebräuche, das Aeußerliche in der Religion, pünctlich beobachtet, und dabei wohl gar noch seine ganze Aufmerksamkeit auf innerliche, vermeinte himmlische Gefühle und mystische Gemeinschaft mit der Geisterwelt hinrichtet. Das erste macht die Andächtelei zum Aberglauben, das zweite zur Schwärmerei; bei beiden wird aber auf die sittlichen Pflichten der Religion wenig geachtet. Die Andächtelei ist also eine der Moralität nachtheilige Stimmung des Gemüths, bei der es der Gott ergebene Gefinnungen nicht empfänglich seyn kann, weil es in der Einbildung stehet, es sei schon Gott ergeben, ja in inniger Gemeinschaft mit Gott (R. 286*).
S. Andacht, Erbauung, Kirchengehen.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. der bloßen Vernunft.
4. Stück. 2. Th. §. 3. S. 286*).

Blair. Predigten. I. Th. 10. Predigt. S. 196.

Anfang,

Grundsatz, Princip, *principium, principe.* Ein allgemeiner Satz, von dem besondere Sätze abgeleitet werden können. Ein Princip ist daher die erste Erkenntniß, von der eine ganze Reihe von Erkenntnissen so abgeleitet werden kann, daß die nächstfolgende Er-

kenntniß aus dieser ersten Erkenntniß, und aus dieser wieder eine andre entspringt, z. B. Alle Menschen sind sterblich, daraus folgt, daß auch der Mensch Cajus sterben wird; daraus folgt, daß eine Zeit kommen wird, wo er nicht mehr wirken kann; daraus folgt, daß sein Wirkungskreis der Zeit nach begrenzt ist u. s. w. Da wir uns bei dieser Reihe von Sätzen oder Erkenntnissen von dem Satze, Alle Menschen sind sterblich, ausgingen, so ist dieser Satz oder diese Erkenntniß der Anfang, oder das Princip derselben (C. 356).

2. Allein auch von einem solchen Satze, von dem eine Reihe anderer abgeleitet wird, fragt es sich, wo ist er her? Und da ist er entweder aus der Erfahrung, oder aus der reinen Anschauung, oder aus dem Verstande, oder aus der Vernunft entsprungen.

3. Aus der Erfahrung entspringen entweder nur einzelne Sätze, z. B. Cajus ist gestorben, oder doch nur solche allgemeine Sätze, die nicht mit Nothwendigkeit verbunden sind, sondern nur darum allgemein sind, weil noch nie eine Erfahrung ausgefallen ist, welche die Allgemeinheit dieses Satzes umgestoßen hätte. Von einem solchen allgemeinen Satze, der sich auf eine große Anzahl Erfahrungen gründet, von denen keine das Gegentheil gelehrt hat, sagt man, er sei durch Induction aus der Erfahrung hergenommen. Alle Menschen sind sterblich, ist ein allgemeiner Satz aus der Erfahrung durch Induction, wenn man ihn davon ableitet, daß bis jetzt noch kein Mensch am Leben geblieben ist. Ein solcher allgemeiner Erfahrungssatz kann zum Oberfatz in einem Vernunftschlusse dienen, aus dem ich vermittelt einer andern Erkenntniß eine neue Erkenntniß herleite. Ich kann schließen:

Oberfatz: Alle Menschen sind sterblich;

Unterfatz: Cajus ist ein Mensch;

Schlusfatz: Cajus ist sterblich.

So leite ich also, vermittelt der Erkenntniß, daß Cajus ein Mensch ist, die neue Erkenntniß, daß er sterblich ist, von dem Oberfatz, daß alle Menschen sterblich sind, ab. Einen solchen allgemeinen Erfahrungssatz durch Induction, oder Aufzählung einer Anzahl Fälle in der Er-

Erfahrung, nennt man wohl auch ein Princip oder einen Anfang. Allein eigentlich ist er das nicht, sondern er gründet sich auf eine ganze Menge einzelner Sätze, die alle vor ihm hergehen, und die nur alle in den einen Satz zusammen gefasst werden. Adam ist gestorben, Seth ist gestorben, Enos ist gestorben u. s. w. kurz, alle unsere Verfahren sind gestorben, sie konnten also sterben, waren folglich sterblich, woraus folgt, daß alle Menschen sterblich sind, so weit unsere Erfahrung reicht.

4. Andere allgemeine Sätze entspringen aus der reinen Anschauung, und zwar so, daß sie weiter keine besonderen Sätze, wie die allgemeinen Erfahrungssätze voraussetzen, z. B. zwischen zwei Punkten kann nur Eine gerade Linie seyn. Dieser Satz gründet sich auf die Unmöglichkeit, sich zwischen zwei beliebigen Punkten A (Fig. 1) und D mehr als Eine gerade Linie vorzustellen. Man kann einen Jeden getroßt auffordern, in Gedanken den Versuch zu machen. Es ist unmöglich, Alle gerade Linien, die man sich zwischen den beiden Punkten vorstellen will, fallen zusammen, und sind also eine und dieselbe Linie. Solche Sätze heißen Axiomen oder mathematische Grundsätze, d. i. solche, die unmittelbar gewiß sind, die nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden dürfen, sondern sich auf eine Anschauung, ohne weiter eine vermittelnde Erkenntniß zu bedürfen, gründen. Diese Sätze sind allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und sind daher in Rücksicht auf alle diejenigen Sätze, die davon abgeleitet werden können, wahre Principien oder Anfänge. Allein so wie ich einzelne Erfahrungen (in 3) auf einzelne Sätze brachte, und aus vielen solchen Sätzen einen allgemeinen Satz bildete; so giebt hier die reine Anschauung in der Einbildungskraft, weil ihr Gegentheil nicht möglich ist, den allgemeinen Satz mit strengere Nothwendigkeit. Ich erkenne daher die Eigenschaft der geraden Linie, daß nur Eine zwischen zwei Punkten liegen kann, zwar nicht aus einzelnen Erfahrungsfällen, aber doch auch nicht aus einem Begriff, sondern aus der unmittelbaren Anschauung. Dieses Princip setzt also zwar keine andern Sätze voraus, und ist in so fern ein wahres Princip, aber es setzt doch eine Anschauung voraus, und in so fern ist die Anschauung

die Quelle desselben, und der Satz wieder kein Anfang, sondern nur in Vergleichung mit andern Sätzen, die diesen Satz voraussetzen, ein solcher Anfang oder ein Princip. In diesem Falle also und in dem (in 5) heist Princip nur ein allgemeiner Satz, der als Princip oder Anfang gebraucht wird (M. I. 398).

5. Ein Princip, im strengen Verstande des Worts, muß ein Satz seyn, der weder einen andern Satz, noch eine Erfahrung, noch eine reine Anschauung voraussetzt. Er muß einen allgemeinen Begriff geben, der viele besondere unter sich begreift, und keinen allgemeinen Begriff voraussetzt, und weder aus der Erfahrung noch einer Anschauung entsprungen ist. Jeder Satz, der zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, ist also vergleichungsweise (comparativ) mit dem Satze, der davon durch den Vernunftschluß abgeleitet wird, ein Princip, aber doch nicht ein Princip schlechthin oder an und für sich (absolute). Der Mensch ist sterblich, giebt den allgemeinen Begriff des Sterblichen, welcher unter der Bedingung, daß das Ding ein Mensch ist, diesem besondern, einzelnen Dinge beigelegt wird, und so wird dieses Ding aus dem Begriff des Sterblichen, nach dem Princip, daß alle Menschen sterblich sind, erkannt (3).

6. Sätze, die aus dem Verstande, unabhängig von der Erfahrung und Anschauung, entspringen, heißen Grundsätze, Principien des reinen Verstandes. Allein auch diese Sätze sind nicht Erkenntnisse, die ganz unabhängig von aller andern Erkenntniß wären. Denn heben wir alle Anschauung auf, und nehmen wir alle Erfahrung weg, so kann es auch keine solchen Grundsätze des reinen Verstandes geben. Gäbe es z. B. keinen Raum und keine Zeit, so könnte der Grundsatz nicht stattfinden, daß alle Erscheinungen der Anschauung nach extensive Größen sind, wodurch die Anwendung der Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung möglich wird. Gäbe es keine Erfahrung, so könnte der Grundsatz nicht stattfinden, daß alles, was geschieht, eine Ursache hat, wodurch die Erfahrung vom bloßen Spiel der Phantasie unterschieden, und also erst möglich wird.

Dadurch, daß ich etwas für die Ursache und etwas für die Wirkung erkenne, bekomme ich erst bestimmte Erfahrungsbegriffe von dem, was geschieht. Allein da diese Grundsätze die Anschauung in Raum und Zeit, und die Wirklichkeit der Erfahrung überhaupt voraussetzen, so sind sie nicht Erkenntnisse durch bloße Begriffe, und daher wieder nur comparative aber nicht absolute Principien oder wahre Anfänge (M. I. 399).

7. Soll der Verstand Erkenntnisse aus Begriffen verschaffen; so kann er das also nicht anders als so, daß er einen Satz giebt, dessen Prädicat im Subject liegt, das wäre aber ein analytischer Satz, und setzte den Satz des Widerspruchs voraus, welcher aber auch nur ein comparatives Princip ist, nemlich in so fern überhaupt gedacht wird, muß kein Prädicat dem Subject widersprechen. Dieser Satz ist die Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt, und setzt die Wirklichkeit des Denkens voraus. Soll aber das Prädicat nicht im Subject liegen, und der Satz dennoch gedacht werden, so kann das der Verstand nicht anders als unter Voraussetzung einer Anschauung, oder einer Erfahrung; aus bloßen Begriffen ist es ihm nicht möglich (M. I. 400). Aber solche erste (synthetische) Sätze, worin das Prädicat nicht im Subject liegt, und die doch weder besondere Anschauung und Erfahrung (wie in 3 und 4), noch reine Anschauung und Erfahrung überhaupt (wie in 5, 6. u. 7) voraussetzen, sondern bloß durch einen beide, Prädicat und Subject, verbindenden Begriff möglich sind, solche Sätze heißen allein Principien schlechthin (M. I. 401).

8. Solche Principien sucht man wenigstens, wenn man z. B. nach einem Satze forscht, aus welchem eine rechtmäßige und gerechte bürgerliche Gesetzgebung könnte abgeleitet werden. Man will einen Satz haben, den weder die Erfahrung, noch eine Anschauung geben kann, durch welchen die Gesetze zu bestimmen wären, welche allein in der bürgerlichen Gesellschaft statt finden sollten. Diese Gesetze aber bestimmen nur uns, und schränken unfre Freiheit so ein, daß sie

dennoch dadurch nicht gänzlich aufgehoben wird, sondern nur jedes andern Freiheit mit der unfrigen, und die unfrige mit der jedes andern bestehen kann. Und da also diese Principien uns selbst und unfre Handlungen betreffen, und auch aus uns selbst entspringen, so betrifft die Frage, wie es scheint, nichts unmögliches.

Man sucht aber auch Principien für die Natur der Dinge, oder absolut oberste Grundsätze, unter denen alle Gesetze der Natur stehen sollen, und das ist, wenn die Natur ein Inbegriff von Dingen an sich ist, etwas widersprechendes, indem alsdann der oberste Grundsatz etwas aus uns entspringendes seyn soll, und die Natur doch etwas von uns unabhängiges ist. Die Auflösung dieser Frage siehe in Idealismus. Hier erhellet nur so viel, daß Erkenntniß aus Principien nicht Verstandeserkenntniß ist, denn diese setzt Anschauungen voraus, Erkenntniß aus Principien aber setzt gar nichts weiter voraus, sondern beruhet auf bloßem Denken durch Begriffe (M. I. 402. C. 358).

9. Endlich giebt es allgemeine Sätze, die aus der Vernunft entspringen, und es giebt entweder gar keine absoluten Principien, oder sie müssen solche allgemeine Vernunftsätze seyn. Es ist also nun die Frage, enthält die Vernunft *a priori* solche Grundsätze, in denen Prädicat und Subject so verknüpft sind, daß das eine nicht in dem andern enthalten ist, und welche sind es? (M. I. 407. C. 362).

10. Dieser Grundsatz ist nun

I

Für das theoretische Denken:

Zu dem bedingten Erkenntniße des Verstandes das Unbedingte zu finden, d. h. alles, was wir mit unserm Verstande erkennen, das erkennen wir aus seinem Grunde, die Vernunft verlangt aber von diesem Grunde wieder einen Grund, und von diesem wieder einen u. s. f. bis auf einen Grund, der keinen Grund mehr hat, welcher eben darum der oberste und absolute Grund heißt, und gerade ein sol-

cher Grund ist der erörterte Grundsatz selbst. Dafs die Vernunft eben diesen Grundsatz hat, sehen wir aus dem logischen Gebrauch der Vernunft. Denn wenn sie schliesst, so schliesst sie aus zwei Vorderfätzen, zu deren jedem sie wieder zwei Vorderfätze sucht, aus welchen jene als ihre Schlusfätze folgen, welches man Profyllogismen, oder Schlüsse, die vorhergehen, nennt. Diese neuen Vorderfätze werden dann wieder Schlusfätze aus neuen Vorderfätzen, und so ist es denn eine logische (Maxime) Regel, dieses so weit zu treiben, bis es nicht mehr geht. Das heisst aber nichts anders, als es ist Vernunftgrundsatz von einer Bedingung, unter welcher etwas wahr ist, zur ändern fortzugehen, bis man auf eine solche Bedingung kommt, die keiner weitem Bedingung bedarf, sondern unmittelbar wahr ist (M. I. 410).

11. Dies ist nun das oberste Princip aller Principien schlechthin, aber formal, d. i. es betrifft den Gebrauch der Vernunft ohne Rücksicht auf den Inhalt desselben. Wenn die Vernunft befriedigt werden soll, so muss das Denken über jeden Gegenstand, der erkannt werden soll, so lange fortgesetzt werden, bis man auf Gründe kömmt, die weiter keines neuen Grundes bedürfen, oder auf Urfachen, welche in keiner neuen Ursache gegründet sind. Dieser Satz ist aber, obwohl er formal ist, dennoch synthetisch, denn der Begriff des Unbedingten steckt gar nicht in dem des Bedingten, sondern sein Gegentheil; auch ist der Satz eine Aufgabe, welche nie analytisch seyn kann, weil ihre allgemeine Formel ist: das A zu B machen, läge nun das B und das machen schon in A, so wäre es schon gemacht, es muss daher immer noch etwas drittes dazu kommen, wodurch A zu B gemacht wird. Zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes (A) das Unbedingte (B) finden, ist also nicht analytisch, sonst wäre das Unbedingte schon mit dem Bedingten gefunden. Mit dem Bedingten ist aber blofs seine Beziehung auf eine Bedingung, wodurch es eben bedingt ist, gegeben, aber nicht das Unbedingte (M. I. 412). Ist nun dieser Satz ein Grundsatz der Ver-

nunft, ein wahrer Anfang, oder absolutes Princip, so muß er a. real möglich seyn b.; nichts weiter vor ihm vorhergehen; c. es müssen andre synthetische Sätze aus ihm entspringen.

a. Er muß real möglich, d. h. nicht bloß als Princip denkbar seyn, sondern es muß auch wirklich alles, was erkannt wird, unter ihm stehen. Das ist er aber nur dann, wenn man annimmt, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, auch die ganze Reihe seiner einander untergeordneten Bedingungen gegeben ist, welche Reihe dann nicht mehr bedingt ist (M. I. 411); z. B. wenn E das Bedingte wäre, so müßte nicht nur seine Bedingung z. B. seine Ursache D, sondern auch die Ursache von D, welche C heiße, und auch die Ursache von C, welche B heiße, und auch die Ursache von B, welche A heiße, mitgegeben, d. h. in der Erfahrung zu finden seyn, und die Ursache A, oder eine noch weiter vor A hergehende, müßte eine solche seyn, die weiter keine Ursache hätte. Dann wäre die Reihe von jener unbedingten Ursache an, diese mit eingeschlossen, also wenn die unbedingte Ursache A heiße, die Reihe:

A, B, C, D, E,

nicht mehr bedingt, sondern unbedingt. Gibt es aber solche Reihen nicht, so scheint das Princip nicht anwendbar; nicht real möglich, folglich kein Princip zu seyn. Allein die transcendentalen Dialectik, ein Theil der Transcendentalphilosophie, lehrt, daß die absoluten Principien oder die Grundsätze der Vernunft sich darin von den comparativen Principien oder den Grundsätzen des Verstandes unterscheiden, daß sie transcendent sind, d. h. daß in der Erfahrung nichts zu finden ist, was vollkommen so wäre, wie das Princip es fordert, daß also kein (empirischer) solcher Gebrauch in der Erfahrung von dem Princip gemacht werden kann, der demselben vollkommen angemessen (adequat) wäre; dahingegen die Grundsätze des Verstandes immanent sind, d. h. daß alles in der Erfahrung denselben gemäß

ist, ja durch sie erst die Erfahrung möglich wird (sie haben die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema). Es ist z. B. ein Grundsatz des Verstandes, daß alles, was geschieht, eine Ursache haben muß; es ist gar keine Erfahrung möglich, wenn sie nicht unter diesem Grundsatz stehen sollte, s. Analogie der Ursache und Wirkung. Wenn das nun ist, so kann keine unbedingte Ursache in der Erfahrung vorkommen, keine Ursache A, die nicht für die Wirkung einer andern, obwohl vielleicht unbekannt, Ursache erkannt würde, und folglich kann es keine unbedingte Reihe von Ursachen und Wirkungen geben, wie die obige A, B, C, D, E seyn sollte. Der Grundsatz der Vernunft, zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden (10), ist also transcendend, d. i. übersteigt die Grenzen aller Erfahrung, und bleibt nicht innerhalb der Erfahrungserkenntnis (ist nicht immanent). Für das theoretische Denken giebt es also wirklich kein absolutes, oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hätte, oder in der Erfahrung einen Gegenstand anträte, der völlig unter diesem Princip enthalten wäre. Die Vernunftprincipien gehen nemlich gar nicht unmittelbar auf Erfahrung, wie die Verstandesgrundsätze; sondern so wie die Verstandesgrundsätze Einheit in die Erfahrung bringen, und dadurch das Mannichfaltige zur Erfahrung Gegebene zu einem Ganzen machen (so daß es nicht mehr so einzeln und isolirt ist, wie es durch die sinnlichen Eindrücke in uns zum Bewußtseyn kömmt, sondern ein zusammenhängendes Ganzes ausmacht), so machen die speculativen Vernunftprincipien wieder aus den Grundsätzen des Verstandes ein Ganzes, oder ein System, und setzen ihnen in dem Unbedingten gleichsam einen idealen Punct, in welchen alle aus der Anwendung der Verstandesgrundsätze auf den Stoff der Erfahrung entstehende Reihen zusammenlaufen, z. B. die Reihe der Ursachen und Wirkungen nach einer unbedingten, d. h. solchen Ursache hin, die keine Ursache weiter hat, welche aber in der Erfahrung nirgends zu finden, und daher ideal ist. Dies (in 10) angeführte speculative Vernunftprincip ist daher eine bloß logische

(oder formelle) Vorschrift, sich im Aufsteigen, von Bedingung zu Bedingung, zu immer höhern Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern, um dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsre Erkenntnis zu bringen, so wie die Verstandesgesetze Verstandeseinheit in den zur Anschauung gegebenen Stoff bringen, und dadurch aus ihm Erfahrung erzeugen. Man hat aber das Bedürfnis der Vernunft, Einheit in die Verstandeserkenntnisse zu bringen, missverstanden, und jenes logische Princip (in 10) für einen transcendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten, d. h. für einen solchen, durch welchen die reinen Verstandesgrundsätze möglich werden, da doch diese für sich bestehen, und in einem ganz eigenen Vermögen, nemlich dem Vermögen, Erfahrungserkenntnis zu erzeugen, oder zu denken und zu erkennen gegründet sind. Verstandeserkenntnis gehet aufs Verstehen der sinnlichen Objecte, Vernunftkenntnis aber auf die Vollständigkeit der Verstandeserkenntnis, die eben so unabhängig von Vernunftprincipien ist, wie die bloße Anschauung, wenn man sie nicht auf Begriffe bringen will, von Verstandesgrundsätzen. Aus Missverstand wollte (postulirte) man also in den Gegenständen der Erfahrung selbst eine solche unbeschränkte Vollständigkeit der Reihen aller ihrer Bedingungen finden (M. I. 604), weil man sie für Dinge an sich hielt, bei denen freilich die ganze Reihe aller Bedingungen mit sammt dem Unbedingten wirklich vorhanden und folglich zu finden seyn mußte (M. I. 606). Daraus sind nun manche Missdeutungen und Verblendungen in diejenigen Vernunftschlüsse eingeschlichen, deren Obersätze aus reiner Vernunft hergenommen, und solche absolute Principien sind, weil man diese Principien für Postulate ansah, d. h. für Sätze, deren Forderungen in der Erfahrung erfüllt werden können, da sie doch eigentlich nur Petitionen sind, das heisst Aufforderungen an den Verstand, nach ihnen die Erfahrungserkenntnis immer weiter zu treiben, nemlich immer jenem idealen Punkte zu (M. I. 413. 605), weil wir es nemlich nicht mit Dingen an sich, sondern mit Erscheinungen zu thun haben, die nur so weit wirklich sind, als die Erkenntnis durch Erfahrung und durch die Gesetze dersel-

ben getrieben werden kann, und aufer derselben nicht so vorhanden sind, sondern durch die Anwendung der Erfahrungs-gesetze erst erzeugt werden, nach welchen wir aber immer mitten in der Reihe der Erfahrungen, nie am Anfange und nie am Ende sind, und folglich die Vollständigkeit der Reihe nie finden (C. 365).

b. Dieses Princip ist aber auch darin absolut, daß nichts weiter vor ihm vorhergehet. Denn es gehet weder ein neues Princip als Bedingung des Satzes (in 10) vorher, weil dieser Satz das Unbedingte fordert, also etwas, über das sich weiter nichts denken läßt; noch etwa eine Erfahrung, denn das Unbedingte ist in keiner Erfahrung zu finden, und die Erfahrung ist möglich ohne dasselbe.

c. Dennoch entspringen aus diesem Vernunftprincip synthetische Sätze, obwohl nicht die Verstandesgrundsätze (in welchem Falle es ein transcendentales Princip wäre, wofür man es aus Mißdeutung immer gehalten hat). Denn man kann zu jeder Reihe von Bedingungen eine denken, die man als unbedingt betrachtet, und ihr folglich die Bestimmungen beilegen, die das Unbedingte von dem Bedingten unterscheiden, wodurch synthetische Sätze *a priori* über jedes besondere Unbedingte logisch möglich werden.

Solcher synthetischen absoluten Vernunftprincipien giebt es eigentlich drei, weil es drei Reihen von Bedingungen giebt, zu welchen die Vernunft das Unbedingte sucht, nemlich so viel als es Categorien des Verhältnisses (der Relation) giebt (M. I. 427. C. 379). S. Vernunftbegriffe.

a Die Kategorie der Substanz und des Accidens giebt die Reihe vom Prädicat zum Subject, das immer wieder Prädicat eines andern Subjects ist, gleich als könnte man endlich einmal auf ein Subject kommen, das nicht mehr Prädicat ist. Das wäre nun ein unbedingtes Subject, das den Begriff einer unbedingten Substanz enthielte. Die Petition der Vernunft heißt also hier: Zu der Reihe aller Accidenzen und Substanzen die unbedingte Substanz zu finden, die nicht weiter das Accidens einer andern Substanz ist.

β Die Kategorie der Ursache und Wirkung giebt die Reihe von dem Geegründeten zum Grunde, der immer wieder in einem andern Grunde gegründet ist, gleich als könnte man endlich einmal auf einen letzten Grund kommen, der nicht in einem andern gegründet wäre. Das wäre nun ein unbedingter Grund, der den Begriff einer unbedingten Ursache enthielte. Die Petition der Vernunft heisst also hier: Zu der Reihe aller Wirkungen und Ursachen die unbedingte Ursache zu finden, die nicht weiter die Wirkung einer andern Ursache ist.

γ Die Kategorie der Wechselwirkung giebt die Reihe aller Glieder der Eintheilung, von welchen keins fehlt, gleichsam als könnte man das ganze Aggregat aller Glieder der Eintheilung umfassen. Dann wäre die Eintheilung vollendet, und folglich erhielt das ganze Aggregat den Begriff eines unbedingten Alls, außer dem es weiter nichts mehr gäbe. Die Petition der Vernunft heisst also: das unbedingte All zu finden, zu welchem alles Uebrige als ein Glied zum Ganzen gehört (M. I. 428).

12. Diese Grundätze der speculativen Vernunft oder Principien schlechthin sind also nicht, wie die Verstandesgrundätze, constitutiv, d. h. geben dem Verstande nicht das Gesetz, wie er erkennen muss, so wie die Grundätze des Verstandes die Erscheinungen das Gesetz geben, welchem sie unterworfen seyn müssen. Sondern sie sind bloß regulativ, d. i. sie geben dem Verstande bloß eine Vorschrift, wie er verfahren soll, nemlich in der Reihe der Erfahrungen nirgends, als wäre es eine Grenze, stehen zu bleiben, sondern immer nach einer neuen Erfahrung zu forschen, welche die Bedingung der zuletzt erkannten Erfahrung enthalte. Das drückt Kant so aus, diese Principien geben dem Verstande den Regressus (Zurückgang) in der Reihe der Bedingungen auf, oder fordern den Verstand auf, von Bedingung zu Bedingung zurück zu gehen. Aber sie setzen nicht fest, daß in der Sinneswelt ein wirklich Unbedingtes vorhanden seyn müsse, in welchem Fall sie keine Vernunftprincipien, sondern Grundätze des Ver-

standes wären; welches aber nicht möglich ist, weil zwar jede Erfahrung ihre Grenzen hat, die aber nie unbedingte Grenzen sind, sondern solche, die von gewissen Bedingungen im erfahrenden Subject abhängen, z. B. dafs er nicht früher lebte, oder seine Sinne nicht weiter reichen u. s. w. (M. I. 616).

13. Das theoretische Princip schlechthin sagt also nicht, was ein Object wirklich sei, denn es gehet gar nicht auf Objecte, welches allein die Sache der Verstandesgrundsätze ist; sondern es sagt, wie der Erfahrungs-Regressus anzustellen sei, nemlich so, dafs keine Erfahrungsgrenze für eine absolute gelten muss. Denn das schlechthin Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen, indem in derselben alle Substanz wieder Accidenz einer andern, alle Ursache wieder Wirkung einer andern; und keine Wechselwirkung die letzte unter allen ist. Der Regressus der Wahrnehmungen müßte sonst auch hinter dem Abolutunbedingten auf Nichts, oder das absolute Leere stoßen, welches ein Widerspruch ist; indem wahrnehmen ohne etwas, das wahrgenommen wird, den Begriff des Wahrnehmens selbst aufhebt, welcher den Begriff von etwas, das wahrgenommen wird, als eins seiner Merkmale enthält (M. I. 617. 626. C. 537).

14. Bei dem Gebrauche eines speculativen Vernunftprincips in der Sinnenwelt kann also nicht davon die Rede seyn, etwa das Unbedingte einmal aufzufinden, oder einmal an die absolute Grenze aller Erfahrung zu kommen, denn eine solche giebt es nicht; sondern davon, wie weit wir im Erfahrungs-Regressus, bei Zurückführung der Erfahrungen auf ihre Bedingungen, zurück gehen sollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als einer, dem Gegenstande angemessenen, Beantwortung der Fragen, nach ihren Gründen, stehen zu bleiben, weil wir nirgend wo stehen bleiben müssen, da wir nirgends ans Ende kommen (M. I. 624. C. 543).

15. Folglich ist ein theoretisches Vernunftprincip nur gültig, als eine Regel, die Erfahrung mög-

licht weit fortzusetzen und zu erweitern; aber nicht das absolute Ende aller Erfahrung als wirklich vorhanden anzunehmen und aufzusehen. Das wäre aber der Fall, wenn die Objecte der Erfahrung Dinge an sich wären; da sie aber Erscheinungen sind, so müssen sie den Verstandesgrundsätzen unterworfen seyn, die von keinem Unbedingten und absoluten Ende etwas wissen (M. I. 625. C. 544).

16. In (11, c. α . β . γ .) ergaben sich drei theoretische Vernunftprincipien, von welchen (α) und (γ) aus Mißverständnis die Veranlassung zu einer eingebildeten Erkenntniß der Seele und des allervollkommensten Wesens wurden, wie unter den Titeln Paralogismus und Ideal zu finden ist. Das Princip in (β) aber betrifft die Reihe der Ursachen und Wirkungen, und da giebt es nach den vier Titeln der Categorien vier solcher Reihen, und daher vier Fortgänge (Regressus) zu dem Unbedingten, woraus vier theoretische Principien entspringen, die ich hier zwar anführen, aber jedes derselben unter seinem eigenen Namen und im Artikel Antinomie erläutern, und deren Ableitung von den 4 Titeln der Categorien unter dem Wort cosmologische Idee zeigen werde. Diese Principien sind also:

a. Der Quantität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist ein Regressus in unbestimmte Weite, sowohl dem Raume als der Zeit nach, s. Antinomie 4, A. a. und Zusammenfetzung.

b. Der Qualität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt geht der Regressus in der Theilung, sowohl des Raums als der Materie ins Unendliche, s. Antinomie 4. A. b. und Theilung.

c. Der Relation (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist alles, was geschieht, nothwendig, geschieht es aber durch

ein moralisches Wesen, so ist die Handlung zwar als Naturwirkung nothwendig, und in so fern erklärbar, obwohl ohne moralischen Werth; aber als moralisch nicht in den Gesetzen der Natur, sondern in der Vernunft, einem (zu einer ganz unbegreiflichen, intelligibeln, nur des Moralgesetzes wegen, nothwendig gedachten Welt gehörigen) Dinge an sich gegründet, und in so fern frei, und von moralischem Werth, obwohl unerklärbar, s. Antinomie 4. B. a. und Freiheit.

d. Der Modalität (der Objecte in der Sinneswelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt hat alles, was da ist, seinen Grund in seiner Naturursache, und ist in so fern nicht absolut, sondern nur hypothetisch nothwendig, d. i. zufällig; aber die ganze Reihe des Zufälligen ist (in so fern uns das Moralgesetz nöthigt, den Erscheinungen ein, von einem nothwendigen Wesen abhängiges) Ding an sich zum Grunde zu legen, in einem nothwendigen intelligibeln Wesen gegründet, s. Antinomie 4. B. b. und Nothwendigkeit.

17. Die Vernunftprincipien sollen eigentlich alle Verstandeskenntnisse in Eine Einheit zusammen fassen, welche allemal ein Vernunftbegriff (eine Idee) ist, deren Object in der Erfahrung nie gefunden wird, z. B. unsre Kenntnisse von dem Zusammenhang der großen Weltkörper enthalten dadurch Einheit, daß wir uns den Fortgang ins Unendliche als vollendet vorstellen, unter der Idee eines Ganzen, das wir Welt nennen. Eine solche Einheit, in der alles, als in Einem Princip zusammenhängt, heist eine systematische Einheit. Das Princip stellt also eine solche systematische Einheit, z. B. die Idee eines Weltganzen auf, um unsre Verstandeserkenntnis in Ein System zu verbinden. Dieses Princip ist aber darum doch nicht subjectiv oder ein solches, das bloß von der Beschaffenheit eines einzelnen denkenden Subjects abhängt; sondern objectiv, oder ein solches, das die Beschaffenheit eines Objects allge-

mein und nothwendig bestimmt. Dieses Object ist aber nicht ein Erfahrungsobject der sinnlichen Anschauung, wie bei den Grundsätzen des Verstandes; sondern ein ideales Object, oder Vernunftwesen, also nichts Wirkliches. Dieses ideale Object, z. B. das Weltganze, ist das Ziel, das dem Verstandesgebrauch die Richtung giebt. Für diesen ist das Vernunftprincip ein regulativer Grundsatz, der dem Verstande das Gesetz vorschreibt, nach welchem sich derselbe in seinem Geschäfte, Erfahrungserkenntniß hervorzubringen, richten muß (M. I. 832. 835. C. 708).

18. Der Grundsatz der Vernunft

II

Für das practische Handeln

ist: Nach einer solchen Maxime zu handeln, durch die man wollen kann, daß sie allgemeines Gesetz werde, d. h. wenn du handelst; so liegt deinen Handlungen stets eine Regel (Maxime) zum Grunde, nach welcher du handelst. Diese Regel mag nun ihren Grund wieder in andern Regeln haben, und so fort, aber der oberste Grund aller deiner Handlungsregeln (Maximen) soll die Maxime seyn, daß du stets nach solchen Maximen handeln willst, in der dein Wille mit eingeschlossen seyn kann, daß alle vernünftige Wesen nach dieser Maxime handeln, daß sie also als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte. Daß die practische Vernunft aber diesen Grundsatz hat, das sehen wir daraus, weil der Gegenstand, welcher durch die Handlung bewirkt werden soll, bei moralischen Handlungen nicht der Grund (*causa finalis*) derselben seyn darf. Bei einer sittlichen oder moralischen Handlung, als solcher, ist gar nicht die Frage, was bringt die Handlung für Nutzen oder Schaden, was wird durch sie für mich, den Handelnden, bewirkt, wie steht es mit ihrem Einfluß auf meine Wohlfahrt? sondern bloß, ist sie moralisch gut oder schlecht? Folglich ist der Wille, der eine moralische Handlung, als solche, hervorbringen soll, aller Antriebe beraubt. Es bleibt daher für den Willen nichts übrig, als die allgemeine Gesetzmäßigkeit

keit der Handlung überhaupt, d. i. daß sie so beschaffen sei, daß sie als gesetzmäßig für jedes vernünftige Wesen erkannt werden kann. Gesetz ist aber eine Handlungsregel, von der keine Ausnahme gilt, folglich ist die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung diejenige Beschaffenheit derselben, daß sie von einem jeden vernünftigen Wesen, welches nicht nach sinnlichen Antrieben, sondern nach Gesetzen handeln soll, in dem gegebenen Fall geschehen muß (M. II. 31. G. 17.).

19. Dies ist das oberste Princip aller practischen Principien oder Grundsätze des sittlichen Handelns, d. i. solcher Sätze, welche den Willen allgemein bestimmen und wieder mehrere besondere Maximen unter sich haben. Es ist aber ein unbedingtes Princip, denn es setzt kein anderes practisches Princip weiter voraus, enthält aber selbst das Unbedingte, allgemeine Gesetzmäßigkeit, wodurch jeder andere practische Grundsatz bedingt oder bestimmt wird, was er enthalten muß, wenn er practisch oder sittlich seyn soll. Er ist ebenfalls formal, d. i. er betrifft den Gebrauch der practischen Vernunft, ohne Rücksicht auf irgend eine bestimmte, gegebene Handlung, oder auf ein Object, das durch eine Handlung bewirkt werden soll. Wenn die Handlung nach Grundsätzen der practischen Vernunft geschehen soll, so muß sie durchaus nach einer Maxime geschehen, welche allgemeine Gesetzmäßigkeit hat. Dieses Princip stehet daher auch *a priori* fest, wie alle Principien der Sittlichkeit, eben weil der Begriff der allgemeinen Gesetzmäßigkeit die Kriterien der Apriorität, Allgemeinheit und Nothwendigkeit (hier nemlich moralische, welche sich nicht durch, du mußt, sondern durch, du sollst, ankündigt), in sich schließt (M. II, 44). Dieses Princip ist ferner nicht analytisch (also synthetisch), denn in dem Begriff des Willens liegt es nicht, daß er gerade nach diesem Princip handle. Ein Begehungsvermögen, das die zweckmäßigsten Mittel zu wählen wüßte, Naturtriebe zu befriedigen, und keine Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit derselben kennte, wäre auch ein Wille, obwohl kein practischer, keine prac-

tische Vernunft. Die Verknüpfung einer durch das practische Princip bedingten Handlung mit einem Willen, als Prädicat desselben, oder die Möglichkeit eines Willens, der einer sittlichen Handlung fähig ist, beruhet also nicht auf der Möglichkeit eines Willens überhaupt; aber auch nicht auf einer Erfahrung, denn in der Erfahrung finden wir keinen so vollkommen gesetzmäßigen Willen, der, wider den Einfluss aller Neigungen, bloß nach dem Princip der allgemeinen Gesetzmäßigkeit handelte. Worauf gründet sich denn also die Nothwendigkeit der Verknüpfung eines Willens mit einer allgemein gesetzmäßigen Handlung? Auf der Idee einer Vernunft, die über alle sinnlichen Antriebe völlige Gewalt hat. Ein jeder, der sich über seine unsittlichen Handlungen Vorwürfe macht, so wie ein jeder, der es sich zum Voratz macht, sittlich zu handeln, kurz ein jeder, der moralisch gute und böse Handlungen unterscheidet, setzt voraus, daß er eine solche Vernunft wirklich habe, und ohne sie könnte er auch nicht einmal von der Moralität einer Handlung etwas wissen, weil es in der Erfahrung keine vollkommen moralische Handlung giebt (G: 50 *).

20. Dieser Grundsatz heist auch das Moralprincip, und ist als Vernunftprincip ebenfalls ein Princip schlechthin, unterscheidet sich aber vom Princip der speculativen Vernunft dadurch, daß es nicht auf den Verstand geht, und demselben etwa zum erkennen dienen soll, sondern auf den Willen zum handeln. Es ist aber für den Willen nicht regulativ, d. i. es giebt demselben nicht etwa bloß eine Vorschrift, wie er verfahren soll, um, den Antrieben der Sinnlichkeit zu Folge, sich dem größtmöglichen Wohlfeyn immer mehr zu nähern, und nirgends, als wäre er an der Grenze der Befriedigung und des Genusses, stehen zu bleiben; sondern es ist constitutiv für den Willen, d. h. es giebt demselben ein Gesetz, wie er handeln soll, ohne alle Rücksicht auf jene Antriebe der Sinnlichkeit. Der Grundsatz der Vernunft: Handle nach einer solchen Maxime, durch die du wollen kannst, daß sie allgemeines Gesetz werde, ist also nicht transcendent,

oder übersteigt nicht die Grenzen alles Handelns; sondern es muß der Vernunft möglich seyn, durch die Idee des Gesetzes im Felde der Erfahrung eine wirkende Ursache zu werden, d. h. moralisch zu handeln, wider alle sinnliche Antriebe. Hier, im practischen Felde, wird also, nach Kants Ausdruck, der Gebrauch der Vernunft, der im speculativen Felde transcendent ist, immanent, oder sie wirkt wirklich in der Erfahrung, durch ihre Grundsätze. Für das practische Wollen giebt es also wirklich ein absolutes oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hat, oder in der Erfahrung einen Gegenstand; obwohl nicht ganz vollkommen, hervorbringt, der unter diesem Princip enthalten ist, nemlich moralische, von allem Einflusse sinnlicher Antriebe freie, Handlungen (P. 83.).

Das Uebrige über Grundsatz und Princip s. unter dieser Ueberschrift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. II. Abth. Einl. A. S. 356 — 359. C. S. 362 — 366. I. Buch. II. Abschn. S. 379. II. Buch. II. Hauptst. VIII. Abschn. S. 536 f. IX. Abschn. S. 543. f. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 728.

Deff. Grundleg. zur Met. der Sitten. S. 17. 50 *)
Deff. Critik. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 83.

Anfang der Welt.

S. Anfangen.

Anfangen

zu seyn, schlechthin, *oriri, commencer*, bedeutet das Entstehen der Substanz, so daß ein Zeitpunkt vorhergeht, in dem sie nicht war, welches in der Erfahrung nicht möglich ist. Denn eine leere Zeit kann nicht wahrgenommen werden, und wir würden daher die Entstehung der Substanz nie wahrnehmen, sondern uns bloß bewußt seyn, daß wir anfangen, die Substanz wahrzunehmen; wären aber Dinge vorher vorhanden, so daß wir das Entstehen von Etwas daran

knüpfen könnten, so wäre dieses Etwas, was entstünde, nicht eine Substanz, sondern das Accidenz einer bereits vorhandenen Substanz. Eben so ist es auch mit dem Vergehen, worauf ein Zeitpunkt folgen müßte, in dem die Substanz, welche vergehe, nicht mehr vorhanden wäre, welches ebenfalls in der Erfahrung nicht möglich ist. Das Entstehen und Vergehen kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, folglich entstehen und vergehen in der Erfahrung nur Accidenzen, aber nicht Substanzen. Nun bestehet aber alle Veränderung nur im Entstehen und Vergehen, folglich wird die Substanz durch das Entstehen und Vergehen der Accidenzen verändert, die Accidenzen aber werden nicht verändert, sondern wechseln (M. I. 271. 270. C. 231.).

Das Entstehen und Vergehen der Substanzen würde es sogar unmöglich machen, daß es nur Eine Zeit gäbe. Denn es würden zwei Zeiten neben einander seyn, nemlich diejenige Zeit, welche durch den Wechsel der Accidenzen bestimmt wird, in welcher die Accidenzen entstehen und vergehen, oder ihr Daseyn verfließt; und diejenige Zeit, in welcher die Substanzen wechseln, entstünden und vergingen, oder ihr Daseyn verflöße. So bestimmt das Aufgehen und Untergehen der Sonne, dieser Wechsel im Verhältnisse derselben gegen unsre Erde, durch den Umschwung der letztern, den Zustand der Erde, und dadurch die Zeit derselben; allein diese Zeit stünde in gar keiner Verbindung mit der, in welcher die Sonne gänzlich aufhörte zu seyn, so daß auch von der Materie derselben nichts übrig bliebe; wenn nun nach derselben auch die Erde gänzlich vergehe, so müßte etwas Beharrliches vorhanden seyn, an welchem man diesen Wechsel (das Vergehen der Sonne und der Erde nach einander) knüpfen könnte, so daß dieser Wechsel den Zustand dieses Beharrlichen, und dadurch die Zeit bestimmte. Dann wären aber Sonne und Erde nur Accidenzen dieses Beharrlichen. Gäbe es aber kein solches Beharrliches, so wären die (empirischen) Zeiten, welche man erfahren könnte, nicht zusammenhängend. Der Wechsel der Accidenzen der

Sonne würde die Zeit der Sonne bestimmen, so lange sie vorhanden wäre, da aber erst die Erde nach der Sonne entzündet, und verginge, so würde die Zeit der Erde ebenfalls nur durch ihre Accidenzen bestimmt werden, beide Zeiten würden aber nicht zusammenhängen, sondern es würde zwischen beiden eine Zeitlücke seyn, weil man die leere Zeit zwischen beiden nicht erfahren könnte. Folglich würde das eine ganz andre Zeit seyn, in welcher Sonne und Erde nach einander entzündet und vergingen, als diejenige, in welcher, durch den Umschwung der Erde um ihre Axe, oder der Sonne um die ihrige, die Zustände derselben verändert werden. Beide Zeiten wären verschiedene Zeiten, nicht Theile Einer und derselben Zeit, sondern Zeiten, die sich neben einander befinden, oder zugleich wären, ohne doch zu gleicher Zeit zu seyn, weil sie nicht zu Einer und derselben Zeitreihe gehören; denn während das in der Zeit die Accidenzen wechselten, wechselten zugleich in einer andern Zeit darneben die Substanzen selbst. Das ist aber ungereimt, denn alle Zeiten sind nur Theile Einer und derselben Zeit, und verschiedene Zeiten können nicht zugleich seyn, sondern sie müssen nach einander seyn (M. I. 272)*).

Verschiedene Zeiten können nicht wahrgenommen werden, oder empirisch, d. i. Gegenstände der Erfahrung werden, ohne etwas Beharrliches, das zu aller Zeit ist, und wodurch die Theile der empirischen Zeit so an einander hängen, daß keine Zeitlücke in der Wahrnehmung entsteht, wodurch auch die Einheit in der Erfahrung, und damit alle Erfahrung, aufhören würde. Folglich ist die Beharrlichkeit eine nothwen-

*) Das hier angeführte Marginale ist unrichtig ausgedrückt, und muß so heißen: Oder es müßten zwei verschiedene empirische Zeiten zugleich seyn, diejenige, in welcher das Daseyn der Substanzen, und diejenige, in welcher das Daseyn der Accidenzen verflöße, welches ungereimt ist.

dige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen als Dinge, oder Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind, oder etwas von ihnen ausgesagt (prädicirt) werden kann. Denn von dem, was nicht bleibend ist, kann nichts ausgesagt werden. Daher müssen die Accidenzen selbst, z. B. die Bewegung, als bleibend, oder beharrlich, d. i. als Substanzen betrachtet werden, wenn sie der Begriff des Subjects zu Prädicaten in einem möglichen Urtheil seyn sollen. Das Beharrliche nennen wir nun die Substanz, welche folglich weder schlechthin anfangen, noch vergehen kann (M. I 273. C. 252).

Die Frage vom Anfange der Substanz ist für die Metaphysik von der größten Wichtigkeit. Schon in den ältesten Zeiten hat man sich darüber gestritten, ob die Welt angefangen habe zu seyn, oder ob sie immer gewesen sei. Bei diesem Streit hat man nicht bedacht, daß dieses eigentlich der Streit der Vernunft mit dem Verstande sei. Die Vernunft fordert nemlich Vollendung der Reihe, im Rückgang von einem Accidenz zum andern in einer Substanz, die nicht weiter Accidenz ist, (s. Anfang. II. c. 2). Der Verstand hingegen fordert, daß auch das allerletzte Glied noch eine Substanz habe, an der ihr Entstehen geknüpft werden müsse. Man hat daher mit der Entscheidung dieses Streits nie zu Ende kommen können. Nach der critischen Philosophie allein ist es möglich, s. Antinomie 4, A, 2, und Zusammenfassung. Auch führt uns die Unmöglichkeit eines Anfangs schlechthin in der Erfahrung oder sinnlichen Welt, oder des Anfangs der Substanz, auf die Grenzen unsrer Erkenntniss. Dies scheint auch der teleologische Zweck der Metaphysik als Naturanlage in uns zu seyn, ausserdem daß sie dem Verstand nie erlaubt, in seinen Nachforschungen stille zu stehen, ihn auf die Grenzen seines Gebiets hinzuweisen. Denn es kömmt nicht auf uns ab, ob wir die Frage vom Weltanfang aufwerfen wollen oder nicht, sie liegt nothwendig in unsrer Vernunft, sie läßt sich auch nicht abweisen, sondern fördert eine genughuende Antwort, und findet doch diese Befriedigung in keiner Erfahrung. Die Sinnenwelt enthält keinen absoluten Anfang, s. Antino-

mie 4, A, a. Alle Anfänge in der Sinnenwelt sind subaltern, d. i. sie setzen immer wieder etwas anders voraus. Die Sinnenwelt selbst, als Idee des Ganzen aller Gegenstände der Erfahrung, ist kein Object der Erfahrung, sie kann also auch weder anfangen noch vergehen*); aber in der Sinnenwelt entsteht und vergeht alles, was wir wahrnehmen, weil wir nicht die Substanz selbst, sondern nur ihren Zustand wahrnehmen, dem wir vermöge unsers Verstandes etwas Beharrliches oder die Substanz unterlegen müssen, ohne welches sich das Entstehen und Vergehen weder wahrnehmen noch denken läßt, und dieser Zustand ist es, welcher entsteht und vergeht. S. Accidenz.

Die Baumgartensche Metaphysik hat den Begriff des Anfangens nicht getroffen, wenn sie sagt: es sei die Veränderung eines Dinges in ein der Zeit nach Gegenwärtiges; denn das Ding, das anfängt, leidet keine Veränderung dadurch, daß es anfängt, weil es noch nicht vorhanden, und folglich noch kein Ding war.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II Th.
I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 231. f.

Angebohren.

S. Hang.

Angebohrne.

Vorstellungen, *ideae innatae, conceptus connati, idées innées* heißen im Gegensatz gegen erworbene (*conceptus*

P 2

*) Es versteht sich, daß hier die Rede ist von der Welt als Gegenstand der Erfahrung, die als solche ein Inbegriff der Erscheinungen, und in uns ist. Wenn uns aber das Moralgesetz auf eine intelligibele Welt der Dinge an sich hinführt, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, und auf einen Schöpfer der intelligibelen Welt, so ist das kein Gegenstand der Erfahrung, sondern eines Vernunftglaubens, wovon wir aber

acquisti) solche, die in der Seele schon vorhanden sind, ehe noch das Erkenntnißvermögen in Thätigkeit gesetzt worden. (P. 254.) Die Critik der practischen Vernunft verwirft sie, und behauptet, nur die Anlage, oder die Möglichkeit zu gewissen Vorstellungen in der Seele, welche dann, durch das, zur Bildung der Erfahrungserkenntniß, in Thätigkeit gesetzte Erkenntnißvermögen, aus sich selbst erzeugt, und folglich aus den in dem Gemüth liegenden Gesetzen (dadurch, daß man bei Gelegenheit der Erfahrung auf seine Handlung achtet) abstrahirt, und folglich erworben werden.*) Das sind die sogenannten Vorstellungen *a priori*, die folglich von den angebohrnen des Plato und andrer Philosophen wohl unterschieden werden müssen. Der Grund oder die Möglichkeit zu diesen Vorstellungen ist allein angebohren. So ist z. B. die Möglichkeit dazu, daß wir Anschauungen des Raums haben können, angebohren, die Anschauung des Raums selbst aber entspringt *a priori*, wenn das Gemüth solche Eindrücke empfängt, aus denen es vermittelt jener angebohrnen Anlage äußere Objecte bilden muß. So wird also die formale Anschauung, die man Raum nennt, aus der Receptivität der Sinnlichkeit, durch ihre eigenthümliche, ihr angebohrne Beschaffenheit erzeugt, wenn sie durch die Eindrücke, die sie bekömmt, gleichsam geschwängert worden. Diese Erzeugung der Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, der reinen Verstandesbegriffe (Categorien) z. B. Existenz, Nothwendigkeit, Substanz, Ursache u. f. w., und der Vernunftbegriffe (Ideen) z. B. Welt, Gott, Seele, Freiheit u. f. w., kann man *acquisitio ori-*

nichts begreifen und verstehen. Die Schöpfung der Welt wird also durch obige Behauptung nicht umgestoßen, denn die Schöpfung betrifft nicht die Erscheinungen, sondern die Dinge an sich.

*) *Conceptus in Metaphysica obvii quaerendi sunt in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus con n a t i, sed e legibus menti insitae (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti. Kant de mundi sensibilis etc. §. 8.*

ginaria oder eine ursprüngliche Erwerbung, die Erzeugung hingegen der Anschauungen und Begriffe, welche jenen *a priori* gemäß sind, z. B. einer bestimmten Größe, Figur, Ursache, u. f. w. *acquisitio derivativa* oder eine abgeleitete Erwerbung nennen.

In welchem Sinne Plato, Descartes, Malebranche und Leibnitz von angebohrnen Begriffen reden, setzt Hilsman so auseinander:

1. Plato behauptete, in der Seele des Menschen lägen alle menschlichen Kenntnisse, die sie schon in einem vergangenen Leben gehabt, und aus demselben mit in das gegenwärtige Leben herübergebracht habe. Man brauche sich daher nur einen einzigen Gegenstand in das Gedächtniß zurückzurufen, und anhaltend nachzuforschen, so könne man alle damit verbundenen Wahrheiten wiederfinden; denn Untersuchen und Lernen heiße weiter nichts, als sich erinnern. Descartes und Leibnitz*), welche doch auch angebohrne Begriffe behaupteten, verwarfen beide die angeführte Hypothese des Plato, die er im Menon und Phädrus aufgestellt hat.

2. Plato, Descartes und Malebranche behaupteten, Gott habe der Seele gewisse Vorstellungen ganz entwickelt mitgegeben, oder liefse die Seele mit ihnen gebohren werden. Nach Leibnitz's Meinung sind zwar diese Vorstellungen mehr als bloße Anlagen oder Möglichkeiten zu Vorstellungen (welches Kants Behauptung ist), denn sie liegen in der Seele, wie die Grundstriche zur künftigen Statue im Marmor; aber sie äußern sich doch nicht eher, als bis sie durch Erfahrung und Raisonnement entwickelt werden (*Descartes Meditat. de prima Ph.*

*) *Mais cette opinion n'a nul fondement, et il est aisé de juger que l'ame devoit déjà avoir des connoissances innées dans l'état précédent, (si la préexistence avoit lieu) quelque reculé qu'il pût être, tout comme ici: elles devoient donc aussi venir d'un autre état précédent, ou, elles seroient enfin innées ou au moins concrètes, ou bien il faudroit aller à l'infini, et faire les ames éternelles, au quel cas ces connoissances seroient innées en effet, parcequ'elles n'auroient jamais de commencement dans l'ame etc. Leibnitz, Nouv. Ess. sur l'Ent. hum. liv. I. ch. I. p. 35. ed. de Raspe.*

Isoph. *Medit. III. und V. Epistol. Part. II. Epist. 54. — 59. Princip. philos. Part. I. 5. 13. Leibnitz Nouv. Ess. Liv. I. ch. 1 — 3. Liv. II. ch. 1. Act. Erudit. 1684. p. 541).*

3. Alle vier Philosophen sahen ein, daß man die Entstehungsart gewisser Erkenntnisse (nehmlich der *a priori*) aus der Erfahrung nicht erklären kann, daher lassen Plato, Descartes und Malebranche sie überfinnlich entstehen, der erste schon vor der Geburt, die beiden letztern, mit der Geburt von der Gottheit aner schaffen werden. Leibnitz macht zwar auch die Seele zur Quelle derselben, will aber, daß sie erst durch Hinzukunft sinnlicher Eindrücke und des Raisonnements entwickelt werden.

4. Alle Vertheidiger der angebohrnen Vorstellungen vom Plato bis auf Leibnitz hielten es für einen Beweis einer angebohrnen Wahrheit, wenn sie vom ganzen oder größten Theil des menschlichen Geschlechts geglaubt wird. Leibnitz verwarf diesen Beweis, und sagte, der durchgängige Beifall des menschlichen Geschlechts sei höchstens eine Anzeige*), aber keine Demonstration eines angebohrnen Grundsatzes, dessen entscheidender Beweis einzig darin zu suchen sei, daß seine Gewißheit bloß auf dem, was in uns ist (dem innern Bewußtseyn) beruhet.

5. Vor Leibnitz hatten alle angebohrne Begriffe und Grundsätze das Privilegium, ohne Beweis überall für wahr zu passiren. Leibnitz räumte ihnen diesen großen Vorzug nicht ein, und drang vielmehr auf eine Demonstration derselben.*)

6. Locke verwarf alle angebohrnen Vorstellungen, selbst alle Anlage oder Möglichkeit dazu, und suchte, wie Epicur, alle Erkenntniß (auch die *a priori*) von der Erfahrung abzuleiten (*Ess. conc. l'Ent humain. L. I.*)

*) *Pour moi, je me fers du consentement universel non pas comme d'une preuve principale, mais comme d'une confirmation, car les verités innées, prises pour la lumière naturelle de la raison, portent leurs caracteres avec elles comme la geometrie, car elles sont enve-*

7. Kant verwirft ebenfalls alle angebohrnen Vorstellungen*), behauptet aber eine Anlage oder Möglichkeit dazu im Erkenntnißvermögen des Menschen, woraus sie bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen, und daher nicht angebohrne Vorstellungen, sondern Vorstellungen *a priori* genannt werden müssen (Ueber eine neue Entdeck. S. 68. f.)

Hifsmann n. Bemerkungen über einige Regeln für den Geschichtschr. philosoph. Syst. über Dutens Unterf. und über die angebohrnen Begriffe des Plato, Descartes und Leibnitz, im Teutsch. Merk., 1777. October II. S. 22—52.

A n g e b o t,

das Angebot, *oblatio, l'offerte*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch bei einem Vertrag dem Andern bekannt gemacht wird, worüber man mit ihm einen Vertrag schliessen will. Bei einem, jeden Verträge sind nehmlich zwei Personen, eine, welche etwas verspricht, und die der Promittent heisst, und eine, der etwas versprochen wird, welche der Promissar genannt wird. Der Vertrag fängt sich nun damit an, das er vorbereitet wird, welches das Tractiren heisst. Dieses Tractiren bestehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen das Angebot der erste ist. Dieses bestehet also darin, das der Promittent dem Promissar etwas anbietet, oder

loqués dans les principes immediats, que vous reconnoissés vous mêmes pour incontestables. Leibnitz, Nouv. Ess. sur l'Entend. hum. liv. I. ch. 2. p. 55.

*) *Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum conceptus uterque (temporis ac spatii) sit connatus an acquisitus. Posterius quidem per demonstrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagacionem per citationem causae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum, conceptus uterque procul dubio acquisitus est. Kant de mundi sensibilis etc. §. 15.*

erklärt (sagt), daß er mit ihm worüber einen Vertrag schließsen will. Der Verkäufer z. B. bietet, entweder mit Worten, oder stillschweigend, seine Waare an. Der Verkäufer auf dem Markte sitzt da, um seine Waare zu verkaufen, welches ein stillschweigendes Angebot ist; jeder Kaufmann übt diesen rechtlichen Act der Willkühr schon dadurch aus, wenn er sich das Recht zu handeln erwirbt, d. i. sich vom Staate für einen gültigen Kaufmann erklären läßt*) (sich, nach einem Magdeburgschen Kunstausdruck, vollständig macht, vermuthlich, weil es das letzte ist, was außer dem Lernen u. s. w. geschehen muß, um ein Kaufmann zu werden, wodurch er dann in die Kaufmannschaft, oder die Gesellschaft der Kaufleute überhaupt, oder auch nur eines gewissen Theils derselben aufgenommen wird). Das Angebot heißt auch das Anerbieten, und ist eine Declaration oder Willenserklärung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II.
Hauptst. 2. Abchn. §. 19. S. 98.

Angebotene,

das Angebotene, *oblatum*. Dasjenige, worüber ein Vertrag gemacht wird (K. 98). Es hat den Namen von dem ersten Act der freien Willkühr bei einem Verträge, dem Angebot, s. Angebot. Dasjenige also, was einer bei einem Vertrag anbietet, z. B. das Pferd, welches der Rosshändler verkaufen will, ist das Angebotene. Dieses muß der, dem es angeboten wird, erst billigen, es muß ihm (dem Promissar) angenehm seyn, sonst kann es nicht zum Abschließsen des Vertrags kommen. Billigt er aber das Angebotene, so ist das Tractiren zu Ende, aber noch nichts von beiden Seiten erworben, sondern beide Theile gehen nun erst zu den Acten des

*) Zwar kann Jemand sich auch aufnehmen lassen, um gewisse Vorrechte zu genießen; dieses ist aber eine Ausnahme von der Regel.

Abschließens über, welche das Versprechen von der einen und das Annehmen von der andern Seite sind.

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98.

Angenehm,

iucundum, agréable. Diejenige Beschaffenheit eines Gegenstandes der Sinnlichkeit, vermöge der er zum Begehren desselben reizt, oder das Angenehme ist ein Object, das vermittelt der Empfindung (dadurch, daß sie in die Sinne fällt) auf das Begehrensvermögen Einfluß hat, und dasselbe zum Begehren des Objects bestimmt, oder auch dasjenige, was den Sinnen in der Empfindung (als sinnliche Vorstellung) gefällt, was vergnügt oder ergötzt (*delectat*). Denn eben dadurch, daß etwas den Sinnen in der Empfindung gefällt, bestimmt es das Begehrensvermögen zum Begehren des (angenehmen) Gegenstandes (C. 576. 21. 7.).

2. Angenehm kann aber ein Gegenstand nicht Jedermann seyn, und daher kann nicht ein Jeder den Gegenstand begehren. Wenn nemlich das Begehrensvermögen soll so beschaffen seyn, daß es einen gewissen sinnlichen Gegenstand begehren soll, so muß dasselbe von den Empfindungen, die der Gegenstand, dadurch, daß er das Gemüth afficirt, in demselben hervorbringt, abhängen, d. h. die Empfindung verhält sich zur Begehrung oder Begierde wie die Ursache zur Wirkung. Die Wirkung muß aber nothwendig auf die Ursache folgen, so wie also der Eindruck des Gegenstandes auf das Gemüth, welcher Empfindung heist, entsteht, so entsteht auch die Begehrung. Diese Abhängigkeit des Begehrensvermögens von der Empfindung heist die Neigung. Allein die Empfindung würde die Begehrung nicht unmittelbar hervorbringen, wenn nicht auch in dem Gemüth eine Anlage dazu da wäre, das Object zu begehren, welche wirksam wird durch die Empfindung. Diese Anlage heist der Naturtrieb. Sobald dieser Naturtrieb einmal durch den Einfluß eines Gegen-

standes geweckt oder in Wirkfamkeit gesetzt ist, so bestimmt er das Begehungsvermögen zum Begehren, das Begehungsvermögen bedarf des Gegenstandes, und diese Bestimmung des Begehungsvermögens heißt das Bedürfnis, in subjectiver Bedeutung; aber auch den Gegenstand, den das Begehungsvermögen begehrt, nennt man ein Bedürfnis, in objectiver Bedeutung. Alle Subjecte, für welche Gegenstände angenehm sind, fühlen ein Bedürfnis derselben, und diese Gegenstände sind für sie Bedürfnisse. Der angenehme Gegenstand läßt aber dem bedürftigen Subject keine Freiheit, sich selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen, es ist dabei keine Wahl (M. II. 458). Das Interesse der Sinne zwingt den Beifall ab, es ist unmöglich für dasjenige Subject, welches ein sinnliches Wohlgefallen an der Existenz eines Objects hat, dasselbe nach Willkühr nicht mehr angenehm zu finden; obwohl der angenehmste Gegenstand dem Subject, dem er so angenehm ist, unangenehm und widerlich gemacht werden kann, entweder durch die Phantasie oder eine andere Modificirung der Sinnenorgane. Dafs nun ein Subject diesen oder jenen Naturtrieb hat, gehört zu der eigenthümlichen Beschaffenheit derselben, folglich auch, daß ihm ein Gegenstand angenehm ist oder nicht. Die Annehmlichkeit, oder die Beschaffenheit, daß etwas angenehm ist, ist nicht bloß in dem angenehmen Gegenstande, sondern zugleich in der Beschaffenheit, des Subjects, dem ein Gegenstand angenehm ist, gegründet, folglich kann einem Subject ein Gegenstand angenehm seyn, der einem andern unangenehm, einem dritten gleichgültig ist (G. 38. *).

3. In Ansehung des Angenehmen bescheidet sich also ein Jeder, daß sein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl, nemlich sein besonderes, individuelles Gefühl gründet, und wodurch es möglich wird, daß ihm der Gegenstand gefällt, sich auch bloß auf seine Person einschränke. Man sollte daher nicht sagen, der Canariensect ist angenehm, der Fasan ist wohlschmeckend, sondern er ist mir angenehm, für meinen Geschmack wohlschmeckend. Und so nicht allein im Geschmack der Zunge, des Gau-

mens, sondern auch dem, was für die Augen und Ohren jedem angenehm ist. Dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem andern todt und erstorben; dem einen gefällt roth am besten, dem andern blau; der eine sieht für jeden Gegenstand eine eigene bestimmte Farbe gern, der andere möchte, daß eine Anzahl Gegenstände alle seine Lieblingsfarbe hätten. Man findet, daß Einer den Ton der Blasinstrumente, der Andre den der Saiteninstrumente, der Dritte Trommeln und Pauken vorzieht. Man kann also nicht darüber streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht, denn was dem Einen angenehm ist, das ist dem Andern unangenehm (M. II. 461). Gleichwohl findet man auch, daß manches Object vielen Menschen angenehm ist, allein dieses giebt doch nur die Erfahrung, man kann daher nicht in absoluter, sondern nur in comparativer Bedeutung sagen, daß diese Objecte allgemein angenehm sind, d. h. die meisten Menschen, oder auch vielleicht alle, an denen man die Wahrnehmung bisher anstellte, fanden das Object angenehm. Eine solche Allgemeinheit heißt besser Einhelligkeit. Nach dieser Einhelligkeit sagt man dann wohl, der Fasan ist wohlschmeckend, und wer das nicht zugiebt, hat keinen feinen Geschmack, d. h. sein Geschmacksorgan ist nicht geübt genug, das wohlschmeckend zu finden, was die meisten im Wohlgeschmack geübten Zungen wohlschmeckend finden. Diese Einhelligkeit giebt also keine universalen Regeln, d. h. solche, von denen keine Ausnahme gilt, sondern nur generale, oder solche, die in den meisten Fällen gelten. Mit dem Schönen und Guten ist es hierin ganz anders. Niemand gründet sein Urtheil, daß etwas schön oder gut sei, auf sein individuelles Gefühl, das ihm allein eigen ist, sondern in Ansehung des Schönen fordert ein Jeder, daß alle Menschen, wie er, Wohlgefallen an dem Object, welches er für schön erklärt, finden sollen; und in Ansehung des Guten fordert ein Jeder, daß alle Menschen, wie er, das für gut erkennen sollen, was er dafür erkennt. Niemand wird sagen, das ist mir schön, oder das finde ich nur zu einem gewissen Zweck nützlich, oder das ist nur für mich sittlich gut (M. II, 462, 465. U. 18. U. 20.).

4. Ist dem Subject der Gegenstand angenehm, so ist ihm auch das Daseyn des Gegenstandes angenehm. Diese Annehmlichkeit des Daseyns eines Gegenstandes heist das Interesse an demselben, und der Gegenstand interessirt mich, wenn sein Daseyn mir angenehm ist. Wer aber aus Interesse handelt, der hat es sich zur Regel gemacht, seine Handlung nach der Annehmlichkeit einzurichten, die das Daseyn eines Objects für ihn hat; daher heist die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von einer solchen Regel auch das Interesse, und wenn er so handelt, so sagt man, er handelt interessirt. (U. 9).

Das Angenehme ist auch hierin vom Schönen und vom Guten unterschieden. Wenn der Gegenstand so beschaffen ist, das er bloß mein Wohlgefallen an demselben rege macht, ohne das das Daseyn desselben Einfluss auf mein Gefühl der Lust hat, so ist der Gegenstand schön, interessirt aber der Gegenstand, so ist er angenehm. Bei dem schönen Gegenstande habe ich bloß ein Wohlgefallen an dem Gegenstande. Die Existenz des Gegenstandes aber kann mir gleichgültig oder gar zuwider seyn, z. B. die eines schönen Palastes, der vom Schweiß der Unterthanen erbauet ist. Ein solches Wohlgefallen drücke ich dadurch aus, das ich sage: der Gegenstand gefällt mir. Der angenehme Gegenstand hat hingegen Einfluss auf meinen Zustand, oder macht mein Interesse rege, und dieses drücke ich dadurch aus, das ich sage: er vergnügt mich (U. 7.). Das erste Urtheil drückt den Beifall aus, den ich dem schönen Gegenstande geben muß, das zweite aber giebt die Neigung an, die das Daseyn des Gegenstandes zu demselben in mir erzeugt. Ist der Gegenstand aber in einem hohen Grade angenehm, so ist das Vergnügen, das er macht, so innig, das das Subject sogar nicht einmal gern über ihn urtheilt, sondern nur das innige Vergnügen fühlt, welches genießen genannt wird, und dessen auch vernunftlose Thiere fähig sind, dahingegen der Genuss des Wohlgefallens am Schönen vornehmlich im Urtheil-

bestehet, dessen nur vernünftige Wesen fähig sind (M. II. 450. 457. U. 15.).

Wenn der Gegenstand gut ist, so hat ebenfalls das Daseyn desselben auf mein Gefühl der Lust Einfluß, aber das Daseyn gefällt dann nicht vermittelt der Empfindung (als etwas, das in die Sinne fällt), sondern vermittelt eines Begriffs (als etwas im Verstande vorhandenes, es sei nun vermittelt des Begriffs, daß es Mittel zu einem Zweck ist, oder, daß es an sich gut ist, im ersten Fall ist es das Nützliche, im zweiten das sittlich Gute). Das Angenehme gefällt also durch Empfindung, das Schöne durch Reflexion, das Nützliche durch den Begriff vom Object, daß es wozu gut ist, das Gute (M. II. 456) durch den Begriff vom Object, daß es an sich gut ist (M. II. 457. 452. U. 10.). Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu seyn. Man gebraucht nemlich gemeinlich dauerhaft angenehm und gut als gleichbedeutend. So sagt man von einem Essen, was dem Geschmack stets angenehm ist, es schmeckt gut, und versteht darunter, daß dem so Urtheilenden der Geschmack des Essens jedesmal angenehm sei. Allein eigentlich ist das unbestimmt und fehlerhaft gesprochen, denn gut ist das Wort, das entweder das bezeichnet, was das Moralgesetz billigt, das sittlich Gute, oder das, was zu einem Zweck taugt; beides aber ist nicht das, was durch gut schmecken ausgedrückt werden soll, nemlich daß es dem Geschmack unmittelbar gefällt. Man könnte zwar auch sagen, die wohlschmeckende Speise sei zweckmäßig für den Geschmack; allein das versteht man nicht darunter, wenn man sagt, daß sie gut schmeckt, welches man schon daraus sieht, daß man nicht sagen kann, sie schmeckt nützlich, sondern sie ist nützlich. Der Unterschied besteht nemlich darinn, daß wenn gut, im Sinne des Nützlichen, von der wohlschmeckenden Speise gebraucht werden soll, so bringe ich diese erst unter ein Vernunftprincip vermittelt des Begriffs eines Zwecks. Gesetzt, wir wollten z. B. diesen Abend eine leckere Mahlzeit halten, und uns durch unsere Gaumen vergnügen, so haben

wir einen Zweck. Wer aber den Zweck will, der will auch die Mittel. Will ich mich durch den Gaumen vergnügen, so muß ich nicht was wohlriechendes oder wohlklingendes, sondern wohl-schmeckendes essen. Das sind Vernunftprincipien der Willensbestimmung nach Zwecken. Nun weiß ich, ein Fasan ist wohl-schmeckend, er taugt also zu meinem Zweck, und wird mir, wenn ich ihn habe, zu meinem Vorhaben nützlich seyn. Aber dadurch, daß er zu meinem Zweck dient, ist er nicht angenehm, wohl aber dient er dadurch, daß er dem Geschmack angenehm ist, zu meinem Zweck. Hier brauchte ich also Verstand und Urtheilskraft, um den Fasan für nützlich zu erklären, oder für gut dazu, mich durch den Gaumen zu vergnügen; aber ihn für angenehm zu erklären, bedarf es keines Begriffs von Mittel oder Zweck, sondern bloß, daß ich den Fasan koste und schmecke, und daß ich weiß, daß dasjenige, was mir unmittelbar (ohne Begriffe z. B. des Zwecks oder der Sittlichkeit dazu nöthig zu haben) gefällt, wenn ich schmecke, angenehm heißt (M. II. 453. U. 11.).

5. Selbst in den gemeinsten Reden macht man diesen Unterschied. Ein Kind will noch von einer Speise essen, ein Beweis, daß ihm die Speise angenehm ist, daß sie seiner Zunge und seinem Gaumen behagt; allein die Mutter schlägt es ab, ihm noch von der Speise zu geben, mit den Worten, es ist nicht gut, und will damit sagen, es könnte dir schädlich seyn, schlimme Folgen für deine Gesundheit haben, wenn du noch davon ässest. So kann also etwas angenehm seyn, und dennoch einen Zweck vernichten, d. h. schädlich oder nicht gut seyn. Rhabarber ist unangenehm für vieler Menschen Geschmack, und dennoch gut, nemlich für den, welchem die Gesundheit Zweck ist, sie ist nützlich oder unsrer Gesundheit zuträglich. (M. II. 454).

6. Wir haben also nun die unterscheidenden Merkmale des Angenehmen gefunden, nemlich wenn etwas angenehm ist, so

a. darf es nicht gerade Jedermann gefallen (2), sondern das Vergnügen, das es verursacht, ist nicht allgemein (3);

b. das Daseyn des angenehmen Gegenstandes ist ebenfalls angenehm, oder der Gegenstand interessirt (4. 5).

c. der Gegenstand und das Daseyn desselben vergnügen unmittelbar, ohne Reflexion und ohne Begriff (4. 5).

Das Vermögen, in Beurtheilung des Angenehmen mit mehreren zusammenzustimmen (oder der Einhelligkeit darin (3)) heißt der Sinnengeschmack. Ein Jeder hat aber seinen eigenen Sinnengeschmack, weil es ein Urtheil über einen Gegenstand in Ansehung seines Verhältnisses zum Gefühl ist, welches nur subjectiv ist, und bloß comparative Allgemeinheit oder Einhelligkeit giebt (3) (M. II. 465).

7. Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Daher sind die angenehmen Gefühle nur dem Grade nach verschieden, und darauf beziehen sich auch ihre verschiedenen Namen, z. B. anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. f. w. deren Beschaffenheit die empirische Psychologie untersucht. Es kömmt folglich bei Beurtheilung des Einflusses desselben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an, und diese läßt sich also durch nichts als nur durch die Quantität verständlich machen. Dennoch kann ein Jeder für sich selbst eine Tafel der angenehmen Objecte, geordnet nach der Anzahl ihrer Reize, seinen eigenen Gefühlen nach, entwerfen. Eine solche Tafel würde also für jedes Subject anders aussehen, oder die Objecte würden in jeder derselben in einer andern Ordnung auf einander folgen, eben weil die besondere Modification der Sinnenorgane eines jeden Individui die Annehmlichkeit bestimmt. Es hängt diese Ordnung sogar von dem Zustande ab, worin sich das Subject befindet, z. B. eine Tafel über den Wohlgeschmack des Obstes würde ganz anders aussehen, wenn sie wäre entworfen worden, da das Subject durstete, als da es hungerte, Denn im ersten Fall würden

240 Angenehm, Animalisch, Animalität,

die saftreichen Früchte der Zahl der Reize nach oben an stehen, im letztern Falle hingegen die mehrlreichen oder musigten. Eben so würde der Weinkenner die Weine nicht immer nach derselben Ordnung auf einander folgen lassen, sondern nach dem Zustande, worin sich seine Zunge jedesmal befände. U. 115.

Kant. Kritik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II, Abth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abschn. S. 576.

Dessen Grundl. zur Met. der Sitten. S. 38 *

Dessen Kritik der Urtheilskraft I. Th. §. 3. S. 7, ff. §. 4. S. 10. ff. §. 5. S. 14. ff. §. 7. S. 18. ff.

Animalisch.

S. Animalität.

Animalität,

animalitas, la vie animale. So heisst das Leben in der Materie, oder diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie aus einem innern Princip zur Bewegung oder Ruhe bestimmt werden kann. Wenn die Materie so beschaffen ist, dass sie ohne Einwirkung einer andern Materie aus der Ruhe in Bewegung, oder umgekehrt, aus der Bewegung in Ruhe gesetzt wird, so ist sie animalisch (C. 405), so ist z. B. alles Vergnügen ein animalisches Gefühl, d. h. ein Gefühl in der Materie, das den Grund der Veränderung des Zustandes eines Körpers, aus der Ruhe in die Bewegung, oder umgekehrt, enthält. Da wir nun kein anderes inneres Princip, oder innern Grund kennen, der den Zustand einer Substanz verändern könnte, als das Begehren, das Begehren aber nicht im äussern Sinn ist: so sind wir genöthigt, in jeder Materie, in so weit sie animalisch ist, ein Begehungsvermögen vorauszusetzen. Folglich ist alle Materie, als solche, eigentlich leblos, weil Materie etwas im äussern Sinn befindliches ist. Finden wir aber eine Materie, welche animalisch ist, so müssen wir ihr einen Grund der Animalität, ein Lebensprincip beilegen, welches daher nicht etwas in der Materie seyn kann, son-

dem ein in einem innern Sinn befindliches und mit der Materie nicht räumlich, sondern virtualiter (der Wirkung nach) verknüpftes Begehren. Ein solcher innerer Grund der Veränderung des Zustandes der Materie heißt ihr Lebensprincip, oder ihre Seele, und eine begrenzte Materie oder ein Körper mit einer Seele virtualiter verknüpft, ein lebendes Wesen. S. Materie, Seele.

2. Die Animalität eines Körpers aber, oder diejenige Beschaffenheit desselben, daß er aus einem innern Princip in Bewegung gesetzt werden kann, bestehet in zwei Stücken, worin er sich von jedem andern Körper, der nur durch äußere Einwirkung eines andern Körpers außer ihm, also nur mechanisch in Bewegung gesetzt werden kann, unterscheidet, in der Irritabilität und Sensibilität.

a. Die Irritabilität oder Reizbarkeit ist eine ganz besondere und eigenthümliche Kraft der thierischen Muskelfasern, welche den thierischen Körper der willkührlichen Bewegung fähig macht. Sie ist das eine vermittelnde Princip, wodurch dem Lebensprincip im innern Sinne die Veränderung des Zustandes des thierischen Körpers zur Bewegung oder Ruhe möglich wird. Man kann sie daher die Thierkraft nennen.

b. Die Sensibilität oder Fühlbarkeit ist eine ganz besondere und eigenthümliche Kraft der Nerven, welche die thierischen Körper der äußern und innern Eindrücke und folglich der Empfindung fähig macht. Sie ist das zweite vermittelnde Princip zwischen dem innern Lebensprincip und der Materie, und da durch sie allein Vorstellungen möglich werden, und sie auch Vorstellungen voraussetzt, so kann sie die Seelenkraft heißen.

Kant. Crit. der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. 403.

Deff. Crit. der Urtheilskraft. I. Th. §. 53. Anmerkung S. 225.

Mollins philos. Wörterb. 1 Bd.

Q

242 Anlage. Anlagen des Menschen zum Begehren.

Anlage,

Disposition, dispositio, dispositio. Die Bestandstücke und die Formen ihrer Verbindung, die zu etwas erforderlich sind, z. B. die Anlagen des Menschen sind die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, um ein Mensch zu seyn, und die Formen ihrer Verbindung. Sie ist ursprünglich, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens nothwendig gehört; wenn das Wesen aber auch ohne dieselbe möglich wäre, so ist die Anlage zufällig (R. 18).

Anlagen des Menschen zum Begehren.

1. Man kann die Anlagen des Menschen, die sich unmittelbar auf das Begehungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen, auf drei Klassen, als Elemente dessen, wozu der Mensch bestimmt ist, bringen, nemlich die Anlage (R. 13).

a) für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden;

b) für die Menschheit des Menschen, als eines vernünftigen;

c) für die Persönlichkeit des Menschen, als eines der Zurechnung fähigen Wesens (R. 14).

Anmerk. Die letzte ist nicht schon im Begriff der zweiten enthalten, sondern muß nothwendig als eine besondere Anlage betrachtet werden; denn daraus, daß einer Vernunft zu speculiren hat, folgt noch nicht das Vermögen einer practischen Vernunft, oder sich unmittelbar durch die Vorstellung des Gesetzes, ohne alle Rücksicht auf Vortheil oder Schaden, bloß um des Gesetzes selbst willen zum Handeln bestimmen zu lassen.

2. Die Anlage für die Thierheit des Menschen, oder die Möglichkeit desselben zu leben, kann man unter dem allgemeinen Titel der physischen und bloß mechanischen Selbstliebe, d. i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Eine solche mechanische Selbstliebe haben daher auch die unvernünftigen Thiere, sie nähren sich, pflanzen sich fort und leben in Gemeinschaft mit andern Thieren. Sie ist dreifach:

- a) zur Erhaltung seiner selbst;
 - b) zur Fortpflanzung seiner Art;
 - c) zur Gemeinschaft mit seines Gleichen.
- (R. 14.)

3. Die Anlagen für die Menschheit, oder die Möglichkeit des Menschen vernünftig zu leben und mit Ueberlegung zu handeln (zur Klugheit), können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; sich nemlich nun in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Dem Menschen muß es nemlich, durch die Einrichtung seiner Natur, möglich seyn, geneigt und fähig zu werden, seinen Zustand mit dem Zustande andrer Menschen zusammen zu halten, um zu beurtheilen, ob diese oder Er ihren Naturtrieben besser genüthun, oder sie besser befriedigen, und wer also unter ihnen der glücklichste ist. Von dieser vergleichenden Selbstliebe rührt die Neigung her, sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen, oder der Trieb nach Ehre; und zwar ursprünglich bloß der der Gleichheit (ein Mensch will so viel seyn als jeder Anderer): keinem über sich Ueberlegenheit zu verstaten, mit einer beständigen Besorgniß verbunden, daß Andere darnach streben möchten; woraus nach gerade eine ungerechte Begierde entspringt, sich über Andere eine Ueberlegenheit zu erwerben, sich über Andere zu erheben, und diese unter sich hinabzusetzen. Man sieht hier also die Anlage zur Eifersucht und Nebenbuhlerei (R. 15.)

4. Die Anlage für die Persönlichkeit, oder die Möglichkeit zur Moralität, ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder. Solche Anlage ist das moralische Gefühl, welches, wenn es Triebfeder der Willkühr wird, zugleich Zweck dieser Naturanlage wird; von ihr rührt also der gute Character her, oder diejenige Beschaffenheit der Willkühr, daß sie das moralische Gefühl in ihre Maxime aufgenommen hat, welche Beschaffenheit, wie über-

244 Anlagen des Menschen zum Begehren.

haupt jeder Character der freien Willkühr, etwas ist, das nur erworben werden kann, dessen Möglichkeit aber auf unrer Natur beruhet, oder wozu die Anlage in uns vorhanden seyn muß (R. 16).

5. Diese drei Anlagen können nun nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachtet werden. Die erste (2) hat keine Vernunft, die zweite (3) nur pragmatische, oder andern Triebfedern dienfbare, die dritte (4) aber allein für sich selbst practische, d. i. unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel. Allein diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) gut, sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze, sondern sie sind auch Anlagen zum Guten, sie befördern die Befolgung des Gesetzes. Diese Anlagen gehören auch zur Möglichkeit der menschlichen Natur, und sind also ursprünglich. Die beiden erstern kann der Mensch zweckwidrig gebrauchen, aber nicht vertilgen.

6. Wenn wir nemlich die Anlage zur Thierheit (2) betrachten, so finden wir, daß sie zwar nicht die Wurzel von Lastern sei, daß aber doch durch die Willkühr Laster auf sie gepfropft werden, und so aus ihr entsprossen können. Man kann sie Laster der Rohigkeit der Natur heißen. Dieser Laster giebt es, nach der dreifachen Anlage zur Thierheit, eigentlich drei, welche hernach, nach der physiologischen Beschaffenheit des Menschen und seinen Verhältnissen zu den übrigen Menschen, Modificationen leiden, nemlich:

a) die Völlerei, oder die zweckwidrige Befriedigung des Erhaltungstriebes, wider das Moralgesetz;

b) die Wollust, oder die zweckwidrige Befriedigung des Fortpflanzungstriebes, wider das Moralgesetz.

c) die wilde Gesetzlosigkeit, oder die zweckwidrige Befriedigung des Geselligkeitstriebes, wider das Moralgesetz (R. 15).

Diese Laster heißen in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke *viehische Laster*, weil derjenige, der sich ihnen überläßt, auf die beiden übrigen Anlagen gar keine Rücksicht weiter nimmt. Da man aber doch

weiß, daß selbst bei solchen Menschen, die wir viehische nennen, noch Klugheit und moralisches Gefühl anzutreffen ist, so kann man es wohl als möglich ansehen, daß unter jeder Hinabsinkung zum Vieh noch eine tiefere seyn könne, und also ist die höchste Abweichung nur eine Idee, die im hohen Grade bei Menschen als erreicht angesehen wird. Es läßt sich hierauf eine Eintheilung der Pflichten gründen, welche den viehischen Lastern entgegen gesetzt sind, daher giebt es auch drei Tugenden, nemlich: Nüchternheit, Keuschheit und Gerechtigkeit.

7. Wenn wir die Anlage für die Menschheit betrachten, so finden wir wiederum, daß sie nicht die Wurzel von Lastern sei, aber doch Laster, vermittelt der Willkühr und vergleichenden Vernunft (welche nemlich bloß speculirend ist, und nichts vom Moralgesetz weiß, als welches zur Anlage für die Persönlichkeit gehört), darauf gepropft werden können. Diese Laster sind die der geheimen und offenbaren Feindseligkeit. Sie entstehen, wenn der Mensch beforgt, daß Andere sich bemühen, sich eine verhafste Ueberlegenheit über ihn zu verschaffen. Dann entsteht die Neigung in ihm, der Sicherheit halben, sich eine Ueberlegenheit über diejenigen zu verschaffen, die sich darum bemühen, als Vorbauungsmittel gegen den Erfolg dieser Bemühungen. Die Idee eines solchen Wettseifers ist an sich nichts böses, sie schließt die Wechselliebe nicht aus, und ihr Naturzweck ist eigentlich, als Triebfeder zur Cultur zu dienen. S. Cultur. Sie wird nur böse, wenn sie mit Uebertretung des Moralgesetzes ausgeführt wird; dann entstehen Laster, die in ihren höchsten Abweichungen vom Naturzwecke alle Wechselliebe ausschließen und teuflische Laster heißen. (R. 16.).

8. Wenn wir die Anlage für die Persönlichkeit betrachten, so finden wir, daß keine Laster aus ihr entspringen und auf sie gepropft werden können, aber daß sie doch die Möglichkeit zur Unmoralität, so wie zur Moralität enthalte. Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen. Sie ist die

246 Anlagen des Menschen zum Begehren. Anleihe.

Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit als eines Dinges an sich, folglich ganz intellectuell betrachtet) Das ist etwas, das nur erworben werden kann, dessen Möglichkeit aber, d. i. die Anlage dazu, dennoch in unsrer Natur vorhanden seyn muß, worauf aber schlechterdings nichts Böses gepropft werden kann. Diese Anlage ist die Möglichkeit, die Achtung fürs Gesetz in unsre Maxime aufzunehmen. Dieses ist eine Anlage zur Persönlichkeit und noch nicht die Persönlichkeit selbst, sondern ein subjectiver Grund derselben, ein Zusatz zur Persönlichkeit. Diese Anlage ist daher auch nicht der Grund einzelner Tugenden oder Laster, sondern der Moralität oder Sittlichkeit überhaupt, ohne sie wäre der Mensch weder moralisch noch unmoralisch. (R. 17).

Der Mensch hat noch mehrere Anlagen, z. B. seine Anlagen zum Dichten, zur Malerei, überhaupt zu den Künsten, Wissenschaften u. s. w. Hier ist aber nur die Rede von den Anlagen des Menschen, die sich auf das Begehrensvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

Kant, Religion innerhalb der Grenzen. I. Stück. 1. S. 15.

Jacob, Philos. Sittenlehre. 3. Th. 1. Hauptst. 7. Abschn. §. 414 — 416.

Desselb. Krit. Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik. Halle 1788. §. 175. S. 124.

Locke *Essai concernant l'Entendement*. liv. II. ch. XXII. §. 10.

Anleihe,

mutuum, prêt. Die Veräußerung einer Sache, unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten, z. B. Getraide gegen Getraide, oder Geld gegen Geld (K. 120). Wenn ich nehmlich einem Ackermann das Getraide zu seiner Ausfaat gebe, unter der Bedingung, daß er mir dasselbe nach der Ernte wieder gebe, so ist das eine Anleihe dieses Getraides. Die Anleihe ist vom Verleihen wohl zu unterscheiden. S. Anleiher und Verleihen.

Anleiher. Anmaßung. Annehmen. Annehmen. 247

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II.
Hauptft. 3. Abfchn. §. 31. S. 120.

Anleiher,

commodator, prêteur. Derjenige, der eine Sache veräußert, unter der Bedingung, fie nur der Species nach wieder zu erhalten. S. Anleihe. Kant nennt aber (K. 145) Anleiher, was er eigentlich Verleiher nennen sollte. Ein Verleiher ist nemlich derjenige, der den Gebrauch einer Sache, die ihm gehört, einem Andern eine Zeitlang umsonst bewilliget. S. Verleiher. So braucht auch Kant selbst das Wort Verleihen. (K. 120).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II.
Hauptft. §. 31. A, b. S. 120. III. Hauptft. §. 38. **
S. 145.

Anmaßung

des Geschmacksurtheils. S. Geschmacksurtheil.

Annehmen.

S. Voraussetzen.

Annehmen

die göttliche Beihülfe im Guten. K. 45. Dieser Ausdruck bezeichnet das Aufnehmen der positiven Kraftvermehrung durch Gott in unsere Maxime, wodurch es allein möglich wird, daß Jemanden das Gute zugerechnet, und er für einen guten Menschen erkannt werde. So wird z. B. die Beihülfe zum Guten angenommen, wenn wir den beständigen Voratz haben, auf jede gute Regung, jedes Gefühl der Achtung für eine Pflicht zu achten, die Aufforderung in uns zur Erfüllung derselben zu befolgen, den Muth, den wir fühlen, eine gute, aber mit Schwierigkeiten verbundene That nicht verrauschen zu lassen, und die Mittel, durch

die wir zum Guten ermuntert werden können, zu benutzen.

2. Da der Mensch den freien Willen haben muß, die göttliche Beihülfe zu benutzen oder nicht, wenn ihm das Gute, das dadurch gewirkt wird, soll zugerechnet werden, so muß die Besserung von dem Menschen abhängen. Daher der Satz der Kirchenväter: *Deus volentibus dat gratiam*, nur denen, die wollen, giebt Gott die Gnade.

3. Man nennt insgemein die Beihülfe Gottes zum Guten in dem Menschen die Gnade (*gratia*). Dies kann zugelassen werden, nur muß man nicht den falschen Begriff damit verbinden, als ob Gott sich dann allein thätig und der Mensch nur leidend verhielte. Dann könnte dem Menschen sein sittlich gutes Verhalten nicht zugerechnet werden. Bisweilen ist man, durch eine falsche Exegete verleitet, darin so weit gegangen, daß man dem Menschen dabei alle Mitwirkung abgestritten, und alles Gott zugeschrieben hat. Wenn der Mensch nicht nach bloßer Willkühr, sondern nach Gerechtigkeit soll behandelt werden, so muß er die göttliche Beihülfe annehmen, und ihm dadurch das Gute zugerechnet werden. Da aber die göttliche Beihülfe die Wirkung einer überfinnlichen Ursache ist, und es folglich keine Erfahrung davon geben kann, so muß der Mensch nur immer den Vorsatz haben, alle Mittel zum Guten, die er in und außer sich findet, zu benutzen, und folglich gut seyn wollen. So ist es sehr schicklich, die Besserung des Menschen von Gott abhängen zu lassen, aber die Annehmung derselben dem Menschen zuzurechnen. Begriffen wird aber durch diese Idee von der göttlichen Beihülfe eigentlich nichts; weil hierbei immer ein Actus der menschlichen Freiheit vorkommt, der jederzeit für uns unbegreiflich ist (R. 279).

4. Das Annehmen der göttlichen Beihülfe geschieht entweder schon vorher, durch den Vorsatz der Besserung, den der Mensch faßt (er macht sich der Beihülfe Gottes würdig), oder Gott wirkt in dem Menschen den Vorsatz der Sinnesänderung, und der Mensch nimmt das zu und fährt es aus.

5. Wenn die Beihülfe Gottes so gedacht wird, daß sie den Menschen vollkommen bessert, so heißt sie die vollkommene Gnade (*gratia efficax*). Von dieser vollkommenen Gnade behaupteten einige, der Mensch könne ihr nicht widerstehen.

6. Alle Bekehrung des Menschen ist unbegreiflich, aber sie muß möglich seyn, sollte auch das, was wir dabei thun können, für sich allein unzureichend seyn, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höhern Beistandes empfänglich machen, s. Gnade. Wenn also höhere Mitwirkung das ergänzen soll, was nicht in des Menschen Vermögen steht, so muß der Mensch thun, so viel in seinen Kräften steht. Wir haben es nicht nöthig zu wissen, worin diese höhere Mitwirkung Gottes besteht, s. Gnadenwirkung. Es ist dem Menschen genug zu wissen, was er selbst zu thun habe.

7. Hieraus läßt sich nun erklären, wie die Vernunft auf die Idee der übernatürlichen Beihülfe Gottes kömmt. Die Vernunft ist sich ihres Unvermögens zum Guten bewußt, s. Verderbtheit des menschlichen Herzens, daher dehnt sie sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ersetzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen, obwohl sie auch die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben nicht bestreitet.

8. Man kann den Glauben an solche Ideen den (über die Möglichkeit derselben) reflectirenden nennen, wenn man sich aber anmaßt, die Gegenstände derselben zu erkennen, etwas davon zu wissen, den dogmatischen. Der letztere kömmt der Vernunft unaufrecht und vermessen vor. Die Schwierigkeiten wegzuräumen bei dem, was moralisch fest steht, ist ein Nebengeschäft (Parergon). Der Nachtheil des Gebrauchs der Gnadenwirkungen in der Religion heißt Schwärmerie.

9. Die Herbeirufung der Gnadenwirkungen kann also nicht in die Maxime der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält, wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei

250 Annehmen. Annehmlichkeit. Annehmung.

diesem aller Gebrauch aufhört. Die Voraussetzung einer practischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend.

Kant. Religion der Vernunft. 2. Aufl. S. 49 — 64.
vorzüglich die Anmerkung S. 64.

Annehmlichkeit,

iucunditas, agrément. Diejenige Beschaffenheit eines Objects, das es den Sinnen in der Empfindung gefällt, und folglich vergnügt. Ein Apfel hat Annehmlichkeit für manchen Gaumen. Der Canariensect schmeckt manchem Menschen wohl, und hat daher Annehmlichkeit für ihn, s. den Artikel: angenehm. (U. 238.). Diese Annehmlichkeit kann nicht der Bestimmungsgrund des Geschmacks seyn, denn sonst ließe sich über ein Geschmacksurtheil nicht streiten, weil die Annehmlichkeit von der subjectiven Beschaffenheit der Gefühlsorgane abhängt, und daher das, was für den Einen Annehmlichkeit hat, es nicht immer für den Andern hat. Aber man trachtet dennoch, ohne objective Gründe zu haben, durch wechselseitigen Widerstand nach Einhelligkeit der Urtheile über eine Sache des Geschmacks. Folglich kann Schönheit und Annehmlichkeit nicht einerlei seyn. Ueber Schönheit läßt sich streiten, weil sie für Jedermann gilt, der Geschmack hat, daher spricht man auch dem den Geschmack ab, der das Schöne nicht für schön erkennen will; über Annehmlichkeit aber läßt sich nicht streiten, denn sie gilt nur für einen so oder so modificirten Sinn, folglich nicht für Jedermann, wie ließe sich denn darüber streiten, ob etwas angenehm sei oder nicht.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 57. S. 238.

Annehmung,

Acceptation, acceptatio, acceptation. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch, bei einem Vertrage, dem Andern (Promittenten) erklärt

wird, daß man sich das Versprochene wolle leisten lassen. S. Angebot. Der Vertrag endigt sich nemlich damit, daß er constituiert wird, welches das Abschließen heißt. Dieses Abschließen bestehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen die Annehmung der zweite oder letzte des ganzen Vertrags ist. Sie bestehet also darin, daß der Promissar das annimmt, was der Promittent verspricht, und dann wird der Promissar ein Acceptant, d. i. derjenige, der erklärt, daß er das Versprechen annimmt. Wer etwas kauft, und die Waare für den Preis, worüber die Contrahirenden oder Paciscenten (d. i. diejenigen, die einen Vertrag schliessen, hier Käufer und Verkäufer) einig geworden sind, zu nehmen erklärt, ist der Acceptant in Ansehung der Waare. Da hier das Versprechen gegenseitig ist, so ist der Verkäufer der Acceptant in Ansehung des Geldes, das für die Waare gegeben wird (K. 98). Ohne diese Annehmung kann nichts von dem Einen auf den Andern übergehen, weil es sonst an dem Willen des Andern fehlen würde, ohne welchen keine rechtliche Behandlung desselben möglich ist. (K. 135).

2. Die Frage ist nun, was ist das Außere, das ich durch die Annehmung, durch die der Vertrag nun völlig geschlossen ist, folglich durch den Vertrag erwerbe? Ich habe behauptet (Grundlegung 165): die Annahme eines Versprechens und die Annahme einer Sache ist einerlei. Denn auch das Versprechen ist eine Sache, und die Annahme beider kann nur auf dieselbe Art geschehen. Wodurch ich habe sagen wollen (Grundleg. 169), daß die bloße Annehmung des Versprechens ein Recht auf die Leistung giebt, oder sobald die Annahme geschehen ist, oder vorausgesetzt werden kann, auch der Wille des Versprechenden (Promittenten) an das Versprechen gebunden und zur Leistung verpflichtet und verbunden ist. Er kann seinen Willen weder pflichtmäsig, noch rechtsgültig ändern. Und (Grundl. 171.) durch den Vertrag bekommt der Annehmende das Recht, die Erfüllung des Versprechens zu fordern, folglich ist diese Erfüllung des Versprechens ein Eigenthum des Acceptanten.

3. Kant unterscheidet nun noch sehr richtig zwischen der That, nemlich der Erfüllung des Versprechens, und der Sache, nemlich dem Gegenstande des Versprechens, und behauptet, daß ich durch die Annehmung zwar die That des Promittenten, aber noch nicht die Sache, oder das Versprochene, erwerbe. Die Sache selbst aber werde nicht durch die bloße Annehmung des Versprechens, sondern durch Uebergabe (*traditio*) des Versprochenen und durch Annehmung dieser Sache erworben. Denn alles Versprechen gehe auf eine Leistung, und wenn das Versprochene eine Sache ist, könne die Leistung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act der Willkühr, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz der Sache gesetzt wird, d. i. durch Uebergabe. Vor der Uebergabe und dem Empfang der Sache ist freilich die Leistung noch nicht geschehen, die Sache ist von dem einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich sei sie von dem Promissar noch nicht erworben worden. Daher sei das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches, und würde nur durch die Tradition ein dingliches Recht (K. 102).

4. Es ist nemlich die Frage, wenn zwischen der Schließung und Vollziehung eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Uebergabe der Sache bewilligt ist, ob ich, als Acceptant, dann schon vor der Uebergabe sagen kann, die Sache ist mein, oder bloß, ich habe das Recht zu fordern, daß die Sache mein werde, ob also mein Recht ein Recht in der Sache sei, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müsse; ob folglich das Recht durch die bloße Annehmung nur ein persönliches sei, und allererst durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? Kant entscheidet für das letztere, und will es durch folgendes Beispiel ins Licht setzen (K. 102).

5. Geſetzt, ich schließte einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein, und mein Recht ist ein Recht in der Sache. Das hat gar keinen Zweifel. Lasse ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers,

in dessen physischem Besitze (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung (s. Apprehension), mithin vor dem Wechsel des Besitzes seyn sollte; so, sagt Kant, ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nemlich gegen den Verkäufer, von ihm in Besitz gesetzt zu werden, welches die subjective Bedingung ist, unter welcher ich die Sache erst brauchen kann. Das ist, sagt Kant, mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens, mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Ich kann, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe enthält, nicht anders zum Besitz der Sache gelangen, als dadurch, daß ich einen besondern rechtlichen, nemlich einen Besitzact (*actum possessorium*) ausübe, der einen besondern Vertrag ausmacht, und dieser ist: daß ich sage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn bis auf den Zeitpunkt, wo nach dem besondern Vertrag der Käufer die Sache abholen läßt; ist der Verkäufer noch immer Eigenthümer, und muß daher alle Gefahr, welche die Sache treffen mag, tragen. Der Besitzact ist daher als ein neuer Vertrag anzusehen, wodurch das durch den ersten Vertrag erworbene persönliche Recht nun ein dingliches Recht wird:

6. Allein ist nicht der rechtliche Besitz etwas ideales, der mit Zeitbedingungen eigentlich gar nichts zu thun hat, und ist es nicht hier bloß der physische Besitz, welcher mangelt, so lange der Käufer noch das Pferd behält? Der Verkäufer kann wohl nicht mehr sagen, das Pferd ist mein, denn vielleicht noch ehe er das sagte, hat der Verkäufer es schon wieder an einen dritten verkauft, und der Verkäufer kann nicht mehr über das Pferd disponiren, welches doch dazu gehörte, wenn es auch nur bis zu jenem Zeitpunkt der Abholung seyn sollte. Eigentlich läßt es ihm der Käufer nur noch eine Zeitlang, das ist, dieser leihet dem Verkäufer das von demselben erworbene Eigenthum. Für das aber, was mir geliehen ist, (oder auch für ein Depositum), muß ich stehen, und das muß ich auch

254 Annehmung. Anrathungen. Anreize.

wieder geben, wie es der Fall mit dem Pferde ist. Es ist also zwar ein neuer Vertrag, nemlich der Besitzact, wodurch der Käufer in den Besitz kömmt, aber dies ist der nehmlische Act, wodurch ich etwas geliebtes wieder erhalte, in den idealen oder rechtlichen Besitz kömmt der Verkäufer aber schon durch die Annehmung, oder durch den ersten Vertrag (K. 104 f.)

Kant. Metaphyl. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 2. Abchn. §. 19. S. 98. §. 21. S. 102. ff.

Anrathungen,

confilia, conjeils, Anweisungen, wie ein gewünschter Zweck zu erreichen ist, nach welchem zu streben uns nichts nöthigt, s. Klugheit (G. 47).

Diese Anrathungen gebieten also eigentlich nicht, man kann sie aber doch, analogisch, Imperativen der Klugheit nennen, weil sie für die Glückseligkeit eben das sind, was die Imperativen der Sittlichkeit für die Tugend sind.

Hiervon aber ist unterschieden das Anrathen (*sua-fiones*), oder die Bewegungsgründe zur Hervorbringung einer Handlung, die von der Annehmlichkeit hergenommen sind. Man sehe von diesem Anrathen den Artikel Ueberredung.

Kant. Grundl. zur Met. der Sitten 2 Abchn. S. 47.

Anreize,

sinnliche Triebfedern, *stimuli, ressort sensitif*. Der subjective Grund des sinnlichen Begehrens, z. B. der Geschlechtstrieb als der subjective Grund des Zeugungsacts, der Hunger als der subjective Grund des Essens, der Gefelligkeitstrieb als der subjective Grund des Verlangens nach Umgang, sind sinnliche Triebfedern (G. 63). Die sinnlichen Triebfedern machen nemlich das Begehrenrege, oder reizen zum Begehren, und daher heißen sie auch Anreize. Sie sind als etwas subjectives zufällig und folglich empirisch. Soll daher die Handlung sittlich gut seyn, welches eine ob-

jective Beschaffenheit derselben ist, indem sie Jedermann für gut erkennen muß, so darf die sinnliche Triebfeder nicht der Grund der Handlung seyn. Auf dem Anreize oder der sinnlichen Triebfeder beruhet nun die Annehmlichkeit des Objects der Handlung. Also darf die sittlich gute Handlung nicht um der Annehmlichkeit des Objects willen geschehen. Der Genuß aller möglichen Annehmlichkeiten heißt nun Glückseligkeit, folglich darf nicht Glückseligkeit der Grund der sittlich guten Handlungen seyn. Hingegen streitet die sittlich gute Handlung nicht nur oft mit einem Anreize, welcher überwunden werden muß, sondern sie ist überhaupt auch nicht denkbar, ohne daß die Vorstellung des Gesetzes das Begehungsvermögen in Wirksamkeit setze. Denn da bei der sittlich guten Handlung die sinnliche Triebfeder nicht wirken darf, so bleibt nichts übrig, was zum Begehren wirken kann, als die Vorstellung des Gesetzes selbst, und man muß darum die Vorstellung des Gesetzes auch als eine practische Triebfeder oder einen practischen Anreiz, d. i. einen subjectiven Bestimmungsgrund betrachten. Ein System der reinen Sittlichkeit, das vom Begehren nach sittlichen Gesetzen handelt, muß von der Wirkung des bloßen Gesetzes auf den Willen als practischer Triebfeder desselben handeln. Nun haben wir aber eigentlich keine Vorstellung von der Wirkung einer solchen Triebfeder nach Gesetzen der Freiheit, indem alle sinnlichen Triebfedern, als solche, nach Causalgesetzen, d. i. nach Gesetzen der Nothwendigkeit, oder Naturgesetzen wirken. Folglich enthält der Begriff einer practischen Triebfeder bloß die Verneinung einer sinnlichen Triebfeder bei einer sittlich guten Handlung, daß nemlich entweder der sinnliche Anreiz als Hinderniß überwunden werde, oder nicht der Grund der Handlung sei (s. Anschauung, 5.). Ein System der reinen Sittlichkeit kann daher nicht zur Transcendentalphilosophie gehören, welche Wissenschaft gar keine empirischen Momente zuläßt, indem hier doch sinnliche Triebfedern oder Anreize sind. Es giebt nemlich in der practischen Philosophie keine reine Sinnlichkeit, wie in der speculativen Philosophie, welche den prac-

tischen Grundfätzen Realität gäbe. Die practischen Grundfätze und Begriffe bekommen ihre Realität nur durch ihren Einfluss auf den Willen, oder die Willensbestimmung durch sie, diese ist aber unmöglich ohne eine subjective Receptivität oder ein Gefahlsvermögen, auf welches die Vorstellung des moralischen Grundfatzes als Triebfeder gegen alle andere Triebfedern oder mit Auschluss derselben wirke. Folglich muß ein sinnlich afficirter Wille in der reinen practischen Philosophie vorausgesetzt werden, d. i. sie hat ein empirisches Datum, und ist daher bloß Metaphysik, aber nicht ein Theil der Transcendentalphilosophie, s. Achtung und Triebfeder.

Kant. Critik der rein. Vern. Einleitung. S. 29.

Deff. Grundl. zur Met. der Sitten. 2. Abschn. S. 63.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 133. 140.

Deff. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S. 14.

Anschauung

sinnliche Vorstellung, intuitive Vorstellung, *intuitus*, *intuition*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die unmittelbar auf den Gegenstand bezogen wird, oder auch die unmittelbare Vorstellung (C. 41) eines Objects. Kant will sagen, es giebt mehrere Arten und Mittel zu erkennen. Wenn ich nehmlich erkennen will, so will ich mir eigentlich eine richtige Vorstellung von einem gewissen Gegenstande machen. Das kann nun dadurch geschehen, daß mir Jemand die Merkmale des Gegenstandes angiebt. Der Gegenstand, den ich erkennen will, sei z. B. die Stadt Magdeburg, so kann ich mir dadurch eine Erkenntniß derselben erwerben, daß ich mir aus einem Buche, oder aus Jemandes Erzählung, die Lage derselben denke, daß sie, so lang als sie ist, dicht am linken oder westlichen Ufer der Elbe von Norden nach Süden liegt, etwa von Abend nach Morgen halb so breit als lang ist, eine breite Strafe hat, die von Mittag nach Mitternacht durch die ganze Stadt läuft, sie in zwei Theile theilt, und an jedem Ende von einem Thore begrenzt ist, u. s. w. Um nun diese Beschreibung zu verstehen, muß ich wieder

wissen, was Ufer, Norden, Süden u. s. w. heisst, und den Sinn dieser Worte mir denken. Mit allen diesen Worten verbinde ich nun blofs Gedanken, z. B. mit dem Wort Süden, dafs es die Gegend des Himmels ist, wo die Sonne auf unfrer Seite des Aequators im Mittag stehet, so denke ich mir die Gegenstände, welche diese Worte ausdrücken durch Begriffe, welche zusammen mir einen Begriff von der Stadt Magdeburg geben. Oder, ich mache mir mit meiner Einbildungskraft ein Bild von dem Ufer eines Flusses (der Elbe), ein Bild von der Mittagsseite, und der Länge einer Stadt, u. s. w. Dann stelle ich mir die Stadt Magdeburg in der Phantasie dar. Das sind Arten und Mittel, sich eine Erkenntniß von Magdeburg zu verschaffen. Nun giebt es aber noch eine Art, die beste und sicherste, nemlich hinzureisen und die Stadt selbst zu sehen. Das giebt eine Erkenntniß von Magdeburg durch die Anschauung. Hier wird mir Magdeburg unmittelbar vorgestellt. In den vorigen Arten der Erkenntniß stellte ich mir Magdeburg durch allerhand Mittel vor, nemlich durch Begriffe und Bilder, die ich mir davon machte, hier aber, wenn wir die Stadt sehen, fällt Vorstellung und Gegenstand zusammen, beides ist völlig eins, zwischen dem Gegenstande, Magdeburg, und meiner Erkenntniß davon, ist nicht noch ein Mittel, etwa Begriffe und Bilder der Phantasie, welche machen müßten, dafs meine Erkenntniß von Magdeburg mit dieser Stadt übereinstimmte, sondern beides ist eins, wir stellen uns die Stadt nicht durch ein Mittel vor, sondern die Stadt selbst wird unfre Vorstellung, welche Vorstellung sich also nicht erst durch einen Begriff, sondern ohne alle Vermittelung, folglich unmittelbar auf den Gegenstand, nemlich die Stadt, beziehet. Es ist hier kein Unterschied weiter zwischen Magdeburg als meiner Vorstellung und Magdeburg als Gegenstand meiner Vorstellung. Noch ist zu bemerken, dafs wir zwar ein Beispiel gewählt haben, bei welchem von der Anschauung durch den Sinn des Gesichts die Rede war, allein, obwohl das Wort Anschauung vom Sehen hergenommen ist, so bedeutet es doch nicht blofs

Vorstellungen durchs Gesicht, sondern alle die sinnlichen Vorstellungen, in denen sich der Gegenstand unmittelbar selbst darstellt, es sei nun, daß wir ihn sehen, oder auch hören, riechen, schmecken, oder fühlen, oder uns auch nur feiner als einer unfrer Vorstellungen im Gemüth bewußt sind. Die Ausdünstungen der Rose, die ich rieche, wären mir auch die Augen verbunden, schaue ich durch denn Sinn des Geruchs an, die Musik, die ich höre, durch den Sinn des Gehörs u. s. w.

2. Anschauung ist die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand (ein Individuum) gegeben werden kann, und ist einzeln (individuell). Da in der Anschauung der Gegenstand selbst sich uns darstellt, so kann dieselbe Anschauung uns nicht durch einen andern Gegenstand bewirkt werden. Bei dem Begriff ist das anders, wenn wir uns durch Erzählungen und Beschreibungen andrer einen Begriff von der Stadt Magdeburg machen, so kann dieser Begriff nie so genau und vollständig werden, daß sich nicht noch eine zweite Stadt denken liesse, die gerade alle Merkmale dieses Begriffs auch in sich vereinigte. Allein die Anschauung der Stadt Magdeburg kann nur diese Stadt selbst und allein geben, denn gäbe sie eine andere Stadt, so können wir uns zwar irren, und sie für die Anschauung von Magdeburg halten, wie Constantins Soldaten Constantinopel für Rom hielten, aber es wäre dennoch nicht wirklich die Anschauung von Magdeburg, sondern dieser andern Stadt. Der Gegenstand giebt die Anschauung, heißt, ich kann sie entweder nicht wie meine Gedanken nach Willkühr in mir hervorbringen, oder ihr doch nicht eine willkührliche Beschaffenheit geben; sondern es ist in derselben alles so beschaffen, daß es nicht von mir abhängt, den Gegenstand, den ich in der Anschauung vor mir habe, entweder anzuschauen, oder doch durch den Verstand willkührlich zu bestimmen, wie er in allen Stücken beschaffen seyn soll.

3. Anschauung ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, oder diejenige

Vorstellung, die vor allem Denken gegeben seyn kann.

Ehe ich mir einen Gegenstand denke, oder ihn mir in Gedanken vorstelle, konnte er noch vorher sich meinen Sinnen darstellen, und meine unmittelbare Vorstellung werden. Noch eine andere Vorstellung aber als die Anschauung kann vor dem Denken des Gegenstandes nicht in mir seyn. Wenn ich mir Begriffe, oder Bilder, oder Zeichen von einem Gegenstande mache, so gehört dazu, daß ich denke, mein Denkvermögen zum Denken handeln lasse. Aber wenn ich den Gegenstand anschau, dann denke ich noch nicht, sondern bekomme bloß eine Vorstellung, von der ich erst durchs Denken verstehe, was sie ist, und die bloße Anschauung ist also blind, d. i. Niemand versteht, was der Gegenstand, den er anschauet, ist, bis er anfängt darüber zu denken. So ist also die Anschauung eine Vorstellung, die nicht nur allem Denken eines Gegenstandes vorhergehen kann, sondern auch eine nothwendige Beziehung hat auf das: Ich denke, in demselben Subject, darin sie angetroffen wird, (C. 67.) S. Apperception, 2, b. 3. 4.

4. Durch Anschauung wird aber der Gegenstand nur als Erscheinung gegeben. Die Anschauung ist nemlich die unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes. In Gedanken kann ich nun noch die Anschauung von dem Gegenstande, den ich anschau, unterscheiden, aber mit meinen Sinnen kann ich das nicht, da ist beides Eins. Wenn ich die Stadt Magdeburg vor mir sehe, in ihren Straßsen herumwandle, ihre Häuser mit meinen Händen fühle, die Stimmen ihrer Einwohner höre u. s. w., so kann ich zwar meine Sinne vor allen Eindrücken verschließen, und nun mir durch meine Einbildungskraft alles, was ich sahe, fühlte und hörte, noch einmal bildlich vorstellen, allein das ist nicht mehr die Anschauung der wirklichen Stadt Magdeburg, sondern eines Bildes der Stadt Magdeburg in meinem Innern, oder meines innern Zustandes. So lange ich aber die wirkliche Stadt Magdeburg, oder Theile dersel-

ben, anschau, kann ich nicht diese Anschauung, diese sinnliche Vorstellung, von der Stadt selbst in der Anschauung trennen. Beides ist Eins. Es fragt sich nun, ist der Gegenstand, den ich unter dem Namen der Stadt Magdeburg anschau, und den ich mir durch meinen Verstand jetzt so denken will, daß ich ihn nicht mehr anschau, alsdann noch wirklich so, wie ich ihn anschauete? Findet sich, gesetzt daß die Stadt Magdeburg nicht mehr angeschauet würde, (abstrahirt jetzt von ihren Einwohnern), gerade ein solcher Gegenstand wirklich vor, so daß ihn auch Gott selbst und alle lebende und erkennende Wesen (außer den Menschen) auf die diesen Wesen eigene Art zu erkennen, dennoch eben so finden müßten, als wir? Kurz, ist das Magdeburg, das wir anschauen, ein Ding an sich? S. An sich. Die Antwort ist: Nein. Es ist eine Erscheinung. Denn unsere Anschauung derselben ist eine sinnliche Vorstellung, welche zwar etwas enthält, was nicht aus uns herührt, sondern in unsere Vorstellung hinein kömmt, wir wissen nicht wie, oder woher, aber dieses Etwas (das Empirische) ist so modificirt durch das, was unser eigenes Erkenntnißvermögen bei dem Anschauen hinzuthut, daß wir von der ganzen Anschauung nicht mehr sagen können, daß ein solcher Gegenstand, als uns in derselben dargestellt wird, auch außer dem Wirken des Anschauungsvermögens vorhanden ist. Ja wir können nicht einmal in Gedanken dieses Etwas (das Empirische) von dem trennen, was das Erkenntnißvermögen in der Anschauung hinzuthut. Wir können uns das, was das Erkenntnißvermögen hinzuthut, besonders denken, aber jenes Etwas nicht. Die Stadt Magdeburg nimmt z. B. einen bestimmten Raum ein, existirt für die anschauenden Menschen in einer bestimmten Zeit, aber Raum und Zeit ist etwas, was das Erkenntnißvermögen zu der Anschauung der Stadt Magdeburg hinzuthut. Das Bestimmte in dem Raum und in der Zeit hingegen, oder daß Magdeburg in Niedersachsen liegt, gerade jetzt existirt u. s. w., und das, was den Raum und die Zeit erfüllt, die Materie, rührt nicht von dem Erkenntnißvermögen her; denn es ist zufällig und könnte

auch anders seyn, und man kann es nicht *a priori* erkennen. Denket aber nun allen Raum und alle Zeit weg, nemlich logisch, oder abstrahirt davon (denn mit der Einbildungskraft sie wegdenken, ist nicht möglich), so ist auch das Bestimmte des Raums und der Zeit, und die Materie, die sie erfüllt, nicht mehr denkbar, (s. Abfindern *). Was wir also anschauen, sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen (das ist, Gegenstände, von deren Beschaffenheiten wir vieles unferm Erkenntnißvermögen zuschreiben müssen), die wir nur als Gegenstände anschauen und denken können, die aber, wenn sie sich uns nicht in der Anschauung vorstellen und vom Verstande gedacht werden, nicht so vorhanden sind, da sie zum Theil ihren Grund in unferm Erkenntnißvermögen haben (C. 125). Wenn wir also unser Subject, oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt, aufheben könnten, so würden damit auch alle sinnlichen Beschaffenheiten, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit verschwinden, da sie als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns, als Wirkungen unferer Anschauungsfähigkeit oder Sinnlichkeit, als Anschauungen, zu denen nur ein Stoff gegeben ist, und denen der Verstand einen Gegenstand setzt, existiren, (C. 59).
S. An sich.

Anmerk. So unmöglich es ist, von Gott zu reden und ihn zu denken, ohne auch nicht die feinste menschliche Vorstellung einzumischen; eben so unmöglich ist es, von den Gegenständen der Anschauung, oder den Erscheinungen zu reden, und sie den Dingen an sich gegenüber zu stellen, ohne etwas aus unferm Erkenntnißvermögen, etwas von menschlicher Vorstellung dem Dinge an sich beizumischen, z. B. ohne die Worte: aufser uns, vorhanden seyn, finden u. s. w. zu gebrauchen, die sich doch alle wieder auf Erscheinungen beziehen. Daher rührt der ewige Streit zwischen den Dogmatikern und Critikern, oder denen, die da behaupten, die Dinge sind aufser uns so vorhanden, wie sie uns in die Sinne fallen, und wir erkennen sie, sobald wir die sinnlichen

Vorstellungen auf deutliche Begriffe bringen, und denen, welche das Erkenntnißvermögen als eine der Quellen dieser Gegenstände betrachten, und behaupten, sie sind, so wie wir sie anschauen, bloß etwas in unserm Subject befindliches (Aufser. 1. Genug daß wir wissen, wovon wir bei dem Gebrauch obiger Worte abstrahiren müssen, so wie wir wissen, wovon wir abstrahiren müssen, wenn wir sagen: Gott sieht uns.

5. Die Anschauung ist also ein Element unserer Erkenntniß, so daß Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, keine Erkenntniß abgeben können. Wir haben (1) gesehen, daß alles Denken als Mittel auf Anschauungen abzweckt. Ein Denken also, das keinen Gegenstand hat, der angeschauet werden kann, oder doch einmal angeschauet werden könnte, zweckt auf nichts ab und ist leer; es erzeugt Begriffe, die aber keinen Inhalt haben, weil aller Inhalt, aller Stoff zu Begriffen, nur durch Anschauungen gegeben wird. Der Gegenstand eines solchen Begriffs ist entweder wieder ein Begriff, und dann gilt von diesem Begriff dasselbe, oder ein Bild der Phantasie, dann ist dieses Bild die Vorstellung einer Anschauung durch die Einbildungskraft. Ein Begriff ohne allen Gegenstand ist aber leer und eine bloße Verneinung (*nihil privativum*), er sagt bloß aus, was ein Ding nicht ist, aber nie, was es ist. Nur ein Begriff mit einem Gegenstande ist etwas Reelles (*ens reale*). Es giebt also eigentlich keine Erkenntniß ohne Anschauung (C. 74). Wir können daher auch Gott nicht erkennen, denn der Gegenstand, den wir unter dem Begriff Gott denken, kann nicht von uns angeschauet werden, weil er kein sinnlicher Gegenstand, keine bloße Erscheinung ist. Daher rührt es, daß alles, was wir von Gott sagen können, eigentlich lauter Verneinungen sind, z. B. er ist ein Geist, d. i. hat nicht einen Körper, er ist allmächtig, d. i. hat nicht eine beschränkte Macht u. s. w. (C. 71).

6. Die Fähigkeit anzuschauen, oder Anschauungen dadurch, daß uns etwas afficirt, oder Eindrücke (Empfindungen) in uns hervorbringt, zu bekommen, heißt die Sinnlichkeit. Durch das bloße Denken können wir

nehmlich keine Anschauungen, sondern bloß Begriffe hervorbringen; sonst könnten wir die Gegenstände selbst hervorbringen, denen unsere Begriffe correspondiren, welches uns unmöglich, und unbegreiflich ist. Unser Verstand ist also kein Vermögen der Anschauung, er kann nur denken, und muß die Anschauung in den Sinnen suchen, und wir können unabhängig von unserer Sinnlichkeit (Anschauungsfähigkeit) keiner Anschauung theilhaftig werden (C. 92). Alle Anschauungen beruhen auf Affectionen, d. h. darauf, daß etwas Einfluss auf unsere Sinnlichkeit hat, wodurch Empfindung entsteht, die den Stoff zur Anschauung giebt. Auf solche Eindrücke gründen sich alle unsere Anschauungen, und da die Receptivität dieser Eindrücke, oder die Fähigkeit sie anzunehmen, die Sinnlichkeit heißt, so sind auch alle unsere Anschauungen sinnlich (C. 93.), und müssen folglich etwas von der Beschaffenheit der Sinnlichkeit an sich haben, daher können die Gegenstände der Anschauungen nicht für Dinge an sich gelten, sondern sind nur Erscheinungen (C. 323). Der Verstand, oder das Vermögen der Begriffe, ist ein nicht-sinnliches Erkenntnisvermögen, das aber das sinnliche voraussetzt. Gesetzt, es gäbe ein nicht-sinnliches Erkenntnisvermögen, das kein sinnliches voraussetzt, folglich den Gegenstand seines Erkennens selbst hervorbrächte, so wäre das ein Verstand, welcher anschauete, und seine Anschauung wäre eine nicht-sinnliche, rationale, intellectuelle, oder Verstandesanschauung, die wir Gott beilegen müssen. Aber von der Möglichkeit und Beschaffenheit eines solchen anschauenden Verstandes haben wir nicht einmal eine Vorstellung. Wir haben jetzt nur gesagt, was er nicht ist, nemlich, ein Verstand, der nicht durch Begriffe, sondern durch Anschauung, oder unmittelbare Vorstellung erkennt, und folglich nicht so ist, wie der unfrige. Aber ein solcher Verstand wird von uns nicht angeschauet, sein Begriff entsteht nur dadurch, daß die Beschaffenheit des unfrigen verneint wird, folglich ist der Begriff desselben eigentlich leer, eine bloße Verneinung (*nihil privativum*) (C. 312.).

7. Hätten wir also keine Sinnlichkeit, so könnten wir nicht zum Anschauen afficirt werden, wir könnten

nicht anschauen, und erhielten keine Gegenstände der Erkenntniß. S. Sinnlichkeit. Der Verstand kann zwar denken, aber was sollte er denken, wenn nicht durch die Sinnlichkeit Gegenstände gegeben wären? Denn wenn der Verstand denkt, so stellt er sich entweder geradezu (*directe*) einen gewissen Gegenstand durch seine Merkmale vor, d. i. er macht sich einen Begriff von ihm; oder die Begriffe, die er denkt, beziehen sich im Umfchweife (*indirecte*), durch Merkmale, die wieder Begriffe sind, doch zuletzt auf Anschauung, z. B. wenn wir uns etwas denken, was uns noch nicht vorgekommen ist, so sind uns doch die einzelnen Merkmale in einzelnen Anschauungen vorgekommen, oder wir denken uns das Gegentheil von dem, was in einer Anschauung vorkömmt. Das letzte könnten wir nun nicht, wenn wir nicht dasjenige in einer Anschauung gefunden hätten, dessen Gegentheil wir uns nun denken. Da wir nun bloß durch Sinnlichkeit Gegenstände erhalten; so bezieht sich alles unser Denken zuletzt auf unsre Sinnlichkeit, oder zweckt als Mittel auf die Anschauungen ab, um diese Producte unsrer Sinnlichkeit zu verstehen und zu begreifen. Der Zweck des Denkens ist nemlich nichts anders, als sich das durch Begriffe zu denken, oder in Gedanken vorzustellen, was sich uns durch unsre Sinne unmittelbar vorstellt, oder was wir anschauen, weil wir es erst dann verstehen, d. i. die Ursachen, die Wirkungen, den Zusammenhang, die Beschaffenheit u. s. w. davon einsehen. Und wir würden durch die Begriffe nichts begreifen, wenn ihnen nicht Anschauungen zum Grunde lägen.

8. Die Anschauungen sind aber entweder empirisch oder rein. Eine empirische Anschauung ist eine solche, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht. Die Anschauung der Stadt Magdeburg ist empirisch, denn ich kann diese Anschauung nicht durch mich selbst haben, sondern es muß eine Einwirkung auf meine Sinnlichkeit vorgegangen seyn, ehe der Gegenstand, die Stadt Magdeburg, von mir kann angeschauet werden. Diese Wirkung nun schreibe ich dem Gegenstande zu, und sage, er fällt mir in die

Sinne, ob ich wohl weiß, daß nur etwas darin, nemlich das Empirische (das Zufällige und Besondere) in mir gewirkt wird, das übrige aber aus mir selbst entspringt. Durch beides aber wird die Anschauung möglich, der mein Verstand dann einen Gegenstand setzt, welcher daher nur Erscheinung und nicht Ding an sich ist, und der, weil das objectiv oder in allen Menschen so ist, auch von Jedermann die Stadt Magdeburg genannt wird. Bei der empirischen Anschauung wird folglich die Sinnlichkeit so afficirt, daß dadurch eine beständige Veränderung in ihrem Zustande bewirkt wird. Diese Wirkung nemlich, die den Zustand des Erkenntnißvermögens beständig verändert, heist eben Empfindung (C. 34). Diese empirischen Anschauungen sind die *Data* zur möglichen Erfahrung (C. 298).

9. Es giebt aber auch nichtempirische Anschauungen, oder solche, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, und das sind solche, die bloß aus der Anlage des Gemüths herrühren, bei Gelegenheit der Empfindung gewisse sinnliche Vorstellungen aus sich selbst zu erzeugen, welche der Empfindung die Form geben, so daß sich der Verstand das Gegentheil dieser Vorstellungen, oder die Empfindungen ohne sie gar nicht als möglich denken kann. Da bei diesen Vorstellungen keine Veränderung des Gemüths oder Erkenntnißvermögens vorkömmt, indem der Grund dieser Vorstellungen im Gemüth selbst liegt, so findet bei denselben nicht Empfindung eines Gegenstandes statt, indem sie das sind, worin sich die Empfindungen ordnen, oder was ihnen die Form giebt. Ich erfahre hier nicht etwas, sondern die Vorstellung ist, wo ich mich auch hinwende, wenn ich mir nur derselben bewußt werden will, immer da, und eine solche nicht empirische Anschauung heist auch eine reine Anschauung, oder eine Anschauung *a priori*, z. B. wenn ich mir Magdeburg wegdenke aus dem Raum, den es einnimmt, so bleibt noch der Raum übrig, den es erfüllt, und diesen Raum kann ich nicht mit wegdenken, er gehört nemlich zu meinem Gemüth, und wird von demselben erzeugt, sobald ich äussere Gegenstände anschauen will (C. 34).

10. Mit allen empirischen Anschauungen ist auch immer eine solche reine Anschauung unzertrennlich verknüpft. Jeder Körper muß sich in einem Raume befinden, jeden Gedanken muß ich in der Zeit haben. Ich mag hingehen oder mich hindenken, wohin ich will, so bin ich immer mitten im Raum und in der Zeit. Diese reinen Anschauungen sind folglich die reinen Formen aller empirischen Anschauungen, oder ich kann nicht anschauen, ohne daß die Empfindung sich in jene reine Anschauung, als ihr Gewand kleide, eine Zeit und einen Raum erfülle, und mit Zeit und Raum umgeben sei. Da wir nun diesem Raum und dieser Zeit nicht entlaufen können; da sie uns wie unser Schatten begleiten, und wir sie durch keine Anstrengung der Denkkraft, selbst nicht der dichtenden Phantasie, aus unserm Erkenntnißvermögen verbannen können; da wir überdem ihre Beschaffenheit, ohne sie erst an den empirischen Anschauungen zu untersuchen, *a priori* als nothwendig und allgemeingeltend angeben können: so sind Raum und Zeit, oder die reinen Anschauungen in Raum und Zeit, als Theile derselben, Formen unsers Erkenntnißvermögens, worin sich das Mannichfaltige aller Erscheinungen in gewisse Verhältnisse ordnen muß, und dann in dieser Gestalt angeschauet wird. Wenn also die Anschauung nichts als die Form von Verhältnissen, nicht aber die Materie, die sich in diese Verhältnisse ordnet, enthält, so ist sie rein und die bloße Form der empirischen Anschauung; welche nichts vorstellt, als die fortdauernde Einwirkung des Gemüths auf sich selbst, um die Anschauungen zu formen. Die transcendente Aesthetik ist die Wissenschaft von der Möglichkeit solcher reinen Anschauungen, s. Aesthetik, Raum, Zeit.

11. Ob es nun gleich, wie wir gesehen haben, die Sinnlichkeit ist, welche anschauet, so ist sie es doch nicht allein, welche die Anschauung hervorbringt. Kant hat unter allen Philosophen zuerst die sehr zusammengesetzte Operation des Erkenntnißvermögens bei der Anschauung, die es hervorbringt, zerlegt. Ich will hier einen Versuch machen, diese Operation, nach allen

ihren Theilen, deutlich darzustellen. Das erste, was sich hierbei denken läßt, ist, daß die Sinnlichkeit, oder die Fähigkeit sinnliche Eindrücke zu erhalten, afficirt wird. Wenn ich z. B. die Anschauung eines Hauses erhalten soll, so kann ich das nicht willkürlich bewirken, ich kann nicht machen, daß zugleich, wenn ich will, ein Haus vor mir wirklich da stehe. Daher sagt Kant, der Gegenstand muß mir gegeben werden, d. h. das Ding, was ich Haus nenne, ist nicht ein Werk meines Erkenntnisvermögens, sondern, wenn ich es in einer wirklichen Anschauung vor mir haben soll, so muß

a. der Gegenstand, oder das, was in der Anschauung vorgestellt wird, das Gemüth (das die Vorstellungen zusammensetzende und zu Einer Vorstellung verknüpfende Vermögen) afficiren; die Anschauung des Hauses muß mit einem Eindruck auf mein vorstellendes Vermögen verknüpft seyn, dessen ich mich bewußt werden kann;

b. der Gegenstand muß durch diesen feinen Eindruck auf das Gemüth mir gegeben werden; woher oder wodurch, das ist gänzlich unbegreiflich, denn das zu begreifen, würde neue Eindrücke erfordern, von denen wieder die Frage seyn würde, wo ist der Gegenstand her, der sie macht, und so ins Unendliche.

Die Wirkung des Eindrucks, die der Gegenstand auf das Gemüth macht, heißt die Empfindung. Diese Empfindung kömmt nun einzeln in uns, wir empfinden nicht etwa mit einemmale alles das, was wir in der Anschauung eines Hauses anschauen, sondern wir empfinden es theilweise nach einander. Jede Empfindung erfüllt nemlich einen Moment der Zeit (einen sehr kleinen Zeittheil), da nun die Zeittheile auf einander folgen, so müssen nothwendig auch die Empfindungen, die zu einer Anschauung nöthig sind, und den Inhalt derselben ausmachen, auf einander folgen. Diese Empfindungen kommen folglich nach und nach in den Sinn, und dieses Hineinkommen der einzelnen, an und für sich nicht zusammenhängenden Empfindungen in den Sinn nennt Kant die Synopsis des Mannichfaltigen

durch den Sinn. Sollen nun diese an sich unzusammenhängenden Empfindungen eine Anschauung geben, so müssen sie mit einander verknüpft werden. Dieses kann nun der Sinn nicht, sondern hier geht schon das Geschäft des Verstandes an. Der Verstand bewirkt nemlich das, was *Synthesis der Apprehension* heißt, und im Artikel *Apprehension*, 2. 3. beschrieben ist; ferner die *Synthesis der Reproduction*, s. *Apprehension*, 4. Wenn ich aber durch die Einbildungskraft die bereits gehaltenen Empfindungen reproducire (sie durch die Einbildungskraft mir wieder darstelle), um die neuen Empfindungen mit ihnen zu verbinden, so muß ich sie auch für diejenigen Empfindungen wieder erkennen, die ich bereits gehabt habe, und dies heißt die *Synthesis der Recognition*. Hierdurch entsteht nun nach und nach das Bild eines Hauses, das ich in der Anschauung vor mir habe, dessen ich mir Theilweise in den einzelnen Empfindungen bewußt wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewußt bin, welches die Einheit der *Synthesis* durch die *Apperception* heißt. S. *Apperception*. Diese Einheit denkt sich nun der Verstand durch den Begriff eines Gegenstandes, und von diesem Gegenstande sind wir eben genöthigt zu gestehen, er afficire unser Gemüth und sei uns gegeben, weil wir nicht die Schöpfer der Empfindungen in den Zeitmomenten sind, aus welchen wir die Anschauung zusammensetzen. So gehört also zu jeder empirischen Anschauung

- | | | |
|---------------------------------------------------------------------|---|--------------------------------------------------------------------------|
| a. Afficirung des Gemüths | } | vermittelt der Sinnlichkeit, |
| b. gegebene Empfindung | | |
| c. Synopsis durch den Sinn | | |
| d. Synthesis der Apprehension | } | vermittelt der Selbstthätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes, |
| e. Synthesis der Reproduction | | |
| f. Synthesis der Recognition | | |
| g. dadurch bewirkte Einheit der <i>Synthesis der Apperception</i> . | | |

Den Unterschied zwischen empirischen und reinen Anschauungen in Ansehung dieser Operationen s. in Apprehension, 3.

12. Man kann die Anschauungen nun auch nach den zweierlei Sinnesarten, dem äußern und innern Sinn, in äußere und innere eintheilen. Alles, was im Raum ist, giebt äußere Anschauungen, und der Raum, als die Bedingung *a priori* aller äußern Erscheinung und als die Form aller äußern Anschauung, ist folglich selbst eine reine äußere Anschauung. Innere Anschauungen sind diejenigen, die im innern Sinne sind, die gar nicht räumlich sind, und die wir nur als Veränderungen in uns wahrnehmen, z. B. Gedanken, Bilder der Einbildungskraft, selbst die Begriffe, in so fern sie als Objecte neuer Vorstellungen Erscheinungen sind, und in so fern nicht gedacht, sondern, als Wirkungen der Denkkraft, angeschauet werden. Die Zeit ist die reine Form dieser innern Anschauungen, und selbst eine innere Anschauung, denn sie ist nicht räumlich, und wird nur als in uns vorgestellt. Sie ist aber nicht bloß Bedingung der innern Anschauungen, sondern auch der äußern, denn alle äußern Erscheinungen sind zu irgend einer Zeit. Da nemlich die Anschauungen überhaupt eigentlich im Gemüth oder Wirkungen des Erkenntnißvermögens, d. i. Vorstellungen sind, sie mögen äußere oder innere seyn, so müssen die äußern Anschauungen zugleich die Form des innern Sinnes annehmen, und daher ihre Gegenstände, oder die äußern Erscheinungen auch in der Zeit seyn. (C. 50). Alles Außere ist auch innerlich, das ist kein Widerspruch, weil Außeres nur heißt, was im Raum ist und der Raum selbst, der diese Vorstellung des Außern möglich macht, Inneres aber, was lediglich Wirkung des Erkenntnißvermögens ist. Daher ist alles Außere auch ein Inneres, aber nicht umgekehrt. Das Innere hat nemlich zweierlei Bedeutung. Einmal steht es dem Außern contradictorisch entgegen, und in so fern kann nicht beides zugleich statt finden. Hiernach theilt man die Anschauungen in äußere und innere

ein, von denen die Letztern keine Gestalt haben. Zweitens steht es auch dem nicht von unserm Erkenntnißvermögen gewirkten Dinge entgegen (s. Aufser mir.). Man kann diese letztere die transcendente, die erstere die empirische Bedeutung nennen. Im transcendenten Sinne sagen wir, das Gemüth wird von etwas Unbekanntem aufser demselben afficirt, im empirischen aber sagen wir, die Gedanken sind in uns, und die Stadt Magdeburg aufser uns, da die letztere doch im transcendenten Sinne ebenfalls in uns ist. S. Inneres. Man kann sich aber auch räumliche Gegenstände durch die Einbildungskraft im Gemüth vorstellen. Diese Bilder der Phantasie stellen Gestalten vor, obwohl sie selbst als bloß im innern Sinn befindlich keinen Raum einnehmen, und also keine Gestalt haben (C. 51.).

15. Man kann endlich die Anschauung noch eintheilen in abgeleitete (*intuitus derivativus*) und ursprüngliche (*intuitus originarius*). Die erstere ist diejenige, welche einen Gegenstand haben muß, von dem sie abgeleitet ist, oder durch den sie möglich wird; die andere wäre diejenige, welche den Gegenstand möglich macht, welche das Ding an sich selbst, nicht so wie es erscheint, sondern so wie es ist, anschauete. Die letztere wäre eine nichtfinnliche Anschauung, sie müßte mit dem Dinge an sich selbst Eins seyn. Eine solche Anschauung, die aber, ohne daß eine Receptivität vorher afficirt würde, anschauete, würde ihren Gegenstand erschaffen, und eine Anschauung seyn, so wie sie Gott haben muß. Ursprüngliche Anschauungen sind also eben das, was auch intellectuelle oder nichtfinnliche Anschauungen heißen (6), und abgeleitete sind identisch mit finnlichen Anschauungen (C. 72.).

14. Die Anschauungen sind nun diejenigen Vorstellungen, welche synthetische, d. i. solche Urtheile möglich machen, durch welche man ein Prädicat mit dem Subject verbindet, das nicht in dem Begriff des

Subjects liegt. Wenn ich z. B. urtheile, der Tisch ist roth, so liegt das Prädicat roth nicht in dem Begriffe des Tisches, denn das Ding kann gar wohl ein Tisch seyn, ohne das es gerade roth ist; es giebt auch schwarze Tische. Dafs ich also urtheile, der Tisch ist roth, das macht mir nicht der Begriff möglich, sondern das ich ihn als roth anschauue. Und so gründen sich auch synthetische Sätze *a priori* auf die reinen Anschauungen Raum und Zeit. Der Satz, zwischen zwei Puncten ist nur Eine gerade Linie möglich, gründet sich weder auf den Begriff der Puncte noch der geraden Linie, sondern darauf, das es die Beschaffenheit der reinen Anschauung, die wir Raum nennen, es uns unmöglich macht, mehr als Eine Linie von einem Punct zum andern zu ziehen. Alle Linien, die wir uns nehmlich durch die Einbildungskraft zwischen zwei Puncten vorstellen, fallen zusammen, und sind nur Eine und dieselbe Linie. Diese Unmöglichkeit, uns mit aller Anstrengung der Einbildungskraft zwei verschiedene gerade Linien zwischen zwei Puncten vorzustellen, macht es uns nun möglich, zu urtheilen: zwischen zwei Puncten ist nur Eine gerade Linie möglich (C. 73.).

15. Anschauungen verständlich machen, heifst, sie unter Begriffe bringen. Wenn ich z. B. einen Tisch vor mir habe, und noch nicht über ihn nachgedacht, sondern ihn, auch mit Bewusstseyn, nur erst gesehen habe, so weifs ich noch nichts von ihm, ich habe dann noch nicht einmal den Gedanken gehabt, es ist was da, denn ich habe noch gar keinen Gedanken gehabt. Wenn ich aber nun anfangen zu denken, ich habe ein Ding vor mir, das hat eine viereckigte, drei Fuß lange und eben so breite Fläche, die einen 6 Linien dicken Körper begrenzt, den man das Blatt nennt; dieses Ding hat 4 Füße, und ist das Werk eines Tischers, und soll dazu dienen, andre Dinge drauf zu setzen oder zu legen: dann wird mir die Anschauung verständlich, ich habe sie auf Begriffe gebracht, und verstehe nun, was es für ein Ding ist, das ich vor mir sehe. Kleine Kinder fragen oft, wenn sie etwas sehen, das ihnen noch nicht vorkam, was ist das?

weil sie noch keinen Begriff von dem Gegenstande haben, den sie anschauen, sie wollen, man soll ihnen die Anschauung auf Begriffe bringen, und sie ihnen dadurch verständlich machen (C. 75.).

16. Es fragt sich nun noch, schauen alle erkennende Wesen so an wie wir? Diese Frage kann zweierlei heißen, entweder, sind alle erkennende Wesen an gewisse Bedingungen der Anschauungen gebunden, können sie nicht anders anschauen als so, daß das, was sie anschauen, immer nur Erscheinungen sind, nie Dinge an sich (C. 43.)? so ist die Antwort: allerdings; denn ohne alle Bedingungen anschauen, heißt aus sich selbst hervorbringen oder erschaffen, welches für bedingte Wesen, d. i. solche, die nicht der Schöpfer selbst, sondern ihrem Daseyn sowohl, als ihrer Anschauung nach abhängige Wesen sind, ein Widerspruch ist. Es kann aber obige Frage auch heißen: sind alle erkennende Wesen an die menschlichen Bedingungen gebunden; welche unsre Anschauungen einschränken, und für uns allgemeingültig sind, nämlich an Raum und Zeit? so ist die Antwort: darüber können wir gar nicht urtheilen. Es ist gar nicht nöthig, daß wir die Anschauungsart im Raum und in der Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken (M. I. 79); es mag seyn, daß jedes endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden, und eine solche Nothwendigkeit auf keine Weise begreifen können, indem diese Verstandesgesetze voraussetzen, und also die Beschaffenheit eines Dinges an sich nach den Gesetzen der Erscheinungen bestimmen würde); so würde sie doch um dieser Allgemeingültigkeit willen nicht aufhören Sinnlichkeit und eine einschränkende Bedingung zu seyn (C. 72.). Andere Formen der Anschauungen als Raum und Zeit können wir uns auf keinerlei Weise erdenken und fasslich machen, aber, wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntniß gehören, worin uns Gegenstände gegeben werden (C. 283).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementark. I. Th. §. 33.
 34. — II. Abfchn. S. 43. 47. 50. 51. 59. 67. 71 — 75 —
 I. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. I. Abfchn. S. 92.
 93 — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. I. Ab-
 fchn. S. 125 — II. Abfchn. S. 132. 135 — II. Buch.
 II. Hauptst. III. Abfchn. S. 283 — II. Buch. III.
 Hauptst. S. 298. 312 — Anhang. S. 323 — II. Th.
 II. Abth. I. Buch. I. Abfchn. S. 377.

Anschauungsarten.

S. Anschauung, 6 — 13.

Anschiefen,

CrySTALLIFIREN. Das plötzliche Festwerden einer flüssigen Materie, nicht durch einen allmählichen Uebergang aus dem flüssigen in den festen (besser starren) Zustand (welches das Starrewerden, das Gestehen oder Gerinnen heist), sondern gleichsam durch einen Sprung (M. II. 765). So schießen die Solen, aufgelösten Salze, Metallsolutionen u. s. w. an. Das gemeinste Beispiel von dieser Art Bildung ist das Gefrieren des Wassers (U. 249).

2. Die Theorie des Anschiefens beruht auf folgenden Gründen: Durch irgend eine Vermittelung wird eine flüssige Materie z. B. der Wärmestoff (eine für sich selbst bestehende sehr feine elastische Materie) von der Materie, mit welcher er bis dahin innig verbunden war, abgefordert; hierdurch wird das Hinderniß des Zusammenhangs der Theile weggeschafft, die Theile vereinigen sich durch ihre gegenseitige anziehende Kraft, und die Materie wird plötzlich starre, f. das Flüssige, Configurationen. Der vermittelnden Ursachen giebt es mehrere, die Kälte, der Druck der atmosphärischen Luft, und andere bis jetzt noch unbekannte. Sonderbar ist es, daß dieser Uebergang aus dem Zustande der Flüssigkeit in den der Starrheit durch einen Sprung und nicht stufenweise geschieht; wodurch sich eben das Anschiefen oder CrySTALLIFIREN von der Gerinnung z. B. des Fetts, oder dem allmählichen

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

S.

Starrewerden durch Verflüchtigung z. B. durchs Einkochen unterscheidet; da doch die Wärme bei einem Körper nicht auf einmal, sondern mit langsamem Schritten abnimmt. So erzeugen sich in dem gefrierenden Wasser zuerst gerade Eisstrahlchen, die sich in Winkeln von 60 Grad und 120 Grad zusammenfügen, indessen sich andere an jeden Punct derselben eben so ansetzen und Blättchen oder Flocken bilden, bis alles zu Eis geworden ist; so dafs, während dieser Zeit, das Wasser zwischen den Eisstrahlchen nicht allmählig zähe wird, sondern so vollkommen flüßig ist, als es bei weit grösserer Wärme seyn würde, und doch die völlige Eiskälte hat.

3. Doch wir sehen diese Wirkungsart täglich in der Natur bei andern Gelegenheiten. Wenn eine gewisse Last 50 Pfund braucht, um aus ihrer Stelle verschoben zu werden, so wird dieselbe bei einem Gewicht von 49 Pfund noch ganz stille liegen, erst wenn man das fünfzigste Pfund hinzufügt, erfolgt die Bewegung. So hat Wasser 0 Grad Temperatur nöthig, um zu frieren; bis 1 Grad über 0 friert es noch nicht, und mit dem 0 Grade friert es; nichts desto weniger würde es ungereimt seyn, wenn man behaupten wollte, dafs das Fallen der Wärme bis auf 0 Grad nichts zu dem Frieren beitrüge.

4. Im Augenblick des Starrewerdens entwischt der Wärmestoff plötzlich. Man sieht leicht, dafs der Abgang des Wärmestoffs, da er blofs zum Flüßigseyn erfordert wurde, das nunmehrige Eis nicht im mindesten kälter zurückläßt, als das kurz vorher in ihm flüßige Wasser. Nach dieser Theorie wird durch das Anfschiefsen dasjenige starre, was vorher wirklich flüßig war, durch das allmähliche Erstarren aber nur dasjenige, was bisher schon als starre in andern Flüßigkeiten war, die verflüchtigt werden, oder sich absondern, und das Starre zurücklassen.

5. Einige Chemiker, z. B. Dürande, haben allen Uebergängen der Körper aus dem flüßigen Zustande in den starren den Namen der Crystallisationen beilegen wollen.

6. Bergmann (Phyf. Befchr. der Erdkugel Th. II. S. 279.) befchreibt das Anschiefen der Metalle. Er giebt es als eine Sache an, die keinen Zweifel leide, daß das Anschiefen auch auf dem trocknen Wege erfolgen könne. In den Oefen bei Löfafen fchoffen Arfenik- und Rauchgelbcrystallen an in Octaedern von 8 dreieitigen Pyramiden. Bergmann befals eine Crystallifation in einer Schlacke. Indeffen, fagt er, ift es doch nöthig, daß die Materien, welche ordentlich anschiefen follen, in einen flüffigen Zuftand verfezt werden, und es ift daher wahrſcheinlich, daß auch jenes Anschiefen auf trockenem Wege, durch einen flüffigen Zuftand, der vorherging, verurfacht wurde. Er führt den Rauch an, als ein Exempel der Crystallifation auf trockenem Wege, allein der Rauch ift eben eine flüffige Materie, er ift eine wahre Solution des Brennstoffs in der reinen Lebensluft (Oxygen).

7. Durch das Anschiefen werden Maſſen von regelmäſiger Geſtalt gebildet, welche Crystalle heißen, und jede Art Materie ſchieft immer in denſelben Geſtalten an. Merkwürdig ift es, daß Tetraedern, Cuben, Octaedern, Dodecaedern, Icofaedern, oder alle 5 reguläre geometriſche Körper unter dieſen Crystallen vorkommen. Die meiſten äußern Verſchiedenheiten ſcheinen vom Mangel zu entſtehen, denn wenn Rücken und Ecken an einem, von vielen ebenen Seiten eingefchloſſenen, Körper mehr oder weniger verſtümmt werden, ſo kann dadurch das Anſehen auf faſt unendliche Art verändert werden. Ein dreieitiges Priſma kann dadurch ſechsfeitig werden, eine vierſeitige Pyramide achtſeitig u. ſ. w.

8. Indeffen können manche Verſchiedenheiten auch einen andern Grund haben. Man ſieht nehmlich leicht, daß die anziehende Kraft der ſchon ſtarre gewordenen Theile an den größten Seiten am ſtärkſten ſeyn müſſe. Sind alſo Theile eines Körpers durch eine dazwiſchengekommene Flüſſigkeit, z. B. den Wärmestoff, getrennt, und wird ihnen dieſe Flüſſigkeit nach und nach entzogen, ſo werden ſie ſich regelmäſig bilden, wofern ſie Zeit und Freiheit haben, ſich mit den geſchickteſten Flächen zu berühren, und es werden daraus Maſſen von einer beſtändigen und immer gleichen Geſtalt entſtehen. Geſchieht aber

der Uebergang allzusehnell, so vereinigen sie sich ohne Unterschied mit Flächen, welche der Zufall zusammen bringt, und bilden zwar feste Massen, aber ohne regelmässige Gestalt, weil die Theilchen nicht Zeit genug haben, der anziehenden Kraft zu folgen. — Da man die Salze geneigter findet, eine crySTALLISCHE Form anzunehmen, als andere Körper, so glauben einige Naturkündiger, alle Anschliessen seien eine Wirkung von vorhandenen Salzen.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 249.

Gehler. Phys. Wörterbuch. Art. KrySTALLISATION.

Anspruch

auf Jedermanns Wohlgefallen, f. Geschmacksurtheil.

Anstiftung

des Verraths, *perduellto*. In der Kriegskunst, oder der Lehre von der Bezwingung eines Volks durch die Gewalt des andern, wird dieser Name, als ein allgemeines Kunstwort, einem gewissen ehrlosen Stratagem (Kriegslist) beigelegt, nemlich der Verführung eines Staatsbürgers des bekriegten Staats, diejenigen Geheimnisse dem Feinde desselben zu offenbaren, deren Bekanntmachung dem bekriegten Staate nachtheilig seyn kann. Dieses Stratagem ist ehrlos, weil es wider die Moralität dessen ist, der es braucht, und die Moralität dessen verdirbt, der zum Verräther gebraucht wird. Auch kann man auf die Denkungsart eines Feindes kein Vertrauen setzen, der sich eines solchen Mittels bedient. Wenn aber irgend einmal ein Friede soll abgeschlossen werden können, so darf nicht alles wechselseitige Vertrauen der Kriegführenden zu ihrer gegenseitigen Denkungsart wegfallen (Z. 12.).

2. Stellt man sich vor, das zwei Staaten mit einander Krieg führen, um ihr Recht gegen einander zu behaupten, so muß der Ausgang jedes Krieges seyn, das der Ueberwundene des Ueberwinders Forderung für rechtsgültig anerkenne. Daher muß der Ueberwinder zu dem Ueberwundenen das Vertrauen fassen können, dieser werde des Ueberwinders Recht nicht bloß so lange anerken-

Anstiftung. Antagonismus. Anthropologie. 277

nen, als ihn die Macht des Siegers drückt. Sonst würde ein Ausrottungskrieg statt finden, der aber schlechterdings unerlaubt ist, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, i. Ausrottungskrieg. Eigentlich würde Anstiftung des Verraths auch Verräther zu Friedenszeiten machen (Z. 14.).

3. Es ist also ein Verbotgesetz des Naturrechts: stifte keinen Verrath an, d. i. das Gegentheil würde einen Widerspruch in der Intention des Macht habenden voraussetzen.

4. Ein Verbotgesetz, welches das Anstiften des Verraths verbietet, ist von der strengen Art (*lex stricta*), denn es gilt ohne Unterschied der Umstände, und dringt so fort auf Abschaffung.

Kant. Zum ewigen Fr. I. Abfchn. 6. S. 12 — 14

Antagonismus.

S. Gegenwirkung.

Anthropologie,

Menschenkunde, Menschenlehre, *anthropologia anthropologie, science de l'homme*. Die Lehre von den empirischen Bedingungen des Menschen. Sie handelt von den empirischen Bedingungen des Vorstellens und Handelns des Menschen, oder seiner ganzen Wirkksamkeit, und zerfällt daher in zwei Theile, in die theoretische und practische. Die theoretische Anthropologie hat drei Haupttheile, nemlich die Untersuchung a. des Menschen als Gegenstandes des äußern Sinnes, des menschlichen Körpers, als Organs des Vorstellens und Handelns; b. des Menschen als Gegenstandes des innern Sinnes, oder der menschlichen Seele, als Sitzes des Vorstellens und Quelle des Handelns; c. des Menschen als eines Zusammengesetzten aus beiden. Sie heißen:

a) Anthropologie des äußern Sinnes, Physiologie oder Körperlehre.

b) Anthropologie des innern Sinnes, empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre, und

c) Anthropologie des Menschen überhaupt, theoretische Anthropologie oder Menschenlehre im engern Sinn des Worts.

2. Die theoretische Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, gehört eigentlich zur empirischen Naturlehre; einem Theile der angewandten Philosophie, denn sie enthält die Anwendung der Principien *a priori* auf die empirisch gegebene Beschaffenheit des menschlichen Körpers, als eines Organs, und der menschlichen Seele, als Quelle der Wirkbarkeit. Kant (C. 877.) sagt: die empirische Psychologie müsse aus der Metaphysik gänzlich verbannet seyn, denn sie sei schon durch die Idee derselben gänzlich davon ausgeschlossen. Man muß das so verstehen: die Metaphysik ist die Philosophie der reinen Vernunft, d. i. alles dessen, was *a priori* ist; nun ist die empirische Psychologie die Lehre von der menschlichen Seele, so wie sie im innern Sinn erscheint, folglich kann sie nicht zur Metaphysik gehören. Schmid (Emp. Pſych. I. Th. S. 8.) versteht unter der Anthropologie die Philosophie d. i. Kenntniß von menschlichen Eigenschaften und Begebenheiten, geordnet und bearbeitet nach Gesetzen der Vernunft. Dann sind nemlich unter Begebenheiten nicht die Schicksale einzelner Menschen oder ganzer Völker zu verstehen, sondern die Gründe derselben, als Phänomene, die aus den Gesetzen und Anlagen des Menschen, als solchen, seinem Körper und seiner Seele nach, entspringen. Der objective Stoff, den also die Menschenlehre behandelt, ist der Mensch.

3. Bei der Anthropologie des äußern Sinnes liegt die reine Physik*) zum Grunde, nur daß noch

*) Wortüber wir eine Schrift von Kant besitzen, unter dem Titel: *Metaphysische Anfangsgründe der reinen Naturlehre.*

ein eigenes empirisches Princip hinzukömmt und die Quelle vieler Phänomene wird, nemlich die **Animalität** (Sensibilität und Irritabilität). Sie kann in zwei Theile eingetheilt werden, in die **allgemeine Physiologie**, welche den menschlichen Körper nach seinen Kräften und Functionen, im gefunden Zustande, betrachtet, und die **besondere Physiologie** oder **medicinische Anthropologie**, welche die möglichen Störungen der Kräfte und Functionen des menschlichen Körpers von innen (durch Krankheitsstoffe), und von außen (durch Zerstörung oder Hemmung der Theile) betrachtet.

4. Die rationale Seelenlehre giebt bloß einen **negativen Begriff** von unserm denkenden Wesen, als Subject aller Gegenstände des innern Sinnes, nemlich den, daß keine seiner Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes **materialistisch** erklärt werden könne; daß also von seiner abgeforderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer seiner Persönlichkeit nach dem Tode uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil aus speculativen Gründen durch unser gesammtes theoretisches Erkenntnißvermögen möglich sei. Alles übrige der Seele ist empirisch, und die **Anthropologie** des innern Sinnes folglich bloß **Kenntniß** unsers denkenden Selbst im Leben.

5. Die Anthropologie in engerer Bedeutung hat eigentlich gar keinen rationalen Theil, denn die Verbindung beiderlei Arten von Sinn ist ganz empirisch, und daher auch die Gesetze der daraus entspringenden Phänomene.

6. Der zweite Theil der Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, ist die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des menschlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenschaften des Menschen und die Hindernisse das Moralgesetz auszuüben, und handelt von der Tugend und dem Laster. Sie ist der empirische Theil der Ethik, welcher **practische Anthropologie**, eigentliche Tugendlehre, angewandte Philosophie der Sitten oder Moral heißen kann. Sie ent-

hält eigentlich zwei Theile, wie die Moral, die Lehre von den Menschenpflichten und, von den Menschenrechten. In der practischen Anthropologie ist nemlich die ganze pragmatifche Sinnlichkeit des Menschen aus der empirifchen Psychologie, oder theoretifchen Anthropologie gegeben, ferner die Moralität und das Sittengefetz, aus der Moral oder Metaphyik der Sitten, und die Aufgabe der practifchen Anthropologie ist nun: anzugeben, wie der Mensch durch das Sittengefetz foll bestimmt werden; oder welches die moralifchen Gefetze find, denen die Menschen, unter den Hinderniffen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften unterworfen find. Sie ist also der empirifchen oder psychologifchen Principien wegen keine wahre oder demonftrirte Wiffenfchaft. Es hat noch Niemand, felbft von den critifchen Philosophen, aus diefem einzig richtigen Gefichtspunct eine practifche Anthropologie geliefert. Die practifche Anthropologie ist also die Lehre von den Pflichten und Rechten der Menschen, und nach ihr müffen alle Handlungen der Menschen gewürdigt, fo wie aus der allgemeinen theoretifchen Anthropologie erklärt werden. Man kann nemlich eine Handlung würdigen

a.) ftreng nach dem Gefetze, dann fteht fie vor dem Richterftuhle der Moral (dem h. Geift), und hiernach ist kein Fleifch (Mensch) gerecht, vor diefem Richterftuhle befteht keine einzige Handlung der Menschen, weil bei der beften immer auch empirifche Triebfedern im Spiele find;

b.) mit Nachficht oder mit Rückficht auf die Macht der finnlichen Triebfedern des einzelnen Menschen, dann fteht fie vor dem Richterftuhle der practifchen Anthropologie (Jefu Chrifti), und hiernach ist eine Handlung ehe zu entfchuldigen, als eine andere, und der Mensch der Begnadigung fähig.

7. In der practifchen Anthropologie wird entweder der Mensch überhaupt, oder der Mensch in befondern Lagen und unter fubjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt fie in zwei Theile.

a) Der erste Theil ist die practische Anthropologie, die den Menschen, als solchen, betrachtet, oder den Menschen überhaupt. Er kann allgemeine practische Anthropologie oder allgemeine angewandte (menschliche) Moral heißen.

b) Der zweite Theil ist die practische Anthropologie für die Menschen, nach ihren zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen. Sie kann die besondere (specielle) practische Anthropologie (specielle angewandte Moral) genannt werden.

Der erste Theil enthält dann wieder

a) die allgemeine Pflichtenlehre, oder die Lehre von den Pflichten des Menschen überhaupt, ohne auf seine besondern Verhältnisse zu sehen;

β) die allgemeine Rechtslehre, oder die Lehre von den Rechten des Menschen überhaupt, ohne Rücksicht auf diejenigen, die aus besondern Verhältnissen entspringen.

Der zweite Theil enthält

a) die specielle Pflichtenlehre nach den besondern Verhältnissen und Lagen des Menschen;

b) die specielle Rechtslehre, ebenfalls nach den besondern Verhältnissen und Lagen des Menschen.

Jeder Theil hat seine Elementar- und Methodenlehre.

8. Endlich kann man sich auch eine pragmatische Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie soll Klugheit befördern, um auf Menschen zu bestimmten Absichten Einfluss zu haben. - Nach dieser Idee existirt noch keine Anthropologie. Man hat nachgeschriebene Hefte von Vorlesungen, die Kant über eine solche Anthropologie gehalten hat.

9. Die empirischen Quellen der Anthropologie sind: Beobachtung andrer Menschen, Selbstbeobachtung und Geschichte. Der Nutzen der Anthropologie ist Beförderung der Moralität, der Geschicklichkeit im Umgange mit Menschen und der Unterhaltung, indem sie Stoff dazu liefert, und, durch die Beobachtung der Menschen in Gesellschaft, die sie erfordert, auch die Langeweile in sonst nicht unterhaltenden Gesellschaften verhindert.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einl. S. 79. Methodenl. III. Hauptst. S. 859. 877.

Deff. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 443.

Deff. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorr. S. 3. 2. Abfchn S. 32.

Deff. Relig. innerh. der Grenz. 3. St. Allg. Anm. S. 200*).

Anthropomorphismus,

anthropomorphismus, anthropomorphisme. Dieser Name gebührt eigentlich solchen Vorstellungen von Gott, welche nur Menschen zukommen, aber von diesen auf Gott übertragen werden. In dieser Bedeutung gebraucht ihn Kant fehrrichtig (C. 725. Pr. 173. 174.). Er erklärt ihn (P. 246.) durch: Verfinnlichung der reinen Vernunftideen von Gott, dem Reiche Gottes und der Unsterblichkeit. Im weitern Sinne kann man also allgemein die Uebertragung einer zur Sinnenwelt gehörigen Eigenschaft auf ein Wesen ausserhalb derselben darunter verstehen, so das also der Anthropomorphismus nach obiger Erklärung nur eine Art des Anthropomorphismus im weitern Sinne ist, s. Anschauung, 4, Anmerk. Er ist nach Schmid's Eintheilung

a) dogmatisch, wenn die sinnlichen Eigenschaften dem überfinnlichen Wesen selbst beigelegt werden, z. B. wenn man sagt: Gott hat, im eigentlichen Sinne, Verstand. Diesen Anthropomorphismus mus man als den eigentlichen Quell der Superstition ansehen; er ist eine scheinbare Erweiterung der Ideen des Ueberfinnlichen durch vermeinte Erfahrung (P. 244.).

b) symbolisch, wenn man nur die Verhältnisse des Ueberfinnlichen zu der Sinnenwelt dadurch ausdrückt, z. B. Gott verhält sich zur Welt, wie ein verständiges Wesen zu seinem Kunstwerk. Dieser letztere ist erlaubt, weil durch ihn nicht eine Erkenntniß des überfinnlichen Wesens selbst vorgegeben wird; der erstere ist nur erlaubt, wenn die Idee des überfinnlichen Wesens als ein Regulativ zur systematischen Welterkenntniß gebraucht wird, d. h. wenn man die Idee von Gott nicht gebrauchen will, um dadurch zu bestimmen, wie Gott an und für sich

selbst beschaffen ist, sondern um nach derselben seine Erkenntniß von den Theilen der Welt nach einem einzigen Princip zu erweitern, und ihr Einheit zu geben, dadurch, daß man sie als das Werk eines verständigen Urhebers betrachtet. Dann ist es nicht nöthig, auf den Unterschied zwischen dogmatischem und symbolischem Anthropomorphismus zu sehen, und man kann immer thun, als wenn Gott das an und für sich selbst wäre, was sich eigentlich nur analogisch von ihm denken läßt.

2. Den Schematismus der Analogie, den wir nicht entbehren können, in einen Schematismus der Objectbestimmung des Objects Gott verwandeln ist dogmatischer Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht von den nachtheiligsten Folgen ist. Der Schematismus der Analogie besteht nemlich darin, daß wir uns Etwas nach der Analogie mit etwas Anderm denken, um uns jenes Beschaffenheiten faßlich zu machen. Die Naturwesen geben z. B. das Schema des Ueberfinnlichen, nemlich eine finnliche Vorstellung seiner Beschaffenheiten, die aber kein Bild jemals vollkommen erreicht. Dieser Schematismus der Analogie auf das Ueberfinnliche angewendet ist also der erlaubte symbolische Anthropomorphismus (in 1, b). Der Schematismus der Objectbestimmung hingegen ist, wenn wir Etwas durch ein Schema so bestimmen, daß wir dadurch erkennen, wie das Object an und für sich beschaffen ist, z. B. in der Geometrie einen Triangel, durch Construction seines Schema in der reinen Anschauung. Halten wir nun jenes Schema in der Analogie für ein Schema, das die Beschaffenheit des Objects an und für sich bestimmt, so ist das Anthropomorphismus. Stellen wir uns z. B. Gott als einen weisen Menschen vor, so ist das nicht ein Bild von Gott, weil es keinen Menschen giebt, welcher weise wäre, und wir daher mit unserer Einbildungskraft ihn auch nicht darstellen können. Allein die Vorstellung von dem Bestreben der Einbildungskraft darnach, für den Begriff von Gott ein solches Bild hervorzubringen, heißt ein Schema, und dieses Schema bestimmt nicht, wie Gott an und für sich selbst ist, sondern nur ein Analogon Gottes, weil

Gott, der nichts sinnliches ist, eigentlich durch kein Schema verfinnlicht werden kann. Wer also dieses Analogon Gottes, welches durch das Schema dargestellt wird, für Gott selbst hält, der verwandelt auf diese Weise den Schematismus der Analogie in den der Objectsbestimmung, und fällt in den Anthropomorphismus, welcher darum von den nachtheiligsten Folgen für die Moralität seyn kann, weil gerade das, was bei dem Analogon dem Object, dem es analogisch ist, nicht ähnlich ist, etwas unsittliches seyn kann; z. B. wer es zur Weisheit rechnet, jeden Irrenden in der Religion entweder zur Wahrheit zurückzuführen, oder zu verbrennen, der würde Gott zu einem Großinquisitor machen, und folglich dadurch den Lehrsatz, die Ketzzer mit Feuer und Schwerdt auszurotten, wider die Stimme des Gesetzes heiligen; wer aber die menschliche Weisheit nur für ein Analogon der göttlichen hält, der wird sich immer noch fragen können, ob nicht gerade diese Ketzerverfolgung etwas sei, worin seine menschliche Weisheit der göttlichen sehr unähnlich ist; denn Gott gebrauchte auch wohl harte Mittel, den Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Besserung zu führen, allein er weiß die gewisse Erreichung seiner Zwecke vorher, dahingegen der Mensch sich nicht nur bei der Erkenntniß der Wahrheit selbst, sondern auch bei der Anwendung der Mittel, Andere dazu hinzuführen, irren kann. Zwischen dem Verhältnisse eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schemas zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (*μεταβασις εις άλλο γένος*), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, z. B. ich kann nicht sagen, wie sich verhält meine Vorstellung eines weisen Mannes zu meinem Begriffe von Gott, so verhält sich diese meine Vorstellung eines weisen Mannes zu Gott selbst. Denn obwohl ein Schema die vermittelnde Vorstellung der Einbildungskraft zwischen Begriff und Object ist, so stellt doch das Schema nicht das Object vor, wenn es auch den Begriff vorstellt. Wenn ich sage: die Substanz dieses Holzes, so stelle ich mir etwas zu aller Zeit Beharrliches vor, das unter al-

len Veränderungen des Holzes immer bleibt. Dadurch verfinnliche ich mir den Begriff der Substanz, und mache es mir auch möglich, Etwas im Holze als Substanz zu denken, nemlich das Beharrliche in demselben, das Beharrliche ist also das Schema der Substanz, allein durch die bloße Vorstellung des Beharrlichen zu aller Zeit erkenne ich gar nicht das Object Holz, sondern dieses muß ich zu dem Ende anschauen. Durch ein Schema ein Object erkennen zu wollen, wäre also ein Sprung von der Verfinnlichung meines Verstandes - oder Vernunftbegriffs (welches das Schema seyn soll) auf eine Erkenntniß des Objects, die aus dieser Verfinnlichung abgeleitet werden soll, wozu ein Schema ganz untauglich ist, ausgenommen bei reinen Anschauungen. Da nun Gott und alles Ueberfinnliche gar nicht einmal (wie das Empirische) vermittelt eines Schema, geschweige denn aus dem Schema erkannt werden kann, indem das Ueberfinnliche nicht in der Zeit ist, alle Schemate aber transcendentale Zeitbestimmungen sind, so wäre es wahrer Anthropomorphismus, Gott oder irgend etwas Ueberfinnliches aus einem Schema erkennen zu wollen (R. 81 *) f.)

3. Ein Anthropomorphismus muß nur nicht auf Pflichtbegriffe einfließen, dann ist er unschuldig, sonst ist er aber in Ansehung unsers practischen Verhältnisses zu Gottes Willen, und für unsere Moralität selbst höchst gefährlich, denn da machen wir uns einen Gott, wie wir ihn am leichtesten zu unserm Vortheil zu gewinnen glauben. Man hat einen solchen Anthropomorphismus oft gebraucht, um sich des Wirkens auf das Innerste der moralischen Gemüthung zu überheben. Ein Beispiel hierzu ist der Grundsatz, daß wir der Gottheit durch alles dienen können, wenn wir es nur in der Absicht thun, ihm zu dienen, und es nicht geradezu der Moralität widerstreitet, ob es gleich auch nicht das Mindeste dazu beiträgt. Man hat behauptet, daß es nicht immer Aufopferungen seyn dürfen, dadurch der Mensch Gott dienen könne, sondern auch Feierlichkeiten, selbst öffentliche Spiele, z. B. bei den Griechen und Römern. Aber die Aufopferungen, z. B. Büßun-

gen, Kasteiungen, Wallfahrten u. d. g. hat man jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entfündigung tauglicher gehalten, weil sie die unbegrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinen Willen stärker zu bezeichnen dienen. Eine solche Meinung ist der allgemeinen moralischen Besserung der Menschen ungemein hinderlich; es zieht von der Moralität ab, und um desto mehr, weil, da diese Aufopferungen in der Welt zu gar nichts nützen, aber doch Mühe kosten, sie lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu seyn scheinen. Ist, sagt man, Gott auch hierbei durch die That in keiner Absicht gedient worden, so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht (R. 257.).

4. Man siehet also, das dieses Verfahren keinen moralischen Werth hat. Es kann höchstens als ein Mittel dienen, das finnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller (oder Vernunft-) Ideen des Zwecks, nemlich der Sittlichkeit, zu erhöhen. Versteht man etwa die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen (Ueberfinnlichen oder bloßen Vernunftideen) nicht gehörig, so wird man hier einen Widerspruch der Critik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben. Man wird meinen, einmal verwerfe die Critik alle Einmischung des Ueberfinnlichen unter die Naturursachen und Naturwirkungen, und ein andermal, z. B. hier, behaupte sie wieder, das Ueberfinnliche (die moralische Gesinnung) könne die Wirkung von etwas Sinnlichen (jene Büßungen, als Fasten, u. s. w.) seyn. Allein, es ist zu merken, das wenn von finnlichen Mitteln, das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse geredet wird, welches das Sinnliche dem Intellectuellen entgegen stellet, dieser Einfluß zweier so ungleichartiger Principien niemals als direct gedacht werden müsse. Nämlich, als Sinnenwesen können wir an den Erscheinungen des intellectuellen Princips, d. i. der Bestimmung unsrer

physischen Kräfte durch freie Willkühr, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetze entgegen, oder ihm zu Gunsten wirken; so, daß Ursache und Wirkung in der That als gleichartig vorgestellt werden. Die Wirkung ist nemlich eine Handlung, d. i. Erscheinung in der Sinnenwelt, und die Ursache dieser Handlung ist ebenfalls eine Erscheinung, nemlich ein Bestimmungsgrund unserer physischen Kräfte, ein Bewegungsgrund, der in unserm innern Sinne, also als Erscheinung vorhanden ist. Wirkung und Ursache sind also Erscheinungen und etwas Sinnliches, folglich gleichartig. Selbst daß die Vorstellung meiner Pflicht der Bestimmungsgrund zu meiner Handlung ist, macht ihn nicht ungleichartig mit der Wirkung; denn es ist immer ein Grund, der im innern Sinne vorhanden ist, und dessen ich mir als Grund meiner Handlung bewußt bin. Aber die Möglichkeit der Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit der Menschen, d. i. wie das Sinnliche (die Handlung) aus dem Ueberfinnlichen (das die Vorstellung der Pflicht wirkt) entsteht, zu erklären, ist uns unmöglich. (R. 259. *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 725.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 244. 246.

Deff. Proleg. S. 173. 174.

Deff. Relig. innerh. der Grenz. II. St. I. Abschn. b. 1. Aufl. S. 75 *). 2. Aufl. S. 81. *). IV. St. II. Th. §. I. 1. Aufl. S. 242 — 244. 2. Aufl. S. 257 — 260.

Anticipation.

S. Vorherbestimmung.

Antinomie

der reinen Vernunft, Widerstreit der Gesetze, Dialectik, *ἀντινομία*, *antinomia*, *antinomie*; Namen, welche der Entgegensetzung zweier Urtheile beigelegt werden, welche beide *a priori* auf Allgemeinheit Anspruch machen; daher bei beiden eine, aus dem Erkenntnisvermögen entspringende, folglich unvermeidliche,

aber dennoch falsche, Voraussetzung zum Grunde liegen muß. Außer dieser objectiven Bedeutung gebraucht Kant dieses Wort auch in subjectiver Bedeutung, für den Zustand der Vernunft bei diesen dialectischen Schlüssen. Die Vernunft fordert nemlich immer absolute Totalität, z. B. für alle Reihen der Urfachen und Wirkungen die letzte, oder diejenige Ursache, die nicht weiter Wirkung einer andern Ursache ist (s. Anfang, II, b), und schließt aus dem Widerspruch, der hieraus entsteht, daß es keine absolute Totalität gebe, welches wieder unbegreiflich ist. Der Zustand der Vernunft also, daß solche dialectische Schlüsse aus ihrem Grundsatz der absoluten Totalität entstehen, heißt ihre Antinomie (C. 398). Aber die beiden sich widersprechenden Folgen aus diesen Schlüssen, es giebt für eine solche Reihe eine absolute Totalität oder ein absolut letztes Glied, und es giebt keine solche absolute Totalität oder kein absolut letztes Glied, heißen auch Antinomien, in objectiver Bedeutung. Diese Folgen, oder Sätze, müssen sich

- a) nur dem Scheine nach widerstreiten;
- b) dieser Schein muß natürlich, und der menschlichen Vernunft unvermeidlich seyn;
- c) der Scheinwiderspruch muß daher können aufgedeckt, aber weil er natürlich ist, nie weggeschafft werden.

Dieser Artikel soll nun die verschiedenen Arten von Antinomien angeben, dann die Antinomien selbst aufstellen und endlich ihre Auflösung zeigen und ins Licht setzen.

2. Kant lehrt, daß es dreierlei Arten von Antinomien der reinen Vernunft gebe, nach den drei verschiedenen Erkenntnißvermögen: dem Verstande, der Urtheilskraft, und der Vernunft. Jedes dieser Erkenntnißvermögen hat seine Principien (s. Anfang) *a priori*, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fordert, und daher mit ihnen in Widerspruch geräth, wenn sie die

ses Unbedingte in der Sinnenwelt finden, und dadurch die Sinnenwelt zu einem Dinge an sich selbst machen will. So giebt es also

a. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des theoretischen Gebrauchs des Verstandes bis zum Unbedingten hinauf fürs eigentliche Erkenntnisvermögen, oder den Verstand;

b. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des practischen Gebrauchs der Vernunft bis zum Unbedingten hinauf fürs Begehrungsvermögen, so fern die Vernunft für dasselbe gesetzgebend ist, oder den Willen;

c. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des ästhetischen sowohl als teleologischen Gebrauchs der Urtheilskraft bis zum Unbedingten hinauf, fürs Gefühl der Lust oder Unlust, oder das Feld desselben, worin die Urtheilskraft constitutiv ist (oder der Natur Gesetze vorschreibt), den Geschmack und den teleologischen Gebrauch der Vernunft. So giebt es also

I. eine Antinomie der speculativen Vernunft;

II. eine Antinomie der practischen Vernunft;

III. eine Antinomie der Urtheilskraft, welche wieder

a. die der ästhetischen, oder

β. die der teleologischen Urtheilskraft ist.

Alle fünf Arten will ich nun aufzählen, begreiflich machen und auflösen.

3. I. Die Antinomie der speculativen Vernunft bestehet in vier Widersprüchen oder einzelnen Antinomien, nemlich zwei mathematischen (solchen, wo die Bedingungen, zu deren Reihe die Vernunft das Unbedingte fordert, alle gleichartig sind) und zwei dynamischen (solchen, wo jene Bedingungen ungleichartig sind).

A. Die beiden mathematischen sind:

a. die sich widersprechenden Behauptungen, daß die Welt einen Anfang und Grenzen, und daß die Welt keinen Anfang und keine Grenzen

Möllins philos. Wörterb. 1. Bd.

T

habe (M. I. 507. 510. C. 454. 455). Beides ist unwidersprechlich, wenn die Sinnenwelt ein von unserm Erkenntnißvermögen unabhängig existirendes Ding, ein Ding an sich ist, und beides widerspricht sich. Hätte die Welt nemlich keinen Anfang und keine Grenzen, so wäre sie doch *a parte post* (nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile auf einander folgen) durch jeden Zeitpunkt, den wir erleben, und jede Raumesgrenze, an der wir uns befinden, begrenzt. Man denke sich z. B. eine gerade Linie, die nach der einen Gegend zu unendlich wäre, so liesse sie sich doch nach der andern Gegend zu überall abbrechen und begrenzen; folglich gäbe es ein Unendliches, das begrenzt oder endlich wäre, welches sich widerspricht. So hätte denn auch die ganze Welt, ob sie gleich ohne Anfang und Grenzen wäre, doch in jedem Zeitpunkt und überall im Raume Grenzen, welches der Unendlichkeit derselben widerspricht, und daher ist eine unendliche Welt, ohne alle Grenzen unmöglich. Dieses wird deutlich, wenn man die *a parte ante* (oder nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile vor einander hergehen) unendliche Welt, in Gedanken, über den begrenzenden Zeitpunkt, oder die begrenzende Raumesgrenze, vorrückt, so muß ja nothwendig *a parte ante*, wo die Welt unendlich ist, in der Zeit und im Raum eine Lücke entstehen, d. h. die Welt dort einen Anfang und eine Grenze haben. Bis zu jedem Zeitpunkt wäre überdem eine Ewigkeit abgelaufen, und das Unendliche vollendet. Eine unendliche Reihe aber, die vollendet wäre, ist ein Widerspruch (M. I. 508.), welches auch von der Welt im Raume gilt (M. I. 509.). Hat aber die Welt einen Anfang und Grenzen von vorne her (*a parte ante*), so fragt sich, was war vor der Welt, und was ist jenseits der Weltgrenze? Da müßte folglich die Zeit leer gewesen, oder nichts in derselben vorhanden gewesen seyn, auch müßte hinter der Weltgrenze wenigstens der leere Raum seyn. Die Welt entstand also in einer leeren Zeit, und steht im Verhältnisse mit dem leeren Raum. Dies ist aber ein Widerspruch. Denn diejenige leere Zeit, in der die Welt entstand, muß

von jeder andern leeren Zeit, in der sie nicht entstand, unterschieden seyn. Nun kann aber eine Zeit von einer andern nur durch das unterschieden werden, was in der Zeit ist, denn übrigens ist ein Theil der Zeit von dem andern nur der Grösse nach unterschieden. Folglich kann die Welt nicht in einer leeren Zeit, sondern nur in einer erfüllten entstehen. Der Anfang der Welt setzt also schon das Daseyn von Theilen der Welt voraus, welches sich widerspricht. Sie kann also keinen Anfang gehabt haben (M. I. 511). Und eben so verhält es sich auch mit dem leeren Raum. Denn mit welchem leeren Raume sollte die Welt grenzen? doch mit dem, der sich von jedem andern unterscheidet, und folglich nicht leer seyn kann (M. I. 512. C. 456. 457.).

b. die sich widersprechenden Behauptungen, das in der Welt alles aus einfachen Theilen zusammengesetzt, und das nichts Einfaches in der Welt existire (M. I. 519. 522). Denn wäre nicht alles aus einfachen Theilen zusammengesetzt, so müste, wenn man in Gedanken alle Zusammensetzung aufhebt, gar nichts übrig bleiben, welches unmöglich ist (M. I. 52c). Existirte aber etwas Einfaches in der Welt, so müste dasselbe im Raume seyn, folglich auch, wie der Raum, den es erfüllt, zusammengesetzt seyn (M. I. 525). Gesetzt aber, wir nähmen etwas Einfaches wahr, so könnten wir doch aus dieser Wahrnehmung nicht schliessen, das es nicht zusammengesetzt wäre (M. I. 524. C. 462. 463.).

B. Die beiden dynamischen Antinomien sind:

a. die sich widersprechenden Behauptungen, das es einen freien Willen gebe, und das in der Welt alles nothwendig sei (M. I. 530. 533.). Denn gäbe es keinen freien Willen, so wäre jede Ursache wieder Wirkung einer andern Ursache, und es fehlte dann an einer ersten Ursache, d. i. am zureichenden Grunde der ganzen Reihe von Ursachen und Wirkungen (M. I. 531). Wäre aber in der Welt nicht alles

nothwendig, so gäbe es eine Ursache, die sich ohne Grund bestimmen liesse, welches unmöglich ist (M. I. 534. C. 472. 473.).

b. die sich widersprechenden Behauptungen, dafs eine schlechthin nothwendige Ursache zur Welt gehöre, und dafs es gar kein schlechthin nothwendiges Wesen gebe (M. I. 540. 542). Denn giebt es kein schlechthin nothwendiges zur Welt gehöriges Wesen, so fehlt es der Welt an einer ersten Ursache, die durch nichts weiter bedingt seyn muss, und an einem ersten Theile, der auch nicht weiter bedingt seyn muss (M. I. 541). Giebt es aber ein schlechthin nothwendiges Wesen, so giebt es etwas, was keine Ursache hat, und die ganze Welt ist nothwendig und besteht doch aus zufälligen Theilen (M. I. 542. C. 480. 481.).

4. Folgendes ist die Auflösung dieser Widersprüche. Die Sinnenwelt ist kein Ding an sich, sondern nur der Inbegriff der Reihen der Erscheinungen, welche sich die Vernunft als ein vollendetes Ganzes vorstellt, welches sie auch seyn müssten, wenn die sinnlichen Gegenstände, oder Naturdinge, keine Erscheinungen, sondern Dinge an sich wären. Dann müssten sie freilich irgend wo Grenzen haben; aber eben dafs bei dieser Annahme ein Widerspruch entsteht, bestätigt die Richtigkeit dessen, was die transcendente Aesthetik beweiset, dafs alle Naturdinge nicht unabhängig von unserm Erkenntnisvermögen so vorhanden sind, wie wir sie wahrnehmen, sondern dafs sie Producte unsers eignen Erkenntnisvermögens sind, die aber doch einen gegebenen Stoff enthalten, der seine Quelle nicht im Erkenntnisvermögen hat. Daher sind nun

A beide mathematische Antinomien falsch.

a. Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach weder endlich, noch unendlich (M. I. 631. C. 548.). Denn der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes nach kann es nirgends eine absolute Zeit- oder Raumesgrenze geben; aber das Unendliche kann in der Erfahrung eben so wenig gegeben seyn, sondern die Frage

nach dem Anfang und der Grenze ist eine Aufgabe unfrer Vernunft, die zu, in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) fortgehenden, Reihen des Verstandes das Ende fordert; in der Erfahrung aber ist immer eine bedingte Begrenzung (M. I. 635. C. 550.), die unbedingte ist nur eine Idee der Vernunft. Der Rückgang aber von Wirkung zur Ursache gehet in der Erfahrung in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) (M. I. 633. C. 549.).

b. Es ist falsch, das alles in der Welt aus einfachen Theilen bestehet; denn alles Zusammengesetzte in der Welt ist theilbar, aber immer in Theile, die wieder theilbar sind, der Beschaffenheit unfrer Anschauungsvermögens und Verstandes gemäß, die nichts Unbedingtes zulassen (M. I. 638. C. 552.) Es ist aber auch falsch, wenn man behauptet, man könne in der Erfahrung die Theilung wirklich ins Unendliche fortsetzen, man muß einmal auf das bedingte Einfache kommen; das absolut Einfache ist hingegen eine Idee der Vernunft, die nirgends in der Erfahrung anzutreffen ist. Es giebt daher in der Erfahrung weder eine endliche Zahl einfacher, noch eine unendliche Zahl immer noch zusammengesetzter Theile, sondern die Theilung gehet ins Unendliche, weil dieses die Erscheinung ist, die aus der Natur unfrer Erkenntnißvermögens so entspringen muß (M. I. 637.). In der Erfahrung ist aber weder die wirkliche Theilung ins Unendliche zu vollenden, noch auf das absolut Einfache zu kommen; von welchen beiden nur dann Eins statt finden müßte, wenn die Naturdinge Dinge an sich wären; in der Reihe der Sinnenwesen, als Erscheinungen, ist beides unmöglich (C. 551.).

B. Bei den beiden dynamischen Antinomien ist jeder Gegensatz wahr, der eine nemlich für diejenige Welt, die ein Ding an sich ist, der andere für die Reihe der Erscheinungen.

a. Es giebt einen freien Willen, oder eine Causalität durch Freiheit, aber nicht in der Erfahrung, sondern darum, weil es eine Moralität giebt, in der intelligibeln Welt; dahingegen ist in der Sinnenwelt alles nothwendig, oder dem Gesetz der Causalität der Natur un-

terworfen, nach welchem jede Urfache die nothwendige Wirkung einer andern Urfache ist (M. I. 670. C. 581.).

b. Es kann ein schlechthin nothwendiges Wesen geben, aber nicht in der Reihe der Erscheinungen, in der alles bedingt ist, sondern in der intelligibeln Welt, und die Lehre vom höchsten Gut zeigt, daß es für die Vernunft nothwendig sei, ein solches voraus zu setzen, wenn der Endzweck eines vernünftigen, aber sinnlich bedingten Willens soll erreichbar, und es also vernünftig seyn, ihm nachzustreben (M. I. 678. C. 588.).

5. II. Die Antinomie der practischen Vernunft bestehet

a. in der Antinomie der ethisch - practischen Vernunft, nemlich in den sich widersprechenden Behauptungen: Tugend und Glückseligkeit müssen als die beiden nothwendig mit einander verbundenen Elemente des höchsten Guts gedacht werden, und dennoch ist weder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegurfache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Urfache der Glückseligkeit. Beides ist unwiderprechlich. Die Tugend allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchsten Gut zu machen, ist unmöglich; denn wir sind der Glückseligkeit bedürftig, und sind also durch unsre Natur genöthigt sie zu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derselben würdig, und können sie also unbeschadet unsrer Tugend wollen; hätten wir also die Gewalt dazu, so würde es wider die Vernunft seyn, uns nicht glücklich zu machen. Folglich gehört die Glückseligkeit zum Endzweck unsers, obwohl durch Tugend bedingten Wollens, oder zum höchsten Gute. Dennoch kann die Begierde nach Glückseligkeit nicht die Bewegurfache der Tugend seyn; weil dadurch, daß man um der Glückseligkeit willen die Tugend will; nie Tugend möglich ist. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Urfache der Glückseligkeit seyn, weil die Tugend keine Natururfache ist, und also keine Naturwirkung hervorbringen kann. Hieraus würde also folgen, daß das

höchste Gut unmöglich, und folglich auch die Tugend eine Chimäre sei (M. II. 323. P. 204.).

Die Auflösung dieses Widerspruchs bestehet darin: Das Bestreben nach Glückseligkeit kann zwar nicht tugendhafte Gefinnungen hervorbringen, aber ohne alle Hoffnung der Glückseligkeit kann doch die moralische Triebfeder nicht wirken. Es ist daher nur falsch, daß die Tugend Glückseligkeit bewirke, wenn die Sinnenwelt ein Ding an sich ist; ist sie aber bloß eine Reihe von Erscheinungen, so ist zwar kein natürlicher Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit in der Sinnenwelt, aber die Moralität nöthigt uns zu glauben, daß es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit gebe, der also in der intelligibeln Welt nothwendig ist, in der Erfahrung oder der Sinnenwelt aber, in der alles nach Naturgesetzen fortgeheth, nur als zufällig erscheint (M. II. 324—326. P. 205. f.).

b. in der Antinomie der rechtlich practischen Vernunft, nemlich in den sich widersprechenden Behauptungen: es ist möglich, etwas Aeußeres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin; und, es ist nicht möglich, etwas Aeußeres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Besitz desselben bin. Beide Sätze sind wahr; denn es kann nichts Aeußeres geben, das den Einfluß meiner Willkühr erfahren, und doch unter keiner Bedingung das Meine werden könnte, sonst könnte ich es bloß physisch und nicht rechtlich gebrauchen, d. i. der Gebrauch von etwas Brauchbaren könnte absolut unerlaubt seyn, so daß es Niemand gebrauchen dürfte. Dieses wäre aber ein Widerspruch, der vernünftige Willkühr mit sich selbst, indem sie dadurch etwas für sie Brauchbares für Unbrauchbar erklären, und so die Willkühr selbst den Gebrauch der Willkühr aufheben würde. Ob es also gleich nicht möglich wäre, im physischen Besitz einer Sache, z. B. eines großen Ackers, zu seyn, indem ich vielleicht nicht die Besitznehmung desselben durch eine Anzahl Menschen davon abhalten könnte; so muß es dennoch möglich seyn, eine

folche Sache als das Meine zu haben, d. i. im rechtlichen Besitz desselben zu seyn, weil sonst kein rechtlicher Gebrauch dieser Sache möglich seyn würde. Aber dieser rechtliche Besitz einer Sache ist doch wiederum nicht'möglich, wenn ich nicht mit einem physischen Besitz desselben die Idee des Rechts verbinden kann, sonst kann ich keinen rechtlichen Gebrauch von dieser Sache machen.

Die Auflösung dieses Widerspruchs bestehet also darin: im erstern Satz ist unter Besitz, der Besitz in der Erfahrung zu verstehen (der empirische Besitz). Es muß möglich seyn, etwas Aeufseres als das Meine zu haben, wenn ich es auch nicht physisch in meiner Gewalt habe. Im zweiten Satze aber ist der rechtliche Besitz zu verstehen. Es ist nicht möglich, etwas als das Meine zu haben, wenn ich nicht die Idee des Rechts damit verknüpfen kann, dies heifst der reine intelligibele Besitz (K. 71.).

6. III. Die Antinomie der Urtheilskraft betrifft

a. das Princip des Geschmacks, oder ist erstens eine Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft, d. i. des Geschmacks. Es bestehet in den zwei sich widerstreitenden Behauptungen: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen, und, es gründet sich auf Begriffen. Beides ist wahr; denn gründete sich das Geschmacksurtheil auf Begriffen, so liesse sich darüber disputiren, welchem doch der richtige Satz widerspricht, über den Geschmack läst sich nicht disputiren, das heifst, mit Gründen streiten. Gründete sich aber das Geschmacksurtheil nicht auf Begriffen, so liesse sich nicht darüber streiten, welches doch diejenigen stillschweigend behaupten, welche einander den Geschmack absprechen, wenn sie sich nicht darüber vereinigen können, ob etwas schön sei, oder nicht (M. II. 737 — 739. U. 234.).

Die Auflösung dieser Antinomie bestehet in der Bemerkung, das in beiden widerstreitenden Behauptungen der Begriff des Begriffs nicht derselbe ist, und daher beide Behauptungen richtig sind, obwohl in beiden der Schein, als sei von einerlei Begriffen die Rede,

nicht weggeschafft werden kann. Das Geschmacksurtheil sagt aus, das Object ist für mich schön oder häßlich, in so fern gründet es sich nicht auf bestimmten Begriffen; aber wir sagen doch auch zugleich mit dem Geschmacksurtheil aus, das Object muß Jedermann schön finden, der Geschmack hat, und in so fern gründet sich unser Urtheil auf einem bestimmten Begriffe, den wir in allen Subjecten, die Geschmack haben, voraussetzen, nemlich auf der bestimmten Idee des Ueberfinnlichen in uns; der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils liegt in der unbestimmten Idee, daß jedes überfinnliche Substrat des Subjects mit dem überfinnlichen Substrat des Objects in einer solchen unbestimmbaren Verbindung stehe, daß das Geschmacksurtheil darum allgemeingültig seyn muß (M. II. 740. — 746.).

b. Die Antinomie der teleologischen Urtheilskraft besteht in den beiden sich widerstreitenden Maximen: alle Erzeugung materieller Dinge muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden; und, einige Erzeugungen können nicht darnach beurtheilt werden. Denn in den organischen Körpern ist immer ein Glied wechselseitig um des andern willen vorhanden, und es muß also bei diesen Körpern die Erklärung nach Zwecken oder Endursachen, oder die teleologische angewendet werden. Die teleologische Erklärungsart ist aber wieder nicht hinreichend, die Entstehung derselben begreiflich zu machen, folglich muß die mechanische, nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung gebraucht werden (M. II. 835. 836. U. 313. f.).

Allein zwischen diesen Sätzen wäre nur das ein Widerspruch, wenn sie Naturgesetze wären, und folglich ausagten, daß die Natur der Dinge, ihrer Erzeugung nach, bloß nach mechanischen oder teleologischen Gründen möglich sei, nicht aber daß sie bloß darnach beurtheilt werden könne. Wir können aber von der Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein solches Grundgesetz *a priori* haben. Die obigen Sätze machen aber nicht eine Antinomie der Vernunft,

sondern der Urtheilskraft aus, und sind bloße Principien über die Natur zu reflectiren, und in so fern enthalten sie keinen Widerspruch, sondern können sehr wohl neben einander bestehen. Wir müssen alle Naturproducte möglichst mechanisch erklären, denn sonst können wir keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangen; aber es ist eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft, den Naturproducten überhaupt die Idee eines andern möglichen Verstandes zum Grunde zu legen, damit man sagen könne, gewisse Naturproducte müssen von uns als Zwecke betrachtet werden können. Denn ohne die Erklärung der Natur nach Zwecken kann man nicht angeben, wie zufällige Formen der Natur möglich sind, da nach mechanischen Principien alles nothwendig ist. Hierzu muß aber eine willkürlich wirkende Ursache angenommen werden, die also nicht wie bei den mechanisch wirkenden Ursachen Materie seyn kann. Wir müssen also, der Beschaffenheit unsers Verstandes nach, in der Sinnenwelt alles mechanisch erklären, aber doch die mechanischen Gründe insgesamt, einem nach Zwecken wirkenden überfinnlichen Princip unterordnen, nicht als wenn es darum wirklich einen solchen obersten Verstand gäbe, sondern es ist bloß ein Princip der Nachforschung für unsern Verstand, durch welchen wir genöthigt werden, am Ende alles Sinnliche auf etwas Ueberfinnliches zu beziehen, und eine absichtlich wirkende Ursache anzunehmen (M. II. 841. 889 — 891. U. 317. f.).

7. Die alten Rhetoriker brauchten das Wort *Antinomie* (*ἀντινομία*), von einem Widerspruch in den Gesetzen, wenn nemlich ein Gesetz dem andern widersprach, welches das Wort auch eigentlich ausdrückt. (*Quintilian, Instit. Orat. lib. VII. cap. VIII.*)

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. S. 398. II. Hauptst. II. Abschn. S. 454. ff. IX. Abschn. S. 548. ff.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. I. S. 204. II. S. 205. ff.

Deff. Critik der Urtheilskr. I. Th. II. Abschn. §. 56. S. 234. ff. II. Th. §. 70. ff. S. 313. ff.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptst. §. 7. S. 71. f.

Antithetik,

antithetica. In der Wissenschaft, welche den Schein aufdeckt, der natürlicher Weise entsteht, wenn man die sinnlichen Dinge für Dinge an sich selbst hält, die auch unabhängig von unserm Erkenntnißvermögen so existiren, als sie uns durch dasselbe vorgestellt werden (welche Wissenschaft Dialectik heist), ist Antithetik der Name der Untersuchung des Widerstreits der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (s. Antinomie, 3. ff.) Bei diesem Scheine giebt man keinem von jenen einander widerstreitenden Erkenntnissen vor der andern ihr entgegengesetzten Behauptung einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall, weil die eine eben so viel für sich hat als die andere (M. I. 501).

2. Die Antithetik beschäftigt sich also gar nicht mit einseitigen Behauptungen; sondern betrachtet allgemeine Erkenntnisse nur nach dem Widerstreit derselben unter einander und den Ursachen derselben. Die transcendente Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben. Wenn wir nemlich unsere Vernunft nicht bloß auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, sondern über die Grenze der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen, so entspringen vernünftelnnde Lehrsätze, die in der Natur der Vernunftbedingungen ihre Nothwendigkeit antreffen, nur daß unglücklicher Weise der Gegensatz eben so gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat (M. I. 501. C. 448.).

3. Bei einer solchen Antithetik der reinen Vernunft bieten sich drei Fragen dar, nemlich:

a. bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unterworfen sei, so daß sich zwei widerstreitende Behauptungen ergeben?

b. auf welchen Ursachen die Antinomie beruhe, oder woraus dieser Widerstreit entspringe?

c. ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter diesem Widerspruch ein Weg zur Gewisheit offen bleibe? (M. I. 502.)

Die Antithetik ist nun die Wissenschaft, welche diese drei Fragen beantwortet.

4. Antwort auf a. Die reine Vernunft ist bei solchen Sätzen einer Antinomie unterworfen, auf die jede menschliche Vernunft stößt, und die dennoch einen unvermeidlichen Schein bei sich führen; z. B. jede menschliche Vernunft, wenn sie die Reihe aller Wirkungen und Ursachen durchgeht, stößt auf die Frage nach einer ersten und obersten Ursache. Da nun die Natur der Vernunft diese Frage nothwendig macht, so entsteht dadurch der unvermeidliche Schein, als müsse ein solches Wesen darum wirklich vorhanden seyn, weil wir für die Welt sonst keinen zureichenden Grund ihres Daseyns haben; weil nemlich die sinnliche Welt als ein Ding an sich betrachtet wird, da hingegen in der Erscheinung nur Theile der Welt gefunden werden, die in der Erfahrung wohl eine Ursache, aber keine erste und oberste Ursache haben (M. I. 503. C. 449.).

5. Antwort auf b. Die Ursachen, worauf die Antinomie beruhet, sind, dafs die Sätze, wenn sie der Vernunft angemessen sind, für den Verstand zu groß, und wenn sie dem Verstande angemessen sind, für die Vernunft zu klein sind; z. B. eine erste Ursache der Welt ist ein Satz, der der Vernunft angemessen ist, aber für den Verstand ist er zu groß, denn dieser weifs nur von Ursachen, die immer Wirkungen andrer Ursachen sind, also nie die ersten sind. Eine solche bedingte Ursache aber, die Wirkung einer andern Ursache ist, ist dem Verstande angemessen, allein für die Vernunft, welche die Reihe aller Wirkungen und Ursachen vollendet haben will, und daher nach der ersten Ursache fragt, zu klein (M. I. 504. C. 450.).

6. Antwort auf c. Die skeptische Methode ist der Weg zur Gewissheit. Diese Methode bestehet darin, dafs man dem Widerstreite der Behauptungen zusehet, um zu untersuchen, ob der Gegenstand des Streits nicht ein blosses Blendwerk sei (M. I. 505.). Diese skeptische Methode ist aber allein der Transcendentalphilosophie, oder der Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori*, eigen, weil es derselben an der

Antithetik. Anwendung. Anziehung. 301

reinen Anschauung und der Erfahrung fehlt (M. I. 506. C. 451.). Diese skeptische Methode besteht also darin, daß man die sich widerstreitenden Sätze einander gegenüberstellt, und auf beiden Seiten gleich strenge die Wahrheit derselben beweiset, woraus denn, wenn das möglich ist, folgt, daß entweder beide Sätze sich wirklich nicht widerstreiten, zusammen bestehen können und zugleich wahr sind, oder daß beide Sätze falsch sind, und ihre Beweise nur etwas stillschweigend voraussetzen, ohne welche Voraussetzung sie nichts beweisen (s. Antinomie. 3 ff.). In Wissenschaften, die auf einer Anschauung beruhen, also in mathematischen Disciplinen, oder in Erfahrungsgegenständen kann ein solcher Widerstreit, der auf einem unvermeidlichen Schein beruhete, darum nicht vorkommen, weil die Darstellung des Objects in der reinen Anschauung, oder in der Erfahrung, den Schein bald aufheben und vermeidlich machen würde (C. 452.).

7 Es ist diese transcendente Antithetik also keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare, denn sie beruhet darauf, daß man Erscheinungen für Dinge an sich hält; sie wäre aber eine wirkliche, wenn die Erscheinungen wirklich Dinge an sich wären. Die transcendente Antithetik ist also nicht die Wissenschaft von einem wirklichen Widerstreite, sondern von dem Scheinwiderstreite der reinen Vernunft (C. 768. f.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 448 ff. Methodenl. I. Hauptst. II. Abschn. S. 768 f.

Anwendung

der Categorien auf Gegenstände der Sinne. S. Categorien.

Anziehung.

S. Anziehungskraft.

Anziehungskraft,

vis attractiva. Diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch sie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr ist, f. Materie; oder welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht. Sie heisst auch *ziehende Kraft*. Geetzt nemlich, es wäre in den Theilen der Materie eine Kraft, welche die Wirkung hätte, daß andere Materien, welche durch keine entgegen wirkende Kraft zurückgehalten würden, sich jener Materie näherten; oder daß der Raum, um den sie von einander entfernt wären, immer kleiner wurde; oder wenn er größer werden, und sich die Materien von einander entfernen sollten, daß eine Kraft erfordert würde, die diejenige überwinden müßte, welche sich in den Theilen der Materie befände: so wäre diese letztere, in den Theilen der Materie befindliche, eine Anziehungskraft oder anziehende Kraft: Wäre nun in allen Theilen der Materie eine solche Kraft, so würde die Entfernung der Theile von einander, und auch der Raum, den sie zusammen einnehmen, dadurch vermindert werden (N. 34.).

2. Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft als die zweite wesentliche Grundkraft derselben. Unter der Materie ist hier nemlich das Bewegliche zu verstehen, sofern es einen Raum erfüllt. Es kann aber der Raum schlechterdings nicht wodurch erfüllt werden, was in demselben bewegt, oder zur Veränderung des Orts bestimmt werden könnte, als durch etwas, das selbst zwei bewegende Kräfte hat, nemlich eine Kraft, andere Materien von sich zu entfernen, welches eine Zurückstoßungskraft genannt wird, und die erste wesentliche Grundkraft der Materie ist, und eine Anziehungskraft. (N. 52.).

3. Um nun diesen Satz (in 2) zu beweisen, setzen wir hier mit allen Physikern voraus, daß die Undurchdringlichkeit eine Grundeigenschaft der Materie ist, wodurch sie sich als etwas im Raume wirklich Befindliches unsern äußern Sinnen zuerst offenbaret. Ich setze aber auch hier mit Kant voraus, daß die Undurchdring-

lichkeit nichts anders ist, als das Ausdehnungsvermögen der Materie, welches in dem Artikel Zurückstofsungskraft bewiesen werden soll. In den Theilen der Materie, und zwar in einem jeden derselben ist folglich eine Zurückstofsungskraft, oder eine ihn wesentlich bewegende Kraft, durch welche die Theile einander zurückstossen. Dieses Zurückstossen wird aber durch nichts begrenzt und hört also nicht auf. Denn

a. sich selbst kann dasselbe nicht Grenzen setzen, weil dieses Zurückstossen die Wirkung der Kraft ist, wodurch die Materie sich immer mehr und mehr ausdehnt, und einen immer größern Raum einnimmt.

Auch kann

b. nicht der Raum dieser Kraft Grenzen setzen, denn er kann zwar wohl den Grund davon enthalten, daß die Wirkung der Zurückstofsungskraft in den Theilen der Materie immer schwächer wird, je größer der Raum wird, den die Materie erfüllt, die Gräde dieser Kraft können also immer kleiner und kleiner werden, bis ins Unendliche, aber in dem Raum liegt doch kein Grund, daß sie irgendwo zu wirken aufhören sollten.

Folglich müßte sich die Materie, durch ihre Zurückstofsungskraft, da nichts derselben widerstände, und keine andere bewegende Kraft ihr entgegenwirkte, ins Unendliche zerstreuen. Es würde daher kein, auch noch so großer Raum zu finden seyn, in welchem eine anzugebende Menge Materie befindlich seyn würde, weil diese anzugebende Menge durch die Zurückstofsungskraft ihrer Theile einen immer noch größern Raum würde eingenommen haben. Folglich würde bei einer bloßen Zurückstofsungskraft der Materiè eigentlich gar keine Materie vorhanden seyn, das heißt, sie würde nicht möglich seyn. Es erfordert also die Zurückstofsungskraft der Materie eine Kraft, die ihr entgegenwirkt. Diese kann aber nicht etwa in einer andern Materie gesucht werden, denn diese bedarf selbst, weil sie Materie ist, deren Grundkraft die Zurückstofsungskraft ist, einer ihrer Zurückstofsungskraft entgegen wirkenden Kraft. Also bedarf jede Materie einer solchen der Zu-

rückstofsungskraft entgegenwirkenden Kraft, d. i. einer Kraft, die der Entfernung der Theile von einander widersteht, welches wir die Anziehungskraft nennen. Folglich gehört die Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie, als Materie. Sie darf also nicht blofs einer gewissen Gattung der Materie beigelegt werden, weil wir sie vor aller Unterscheidung der Materien von einander derselben beilegen müssen. Eine solche Kraft heist aber eine wesentliche Grundkraft. Folglich fordert die Möglichkeit der Materie, als eines Undurchdringlichen, welches durch Zurückstofsungskraft den Raum erfüllt, eine Anziehungskraft als ihre zweite wesentliche Grundkraft (N. 53.).

4. Es ist merkwürdig, dafs, wie (in 3) bewiesen worden, die Unfähigkeit der Theile der Materie einander absolut zu fliehen eben sowohl ursprünglich zur Möglichkeit der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit derselben. Es fragt sich also, wie es zugeht, dafs diese Unfliehbarkeit, wie man sie nennen könnte, nicht eben sowohl zum Begriff der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit? Wollte man antworten, die Anziehung wird von unsern Sinnen nicht so unmittelbar wahrgenommen, als die Zurückstofsung, so wird dadurch die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich gehoben. Denn gesetzt, wir hätten das Vermögen, die Anziehung eben sowohl wahrzunehmen, als die Zurückstofsung; so wird dennoch nicht dies Streben der Materie nach einem gewissen Punkte zu, sondern die Erfüllung des Raums, so wir jetzt, das Merkmal des Begriffs der Materie seyn. Die Substanz oder das Beharrliche im Raume würden wir nicht durch ein solches Zusammenfallen der Materie in einen Punkt bezeichnen können, da die Materie vielmehr ihr Daseyn durch Erfüllung eines Raumes offenbaret. Daraus liegt in dieser Erfüllung, oder wie man sie sonst nennt, in der Solidität das Characteristische der Materie. Dahingegen die Wirkung der Anziehung ist, den Raum der Materie zu vermindern, oder immer mehr Raum leer zu lassen, wodurch also kein Kennzeichen entsteht, durch welches die Materie vom leeren Raume

unterschieden würde. Gefetzt also, wir empfänden die Anziehung der Materie noch so sehr, so würde sich dadurch nur unser Streben nach dem Mittelpunkt der Anziehung, nicht aber die Materie ihrem Umfange und ihrer Gestalt nach offenbaren. Wenn uns z. B. die Erde anzieht, so empfinden wir das Ziehen nach dem Mittelpunkt derselben, aber ihre Gestalt und ihr Umfang entdeckt sich dadurch nicht. Eben so würde es mit der Anziehung eines Bergs, Steins und jedes Körpers seyn. Ja wir würden nicht einmal wahrnehmen können, wo der anziehende Punkt wäre, sondern blofs die Richtung, nach welcher wir angezogen würden. Hieraus ist klar, dafs wir den Begriff der Gröfse nur auf die Materie anwenden können, so fern sie einen Raum erfüllt. Daher rührtes nun, dafs die Anziehungskraft nicht so einleuchtend ist, als die Zurückstofsungskraft. Denn man sagt ganz richtig, das, was den Raum erfüllt, ist die Substanz. Diese offenbart sich aber, wenn sich die Materie einer andern nähert, durch den Anfang der Berührung, welcher Stofs heifst, und durch die Fortdauer der Berührung, welche Druck heifst, zwei Einflüsse, die wir unmittelbar durchs Gefühl empfinden; dahingegen Anziehung nicht durch die Empfindung (von Stofs oder Druck) unterschieden werden kann, und uns gar keine Substanz entdeckt, und daher uns auch als Grundkraft so unmöglich scheint (N. 54.) f. Grundkraft.

5. Die Wirkung einer Materie auf die andere aufser der Berührung ist die Wirkung in die Ferne (*actio indistans*). Diese Wirkung in die Ferne ohne die Vermittelung einer zwischen inne liegenden Materie heifst die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum. Ein Magnet wirkt z. B. in die Ferne auf das Eisen, allein die Wirkung ist nicht unmittelbar, sondern durch den Ausflufs einer unsichtbaren Materie, die von einem Pole des Magnets nach dem andern hinfließt, und das Eisen, das in diesen Fluß kömmt, mit sich fortreißt. Die Sonne wirkt aber auf die Erde, wenn sie dieselbe verhindert, nach einer geraden Linie in ihrem Laufe fortzuschiefsen, sondern macht, dafs sie sich in einer El-

lipfe um die Sonne bewegt. Diese Wirkung geschieht ohne Vermittelung einer zwischen Sonne und Erde liegenden Materie, und ist also eine unmittelbare Wirkung der Sonne in die Ferne (N. 59.). S. Wirkung in die Ferne.

6. Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben durch den leeren Raum, ohne alle Vermittelung einer zwischen inne liegenden Materie, und sie ist es eben, durch die die Sonne ihren Einfluß auf den Lauf der Erde äußert. So unbegreiflich auch dieser Satz dem Herrn de Lüc (Briefe über die Geschichte der Erde u. s. w. 1. Th. Num. XI) scheint, daß ein Körper da wirken soll, wo er nicht ist, so richtig ist er doch. Es bringt aber nicht das Wort, wesentliche Eigenschaft aller Materie, diese Wirkung hervor, sondern diese Eigenschaft der Materie als wirkende Grundkraft (N. 60.).

7. Kant beweiset diesen Satz nun so: In (3) ist bewiesen, daß die ursprüngliche Anziehungskraft eine wesentliche Grundkraft der Materie ist. Ja ohne sie gäbe es nicht einmal eine physische Berührung, weil die Theile der Materie sich stets einander zurückstoßen würden, und es also zu einer solchen Berührung, die wahrgenommen werden könnte, gar nicht kommen würde. Folglich gehet die Anziehungskraft vor der Berührung her, macht diese möglich, und kann also nicht eine Wirkung der Berührung seyn. Eine Anziehung aber, welche von der Berührung unabhängig ist, kann auch nicht von einer Materie, die zwischen der anziehenden und angezogenen Materie liegt, abhängen. Also ist die ursprüngliche und aller Materie wesentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum. Hierdurch wird auch Ioh. Bernoullis Schwierigkeit gehoben (Gehlers phys. Wörterbuch, Artikel Gravitation, S. 529.), welcher sich vorstellt, daß eine Menge Strahlen aus dem anziehenden Körper ausfließen, und ein Elementartheilchen der Materie ergreifen.

8. Wollte man übrigens fordern, daß man diese Grundkraft begreiflich machen sollte, so hiesse das verlangen, daß man eine Kraft angeben sollte, von der sich die Grundkraft ableiten liesse, wodurch sie aber aufhören würde eine Grundkraft, das heisst, eine ursprüngliche und nichtabgeleitete Kraft zu seyn. Es ist aber, wie schon Maupertuis (Gehler a. a. O. S. 528) bemerkt, die Natur des Stosses und der Mittheilung der Bewegungen, folglich die ursprüngliche Zurückstossung nicht begreiflicher, als die ursprüngliche Anziehungskraft. Die letztere scheint nur unbegreiflicher zu seyn (4), weil sie nicht gefühlt, sondern geschlossen wird; darum scheint es auch, als sei sie nicht ursprünglich, sondern von der Zurückstossung abzuleiten. Allein diese Ableitung ist unmöglich, weil die zurückstossende Materie ja wieder der Anziehungskraft bedarf (3), und an und für sich selbst das Gegentheil der Anziehungskraft ist. Der gemeinste Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne ist der des de Lüc (6): wer kann begreifen, daß ein Körper da wirken soll, wo er nicht ist? Wenn die Erde den Mond unmittelbar anzieht, so wirkt die Erde auf einen von ihr über 50000 geographische Meilen entfernten Körper, und dennoch, wie de Lüc sich ausdrückt, ohne alle materielle Verbindung, d. h. Berührung durch Materien, die zwischen Erde und Mond wären; denn die Wirkung einer Materie auf einander durch Anziehung ist auch eine materielle Verbindung, weil der Grund nicht in etwas Ueberfinlichem (dem unmittelbaren Willen Gottes), sondern in der wesentlichen Kraft der Materie liegt. Denn die Materie, die etwa zwischen Erde und Mond liegt, thut nichts zur Anziehung. Die Erde wirkt also da, wo sie nicht ist, nemlich auf den Mond, welches dem de Lüc einer Zauberei ähnlich scheint. Allein das ist es so wenig, daß es vielmehr mit jedem Dinge der Fall ist, daß es immer an dem Ort wirkt, wo es nicht ist. Denn ein Ding, das auf ein andres wirkt, wirkt ja eben dadurch aufer sich, folglich nicht an dem Ort, wo es ist, son-

dern an dem Ort, wo das andre Ding ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist; denn der Ort, wo die Erde ist, und der, wo der Mond ist, sind um die Summe der Halbmesser beider Körper von einander entfernt; weil der Ort der Punct ist, in welchem sich der Mittelpunct eines Körpers befindet. Im Puncte der Berührung aber ist weder ein Theil der Erde, noch des Mondes, denn dieser Punct liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem Raum, den die Erde einnimmt, noch von dem, den der Mond einnimmt, ausmacht. Dafs also Materien in der Entfernung nicht unmittelbar in einander wirken können, würde so viel sagen, als, sie können ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht in einander wirken. Das hiesse aber, die Zurückstofsungskraft für die einzige Grundkraft der Materie erklären, oder doch die Anziehungskraft davon ableiten (gegen 3). Der ganze Mißverstand beruhet darauf, dafs man die mathematische Berührung der Räume, worin zwei Körper sind, mit der physischen Berührung zweier Körper durch zurückstofsende Kräfte verwechselt. Warum sollte es sich nicht eben sowohl denken lassen, dafs Körper, ohne Vermittelung der Zurückstofsungskraft, einander anziehen, als es sich denken läßt, dafs sie, ohne Vermittelung der Anziehungskraft, einander zurückstossen? Es ist nicht der mindeste Grund da, eine dieser Kräfte von der andern abhängig zu machen, denn sie sind specifisch verschieden, und die Möglichkeit der einen beruhet nicht auf der andern (N. 61.).

9. Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also muß doch irgend eine unmittelbare Anziehung aufer der Berührung, und mithin in der Entfernung, angetroffen werden; denn sonst könnten die stofsenden und drückenden Kräfte, welche, nach denen, die die Anziehungskraft in die Ferne leugnen, die Ursachen der Annäherung der Körper seyn

folten, nicht wirken, weil diese eine Kraft voraussetzen, welche hindert, daß die Materie sich nicht durch ihre Zurückstoßungskraft ins Unendliche zerstreue (3). Man kann die Anziehung ohne Vermittelung der Zurückstoßungskraft die wahre, und die durch Vermittelung der Zurückstoßungskraft die scheinbare nennen, bei der letztern übt der Körper, dem sich ein nach ihm hingestoffener Körper nähert, eigentlich gar keine Anziehung aus. Allein auch die scheinbare Anziehung, da sie durch Stoß entsteht, beruhet auf der Anziehungskraft des stoßenden Körpers, der nicht stoßen könnte, wenn die Zurückstoßungskraft seiner Theile nicht durch die Anziehungskraft derselben beschränkt würde (3). Gehler (Phyf. Wörterbuch. Art. Attraction 1. B. S. 166) meint, „Newton habe das Wort Attraction nur gebraucht, um das allgemeine Phänomen des Bestrebens der Körper nach wechselseitiger Annäherung (*conatus accedendi*) damit zu bezeichnen, nicht um eine Ursache dieses Phänomens damit anzugeben. Dieser bei der Größe seines Genies dennoch so bescheidene Naturforscher sei stets den sichern Weg der Experimentaluntersuchung gegangen, habe aus vielen Erfahrungen allgemeine Gesetze gezogen, und, unbekümmert um die verborgenen Ursachen derselben, durch die erhabensten Kunstgriffe der Geometrie, die Folgen dieser Gesetze für Fälle, über welche unmittelbare Erfahrungen fehlten, bestimmt. Diese nachahmungswürdige Methode gründe sich einzig auf Induction, oder auf den der gefunden Vernunft einleuchtenden Schluss, daß das, was in allen beobachteten Fällen wahr gefunden ward, auch in ähnlichen unbeobachteten statt finde, und also allgemein wahr seyn werde. Die häufigen Beispiele von Fallen, Nähern, Anhängen der Körper gegen und an einander hätten ihn veranlaßt, dieses Nähern als ein allgemeines Phänomen anzusehen, er habe das Gesetz desselben für Erde und Mond entdeckt, und geschlossen, daß eben dieses Gesetz für Sonne und Planeten, und für die Planeten unter einander selbst gelten werde. Diese Methode sei so untadelhaft, und die dadurch gemachte Entdeckung der Mechanik des Himmels so bestätigt, daß nur Unwissende jene Schmähen

und diese verwerfen könnten. Ursachen dieses Phänomens angeben zu können, habe sich Newton nie gerühmt. Man thue Newton Unrecht, wenn man glaube, er habe durch die Attraction das Phänomen erklären wollen, da er es dadurch bloß benennen wolle. Und (Art. Gravitation z. B. S. 526), Newton ist nie so weit gegangen, daß er die Schwere nebst ihrem Gesetze als eine wesentliche Eigenschaft der Materie angesehen hätte.“ Allein wäre das richtig, so hätte er nicht behaupten können, daß die Anziehung der Körper sich in gleichen Entfernungen nach der Menge der Materie richte, die der Körper hat, nach welchem hin die Anziehung treibt. Ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein anderer, zieht auch in gleichen Entfernungen noch einmal so stark als der andere. Zwar nähert sich ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein anderer, noch einmal so langsam einem diesem andern ihm ziehenden Körper, allein das ist ein Gesetz, das sich nicht auf die Proportion der Anziehungskraft gründet, sondern auf die Menge der Theile, welche in beiden Körpern vorhanden sind. Wenn zwei Magnete sich einander gleich stark anzögen, und der eine steckt in einer schweren hölzernen Büchse, so wird der, welcher frei ist, sich mit größerer Geschwindigkeit dem Magnet in der Büchse nähern, als der Magnet mit der Büchse ihm, da sie vorher, als der eine noch außer der Büchse war, sich einander gleich schnell näherten. Newton schloß sogar nicht einmal den Aether, wie viel weniger andere Materien, vom Gesetz der Anziehung aus. Es hat nemlich Gegner der Anziehungskraft gegeben, z. B. Cartesius, Huygens, Joh. Bernoulli, Bilfinger u. a., welche behaupteten, es sei der Aether oder eine andre freie unsichtbare Materie, welche die Körper gegen einander zu stoße, so daß es bloß scheine, als zögen sie sich einander an. Und dieser Meinung war auch Euler (Briefe an eine deutsche Prinzessin 68. B. S. 229.). „Die letzte Meinung, sagt er, gefällt denen mehr, die in der Philosophie helle und begreifliche Grundsätze lieben; weil sie nicht sehen, wie zwei von einander entfernte Körper auf einander

wirken können, ohne daß etwas zwischen ihnen sei.“ Allein diese können ja eben so wenig begreifen, wie Körper einander durch die Berührung zurückstoßen (8). Und die Erklärung durch den Stofs macht die Sache warlich nicht begreiflicher. „Aber sobald man annimmt, sagt Euler (S. 230), daß der Raum zwischen den Körpern mit einer freien Materie angefüllt ist; so sieht man gleich ein, daß diese Materie auf die Körper durch den Stofs wirken kann, und die Wirkung beinahe eben dieselbe seyn muß, als wenn sie sich anzögen. Da wir nun wissen, daß in der That eine solche flüssige Materie vorhanden ist, welche den Raum zwischen den himmlischen Körpern ausfüllt, nemlich der Aether, so scheint es vernünftiger zu seyn, der Wirkung des Aethers die gegenseitige Anziehung der Körper zuzuschreiben, wenn man auch die Art dieser Wirkung nicht einieht, als zu einer ganz unverständlichen Eigenschaft seine Zuflucht zu nehmen.“ Da nun Newton selbst dem Aether Schwere beilegt, so konnte er nicht wie Euler die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stofs annehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Euler giebt auch das zu (Br. 54. S. 187), indem er sagt: Newton war sehr für die Meinung der Attraction. Allein Eulers Erklärung schiebt alle Schwierigkeit auf den Aether, dessen Möglichkeit selbst eine Anziehungskraft voraussetzt (3). Wenn daher Newton sich dagegen verwahrt *), daß er unter der Gravitation keine wesentliche Grundkraft der Materie verstehe, so war er hierin mit sich selbst nicht einig, denn wenn er behauptete, daß sich die Anziehungskräfte der Weltkörper nach der Menge der Materie richten, so mußte er durchaus annehmen, daß sie als Materien, folglich nach einer ihrer allgemeinen ihnen wesentlichen Eigenschaften so wirken. Denn warum sollte ein Körper vom Aether gegen einen größern

*) *Optica. Edit. noviss. Lausannae et Geneyae 1740. 4. Authoris monitio altera ad lectorem: Pag. xiv, xv. Et ne quis gravitatem inter essentialia corporum proprietates ne habere existimet, quaestionem unam de ejus causa investiganda subjeci.*

stärker hingetrieben werden als gegen einen kleinern (N. 63.).

10. Kant nennt diejenige Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft. Die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Mondes auf die Erde, die auf den Lauf beider Körper Einfluß hat, oder diejenige Wirkung des Mondes auf die Erde, wodurch Ebbe und Fluth entsteht, entspringt nicht durch Berührung, sondern gehet weit über die Grenzen dieser Körper hinaus, und ist also die Wirkung einer durchdringenden Kraft (N. 67.).

11. Durch die Anziehungskraft nimmt die Materie einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen, und wirkt auf andere durch den leeren Raum; ihr kann also keine dazwischen liegende Materie Grenzen setzen. So muß die ursprüngliche und der Materie wesentliche Anziehungskraft gedacht werden, daher ist sie eine der Quantität der Materie proportionirte durchdringende Kraft. Wenn also auch noch so viele Körper zwischen zwei andern Körpern liegen, so ziehen sich dennoch diese letztern an, und je größer ein Körper ist, desto größer ist die Kraft, mit der er andere Körper anzieht.

12. Die ursprüngliche Anziehungskraft, ohne welche nicht einmal Materie möglich ist, erstreckt sich im Weltraume von jedem Theile derselben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche. Gäbe es nur zwei Körper in der Welt, sie möchten noch so weit von einander seyn, als sie wollten, so würde der eine den andern anziehen, sie würden sich folglich einander nähern, und endlich vereinigen. Dieser Satz ist nicht bloß Hypothese, aber er war bis auf Kant bloß eine durch Analogie und Untersuchung der Phänomene bestätigte Thatfache; Kant aber führt für ihn folgenden Beweis *a priori* aus dem Begriff der Materie (N. 68.).

13. Weil die ursprüngliche Anziehungskraft zum Wesen der Materie gehört (3), so kommt sie auch jedem Theil derselben zu, nemlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken, ohne nemlich mit der Materie, auf die sie wirkt, durch Berührung, in Verbindung zu

sehen. Wäre nun irgend eine Entfernung, bis wohin sie sich nicht erstreckte, so müßte das entweder von der Materie herrühren, die dazwischen läge, oder von der Größe des Raums zwischen der Materie und jener Entfernung. Allein die dazwischen liegende Materie kann die Anziehungskraft nicht begrenzen, weil es eine durchdringende Kraft ist (11), und es also einerlei ist, ob Materie dazwischen liegt oder nicht. Aber auch die Größe des Raums, der zwischen der Materie und jener Entfernung liegt, kann der Anziehungskraft nicht Grenzen setzen. Denn jene Anziehung hat einen Grad, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können, folglich muß sich zwar die Anziehung desto mehr vermindern, je größer der Raum wird, in dem sie sich ausbreitet, aber sie kann nirgends ganz aufgehoben werden. Folglich giebt es nichts, was die Wirksamkeit der Anziehungskraft irgendwo gänzlich aufhübe, und sie erstreckt sich folglich im Weltraume von jedem Theile der Materie auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

14. Es kann also nur eine ursprüngliche Anziehung im Widerstreit (Conflict) mit der ursprünglichen Zurückstossung Materie möglich machen; der Grad der Dichtigkeit der Materie kann aber entweder von der eigenen Anziehung ihrer Theile, oder von der Vereinigung derselben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühren (N. 70.). Der Grad der Erfüllung eines Raums durch Materie (oder der Dichtigkeit derselben) muß auf der bestimmten Einschränkung der Zurückstossung aller ihrer Theile beruhen, welche nur durch die ins Unendliche sich erstreckende Anziehung möglich ist. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung aller Materien auf einander heist die Gravitation; die Bestrebung in der Richtung der größeren Gravitation sich zu bewegen ist die Schwere (N. 71.).

15. Die Alten, welche die Schwere ebenfalls aus der Erfahrung kannten, gaben schon dem Gedanken von einer allgemeinen Schwere Raum. Anaxagoras (*Diog. Laert. de vita philos. lib. II. Art. Anaxagoras*)

als er das Phänomen erklären wollte, daß ein Stein vom Himmel gefallen wäre, sagte, der ganze Himmel bestehe aus Steinen, die eine Schwere gegen die Erde hätten, und nur durch ihre schnelle Kreisbewegung verhindert würden, auf die Erde zu fallen. Lucrez aber, der das Epicurische System aufgestellt hat, lehrt die allgemeine Schwere, als einen Grundsatz desselben, und folgert daraus, daß die Welt keine Grenzen haben könne, weil diese gehen nichts Acusseres schwer seyn, und also zu den innern Theilen der Welt herabstürzen würden (*Lucretius de rer. nat. lib. I. v. 983. sqq.*). Kepler erstreckte zuerst die Schwere auf den Mond, die Sonne und die Planeten unter einander. Die Lesung seiner Schriften war hinreichend, der Meinung von der allgemeinen und wechselseitigen Schwere mehrere Vertheidiger zu erwecken; z. B. einen gewissen Fermat, welcher schon behauptete, daß die Schwere wie der Abstand vom Mittelpunct abnehme. Roberval scheint der erste gewesen zu seyn, der allen Theilen der Materie die Schwere als eine wesentliche Eigenschaft beilegte. D. Hook hat vor Newton die Lehre von der allgemeinen Gravitation am vollkommensten eingesehen, aber noch nicht das Gesetz entdeckt, nach welchem diese Kraft zunimmt. Die Entdeckung des Gesetzes der Gravitation, daß sie nach den Quadraten der Entfernung abnimmt, nemlich 2 mal so weit, 4 mal weniger, 3 mal so weit, 9 mal weniger, 4 mal so weit, 16 mal weniger wirkt, war Newton vorbehalten. Newtons Schüler gingen weiter als er. Roger Cotes zählet die Gravitation unter die wesentlichen Eigenschaften der Materie, ohne welche Materie gar nicht gedacht werden könne oder solle, dergleichen Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit sind. Maupertuis vertheidigt ebenfalls den Satz, daß die Gravitation eine wesentliche Eigenschaft der Körper sei. Kant hat nun diese Behauptung unwiderleglich bewiesen.

16. Gehler, der auf Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft keine Rücksicht genommen hat, führet einige, seiner Meinung nach, starke Einwürfe an, welchen man sich aussetze, wenn man be-

haupte, die allgemeine Schwere sei eine mit der Materie wesentlich verbundene Eigenschaft (*qualité inhérente*). Da nun dieses gerade Kants Behauptung ist, so wollen wir diese starken Einwürfe noch hören.

a. „Fürs erste wird dadurch alle weitere Untersuchung abgebrochen, und es bleibt nichts mehr zu sagen übrig, als das Gott der Materie einmal diese Eigenschaft beigelegt und diese Gesetze vorgeschrieben habe.“ Allein das ist der Fall mit allen Grundkräften. Der Verstand will zwar auch bei ihnen noch eine Kraft haben, von der sie abgeleitet werden können, weil das dem Verstandesgesetz der Causalität so gemäß ist; allein das widerspricht dem Begriff einer Grundkraft, die überdem, wenn sie *a priori* bewiesen werden kann, in dem Erkenntnißvermögen des Menschen gegründet ist. Von einer solchen Grundkraft kann nur begriffen werden, das sie da ist, da seyn muß; aber nie wie sie möglich ist. Wir sagen also nicht, Gott hat einmal der Materie diese Eigenschaft beigelegt (denn Gott ist kein Erklärungsgrund eines Naturphänomens); sondern, wenn es eine Materie giebt, die einen Raum erfüllt, so muß das durch eine der Materie wesentliche Zurückstoßungskraft und Anziehungskraft geschehen, weil von uns keine andre den Raum erfüllende Materie vorgestellt werden, d. i. als Erscheinung vorhanden seyn kann. „Dennoch“, fährt Gehler fort, „ist das Phänomen der wechselseitigen Näherung, nach dem verkehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung, noch nicht einfach genug, und führt noch zu viel besondere Bestimmungen bei sich, als das man alle Bemühung, es zu erklären, aufgeben sollte. Man ist ja immer noch begierig zu wissen, warum sich die Gravitation nicht nach dem Abstände selbst, oder nach dessen Würfel, sondern gerade nach dem Quadrate richte.“ Diese Frage beantwortet Kant. Eine jede unmittelbar in die Ferne wirkende Kraft ist als ein Quantum zu betrachten, das in Ansehung eines jeden einzelnen Puncts, auf den sie wirkt, sich nach dem Verhältnisse des Raums äußert, den sie einnimmt. Man denke sich die Materie z. B. mit andern Materien umgeben, so muß die Größe der Anziehungskraft für jeden Punct der Kugelfläche, in der die Mate-

rien, welche angezogen werden, die anziehende Materie umgeben, sich nach der GröÙe der Kugelfläche richten. Nun lehrt aber die Geometrie, daß die Kugelflächen nach den Quadraten ihrer Halbmesser (oder Durchmesser) wachsen, daß nemlich eine Kugelfläche, die noch einmal so weit von ihrem Mittelpunkt entfernt ist, als eine andere, 4 mal so groß ist, daß die, welche dreimal so weit vom Mittelpunkt entfernt ist, 9 mal so groß ist, als die erstere u. s. w. Folglich gründet sich das Gesetz der Anziehungskraft auf das Gesetz, nach welchem die Räume wachsen, und auf die unveränderliche GröÙe dieser Kraft im Verhältnisse zu einem Raum, der nach jenem Gesetze zunimmt (N. 72.).

b. „Ferner sieht man schwerlich ein, wie zwei von einander entfernte Körper ohne ein Zwischenmittel auf einander wirken sollen.“ Diese Schwierigkeit ist (in 8 und 9) gehoben worden.

c. „Endlich macht man, wenn man den einzigen Grund in dem Willen des Schöpfers sucht, die ganze Schöpfung zu einer beständigen Reihe von Wunderwerken.“ Allein dieser Einwurf trifft die Kantische Theorie nicht, weil es nach derselben ein Wunderwerk wäre, wenn uns eine Materie vorkäme, welche keine Anziehungskraft hätte, indem dann nichts anders als die Allmacht Gottes die Materie vor der Zerstreung in den unendlichen Raum bewahren, d. i. selbst die Materie, um der Zurückstößungskraft zu widerstehen, zusammen drücken müßte.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Erkl. 2. S. 34. Lehrf. 5. Bew. Anm. S. 52 — 57. Erkl. 6. S. 59. Lehrf. 7. Bew. Anm. 1, 2. Erkl. 7. Zuf. Lehrf. 8. Bew. S. 60 — 69. Zuf. 2. S. 70. 71. Anmerk. 1. S. 72.

Gehler. Phys. Wörterb. Art. Attraction und Gravitation.

Apathie.

S. Affectlosigkeit.

Apodictisch.

Kant gebraucht dieses Wort offenbar in zweierlei Bedeutung. Einmal nennt er das apodictisch, was mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden ist, z. B. die Sätze, der Raum hat nur drei Abmessungen, die Zeit hat nur eine Abmessung. Das Gegentheil dieser Sätze läßt sich gar nicht denken, und diese Beschaffenheit derselben heist die Nothwendigkeit derselben. Da wir uns nun bewußt sind, daß wir uns keinen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei z. B. von einer, und keine Zeit von mehr als einer Abmessung z. B. von drei vorstellen können, so heißen diese Sätze, um dieser ihrer Beschaffenheit willen, apodictische (C. 41.).

2. In diesem Sinn giebt es eine besondere Modalität der Sätze, vermöge der sie apodictisch genannt werden. Die Modalität der Sätze ist nemlich der Werth, den die Copula derselben in Beziehung auf das Denken hat, ob nemlich die Verknüpfung der Prädicate mit dem Subject bloß als logisch möglich, oder als logisch wirklich, oder als logisch nothwendig gedacht wird. Wird diese Verknüpfung als logisch nothwendig gedacht, so heist der Satz apodictisch, und die Copula kann durch *muss* ausgedrückt werden, z. B. der Raum hat drei Abmessungen, kann auch heißen, der Raum *muss* drei Abmessungen haben; denn das Gegentheil ist gar nicht denkbar. Wird die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat bloß als logisch wirklich gedacht, so heist der Satz assertorisch, z. B. der Raum hat drei Abmessungen; hier denke ich nemlich noch nicht an die logische Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject. Denkt man sich nun einen solchen assertorischen Satz durch die Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, so wird er apodictisch. Dann drückt er aus, daß das Gegentheil gar nicht denkbar sei, welches man die logische Nothwendigkeit eines Satzes nennt. Wenn ich mir auch einen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei vorstellen wollte, so ist es mir doch nicht möglich, es ist

den Gesetzen, wornach ich mir den Raum vorstellen muß, gänzlich zuwider, diese Gesetze bestimmen meine Vorstellung vom Raum, und machen den Satz nothwendig, und ein solcher Satz ist *a priori*. Es ist unzertrennlich mit unserm Erkenntnißvermögen verbunden, daß wir uns den Raum nach drei Abmessungen denken (C. 101.).

3. Alle Nothwendigkeit ist aber entweder bedingt oder unbedingt. Sie ist bedingt, wenn nur unter gewissen Voraussetzungen das Gegentheil nicht möglich ist; unbedingt, wenn sie an und für sich, ohne alle Voraussetzung und Vergleichung, innerlich unmöglich ist. Und da pflegt nun Kant im strengsten Sinne nur das apodictisch zu nennen, was unbedingte Nothwendigkeit hat. Wenn wir den Verstand gebrauchen, um die Anschauungen eines Gegenstandes selbst in Begriffe zu verwandeln, so heißt das der mathematische Gebrauch des Verstandes; gebrauchen wir ihn aber, um uns Begriffe vom Daseyn eines Gegenstandes in Begriffe zu verwandeln, so heißt das der dynamische Gebrauch des Verstandes. Bei dem letztern sind die Sätze immer nur mit bedingter Nothwendigkeit verbunden, nemlich es gilt nur unter der Bedingung, daß die Objecte in einer möglichen Erfahrung existiren sollen, dahingegen die Objecte der Anschauungen gar nicht anders als in einer möglichen Erfahrung existiren können, weswegen die Sätze des mathematischen Verstandesgebrauchs mit unbedingter Nothwendigkeit verknüpft sind. Der Satz, der Raum hat drei Abmessungen, ist von der letztern Art, denn die Unmöglichkeit des Gegentheils ergiebt sich sogleich, wenn wir uns einen andern Raum in der reinen Einbildungskraft darstellen wollen, und so bedarf es denn hier nicht der Bedingung, es giebt keinen andern Raum in der Erfahrung, weil es uns auch nicht einmal möglich ist, uns einen andern Raum vorzustellen. Wenn ich hingegen sage: jeder Mensch muß einen Vater haben, so ergiebt sich die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht unmittelbar, sondern nur unter der Bedingung, daß der Mensch ein Gegenstand der Erfahrung seyn soll, und nicht etwa ein überfinnliches Wesen. Die Entstehung eines Menschen ohne Vater, z. B. Adams durch den Schöpfer, läßt sich denken, obwohl

nicht begreifen, weil hier der Erklärungsgrund, die Naturursache, wegfällt. Nur dann, wenn der Mensch zu der Reihe aller Menschen in der Natur, sowohl in auf als absteigender Linie, gehören, wenn er uns ferner in der Erfahrung vorkommen, kurz zur sinnlichen Welt gehören soll, so muß er durchaus den Gesetzen derselben unterworfen seyn, und daher seine Naturursache, d. i. einen Vater haben. Die Gewisheit ist in beiden Sätzen die nehmliche. Es ist eben so gewis, daß ein jeder Mensch, der uns vorkömmt, einen Vater, als daß der Raum drei Abmessungen hat. Aber bei dem ersten Satz ist die Gewisheit nicht so einleuchtend, als bei dem zweiten, und dies rührt eben daher, weil ich bei dem zweiten mir bloß die Sache selbst vorstellen darf, um die Unmöglichkeit des Gegentheils einzusehen; bei dem erstern aber muß ich erst noch einen andern Satz denken, nehmlich daran, daß wenn es nur einen einzigen Menschen gäbe, der keinen Vater hätte, die Allgemeinheit des Satzes, daß jede Begebenheit, also auch die Entstehung eines Menschen, seine Naturursachen haben müsse, und damit die Möglichkeit der Erfahrung selbst, über den Haufen fallen, und zwischen Erfahrungen und Träumen der Phantasie weiter kein Unterschied seyn würde. Wenn nun die Gewisheit eines Satzes unmittelbar einleuchtet, wie die von den drei Abmessungen des Raums, so ist sie apodictisch (Pr. 49), und der Satz selbst im strengsten Sinne des Worts apodictisch (C. 199.). Diese Beschaffenheit haben alle Sätze der Geometrie. S. a croamatich, besonders 7.

4. Kant nennt es einen apodictischen Gebrauch der Vernunft, wenn sie dazu angewendet wird, besondere Sätze aus solchen allgemeinen abzuleiten, die an sich gewis und gegeben sind. Daß der Raum drei Abmessungen hat, ist ein allgemeiner Satz, denn er gilt von jedem Theile des Raums, auch ist er an sich gewis, denn man darf sich den Raum nur vorstellen, um seine Gewisheit einzusehen, auch ist er durch unser Erkenntnißvermögen selbst gegeben. Aus diesem Satze folgt aber unmittelbar, daß alle Materie, oder das, was den Raum erfüllt, ebenfalls drei Abmessungen haben müsse. Es wird nichts weiter als Urtheilskraft erfordert, um die-

fen letztern Satz von dem erstern abzuleiten, welches man subsumiren nennt. Denn den Raum erfüllen, heist nichts anders, als die drei Abmessungen desselben erfüllen, folglich selbst drei Abmessungen haben. Diese Ueberlegung machen, heist subsumiren, und ist ein Werk des Vermögens so zu überlegen, oder zu subsumiren, welches eben Urtheilskraft heist. Der besondere Satz von den drei Abmessungen der Materie, wird nun durch diese Ableitung von dem apodictischen allgemeinen Satz, von den drei Abmessungen des Raums, ebenfalls unbedingt nothwendig, weil das Gegentheil wieder gar nicht denkbar ist, und von keiner Materie aufser der Erfahrung die Rede seyn kann. Ein solcher Gebrauch der Vernunft nun heist der apodictische Gebrauch derselben (C. 674).

5. Kant theilt alle apodictischen Sätze, im weitern Sinne des Worts, in Dogmata und Mathemata ein. Dies ist aber nur zu verstehen, in so fern sie direct synthetisch sind. Diese Eintheilung gründet sich auf die zwiefache Art zu erkennen, nemlich aus Begriffen, oder durch Construction der Begriffe. Ein Dogma ist nemlich ein directsynthetischer Satz aus Begriffen. Ein synthetischer Satz aus Begriffen ist der, bei dem sich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf einen Begriff gründet. Ein synthetischer Satz ist aber direct aus Begriffen, wenn die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject unmittelbar aus einem Begriffe folgt, nicht etwa durch Beziehung dieses Begriffs auf etwas anders. Ein solches Dogma hat die speculative Vernunft nicht, wohl aber die practische, z. B. die Seele ist unsterblich. Hier liegt das Prädicat unsterblich nicht in dem Subject Seele. Denn das die Denkkraft, die wir Seele nennen, noch nach dem Tode, und immer fort dauern werde, liegt gar nicht in dem Begriff derselben, folglich ist der Satz synthetisch. Die Verknüpfung des Prädicats unsterblich mit dem Begriff Seele gründet sich auf die Nothwendigkeit, das Moralegesetz vollkommen zu befolgen, welches nur bei einer unendlichen Fortdauer des vernünftigen Wesens möglich ist. Die vollkommene Befolgung des Moralegesetzes setzt

also diese unendliche Fortdauer als nothwendig voraus. Giebt es also ein Sittengesetz, das mit practischer Nothwendigkeit (oder apodictisch) gebietet, d. h. das nicht unerfüllt bleiben darf, dessen Gegentheil, nemlich ihm nicht zu gehorchen; für ein sinnliches moralisches Wesen nicht denkbar ist, so folgt auch unmittelbar daraus, das ein solches moralisches Wesen seine unendliche Fortdauer für eben so nothwendig halten müsse, weil ohne sie sein Zweck, der sich ihm aber mit Nothwendigkeit aufdringt, nicht erreichbar ist. Allein diese unmittelbare (directe) Folgerung des Satzes, die Seele ist unsterblich, aus der Nothwendigkeit der Befolgung des Moralgesetzes, ist nicht die Folgerung aus einer Erkenntnis, sondern aus dem Sittengesetz, wenn es befolgt werden soll. Folglich ist das Dogma nicht ein Satz der speculativen, sondern der practischen Vernunft, oder der Vernunft als eines Vermögens, aus dem für sinnliche Wesen ein Sittengesetz entspringt. Die Nothwendigkeit ist nicht die des Objects, Unsterblichkeit der Seele, sondern die des Subjects, des vernünftigen Wesens sie (die Unsterblichkeit) anzunehmen, weil es das Moralgesetz nothwendig befolgen soll. Denn wer die Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengesetzes nicht anerkennt, für den siele auch die nothwendige Annahme der Unsterblichkeit der Seele weg. S. Dogma. Ein Mathema ist ein directsynthetischer Satz durch Construction der Begriffe. Ein Beispiel hierzu s. Acroamatich, 1. (C. 764. P. 22. 23. *).

Kant. Kritik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abschn. §. 3. S. 41. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. II. Abschn. §. 9. 4. S. 101. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 199. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. Anhang. S. 674. Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 764.

Deff. Prolegom. §. 6. S. 49.

Deff. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 22. 23. *).

Apperception,

Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn, *apperceptio, conscientia, perception, conscience, sentiment*

Mellins philof. Wörterb. I. Bd.

X

interieur (self — consciousness). Dieses Wort wird von Kant in zweierlei Bedeutung gebraucht:

I. heist es so viel als das Bewußtseyn seiner selbst, d. i. die einfache Vorstellung des Ich. Wenn ein der Vorstellungen fähiges Subject Vorstellungen hat, so verknüpft es stets mit diesen Vorstellungen noch die, daß es sie hat. Diese zweite Vorstellung, daß Ich, das vorstellende Subject, diese Vorstellungen habe, heist das Bewußtseyn meiner selbst, oder die Apperception. Diese Vorstellung ist einfach, oder es lassen sich in ihr keine Merkmale unterscheiden. Sie ist eine Wirkung des Verstandes, der dadurch alles Mannichfaltige einer Vorstellung in eine einzige Vorstellung verknüpft, oder nach Kants Kunstsprache eine Synthesis hervorbringt. Wenn ich z. B. denke, ich sehe, so wird alles Mannichfaltige in der Vorstellung des Sehens, durch die einfache Vorstellung des Ich, verknüpft, und dadurch eine einzige Vorstellung, von der ich nun sage, daß sie mit Apperception verbunden ist. Würde das Mannichfaltige in der Vorstellung, ich sehe, durch die Vorstellung Ich eben so selbstthätig in meinem Subject hervorgebracht, als das Mannichfaltige derselben selbstthätig verbunden wird, so schauete der Verstand an, und wir hätten intellectuelle Anschauungen. Allein dieses Mannichfaltige wird dadurch, daß die Sinnlichkeit afficirt wird, gegeben, denn ich kann nicht Licht und Augen und Gegenstände durch ein bloßes Denken herbeischaffen, wenn keine da sind; also schauet die Sinnlichkeit vermittelt der Affectionen an, und der Verstand denkt, oder vereinigt durch jene Synthesis das durch die Affectionen gegebene Mannichfaltige in einen Begriff (C. 68.).

2. Diese Apperception ist nun von zweierlei Art:

a. Die empirische Apperception, oder das Bewußtseyn, welches bloß die Vorstellungen begleitet, d. i. das einfache Ich, welches zu jeder Vorstellung unmittelbar hinzukömmt, z. B. Ich sehe, Ich denke, dieser Tisch (d. h. der Tisch, den Ich anschau), der Stuhl (nämlich derjenige, den Ich in Gedanken habe) u. s. w. Diese empirische Apperception nennt man auch die Wahrnehmung.

b. Die reine oder ursprüngliche Apperception, oder das Bewußtseyn, welches selbst jene empirische Apperception, und dadurch, mittelbar, jede andere Vorstellung begleitet. So wie jeder Körper einen Raum, den ich wahrnehme, erfüllt, und diesem Raum, der ein Gegenstand meiner Erfahrung ist, noch ein reiner Raum zum Grunde liegt, in den ich jeden empirischen oder Erfahrungs-Raum setze, den ich selbst aber nicht erfahre, sondern der eine nothwendige, aus der Form meiner Sinnlichkeit entspringende Vorstellung (reine Anschauung) ist; eben so wird jede Vorstellung in einer Apperception gedacht, oder von der einfachen Vorstellung Ich begleitet, welches aber bei jeder von demselben begleiteten Vorstellung verschieden seyn würde, wenn nicht alle diese Ich zu einem einzigen Ich gehörten, in welchem sie alle verbunden werden, und durch welches sie als identisch, oder als dieselben Ich gedacht werden. Durch dieses reine Ich, welches, als nothwendig und allgemein, der empirischen Apperception (oder den Ich, die ich bei allem, was in meinem äußern und innern Sinne und in meinem Verstande ist, wahrnehmen kann) zum Grunde liegt, kann ich z. B. sagen, Ich, der ich sehe, bin das Ich, das da denkt; das Ich, das jetzt am Schreibtische sitzt; das Ich, das jetzt diese Gedanken niederschreibt. Diese reine Vorstellung, die von keiner andern weiter begleitet wird (weswegen sie ursprünglich heißt), aber alle Vorstellungen begleitet, heißt die reine Apperception, oder weil sie auch Vorstellungen *a priori* möglich macht, das transcendente Selbstbewußtseyn. Das reine Ich, oder die reine Vorstellung Ich denke, (Ich bins, der diese Vorstellungen u hat) muß alle meine Vorstellungen begleiten; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden können, was doch nicht gedacht werden könnte, denn es wäre in keiner Verbindung mit dem vorstellenden Subject. Das heißt, die Vorstellung wäre nicht dieses Subjects Vorstellung, wie das Bild im Spiegel nicht des Spiegels Vorstellung ist, sondern nur durch den Spiegel einem andern, in den Spiegel schauenden vorgestellt wird; oder die Vorstellung wäre doch für mich nichts, so wie das Bild im Spiegel für den Spiegel nichts ist. Denn wenn auch

das empirische Ich mit der Vorstellung verknüpft wäre, so wäre doch aus Mangel des transcendentalen die Vorstellung weder mit dem vorhergehenden noch nachfolgenden Zustande des vorstellenden Subjects verbunden, und folglich ganz isolirt (C. 131. f.).

3. Wenn ich mir denke, Ich, der ich jetzt schreibe, bin das Ich, das jetzt an seiner Hausthüre klingeln hört; das Ich, das jetzt vor diesem Schreibtische sitzt u. f. w.; so ist diese Identität der Apperception, oder das das Bewusstseyn in allen das nehmliche ist, eine Verknüpfung (Synthesis) von Vorstellungen, welche mir nur dadurch möglich ist, daß ich mir dieser Verknüpfung bewußt bin. In jeder einzelnen Vorstellung, z. B. der Vorstellung, ich schreibe, ich höre klingeln, ich sitze vor dem Schreibtische u. f. w. ist ein empirisches Bewusstseyn, oder ich nehme es wahr, daß ich schreibe, daß ich klingeln höre u. f. w., allein jede dieser Wahrnehmungen ist an sich einzeln, nicht mit der andern verbunden, sondern zerstreut, sie steht also wohl an und für sich mit dem vorstellenden Subject in Verbindung, denn sonst könnte dasselbe nicht sagen, ich denke; aber ob das Object, das da denkt, dasselbe ist, das da klingeln hörte u. f. w. das weiß ich dadurch noch nicht, dieses weiß ich nur dadurch, daß ich jede einzelne Vorstellung mit Bewusstseyn begleite, oder immer ein Ich damit verbinde; sondern erst dadurch, daß ich alle diese Ich gleichsam an Ein Ich hefte, wodurch sie alle für ein und dasselbe Ich erkannt, und so in Ein Bewusstseyn verbunden werden. Die Einheit die durch die Verbindung aller Ich, zu Einem Ich, entsteht, nennt Kant die synthetische Einheit der Apperception. Sie macht die Vorstellung möglich, daß alle jene Ich identisch, oder das Bewusstseyn in allen einzelnen Vorstellungen das nehmliche ist, welches er die analytische Einheit der Apperception nennt. So wie es nun mit diesen Vorstellungen war, so ist es nothwendig auch mit den einzelnen Theilen derselben, und folglich auch mit den Anschauungen und ihren einzelnen Theilen. Das Mannichfaltige einer Anschauung kömmt einzeln in uns. Jedes Einzelne dieses Mannichfaltigen wird mit empiri-

lichem Bewußtseyn verbunden, und durch die Heftung des empirischen Bewußtseyns in jeder Theilvorstellung der Anschauung an ein einzelnes Bewußtseyn, oder an die Vorstellung, Ich denke, die das Bewußtseyn in allen jenen Theilvorstellungen begleitet, wird es mir möglich, das Bewußtseyn in denselben immer für das nehmliche zu erkennen, und so die Anschauung zu erzeugen. Dieses Bewußtseyn oder diese ursprüngliche Apperception geht also allen meinen Anschauungen, und also allem, meinen bestimmten Denken *a priori* vorher, und ist der ursprüngliche Grund aller Verknüpfung. Die Verknüpfung kommt also nicht von dem Gegenstande her, und wird nicht etwa von dem Verstande wahrgenommen, und dadurch erkannt; sondern umgekehrt der Gegenstand von dieser Verknüpfung durch den Verstand; denn der Verstand macht diese Verknüpfung und eben dadurch den Stoff der Anschauungen zu Anschauungen, die sich dann der Verstand unter dem Begriff Gegenstand denkt, der als sinnlicher, aber noch nicht durch Prädicate bestimmter, Gegenstand Erscheinung heist. Der Verstand ist also ein Vermögen *a priori* zu verbinden, und das Mannichfaltige gegebener Vorstellungen in ein einziges Bewußtseyn mit einander zu verbinden. Daher ist nun auch der oberste Grundsatz aller menschlichen Erkenntniß: alles Mannichfaltige der Anschauung stehet unter dem, wodurch der Verstand Einheit, und zwar ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, hervorbringt (M. I. 154. C. 133 f.).

4. Dieser Grundsatz, das alles Mannichfaltige gegebener Vorstellungen unter den Bedingungen der ursprünglich - synthetischen Einheit der Apperception stehen muß, ist identisch. Denn er sagt nichts weiter, als das alle meine Vorstellungen unter den Bedingungen stehen, die sie zu meinen Vorstellungen machen. Sie sind meine Vorstellungen, heist nehmlich nichts anders, als sie sind in meinem Bewußtseyn verbunden, welches eben durch die Verknüpfung (Synthesis) des Verstandes geschieht. (M. I. 153. C. 138.). Obiger Grundsatz ist also analytisch, denn das Prädicat, unter den Bedingungen der ursprünglich - synthetischen Ein-

heit der Apperception stehen, steckt in dem Subject, gegebene Vorstellungen, weil gegebene Vorstellungen nichts anders heisst, als solche, die durch Afficirung meiner Sinnlichkeit, und Wirkung des Verstandes, meine Vorstellungen geworden sind. Dennoch ist dieser Grundsatz nicht leer und überflüssig, sondern er erklärt die Synthesis der ursprünglichen Apperception für nothwendig, wenn das gegebene Mannichfaltige der Anschauung nicht blofs mit Bewusstseyn soll in uns seyn, sondern das Bewusstseyn in allen Theilvorstellungen derselben soll identisch, oder als immer das nehmliche gedacht werden, kurz wenn alles, was wir anschauen, zu einem und demselben Selbst gehören soll (M. I. 149. C. 135). Obiger Grundsatz heisst der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception, und ist der oberste Grundsatz für den Verstand, und für denselben eben das, was der Grundsatz, dass alles Mannichfaltige der Anschauungen unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehe, für die Sinnlichkeit ist.

5. Der Grundsatz der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception ist also das, den Erkenntnisquellen nach, erste reine Verstandeserkenntnis. Ich sage, den Erkenntnisquellen nach, denn es gehört der Zeit nach eine lange Cultur des philosophischen Verstandes dazu, ehe er sich bis zum deutlichen Bewusstseyn dieses obersten Grunsatzes aller Verstandeserkenntnis erheben kann. Der Zeit nach kommt er also sehr spät. Aber er gehet doch in der Genesis, oder Erzeugung aller Erkenntnis durch den Verstand, vor aller andern Verstandeserkenntnis her, und macht sie erst möglich. Auch ist er von Raum und Zeit, als den Bedingungen der sinnlichen Anschauung gänzlich unabhängig, vielmehr hängen diese, als Anschauungen (aber nicht als blofse Formen, denn als solche sind sie blofs ein Mannichfaltiges, das erst durch Apperception zu Anschauungen verknüpft werden muss) von demselben ab. Die blofse Form der äufsern sinnlichen Anschauung ist z. B. das Mannichfaltige, das hernach zu einer Anschauung verknüpft ist, die Raum heisst. So lange es

noch Form des Gemüths ist, so lange giebt, es noch keine Vorstellung, so lange ist es nur noch ein Mannichfaltiges *a priori*, woraus Anschauung werden kann. Will ich nun etwas im Raume, z. B. eine Linie, erkennen, so muß ich sie in Gedanken ziehen. Dadurch verbinde ich das Mannichfaltige, das mein Gemüth giebt, auf eine bestimmte Weise in Eine Apperception. Durch diese Handlung entsethet nun die Einheit einer bestimmten Anschauung (der Linie), die Einheit des Bewusstseyns eines Objects, das ich anschauete, oder auf das ich meine Anschauung durch den Verstand beziehen, und es demnach durch nähere Bestimmung, vermittelt der Prädicate, erkennen kann. (C. 137).

6. Soll also ein Gegenstand für mich entstehen, so muß durch den Actus des Verstandes, Ich denke, jedes Mannichfaltige der Anschauung in ein transcendentales Selbstbewusstseyn verknüpft werden; und so bedürfen wir dieser transcendentalen Apperception nicht etwa bloß, um Gegenstände zu erkennen, sondern zu erzeugen (C. 138). Noch ist zu merken, daß dieser Grundsatz der ursprünglich - synthetischen Einheit der Apperception, ob er wohl objectiv, das ist, für jeden Verstand, der durch Begriffe erkennt, gültig ist, dennoch nicht für jeden möglichen Verstand überhaupt gilt. Brächte der Verstand durch sein Selbstbewusstseyn, oder seine Vorstellung, Ich denke, das, was er denkt, oder das Mannichfaltige der Anschauung selbst hervor, so wäre es schon in diesem erzeugenden Selbstbewusstseyn verbunden, und bedürfte keiner weitem Verknüpfung (Synthesis). Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz. Und eben daher rührt es auch, daß wir uns von einem andern Verstande, der selbst anschauete, oder doch auf eine andre Art der Sinnlichkeit, als die unfrige ist, angewendet würde, eigentlich keinen Begriff machen können (M. I. 154. C. 138 f.).

Das übrige, was zur Erörterung der Apperception gehört s. unter den Artikeln Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn, Urtheil.

7. II. Kant versteht aber unter Apperception auch das Vermögen des Bewusstseyns (N. 117.), oder das Vermögen, die Vorstellungen mit der Vorstellung des Ich zu begleiten, und dieses ist hiernäch ebenfalls wieder

a. die empirische Apperception, oder das Vermögen, welches da macht, daß ich mir meiner Vorstellungen bewußt bin; und heißt auch der innere Sinn. Es ist das Vermögen, sich seines jedesmaligen Zustandes, seiner Wahrnehmungen, bewußt zu werden; und

b. die reine, ursprüngliche oder transcendente Apperception, oder das Vermögen, durch welches ich mir der Identität des empirischen Bewusstseyns in allen meinen Vorstellungen bewußt werde, oder daß es immer das nehmliche Ich ist, das sie alle begleitet. Dieses Apperceptionsvermögen ist ganz intellectuell und der Verstand selbst.

8. Wir sind uns aber entweder der Gegenstände bewußt, mit welchen wir uns beschäftigen, dieses ist das empirische Bewusstseyn derselben, oder wir machen uns selbst zum Gegenstande unserer Beobachtung oder unsers Nachdenkens, und speculiren über unser eigenes Ich; dann haben wir das empirische Bewusstseyn unsrer selbst. Darum heißt nun auch die ursprüngliche Apperception das ursprüngliche Selbstbewusstseyn, weil wir uns durch dasselbe der Identität unsers Ichs bewußt sind. Aus allem diesem sehen wir nun, warum Kant (in einer pragmatischen Anthropologie, welche bloß im Manuscript vorhanden ist) sagt: „das Ich ist das, was den Menschen von den Thieren unterscheidet. Wenn ein Pferd den Gedanken Ich fassen könnte, so würde ich hinuntersteigen und es als meinen Gefellschafter betrachten müssen. Denn das Ich macht den Menschen zur Person. Dieser Gedanke giebt dem Menschen das Vermögen zu allem, und macht ihn selbst zum Gegenstande seiner Reflexionen. Dieses Ich begleitet alle unsere Gedanken und Handlungen, und ist der stärkste Gedanke, den der Mensch fassen kann.“

9. Jede Vorstellung, die wir haben, ist mit Bewusstseyn verbunden, weil wir ohne Bewusstseyn derselben nicht wissen können, ob wir Vorstellungen haben. Nun hat das Bewusstseyn seine Grade. Locke behauptet das Gegentheil, hat aber unrecht. So lange Vorstellungen dunkel sind, sind wir uns ihrer nur nicht klar und deutlich bewußt, denn sie liegen dann bloß in der unmittelbaren Empfindung, welche noch nicht zur Anschauung gebracht worden, wir können aber dann doch durch Schlüsse herausbringen, daß sie vorhanden sind. Kant giebt (in dem angeführten Manuscript) hierzu folgendes Beispiel. Wir sehen am Himmel eine Milchstraße, die Alten sahen sie auch, und glaubten, es sei ausgespritzte Milch einer Göttin u. s. w. Der Tubus zeigt uns jetzt, daß es der Widerschein von vielen kleinen Sternen ist. Folglich haben die Alten auch diese kleinen Sterne gesehen, denn sonst hätten sie die Milchstraße nicht gesehen, außer daß sie nur nicht jeden einzelnen Stern sahen, sondern nur den Widerschein desselben. Also lagen die dunkeln Vorstellungen vor den Sternen der Milchstraße schon in den Alten, sie hatten zwar die unmittelbare Empfindung derselben, aber sie schaueten sie nicht an, sondern konnten bloß schließen, was es wohl seyn möchte.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. § 8. II. S. 68. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 16. S. 131 ff. §. 17. S. 136 ff. Dess. Metaphyl. Anfangsgr. der Naturw. Mechan. Lehrsatz. 2. Anmerk. S. 117.

Apprehendiren,

auffassen, *apprehendere*, *appréhender* heißt, dasjenige, was im Gemüth liegt, auffuchen, um sich desselben bewußt zu werden (C. 68); oder derjenige Actus des Vermögens sich bewußt zu werden, dadurch ich eine Vorstellung davon bekomme, daß mir ein Object erscheint. Der Ausdruck ist lateinischen Ursprungs, und bedeutet etwas ergreifen, auffassen, und daher bei Kant ins Bewusstseyn aufnehmen (C. 202). S. Apperception I. a.

2. Das Apperceptionsvermögen, oder das Vermögen, sich bewußt zu werden, muß verschiedene Actus oder Handlungen vornehmen, ehe eine Vorstellung zum Bewußtseyn kömmt, und kann also in viele einzelne Vermögen eingetheilt werden. Allein dann wird das Wort Apperceptionsvermögen im weitern Sinne des Worts gebraucht (C. 68); man thut aber besser, wenn man, wie Kant außer der angeführten Stelle immer thut, es bloß im engern Sinne gebraucht, so wie es unter dem Artikel Apperception ist erklärt worden. Dann muß man sagen, es müssen mehrere Vermögen wirken, ehe die Apperception ihr Ich mit der Vorstellung verbinden kann. Zu diesen Vermögen gehört nun auch das zu apprehendiren, welches eigentlich die Einbildungskraft ist. Gesetzt nemlich, es afficirt etwas meine Sinnlichkeit so, daß daraus die Anschauung eines Hauses entspringen kann, so muß ich das Mannichfaltige in der Empfindung (die Materie zur Anschauung) von Augenblick zu Augenblick durchgehen. So zeichne ich gleichsam, durch dieses Durchlaufen der Empfindungen, das Haus mit dem Raum, in welchem ich es mir vorstellen muß (C. 162). Oder, wenn ich das Gefrieren des Wassers wahrnehmen will, so durchlaufe ich zwei Zustände, den, da es flüssig war, und den, da es fest ist: Dadurch entsteht eine allmähliche Verknüpfung (Synthesis), welche die Apprehension heißt, wodurch zugleich die Zeit mit erzeugt wird, in die ich beide Zustände, nemlich die des Flüssig- und Festseyns, setze. Hierdurch wird es nun möglich, daß ich meinen eigenen Zustand bestimmen und mir bewußt werden kann, daß ich diese Anschauungen habe, indem ich sowohl mit dem Apprehendiren des Flüssigseyns, als des Festseyns mein Ich verknüpfe (C. 162). Wir sehen also, daß die Apprehension das durch die Affection des Sinnes gegebene Mannichfaltige eigentlich in ein Bild zusammensetzt, entweder bloß in der Zeit, oder in Raum und Zeit zugleich. Diese figürliche Verbindung geschieht also durch die Einwirkung des Verstandes auf den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und dasjenige

Vermögen des Verstandes, wodurch er das leistet, heißt die Einbildungskraft, und zwar die productive, weil sie den bildlichen Gegenstand selbst hervorbringt, zum Unterschiede von der reproductiven, welche nur ein im Gedächtnisse aufbewahrtes Bild wieder hervorbringt.

3. Man schrieb sonst dieses Apprehendiren der Sinnlichkeit zu, und ließ dem Verstande nur das Geschäft, durch Analysis der Merkmale Deutlichkeit in das Aufgefasste zu bringen. Die Sinnlichkeit hatte hiernach das Geschäft, undeutliche oder verworrene Copien von den Dingen an sich zu liefern. Man stellte sich vor, daß die Dinge an sich der Sinnlichkeit schon ein Ganzes und Verbundenes darstellten, dieses apprehendire dann die Sinnlichkeit, obwohl verworren, und der Verstand sei nun dazu, Deutlichkeit in diese verworrenen Vorstellungen zu bringen. Aber Kant lehrt, daß die Sinnlichkeit afficirt werde, ohne daß wir wissen wodurch, hierdurch entstehe successive Empfindung, die die Einbildungskraft apprehendire, der Verstand wahrnehme und an ein und dasselbe Ich knüpfe, und dadurch die Anschauung bewirke; dieser legt alsdann der Verstand den Begriff eines Gegenstandes unter, d. i. eines Etwas, in dem alle Theilvorstellungen der Anschauung als nothwendig verknüpft gedacht werden, und dieser Gegenstand heißt, so lange er noch nicht durch Merkmale bestimmt ist, Erscheinung.

4. Daß es aber nicht die Sinnlichkeit ist, welche apprehendirt, das siehet man daraus, weil die Sinnlichkeit eine bloße Receptivität oder Fähigkeit, aber kein selbstthätiges Vermögen ist. Nun steht es aber doch bei uns, z. B. wenn unsere Augen nach einer gewissen Gegend zugekehrt sind, ob wir den Eindruck des uns unbekanntes Etwas auf unsere Sinnlichkeit apprehendiren, und also die Gegend wahrnehmen wollen, oder nicht. Wir können ja auch, in uns selbst gekehrt, uns des vorhandenen Gegenstandes gänzlich unbewußt bleiben, und folglich nicht apprehendiren wollen. Die Einbildungskraft aber ist

332. Apprehendiren. Apprehension.

eine Spontaneität, oder ein selbstthätiges Vermögen. Der Gegenstand ist übrigens vorhanden, ob wir gleich nicht apprehendiren, und ihn für uns nicht erzeugen, das heist, Andere, die das thun, müssen ihn nothwendig anschauen und als existirend denken, und es stehet blofs bei uns, ob wir die Anschauung desselben haben wollen oder nicht. Das Uebrige, was das Apprehendiren betrifft, im folgenden Artikel: Apprehension.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. § 8 II. S. 68 II. Th I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. § 26. S. 162. II. Buch, II. Hauptst. III. Abschn. I. Bew. S. 292. f.

Apprehension,

Auffassung, *apprehensio, appréhension.* Diejenige Verknüpfung (Synthesis), durch welche die Vorstellungen, als Modificationen des Gemüths, in Eine Anschauung zusammengestellt werden, so dafs dadurch Wahrnehmung möglich wird (M. I. 172. C. 160. 219.) f. *Apperception.* I. a. u. Apprehendiren.

2. Unfre Vorstellungen mögen *) *a priori* oder empirisch (durch die Erfahrung) entspringen, so sind sie doch alle Modificationen des Gemüths, den formalen Bedingungen des innern Sinnes oder der Zeit unterworfen. Jede Anschauung enthält ein Mannichfaltiges in sich, dieses Mannichfaltige kömmt nun successiv in Zeitmomenten in den innern Sinn. Die Vorstellungen der Theilchen folgen aufeinander. Jedes Zeitmoment ist mit einem Theile des Mannichfaltigen erfüllt, welcher Empfindung heist, und nichts anders als eine durch etwas Unbekanntes hervorgebrachte Modification unsers Gemüths und die Materie zur nachherigen Anschauung ist. Der Verstand setzt nun

*) Nämlich nicht nur diejenigen, welche blofs im innern Sinne sind, oder die Gedanken, sondern auch die zugleich im äussern Sinne befindlichen, oder die Körper; denn auch die letztern sind Vorstellungen, die als Dinge, die einen Raum erfüllen, eine Figur haben, u. s. w. 'außer dem modificirten Gemüth nicht vorhanden sind.

ein erfülltes Zeitmoment nach dem andern zu den übrigen hinzu, und wenn es zugleich eine Modification des äußern Sinnes ist, ein erfülltes Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen. Dieses heißt nun die Apprehension. Diese erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen, wodurch nicht nur die Anschauungen in Zeit und Raum, sondern diese zugleich mit erzeugt werden, und folglich auch die Erscheinungen selbst, welche nichts anders sind, als das noch unbestimmte Object, das mein Verstand den Anschauungen unterlegt. Diese Zusammenfassung ist nun eine Verknüpfung (Synthesis), und heißt daher die Synthesis der Apprehension (M. I, 172. C. 160).

3. Nun kann aber diese Synthesis auch bloß Zeitmomente und Raumtheilchen zusammensetzen, ohne daß sie erfüllt sind, nemlich in der reinen Einbildungskraft; denn wirklich leere Zeitmomente und Raumtheilchen können nicht apprehendirt werden. Oder ich kann von dem erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen abstrahiren, und bloß die Apprehension der Zeitmomente und Raumtheilchen betrachten, die selbst allen erfüllten oder empirischen Zeitmomenten und Raumtheilchen zum Grunde liegen, d. i. der reinen *); so folgt, daß die Synthesis der Apprehension auch *a priori*, d. h. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werde. Also haben wir eine reine und eine empirische Synthesis der Apprehension. Durch die erste werden bloß die reinen Anschauungen von Raum und Zeit, z. B. Zahlenvorstellungen, geometrische Figuren u. f. w., durch die andere die Empfindungen mit Zeit und Raum, welche dann empirisch sind, apprehendirt (C. 235. 237).

*) Denn, wenn ich z. B. die ganze Regierung des Augustus, folglich auch die Dauer derselben, also die Zeit, welche von ihr erfüllt wird, wegdenke, so entsteht darum keine Zeitlücke, sondern es bleibt, wegen der Continuität der Zeit, die reine Zeit übrig, in die jene empirische Zeitdauer gesetzt wird.

4. Die Apprehension selbst ist sehr leicht, denn was ist leichter als ein durch Empfindung erfülltes Zeitmoment oder Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen hinzuthun, wenn ich nur nicht meine Einbildungskraft anspannen darf, an die bereits hinzugesetzten weiter zu denken. Dann können wir die Apprehension ins Unendliche fortsetzen. Allein durch diese Apprehension allein würden wir nimmermehr eine Anschauung erhalten. Darum ist mit ihr noch ein Actus der reproductiven Einbildungskraft nothwendig verbunden, nemlich, die immer wiederholte Darstellung des bereits Apprehendirten, welches Kant die Reproduction in der Einbildungskraft nennt. Denn, wenn wir uns z. B. eine gewisse Zahl vorstellen wollten, wir vergäßen aber immer wieder die nach einander vorgestellten Einheiten, so würde niemals eine Vorstellung von der ganzen Zahl entstehen. Diese Reproduction und das folgende Apprehendirte damit zusammen zu fassen ist weit schwerer, als die Apprehension, und kann nur bis zu einem gewissen Punct getrieben werden, welches aber subjectiv ist. Sie ist indessen durchaus nöthig, um das Bild in der Anschauung zu vollenden. Wenn man z. B. den ägyptischen Pyramiden zu nahe ist, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden, in dieser Zeit aber erlöschen immer zum Theil die erstern Theile, die aufgefaßt werden, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat, sie können von der Einbildungskraft nicht wieder reproducirt werden, und die Zusammenfassung ist nie vollständig (U. 87). S. das Uebrige im Artikel Apprehendiren.

5. Unter der Apprehension versteht Kant aber auch, in der Rechtslehre, das erste Moment der ursprünglichen Erwerbung. Er sagt, sie sei die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkühr im Raum und in der Zeit. Wenn z. B. ein Schiff mit Soldaten nach einer Insel geschickt wird, die noch keinem angehört, folglich noch Menschenleer wäre, und die Insel würde im Namen der Macht, die das Schiff abgefendet hätte, von den Soldaten physisch in

Besitz genommen, so wäre das die Apprehension der Insel. Diese Apprehension widerstreitet Niemandes Recht, da die Insel noch keinem angehört. Diese Apprehension ist nur ein Stück (Moment) der Besitzergreifung oder Bemächtigung (*occupatio*) f. Bemächtigung (K. 77.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch, II. Hauptst. II. Abschn. §. 26. S. 160.
II. Buch, II. Hauptst. III. Abschn. 3. Bew. S. 219.
B. S. 235. 237.

Deff. Crit der Urtheilskraft. §. 26. S. 87.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. §. 10. S. 77. f.

Archäologie

der Natur, *Archaeologia naturae*. Die Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde, f. Naturgeschichte, oder die Sammlung der auf Gründen beruhenden Vermuthungen (Hypothesen), in welchem Zustande sich die Erde ehemals befunden habe, als z. B. die Petrefacten noch nicht versteinert waren, als die Thiere noch lebten, deren Knochen man am Ohio findet, als in Europa noch Elephanten waren (U. 385.*).

2. Der Archäologe der Natur leitet nemlich den ehemaligen Zustand der Erde und ihrer auf derselben lebenden Bewohner aus denen Ueberbleibseln der Urwelt ab, welche man noch jetzt auf und in der Erde findet, und aus den übriggebliebenen Spuren der ältesten Revolutionen. So lassen z. B. einige die große Familie organisirter Wesen nach einem Mechanismus entspringen. Sie lassen nemlich den Mutterschoofs der Erde gebären, können aber daraus nicht erklären, wie auf diese Art lebendige organisirte Wesen entstehen konnten, an denen jedes Glied um aller übrigen willen, und wieder alle um jedes einzelnen willen vorhanden sind, so das man daraus Endursachen oder Zwecke zur Erklärung des Daseyns dieser Glieder zum Grunde legen mus. (M. II. 907. U. 369.).

3. Wir finden, um ein anderes Beispiel zu geben, daß die Individuen gewisser organisirter Gattungen sich verändert haben; dies muß der Archäologe der Natur erklären. Pflanzt sich die Veränderung durch die Zeugung fort, so ist dieser abgeänderte Character jener Individuen erblich, und muß folglich sich auf die Zwecke an diesen organisirten Wesen beziehen, oder mit den übrigen als Mittel und Zweck in Verbindung stehen; denn es ist der Character eines organisirten Wesens, daß an demselben alles als Zweck und Mittel in Verbindung stehet. Folglich muß der Archäologe der Natur annehmen, daß ehemals die ursprüngliche Anlage zu der Veränderung jener Individuen, nur noch unentwickelt, in der Gattung gelegen habe (M. II. 902. U. 371.).

4. Man findet ferner allenthalben auf und in der Erde Denkmäler von alten mächtigen Verwüstungen und wilden allgewaltigen Kräften einer im chaotischen Zustande arbeitenden Natur. Eine nähere Untersuchung der Länder auf der Erde beweiset, daß sie bloß als die Wirkung theils feuriger, theils wässriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen sind; sowohl was die erste Erzeugung ihrer Gestalt, als die Umbildung derselben und den Untergang ihrer ersten organischen Erzeugungen betrifft (U. 385.).

5. Man hat bisher an einer solchen Archäologie unter dem Namen einer Theorie der Erdē vielfältig gearbeitet. Man kann die vornehmsten Systeme über die Entstehung des jetzigen Zustandes der Erde auf folgende drei bringen.

Die Hauptursache der jetzigen Beschaffenheit der Erde ist entweder

I. die Sündfluth; oder

II. eine sich allmählig senkende Wasseroberfläche; oder

III. Feuer und Wasser zugleich.

I.

a. Nach Thomas Burnet (*Telluris theoria sacra Amstel. 1694**). 4. lib. I. Cap. VIII) erzählt Moses nur eine Veränderung der Erde; die Welt sei weit älter als diese Veränderung. Burnet denkt sich unsern Planeten als eine unordentliche Vermischung von allerhand Materien**). Diese schieden sich nach ihrer verschiedenen Schwere: zuoberst blieb die Luft, tiefer senkten sich die ölichten oder fetten Flüssigkeiten, noch tiefer das Wasser, das schwerste setzte sich nach und nach um den Mittelpunct fest, und bildete einen festen Kern. Die Luft war noch mit fremden und erdartigen Theilen vermischt, die endlich nieder fielen, stehen blieben und sich mit den ölichten Theilen vermischten, woraus eine Schicht ganz feiner und für den ersten Samen passender Erde über dem Wasser entstand (*Lib. I. Cap. V.*). So war der erste Aufenthalt der Menschen beschaffen, außerdem eben, ohne Meer und Jahreszeiten, und folglich von unserm gegenwärtigen ganz verschieden***). Dieser Zustand blieb nun 1600 Jahre, in welcher Zeit die Sonnenwärme die Schlammrinde so austrocknete, daß sie mehr und mehr zu bersten anfang. Die Sonne drang durch die Risse und Spalten, erhitzte das Wasser unter der Rinde, verwandelte vieles davon in Dünste, welche einen Ausgang suchten, und von unten gegen die Rinde drückten. Endlich zerbrach dadurch die Erdrinde

*) Er gab sie zuerst 1680 heraus, auch hat er *archaeologias philosophicas* geschrieben, worin er die Lehren der alten Philosophen von dem Anfange und Ende der Welt vorträgt, und welche der eben angeführten Ausgabe seiner *Theoria* angehängt sind.

**) So wie Ovidius sich das Chaos vorstellt. *Fast. lib. I.*

*Lucidus hic aër, et quae tria corpora restant,
Ignis, aqua et tellus. unus acervus erant.*

***) Burnet faßt seine Theorie in einige Hauptsätze (*Propositiones*) zusammen. Pr. 1. *Forma Telluris primae et antediluvianae diversa fuit ab hodierna. Lib. I. Cap. IV.* Pr. 2. *Forma telluris primae, sive primi orbis habitabilis, erat aequabilis, uniformis, continua, sine montibus et sine hiatu maris. Lib. I. Cap. V.*

Mallins philos. Wörterb. 1. Bd.

auf einmal in viele Stücke, die in den Abgrund des Wassers hinabsanken, so entstand, durch Mitwirkung eines schrecklichen Regens, die Sündfluth. Mit den sinkenden Stücken der Rinde ereignete sich aber alles das, was eine solche Zerstörung natürlicher Weise begleitet; die am höchsten aufgethürmten Stücke ragten aus dem Wasser hervor, und das Wasser verlief sich zum Theil in die unterirdischen Klüfte, und hierdurch entstand das Land, welches wir jetzt bewohnen (*Lib. I. Cap. VI. et VII.* *). — Allein de Lüc (Briefe über die Geschichte der Erde und des Menschen I. Band. XVI. Br.) fragt mit Recht: wie können so viele Seethiere unter der trockenen Rinde, die das ganze Wasser bedeckte, leben und sich fortpflanzen? und Moro hat (in seinem III. e, angeführten Buche, I. Th. Hauptst. VII. — XVI.) Burnets System aus physifchen Gründen weitläufig widerlegt.

b. Johann Woodward (*Historia naturalis telluris. Lond. 1695. 8.*) läßt in der Sündfluth die höchsten Berge mit dem Wasser bedecken, welches seiner Meinung nach im Innern der Erde um den Mittelpunkt sich befindet. Gott hob zugleich die Gesetze der Schwere und des Zusammenhangs der Körper auf, dadurch wurde es möglich, daß das Wasser die härtesten Metalle auflösen konnte, aber Schnecken und Knochen, deren Bauart, wegen der Verflechtung ihrer Fibern, anders beschaffen ist, blieben unzerstört. Er ließ darauf die Schwere wieder entstehen. Nun fingen die Materien an, sich nach ihrer verschiedenen Schwere nach dem Mittelpunkt zu senken; daher rühren die Erdschichten und der verschiedene Meeresgrund in der Erde, die oberste Schicht ist unser bewohntes Land. — Allein de Lüc (I. B. XVII. Br.) fragt: was ist eine Fider anders, als ein Körper, dessen Theile durch Cohäsion (Zusammenhang) verbunden sind? Woodward macht ferner die Sündfluth zu einem Wunderwerk, dann beharbt aber weiter keines Systems zur Erklärung derselben.

*) Pr. 5. *Ex dissoluto Veteris mundi et lapsu exterioris terrae in Abyssum ortum esse Dilavium universale.*

— Moro widerlegt Woodward's System ebenfalls (Hauptst. XVIII. — XXIII.), und de Lüc (Br. XVII. — XIX); beide aus physischen Gründen.

c. Whiston (*A new Theory of the Earth. London. 1708. 8.*) legte die Schöpfungsgeschichte so aus: die Erde war vor der Schöpfung des Mose, welche nur eine Umbildung war, ein Comet, und erhielt am Schöpfungstage ihre jetzige Bewegung, woraus und durch die von einem andern Cometen herrührende Sündfluth die ganze gegenwärtige Beschaffenheit unsers Wohnplatzes entstand. — Es sind bei diesem System zu viel willkührliche Voraussetzungen.

d. Scheuchzer (*Hist. d'Acad. d. Sc. de Paris a, 1708. edit. en 12. Pag. 36. sq.*) schickte der Academie der Wissenschaften zu Paris eine Abhandlung über die Bildung der Erde zu. Er nahm in derselben auch die allgemeine Sündfluth als eine Ursache der Umbildung der Erde an, behauptete aber, um die Rückkehr des Wassers und zugleich die Entstehung der Berge zu erklären, Gott habe eine große Anzahl horizontaler steinartiger Schichten der Erde über die Fläche der Erdkugel emporgehoben. Gott habe das aber nur in Ländern gethan, wo viele schon steinartige Schichten gewesen wären. Hieraus erklärt er, warum steinigste Länder, wie die Schweiz, auch sehr bergigt, fandigte aber, z. B. Flandern, Deutschland, Polen beinahe ganz ohne Berge sind. — Allein ein Wunder erklärt nichts.

e. Plüche (*Spectacle de la Nature. T. III. Partie. 2.*) sagt: bei der ersten Entstehung der Erde sei die Ebene des Aequators der Ebene ihrer Bahn um die Sonne parallel gewesen. In diesem ersten Zustande sei das Meer noch zum Theil unter der Erdoberfläche verborgen gewesen; es habe im Innern der Erde große Wasserbehältnisse gegeben, welche durch einen tiefen Abgrund mit einander zusammengehängt hätten. Nun habe der Schöpfer die Axe der Erde ein wenig mehr nach den nördlichen Gestirnen hingelenkt. Dadurch sei die Hitze der Sonne alle auf die eine Halbkugel gefallen, indem die andere dem strengsten Frost ausgesetzt gewesen. Daher entstan-

den Ausdehnungen und Zusammenziehungen, gewaltfame Stürme, welche die Athmosphäre beunruhigten, und zwischen das unterirdische Wasser und das darüber stehende Gewölbe hineindringen. Das Wasser der Atmosphäre ward durch diese Windstöße verdichtet, und stürzte wie ein Meer herab. Die Erde zerbrach davon, sank in den Abgrund, und trieb dadurch das Wasser desselben in die Höhe. Hierdurch entstand die allgemeine Sündfluth. Endlich dienten Sonne und Winde wiederum, die Erde aufs Trockene zu bringen. Das Wasser zog sich theils in die tiefsten Stellen, theils stieg es in die Atmosphäre hinauf. — Aber auch in diesem System spielt ein Wunder die Hauptrolle.

f. Engel (Versuch über die Frage: Wenn und wie ist Amerika bevölkert worden) giebt Gründe an, warum man Moses Ausdrücke über die Allgemeinheit der Sündfluth nicht buchstäblich nehmen müsse, und hat eine eigene Hypothese über die Sündfluth, die er als ein Wunderwerk betrachtet. „Sie bestand“ sagt er, „in einer Veränderung des Schwerpuncts der Erde, welche das Meer über Asien führte; darauf kehrte dieser Punct beinahe wieder an seine vorige Stelle zurück, und brachte dieses Land aufs neue ins Trockene.“ — Dies ist aber wieder ein Wunderwerk, das doch das Phänomen nicht erklärt.

g. Silberschlag (Geometrie oder Erklärung der mosaischen Erderschaffung nach physik. und mathem. Grundätzen, Berlin 1. u. 2. Th. 1780. 3. Th. 1783. gr. 4.) macht ganz die mosaische Schöpfungsgeschichte zur Grundlage seines Systems. Ein plötzlich wirkendes Feuer bildete ungeheure Höhlungen im Innern der Erde, und trieb die Erde hier mehr, dort weniger empor, und das Meer verlief sich zum Theil in die Höhlen. Aus diesen Höhlen brach das Wasser der Sündfluth hervor, durch eine Wirkung, die der eines Heronsbrunnens gleich war. Die Conchylien in den Erdschichten sollen vorher in den Seen der unterirdischen Höhlen gelebt haben, und durch den Ausbruch der Gewässer bei der Sündfluth auf die Erdoberfläche geführt worden seyn. Die Elephanten- und Rhinoceros-Knochen schwammen,

durch die Verwefung leichter gemacht, auf dem Wasser, wurden durch Wind, Wellen und Ströme der ablaufenden Fluth herumgeführt, und endlich in den von höhern Gegenden herabfließenden Schlamm und Sand begraben. — Ein sehr gezwungenes System, um den Meeresgrund auf dem festen Lande zu erklären, und nicht zuzugeben, daß dasselbe ehemals Meer gewesen.

II.

a. Bourguet (*Memoire sur la Theorie de la Terre*, welches seinen *Lettres philosophiques sur la formation des sels et des cristaux. à Amsterd. 1729.* 12. beigelegt ist) erklärte die Bildung der Berge aus Strömen des ehemaligen Meeres, so wie sich an den Biegungen der Flüsse ebenfalls Winkel mit parallelen Schenkeln an beiden Ufern gegenüber stehen. — Allein dies ist mehr die Wirkung eines reißenden Stroms, der sich Wege durchbricht, als die eines weit ausgebreiteten und Niederschläge absetzenden Meers.

b. Linné (*Orat. de telluris habitabilis incremento 1743. in Amoenit. Academ. Vol. II.*) stellte sich vor, das Trockene sei anfänglich eine Insel unter der Linie gewesen. Diese Insel war ein hoher Berg, der also alle mögliche Climate hatte, und nur so groß, daß sie hinreichte, das Geschaffene zu beherbergen. Alles übrige war Wasser, welches nach und nach abnahm, wodurch unser Wohnplatz sich immer mehr vergrößerte.

c. Le Cat (*Magazin François, Juillet. 1750*) trug ein System vor, welches die Entstehung der Berge auf dem sonst ebenen Meergrunde der Wirkung des Mondes, oder der Ebbe und Fluth zuschrieb. Diese, sagt er, häufte den Schlamm in ungeheuern Massen auf; dadurch mußten an den andern Stellen Vertiefungen entstehen, in welche sich das Wasser senkte, und einen Theil der erhobenen Erde auf dem Trockenen zurückließ. Diese Wirkungen dauern noch immer, wiewohl langsamer, fort, weil jetzt die Materien der Erde fester sind. Daher tritt das Meer immer weiter zurück, und die Länder werden größer. Endlich wird das Meer die ganze Erdkugel aushöhlen. — Allein Ebbe und Fluth

kann den Schlamm auf einer regelmässigen sphäroidischen Fläche nicht in Berge aufthäufen, sondern höchstens nur ein wenig gegen die Pole treiben, und in Gestalt von Zonen anlegen.

d. De Maillet (*Telliamed, ou Entretiens d'un Philosophe Indien avec un Missionnaire François sur la diminution de la Mer. Nouv. edit. à la Haye. 1755. 2. T. 12.*) erklärt die Bildung der Erde aus einer sanften und langsam wirkenden Ursache, aus der beständigen Abnahme oder dem Zurücktretten des Meers. Das Wasser dünstet jetzt immer mehr aus und nimmt ab. Das Meer senket sich jetzt um 3 Fufs in 1000 Jahren. Die Berge sind von Bodensätzen des alten weit höhern Meeres, und ihre Ungleichheiten von den Meereströmen entstanden. Aus dem Wasser sind alle Pflanzen, ja auch alle Thiere und selbst der Mensch, welcher anfänglich ein Bewohner des Meers war, hervorgegangen. Dieses sein System gründete er auf einige locale Beobachtungen an den Küsten des mittelländischen Meers. Den Satz, daß unser festes Land ehemals Meeressgrund gewesen sei, hat er sehr schön und überzeugend dargethan. Alles übrige seines Systems hat aber de Lüc (Briefe über die Gesch. der Erde Th. I. XLI. u. XLVI. Brief) umständlich widerlegt.

e. Wallerius: (Physisch - chemische Betrachtungen über den Ursprung der Welt, besonders der Erdwelt und ihrer Veränderungen, aus dem latein. Erfurt, 1782. 8.) leitet auch den Ursprung aller Körper aus dem Wasser her, aus welchem die festen Körper durch Gerinnungen und Concretionen entstanden seyn sollen. Er bemühet sich, diese Hypothese mit den mosaïschen Tagewerken in eine buchstäbliche Uebereinstimmung zu bringen.

III.

a. R. des Cartes (*Principia philosophiae. Amst. 1650. 4. P. III. p. 411.*) erfann eine Hypothese, aus welcher sich alle Phänomene der Welt sollten erklären lassen. Nicht als wenn die Welt wirklich so entstanden sei; sondern sie sei nur so beschaffen, als wenn sie so entstanden sei. (P. III. XLVI. p. IV. I.) Er stellte sich nemlich

vor, Gott habe durch seine Allmacht einen großen Klumpen Materie zerquetscht und in Bewegung gesetzt, wodurch eine ansehnliche Menge Theilchen in unendlich kleine Kugeln wären verwandelt worden. (P. III. XLVIII.) Hieraus bauet dann Cartesius die Welt vermittelt seiner berühmten Wirbel (P. III. XLVI.). Die Erde war Anfangs ein Stern mit einem eigenen Wirbel, welcher aus Aether bestand, der aber noch mit vieler groben Materie vermischt war, welche endlich eine ganz dunkle Rinde um die Erde bildete, aus der das innere Centralfeuer nur hie und da noch hervorbricht (P. IV. VIII.). Die größten Theile des Erdstoffs stürzten zuerst nieder, und bildeten die Erdschichten und das Wasser (P. IV. IX. — XL.). Da aber die feinem Theile des Erdstoffs, welche über dem Wasser lagen, nicht ganz von den gröbern befreiet werden konnten, so wuchs von ihnen ein Bette über das Wasser zusammen, das endlich einfürzte, und Plänen, Anhöhen, Berge und Meere hervorbrachte (P. IV. XLI. sqq.) So macht er aus Materie und Bewegung die Welt. Allein die Erfahrung unterstützt diese seine Hypothese nicht im mindesten.

b. Leibnitz (*Theodicée*, §. 244. 245. *Acta Erudit.* 1683. p. 40. sqq. vornehmlich aber in seiner *Protogaea s. de prima facie telluris et antiquissimae historiae vestigiis in ipsi naturae monumentis, diff. in Act. Erud. Lips. a.* 1683, vermehrt von Scheid, Göttingen 1749.) nahm die Wärme für die Ursache aller innern Bewegungen in der Natur an. Er läßt die Erde aus einem gebrannten und ausgefchmolzenen Körper entstehen. Der Anfang seines Erlöschens ist die Scheidung des Lichts von der Finsternis und die Epoche der Schöpfung. Die durch Hitze verglafeten Schlacken machten die Rinde aus, in welcher beim Erkalten Buckeln und Blasen d. i. Berge und große Höhlen entstanden. Als die Oberfläche kalt genug war, fielen die Dünste aus der Atmosphäre herab*), bedeckten die Fläche mit

*) *La mer tout entière peut être une espèce d'Oleum perdeliquium. Theodicée, §. 244.*

Wasser, und lösten die Salze auf; daher das falzige Seewasser. Bei zunehmendem Abkühlen zerrifs die Rinde, das Wasser verlief sich zum Theil in die Höhlen, und machte Länder trocken, welche den ersten Menschen zu Wohnplätzen dienten. Endlich stürzten die höchsten, vormals vom Wasser bedeckten und also schon mit Conchylien angefüllten Theile auf einmal nieder, und trieben dadurch das Wasser zum zweitenmale über die ganze Erdoberfläche, so entstand die Sündfluth, bis sich endlich Zugänge zu neuen Höhlen öffneten, worin sich dasselbe wieder verlaufen konnte. Allein man findet keine Spuren einer ehemaligen Erkaltung oder Verglasung in den Materien der Erdrinde.

c. Ray (*Physico-theological discourses concerning the primitive chaos, the general deluge and the dissolution of the world.* London, 1692. 1713. 8.) nimmt einen Niederschlag der festen Theile im anfänglichen Chaos an, wobei die Oberfläche mit Wasser bedeckt war. Er läßt aber bei der Schöpfung durch unterirdische Winde und entzündete Dünste Erdbeben entstehen, die Berge und das trockne Land erheben, und das Wasser sich in den Vertiefungen sammeln. Durch die Ritzen der Erde brach das Feuer aus, und bildete neue vulkanische Berge, auch Höhlen in der Tiefe. Die Sündfluth erfolgte durch eine allmähliche Verrückung des Schwerpunkts der Erde, veranlassete große Veränderungen der Oberfläche, und brachte Länder aufs Trockne, die vordem Meeresgrund gewesen, und mit Seekörpern angefüllt waren. — Es ist unmöglich, daß alle Berge Wirkungen des unterirdischen Feuers seyn sollten.

d. D. Hook (*Posthumous Works, Lond. 1705. fol.*) erklärt die Veränderung der Erdoberfläche aus Erdbeben, welche ganze Theile des Meeresgrundes ohne Verletzung der Schichten, woraus sie bestanden, und der darauf befindlichen Berge emporgehoben hätten, durch gewaltfame Wasserströme, Sturmwinde und allmähliges Herunterfallen der schweren Theile. Besonders, glaubt er, sei durch Erdbeben eine Verrückung des Schwerpunkts der Erde entstanden, wodurch sich die Bewegung der Erdkugel um ihre Axe sowohl der Richtung, als der Zeit nach

merklich geändert habe. Raspe (*Specimen historiae naturalis globi terraquei praecipue de novis e mari natis insulis. Amst. 1763. 8. m.*) hat dieses System verbessert vortragen.

e. Moro (Neue Untersuchung der Veränderungen des Erdbodens, aus dem Italienischen. Leipzig 1751. 8.) behauptet, der ganze trockne Erdboden sei durch unterirdische Feuer entstanden. Bei der Schöpfung befand sich im Mittelpunct der Erde das Centralfeuer, darüber eine dicke Erdrinde, und zu oberst 175 Toisen oder 1160 Fufs hoch Wasser. Am dritten Schöpfungstage liefs der Schöpfer das Feuer wirken, das die Rinde hob und so die ursprüngliche oder Felsenberge (*primarios*) bildete. Das Feuer durchbrach auch die Rinde hie und da, warf vulkanische Materien um sich, bildete Schichten davon im Meere, und gab diesem den salzigen Geschmack, worauf es Seethiere und Pflanzen erhalten konnte. Inzwischen erhob das Feuer auch den Meeresgrund, und bildete dadurch die Berge, welche Schichten, aber keine Seeproducte erhalten (*secundarios*). Die immer fortdauernden Wirkungen des Feuers hoben nun auch die mit Seekörpern versehenen Felsenberge (*primarios*) empor, und bildeten unsere Erdschichten in den Plänen (II. Th. 15. Hauptst.). Die nachherigen Wirkungen der Vulkane haben noch bis auf unsere Zeiten manche locale Veränderungen hervorgebracht, die Wohnplätze der Thierarten u. s. w. verändert, woraus sich erklärt, das man so viel Elephantenknochen in den Nordländern aus der Erde gräbt, und an so vielen Orten versteinerte Ammonshörner findet, deren lebendige Originale nicht mehr angetroffen werden (II. Th. 26. Hauptst. ff.).

f. Krüger (Geschichte der Erde in den ältesten Zeiten. Halle 1746. 8.) nimmt drei grosse Veränderungen der Erde an. Zuerst war sie vom Wasser bedeckt, in welchem die Schalthiere lebten, damals erhielt sie ihre sphäroidische Gestalt. Dann brannte sie aus, die Conchylien wurden gekocht, und in Schiefer und andere geschmolzene Materien begraben. Endlich wurde sie durch Erdbeben erschüttert, welche den Bergen, Hügeln und Sandlagen ihre gegenwärtige Gestalt gaben.

g. Kessler von Sprengseifen (Untersuchung über die jetzige Oberfläche der Erde, besonders der Gebirge. Leipzig 1787, 8) hat eine Hypothese, die der des Moro sehr ähnlich ist, nur nimmt er mehr Rücksicht auf die mosaischen Erzählungen. Allein es ist unmöglich, daß die elastische Kraft der unterirdischen Dämpfe solche Bergketten, wie die Cordelieren und Alpen sind, aus der Tiefe des Meeres erheben und mit gehöriger Festigkeit unterstützen könnte. Der Bau der Berge ist offenbar dagegen.

h. I. H. G. von Justi (Geschichte des Erdkörpers, Berlin 1771, gr. 8) läßt die Erde aus der Sonne entspringen, und eignet ihr ein Centralfeuer zu, welches nach einer Arbeit von mehr als 1000 Jahrhunderten die ursprünglichen Felsen emporgehoben haben soll. Die übrigen Berge leitet er von abwechselnden Ueberschwemmungen her, nimmt auch eine Veränderung der Erdaxe an, um zu erklären, wie die Elephantenknochen in die nordischen Gegenden kommen. Wiedenburg (Anwendung der Natur und Größenlehre zur Rechtfertigung der h. Schrift. Nürnberg 1782, gr. 8) hat dieses System umständlich widerlegt.

i. Der Graf Buffon (*Histoire generale et particuliere To. I. Theorie de la terre, ingleichen mit beträchtlichen Abänderungen Supplement, To. IX. et X. Paris 1778. 8*) nimmt an, daß unsere Erde aus einer brennenden; durch einen Cometen von der Sonne abgerissenen, Masse entstanden sey, und, seitdem sie um die Sonne laufe, immer mehr erkalte. Wenn ein Klumpen geschmolzenes Glas oder Metall erkaltet, so entstehen auf der Oberfläche Löcher, Wellen, Ungleichheiten, und darunter Höhlen und Blasen. So entstanden die ursprünglichen Bergketten und Höhlen der Erde, auch wurden in diesem Zeitraume die Metalle in den Gängen durch Sublimat bereitet. Da die Sonne als die äußere Ursache der Wärme auf die Pole weniger, als auf den Aequator wirkt, so haben die Pole diejenige Temperatur, in welcher die Thiere

leben können, zuerst erreicht, und die Bevölkerung hat also von den Nordländern angefangen. Bei der fortgehenden Erkaltung der Erde mußte endlich eine Epoche kommen, in welcher die Polarländer, für diejenigen Thiere, welche mehr Wärme bedürfen, als andere, zu kalt wurden, daher sie in wärmere Gegenden übergehen mußten. Man sieht hieraus, wie sich in unsern Ländern Elephanten- und Rhinocerosknochen finden können, obgleich diese Thiere nicht mehr bei uns leben. Er nimmt dabei an, daß die Erde eine eigene Wärme hat, welche von der, die ihr die Sonne mittheilt, unabhängig ist, und eben daher rührt, daß die Erde ein Stück der Sonne ist. Man findet aber keine Spuren einer Abnahme der Wärme auf Erden, vielmehr zeigen die Beobachtungen sogar das Gegentheil, auch ist nichts da, was der Erde ihre Wärme entziehen könnte. De Lüc (Briefe über die Geschichte der Erde Th. II. CXLII u. f. Br.) widerlegt dieses System umständlich.

k. Pallas (*Observations sur la formation des montagnes, et les changemens arrivés au globe, à St. Petersb. 1777.* 4. überetzt in den Leipziger Sammlungen zur Physik und Naturgeschichte. II. Band) nimmt an, daß die hohen Granitketten jederzeit Inseln auf der Oberfläche der Gewässer ausgemacht haben, und daß in den Schichten, die sich daran anlegten, Kiese und Vulkane entstanden sind. Diese alten Vulkane zertrümmerten die Schichten, schmolzen und verkalkten ihre Materien, und bildeten dadurch die ersten Schiefer und Kalkberge, in gleichen die nachher mit Erzen u. dergl. ausgefüllten Spalten und Gänge derselben, sie zerstörten auch die auf dem Meeresgrunde liegenden Haufen von Conchylien und Muschelbänken, und veranlaßten Bodensätze von verschiedener Art. Endlich trieb eine gewaltfame Revolution, welche er von den Ausbrüchen der häufigen Vulkane im Indischen und Stillen Meere herleitet, die Gewässer gegen die zusammenhängenden Bergketten von Europa und Asien zu, zerstörte die südwärts derselben gelegenen Länder, überstieg die niedrigsten Theile

der Ketten, und führte die Trümmer der Pflanzen und Thiere mit sich in die nördlichen Gegenden, aus welchen das Wasser wieder in neueröffnete Schlünde abfloß. Das wird aus der Gestalt der Meerbusen, Spitzen des festen Landes, aus der Lage der Gebirge und andern Umständen wahrscheinlich gemacht.

L. De Lüc (*Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme, adressées à la Reine de la Grande Bretagne, à la Haye 1779. Tomes V. 8. maj.* mit einiger Abkürzung übersetzt unter dem Titel: *Physikalische und moralische Briefe über die Geschichte der Erde und des Menschen, an Ihre Majestät die Königin von Großbritannien, Leipzig 1781. 1782. 2 Bände gr. 8*) hat nicht nur viele der vorhergehenden Hypothesen sehr scharf geprüft, sondern auch ein besseres System aufgestellt. Er gesteht, daß er die Ursache der ursprünglichen Berge nicht angeben könne, und behauptet: 1) daß unser festes Land ehemals Meeresgrund gewesen sei, und es damals Länder gegeben habe, die wahrscheinlich jetzt nicht mehr vorhanden sind. 2) Daß das Meer sein ehemaliges Bette durch eine plötzliche Revolution, und 3) noch nicht seit sogar langer Zeit verlassen habe. Das alte Meerhäufte Bodensätze von kalkartigen Materien, die nach und nach immer mehr mit Seekörpern, auch mit Trümmern von Pflanzen und Landthieren vermischt wurden, welche die Flüsse aus dem damaligen festen Lande herbeiführten. Dahin gehören die Jura u. s. w. Das Wasser filtrirte sich durch den Boden, erzeugte unter dem Meere innere Gährungen, entzündete Feuer, erzeugte Dämpfe und Ausbrüche von Vulkanen, welche Berge aus Lavaschichten bildeten, die hin und wieder mit Bodensätzen des Meers abwechselten. Die davon unzertrennlichen Erdbeben machten Spalten in den Bergen, welche sich nachher mit Materien ausfüllten, die Producte des Wassers und Feuers zugleich seyn können. Dies sind unsere Gänge. Auch warfen die Vulkane Trümmer des ursprünglichen Bodens aus, und bildeten davon Anhäufungen und Schichten. Durch

den Einsturz des Bodens in die vom unterirdischen Feuer erweiterten Höhlen ward die Fläche des alten Meeres immer niedriger; die Vulkane traten mit ihren Oeffnungen hervor, wirkten freier, und warfen oft ungeheure Granitblöcke mitten in die Kalkgebirge. Endlich machte das Meer, statt der kalkartigen, nur noch kieselartige oder sandige Bodenfüße, und führte Mergel, Thon und Sand über den Boden. Dies war sein letztes Werk. Auf einmal verlief es den so gebildeten Boden unserer festen Länder durch eine plötzliche Revolution, die de Lüc von dem Einsturze des alten festen Landes herleitet, welches nach ihm Wölbungen über große Höhlen waren. Das Wasser hatte sich nach und nach Zugänge dazu eröffnet, Gährungen und Explosionen veranlaßet, die Gewölbe stürzten nieder, das feste Land verschwand, das Wasser breitete sich darüber aus, ohne doch den sandigten Grund, auf dem es vorher geruhet hatte, zu zerstören, und die Meeresfläche ward dadurch so niedrig, daß unsere jetzigen festen Länder aufs Trockene kamen, dagegen die Stelle der ehemaligen Länder anjetzt vom Weltmeere bedeckt wird. Das Meer aber hat jetzt ein unveränderliches Bette, und alle kleinen Veränderungen desselben erfolgen bloß aus particularen und localen Ursachen. Die Revolution, welche das Meer in diesen neuen Zustand versetzt hat, muß alle Theile des festen Landes, in welchen die Schicht der vegetabilischen Erde von gleicher Stärke ist, zu gleicher Zeit betroffen haben. Diese Revolution war die Sündfluth. Sobald die neuen Länder vom Wasser verlassen waren, machte das unterirdische Feuer neue Explosionen, wodurch die Trümmer des zerbrochenen Bodens weit umher geworfen wurden. Aber es gebrach diesem Feuer bald an Nahrung, es verlösch, in dem neuen Bette des Meeres hingegen entzündeten sich neue Vulkane, und bildeten die vulkanischen Archipelagen. Dies ist die große Revolution, welche die Geschichte unsrer Erde in zwei Perioden theilt. (CXXXVII CXXXVIII. CXLVII Brief). Mit diesem System stimmt Hollmann (*Comment. de corporum marinorum aliorumque peregrino-*

rum in terra continente origine, in Comment. Gotting. Tom. III. p. 285. fq.) in den Hauptsätzen, daß unser Land Meeresgrund gewesen, und durch Einstürzung des alten Landes aufs Trockene gekommen sei, völlig überein, obgleich seine Abhandlung bereits 1753 geschrieben ist.

m. Gerhard (Versuch einer Geschichte des Mineralreichs, Berlin 1781. 8) läßt den Schöpfer bloß Kiesel Erde, Feuer und Wasser hervorbringen, und daraus durch die Bewegung im Chaos die Salze und übrigen Erden, nebst Thon, Oelen, Schwefel und Kiefen entspringen, dann aber durch Gährung und Niederschlag der Schichten sich ordnen und durch Erhitzung und Ausbrüche fixer Luft wieder zertrümmern. Dieser Archäologe läßt also alles chemisch, so wie Descartes alles mechanisch, entstehen. Beides ist nicht allein hinlänglich, alle Phänomene zu erklären.

n. Der Freiherr von Gleichen genannt Rufsworm (Von Entstehung, Bildung, Umbildung und Bestimmung des Erdkörpers, Nürnberg 1782. 8) glaubt, die Erde sei Anfang eine bloße Wasserkugel gewesen, welche zuerst Fische hervorgebracht habe, aus deren Verfaulung Erde entstanden sei, die sich gesetzt, und den festen Körper zu bilden angefangen habe. Die Gährung habe darauf Hitze, Aufblähungen und Erhöhungen veranlaßt, die Bewegung des Wassers habe den Schlamm zu Sthalen geformt, woraus denn Kalk bereitet worden sei. Endlich sei die Erde über das Wasser hervorgetreten und dem Sonnenlichte ausgesetzt worden. Das Wasser nehme immerfort ab, die Wärme aber zu, und so werde endlich die ganze Erdkugel in Feuer zerschmelzen.

6. So viel ist aus Beobachtungen gewiß, daß die Erde ehemals anders als jetzt ausgesehen hat (f. A. F. v. Veltheim *Etwas über die Bildung des Basalts und die vormalige Beschaffenheit der Gebirge in Deutschland. Leipzig 1787. gr. 8.*), daß unsere Länder ehemals Mee-

reßgrund gewesen sind *), welches außer Maillet, Hollmann, Buffon und de Lüc, auch Lehmann (Versuch einer Geschichte von Flötzgebirgen. Berlin 1756. 8) dargethan hat, daß eine einzige Ueberschwemmung, also auch die von Moße erwähnte Sündfluth, allein zur Erklärung der Phänomene nicht hinreicht, daß die Vulcane und Erdbeben an der Bildung der Erdfäche einen sehr großen Antheil haben, und daß überhaupt sehr viele mit einander verwickelte, theils gewaltfam, theils allmählig wirkende Ursachen zusammengekommen sind; um die Erdfäche zu dem, was sie jetzt ist, zu bilden.

Kant: Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 80. S. 364. §. 82. S. 385. *)

Lulof. Einleit. zu der math. phys. Kenntniß der Erdkugel 18, Hauptst. S. 355 ff.

Erleben. Anfangsgr. der Naturlehre. 4. Aufl. 13. Abschn. §. 773. ff. S. 690. ff.

Bergmann. Phys. Besch. der Erdkugel 2. Aufl. Th. II. S. 239 ff.

De Lüc phys. und moral. Briefe über die Gesch. der Erde. XV. Br. ff. Th. I. S. 104 ff. CXXXVII. Br. ff. Th. II. S. 432. ff.

Gehlers phys. Wörterbuch. Art. Erde. Th. II S. 53 ff.

Burnet *Telluris theoria sacra. lib. I. cap. V. sqq.*

Cartesii Principia Philosophiae. P. III. et IV.

Leibnitz Theodicæ. §. 244. 245

Moro. Neue Untersuch. der Veränd. des Erdbod. II. Th.

Architectonik,

architectonica, architectonique. Die Kunst der Systeme, oder die Lehre des Scientifischen

*) — *Sic toties versa es, fortuna locorum.*

Vidi ego, quod fuerat quondam solidissima tellus,

Esse fretum. Vidi factas ex aequore terras:

Et procul a Pelago conchas iacere marinae.

Et vetus inventa est in montibus anchora summis

Ovid. Metam. lib. XV. v. 261. sq.

in unserer Erkenntnis überhaupt. Es läßt sich nehmlich unsere Erkenntnis so zusammenstellen, daß zwischen den einzelnen Theilen derselben kein nothwendiger Zusammenhang ist, dies nennt man eine rhapsodische Zusammenstellung, das Zusammengestellte selbst aber macht ein Aggregat aus; sie läßt sich aber auch so zusammenstellen, daß jeder Theil um aller übrigen willen an seiner Stelle steht, und alle übrigen um jedes einzelnen willen ihre Stelle einnehmen, so daß alle zusammen ein einziges Ganzes ausmachen, aus welchem man keinen Theil herausnehmen darf, und in welchem kein Theil fehlt, dies nennt man eine systematische Verknüpfung, das Zusammengestellte selbst aber macht ein System aus, welchem ein Vernunftbegriff (eine Idee) eines solchen Ganzen, zum Grunde liegt, die eben die Einheit giebt. Die Kunst nun, ein solches System hervorzubringen, heißt die Architectonik, sie ist also ein Zweig der Lehre von der Behandlung unserer Erkenntnis (der Methodenlehre) und ist noch wenig bearbeitet (M. I. 1001. C. 860.).

2. Kant hat eine solche Architectonik für alle Erkenntnis aus reiner Vernunft entworfen. Hier ist also ein nothwendig verbundenes Ganzes reiner Vernunfterkennnis die Idee, welche den Zweck und die Form des ganzen Systems aller Erkenntnis aus reiner Vernunft enthält; und dieses System hat er in der Critik der reinen Vernunft in seinen Grundzügen, durch Critik des Vernunftvermögens, entworfen. — Lambert hat schon eine Architectonik (1764) geschrieben, und Riga 1771, in 2 Bänden 8. herausgegeben. Es ist ein eigenes metaphysisches Lehrgebäude, welches zu der Zeit, da es herauskam, Epoche zu machen schien. Lambert hat das Wort Architectonik aus Baumgartens Metaphysik (§. 4.) genommen, der es für gleichbedeutend mit allgemeiner Metaphysik, Metaphysik überhaupt oder Ontologie erklärt. Lambert sagt (Vorrede XXVIII): „es ist in so fern ein Abstractum von der Baukunst, und hat in Absicht auf das Gebäude der

menſchlichen Erkenntniſſe eine ganz ähnliche Bedeutung, zumal, wenn es auf die erſten Fundamente, auf die erſte Anlage, auf die Materialien und ihre Zubereitung und Anordnung überhaupt, und ſo bezogen wird, daß man ſich vorſetzt, daraus ein zweckmäßiges Ganzes zu machen.“ Wir ſehen hieraus, daß Baumgarten das Gebäude der metaphyſiſchen Erkenntniſſe ſelbſt, Lambert dieſes Gebäude neſt der Kunſt es zu errichten, Architectonik nennt. Kant aber verſtehet unter Architectonik der reinen Vernunft, die vollſtändige Aufſindung und Ableitung aller Theile der reinen Vernunft-erkenntniſſe nach folgender Idee. Wir haben ein Erkenntniſſvermögen, aus welchem Erkenntniſſe entſpringen, die zwar in allen Erfahrungen zu finden ſind, aber nicht aus denſelben entſpringen, ſondern durch unſer Erkenntniſſvermögen hineingelegt werden, und eben dadurch die Erfahrung möglich machen. Dieſe Erkenntniſſe ſollen nun, durch die Architectonik derſelben, alle erſchöpft, oder in ihrem ganzen Umfange und nach der Folge aufgeſtellt werden, wie ſie nach Anweiſung der Critik der reinen Vernunft (welche den ganzen Mechanismus der Erzeugung unſrer Erkenntniſſe aufdeckt) zur Erzeugung der Erfahrung aus den verſchiedenen Erkenntniſſvermögen entſpringen (C. 863).

3. Architectoniſch iſt dasjenige Prädicat, das man einer Erkenntniſſ beilegt, wenn ſie nach der Idee eines ſolchen ſyſtematiſchen Ganzes behandelt wird. So ſpricht Kant von einer architectoniſchen Einheit, d. i. einer ſolchen Einheit der Erkenntniſſ, welche zuſolge jener Idee, oder eines Vernunftbegriffs entſpringt, im Gegenſatz gegen techniſche Einheit, welche entſtehet, wenn man das zufällig Aufgefundene nach dieſer oder jener zufälligen Abſicht verbindet, z. B. daß man es am beſten überſehen, oder, am leichtesten behalten, am bequemſten vortragen kann (C. 861). Ein architectoniſcher Plan iſt ein Plan, der nach Principien entworfen iſt. So entwirft die Critik der reinen Vernunft den Plan der Transcendentalphilosophie

architectonisch, d. h. sie giebt aus einem Vernunftprincip, nemlich das ein sehr wichtiger Theil unserer Erkenntniß aus dem Erkenntnißvermögen selbst hervorgehet, und das die Nothwendigkeit der ganzen Erfahrung sich darauf gründet, den Plan zu einer Wissenschaft von den Erkenntnissen, die unmittelbar aus dem Erkenntnißvermögen erzeugt werden, oder von der Möglichkeit, dem Umfange, der Vollständigkeit und Gültigkeit solcher Erkenntnisse, die bei der Genesis (Erzeugung) der Erfahrung derselben jederzeit vorhergehen und ihr zum Grunde liegen, und daher Erkenntnisse *a priori* heißen, s. *a priori* (C. 27). Die Aufmerksamkeit, die man auf eine Wissenschaft wendet, welche man Theilweise studirt hat, ist dann architectonisch, wenn man sich nun nach vollendetem Studium bemühet, die Idee des Ganzen richtig zu fassen, und alle einzelnen Theile, die man durchlaufen ist, unter diese Idee zu bringen, und ihnen nach derselben ihren Ort, ihren Werth und ihren wechselseitigen Zusammenhang untereinander zu bestimmen (P. 18). Die menschliche Vernunft ist architectonisch heißt, sie ist ein Vermögen, das darauf hingehet, alle unsere Erkenntniß unter die Idee eines Ganzen zu verbinden und so zu einem System zu erheben. Sie verwirft daher jede Erkenntniß, die diesem Systematischen aller unserer Erkenntnisse hinderlich ist; alles hingegen, was demselben beförderlich ist, dessen Daseyn gefällt ihr eben darum, oder das hat ein architectonisches Interesse für sie, z. B. Gott, als Princip der Vollendung des ganzen Systems aller Ursachen und Wirkungen (C. 502. 503.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 27
 Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III.
 Abschn. S. 502. 503. Methodenl. III. Hauptst. S. 860.
 861. 863.

Kant. Crit. der pract. Vern. Vorrede S. 18.

Architectonisch.

S. Architectonik.

Aristokratie,

Adelsgewalt, *concilium s. curia multorum*. Diejenige Form der Beherrschung eines Staats, wo mehrere unter sich verbundene Menschen, die einander gleich sind, das Staatsoberhaupt ausmachen, und also zusammen die Herrschergewalt (Souveränität) besitzen, ohne daß Andere daran Theil nehmen können, die nicht zu dieser Gesellschaft (dem Staatsoberhaupt) gehören. Gemeinlich sind diese Menschen aus gewissen Familien im Staate, die nur allein das Recht haben, demselben seine Regierungsmitglieder zu geben (*aristocratia successiva*). Der Venetianische Staat giebt das bekannteste Beispiel von Aristokratie. Aber auch Frankreich ist, seiner gegenwärtigen Beschaffenheit nach, eine Aristokratie (*aristocratia electiva*), denn die beiden Räthe, welche die Herrschergewalt besitzen, bestehen aus vielen Personen, und doch nicht aus allen Staatsbürgern; im letztern Falle würde es allein eine wahre Demokratie, obwohl ein Ungeheuer, seyn (Z. 25).

2. Einige haben behauptet, in der Aristokratie sei es schwerer, zu einer rechtlichen Verfassung zu gelangen, als in einer Demokratie. Die Demokratie ist aber dazu gar nicht fähig. Sie haben bloß darin recht, daß es in einer Aristokratie schwer ist. Die größere Anzahl der Regierungsmitglieder schwächt die Kraft der Regierung, denn der Herrscher-Wille ist alsdann sehr getheilt, und sehr verschieden von dem Privatwillen eines jeden Einzelnen, und der allgemeine Wille wirkt daher schwerer auf den Willen des Staatsoberhauptes. Wo die Zahl der Herrschenden groß ist, da giebt es eine Menge von Factionen, weil sich der Herrscher-Wille Allergar zu leicht in den übereinstimmenden Privatwillen mehrerer Einzelnen auflöst, und so durch die vereinigte Macht Mehrerer der Privatwille wider den allgemeinen Willen durchgesetzt wird, welches dem rechtlichen Zustande entgegen ist. So ist es also in der Aristokratie schwerer, als in der Monarchie, zur einzigen vollkommenen rechtlichen Verfassung zu gelangen.

gen. Beide aber können nur allein (die Demokratie nie) der rechtlichen Regierungsart angemessen seyn.

3. Hobbes schrieb 1646 zu Paris sein Buch vom Bürger. (*Elementa philosophica de cive, auctore Thom. Hobbes Malmesburiensi.*) Im 7. Kapitel des Buchs *Imperium* handelt er von den drei Beherrschungsarten des Staats. Die Aristokratie, sagt er, ist diejenige Beherrschungsart, wo die Oberherrschaft (*summum imperium*) in den Händen eines Senats (*concilium*) ist. Mit dieser Beherrschungsart ist also das Charakteristische verbunden, daß nicht alle Staatsglieder auch Mitglieder dieses Senats sind; sondern nur ein gewisser Theil derselben, welcher der Adel (*Optimates*) heißt. Dieser Adel kann nun entweder Geburtsadel seyn, d. i. derjenige, der da macht, daß man Mitglied des Senats werden kann, oder Amtsadel, d. i. derjenige, der dadurch entsteht, daß man Mitglied des Senats ist. Von dem erstern geben die römischen Senatoren, von dem andern die jetzigen Mitglieder des Rathes der fünf hundert und des Rathes der Alten in Frankreich das Beispiel. Der erstere kann auch der herrschende Adel, der letztere der Herrscheradel heißen. Wenn einige alte politische Schriftsteller, außer der Aristokratie, noch von einer Oligarchie reden, oder der Herrschaft Weniger, so ist das keine spezifische Verschiedenheit zwischen beiden. Hobbes sagt, der Name Oligarchie rührt von den Aristokratenfeinden her; denn die Menschen pflegen durch den Namen nicht nur die Gegenstände, sondern auch ihre Neigungen, z. B. Liebe, Haß, u. s. w. auszudrücken. Diese Gewohnheit macht, daß der Eine das Oligarchie nennt, was der Andere Aristokratie heißt, so daß diese verschiedenen Namen nur die verschiedene Denkungsart über diese Form der Beherrschung ausdrücken. Diese verschiedene Benennung drückt also keine Verschiedenheit der Sache aus.

4. Die moralischen und politischen Versuche des D. Hume enthalten unter andern einen Versuch, in welchem bewiesen wird, daß die Staatskunst die Form einer Willenschaft annehmen kann. In demselben stellt

er den Satz als Axiom auf, daß die beste Aristokratie einen Adel ohne Vasallen erfordert. In den von Herrn Garve herausgegebenen Grundsätzen der Moral und Politik (aus dem Englischen des M. Pauley übersetzt, Leipzig 1787. 2. Band. S. 157) findet sich etwas über die verschiedenen Regierungsformen, unter welchem Worte aber hier die drei Beherrschungsarten verstanden werden, wovon die zweite die aristokratische ist. Die aristokratische Form, heißt es, ist diejenige, wo die gesetzgebende Gewalt einer aus dem ganzen Corpore der Nation ausgewählten Versammlung zukömmt, welche Versammlung ihre abgehenden Glieder entweder durch eigene Wahl wieder ersetzt, oder neue in ihre Stelle nach bestimmten Successionsgesetzen bekömmt, wobei entweder auf die Abstammung aus gewissen Familien, auf den Besitz eines gewissen Vermögens oder bestimmter Ländereien; oder endlich auf persönliche Rechte oder Eigenschaften gesehen wird. Dieses Buch beurtheilt aber den Werth der Aristokratie nicht nach dem Rechte, sondern nach den aus ihr entspringenden Folgen. Man findet daher die Vorzüge und Uebel der Aristokratie in demselben aufgezeichnet.

5. Unter den neuesten Politikern hat Rousseau durch seinen gesellschaftlichen Vertrag das meiste Aufsehen erregt. Beschreibungen der Beherrschungsarten findet man im dritten bis achten Kapitel des dritten Buchs. Aber die Eintheilung der Beherrschungsarten untersucht er im dritten Kapitel, wo es heißt, die Regierung kann sich in die Hände einer kleinen Anzahl zusammenziehen, so daß es mehr bloße Staatsbürger als Regierungsmitglieder giebt; diese Form führt den Namen der Aristokratie. Rousseau hat ein ganzes Kapitel (das fünfte des dritten Buchs des gesellschaftl. Vertrags) von der Aristokratie. Er behauptet, die ersten Gesellschaften hätten sich aristokratisch beherrscht, und die Aristokratie sei dreierlei Art, die natürliche, Wahl- und erbliche. Die zweite sei die beste Aristokratie im eigentlichen Sinne des Worts, weil man durch die Wahl wirklich die Besten (*apert, optimates*) zu Regierungsmitgliedern ausheben könne. Ja-

kobs Eintheilung der Regierungsformen (in der Philosophischen Rechtslehre oder dem Naturrecht) 1.) nach den verschiedenen Personen, welchen die Majestät übertragen wird; und 2.) nach der verschiedenen Art und Weise, wie sie diese Personen, dem Vertrage nach, ausüben, ist ganz richtig; das erste ist die Form der Beherrschung, welche entweder Autokratie, Aristokratie oder Demokratie ist; das zweite, die Form der Regierung, welche entweder republikanisch oder despotisch ist. Jacob (a. a. O. §. 772) sagt: „wenn die höchste Gewalt einer Versammlung gewisser vornehmer Reichsbürger zukömmt, so heist die Verfassung Aristokratie. Die Gesellschaft der Bürger, welcher die Majestät zukömmt, heist der souveraine oder höchste Reichs- oder Staatsrath, welcher aber entweder unumschränkt (*aristocratia pura*) oder beschränkt ist, und in der Ausübung der Majestätsrechte an gewisse positive Bedingungen gebunden seyn kann (*aristocratia temperata*).

6. Die aristokratische Staatsform ist aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt, nemlich

a. dem der Vornehmen (*optimatum*, als Gesetzgeber) zu einander, um zusammen den Souverän zu machen, und

b. dem dieses Souveräns zum Volke. (K. 209.)

Kant. Zum ewigen Frieden. II. Abschnitt. I. Definitivartikel *** S. 25.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtl. II. Th. I. Abschn §. 51. S. 209.

Hobbes. *Elementa philosophica de civ. Imper. Cap. VII. pag. m. 113. sq.*

D. Hume *Essais moraux et politiques, IV. Essai. pag. m. 37.*

Garve. Grundsätze der Moral und Politik, aus dem Engl. des Payley. 2. B. S. 157.

Rousseau *Le Contract social, liv. III. ch. 3—8.*

Jakob. Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht. §. 758. 772.

Walch. Philosophisches Wörterbuch. Art. Aristokratie.

Aristoteles,

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Aristoteles*, *Aristote*, wurde im ersten Jahre der 99. Olympiade, oder 384 Jahr vor Christi Geburt zu Stagira in Macedonien geboren. Sein Vater war Nicomachus, des Königs von Macedonien Amyntas, Großvaters Alexanders des Großen, Leibarzt. Noch vor dem 20. Jahre seines Alters studirte Aristoteles unter Plato die Philosophie. In seinem 41. Jahre wurde er der Erzieher des jungen Alexander, der damals 15 Jahr alt war. Bei ihm und seinem Vater, dem König von Macedonien, Philippus, stand Aristoteles in großen Gnaden. Noch vor seines Zöglings Feldzuge nach Athen ging er nach Athen, und lehrte daselbst die Philosophie. Er stiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philosophisches System; diese Schule hieß die peripatetische (wandelnde), weil Aristoteles im Gehen zu lehren pflegte. Er starb im 3ten Jahre der 114. Olympiade, 322 Jahr vor Christi Geburt, in dem nehmlichen Jahre, in welchem auch Demosthenes starb, und im 63. Jahre seines Alters.

2. Kant sagt (C. Vorrede zur zweit. Aufl. VIII): „dass die Logik ihren sichern Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, lässt sich daraus ersehen, dass sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, dass sie aber auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können. Dieses wird man am besten einsehen, wenn man den Inhalt der logischen Schriften des Aristoteles, denen man in neuern Zeiten den Namen Organon beilegte, mit einer Logik unrer Zeiten vergleicht. Ich will daher jetzt von diesem Inhalt dieser Schriften hier einige Nachricht geben.“

Die logischen Schriften des Aristoteles sind:

a. sein Buch von der Erklärung (*περι ερμηνείας*). Unter der Erklärung versteht aber Aristoteles nicht, wie gewöhnlich, die Auslegung oder Interpretation, z. B. eines Buchs u. s. w., sondern die Art, sich so gegen einen Andern über unfre Vorstellungen auszudrücken, dass dieser uns vollkommen verstehen kann. Nach dem Aristoteles bestehet ein Vernunftschluss aus einzelnen Theilen, die er Erklärungen nennt. Ein solcher Theil ist nun entwe-

der einfach oder zusammengesetzt. Jener erklärt nur einen einfachen Begriff, und heißt Nennwort (*nomen*) oder Zeitwort (*verbum*); dieser bestehet aus der Verbindung mehrerer einfachen, und heißt ein Satz. Aus der Verbindung mehrerer Sätze entsteht endlich die Rede. Von allen diesen logischen Gegenständen handelt nun Aristoteles in diesem Buche in 14 Capiteln. Er zeigt, was er unter Erklärung verstehe, und handelt dann von den Symbolen im Gemüth und in der Sprache. Er lehrt, was ein Nennwort, das unendliche Nennwort und der Fall (Casus) des Nennworts, was ein Zeitwort, das unendliche Zeitwort und der Fall des Zeitworts ist, und redet von den Zeitwörtern an und für sich. Er handelt sodann von der Rede und ihren Arten; von dem Satze; von der Bejahung, der Verneinung und dem Widerspruch; von den Entgegensetzungen und den Widersprüchen zwischen den Bejahungen und Verneinungen; von der Antithese, wo nicht bloß eine Bejahung oder Verneinung ist; von den Antithesen in zukünftigen zufälligen Dingen; von der Antithese der Sätze mit einem dritten Prädicat (*tertii adjacentis*); von der Verbindung (Synthesis) und Trennung (Diäresis) in den Sätzen; von der Modalität der Sätze; von den Folgerungen aus der Modalität der Sätze; von den entgegengesetzten Sätzen. Dann folgt

b) seine Analytik in zwei Büchern, von denen jedes wieder zwei Abschnitte hat.

I. Buch. 1. Abschnitt: trägt in 40 Capiteln die Lehre von Entstehung des Syllogismus oder dem Schlusse vor, und zwar zuerst, wie die Schlüsse gemacht werden, welches er die Synthesis oder Genesis derselben nennt; dann wie wir es bewirken können, daß wir sie bei der Hand haben, oder von der Erfindung derselben; endlich wie sie in Schriften oder Reden aufzufinden, und in einander zu verwandeln sind. Er handelt also von dem Satze, Terminus, Schlusse und seinen Elementen; von der Umkehrung der einfachen Sätze und der Sätze in Rücksicht auf ihre Modalität; von den brauchbaren und unbrauchbaren Arten der Schlüsse in der ersten Figur; von den Schlüssen der zweiten und dritten Figur; von den drei Figuren und der Vollkommenheit der unvollkommenen Schlüsse; von den Schlüs-

fen, in welchen beide Vorderfätze Nothwendigkeit haben, und von denen der ersten zweiten und dritten Figur, da der eine Vorderfatz Nothwendigkeit hat; von den Schlüssen in der ersten mit zufälligen Vorderfätzen; von den Schlüssen mit vermischten, nemlich einem zufälligen und einem nothwendigen Vorderfatz; von den Schlüssen in der zweiten Figur mit zwei zufälligen Vorderfätzen; von den Schlüssen mit einem in Ansehung der Zufälligkeit unbestimmten und einem zufälligen Vorderfatz in der zweiten Figur; von den Schlüssen mit einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderfatz in der zweiten Figur; von den Schlüssen mit zwei zufälligen, einem absoluten und einem zufälligen, einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderfatz in der dritten Figur. Von der Eintheilung der Schlüsse und ihrer Qualität und Quantität; von der Zahl der Terminus und Vorderfätze in den Schlüssen und den Prosyllogismen; wie in einer jeden Figur eine Aufgabe behandelt wird; von der Aufindung der Vorderfätze zu den Schlüssen; von den zu etwas Unmöglichem führenden und andern hypothetischen Schlüssen; von der Eintheilung; von der Analyse der Schlüsse in Figuren, Sätze und Glieder; von der Analyse der hypothetischen Schlüsse; von der Analyse der Schlüsse aus einer Figur in die andere; von den endlichen und unendlichen Gliedern.

Der 2. Abschnitt trägt in 30 Kapiteln die Lehre von dem schon vorhandenen Schlusse vor, und zwar von dem Grade der Bündigkeit und von der Unbündigkeit der Schlüsse, und das es keine Beweise als durch Schlüsse gebe, das Induction, Enthymema und Beispiel u. s. w. nichts anders als Schlüsse sind. Er handelt also von den Schlüssen, die auf mehreres schliessen; von einem wahren Schlusssatz aus falschen Vorderfätzen in der ersten, zweiten und dritten Figur; von dem Zirkelbeweise in diesen Figuren; von der Umkehrung der Schlüsse in diesen Figuren; von dem apagogischen Schlusse in diesen Figuren; von dem Unterschied zwischen einem ostensiven und apagogischen Schlusse in allen Figuren; von dem Schlusse aus dem Gegentheil in allen Figuren; von der Petitio Principii; von dem Tadel eines Schlusses, wenn man sagt: darum ist

es noch nicht falsch; von dem falschen Grunde; wie man hindern könne, daß nicht gegen uns geschlossen werde; vom Elenchus oder dem Schlusse des Widerspruchs; vom Irrthum aus einer Meinung; von der Umkehrung der Glieder in der ersten Figur; von der Induction, dem Beispiel, der Ablenkung, Instanz; von der Aehnlichkeit, dem Zeichen und dem Enthymena; von den Schlüssen aus der Physiognomie.

II. Buch: trägt in 2. Abschnitten die Natur, Kraft und Eigenschaft des Beweises vor; in dem 1. Abschnitte im Allgemeinen und im 2. Abschnitte ausführlicher.

1. Abschnitt. Daß es Beweise giebt; von der Wissenschaft, dem Beweise und seinen Elementen; von den Meinungen der Alten darüber; von der Allgemeinheit und dem an und für sich; von den Fehlern, wenn man etwas allgemein nimmt; von dem Beweise aus der Nothwendigkeit; von den Beweisen aus eigenen Principien; von den ewigen Wahrheiten, und uns indemonstrablen Principien; von den Principien, Fragen und Auflösungen; von dem Unterschiede zwischen Beweis und Wissenschaft; von der zum Beweise bequemsten Figur; von den unmittelbaren verneinenden Sätzen; von dem Betrug aus Unwissenheit; von dem Beweise ins Unendliche und den unendlichen Mittelgliedern; von der unendlichen Bejahung und Verneinung; von der besten Beweisart; von der Gewisheit und Einheit der Wissenschaft; von Dingen, die nicht zu beweisen sind; von den verschiedenen Principien der Schlüsse; von der Verschiedenheit zwischen Wissenschaft und Meinung; vom Scharf sinn.

2. Abschnitt. Von der Anzahl und Ordnung der Fragen; worin alle Fragen übereinkommen; Unterschied zwischen Erklärung und Beweis; von der Erklärung durch den Schlusssatz eines Schlusses; von der Aufsuchung der Erklärung durch die Eintheilung; von dem Beweise der Erklärung durch eine andere; von der Aufsuchung der Erklärung; vom Beweise der Ursache; von dem Beweise der Ursache, die die Wirkung nicht gleich bei sich hat; vom Zirkel im Erklären und seinem Beweise; von den Bedingungen die Erklärung zu

finden; von der Vortrefflichkeit des Weges *a posteriori*; Vorschriften zur Erfindung der Aufgaben und des Mittelgliedes; von dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung; von dem Ursprung der Kenntniß der Principien.

c. In der Topik handelt Aristoteles von den Elementen, woher wir die Principien und Beweise über etwas zu disputiren hernehmen können; sie enthält die Dialectik der Alten, oder die Kunst Schein zu erregen, und handelt von dem Wahrscheinlichen.

1. Buch. Vom Schlusse und seinen Arten; vom Nutzen der Topik; von der Materie der Dialectik; von der Erklärung, dem Geschlecht, dem Eigenthümlichen und dem Zufälligen, auf wie viel Art dasselbe genommen wird; von der Anzahl der Prädicate; von den Categorien, von dem dialectischen Satze, von der dialectischen Aufgabe und der dialectischen Thesis; von den Arten zu vernünfteln; von den Werkzeugen der Erfindung; von der Wahl der Sätze; von der Unterscheidung gleichnamiger Dinge und den Oertern, die dahin gehören; von Erfindung der Verschiedenheiten; von der Betrachtung der Aehnlichkeit; von dem Nutzen der Werkzeuge zur Erfindung.

2. Buch. Von der Eintheilung und den Fehlern der Aufgabe; von den Oertern zu den Aufgaben, dem Accidens, und den Oertern, die zu solchen Vorstellungen gehören, welche auf vielerlei Art ausgedrückt werden; Oerter, um zu beweisen, daß das Gegentheil worin enthalten sei; Oerter, die zur Prädicirung des Geschlechts und der Art gehören; von den Oertern, die zur Verwandlung des Streits gehören; Oerter, welche von der Trennung, Etymologie, Beschaffenheit der Zeit, worin etwas ist, und der Vielnamigkeit hergenommen sind; Oerter, die vom Gegentheil, von der Folge des Entgegengesetzten, von verbundenen Begriffen, dem Ursprung und Untergang, der Wirkung und Zerstörung hergenommen sind; Oerter von der Proportion und Vergleichung, von dem Zusatze, von dem, was auf irgend eine Art ist, zu dem, was an und für sich ist.

3. Buch. Gründe oder Oerter zu beweisen, daß etwas wünschenswerther oder besser sei; vom Nutzen

der Gründe, welche beweisen, daß etwas zu wählen oder zu fliehen sei; von den Gründen über das mehr oder weniger; von den Gründen zu particularen Aufgaben über das Accidenz.

4. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, vom Geschlecht, betreffend.

5. Buch. Vom Eigenthümlichen.

6. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, von der Erklärung, betreffend; z. B. wie eine Erklärung anzugreifen, von der Dunkelheit der Erklärung u. s. w.

7. Buch. Von den Gründen zu der Frage, ob ein Ding dasselbe oder etwas verschiedenes sei. Von den Gründen, die Erklärung zu bestätigen; von dem Nutzen dieser Argumente, der Bestätigung und Widerlegung.

8. Buch. Von der dialectischen Anordnung und Frage, der dialectischen Argumentation, Antwort und Vertheidigung, dem Tadel des Beweises, dem einleuchtenden und falschen Beweise, der *Petitio Principii* und der dialectischen Uebung.

d. In dem Buche von den sophistifischen Schlüssen zur Widerlegung handelt Aristoteles von den sophistifischen Schlüssen zur Widerlegung überhaupt, den Arten der Beweise, dem Zweck der Sophisten, und den Scheinwiderlegungen, die sowohl vom Ausdruck als von der Sache hergenommen werden; von der Zurückführung der Scheinwiderlegungen auf die Versteckung des Fehlers in dem widerlegenden Schlusse; von den Arten zu hintergehen, den verschiedenen Arten widerlegender Schlüsse und ihren Gründen; von der Eintheilung der falschen Beweise in solche, die die Worte, und in solche, die den Sinn betreffen; Vergleichung verschiedener Arten der Schlüsse, die zur Widerlegung dienen; wie man das Falsche und Paradoxe zeigt; von der Tautologie, dem Solöcismus der sophistifischen Anordnung und Frage, der Art zu antworten und dem Nutzen dieser Untersuchung; der Scheinauflösung und der wahren Auflösung; von der Auflösung der Trugschlüsse aus der Homonymie und Amphibolie, aus der Verbindung und Trennung, aus dem Accent, der Beweise aus der *Figura Dictionis*, aus den Accidenzen, aus dem, was absolut oder verhältniß-

weise ist, aus der Erklärung der Widerlegung, aus der *Petitio Principii*, aus den Folgerungen, aus dem Zusatz; von der Auflösung der Beweise, welche mehrere Fragen zu einer machen, oder die darauf hinführen, daß man dasselbe öfters sagt; von der Auflösung der *Solöcismen*; von der Schwierigkeit, die Art des Trugschlusses zu erkennen und zu beantworten.

3. Wir sehen aus diesem Inhalt des ganzen Aristotelischen Organons, daß es die ganze Logik in ihrer größten Vollständigkeit enthält; daß aber auch ihr Urheber die eigenthümliche Natur und die Grenzen dieser Wissenschaft gekannt, und daher alle metaphysischen Untersuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntniß u. s. w., alle psychologischen Untersuchungen, über die Einbildungskraft, den Witz u. s. w. und alle anthropologischen Untersuchungen über den Einfluß des Körpers auf das Denken, die Vorurtheile u. s. w. davon ausgeschlossen habe.

4. Aristoteles hat auch ein Buch von den Kategorien geschrieben, welches die Alten mit zu dem Organon rechneten, das aber eigentlich kein logisches, sondern ein metaphysisches Buch ist, indem es nicht mehr das formale Denken, sondern Begriffe *a priori* betrifft. Aristoteles hatte uranfänglich ebenfalls die Absicht, die allgemeinen Prädicate des Dinges durch die Kategorien anzugeben, nur entfernte er sich in der Ausführung gar sehr von Kant darin, daß er die Quelle dieser Kategorien nicht kannte, und daher sie theils nicht alle fand, theils Arten der Sinnlichkeit unter sie aufnahm. Er hat nemlich 10 Kategorien. Er schloß nach Buhle so: das Ding ist entweder das erste oder aus dem ersten entstanden. Was das erste ist, ist es entweder an und für sich, oder im Verhältnisse mit andern. Das Ding an und für sich giebt die Kategorie der Substanz. Das Ding im Verhältnisse entsteht entweder aus der Materie der Substanz und kann getheilt werden, daher die Kategorie der Quantität; oder von der Form der Substanz, und kann nicht getheilt werden, daher die Kategorie der

Qualität; oder von dem Verhältnisse der Substanz zu etwas andern, daher die Kategorie der Relation. Was von dem ersten entstanden ist, entspringt entweder von der Substanz mit der Quantität, oder von der Substanz mit der Qualität, oder von der Substanz mit der Relation verbunden. Nun giebt es zwei Arten der Quantität, Ort und Zeit. In wie fern die Substanz mit der Quantität an einem Ort ist, entstehet die Kategorie Wo; in wie fern sie in der Zeit ist, die Kategorie Wann. Aus der Substanz mit der Qualität verbunden entspringen die Kategorien Thun und Leiden, denn die Substanz thut und leidet durch die Qualität. Endlich aus der Substanz mit der Relation der Theile des Körpers unter sich entsteht die Kategorie der Lage, und mit der Relation zu etwas Aeußerlichen die Kategorie haben. Aristoteles ist aber in der Anzahl der Kategorien nicht immer mit sich einig, und läßt zuweilen das Haben, die Lage und das Wann weg (C. 105.). Offenbar gehört auch Wann zur Zeit, Wo zum Raum und die Lage zu beiden, als Arten der reinen Sinnlichkeit. Thun und Leiden sind aber keine Stammbegriffe, sondern abgeleitete Begriffe, denn sie setzen die Stammbegriffe Substanz, Ursache und Wirkung voraus, s. Kategorie.

4. Aristoteles nannte die Kategorien auch Prädicamenta, und er sahe sich hernach genöthigt, noch fünf Postprädicamenta hinzuzuthun, nemlich das Entgegengesetzte, das Eherfeyn, das Zugleichfeyn, die Bewegung und das Besitzen. Allein diese liegen doch zum Theilschon in jenen, z. B. Eherfeyn und das Zugleichfeyn sind Modi oder Arten der Zeit, und die Bewegung ist gar ein empirischer Begriff, der nur durch Erfahrung möglich ist. Allein diese Zusammenfassung der Stammbegriffe des menschlichen Verstandes geschah wohl nicht so systematisch wie Buhle (3) will. Auch leitet Buhle einige von andern ab, da sie eigentlich alle Stammbegriffe sind. Man sieht endlich aus dieser Ableitung nicht die Vollständigkeit ihrer Anzahl. Daher konnten Aristoteles Bemühungen Kant nur zum Wink für seine Untersuchung der Kategorien dienen,

aber nicht für eine Ausführung nach einer Idee gelten, und von dieser Seite Beifall verdienen. Auch blieb seine Tafel der Kategorien noch immer mangelhaft, denn es fehlt z. B. die Modalität gänzlich darin, u. a. m. Daher rührt es nun auch, daß sie, bei mehrerer Aufklärung der Philosophie, als ganz unnütz verworfen worden ist (Pr. 118. 119. S. Aggregat 1. 2.).

Kant. Critik der rein Vern. Vorred. VIII. Elementl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. S. 105. 107.

Deff. Prolegomenen. §. 39. S. 118. 119.

Ἀριστοτελεῖς. *Aristotelis Opera omnia, graece — librorum argumenta et novam versionem latinam adjecit Joh. Theoph. Buhle. Vol. I. III. Biponti 1791. 8.*

Fülleborn. Kurze Geschichte der Logik bey den Griechen. In den Beyträgen zur Geschichte der Phil. IV. St. S. 173. f.

A r t,

modus. Die innere zufällige Beschaffenheit, oder dasjenige Merkmal, wodurch etwas als zufällig bestimmt werden kann. Die zufällige Beschaffenheit ist ein solches Merkmal des Begriffs, das ihm nicht nothwendig beigelegt werden muß, das man sich aber doch als möglich in ihm vorstellen kann. So ist das Merkmal gelehrt eine zufällige Beschaffenheit des Begriffs eines Menschen, aber auch zugleich eine Art, wie Menschen an und für sich, ohne sie mit andern Dingen zu vergleichen, also innerlich beschaffen seyn, und daher bestimmt werden können.

2. Kant sagt (U. 201.): es giebt zweierlei Art der Zusammenstellung seiner Gedanken des Vortrags, das heißt hiernach, wenn man seine Gedanken vortragen will, so ist es möglich, dieselben zu dem Ende, nach einem bloßen Gefühl, oder nach bestimmten Grundätzen zu ordnen; das erste heißt die Manier, das andere die Methode des Vortrags. Da es nun zufällig ist, welche Zusammenstellung man wählt, und man nicht zu der einen durchaus so genöthigt ist, daß der Vortrag ohne diese Zusammenstellung aufhören würde Vortrag zu seyn, und dennoch diese Beschaffenheit des Vortrags im Vortrage

selbst und nicht in etwas aufser demselben liegt, so heißen diese Zusammenstellungen Arten (der Bestimmung) des Vortrags, oder *Modi* desselben.

3. Eben so giebt es dreierlei Arten der Zeitbestimmung, oder drei *modi* der Zeit, die Beharrlichkeit, die Folge und das Zugleichseyn (C. 219). Etwas kann zu jeder Zeit seyn, es kann aber auch erst auf etwas anderes folgen und also entstehen und vorgehen, und daher mit andern zugleich seyn oder nicht. Alles dieses sind Beschaffenheiten, die, wenn die Zeit wegfällt, selbst wegfallen, folglich Beschaffenheiten, wie die Zeit bestimmt werden kann, von denen aber keine ihr nothwendig anklebt. Die Zeit wird aber hier innerlich bestimmt, nicht im Verhältnisse zu etwas anderm. Dieses scheint, zwar bei der Folge und dem Zugleichseyn nicht gleich so, vielmehr scheint es, als sei hier ein Verhältniß zwischen dem, was auf das Andere folgt, und diesem Andern, oder zwischen den beiden Dingen, die zugleich sind. Allein hier ist nicht die Rede von diesen beiden Verhältnissen, sondern von dem Hintereinanderseyn der Zeiträume, in denen sich beide auf einander folgende Dinge befinden, und von der Congruenz der Zeiträume, in denen sich die Dinge befinden, welche zugleich sind. Folglich sind die genannten Zeitbestimmungen innerlich, obwohl zufällige Beschaffenheiten der Zeit oder *modi* derselben.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 49. S. 201.

Deff. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I.

Abth. II. Buch. II Hauptst. III. Abschn. 3. S. 219.

Kiesewetter. Logik, §. 43. und *ad* §. 43. S. 19. u. S. 217.

Articulation,

articulatio, articulation, Gliederung. Diesen Namen, der auch so viel, als das Ausschlagen eines Baums, oder dafs er neue Reiser bekömmt, bedeutet, legt Kant der Ableitung aller Zweige einer Wissenschaft aus einer einzigen Idee derselben bei, wodurch

das Ganze eine systematische Einheit bekommt, und nicht ein bloßes Aggregat ist, f. Aggregat. Man könnte es im Deutschen die Gliederung nennen, weil die aus einer Idee abgeleiteten Theile gleichsam dasjenige für das Ganze sind, was die Glieder für den Körper sind. Man kann daher sagen, das System ist gegliedert, d. i. seine Theile sind nicht willkürlich, sondern alle nach einer einzigen Idee, aus welcher sie entspringen, zusammengesetzt. Diese Glieder müssen sodann wieder gegliedert seyn, d. h. ihre Glieder wieder alle aus der Idee eines Gliedes entspringen. Leider haben wir jetzt noch kein so gegliedertes System der Philosophie, vielmehr ist bisher alles in derselben rhapsodisch zusammengesetzt. Daher auch z. B. Baumgartens Metaphysik nicht sowohl den Namen eines Systems, als vielmehr einer metaphysischen Encyclopädie verdient (C. 861. 862).

2. Inzwischen hat die Critik der reinen Vernunft die Articulation eines solchen Systems geliefert, und dadurch das beste Beispiel einer solchen systematischen Einheit gegeben.

3. Zu dieser Articulation gehört nun die Bestimmung *a priori*

A. der Grenzen und des Mannichfaltigen einer Wissenschaft;

B. der Vollständigkeit ihrer Theile;

C. der Stelle dieser Theile im System;

D. des Umfangs und der Grenzen dieser Theile, mit völliger Gewährleistung derselben.

4. Die Folge einer solchen richtigen Articulation ist, daß man, wenn man die übrigen Theile kennt, sogleich den fehlenden vermist, und den nicht dazu gehörenden Theil, oder den zu großen Umfang und die unrichtigen Grenzen der Theile bemerkt. In der transcendentalen Methodenlehre der Critik der reinen Vernunft hat Kant eine solche Articulation der Philosophie angegeben. Die Idee der Philosophie, aus der sich alle

Zweige derselben ergeben, ist die einer möglichen Wissenschaft aller rationalen Erkenntniß aus Begriffen. Hier wird also, durch die Idee selbst, bestimmt

A. der Umfang und die Grenzen der Philosophie, denn

a. sie betrifft alle Erkenntniß, die aus Begriffen möglich ist;

b. sie schließt dadurch aus, und grenzt dadurch ab

α. die historische Erkenntniß, und behält nur die rationale Erkenntniß aus Principien für ihr Gebiet,

β. die mathematische Erkenntniß, oder das Gebiet der rationalen Erkenntniß aus der Construction der Begriffe.

B. die Vollständigkeit ihrer Theile. Denn rationale Erkenntniß aus Begriffen ist nichts anders, als die Erkenntniß der Gesetzgebung der menschlichen Vernunft, und zwar

a. für die Gegenstände der Erkenntniß (Natur), und

b. für die Gegenstände des Willens (Freiheit).

Hieraus entspringen also die beiden Hauptzweige der Philosophie, der theoretische und practische.

C. die Stelle dieser Theile im System. Denn daß im System die theoretische Philosophie der practischen vorgehet, folgt daraus, daß die practische das zum Gegenstande hat, was da seyn soll, die theoretische hingegen das, was da ist; da nun die Gesetze dessen, was da ist, die Bedingungen dessen sind, was da seyn soll, und die Bedingungen vor dem, durch sie, Bedingten hergehen müssen, so muß auch die theoretische Philosophie der practischen vorgehen. Ganz anders aber ist es mit dem Range beider Wissenschaften, wenn sie ihrem Interesse nach geschätzt werden, s. Primat.

D. jeder der beiden Theile der Philosophie, in Ansehung seines Umfangs und seiner Grenzen.

a. Die theoretische Philosophie umfaßt alles, was aus bloßen Begriffen erkannt und bewiesen werden kann;

nur giebt sie nicht die *Data* an, sondern erklärt sie bloß, auch erklärt sie nichts, dessen Erklärung auf Darstellung in der Anschauung beruhet; sie erklärt die aus dem Willen entspringenden Phänomene als *Facta*, und zeigt, daß sie nicht anders seyn könnten, folglich bekümmert sie sich nicht darum, wie sie nach einem andern Gesetz (dem practischen, das ihr fremd ist) seyn sollten.

b. Die practische Philosophie hingegen bekümmert sich um keine Naturphänomene, sondern richtet oder gebietet die Willensäußerungen nach einem eigenen Gesetz, das einen freien Willen voraussetzt, und zeigt, wie alles, was aus dem Willen entspringt, seyn sollte.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. III. Haupt. S. 861. 862. ff.

Affertorischer

Imperativ. S. Imperativ.

Affertorisches

Urtheil. S. Urtheil.

Affociation.

S. Vergesellschaftung.

I. Atomus,

ἄτομος, atomus, atome. Das Element des Zusammengesetzten, das folglich nicht zusammengesetzt wäre, weil es übrig bleiben müßte, wenn alle Zusammenfetzung aufgehoben würde, welches aber nach Kant nicht möglich ist, weil die Theilung der Materie ins Unendliche gehet, s. Theilung. Kant unterscheidet es

a. von Monas, oder dem Einfachen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben seyn soll, z.

A a 2

B. die Seele; dahingegen Atomus das Einfache ist, auf welches man kommen soll, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben würde, und welches also mittelbar, nelmlich in dem Zusammengesetzten gegeben ist.

b. von Atomus in dem Sinn der Alten, nach welchem es so viel heißt, als ein Klümpchen Materie, das durch keine Kraft weiter getheilt werden kann, aber doch noch immer zusammengesetzt wäre, und das sich die Alten als erstes Bestandtheil der Materie dachten, s. den folgenden Artikel, Atomus.

2. Das Wort ist griechisch, und stammt ab von *a* (α) nicht und dem Zeitwort *τεμνω* (*temno*) ich zerschneide, theile, und heißt also etwas Untheilbares, folglich hier darum, weil alle Zusammensetzung aufgehoben ist. Im folgenden Artikel heißt es ein Untheilbares, weil man die Theilung durch keine Gewalt bewerkstelligen kann, ohngeachtet das Theilchen noch zusammengesetzt ist.

3. Kant zeigt, daß, wenn man die materielle Welt für ein Ding an sich nimmt, es sich eben sowohl beweisen lasse, daß es solche Atomen gebe, als daß es keine gebe. S. Monas.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II.
Abth. II. Hauptst. II. Abschn. S. 470.

2 Atomus,

Klümpchen, kleinste Theilchen. Ἄτομος, ἀδιαίρετον σωμα, σωμα σμικροτάτον, λεπτοτάτον ἡμερης σωμα. Ήρασμα ἰλαχίτον, λεπτομέρης σωμα, μεγεθος ἀδιαίρετον, Μονας, σωματιον σμικρον, ὄγκος. ψηγμα ἰλαχίτον. *Atomus, corpusculum individuum, corpus indivisibile, corpus minimum, elementum corporis individuum, corpus atomum, punctum physicum, corpusculum, corpus insectile, molecula. Atome, molécule.* Ein kleiner Theil der Materie, der physich untheilbar ist. Physich untheilbar wäre eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden könnte. Ein Atom, der als durch seine Figur von andern

specifisch verschieden gedacht wird, heißt ein erstes Körperchen (N. 100).

2. Dafs wir die Theilung der Körper durch allerlei Mittel sehr weit treiben können, ist bekannt. Aber ob diese Theilung ohne Ende fort möglich sei, darüber kann uns die Erfahrung nicht belehren, weil sich nicht nur, bei fortgesetzter Theilung, die Theilchen unsern Sinnen bald entziehen, sondern weil eine Fortsetzung ohne Ende kein Versuch ist, den wir anstellen können. Ob man also endlich auf gewisse letzte körperliche Theile, die an sich selbst und ihrer Natur nach nicht weiter theilbar sind, auf Atomen kommen müsse, oder ob die Materie ohne Ende theilbar sei, ist eine hierher gehörige speculative Frage, welche die critische Philosophie beantwortet. Sie lehrt nemlich, dafs man beides strenge beweisen könne, wenn man voraussetze, dafs die Materie ein Ding an sich sei, s. An sich und Monas. Sie zeigt aber auch, dafs der Fortgang in der Theilung der Materie (als einer Erscheinung) ins Unendliche gehe, beweiset die Wahrheit dieser Behauptung auf das strengste, und bringt damit einen lange geführten Streit gänzlich zu Ende. S den folgenden Artikel Atomistik.

3. Lamarck verlas den 6. October 1796 in der Sitzung des Nationalinstituts zu Paris eine Abhandlung über die kleinsten Theilchen (*Molécules*) zusammengesetzter Körper, worin er die Unabänderlichkeit ihrer Form und die Einheit ihrer Natur als einen Grundsatz annimmt, und schlofs mit der Aeußerung, dafs die kleinsten Theilchen bei jeder Zusammenetzung nothwendig einfach und für sich bestehend sind, und dafs die Verschiedenartigkeit jeder Materie nur von der Aufeinanderhäufung (*aggrégation*) verschiedener Arten kleinster Theilchen herrühre, und nie von ihrer Vereinigung abhängt (Litt. Anzeig. 1796. S. 573). Gegen diese Behauptungen streitet die critische Philosophie. S. auch Atomistik.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Allgemeine Anmerk. 4. S. 100.

Gehler. Phys. Wörterbuch. Art. Atomen.
Allgemeiner Litterarisch. Anzeiger. 1796. S. 573.

Atomistik,

Corpuscularphilosophie, *atomistica*, *philosophia f. physica corpuscularis*. Die Erklärungsart der Erscheinungen, welche Körper heißen, aus der Zusammensetzung untheilbarer Körperchen oder Klümpchen (*moleculae*), welche man auch Atomen nannte, s. den vorhergehenden Artikel Atomus. Diese Bedeutung des Worts Atomistik hielt Kant ab, der Behauptung, daß alles Zusammengesetzte aus einfachen Theilen bestehe, (welche Behauptung transcendental ist, weil sie Erkenntnisse *a priori* möglich machen würde,) den Namea der transcendentalen Atomistik beizulegen. Auch ist bei dieser Behauptung der Begriff des Einfachen, und nicht der des Untheilbaren, die Hauptsache (C. 470).

2. Kant nennt (N. 101.) diese Erklärungsart auch die mechanische Naturphilosophie, weil sie die Verschiedenheit der Materien aus der Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile oder Körperchen (s. den vorhergehenden Artikel Atomus, 1) den Atomen und dem Leeren, (*τα κεναιετα και το κενον*, nach dem Metrodorus Chius) ableitet. Diese Erklärungsart ist der Mathematik am fugsamsten, weil diese es gemeinlich bloß mit ausgedehnten (selten mit intensiven) Gröfsen zu thun hat, die für die mathematische Behandlung am bequemsten sind. Daher haben besonders die mathematischen Naturlehrer sich für dieses System erklärt, und es hat vom alten Democrit an, der dasselbe zuerst am deutlichsten lehrte, bis auf Cartesius, der demselben in neuern Zeiten die meisten Anhänger erworben, und selbst bis zu unsern Zeiten immer sein Ansehen und seinen Einfluss auf die Principien der Naturwissenschaft erhalten (S. 2. Atomus, 3.). Für diese Meinung, daß alle Materie aus untheilbaren Körperchen zusammengesetzt sei, haben sich schon vor Democrit viele Philosophen erklärt. Mofchus, ein Phönicier

aus Sidon, der noch vor der Zerstörung der Stadt Troja lebte, soll der Erfinder dieses Systems seyn (*Strabo Geogr. lib. XVI. p. 531.*). Ferner lehrte es Pythagoras; er nannte die Atomen Monaden (*Diog. Laert. lib. VIII.*), Ekphantus, ein Pythagoräer, Archelaus (*Sidonius Apollinaris, Carmin. XV. v. 94. p. 359. edit. Sirmendi*, wo aber Archelaus statt Arcefilas gelesen werden muß), Empedokles, Xenocrates, Heraklit, Anaxagoras (s. Anaxagoras), Afklepiades (*Sextus Empiricus lib. III. cap. IV.*), Diodorus Kronus (*Sextus Empir. lib. I. adv. Phys. Sect. 363.*), Metrodorus Chius und Leucippus (*Diogen. Laert. lib. IX.*). Ja Aristoteles sagt, daß fast alle alte Physiker Anhänger dieses Systems gewesen wären (*de sensu et sensibili C. IV.*). Nach dem Democrit machte Epicur noch viele Zusätze zu demselben System (*Cicero de fin. I, 6*). Lucretius trägt dieses Lehrgebäude des Epicur vor (*De rerum natura. Lib. VI.*), und unter den neuern Gassendi (*Gassendi Animadversiones in X libr. Diogen. Laert. qui est de vita, moribus placitisque Epicuri Lugd. 1675. fol.*). Newton und Boerhave haben gelehrt, die Materie bestehe aus einer Menge oder Anhäufung fester, harter, schwerer, undurchdringlicher, träger und beweglicher Theilchen, von deren verschiedenen Zusammenordnung die Verschiedenheit der Körper herrühre. Die kleinsten Theilchen können sich durch eine starke Anziehung mit einander verbinden, und grössere Theile ausmachen, welche einander weniger anziehen. Diese können wieder durch ihren Zusammenhang noch grössere Theile bilden, deren Anziehung gegen einander noch schwächer ist, bis endlich die gröbern in unsre Sinne fallenden Theile entstehen, von welchen die Farben der Körper und die chemischen Operationen abhängen, und welche durch ihren Zusammenhang die Körper von merklicher Grösse ausmachen (Gehler, Atomen).

3. Das Wesentliche dieser Erklärungsart bestehet also in der Verbindung des Absolutvollen mit dem Absolutleeren, d. i. in der Voraussetzung

a. der absoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

b. der absoluten Gleichartigkeit dieses Stoffs, und des allein übrig gelassenen Unterschiedes in der Gestalt; und

c. der absoluten Unüberwindlichkeit des Zusammenhanges der Materie in diesen Grundkörperchen;

d. der absolut leeren Zwischenräume zwischen diesen Grundkörperchen.

Dies waren die Materialien zu Erzeugung der specifisch verschiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verschiedentlich gestalteten Grundstoff bei der Hand zu haben; sondern auch aus der Gestalt dieser ersten Theile, als Maschinen (denen nichts weiter, als eine äußerlich eingedrückte Kraft fehlte) die mancherlei Naturwirkungen mechanisch zu erklären (N. 101).

4. Gehler (Art. Atomen) behauptet ebenfalls das Daseyn solcher Atomen, und giebt dadurch ein Beispiel, das die Corpuscularphilosophie ihr Ansehen bis auf unsere Zeiten erhalten hat. Er sagt: „wer die Existenz der Materie einräumt, kann ihr auch erste ungetheilte Elemente nicht abprechen.“ Dies ist es aber, was Kant der Materie abspricht, ob er wohl die Existenz der Materie behauptet. Und zwar versteht er nicht bloß unter Theilbarkeit die Möglichkeit, sich in jedem Theile der Materie, den man als ausgedehnt betrachtet, eine rechte und linke, eine obere und untere Seite zu gedenken, welche der Verstand als abgefordert betrachten kann. Aber er versteht auch nicht darunter die wirkliche Theilung, sondern er behauptet, das, obwohl es in der Erfahrung eine letzte Grenze giebt, auf welcher alle menschliche Möglichkeit der Theilung aufhört, es dennoch keine untheilbaren ersten Körperchen gebe, die eine absolute Härte hätten, so das sie sich durch keine physischen Kräfte weiter trennen ließen. Der Fortgang in der Theilung

der Materie, als eines Phänomens der Sinnenwelt, geht ins Unendliche; wenn wir aber an eine Grenze kommen, so liegt das an der Eingeschränktheit unfrer Sinne und Werkzeuge.

5. Diese Theilung der Materie ins Unendliche beweiset nun Kant so. Die Materie ist undurchdringlich, und zwar durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft. Nun ist der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche theilbar. In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil desselben impulsive Kraft. Mithin ist ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums, als materielle Substanz, trennbar von den übrigen durch physische Theilung. Folglich gehet die physische Theilung eben so weit, als die mathematische, d. i. ins Unendliche. Wir kommen also nie an eine absolute Grenze der Theilung, sondern nur immer an eine relative, die durch Eingeschränktheit unfrer Sinne, Kenntnisse, Kräfte u. s. w. bestimmt wird.

6. Die erste und vornehmste Beglaubigung des Corpuscularsystems beruhet auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum specifischen Unterschiede der Dichtigkeit der Materie leere Räume zu gebrauchen. Durch das Wort Dichtigkeit drückt man nemlich die Vertheilung der Masse oder Materie eines Körpers durch den Raum, den er einnimmt, aus, so das man dem Körper eine grössere Dichtigkeit zuschreibt, wenn er unter eben demselben Raume (Volumen) mehr Materie enthält, eine geringere, wenn er unter eben dem Raume weniger Materie enthält (Gehler phys. Wörterb. Art. Dichtigkeit). Diese grössere oder geringere Dichtigkeit stellt man sich nun gemeinlich so vor, das sie von der Menge kleiner Zwischenräume abhängt, die innerhalb der Materie und zwischen den Partikelchen derselben vertheilt wären. „Stellen wir uns, sagt Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre §. 20) einen Raum als allerwärts mit Materie erfüllt, oder in jedem Punkte undurchdringlich vor, so haben wir einen Körper, den wir vollkommen dicht nennen. Eine geringere Dichtigkeit würde der Körper haben, wenn er mit vielen kleinen Löcherchen durchbohrt wäre oder

Zwischenräume hätte, die entweder gleichförmig oder ungleichförmig durch den Körper vertheilt seyn können, so daß der Körper in allen Theilen einerlei, oder auch eine verschiedene Dichtigkeit hätte.“ Ja der Körper könnte wohl so locker seyn, daß der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichtesten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten wäre. Wäre diese Vorstellung der Dichtigkeit richtig, dann schiene freilich nur der Körper seinen Raum einzunehmen, nähme ihn aber nicht völlig ein, weil nicht in allen Puncten des Raums, nicht in den hohlen Zwischenräumen Materie wäre. Daher auch Gehler in der obigen Erklärung der Dichtigkeit nicht sagt, den er einnimmt, sondern, den er einzunehmen scheint. Mehr oder weniger dicht heißt dann so viel, als weniger oder mehr blasicht oder löchericht (N. 101.). Um nun eine dynamische Erklärungsart einzuführen, d. i. eine solche, die nicht auf bloße Ausdehnung, sondern auf Kräfte gegründet ist, ist es hinlänglich zu zeigen, daß sich der specifische Unterschied der Dichtigkeit der Materien sehr wohl auch ohne Beimischung leerer Zwischenräume denken lasse. Dann stehet Hypothese gegen Hypothese. Nun wird man doch wohl gewiß diejenige vorziehen, die, ohne Zwischenräume zu erdichten, welche in der Erfahrung nicht zu finden sind, die specifische Verschiedenheit der Dichtigkeit erklärt; und diejenige verwerfen, die Körperchen erdichten muß, die drei absolute Beschaffenheiten haben (3, a. b. c.), welches dem Verstande widersteht, der nichts von absoluten Beschaffenheiten weiß, sondern nur Größen und Grade kennt, über und unter die noch immer größere und kleinere denkbar sind. Diese Möglichkeit, sich die specifischen Unterschiede der Dichtigkeit der Materie auch ohne Beimischung leerer Zwischenräume zu denken, beruhet nun darauf, daß die Materie nicht aus Körperchen bestehet, die absolut und undurchdringlich sind, und dadurch den Raum erfüllt, so daß, wenn sie zusammengedrückt wird, bloß diese Körperchen näher gerückt, und die leeren Zwischenräume ausgefüllt werden; sondern, die Materie erfüllt

den Raum durch eine Kraft in allen ihren Theilen, wodurch diese sich einander zurückstoßen, und welche ihren Grad hat, der in verschiedenen Materien verschiedenen seyn kann. Diese Zurückstoßungskraft hat mit der Anziehungskraft der Theile nichts gemein. Denn der Grad der letztern hängt von der Menge der Theile (Quantität) der Materie ab. Nun kann die Zurückstoßungskraft der Theile der Materie bei verschiedenen Materien ursprünglich verschieden seyn; folglich in verschiedenen Verhältnissen mit der Anziehungskraft stehen.

Sind nun, bei einer gleichen Quantität der Materie in zwei verschiedenen Körpern, in dem einen die Ausdehnungs- oder Zurückstoßungskräfte größer als in dem andern, so ist der erstere (weil in beiden die Anziehungskräfte, wegen der Gleichheit der Menge Materie, gleich sind) lockerer oder weniger dicht, als der andere; denn er kann sich mehr ausdehnen, und daher die Materie desselben einen größern Raum einnehmen, ein größeres Volumen ausmachen, und demohingeachtet eben so wohl ohne leere Zwischenräume seyn, als der andere. Der Aether ist unter allen uns bekannten Materien am wenigsten dicht, folglich muß die repulsive (zurückstoßende) Kraft seiner Theile die stärkste seyn, im Verhältnisse zu den repulsiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien.

Die Platina ist unter allen uns bekannten Materien am dichtesten, folglich muß die repulsive Kraft ihrer Theile die schwächste seyn, im Verhältnisse zu den repulsiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien. Das ist das einzige Naturgesetz, das wir bloß darum, weil es sich denken läßt, *a priori* annehmen, nur zum Widerspiel einer Hypothese (der leeren Räume und absolut undurchdringlichen gleichartigen und untheilbaren Körperchen oder Atomen), die sich allein auf das Vorgeben stützt, daß sich die specifisch verschiedene Dichtigkeit der Materie sonst nicht denken lässe.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II.
Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 470.

Deff. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Allgem. Anmerk. 4. S. 101 — 103.

Cudworthi System. intellect. Cap. I. §. V. sqq. pag. 8. sqq.

Gehler. Physl. Wörterb. Art. Atomen.

Attraction,

allgemeine Anziehung, *attractio, attraction*. Die Ursache des Phänomens der Körperwelt, da Körper sich einander nähern, oder, wenn sie aufgehalten werden, sich zu nähern streben, da sie nach der Berührung an einander bleiben, oder doch der Trennung widerstehen, ohne daß man eine äußere in die Sinne fallende Ursache davon, einen Druck, Stofs u. d. g. gewahr wird. So fällt ein freigelassener Körper senkrecht auf die Erdoberfläche nieder, nähert sich der Masse der Erde, oder äußert doch, wenn man ihn daran hindert, sein Bestreben zu fallen, durch sein Gewicht, durch Druck auf das, was ihn trägt; so fließen zwei einander berührende Wassertropfen in einen zusammen u. s. w., ohne daß man eine äußere Ursache davon bemerkte; die Erfahrung zeigt uns, daß es geschehe, belehrt uns aber gar nicht darüber, warum es geschehe.

2. Die Ursache dieses allgemeinen Phänomens der Körperwelt ist zwar die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, s. Anziehungskraft, die allerdings die Wirkung hervorbringt, daß sich die Theile der Materie einander nähern, welche Wirkung die Gravitation heißt. Allein die Theile der Materie ziehen im Verhältnisse ihrer Menge, und daher strebt die Materie, sich in der Richtung der größern Gravitation zu bewegen, oder sich dem Körper zu nähern, der die meiste Materie hat, und in der Richtung, welche durch die Einwirkung der anziehenden Kraft aller Theile der ziehenden Körper hervorgebracht wird. Diese Ursache jenes allgemeinen Phänomens der Körperwelt ist eine abgeleitete Anziehungskraft, und also von jener ursprünglichen darin verschieden, daß sie aus den Kräften aller Theile der Materie zusammengesetzt ist. Sie heißt die allgemeine Attraction und ihre Wirkung, die Schwere. Die allgemeine Attraction wirkt aber nach dem Quadrat der Entfer-

nungen der Theile der Materie, aus deren Kräften sie zusammengesetzt ist (s. Anziehungskraft 15.); folglich ist auch die Schwere verschieden, oder es giebt mehrere Schweren. So würde z. B. ein Pfund Blei auf der Sonne weit schwerer seyn als auf der Erde (N. 71.) Diese allgemeine Attraction muß aber, sammt ihrem Gesetz aus Datis der Erfahrung geschlossen werden, das heißt, weder die Richtung, noch die Kraft der allgemeinen Attraction kann man *a priori* wissen, weil wir nicht *a priori* wissen können, wie viel Materie vorhanden ist, auch nicht, wie sie vertheilt ist, in welchen Entfernungen sie von einander liegt, ja selbst die GröÙe der ursprünglichen Anziehungskraft ist uns *a priori* nicht bekannt, wir wissen weiter nichts *a priori*, als dafs sie vorhanden ist (N. 104.).

3. Kant unterscheidet sich also dadurch von den übrigen Physikern, dafs er unter Attraction wirklich die Ursache der Schweren versteht; da die übrigen Physiker darunter blofs das Phänomen der Schwere selbst verstehen. So sagt z. B. Gravesand (*Phys. elem. mathem. Leid. 1742. gr. 4. L. I. c. 5*): *Attractionem vocamus vim quamcunque, qua duo corpora ad se invicem tendunt.* Wir nennen jede Kraft, mit der zwei Körper sich einander nähern, die Attraction. Kant aber sagt (N. 104): die allgemeine Attraction ist die Ursache der Schwere. Die übrigen Physiker sagen, die Ursachen der allgemeinen Attraction sind unbekannt; Kant sagt, die Ursache der allgemeinen Attraction ist die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, die ohne solche Kraft gar nicht einmal denkbar ist, ob man wohl diese Kraft, als Grundkraft, nicht weiter erklären kann, s. übrigens Anziehungskraft.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptst. Lehrf.

8. Zuf. 2. S. 71. Allgem. Anmerk. 4 S. 104.

Gehler. Phys. Wörterb. Art. Attraction.

Attribute.

S. Eigenschaften.

Aufenthalt

der Begriffe, *domicilium conceptuum.* Kant giebt diesen Namen dem Boden in der Natur, auf welchem die

Erfahrungsbegriffe gesetzlich erzeugt werden. Die Erfahrungsbegriffe, oder alle Begriffe, die durch Gegenstände der Sinne entspringen, können nemlich nicht anders entstehen, als dadurch, daß irgend ein Sinn von einem Object afficirt wird, worauf sodann der Verstand die dadurch entstandene Anschauung auf einen Begriff bringt. Ist nun der Begriff aus einer Gesichtsanschauung entstanden, so ist der Aufenthalt dieses Begriffs auf dem Boden der Erfahrung, nemlich in den Anschauungen des Gesichts.

2. Das Entstehen der Begriffe auf ihrem Boden in der Natur geschieht nemlich so: es sind mir z. B. gewisse Gesichtsanschauungen gegeben, s. Anschauung. Wenn ich nun mein Verstandesvermögen auf diese Anschauungen richte, so finde ich, daß ich eine ganze Menge einzelner Vorstellungen, die ich durchs Gesicht bekomme, in eine einzige Vorstellung zusammen fassen kann, die ich aber dann nicht mehr sehe, sondern denke, und diese neue Vorstellung (des Verstandes) von Vorstellungen (des Sinnes) ist der Begriff, z. B. der eines Menschen, eines Kindes u. s. w.

3. Da nun dieser Begriff aus Gesichtsanschauungen bloß dadurch entstehen kann, daß ein sinnliches Object, d. h. etwas, das ich mir durch den Begriff: Object, als Einheit überhaupt denke, meinen Sinn des Gesichts rührt; so hat er seinen Aufenthalt in dem Sinne des Gesichts. Solche Begriffe sind gleichsam immer wechselnde Fremde, die in dem Verstande nicht einheimisch sind, ob sie wohl immer auf dem Boden der Erfahrung bleiben (immanent sind), und nie denselben verlassen (transcendent werden) dürfen. Dennoch haben sie, als Fremde, auf dem Boden der Erfahrung nicht zu gebieten, schreiben der Natur kein Gesetz vor (wie die reinen Verstandesbegriffe), sondern werden gesetzlich erzeugt, oder entspringen bloß nach den Gesetzen der Natur. Eben so läßt sich aus den Tönen, die mein Ohr rühren, ein Begriff bilden, der seinen Aufenthalt im Sinne des Gehörs hat. (U. XVII.).

4. Die Regeln, welche auf Erfahrungsbegriffe gegründet werden, sind daher auch empirisch, und gelten nur für diejenige Art der Objecte, von welchen sie abstrahirt worden; z. B. daß die Katze Mäuse fängt, ist durch Beobachtung vieler Katzen wahrgenommen worden, und daraus diese Regel entsprungen. Also ist eine solche Regel zufällig, denn es könnte wohl einmal eine Katze auch so organisiert seyn, daß sie nicht Mäuse finge. Diese Regel hat also eigentlich kein Gebiet, sie gilt nicht als ein Gesetz für die Katzen, man kann nicht sagen, die Katze muß Mäuse fangen, sondern bloß, die Katze fängt Mäuse, nemlich gewöhnlich. Die empirischen Regeln gründen sich nicht auf gebietenden Begriffen, sondern auf solchen, die man zuweilen oder oft in der Erfahrung antrifft, sie haben ihren Aufenthalt auf dem Boden der Erfahrung.

Kant. Crit. der Urtheilskr. Einleit II. S. XVII.

Auffassung.

S. Apprehension.

Aufgabe.

I.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft. Das Wort Aufgabe ist von den Mathematikern hergenommen, welche darunter diejenigen Fragen verstehen, welche auf ihre einfachste Form gebracht sind, und dann nur zwei Begriffe haben, von denen der eine ein Zeitwort (*verbum*) ist, z. B. einen Satz beweisen. Die Antwort auf eine solche Frage heißt die Auflösung derselben, wozu noch der Beweis kömmt, daß durch die Auflösung der Frage ein Genüge geschehen, oder daß sie wirklich beantwortet sei. Die Aufgabe drückt eigentlich nur aus, was zu finden oder zu thun sei, welches das *Quaesitum* heißt; die Mathematiker setzen aber auch noch hinzu, woraus es zu finden, oder zu machen sei, und dieses nennen sie die *Data* (Lambert Organon Dianoiol. §. 156. 163.).

2. In einer Aufgabe können mehrere andere enthalten seyn, die alle mit aufgelöset werden, wenn diese Aufgabe aufgelöset wird. Wer z. B. diese Aufgabe: einen jeden Satz, dessen Inhalt Wahrheit ist, zu beweisen, auflösen kann, der kann auch die auflösen: beweisen, daß zwei mal zwei vier ist, weil zwei mal zwei ist vier ein Satz, und Wahrheit ist. Eine solche Aufgabe, die mehr andre unter sich enthält, heißt eine allgemeine Aufgabe, die unter ihr enthaltenen hingegen besondere Aufgaben. Allgemeine Aufgaben enthalten aber alle diejenigen unter sich, von deren Begriffen der eine unter dem einen Begriff der allgemeinen Aufgabe enthalten, und der andre mit dem andern Begriff der allgemeinen Aufgabe identisch ist.

3. Kant sagt nun (C. 19)* man gewinnt sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Das heißt, wenn man eine große Anzahl Aufgaben so unter eine einzige Aufgabe bringen kann, daß sie alle als besondere Aufgaben in dieser einzigen, als ihrer allgemeinen, enthalten sind; so hat man dadurch schon viel gewonnen, daß man nur noch statt der großen Menge Aufgaben, nur eine einzige aufzulösen hat. Der einfachste Ausdruck der allgemeinen Aufgabe aber heißt ihre Formel. Es ist gut, daß man die allgemeine Aufgabe auch durch eine Formel angiebt, wodurch nun sowohl für den, der die Aufgabe auflösen will, als auch für den, der die Auflösung prüfen will, genau bestimmt wird, ob der Aufgabe ein Genüge geschehen sei.

4. Die allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft, das heißt, diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten sind, die die Vernunft, in so fern sie es nur mit der Erkenntniß *a priori* zu thun hat, entwerfen kann, ist nun in der Formel begriffen:

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

d. i. synthetische Urtheile *a priori* begreifen, oder die Möglichkeit des Gegenstandes synthetischer Urtheile *a priori* einsehen. Hier ist synthetische Urtheile *a priori* der eine Begriff, und begreifen der andere Begriff oder das Zeitwort der Aufgabe. Synthe-

tische Urtheile aber sind solche, deren Prädicat nicht in dem Begriff steckt oder das Subject ausmacht; so steckt das Prädicat Urfach nicht in dem Begriff Veränderung; der das Subject ist, in dem Urtheil, jede Veränderung muß ihre Urfache haben, f. synthetische Urtheile (M. I. 21. C. 19. Pr. 41).

5. Wenn man diese allgemeinen Aufgaben der reinen Vernunft auflöset, so begreift man dadurch zugleich jeden einzelnen synthetischen Satz *a priori*, oder sieht ein, wie er einen wirklichen Gegenstand haben kann. Bis auf Kant hatte man sich diese allgemeine Aufgabe nicht in die Gedanken kommen lassen, und das ist die Urfache des Schwankenden Zustandes, worin sich die Metaphysik bis auf ihn befand, ihrer Ungewissheit und aller ihrer Widersprüche. Die Metaphysik bestehet nemlich aus lauter solchen synthetischen Sätzen *a priori*. Man behandelte aber diese Sätze auf die nemliche Weise als die analytischen, deren Wahrheit sogleich erhellet, wenn man den Begriff des Subjects entwickelt, und findet, daß entweder der Begriff des Prädicats darin enthalten ist, oder das Gegentheil des Prädicats einem im Begriff enthaltenen Merkmale widersprechen würde. Da nun in den synthetischen Sätzen das Prädicat nicht in dem Subject zu finden ist, so kann weder Identität noch Widerspruch zwischen den beiden Begriffen des synthetischen Satzes statt finden. Daher verunglückten die bisherigen Beweise in der Metaphysik, und andre Philosophen geriethen gar darauf, den Sätzen, welche die Metaphysiker behaupteten, zu widersprechen, und das Gegentheil derselben zu behaupten; andere aber bezweifelten endlich sogar jede Behauptung, und behaupteten weiter nichts, als daß alles zweifelhaft sei, und daß man nichts als wahr behaupten müsse.

6. Man muß aber die beiden Aufgaben:

Ob synthetische Sätze *a priori* möglich sind, und
Wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind,
wohl unterscheiden. Daß sie möglich sind, folgt ja schon aus ihrer Wirklichkeit. Was aber wirklich ist, muß auch möglich seyn. Nun wird ein jeder von

Mallins philos. Wörterb. 1. Bd.

B b

einem Theil der folgenden drei Sätze die unstreitige Gewissheit zugeben, und von einem Theil derselben wenigstens eingestehen, daß sie von vielen als Wahrheit zugestanden werden:

a. Zwischen zwei Puncten ist nur Eine gerade Linie möglich.

b. Es ist einerlei bei jeder Bewegung, ob ich den Körper als in Bewegung und den Raum, worin er sich bewegt, als in Ruhe, oder ob ich den Raum als in entgegengesetzter Bewegung und den Körper darin in Ruhe, beides nur mit gleicher Geschwindigkeit, betrachte.

c. Eine jede Veränderung muß eine Ursache haben.

Dies sind also drei wirkliche, folglich auch drei mögliche Sätze. Niemand aber wird die Prädicate derselben aus ihren Subjecten entwickeln können; sie sind also synthetisch. Auch sind es allgemeine Sätze, und die zugleich Nothwendigkeit ausagen, folglich sind sie *a priori*. Wir haben hier also drei synthetische Sätze *a priori* vor uns, sie sind daher auch möglich, und es ist von ihnen nur die Frage: wie sind sie möglich? Ist diese Frage einmal aufgelöst, so muß auch daraus hervorgehen, unter welchen Bedingungen sie zu gebrauchen sind, wie weit ihr Gebrauch reicht, und welches die Grenzen sind, über die hinaus sie nicht weiter gebraucht werden können (P. 41.).

7. Diese Aufgabe muß nun aufgelöst werden können, wenn es eine Metaphysik geben soll, die eigentlich eine Wissenschaft aller der synthetischen Sätze *a priori* ist, bei denen die Verbindung zwischen Prädicat und Subject sich auf Begriffen gründet. Ein solcher Satz ist z. B. der in 6, c. Denn wäre die Metaphysik eine Wissenschaft, die bloß aus analytischen Sätzen bestände, so behauptete sie von jedem Begriffe nur das, was in ihm liegt, das wäre aber eine bloß logische Analyse, und dadurch noch keine Wahrheit gefunden. Dann wäre immer noch nachzuweisen, wo der Begriff her wäre. Wäre er nur aus der Erfahrung entsprungen, so wäre er ein Naturbegriff und physisch, folglich nicht metaphysisch, oder etwas, was jenseits

aller Erfahrung liegt, nicht erfahren werden kann. Wäre aber der Begriff *a priori*, so wäre immer noch die Frage: wo ist er her, giebt es auch ein wirkliches Object für diesen Begriff, ist er nicht ein bloßes Gedankending, ein bloßes Hirngespinnst? Die Behauptung: dieser Begriff *a priori* hat ein Object, welches Kant die objective Gültigkeit desselben nennt, ist aber schon wieder ein synthetischer Satz *a priori*. Wir sehen also hieraus, daß obige Aufgabe entweder aufgelöst werden muß, oder daß wenigstens genügend bewiesen werden muß; daß alle synthetischen Sätze *a priori* lauter Hirngespinnste und Chimären sind. Wer keins von beiden thut, und doch ein System der Metaphysik aufstellt, der errichtet ein Gebäude, das kein Fundament hat, und das früh oder spät, aber gewiß einmal einstürzen muß, wenn der critische Philosoph seine Stützen erschüttert; oder ohne Bild, der hat eine eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Solche Philosophen heißen **Dogmatiker**. Es giebt zwar noch eine Classe von vermeintlichen Philosophen, nemlich die sogenannten Popularphilosophen. Das sind diejenigen, welche ihre synthetischen Sätze *a priori* auf die Bestimmung der allgemeinen Menschenvernunft gründen wollen. Sie sagen: daß alle Veränderung eine Ursache haben muß, das lehrt der gesunde Verstand, dafür braucht es keines Beweises, das nimmt der größte Theil der Menschen für wahr an, und dabei kann man sich beruhigen. Allein der gesunde Verstand heißt dann soviel als ihr eigener Verstand, das heißt, es soll alles darum wahr seyn, weil sie es behaupten; oder soll etwas darum wahr seyn, weil es die meisten Menschen für wahr annehmen, diese Regel wäre sehr misslich, weil es nicht die Menge ist, welche die Wahrheit im rechten Lichte, ohne Täuschung sieht. Kant sagt daher, die allgemeine Menschenvernunft ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruhet, oder dem man nur trauen kann, weil es so heißt, daß man ihm trauen könne, der aber auch nicht mehr Glau-

ben verdient, als das öffentliche Gerücht: „was du auf die Auslage dieses Zeugen gründest, das kann mich Ungläubigen nicht gewinnen.“ (*Quodcunque ostendis mihi sic incredulus odi Horat.*) (P. 42).

8. David Hume griff wirklich den Satz (6, c) an, und bemühte sich zu zeigen, daß dieser Satz der Verknüpfung der Veränderungen mit ihren Urfachen (*Principium causalitatis*) ein bloßes Hirngespinnst, eine Chimäre sei. Er glaubte, aber wohl sich unsere Aufgabe nicht in ihrer Allgemeinheit dachte, herauszubringen, daß ein solcher Satz, wie der der Causalität, gänzlich unmöglich sei, und hätte ers getroffen, so wäre alle Metaphysik eine bloß ausgebildete Wissenschaft. Hume schließt nemlich nach seinen Grundsätzen, nach welchen alle unsere Begriffe allein aus der Erfahrung entspringen, so (*Essais sur l'Entend. hum. 7. Ess. II. Tom. II. p. m. 165.* Man vergleiche auch den Art. *A priori*): „Jede Idee ist die Copie einer Impression, oder einer Empfindung, die vorherging; und wo keine Impression ist, da ist auch sicherlich keine Idee. Nun giebt es keine Operation, weder in den Körpern, noch in den Geistern, welche an und für sich allein die geringste Impression von Kraft, oder nothwendiger Verknüpfung hervorbrächte. Also giebt es auch keine, die eine Idee derselben erzeugte. Nur erst nach mehreren gleichförmigen Erfahrungen, in denen auf denselben Gegenstand immer dasselbe Ereigniß erfolgt, fangen wir an, die Ideen der Ursache und Verknüpfung zu fassen. Die neue Empfindung, die unsere Seele alsdann erhält, ist nichts anders als ein gewohntes Verhältniß zwischen den Gegenständen, die auf einander folgen; und diese Empfindung ist das Urbild (*l'archetype*) der Idee, nach deren Ursprung wir forschen. Da diese Idee nicht aus einem einzigen Fall, sondern aus einer Mehrheit ähnlicher Fälle entsteht, so muß sie das Resultat des Umstandes seyn, in welchem sich diese Mehrheit der Fälle von der Einheit jedes einzelnen Falles unterscheidet; nun ist dieser Umstand gerade dieser gewohnte Uebergang der Einbildungskraft, welcher die Objecte mit einander verknüpft; nur hierin unterscheiden sich

mehrere Fälle von Einem Falle, mit dem sie in jedem andern Punct übereinstimmen. Das erstemal, als wir sahen, daß die Bewegung einer Billardkugel, durch den Stofs, einer andern Kugel mitgetheilt wurde, war dieser Fall allen denen, die uns jetzt aufstoßen können, vollkommen ähnlich: der ganze Unterschied besteht darin, daß wir damals das eine Ereigniß nicht von dem andern ableiten konnten (d. h. nicht sagen konnten: das eine ist die Wirkung des andern); da wir dieses hingegen jetzt, nach einer langen Folge gleichförmiger Erfahrungen, im Stande sind.“

9. Hume leitet also die nothwendige Verknüpfung zwischen der Wirkung und ihrer Ursache aus der Erfahrung ab, welche aber nie Nothwendigkeit geben kann. Folglich behauptet er damit, daß diese Nothwendigkeit nur eine Scheinnothwendigkeit sei, und läugnet schlechtweg alle synthetischen Sätze *a priori*. Er stellte sich aber nicht vor, wie weit sich seine Behauptung erstreckte, und daß er damit nicht bloß alle reine Philosophie zerstöhre, sondern auch alle reine Mathematik. Denn die reine Mathematik besteht ebenfalls aus lauter synthetischen Sätzen *a priori*, deren (6, a) einer ist. Hätte Hume dieses bedacht, so würde er wahrscheinlich einen andern Weg eingeschlagen haben, jene Schwierigkeit zu lösen (M. I. 22. C. 19. Pr. 43.).

10. Löset man nun die Aufgabe: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? so zeigt man dadurch zugleich die Möglichkeit aller der Wissenschaften, die bloß synthetische Sätze *a priori* enthalten, nemlich die der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft; zu der erstern gehört z. B. der Satz (6, a), zu der andern, der Satz (6, b). Mit der Auflösung unfrer allgemeinen Aufgabe sind folglich auch die besondern aufgelöset:

- a. Wie ist reine Mathematik möglich?
- b. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Unter der reinen Mathematik wird nehmlich die Wissenschaft aller Erkenntniß *a priori* aus der Construction der Begriffe verstanden (s. Acroamatich 1.). Die reine Naturwissenschaft ist die Wissenschaft aller Erkenntniß *a priori* der Natur. Diese Wissenschaften sind möglich, denn sie sind wirklich vorhanden, und es läßt sich also fragen, wie sie möglich sind. Beide haben das besondere, daß sie die Wirklichkeit ihrer Behauptungen durch sinnliche Darstellung vermittelt der Einbildungskraft (Construction in derselben) nachweisen können. Denn die Wahrheit des mathematischen Satzes, daß zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich ist, sehen wir mit Ueberzeugung ein, wenn wir uns in Gedanken zwei Puncte vorstellen, und uns zwischen beiden Puncten mehr als Eine gerade Linie vorzustellen bemühet sind. Die reine Naturwissenschaft möchte vielleicht mancher für keine wirkliche Wissenschaft halten, allein ausserdem daß sie Kant schon aufgestellt hat (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, von Immanuel Kant. Riga 1786. 8), daß sie Gren auch unter dem Titel der allgemeinen Naturlehre schon von der empirischen Physik abgefondert hat (Grundriß der Naturlehre in seinen mathematischen und chemischen Theilen, neu bearbeitet von Fr. Albr. Carl Gren. Halle 1793. 8. I. Th. S. 21 — 252), darf man nur die verschiedenen Sätze nachsehen, die im Anfange der eigentlichen Physik, die sich auf Erfahrung gründet, vorkommen, so wird man sich überzeugen, daß diese Sätze zusammen eine Wissenschaft ausmachen, die nicht zur empirischen oder Erfahrungsphysik gehört, da sie sich nicht auf Erfahrung gründen. Solche Sätze sind z. B. die drei Gesetze der Mechanik, oder desjenigen Theils der reinen Naturwissenschaft, in dem untersucht wird, was daraus entstehet, wenn Materie, die in Bewegung ist, durch ihre eigene bewegende Kraft, auf eine andre wirkt. Diese drei Gesetze der Mechanik sind:

a. das Gesetz der Beharrlichkeit derselben Quantität Materie: Bei aller Veränderung, die die Materie leiden mag, bleibt dennoch die Menge der-

selben im Ganzen dieselbe, sie wird weder vermehrt, noch vermindert (N. 116.);

b. das Gesetz der Trägheit: Alle Veränderung der Materie (aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung in Ruhe, und wenn sie in Bewegung ist, in eine grössere oder geringere Bewegung, oder aus einer Richtung in die andere) hat eine äussere Ursache, d. i. eine solche, die nicht in einem innern Sinn (in unsern Gedanken und unserm Willen) zu suchen ist, sondern in einer Materie liegen muss (N. 119);

c. das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Stößt nemlich ein Körper einen andern, so leidet er von dem letztern denselben Stoss, mit dem er diesen stößt (N. 121.).

Diese Sätze, so wie der (6, b.) können nicht aus der Erfahrung entspringen, weil sie allgemein und nothwendig sind (s. *a priori*), sondern machen mit noch einer Anzahl anderer zusammen eine eigene Wissenschaft aus, welche eben reine oder rationale Naturwissenschaft (*Physica pura s. rationalis*) heisst, und die aller empirischen oder Erfahrungsphysik zum Grunde liegt (C. 20*). Wir sehen also hieraus, dass reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich sind, nur nicht wie sie möglich sind. Ob aber die Metaphysik, die auch aus synthetischen Sätzen *a priori* bestehen müsste (7), möglich sei, das scheint zweifelhaft zu seyn, nach dem, was Hume darüber gesagt hat, und nach dem schlechten Fortgang zu urtheilen, den sie seit mehreren tausend Jahren gemacht hat. Denn in der Mathematik kann man einen Euclid aufzeigen, und dem, der nach der Möglichkeit der reinen Mathematik fragt, antworten: hier ist sie vorhanden, und folglich muss sie möglich seyn. Aber in der Metaphysik kann man kein einziges Buch der Art aufweisen, und sagen: hier findet man etwas unumstößlich bewiesen, was kein Mensch aus der Erfahrung wissen kann, und nun kein Mensch mehr läugnen oder auch nur bezweifeln wird, z. B. dass ein Gott ist, u. s. w. (Pr. 33.).

11. Allein wenn es auch bisher noch keine feststehende Metaphysik gegeben hat, so ist es doch nicht zu läugnen, daß es metaphysische Sätze in der menschlichen Vernunft giebt, z. B. die Fragen nach der Freiheit des Willens, dem Daseyn Gottes, und der Unsterblichkeit der Seele. Diese Fragen sind von der Art, daß die Erfahrung sie nicht beantworten kann, die also wo anders her, als aus der Erfahrung ihre Auflösung erwarten. Man kann daher fragen: wie kömmt die Vernunft auf diese Fragen? und wie sind sie zu beantworten? Wir sehen daraus, daß in einer jeden Vernunft eine natürliche Metaphysik (*metaphysica naturalis*) liegt, das heißt eben, daß die Vernunft, wenn man auch alle Metaphysik aufgeben wollte, sich dennoch mit ihren obigen Fragen nicht abweisen läßt. Und so entsteht daher wieder die besondere Aufgabe:

Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?

d. i. wie entspringen obige Fragen aus der Vernunft eines jeden Menschen (M. I. 24, C. 21. Pr. 47.)?

12. Nun finden sich aber in jener natürlichen Metaphysik auch Widersprüche; denn der Eine behauptet, es giebt eine Freiheit des Willens, einen Gott, und eine Fortdauer nach dem Tode, der Andere läugnet alles dieses. Bei dieser Ungewißheit und diesen Widersprüchen dringt die Vernunft auf Entscheidung und Auflösung dieser Widersprüche, und es muß folglich entschieden werden können, ob man den Forderungen der Vernunft hierin Gnüge leisten könne oder nicht, und im letztern Falle, warum dieses nicht möglich sei. Diese Untersuchung würde folglich unsere Vernunftkenntnisse entweder erweitern, oder der Vernunft in Ansehung ihrer Wißbegierde Grenzen setzen, und folglich, auf eine oder die andere Art, eine wissenschaftliche Metaphysik liefern, von der also ebenfalls die besondere Aufgabe ist:

Wie ist die Metaphysik als Wissenschaft möglich? (M. I. 25. C. 22.)

13. Wenn wir also das Vermögen unfrer Vernunft unterfuchen, und nachforchen, wie fie auf obige Fragen kömmt, und ob fie im Stande fei, fie zu beantworten, oder nicht, fo muß nothwendig eine Wiffenfchaft daraus entfuchen, welche Metaphyik heißt; und die Frage: wie ift fie möglich? wird mit unfrer allgemeinen Aufgabe zugleich mit aufgelöset. Gebraucht man aber die Vernunft, wie bisher, in Anfehung diefer Fragen, ohne alle Prüfung ihres Vermögens und ihrer Grenzen, fo bleibt fie in ewigem Streite mit fich felbft, und es entfpriegen daraus entweder partheiße und einfeitige Behauptungen, ohne Fundament, oder eine gefährliche Zweifelſucht (Scepticismus), weil man jenen einfeitigen Behauptungen, die fich auf keine Prüfung des Vernunftvermögens gründen (und daher der Dogmatismus heißen), eben fo ſcheinbare entgegenſetzen kann, und daher endlich nicht weiß, woran man ſich halten foll, folglich in eine unvermeidliche Zweifelſucht fallen muß (M. I. 26. C. 22).

14. Es ift ſchon *a priori* einzufehen, daß die wiffenfchaftliche Metaphyik nicht von großer Weitläufigkeit feyn kann, weil die Vernunft es bloß mit fich felbft zu thun hat. Betræfe diefe Wiffenfchaft die Natur, fo müßte fie fo weitläufig feyn, als die Natur ſelbft unerſchöpflich ift. Allein die Vernunft ift nur ein einzelnes Vermögen, deren Fragen über ſich felbft und das, was fie *a priori* fragt, nebft der Beantwortung derſelben begrenzt und nicht von großem Umfang feyn können. Es muß ohne große Weitläufigkeit können unterſucht werden:

a. wie weit ihr Vermögen in Anfehung der Erfahrung reicht;

b. wie groß ihr Umfang ift;

c. welches ihre Grenzen find, oder wie weit ſie über alle Erfahrung hinaus reicht, um Erkenntniße hervorzubringen (M. 127. C. 23.).

15. Das ift es, was nun Kant in der Critik der Vernunft hat leiſten wollen, und was alles mit der

Auflösung der Aufgabe: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? und der darin enthaltenen 4 Fragen:

1. Wie ist reine Mathematik möglich?
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

geleistet wird. Um ihm aber zu folgen, und ihn wenigstens zu verstehen, muß man

a. thun, als wäre noch gar keine Metaphysik vorhanden, wie es sich denn auch wirklich so verhält, und als müßte also alles, von vorn untersucht werden. Man muß sich folglich nicht durch die Versuche der Philosophen vor Kant irren lassen; sondern, ohne Anfangs mit ihm zu streiten, ganz nüchtern ihm folgen, seine Beweise prüfen, und sich bemühen, bei dem Sinne seiner Worte zu bleiben;

b. sich nicht abschrecken lassen, wenn auch zuweilen die Gegenstände die Untersuchung schwierig machen, und es schwer hält, sich anfänglich alles lichtvoll zu denken; oder wenn auch diese oder jene Behauptung einer bisherigen Vorstellung zuwider laufen, oder der Vernunft zu widerstehen scheinen sollte (M. I. 28. C. 23.).

II.

16. Practische Aufgabe der reinen Vernunft. Hierunter versteht Kant diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten sind, die die Vernunft, in so fern sie es mit der Willensbestimmung *a priori* zu thun hat, aufgeben kann. Nach den Grundsätzen der critischen Philosophie kann nemlich der Wille nicht etwa bloß dadurch zum Wollen bestimmt werden, daß ich von irgend einem Gegenstande, nach dessen Besitz und Genuß ich trachten könnte, einsehe, es dient zu meinem Wohl; denn alsdann wäre weder meine Gesinnung, aus der mein Streben darnach entspränge, noch mein Streben selbst moralisch, sondern bloß egoistisch. Denn, gesetzt, ich nähme

auch dabei auf die Wohlfahrt meiner Nebenmenschen Rücksicht, so wäre doch nicht diese, sondern meine eigene Wohlfahrt, mein letzter Zweck, und ich thäte Andern nur wohl um mein selbst willen, welches nicht moralisch sondern egoistisch wäre. Die für Andere noch so wohlthätige Handlung würde sogleich aufhören, und unterbleiben, wenn sie mit meinem Wohl in keinem Zusammenhange weiter stände, oder demselben wohl gar zuwider wäre. Sollte aber die Wohlfahrt anderer der letzte Zweck meiner Thätigkeit seyn, so wäre immer die Frage warum? Warum sind Andere besser als ich, warum soll ich ihrer Wohlfahrt die meinige nachsetzen? Nennt man das aber edel und tugendhaft gefinnt seyn, so fragt sich: wenn bin ich tugendhaft? Du magst nun hierauf antworten, wenn du deine Wohlfahrt, oder wenn du Andern Wohlfahrt beförderst, so sind wir in beiden Fällen wieder auf der Stelle, von der wir ausgingen, denn im ersten Fall handelst du egoistisch oder selbstfüchtig, und im andern frage ich: warum bist du thöricht genug, Andern Wohlfahrt die deinige aufzuopfern?

17. Nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie ist es nun zwar das Sittengesetz, durch welches die Vernunft den Willen, aber ganz rein *a priori*, zum wollen bestimmt, das heißt, nach welchem sich die Vernunft unabhängig von allem Einfluß der Erfahrung durch den Willen äußert. Dieses Sittengesetz wird nemlich nicht irgend wozu, sondern um sein selbst willen erfüllt, und besteht in der Allgemeinheit und (moralischen) Nothwendigkeit derjenigen Sätze, die den Willen bestimmen (der Maximen). Die Allgemeinheit einer solchen Maxime bestehet aber darin, daß sie Willensbestimmung eines jeden Willens seyn soll, und die moralische Nothwendigkeit darin, daß das Gegentheil derselben, als Grundsatz der Willensbestimmung eines jeden Willens, entweder nicht denkbar ist, oder doch nicht gewollt werden kann. Wenn wir das Sittengesetz übertreten, so machen wir nur jedesmal eine Ausnahme für uns, und können weder wollen, noch sogar es uns jedesmal als möglich denken, daß alle Menschen so handeln sollen.

18. Allein wenn wir auch das Sittengesetz auf das vollkommenste und blofs um desselben willen erfüllten, so wäre dennoch unser vernünftiger Wille noch nicht befriedigt. Denn wir sind bedürftige Wesen, die nicht von sich selbst abhängen, und daher Wünsche haben, deren Befriedigung nicht bei ihnen selbst stehet. Stünde es in unsrer Gewalt, unsere Wünsche zu erfüllen, so fragt sich: wann würden wir sie erfüllen, vorausgesetzt dafs wir immer vollkommen sittlich gut gehnt wären und handelten? Antwort: wir würden nichts anders wollen, als was dieser vollkommensten Sittlichkeit nach zur Befriedigung unsrer Bedürfnisse erlaubt wäre; es wollen, und den Willen unbefriedigt lassen, wäre aber ein Widerspruch. Daraus folgt, dafs wir neben dem Sittengesetze noch eine andre Willensbestimmung haben, die uns unsere Natur auflegt, die wir zwar dem Sittengesetze nachsetzen, aber nicht ganz aufgeben können, nemlich die Befriedigung unsrer Bedürfnisse und daraus entspringenden Wünsche. Die vollkommenste Erfüllung des Sittengesetzes von bedürftigen Wesen heifst Tugend, und die vollkommenste Befriedigung ihrer dem Sittengesetze nicht zuwiderlaufenden Wünsche heifst Glückseligkeit. Tugend und Glückseligkeit sind also zusammen der letzte Zweck des Willens eines bedürftigen Wesens, folglich das höchste Gut des Menschen, d. i. dasjenige, wonach zu trachten, ihm seine Vernunft aufgiebt. Die (allgemeine) practische Aufgabe der reinen Vernunft, die alle besondern practischen Aufgaben in sich schliesst, ist:

strebe nach dem höchsten Gut.

(Pr. 225.)

19. Anmerk. Die beiden Aufgaben, die wir jetzt betrachtet haben, entspringen also zwar aus einerlei Vermögen, nemlich aus der Vernunft, in so fern sie unabhängig von aller Erfahrung Erkenntniß hervorbringt, oder den Willen bestimmt; allein sie sind in so fern von einander unabhängig, dafs die erste blofs das Erkennen *a priori*, die andere das Wollen *a priori* betrifft. Nun ist die Verknüpfung der beiden Elemente des höchsten Guts, Tugend und

Glückseligkeit, synthetisch, auch kann ich diese Verknüpfung nicht durch mich selbst hervorbringen, daher entstehen wieder über diese Aufgabe die speculativen Fragen: ob es möglich ist? und, wie es möglich ist? welches eigentlich Aufgaben der reinen speculativen Vernunft sind, die aber aus dem Schoofse der practischen Vernunft entspringen, nur aus *Latis* der practischen Vernunft aufgelöset werden können, und daher zur Critik der practischen Vernunft gehören, s. übrigens Gut, höchstes.

Kant. Crit. der reinen Vern. Einl. VI. S. 19 — 24.

Deff. Prolegom §. 4. S. 33. §. 5. S. 41 — 43.

Deff. Metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss. 3. Hauptst.

Lehrf. 2. 3. 4. S. 116. 119. 121.

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. V. S. 225.

Lambert. Organon. Dianoiol. §. 156. 163.

Aufklärung.

Die Befreiung von Vorurtheilen (U. 158.). Das ist die objective Bedeutung des Worts. Ein Vorurtheil ist nemlich der Hang, sich mit seiner Vernunft leidend zu verhalten, oder das Urtheil Anderer zu seinem Urtheil zu machen. Dann urtheilt etwas anders vorher, ehe die Vernunft selbst urtheilt, und das darauf folgende Urtheil der Vernunft ist dann nicht ihr eigenes, sondern dieses fremde Urtheil, das ihr ein Anderer vorschreibt, und ihr daher gleichsam ein Gesetz aufdringt, wie sie urtheilen soll. Die Befreiung der Vernunft von diesem Hang, in ihrem Urtheilen so zu verfahren, oder einem fremden Gesetz zu folgen, heist die Aufklärung.

2. Die Aufklärung ist zwar in Thesi leicht, das heist, wenn man die Befreiung an und für sich selbst betrachtet, ohne auf das zu sehen, was sie voraussetzt, so ist nichts leichter, als das die Vernunft sich selbst das Gesetz gebe, und sich dasselbe von nichts andern aufdringen lasse, sich kein Urtheil vorschreiben lasse, sondern selbst aus eigener Einsicht urtheile, so lange sie jünerhalb ihren Schranken bleibt, und nicht wissen will,

was sie nicht wissen kann. Aber in Hypothese ist die Aufklärung eine schwere und langsam auszuführende Sache, d. h. wenn man auf die Bedingungen sieht, unter welchen die Aufklärung allein möglich ist. Denn

a. es ist kaum zu verhüten, daß die Vernunft nicht immer darnach streben sollte, Dinge zu erfahren, die sie nicht wissen kann, z. B. wie es jenseit des Grabes mit den Menschen ausseh'n mag, oder auch in der Geisterwelt;

b. es wird auch nie an Menschen fehlen, die mit viel Zuversicht versprechen, daß sie die Wißbegierde der Vernunft befriedigen wollen.

Es muß folglich nothwendig schwer seyn, die Vernunft dahin zu bringen, oder sie dabei zu erhalten, daß sie innerhalb ihrer Grenzen bleibe, und sich keine Erkenntniß des Ueberfinnlichen aufschwätzen lasse. Dies Negative in der Denkungsart zu erhalten, und öffentlich zu äußern, nemlich nicht über die Grenzen des Wissens hinausgehen zu wollen, und sich nicht vorurtheilen zu lassen, macht die eigentliche Aufklärung aus, und ist sehr schwer (U. 158.*).

3. Der Name Aufklärung drückt wörtlich das Bemühen aus, etwas klar zu machen; er ist daher sehr schicklich gewählt, denn alle Befreiung vom Hang, sich mit feiner Vernunft leidend zu verhalten, hängt davon ab, daß man sie immer in Thätigkeit erhalte, sich jede Erkenntniß von einem Gegenstande klar zu machen, in sich alles aufzuklären.

4. Dasjenige Vorurtheil, das sogar den wesentlichen Gesetzen des Verstandes zuwider ist, d. i. der Aberglaube (f. Aberglaube) heißt vorzugsweise (*in sensu eminenti*) ein Vorurtheil. In diesem Sinne kann man auch sagen: die Aufklärung ist die Befreiung vom Aberglauben. Denn der Aberglaube versetzt in Blindheit, weil wider die Gesetze des Verstandes erkennen, ganz im Finstern tappen heißt. Ja der Aberglaube fordert sogar Blindheit zur Obliegenheit, indem er verlangt, daß wir die Vernunft unterwerfen sollen. Das heißt, der Aberglaube macht das Bedürfniß von etwas anderm, als unsrer Vernunft, geleitet zu werden, also sich mit feiner

Vernunft leidend (passiv) zu verhalten, vorzüglich kenntlich. Und die Befreiung von diesem Bedürfnisse heisst eben Aufklärung. Nun betrifft aber aller Aberglaube eigentlich das Ueberfinnliche und unsern Zusammenhang mit demselben, und in diesem Sinne bestehet die wahre Aufklärung darin, dass man die Mittel zur moralischen Gesinnung nicht statt der Gesinnung selbst gelten lasse, und moralisch fest daran halte, dass man nur durch die letztere allein Gott unmittelbar wohlgefalle (R. 275.).

5. Und so ist Aufklärung, im subjectiven Sinn des Worts, die Maxime, jederzeit selbst zu denken. Wer nemlich die Regel hat, jederzeit selbst zu denken, d. i. den obersten Proberstein der Wahrheit nie in etwas anderm, als in sich selbst, nemlich in seiner eigenen Vernunft zu suchen, der ist aufgeklärt, dem fehlt es nicht an Aufklärung. Ein aufgeklärter Mann ist also nicht derjenige, der eine Menge von Kenntnissen besitzt, oder sehr gelehrt ist, viel gelernt hat. Denn wenn dieser alle seine Kenntnisse nur in seinem Gedächtnisse auffammelt, und nie selbst darüber gedacht, sondern sie vielmehr auf Autorität angenommen hat, so ist er voll Vorurtheile, und vielleicht voll Aberglauben, und folglich fehlt es ihm gänzlich an Aufklärung. Die Aufklärung bestehet nicht in dem, was man durch das Erkenntnisvermögen aufgesammelt hat, sondern in der Art, wie man das Erkenntnisvermögen überhaupt gebraucht, dass man nemlich den negativen Grundsatz hat, sich nicht von andern so vordenken zu lassen, dass man ihnen bloß nachbete, sondern dass man selbst denke (M. 1786. 329).

6. Die Probe, ob man über etwas aufgeklärt sei, bestehet darin, dass man sich selbst frage, ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsätze seines Vernunftgebrauchs zu machen? z. B. wer, unbekümmert um den moralischen Werth seiner Gesinnungen und seines Lebens, glaubt, er werde Gott schon dadurch wohlgefällig; dass er an Christum und sein Verdienst glaube, das h. Abendmal ge-

nielse und fleißig bete; der frage sich nur, wenn er wissen will, ob er hierin gehörig aufgeklärt sei, warum er das annehme? Gesezt er fände, daß er es deswegen annehme, weil er es von Kindheit an so geglaubt, immer so gehört, und daß er seine Fehlritte vor Gott dadurch gut zu machen denke; so frage er sich nur: ob er auch nach solchen Gründen jederzeit, z. B. auch in seinem Gewerbe, verfahren könne, ob auch da und überall das immer anzunehmen sei, was er von Kindheit an geglaubt und immer so gehört, und daß er seine Fehler in seiner Arbeit wodurch anders gut zu machen denke, als durch wirkliche Verbesserung der Arbeit? so wird er gleich gewahr werden, daß er im Aberglauben steckt, weil sein Grund nicht allenthalben anzuwenden ist. Gesezt ferner, es bilde sich Jemand ein, er fühle in sich den Gnadenheistand Gottes zum Guten; so würde hieraus folgen, daß man das Gefühl der Vernunft, die es unmöglich findet, den übernatürlichen Beistand Gottes zu erkennen, vorziehen müsse. Ein solcher Mensch frage sich also nun selbst: ob er wohl in allen Fällen, z. B. auch in seinen Nahrungsgeschäften, nicht weiter der Vernunft oder seinem Verstande und seinem Nachdenken, sondern seinem Gefühle folgen wolle? so wird er das gewiß nicht können, und gewahr werden, zumal wenn in schwierigen Fällen seiner Nahrungsgeschäfte er weder aus noch ein wissen sollte, daß sein Gnadengefühl lauter Schwärmerei ist. Man braucht also hier nicht große theologische oder philosophische Kenntnisse, um jene Meinungen von Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen aus Gründen zu widerlegen, welche von diesen Gegenständen selbst hergenommen oder objectiv sind, sondern jene Probe wird uns schon zurecht weisen können. Sich dieser Probe bedienen, heißt aber, sich seiner eigenen Vernunft bedienen, oder die Handlungsregel haben, sie in allem seinen Denken und Thun wirksam zu erhalten. Wer sich also dieser Probe bedient, der hat den Willen, sich aufzuklären, und wer bei dieser Probe findet, daß seine Gründe, warum er etwas annimmt, und die Regeln die daraus folgen, ihm als allgemeine vernünftige Grundsätze dienen können, der ist wirklich aufgeklärt, gesezt, daß es ihm auch an vielen Kenntnissen mangelt.

7. In einzelnen Subjecten Aufklärung durch Erziehung zu gründen, ist leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu der Ueberlegung zu gewöhnen, ob ihre Gründe, oder daraus fließenden Regeln, allgemeine Grundfätze ihres Vernunftgebrauchs werden können. Ein ganzes Zeitalter, oder alle Menschen einer Zeit aufklären, ist sehr langwierig und schwer, denn es finden sich viele äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren. So kann die Landesreligion der Aufklärung entgegen seyn, und die bürgerliche Aufrechthaltung derselben sie verbieten, z. B. durch Inquisition; auch müssen Eltern selbst aufgeklärt seyn, deren Kinder aufgeklärt werden sollen, weil das Ansehen der Eltern sonst ein großes Hinderniß der Aufklärung ist, und viele Vorurtheile aus dieser Quelle ihren Ursprung nehmen.

8. Kant hat eine eigene Abhandlung über die Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung, geschrieben (B. Monatschrift. IV. B. 6. St.), deren Hauptmomente ich hier angeben will.

I. Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist dieser Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben Mangel der Entschliesung und des Muths ist. Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen (d. i. selbst zu denken), ist die Maxime der Aufklärung.

II. Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum viele Menschen gern Zeit lebens unmündig bleiben, nachdem sie die Natur schon längst für mündig erklärt hat.

III. Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Gewohnheit gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.

IV. Dafs aber ein Publikum sich aufkläre, ist eher möglich; ja, wenn man ihm nur Freiheit läßt, unausbleiblich. Denn es werden sich immer einige Selbstdenkende finden, welche die Maxime selbst zu denken

um sich her verbreiten. Aber ein Publikum kann nur langsam zur Aufklärung gelangen, weil, wenn es einmal unter das Joch der Unmündigkeit gebracht ist, es hernach selbst diejenigen, die es befreien wollen, zwingt, dieses Joch zu tragen.

V. Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frey seyn, der Privatgebrauch aber darf öfters sehr enge eingeschränkt seyn. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft ist der, den Jemand als Gelehrter von ihr vor der ganzen Lesewelt macht; der Privatgebrauch derselben ist der, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten von ihr machen darf.

VI. Wollte aber eine Gesellschaft sich eidlich unter einander verpflichten, in gewissen Dingen bei einer einmal festgesetzten Einsicht und Ueberzeugung zu bleiben, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und das unter ihnen stehende Volk zu führen; so ist ein solcher Vertrag null und nichtig. Denn er wäre geschlossen, um auf immer alle weitere Aufklärung in diesen Dingen vom Menschengeschlecht abzuhalten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung im Fortschreiten besteht. So etwas kann ein Volk nicht über sich selbst festsetzen, und also auch kein Monarch seinem Volke als Gesetz vorschreiben.

VII. Wir leben jetzt in keinem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Noch fehlt sehr viel daran, daß sich die Menschen ihres eigenen Verstandes, ohne Leitung eines Andern (Symbole) in Religionsfachen bedienen könnten.

VIII. Ein Fürst (wie Friedrich), der erklärt, daß er es für Pflicht halte, und nicht als Toleranz ansehe, dem Menschen in Religionsdingen nichts vorzuschreiben, verdient als ein solcher gepriesen zu werden, der, wenigstens von Seiten der Regierung, die Menschen für mündig erklärte.

IX. Der Hauptpunct der Aufklärung ist aber vorzüglich die Religion, aber auch in Ansehung der Gesetzgebung hat es keine Gefahr, wenn die Regierung den Unterthanen erlaubt, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch in Rücksicht derselben zu machen.

X. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken. Denn wenn die Regierung zu ohnmächtig ist, um das Volk in Schranken zu halten, so muß sie die Aufklärung hindern; ist sie aber mächtig genug, und darf sie sich vor dem Volke nicht fürchten, so darf sich auch die Freiheit des Geistes ausbreiten. Wenn die Natur den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, so wirkt es auch auf die Sinnesart des Volks, dieses wird nach und nach der Freiheit zu handeln würdiger, und endlich wirkt es sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es dann zuträglicher findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln.

Kant. Crit. Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 158 f.

Deff. Reli. innerh. der Grenz. IV. Stück. II. Th. §. 3. S. 275.

Deff. Abh. Was heißt: sich im Denken orientiren, in der Berlin. Monatschr. 1786. S. 329 *)

Deff. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berlin. Monatschr. IV. B. 6. St.

Auflösung.

Solution, solutio, dissolution. Diesen Namen führet der chemische Einfluß der ruhenden Materien auf einander, so fern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat. (N. 95.) So wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewasser aufgelöset, d. h. das Silber verbindet sich mit dem salpeterhalbfauern Gas aus der Salpeteräure, wodurch die Verbindung der Theile des Silbers aufgehoben wird, und eine Trennung derselben entsteht, welches eben die chemische

C c 2

Wirkung des Scheidewassers auf das Silber ist, und Auflösung heißt.

2. Da hierbei der vorige Zusammenhang der Theile getrennt werden, und also ein Körper in die Zwischenräume des andern eindringen muß, welches einen flüssigen Zustand des eindringenden Körpers voraussetzt, so muß bei jeder Auflösung wenigstens der eine Körper flüssig seyn. Daher der chemische Grundsatz: *corpora non agunt, nisi fluida*, die Körper wirken nicht chemisch auf einander, wenn sie nicht flüssig sind (Gehler phys. Wörterb. Art. Auflösung).

3. Wenn alle und jede Theile zweier specifisch verschiedenen Materien in derselben Proportion wie die Ganzen mit einander vereinigt werden, so ist die Auflösung absolut vollkommen, oder vollständig, und kann auch die chemische Durchdringung genannt werden. Aus dergleichen absoluten Auflösungen entstehen durchsichtige Körper, z. B. das Glas aus einer absoluten Auflösung der Erden durch Alkalien auf dem trockenen Wege, d. i. durch Schmelzung, wo einer oder beide Körper erst durch Feuer flüssig gemacht werden (N. 95).

4. Alle Auflösungen sind Wirkungen der Anziehung zwischen den Theilen der Körper, Wirkungen der Attraction bei der Berührung, folglich nimmt die Kraft der Auflösung mit der vermehrten Summe der Berührungspuncte in den Oberflächen der aufgelösten Theilchen der Materie zu f. Anziehungskraft. Wenn Auflösung erfolgen soll, so muß die Anziehung zwischen den Theilen verschiedener Körper stärker seyn, als der Zusammenhang der Theile jedes Körpers unter sich, und die repulsiven Kräfte der Theile beider Materien gegen einander, zusammengenommen sind.

5. Ob die auflösenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen sind, eine vollständige Auflösung zu bewirken vermögen, mag aber unausgemacht bleiben, weil das in die empirische Chemie gehört. Es fragt sich hier nur, ob eine solche absolute Auflösung auch nur denkbar sei. Nun ist offenbar, daß, so lange die Theile einer aufgelösten Materie noch Klümpchen (*moleculae* f. *Atom*en)

sind, die Auflösung derselben nicht minder möglich sei, als die Auflösung der größern Theile war. Ja, die Auflösung muß wirklich so lange fortgehen, wenn die auflösende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da ist, der nicht aus dem Auflösungsmittel (s. Auflösungsmittel) und der aufzulösender Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen stehen, zusammengesetzt wäre. Weil es also in solchem Falle keinen Theil von dem Volumen der Auflösung geben kann, der nicht auch einen Theil des Auflösungsmittels enthielte, so muß dieses, als ein ununterbrochen zusammenhängendes Ganzes (Continuum) das Volumen ganz erfüllen. Eben so, weil es keinen Theil eben desselben Volumens der Auflösung geben kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöseten Materie enthielte, so muß dieses auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Mischung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien, und zwar jede derselben ganz einen und denselben Raum erfüllen, so durchdringen sie einander. Also würde eine vollkommen chemische Auflösung eine (chemische) Durchdringung der Materien seyn, welche dennoch von der mechanischen gänzlich unterschieden wäre. Bei der mechanischen Durchdringung wird nemlich gedacht, daß bei der größern Annäherung bewegter Materien die repulsive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiege, so daß sie die Ausdehnung der einen oder beider auf nichts bringen könne. Bei der chemischen Durchdringung hingegen bleibt die Ausdehnung, nur daß die Materien nicht aufer einander, sondern in einander einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäßen Raum einnehmen. Man nennt dieses die Intusception der Materien. Gegen die Möglichkeit dieser vollkommenen Auflösung und also der chemischen Durchdringung ist schwerlich etwas einzuwenden, obgleich sie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält. Diese vollendete Theilung ins Unendliche faßt in diesem Falle keinen Widerspruch in sich, weil die Auflösung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Zunehmung der Geschwindigkeit (Acceleration) geschieht. Ueber-

dem wächst die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materie, so wie die Theilung zunimmt, folglich auch die anziehende Kraft der Flächen, und dadurch die Schnelligkeit der Auflösung, und da die auflösende Kraft continuirlich wirkt, so wird die gänzliche ins Unendliche gehende Auflösung in einer anzugebenden (endlichen) Zeit vollendet. Die Unbegreiflichkeit einer solchen chemischen Durchdringung zweier Materien ist auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu schreiben. Wollte man aber diese vollständige Auflösung nicht zugeben, so muß man annehmen, sie gehe nur so weit, bis gewisse kleine Klümpchen (*moleculae*, Atomen) der aufzulösenden Materie in dem Auflösungsmittel in gesetzten Weiten von einander schwimmen. Dann kann man aber nicht den mindesten Grund angeben, warum diese Klümpchen nicht gleichfalls aufgelöst werden. Wollte man sagen, das Auflösungsmittel wirke nicht weiter; so mag das in der Natur, so weit die Erfahrung reicht, auch seine Richtigkeit haben. Es ist hier aber die Rede von der Möglichkeit einer auflösenden Kraft, die auch jedes noch nicht aufgelösete Klümpchen auflöse, bis die Auflösung vollendet ist.

6. Das Volumen, was die Auflösung einnimmt, kann der Summe der Räume gleich seyn, welche die einander auflösenden Materien vor der Mischung einnehmen. Es kann aber auch kleiner oder größer seyn, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die zurückstofsenden im Verhältnisse stehen. Dieses kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelösete Materie sich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflösenden leichtern Mittel scheide. Denn die Anziehung des letztern, da sie nach allen Seiten gleich stark geschieht, hebt ihren Widerstand selbst auf. Wollte man eine gewisse Klebrigkeit im Flüssigen annehmen, welche die Theile der andern Materie damit verbinde, so stimmt das nicht mit der großen Kraft zusammen, die dergleichen aufgelösete Materien, z. B. die Säuern, mit Wasser verdünnt, auf metallische Körper ausüben, an die sie sich nicht bloß anlegen, wie

es bei einer klebrichten Materie, in der sie bloß schwimmen, geschehen müßte, sondern die sie mit einer großen Anziehungskraft von einander trennen, und im ganzen Raume des Auflösungsmittels verbreiten.

7. Es ist problematisch, ob die Kunst chemische Auflösungskräfte, die eine vollständige Auflösung bewirken, in ihrer Gewalt habe oder nicht. Allein demohngeachtet könnte sie die Natur in ihrer vegetabilischen und animalischen Operation beweisen. Vielleicht daß sie dadurch Materien erzeugt, die, ob sie zwar gemischt sind, doch keine Kunst wiederum scheiden kann. Diese chemische Durchdringung könnte auch selbst da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht getrennt und im buchstäblichen Sinne aufgelöst wird, so wie etwa der Wärmestoff die Körper durchdringt. Denn, wenn sich der Wärmestoff etwa nur in die leeren Zwischenräume der Materie, die er erwärmt, vertheilt, so würde die feste Substanz selbst kalt bleiben, weil diese nichts von ihm einnehmen könnte. Auch könnte man sich sogar einen scheinbarlich freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Weise denken, z. B. der magnetischer Materie. Die magnetische Materie bedürfte dann nicht solcher offenen Gänge und leeren Zwischenräume im Eisen, wie Euler annimmt. Und so vermeiden wir auch hier das absolut Leere in der Naturwissenschaft. Es ist also nicht nöthig, mit Gehler Haarröhrchen anzunehmen, um das Eindringen des flüssigen Körpers in des festen innern Theile zu erklären.

Kant. metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss. Allgem.
Anmerk. zur Dynamik. 4. S. 95. ff.
Gehler. phys. Wörterb. Art. Auflösung.

Auflösungsmittel,

auflösendes Mittel, auflösendes Medium, Menstruum, *menstruum*, *menstrue*, heißen diejenigen Körper, welche andere aufzulösen geschickt sind; vornehmlich nennt man die flüssigen so, welche man zur Auflösung der festen gebraucht. Bei jeder Auflösung wirken ei-

408 Auflösungs mittel. Aufmunterung. Aufruhr.

gentlich beide Körper in einander, der aufgelösete Körper löset jederzeit auch das Menstruum auf. Man muß daher mit dem Wort Auflösungs mittel nicht den falschen Begriff verbinden, als ob das Auflösungs mittel sich allein thätig, und der feste Körper oder die aufzulösende Materie nur leidend verhielte. Sie wirken beide in einander. Bisweilen sind beides flüssige Körper, und dann ist es gar nicht mehr schicklich, den einen als Auflösungs mittel, den andern als aufgelöst werdenden zu betrachten. Wenn hingegen, der eine fest ist, so muß der flüssige den stärkern Zusammenhang seiner Theile trennen, und in dieser Rücksicht etwas mehr thun, als in jener. Hier ist es sehr schicklich, den flüssigen das Auflösungs mittel zu nennen; man muß nur nicht vergessen, daß der feste Körper ebenfalls wirkt, und das Menstruum auflöset (Gehler Art. Auflösung. K. 98).

2. Der Name Menstruum kommt von dem Wahn der Alchymisten her, daß eine vollkommene Auflösung einen philosophischen Monat, oder 40 Tage Zeit erfordere. (Gehler. Art. Auflösungs mittel).

Kant. metaph. Anfangsgr. der Naturw. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 4. S. 96 ff.

Gehler. phys. Wörterb. Art. Auflösung und Auflösungs mittel.

Aufmunterung,

excitatio, encouragement. Die Erweckung der Thätigkeit eines vernünftigen Wesens, so daß es dadurch bewegt wird, einem gewissen Zwecke nachzustreben. Zur Aufmunterung, sittlich gut zu handeln, dienen unter andern Beispiele. Sie setzen nemlich die Thunlichkeit dessen außer Zweifel, was das Gesetz gebietet; und machen das anschaulich, was die practische Regel allgemeines ausdrückt, wodurch das vernünftige Wesen bewegt wird, dem Beispiele zu folgen und auch sittlich gut zu handeln.

Kant. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abchn. S. 30.

Aufruhr.

S. Rebellion.

Aufstand.

S. Rebellion.

Augenblick.

S. Zeit.

Ausdehnung.

Extension, *extensio*, *extension*, *etendue*, *expansion*. So heißt in der Geometrie der Raum, und in der Chronometrie die Zeit, die eine stetige GröÙe (*continuum*) einnimmt. Dieser Raum, oder diese Zeit, gehört zur reinen Anschauung, die *a priori*, oder auch dann noch als eine bloÙe Form der Sinnlichkeit im Gemüth statt findet, wenn die empirische stetige GröÙe, die ihn einnahm, nicht mehr vorhanden ist. Man muß folglich unter Ausdehnung nichts anders als die Oerter in einer Anschauung verstehen, in welcher die Theile einer empirischen stetigen GröÙe sich befinden, und welche Oerter ebenfalls zusammen eine stetige GröÙe ausmachen, die aber nicht weiter zufällig, sondern nothwendig da ist. In dieser Ausdehnung wird nun nichts angetroffen, was zur Empfindung gehört, folglich ist sie rein, und zwar eine reine Anschauung (C. 35. 66.). In dieser weitern Bedeutung des Worts sagt man: die Mathematik des Ausgedehnten (*mathesis extensorum*).

2. Man kann in dieser Ausdehnung, mithin auch in den empirischen GröÙen, die sie enthält (d. i. einer solchen, die mit Empfindung verbunden ist, und Körper, äußere Erscheinung, Materie, erfüllter Raum heißt), nichts als bloÙe Verhältnisse erkennen, nemlich der Oerter derselben: ob & B. diese Oerter neben einander, oder über einander, oder nach einander liegen. Die Ortveränderung setzt schon etwas voraus, das in dem Ort ist. Wenn aber der Geometer in Gedanken einen Punct sich bewegen läÙt, um dadurch eine Linie zu erzeugen, oder eine Linie, um dadurch eine Fläche zu erzeugen, oder eine Fläche,

um dadurch einen Raum zu erzeugen, so setzt das nichts voraus, sondern ist die reine Erzeugung des (leeren, absoluten) Raums selbst. Man nennt das die reine Construction durch Bewegung. Man denke sich nemlich einen Punct, der sich fortbewegt, ein solcher Punct ist aber kein Körper, auch kein Repräsentant eines Körpers, sondern der Uranfang aller Ausdehnung. Wenn sich nun dieser Punct fortbewegt, so entsteht ein Element der Ausdehnung nach dem andern in meiner Vorstellung, und so die Ausdehnung nach Einer Dimension, oder eine Linie in stetigem Zusammenhange. Der Punct hat nemlich nicht etwa einen Weg durchlaufen, und müßte Spuren von sich zurücklassen, wenn die Linie vorhanden seyn sollte, sondern man muß thun, als wenn noch kein Raum da wäre, weil er erst auf diese Weise erzeugt wird; und dieses ist auch in der That der Fall, ob es gleich in der Erfahrung mit solcher Schnelligkeit und dunkelm Bewußtseyn vor sich gehet, daß es uns vorkömmt, als ob der Raum wirklich außer uns vorhanden wäre. Eben so verhält es sich mit Erzeugung der Fläche, wenn sich die Linie nicht nach der Länge, sondern nach der Queere fortbewegt, und mit dem Raum, wenn sich die Fläche so fortbewegt, als wenn sie senkrecht auf einer geraden Linie aufgerichtet, nach der Richtung derselben fortginge. Zur Bewegung eines Objects im Raum muß also schon Raum vorhanden seyn, und diese Bewegung gehört folglich nicht in die Geometrie; überdem kann auch nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden, daß etwas beweglich sei. Aber Bewegung als Beschreibung (oder Erzeugung) eines Raums ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannichfaltigen (einer solchen, die nach und nach geschieht) in der äußern Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft (oder diejenige, welche das Object der Anschauung erzeugt) und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transcendentalphilosophie (welche von der Erzeugung der Vorstellungen *a priori* handelt), indem durch diese Erzeugung die Ausdehnung und die ganze Geometrie,

als reine Wissenschaft möglich wird. Schultz (Anfangsgründe der reinen Mathesis, von I. Schultz. Königsberg. 1793) hat einen Versuch gemacht, die reine Bewegung aus der Geometrie herauszuschaffen. Es ist zu verwundern, daß dieser sonst so gründliche Kenner der kritischen Philosophie dennoch den richtigen Begriff der reinen transcendentalen Bewegung verkannt hat, die aus der Geometrie nicht verbannt werden kann, weil sie in derselben zu Hause (*conceptus domesticus*) ist. Seine Geometrie zeigt daher allerdings von großem Scharfsinn, aber sein Unternehmen kann ihm nicht gelungen seyn, und wenn es den Schein hat, so liegt es vielleicht darin, daß die ersten beiden Lehrsätze aus Begriffen, und nicht aus Construction der Begriffe bewiesen sind. *Quod pace tanti viri dixerim!* (C. 155*).

3. Nach den Vorstellungen der Philosophen vor Kant ist die Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke eine Eigenschaft, die an dem Körper auch unabhängig von unserm Vorstellungsvermögen vorhanden ist, so daß, wenn auch kein Wesen mit einem solchen Vorstellungsvermögen, als wir haben, vorhanden wäre, es dennoch in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnte Dinge gäbe. Dieses behauptete Cartesius (*Princip. Philos. P. II. I.*). Sein Grund ist theologisch, weil Gott uns sonst betröge, welches sich von Gott nicht denken lasse. Dieser Grund fällt aber gänzlich über den Haufen, wenn man bedenkt, daß die Erkenntniß ja nichts weiter ist, als die Beziehung unsrer Vorstellungen auf einen Gegenstand, der selbst vermittelt des Erkenntnißvermögens, (nämlich der productiven Einbildungskraft, obwohl vermittelt einer Affection des Gemüths und eines dadurch gelieferten Stoffs, dessen weiterer Ursprung unerklärbar ist) erzeugt wird. Dahingegen Cartesius sich diese Gegenstände als Dinge an sich (s. An sich) dachte, die vor dem Wirken des Erkenntnißvermögens so vorhanden wären, wie wir sie anschauen. Wir wissen also nur nicht, was uns afficirt (s. Afficiren) und verursacht, daß wir empfinden, welches letztere ohne allen Zweifel nicht unsere eigene Wirkung ist. Denn es ist nicht in unserer Gewalt, zu machen, daß wir jene Empfindung haben und

nicht diese; sondern dieses hängt von etwas ab, was nicht unser Gemüth ist. Allein was dieses sei, zu wissen, das liegt jenseits der Grenze aller sinnlichen Erkenntniß, und ist daher für Wesen, die bloß sinnlich erkennen, oder deren Erkenntniß nur auf Erfahrung eingeschränkt ist, nicht möglich. Denn gesetzt, wir könnten erkennen, was das sei, was uns afficirt, welches auch wirklich in der Erfahrung der Fall ist, z. B. wenn uns eine Hand berührt, oder eine schöne Gegend in die Augen fällt, so ist doch dieses wieder eine Erkenntniß vermittelt der Sinne, und es ist von ihr wiederum die Frage: was ist das, was uns afficirt, wenn uns z. B. eine Hand berührt? denn die Hand selbst ist ausgedehnt und folglich im Raum, folglich eine sinnliche Vorstellung, die außer unsrer Vorstellung nicht als ausgedehnt vorhanden seyn kann. Wenn also Cartesius eine andere Erkenntniß von Gott verlangte, nemlich die des Dinges an sich, vorausgesetzt, daß die Körper keine wirklichen Dinge an sich sind; so verlangte er etwas, wovon wir im Grunde nicht einmal einen Begriff haben, sondern worauf uns bloß die Beschaffenheit unsers Verstandes hinleitet. Der Verstand denkt nemlich die Afficirung als Wirkung, und fragt daher nothwendig nach der Ursache derselben; wenn er diese aber auch fände, so würde er doch wieder nach der Ursache dieser Ursache fragen, und so seine Fragen ins Unendliche fortsetzen. Endlich kömmt die Vernunft, und will die unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen vollenden, und legt mit der absoluten Ursache, Gott, dem Verstande zwar ein Stillschweigen auf, aber befriedigt ihn nicht, weil er eine absolute Ursache nicht begreift, sondern bloß bedingte Ursachen kennt, und daher gern wieder nach der Ursache Gottes fragen möchte.

4. Locke ist derselben Meinung als Cartesius. Denn (*Ess. sur l'Entend. hum. Liv. II. chap. VIII. §. 9.*) erklärt er diejenigen Eigenschaften des Körpers, die sich gar nicht von ihm trennen lassen, und deren eine die Ausdehnung ist, für ursprüngliche und erste. Er meint nun (§. 12.), es sei evident, daß ein solcher

Gegenstand aufser uns, wie (in 3) Cartesius meint, vorhanden sei, von dem gewisse kleine unmerkliche Körperchen in unsre Sinne kommen, und dadurch im Gehirn gewisse Bewegungen verurrsachen, welche die Begriffe hervorbrächten, die wir von jenen ursprünglichen und ersten Eigenschaften hätten. Allein dadurch wird im geringsten nicht erklärt, was die Ausdehnung an und für sich sei, und wie sie entstehe, sondern die Vernunft muß sie für eine Wirkung Gottes, das ist, für unbegreiflich erklären. Ferner wird dadurch der Frage nicht Genüge gethan, wie es zugehe, daß wir zwar die empirische Ausdehnung, d. i. die Materie, die den Raum erfüllt, mit dem Raum, den ihre Oberfläche einschließt, aber nicht die reine Ausdehnung, oder den Raum, den die Materie und der Raum, den ihre Oberfläche einschließt, erfüllt und einnimmt, wegdenken können. Und, was sehr merkwürdig ist, so können von dem leeren Raume, da er kein Körper ist, auch keine Körperchen ausströmen, die unsre Sinne rührten, oder sollten etwan leere Räumchen von ihm ausgehen, das heißt kleine Nichtschen, die auf unsre Sinne wirken?

5. Wolf ist ebenfalls der Meinung, daß die Ausdehnung zu den Körpern als Dingen an sich gehört, und sagt (Vernunft. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen §. 1775.): „Die Seele stellet sich alles haarklein vor, was in körperlichen Dingen angetroffen wird, von dem größten an bis auf das kleinste, nur kann man die vielen kleinen Figuren, Größen und Bewegungen nicht von einander unterscheiden, und aus ihrer Verwirrung entsteht die Empfindung, welche wir nicht erklären können.“ Allein dadurch wird die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt, worin die Ausdehnung überhaupt bestehe, und wie wir dazu kommen, daß wir sie nicht gänzlich wegdenken können.

6. Obigem Einwurfe von der Unmöglichkeit, daß der Raum, als ein Nichts, doch auf unsre Sinne wirken müsse, wenn die Ausdehnung aufser uns wirklich vorhanden sei, zu begegnen, behaupten Leibnitz und Wolf, daß wenn keine Körper vorhanden wären, auch kein Raum da sei, daß also die Ausdehnung des Körpers vom Raume, den er

einnehme, eigentlich nicht verschieden sei. Wenn man sich einen Körper vorstellt, sagt Leibnitz (*Essais sur l'Entendement humain. Liv. II. ch. IV. p. 65*), so muß man sich nicht zwei Ausdehnungen, die eine abstract, die andere concret, gedenken, indem die concrete nur durch die abstracte zur Ausdehnung wird.“ Die Widerlegung dieser unrichtigen Vorstellung im Artikel Raum.

7. Kant sagt, die Ausdehnung ist eine Eigenschaft, die aus dem sinnlichen Erkenntnisvermögen entsteht, und vermittelt deren Erzeugung reine Anschauungen und durch diese empirische Anschauungen und Erfahrungsgegenstände in Raum und Zeit möglich werden. Vermittelt der Ausdehnung wird es uns möglich, daß wir uns gewisse Empfindungen als Körper, andere als Gedanken vorstellen, wovon die erstern in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnt sind, und eine Zeitlänge ausdauern, die letztern aber bloß sich in eine Zeitlänge ausdehnen. S. übrigens Anschauung und Raum.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th §. 1. S. 35. — II. Absehn. §. 8. 11. S. 66. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Absehn. § 24. *** S. 155*)

Cartesii Princ. Phil. p. II. §. 1.

Locke Essais sur l'entend. hum. liv. II. ch. VIII. §. 9.

Wolf vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. §. 773.

Leibnitz Essais sur l'ent. hum. liv. II. ch. IV. p. 83. edit. de Raspe.

Ausdehnungskraft.

S. Elasticität.

Ausführlichkeit,

(logische) des Begriffs, *conceptus completus, concept complete*, ein Kunstwort, dessen sich die Logiker bedienen, um die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale eines Begriffs damit zu bezeichnen, und man sagt daher von dem Begriff eines Gegenstandes, er sei ausführlich, wenn man hinlängliche Merkmale davon angeben kann, und diese klar sind (C. 755.*).

2. Die gewöhnliche Art, einen Begriff ausführlich zu machen, ist diese, daß man

a. diejenigen Merkmale zu entdecken sucht, die außer ihm in keinem andern Begriff angetroffen werden;

b. so viele Merkmale zu entdecken sucht, als zusammen genommen keinem andern Begriff zukommen;

c. sich diese Merkmale klar macht, so daß man sie hinlänglich von andern unterscheiden kann.

Z. E. die Tugend ist die gesetzmäßige Gefinnung aus Achtung fürs Gesetz. Hier haben wir von dem Begriff Tugend folgende Merkmale: 1. Gefinnung, 2. gesetzmäßige Gefinnung, 3. aus Achtung, 4. aus Achtung fürs Gesetz. Von diesen Merkmalen ist jedes für sich zwar auch in andern Begriffen enthalten, die nicht die Tugend sind. Denn Gefinnungen sind auch ein Merkmal des Lasters, gesetzmäßige Gefinnungen sind auch ein Merkmal der Legalität, oder äußern Gesetzmäßigkeit, welche noch nicht Tugend ist, weil sie auch aus Furcht oder Hoffnung entspringen kann; aus Achtung kann sich der Lasterhafte vor dem Tugendhaften bücken, aus Achtung fürs Gesetz kann er vor einer groben Lasterthat zurückschauern, und sie hernach doch begehen. Aber zusammen sind diese Merkmale doch in keinem andern Begriff, als in dem der Tugend befindlich. Der Inbegriff dieser vier Merkmale giebt also einen ausführlichen Begriff von der Tugend, wenn man zugleich eine klare Vorstellung von jedem der vier Merkmale hat.

3. Nach Lambert (Organon. Dianoiol. §. 10) bestehet die Ausführlichkeit eines Begriffs in einer deutlichen Vorstellung der Merkmale desselben; allein wenn unter diesen Merkmalen einige fehlen, so ist der Begriff nicht ausführlich, und wenn man nur die Merkmale von andern unterscheiden kann, und sie zum Begriff zulänglich sind, so ist er schon ausführlich, gesetzt, daß ich auch nicht alle mögliche Merkmale des Begriffs, und keine klare Vorstellung von den Merkmalen der Merkmale desselben, oder eine deutliche Vorstellung der Merkmale des Begriffs habe.

4. Man nennt das Verfahren, wodurch ein Begriff ausführlich gemacht wird, die Entwicklung desselben, und es ist klar, daß dieses Verfahren nicht ins Unendliche gehet, sondern seine Grenzen hat. Lambert unterscheidet noch die Vollständigkeit des Begriffs von der Ausführlichkeit desselben, und setzt die letztere, wie wir gesehen haben, in der Deutlichkeit der Merkmale, und die erstere in der Zulänglichkeit derselben. Dieser Unterschied wäre nicht übel, dann fehlt es uns aber an einem Wort, welches die Vollständigkeit und Ausführlichkeit zusammen ausdrückt; daher ist es gut, wenn man das Wort Deutlichkeit des Begriffs für das braucht, was Lambert Ausführlichkeit nennt, und unter Ausführlichkeit, mit Kant, die Vollständigkeit und Deutlichkeit des Begriffs versteht. Dann ist die Vollständigkeit des Begriffs die Zulänglichkeit seiner Merkmale, und die Deutlichkeit des Begriffs, die Klarheit seiner Merkmale. S. den Artikel: Entwicklung und Definition.

5. Es ist nicht zu läugnen, daß das Bemühen, einen Begriff ausführlich zu machen, oder die Entwicklung desselben, durchaus nothwendig ist, um Licht in unsere Erkenntniß zu bringen. Man hat sie aber auch zur Aufführung gründlicher Theorien gemißbraucht, indem man sich einbildete, unfre ganze Erkenntniß bestehe in dieser Kunst der Entwicklung der Begriffe. Ein Beispiel hiervon ist das Verfahren der Dialectiker, die mit ihrer Logik alles erkennen und verstehen wollten, und daher die Menschen mit ihrer Scheinerkenntniß blendeten und täuschten, aber nie eine andre, als formale Wahrheit entdeckt haben. Wolf war auch auf diesem Irrwege, indem er alle Schwierigkeiten in seine Erklärungen der Begriffe schob, den Begriff nach dem einrichtete, was er behaupten wollte, und daher alles, was er wollte, aus seinen Erklärungen herleiten konnte. Dieser geübte Mathematiker bedachte nicht, daß der Philosoph so gut als der Mathematiker die Richtigkeit und Realität seiner Erklärung darthun, d. h. zeigen müsse, daß sein Begriff einen wirklichen Gegenstand habe, und kein Hirngespinnst enthalte. Dazu ge-

hört aber mehr als eine bloße Entwicklung des Begriffs, dazu wird eine Kunst erfordert, von der die Logik nichts weiß, nemlich, bei Begriffen *a priori*, eine auf Kritik der Erkenntnisvermögen gegründete Metaphysik, und das ist es, was Kant hat liefern wollen.

Kant. Kritik. der rein. Ver. Methodenl. I. Hauptf. I. Abfchn. I. S. 755*)
 Lambert. Organon. Dianologie. §. 10.

Auslegung

der Offenbarung, *interpretatio revelationis*, *interpretation de la revelation*. Wir finden in dem aufgeklärtesten Welttheile (Europa) alle Menschen in einer Kirche (Gesellschaft zur Befolgung der Tugendgesetze als des Willens Gottes) vereinigt. Das Instrument dieser Vereinigung, oder dasjenige, was in dem Staat (der Gesellschaft zur Befolgung der Rechtsgesetze als des Willens des Souverains) das Gesetzbuch ist, ist in der Kirche die heilige Schrift. So wie es nemlich in dem Staat an dem Naturrecht nicht genug ist, weil ein jeder dasselbe nach seinem Privatnutzen modeln würde; so ist es auch in der Kirche nicht genug an der Vernunftreligion, weil ebenfalls ein jeder dieselbe den Forderungen seiner physischen Selbstliebe (der Befriedigung seiner Neigungen) gemäß einrichten, und die Religion also ihren Zweck, Besserung aller Glieder der Kirche und Bewirkung der Befolgung der Tugendgesetze aus Pflicht, nicht erreichen würde. So wie nun das staatsbürgerliche Gesetzbuch von einem jeden Mitgliede des Staats (Staatsbürger) so befolgt werden muß, als sei der Wille des Souverains darin enthalten; so muß auch die h. Schrift bei einem jeden Mitgliede der Kirche in dem Ansehen stehen, daß sie den Willen Gottes enthalte. Dieses Ansehen der h. Schrift, oder der in derselben enthaltenen Offenbarung, in dem Gemüthe jedes Einzelnen heißt der Kirchenglaube; so wie man das Ansehen des Gesetzbuchs, welches in der Befolgung desselben durch einen jeden einzelnen Staats-

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

D d.

bürger besteht, den Staatsbürgergehorsam nennen kann. Bei der h. Schrift nemlich, welche Gefinnungen nach Tugendgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas innerliches, im Gemüth, ein Ansehen, welches der Kirchenglaube heisst, bei dem Gesetzbuche hingegen, welches bloß äußerliche Handlungen nach Rechtsgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas äußerliches, also eine äußerliche That, welche der Staatsbürgergehorsam, die Befolgung des bürgerlichen Gesetzes, genannt werden kann. Dieser Kirchenglaube ist Volksglaube, das ist, der Glaube derer, die nicht Religionsphilosophen sind, mithin gründet er sich bei ihnen nicht auf den Vernunftursprung der in der h. Schrift enthaltenen Lehren, so wenig als der Volksegehorsam, oder der Gehorsam derer gegen das bürgerliche Gesetzbuch, die nicht Rechtsphilosophen sind, auf den Vernunftursprung der im Gesetzbuch enthaltenen Gesetze. Beide, der Volksglaube und der Volksegehorsam fordern also eine historische Beglaubigung des Ansehens der h. Schrift und des Gesetzbuchs durch die Deduction (Nachweisung) ihres (das Ansehen derselben gründenden) Ursprungs; d. h. es muß nachgewiesen werden, daß die h. Schrift inspirirt und das Gesetzbuch vom Souverain, als solches, promulgirt sei. Bei einem Gesetzbuche ist die Promulgation oder öffentliche Bekanntmachung hinlänglich, das gesetzliche Ansehen desselben, zur Befolgung der darin enthaltenen Gesetze, zu gründen. Das Ansehen einer h. Schrift hingegen gründet sich auf der Ueberlieferung, daß sie als solche von alten Zeiten her ist anerkannt worden, und da hier der Gesetzgeber weder auf Erden ist, noch den Verächter seiner Gesetze unmittelbar strafft, so beruhet das Ansehen derselben auf Tradition, und folglich auf Geschichte.

Aber auch der Sinn der heiligen Urkunde, die den Willen Gottes (als das Fundament, worauf die Kirche errichtet ist) enthält, muß erforscht werden. Das Bemühen, diesen Sinn anzugeben, heisst die Auslegung der Offenbarung, und was ihn angeht, der Ausleger derselben. Solcher Ausleger giebt es eigentlich fünf, wovon zwei befugte oder gültige, drei aber un-

befugte oder nur angebliche Ausleger der Offenbarung sind. Die zwei gültigen Ausleger sind:

I. der doctrinale, die Schriftgelehrsamkeit (*interpres divinus, qui fallere potest*);

II. der authentische, die reine Vernunftreligion (*interpres divinus, qui infallibilis est*);

die drei angeblichen Ausleger sind:

III. der schwärmerische, das Gefühl;

IV. der geistlich despotische, die Kirche;

V. der weltlich despotische, der Staat.

I. Der doctrinale Ausleger eines Gesetzbuchs ist der, welcher den Willen des Gesetzgebers aus den Ausdrücken, deren sich derselbe bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernunftelt. Der doctrinale Ausleger der h. Schrift muß also auf dem historischen Wege, oder durch Geschichte, Sprachkenntniß, Alterthumskunde, Critik u. s. w., d. i. Gelehrsamkeit, nicht nur die Glaubwürdigkeit der h. Schrift, als eines Buchs, das die Offenbarung enthält, nachweisen, sondern auch den Sinn dieser Offenbarung angeben. Da wir nun bei demjenigen Menschen, welcher durch diese Schriftgelehrsamkeit die Gültigkeit und den Sinn der h. Urkunde erforscht und angiebt; von allen andern Hilfsmitteln zur Auslegung z. B. von der Vergleichung des Sinnes der h. Schrift mit der Vernunftreligion abstrahiren: so kann man sagen, die Schriftgelehrsamkeit oderauch der Schriftgelehrte (abstrahirt von allem dem, was derjenige, welcher die Schriftgelehrsamkeit besitzt, sonst noch ist) ist der doctrinale Ausleger der h. Schrift (R. 162).

II. Der authentische Ausleger eines Gesetzbuchs ist der untrügliche Ausleger desselben, und daher Niemand anders als der Gesetzgeber selbst. Der authentische Ausleger der h. Schrift müßte also Gott selbst seyn. Nun macht uns Gott (außer der Offenbarung, denn diese soll eben erst authentisch ausgelegt werden,) seinen Willen nicht anders bekannt, als durch die reine Vernunftreligion. Religion ist nemlich die Erkenntniß, daß diejenigen Handlungsregeln (Maximen), welche von der

Vernunft für absolut oder unbedingt (d. i. ohne alle Rücksicht auf ein wozu?) nothwendig erklärt werden, oder unfre Pflichten, der Wille Gottes sind. Diese Religion ist ein Product der Vernunft oder eine Vernunftreligion; denn die Befolgung des Sittengesetzes unfre Vernunft, oder der Grundsatz unfre Pflichten zu erfüllen, setzt sie nothwendig voraus. Es ist unmöglich, daß ein Wesen, welches Bedürfnisse hat, die aus seiner Natur entspringen, den Grundsatz habe, seine Pflichten in der sinnlichen Welt, in welcher es sich vermöge seiner Natur befindet, zu erfüllen, ohne dabei voraus zu setzen, daß auch seine Bedürfnisse und seine (daraus entspringenden) Wünsche dann, wenn er sie seinen Pflichten unterordnet, können und werden erfüllt werden. Denn er müßte sonst seine Pflichten erfüllen, ohne alle Rücksicht auf seine Bedürfnisse und Wünsche. Das ist aber nicht möglich, weil wirklich bedürftig seyn, und die Befriedigung dieser Bedürfnisse nicht wünschen, sich widerspricht. Da nun die Befriedigung unfre Wünsche nicht von unfrem Willen, sondern von der Einrichtung und Regierung der Naturdinge abhängt, und dieselbe doch unfre Befolgung des Moralgesetzes untergeordnet seyn soll; so folgt, daß sie, in diesem Fall, von dem Willen eines vernünftigen Wesens abhängen muß, welches die gesammte Natur mit allen ihren Gesetzen in seiner Gewalt hat, und will, daß wir jenen Grundsatz haben, und das Sittengesetz befolgen sollen. Folglich kann Niemand das Sittengesetz aufrichtig befolgen, oder bemühet seyn, nach jenem Grundsatz zu handeln, ohne einen Gott zu glauben, denn jene Voraussetzung fordert das Daseyn Gottes. Gesetzt also auch, daß der Tugendhafte sich dieses Glaubens nicht deutlich bewußt wäre, ja selbst theoretisch das Daseyn Gottes läugnete, so glaubt er dennoch in seinem Herzen an Gott, s. Gott. Dieser Glaube heißt der reine Religionsglaube oder der Vernunftglaube an Gott, welcher die ganze reine Vernunftreligion in sich enthält, die aus demselben logisch entwickelt werden kann. Beide, der Religionsglaube und die Vernunftreligion heißen rein, wenn ihnen nichts empirisches oder aus der Erfahrung abgeleitetes beigemischt ist; wenn also weder die Beschaffen-

heit der Natur, noch die Ausprüche der Offenbarung auf sie einfließen. Der Glaube hingegen an das, was die Offenbarung lehrt, so wie an die Offenbarung selbst (der Kirchenglaube), ist, weil er ein außer der Vernunft liegendes Factum (nehmlich das eine Offenbarung vorhanden ist, und dies oder jenes lehrt) voraussetzt, empirisch oder aus einer Erfahrung (vom Daseyn und Inhalt einer Offenbarung) entsprungen. Der reine Religionsglaube ist *a priori*, denn er ist, wie wir gesehen haben, nothwendig und allgemein in jedem bedürftigen moralischen Wesen. Der Offenbarungsglaube ist aber, eben weil er sich auf ein Factum gründet, zufällig; es ist sehr wohl möglich, daß ihn Jemand nicht habe, z. B. wer nichts von einer Offenbarung weiß, oder sich nicht davon überzeugen kann, daß eine Offenbarung möglich sei.

2. Der reine Religionsglaube, oder die aus demselben entwickelte Vernunftreligion ist nun der authentische Ausleger der Offenbarung, d. h. von der Vernunftreligion weiß ich gewiß, daß sie der Wille Gottes ist, daher darf in der Offenbarung nichts zu finden seyn, was der Vernunftreligion widerspricht, sonst würde sie der Tugendhafte entweder gänzlich verwerfen, und sie nicht für Offenbarung anerkennen; oder wenn er aus andern äußern (Zeichen und Wundern) und innern Gründen (dem ganzen Geist der h. Schrift und der Pflichtwidrigkeit, die Kirche, wenn sie wirklich auf den Endzweck der Gottheit, Moralität, hinarbeitet, aufzulösen, und in den ethischen Naturzustand zurück zu treten) sie für Offenbarung anerkennt, so muß sie zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote hinwirken, und folglich der reinen Vernunftreligion oder dem entschiedenen Willen Gottes gemäß ausgelegt werden. Das heißt, was die Offenbarung als den Willen Gottes von uns fordert, kann nie etwas Pflichtwidriges seyn, es müßte entweder etwas bloß Erlaubtes, oder unsre Pflicht selbst seyn. Stünde das bloß Erlaubte, was die Offenbarung von uns fordert, in gar keinem Zusammenhange weiter mit unsrer Moralität, als bloß dem, daß es erlaubt wäre, so würde folgen, daß wir noch durch ein anderes Verhalten das leisten können, was wir doch nach der Vernunftreligion nur durch ein mb-

ralisches Verhalten leisten können, nemlich den Willen Gottes erfüllen. Diese Folgerung würde nun den moralischen Lebenswandel entweder überflüssig oder unzulänglich machen; im erstern Falle wäre sie der Moralität entgegen, im letztern Falle widerspräche sie der reinen Vernunftreligion, welche die Moralität für zulänglich für die Erwartungen des Menschen (nemlich des Wohlgefallens Gottes, welches in der Regierung der Welt zur Wohlfahrt des moralischen Menschen bestehet, weil dieser den Willen Gottes befolgt) erklärt. Wenn daher die Offenbarung in der h. Schrift etwas fordert, was nach dem Sittengesetz der Vernunft bloß erlaubt ist, so muß es als Zweck oder als Mittel mit unsern Pflichten in Verbindung stehen. Als Zweck ist es nicht möglich, weil Pflichterfüllung keinen Zweck haben kann, indem sie Zweck an sich selbst ist; denn man kann seine Pflicht nicht wozu erfüllen, weil man sonst nicht aus Pflicht, oder um der Pflicht willen, sondern nur um das wozu willen, welches wir zu erlangen wünscheten, also aus Neigung oder Abneigung, d. i. nicht moralisch (absolut gut), sondern nur klug (relativ gut oder nützlich) handeln würde. Alle Pflichterfüllung, wenn sie diesen Namen verdienen soll, muß daher bloß darum geschehen, weil sie Pflicht ist. Folglich kann das Erlaubte, was die Offenbarung fordert, nur ein Mittel zur Pflichterfüllung seyn. Da nun der reine Religionsglaube die Moralität zur Grundlage hat, der empirische Offenbarungsglaube aber nur als Mittel zur Pflichterfüllung dienen kann, so kann er auch nur ein Hülfsmittel des reinen Religionsglaubens und der Vernunftreligion, nie aber der Zweck derselben seyn.

3. Die reine Vernunftreligion ist also der authentische Ausleger der Offenbarung, d. h. wenn sie etwas für den Sinn derselben erklärt, so erklärt damit der Gesetzgeber sein Gesetz selbst. Denn das Moralgesetz ist der unmittelbare Wille der Gottheit, sobald also eine Stelle der h. Schrift zu dem Sinne des Moralgesetzes gedeutet wird, so sind wir gewiß, daß wir damit den Willen Gottes in dieser Stelle haben. So wie

nehmlich weder ein Irrthum, noch ein Betrug entsteht, wenn der Gesetzgeber selbst einer Stelle seines Gesetzbuches, welche etwa so dunkel ist, daß der Sinn derselben zweifelhaft, oder daß es selbst wahrscheinlich ist, sie habe ursprünglich von etwas anderm, etwa Temporellen handeln sollen, einen andern Sinn giebt und sie selbst auslegt, und damit seinen Willen erklärt, so ist die Auslegung der Offenbarung in der h. Schrift zum Zweck der reinen Vernunftreligion nie weder ein Irrthum, noch ein Betrug. Denn wir erhalten dadurch stets den Willen Gottes, und erhalten ihn auch nicht unvollständig, wie man meinen könnte, wenn man etwa sagen wollte, diese Stelle enthält einen andern Willen, der nun wegerklärt wird; indem ja gezeigt worden, daß die reine Vernunftreligion, in Ansehung dessen, was der Mensch zu thun hat, nicht unvollständig ist, da die Offenbarung nichts zu derselben hinzusetzen kann, was der Mensch außer der Pflichterfüllung noch zu thun habe, als etwa solche Mittel, die sie befördern und zur Aufrechthaltung der sichtbaren Kirche abzwecken.

4. Verhältniß dieser beiden Ausleger zu einander. Der doctrinale Ausleger ist der Zeit nach der erste. Das heißt, die Geschichte, welche das Hülfsmittel zur Untersuchung des Ursprungs einer h. Schrift und der darin enthaltenen Offenbarung ist, die Kenntniß der alten, jetzt todtten Sprachen, worin die h. Schrift geschrieben ist, und die in den Ländern gesprochen wurde, wo die h. Schrift zuerst anerkannt wurde, und andre Kenntnisse, d. i. die Schriftgelehrsamkeit muß den Ursprung und den Sinn der Offenbarung zuerst erforschen. Dann aber nimmt das Geschäft des reinen Religionsglaubens oder der Vernunftreligion seinen Anfang. Dieser authentische Ausleger ist der Würde nach der erste d. i. der oberste Ausleger. Der doctrinale Ausleger legt dem authentischen die Resultate seiner Untersuchungen zum Spruch vor, welcher, wenn er nichts der Vernunftreligion widersprechendes darin findet, sondern daß der Geist derselben ist, die Offenbarungsbedürftigen zur

reinen Vernunftreligion hinzuleiten; in dem Ausdruck bestehet: die h. Schrift kann das Ansehen einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ferner behaupten, denn der Wille Gottes ist wirklich in derselben enthalten. Dieser Ausdruck ist hinreichend zur Erhaltung des Offenbarungsglaubens, da alsdann Niemand beweisen kann, daß dasjenige, was Offenbarung seyn kann, und sein Ansehen als solche bisher unter uns behauptet hat, keine Offenbarung sei. Und so kann der Offenbarungsglaube alsdann denen, welche, wenn sie ihn verlören, in einen ethischen Naturstand treten, d. h. alle gemeinschaftliche Bearbeitung ihrer selbst und anderer zur moralischen Besserung aufgeben würden, ferner zur Stärkung ihres reinen Vernunftglaubens dienen. Denn diese haben eben so ein auf göttliches Ansehen gegründetes ethisches Gesetzbuch, oder eine h. Schrift nöthig, als diejenigen ein juridisches Gesetzbuch (Landrecht) nöthig haben, welche dem in aller Menschen Herzen geschriebenen Codex des Naturrechts nicht gehorchen, und ihre Pflichten als Staatsbürger nicht erfüllen würden. Da wir also nun in der h. Schrift eine von alten Zeiten her anerkannte Offenbarung vorfinden, und sie, ihren äußern Merkmalen (Wundern und Zeichen) und ihrem Inhalt nach (Gottes Willen), Offenbarung seyn kann; so wäre es eine gänzliche Auflösung der Kirche, und ein unerlaubter Zurücktritt in den ethischen Naturstand, wenn man sie geradezu verwerfen wollte. Der Schriftgelehrte muß daher, nachdem er zuerst ihr Ansehen beurkundet, und solches von dem reinen Religionsglauben zu oberst ist bestätigt worden, allerdings auch den Sinn jeder Stelle der Offenbarung erforschen, aber sodann auch dem Religionsphilosophen (welches er selbst in einer und derselben physischen Person seyn kann, obwohl in Rücksicht auf Auslegung in zwei moralischen Personen ist) zur Prüfung und obersten Entscheidung vorlegen.

5. Wenn also die Offenbarung etwas von uns fordert, oder lehrt, so muß die reine Vernunftreligion zu oberst entscheiden, ob wir auch den Sinn der Offenbarung richtig verstehen. Was sie nemlich

lehrt, das muß entweder als Mittel auf Moralität abzwecken, oder sich auf Moralität gründen, oder selbst eine Pflicht seyn. Vorausgesetzt also, daß ein Buch die Offenbarung enthalte, so kann der bloß gelehrte Ausleger desselben, wenn er auch mit allen Hülfsmitteln der gelehrten Auslegungskunst, Sprachen, Alterthumskunde u. s. w. ausgerüstet wäre, aber etwa keine practische Vernunft oder Anlage zur Moralität hätte, folglich des reinen Religionsglaubens unfähig wäre, nie wissen, ob er sich nicht dennoch in dem Sinne der Urkunde irrte. Denn er könnte einen höchst wahrscheinlichen buchstäblichen Sinn herausbringen, der aber doch der Moralität entgegen seyn, oder auch nur nichts für sie enthalten könnte. Dann wäre aber das unmöglich der Sinn dieser Stelle des Offenbarungstextes, und sie müßte folglich einen den gelehrten Regeln der Exegese nach weniger wahrscheinlichen, oder gezwungenen, aber doch dem moralischen Inhalt nach richtigen Sinn haben; welches aber nur die reine Vernunftreligion beurtheilen kann. Bei dem reinen Religionsglauben allein weiß man nur die allgemeinen practischen Regeln (Gebote oder Verbote), welche Gott unsern Handlungen vorschreibt, mit Sicherheit, indem unsere eigene Vernunft sie uns als Gottes Willen gebietet, und kann folglich mit ihm allein mit Sicherheit entscheiden, ob die Erklärung einer Stelle der Offenbarung mit jenen Regeln zusammenstimmt, und daher den richtigen Sinn angiebt oder nicht.

6. Hierzu kömmt endlich noch, daß die reine Vernunftreligiou allein das dem Geiste nach verstehen kann, was die Offenbarung uns dem Buchstaben nach lehrt und vorschreibt. So lange nemlich der Ausleger der Offenbarung bei dem buchstäblichen Sinn derselben stehen bleibt, weiß er bloß Lehren und Vorschriften; erst dann, wenn er sich zum reinen Religionsglauben erhebt, sieht er den Zweck, den Sinn, den eigentlichen Geist dieser Lehren und Vorschriften ein. Sähe er aber auch dann noch diesen Sinn nicht ein, so müßte offenbar diese Stelle nicht zum Zweck einer Offenbarung tauglich, d. i. keine Offenbarung seyn, oder die reine

Vernunftreligion muß erst noch einen Sinn darin finden, das heißt, sie zu ihrem Zweck auslegen. So sammlet also der doctrinale Ausleger die Ausprüche, Lehren und Vorschriften der Offenbarung, um daraus ein System zusammenzustellen, für ein bestimmtes Volk und eine bestimmte Zeit, welches System sich auf den Kirchenglauben gründet, oder welches auf das Ansehen der Offenbarung angenommen, im objectiven Sinne, der Kirchenglaube ist. Der authentische Ausleger zeigt, was dieses System für einen moralischen Sinn und Zweck habe, und macht dadurch diesen Sinn für alle Welt gültig; dahingegen das System selbst, als das einer unmittelbaren Offenbarung, nur für die zur Kirche gehörigen Mitglieder gültig ist. So wird also das kirchliche gemeine Wesen (die ethische Gesellschaft, welche die Kirche heißt) zur Religion hingeführt, die jederzeit auf Vernunft gegründet seyn muß, weil sie für alle Menschen gelten soll; die aber für diejenigen, welche das Ansehen der Offenbarung bedürfen, durch diese eine besondere Stärke erhält (R. 162).

7. Beispiel. Um dieses an einem Beispiele zu zeigen, nimmt Kant Psalm 59, 11 — 16., wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entsetzen weit geht, angetroffen wird. Die Stelle heißt nach Knapps Uebersetzung: Gott läßt mich Rache*) fehn an meinen Feinden. Doch vertilg sie nicht! — sonst vergäts es mein Volk: Sondern treib sie umher, durch deine Macht! Wirf sie hinab (in die Cisterne)! Herr unser Schild! Sünde ists, was ihr Mund, was ihre Lippen reden: Aber laß sie gefangen werden in ihrem Stolz! Sie reden nichts als Fluchen und Lästern. Vertilg sie im Grimm, vertilg sie, daß sie nicht mehr find! Und alle Welt erkenne, daß Gott Herr über Jacob sei! Dann mögen sie wiederkommen am Abend, mögen umherlaufen wie Hunde, und die Stadt durchwandern; mö-

*) Luther übersetzt Luft; Michaelis und Knapp aber Rache.

gen umherirren, nach Speise, hungrich und ohne Herberge! Michaelis (Moral 2ter Theil. S. 202) billigt dieses Gebet, und setzt hinzu: „die Psalmen sind inspirirt: wird in diesem Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht seyn: und wir sollen keine heiligere Moral haben als die Bibel.“ Er will also nicht die reine Vernunftreligion zum Ausleger dulden, sondern das Sittengesetz der Vernunft soll vor der Auslegung des Schriftgelehrten und dem von ihm erforschten buchstäblichen Sinne schweigen; oder, wie vielleicht Michaelis behaupten würde, durch die Bibel muß erst bestimmt werden, was reine Vernunftreligion ist. Das letztere ist aber ein Widerspruch; denn die Bibel kann uns wohl die reine Vernunftreligion der Zeit nach zuerst in ihrer Lauterkeit gelehrt haben, aber darum kann diese doch, ihrem Ursprunge nach, nicht aus der Bibel entspringen, weil sie diesem ihren Ursprunge nach Offenbarungsreligion und nicht Vernunftreligion wäre. Kant fragt daher, ob die Moral nach der Bibel ausgelegt werden soll? dann wäre der Schriftgelehrte der oberste Ausleger der Offenbarung, und der reine Religionsglaube wäre ein Uding; oder ob die Offenbarung nach der Moral, der Grundlage des reinen Religionsglaubens und dem Zweck der reinen Vernunftreligion ausgelegt werden, d. i. diese der oberste Schriftausleger seyn müsse? Offenbar widerspricht der angeführten Stelle aus den Psalmen eine andere im Neuen Testamente, nemlich Matth. 5, 43. 44. wenn die im Alten Testamente buchstäblich verstanden wird, Christus sagt nemlich: „Ihr habt gehört, das gesagt ist (nemlich wie Matth. 5, 27. zu den Alten) du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.“ Diese Stelle des Neuen Testaments ist doch auch inspirirt, das heißt, beide sollen eine göttliche Offenbarung enthalten, und können sich daher einander nicht widersprechen. Es giebt daher hier der reine Religionsglaube den Ausschlag, nach ihm kann der buchstäbliche Sinn in der Stelle aus den Psalmen, wenn sie zur Offenba-

rung als solcher gehören soll, nicht statt finden. Man muß daher bei derselben entweder eine moralische, d. i. der reinen Vernunftreligion gemäße Auslegung annehmen, oder zugeben, daß diese Stelle gar nicht im moralischen, sondern im juridischen Sinne zu verstehen, und in derselben gar nicht von einem Gebete zu Gott, als dem moralischen Oberherrn der Welt, die Rede sei. Soll eine moralische Auslegung der Stelle statt finden, so könnte man sagen, der Psalmist gebrauche hier leibliche Feinde als ein Symbol der geistlichen Feinde, der bösen Neigungen. Diese müsse man allerdings wünschen so zu besegen, daß es uns ein moralisches Vergnügen mache, ihrer Herr geworden zu seyn. Und in dem Psalm werde um Gottes Beistand dazu gebeten.

8. Ist aber diese Auslegung für manche Stellen zu gezwungen, so bleibt noch die Annahme übrig, daß in der ganzen Stelle keine moralische, sondern jüdisch-theokratische Vorstellung herrsche. Der Jude dachte sich nemlich den Herrn Himmels und der Erden als das Oberhaupt seiner Staatsverfassung (politischen Regenten) und folglich als den obersten Richter. Der Psalmist stellt nun vor, wie er, im Proceß mit seinen Feinden, seine Klage über sie vor diesen obersten Richter bringt, und darauf anträgt, seine Gegner auf das härteste zu bestrafen. Dadurch wird also gar nicht die Rachsucht, welche eine die Moralität angehende Gesinnung ist, gebilligt, sondern vielmehr ein Beispiel davon gegeben, daß man im Staate sich nicht gegen seine Feinde selbst Recht verschaffen und sie bestrafen, sondern das Recht gegen sie und die Bestrafung derselben bei dem Richter nachsuchen müsse. Diese Vorstellung sichert wenigstens die Legalität der Forderung Davids, indem es dem Kläger erlaubt ist, auf noch so harte Bestrafung des Beklagten bei dem Richter anzutragen, durch welche juridische Erlaubniß (Befugniss) nicht die moralische Erlaubniß zur Rachsucht (welche eine Herzensgesinnung ist) gegeben wird. Nun ist aber der Geist des A. Testaments hauptsächlich Legalität, so wie der des N. Testaments Moralität. Eben so ist auch Röm. 12, 19. zu verstehen, wo es heißt: die Rache (die Befugniss zu

strafen) ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr (5 Mos. 32, 35). Man legt diese Stelle gemeinlich als moralische Warnung vor Selbsttrache aus*), ob sie gleich wahrscheinlich nur andeutet, daß die Christen das in jedem Staat geltende Gesetz beobachten sollten, die Genugthuung für Beleidigungen im Gerichtshofe des Staatsoberhaupts nachzufuchen, so wie es in der jüdischen Theokratie gewesen sei, da auch die Bestrafung des Beleidigers, Gottes, als des Staatsoberhaupts, Sache gewesen sei.

9. Diese Behauptung Kants, daß der reine Religionsglaube der oberste Ausleger der Offenbarung seyn müsse, ist auch keine neue Maxime (Handlungsregel). Man hat es mit allen alten und neuern heiligen Büchern, von denen man behauptete, sie enthielten eine Offenbarung, so gemacht. Vernünftige, wohldenkende Volkslehrer haben immer gesucht, den Sinn der Worte mit dem, was die reine Vernunftreligion fordert und voraussetzt, in Uebereinstimmung zu bringen. So machten es z. B. die Moralphilosophen der Griechen und Römer mit ihrer fabelhaften Götterlehre, sie legten ihr einen moralischen Sinn unter. Sie verwarfen nicht etwa den Volksglauben, den sie vorfanden, weil daraus vielleicht ein gänzlicher und dem Staat gefährlicher Unglaube, oder Atheismus entstanden wäre. Sondern sie erklärten den Polytheismus (die Vielgötterei) für eine symbolische Vorstellung (oder Personificirung) der Eigenschaften des einigen göttlichen Wesens. Sie gaben den mancherlei lafterhaften Handlungen und wilden aber doch schönen Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn, und machten dadurch alles moralisch. Auch die spätern Juden und selbst die Christen deuteten auf diese Weise, jene das A. Testament und die Träume ihrer Rabbinen, diese das N. Testament, welches aber

*) *Semleri paraphrasis epistol. ad Romanos ad h. l. p. 320. Utionis enim quasi amor hoc suadet, ut iras obsequamur; quod Paulus vetat.*

bei manchen, z. B. einem Origines und andern Kirchenvätern, oft sehr gezwungen ausfiel. So deutete Luther das hohe Lied von der wechselseitigen Liebe Christi und der Kirche zu einander, welche unter dem Symbol der Wechselliebe zwischen einem Bräutigam und seiner Braut vorgestellt würden. Eben so deuten die Muhammedaner ihren Koran, z. B. in den Stellen, wo er das aller Sinnlichkeit geweihte Paradies beschreibt, und die Indier ihre heiligen Bücher, die sie Bedas nennen.

10. Wie ist es aber möglich, daß der moralische Sinn nicht zuweilen dem buchstäblichen Sinne des Volksglaubens z. B. der Indier, Muhammedaner und dergl. ganz entgegen ist; so daß sich letzterm allemal ein moralischer Sinn unterlegen läßt? Daher, weil lange vorher, ehe ein solcher Volksglaube entstand, die Anlage zu einer moralischen Religion schon in der menschlichen Vernunft verborgen lag. Diese Anlage äußerte sich freilich anfänglich bloß durch gottesdienstliche Gebräuche, z. B. Opfer, Reinigungen u. dergl., woraus eben ein solcher Volksglaube entsprang. Endlich veranlaßten jene rohe Aeußerungen der moralischen Anlage des Menschen angebliche Offenbarungen, und legten so unvermerkt auch etwas von dem Character ihres eigenen überfinnlichen Ursprungs (nehmlich aus der im Menschen befindlichen Anlage zur Moralität) in diese Dichtungen (einer Offenbarung), die das Fundament des Volksglaubens sind. So muß sich also jeder Glaubenssatz in einem solchen Volksglauben mit den moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung bringen lassen, da nothwendig in dem erstern etwas von dem Character der moralischen Anlage zu finden seyn muß, aus der er entsprungen ist.

11. Aber kann man eine solche moralische Auslegung nicht der Unredlichkeit beschuldigen? kann man nicht den Einwurf machen, daß derjenige, welcher einer Stelle der Offenbarung einen solchen Sinn unterlegt, vorsätzlich täusche, indem er Andere wolle glauben machen, daß die Stelle einen Sinn habe, von dem er doch selbst wohl wisse, daß er nicht darin liege?

Die Antwort ist: Nein. Denn man will mit der moralischen Auslegung oder Deutung einer Stelle der Offenbarung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practischen Regeln der reinen Vernunftreligion zusammenstimmt,

a. nicht behaupten, daß die Verfasser der heiligen Bücher und Symbole (Glaubensbekenntnisse) des Volksglaubens wirklich diesen Sinn haben ausdrücken wollen. Denn es ist ja die doctrinale Auslegung, welche diesen Sinn bestimmen muß, und die bloße Vernunft kann nicht (*a priori*) wissen, was ein Mensch müßte gedacht haben, als er eine Stelle seines Buches niederschrieb. Das kann nur die doctrinale Auslegung, oder dieser Mensch selbst als authentischer Ausleger seiner eigenen Werke angeben. Was aber Göttliches (zur reinen Vernunftreligion gehörendes) in dem Vortrage des Schriftstellers liege, was also darin Offenbarung seyn könne, das kann allerdings die bloße Vernunft, ohne alle historischen Beweise, folglich ohne alle Schriftgelehrsamkeit, entscheiden. Es kommt nur darauf an, ob der moralische Sinn, den wir einer Stelle der Offenbarung geben, der einzige ist, nach dem wir aus derselben etwas für unsere Besserung ziehen können. Übrigens kann man zugeben, daß der menschliche Schriftsteller etwas anders unter der zu erklärenden Stelle verstanden habe, und daß folglich der moralische Sinn derselben nicht der einzige sei. Denn es kann uns zum Zweck der Religion (obwohl nicht zu andern Zwecken) gleichgültig seyn, wie sich der Mensch das dachte, was er Behufs der Religion, als Offenbarung niederschrieb; uns liegt bloß daran, wie wir uns das denken müssen, was darin Göttliches, d. i. auf unsere Besserung ab Zweckendes ist (R. 47 *).

b. Durch die moralische Auslegung nimmt man also nur die Möglichkeit an, daß eine Stelle in einem h. Buche, das Offenbarung enthält, so verstanden werden könne. Es ist sogar Pflicht, in der h. Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie stehet (oder sie

κατα ἀναλογίαν τῆς πίστεως zu erklären, Röm. 12, 6.), denn man erreicht dadurch den Zweck der Offenbarung, und das ist alles, was von einem Lehrer der Religion gefordert werden kann, der nicht die Geschichte der Privatmeinungen der ersten Lehrer der geoffenbarten Religion, sondern was in ihren Reden Göttliches ist, vortragen soll. Es kömmt nemlich hierbei alles darauf an, daß der Zweck, Besserung der Menschen, erreicht werde, hiernach muß man in der Religion (obwohl nicht in der Geschichte, Hermeneutik u. s. w.) alles beurtheilen. So machte es Jesus selbst (nach Luc. 9, 50), wo er von Jemanden, dessen Bemühungen von denen der Jünger Jesu abwichen, aber dasselbe Ziel (Bewirkung des Glaubens an den Lehrer der göttlichen Religion) erreichen mußten, sagt: wehret ihm nicht, denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns (R. 106.). Da nun die Moralität der Menschen doch die Endabsicht der ganzen Offenbarung seyn muß, so kann uns jeder historische Sinn einer Stelle (das, was sich der menschliche Verfasser dabei gedacht hat), wenn er gar nicht auf das Moralische abzweckt, in Rücksicht auf den eigentlichen Zweck der Offenbarung sehr gleichgültig seyn. Lesen wir daher die Offenbarung als solche, so ist es uns schon hinreichend, wenn das, was wir in derselben lesen, einen auf Moralität abzweckenden Sinn haben kann. Und wir ziehen dann mit Recht zu unsrer Absicht diesen Sinn einem jeden andern bloß historischen vor, der nichts Moralisches enthält, auf nichts Moralisches führt, und daher, in Rücksicht auf Moralität, todt ist an ihm selber (Jac. 2, 17.) (R. 157. ff.).

12. Wird also eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen, so ist dieses nur unter der Voraussetzung möglich, daß sie, als von Gott eingegebene (inspirirte) Schrift, auf Moralität abzwecke, oder nützlich sei: „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit (Ermahnung zu einem tugendhaften Leben) (2. Tim. 3, 16.). Die Vernunftreligion ist also das Kriterium oder Princip aller Schriftauslegung zu dem Zweck einer wahren Religion, und also der Geist Gottes (der unfehlbare Führer zur Moralität), der uns in alle (zur Religion gehö-

rende) Wahrheit leitet“ (Joh. 16. 13.). Dieser Geist Gottes (die ächte reine Vernunftreligion, die in der Offenbarung zu finden ist) belehrt uns über den Willen Gottes und belebt uns mit Grundsätzen zu Handlungen (eben durch die Vorstellung, daß diese Grundsätze der Wille des Herrn der Welt sind). Er bezieht alles, was die Schrift von der Art enthalten mag, daß es nur der Offenbarungsglaube (welcher, weil er sich auf ein Factum gründet, auch der historische Glaube genannt werden kann) annimmt, auf die Regeln (moralische Vorschriften) und Triebfedern (der Pflicht, oder) des reinen Religionsglaubens (welcher, weil er bloß aus der Moralität entspringt, auch der moralische Glaube heißen kann). In jedem Kirchenglauben ist daher die Beziehung auf den reinen Religionsglauben dasjenige, was darin eigentlich Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muß daher von dem Grundsätze ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und man kann das ewige Leben (den Weg zum höchsten Gut, zur Bestimmung des Menschen) (Joh. 5, 39) nur darin finden, so fern sie von diesem Grundsätze zeugt (R. 161. f.).

III. Der schwärmerische Ausleger ist derjenige, welcher sich anmaßt, das innere Gefühl, d. i. die Art, wie ein Mensch in Ansehung seiner Lust oder Unlust afficirt wird, an die Stelle des authentischen Auslegers zu setzen, und daher mit gänzlicher Verachtung des doctrinalen Auslegers das Amt des authentischen Auslegers usurpirt. Das Gefühl, das manche daher das innere Licht nennen, soll, nach der Behauptung mancher, den wahren Sinn der h. Schrift, so wie den göttlichen Ursprung derselben erkennen. Nun ist nicht zu leugnen, daß wer sie liest, oder ihren Vortrag hört, Achtung für ihre Vorschriften und einen Antrieb sie zu befolgen fühlen muß. Denn da die h. Schrift uns das Moralgesetz vorhält, wir uns aber dasselbe nicht ohne Achtung oder moralisches Gefühl vorstellen können (s. Achtung), so muß uns auch der Inhalt der h. Schrift, wenn wir uns denselben vorstellen, mit Ach-

tung erfüllen, und wir können nicht anders, als diesen Inhalt für den Willen Gottes erkennen. Auch wird derjenige, welcher ihre Lehren befolgt, oder das thut, was sie vorschreibt, allerdings, durch seine Zufriedenheit mit sich selbst, finden, daß sie von Gott sei (Joh. 7, 17.). Aber eben so, wie wir aus dem Gefühl nicht die Erkenntniß der Gesetze, und daß diese moralisch sind, ableiten können, sondern das Gefühl vielmehr auf diese Erkenntniß folgt; eben so wenig kann aus diesem Gefühl abgeleitet werden, daß etwas der Wille Gottes sei, welches dasselbe ist mit der Forderung, daß etwas durchs Moralgesetz vorgeschrieben sei, noch weniger aber kann daraus gefolgert werden, daß etwas die unmittelbare Wirkung Gottes (Offenbarung) sei. Das Gefühl der Achtung und Ermunterung zum Guten, das sich bei der Lesung der h. Schrift, oder Anhörung ihrer Lehren in uns regt, können wir auch nicht etwa für die untrügliche unmittelbare Wirkung des Einflusses Gottes auf die Abfassung der h. Schrift halten; a) weil wir sonst diese Wirkung nur Einer Ursache zuschreiben würden, da doch, wenn die Ursache einer Wirkung uns unbekannt ist, mehrere Ursachen derselben statt finden können; b) weil wir wissen, daß die Moralität des Gesetzes, und also der Lehre, welche in der h. Schrift vortragen wird, die Ursache unsers Gefühls ist; c) weil es sogar Pflicht ist, dieses Gefühl von dem Einfluß der Moralität des in der h. Schrift enthaltenen Gesetzes auf uns abzuleiten, indem sonst aller Schwärmerei Thür und Thor geöffnet werden würde, wenn wir das Gefühl des Einflusses Gottes auf uns, so wie die Wirkung einer Naturursache, zu erkennen behaupten wollten. Zugleich würde dadurch das moralische Gefühl jedes Schwärmers in dieselbe Classe gesetzt, und so um seine ganze Würde gebracht werden. S. Achtung.

2. Ein Gefühl ist aber, als solches, nichts objectives (etwas, was allgemein in jedem Wesen seyn müßte), sondern subjectiv (bloß eine Modification des innern Sinnes des Fühlenden). Es gilt also nur bloß für denjenigen, der es hat. Folglich kann Niemand sein Gefühl als einen Erkenntnißgrund für Andre gebrauchen, und ihnen zu-

muthen, ihre Ueberzeugung von der Aechtheit einer Offenbarung, oder dem Sinne derselben, auf sein Gefühl zu gründen. Das Gefühl kann überhaupt nichts lehren, man kann nichts dadurch erkennen, sondern es ist nur ein Zustand des Gemüths (R. 164. f.).

IV. Aber es treten noch zuweilen zwei andre Prä-tendenten zum Amte der Ausleger auf, welche doch weniger selbst auslegen, als über streitige Auslegungen zu entscheiden, sich herausnehmen, und dadurch in der That sich der Würde nach über alle andere Ausleger erheben, und ihnen Gesetze vorschreiben. Der eine ist der geistlich despotische, oder derjenige, der sich anmaßt vorzuschreiben, wie der doctrinale Ausleger auslegen soll, und daher auch das Amt des authentischen Auslegers usurpirt. Das geschieht, wenn die größere Anzahl der Schriftgelehrten (Kleriker; Geistliche) ihre Auslegung gegen die von der ihrigen abweichende Meinung der geringern Anzahl mit Gewalt durchsetzt, und den Sinn der h. Urkunde nach der Mehrheit der Stimmen entscheidet. Denn da bei der doctrinalen Auslegung öfters der Sinn einer Stelle der h. Schrift zweifelhaft ist, so gerathen die Ausleger darüber in Streit, was der Verfasser eines Buchs wohl gemeint habe. Man fühlt dann, daß der authentische Ausleger entscheiden müsse, und da im Staat der Sinn des Gesetzes nach der Mehrheit der Stimmen der Repräsentanten des Souverains entschieden wird; so glaubt man, daß auch in der Kirche der Sinn des Gesetzbuchs nach der Mehrheit der Stimmen der Repräsentanten der Kirche (d. i. durch die Pluralität der in einer Synode oder in einem Concilium versammelten Kleriker oder Geistlichen) müsse entschieden werden. Allein zwischen einem Staat und einer Kirche ist der Unterschied, daß in dem erstern der Gesetzgeber in den Repräsentanten wirklich vorhanden, und also ihre Auslegung nach der Pluralität wirklich authentisch ist; dahingegen in der Kirche Gott der Gesetzgeber ist, und hier es unmöglich nach der Pluralität der Geistlichen auszumitteln, was der Wille Gottes sei. Denn diese größere Anzahl kann gerade den Gesinnungen nach die verderbtern,

oder den Kenntnissen nach die unwissendern in sich fassen, und daher den Willen Gottes am wenigsten treffen. Ja, da gemeinlich die Anzahl der gelehrten und vortrefflichen Menschen in jeder Menschenclasse die kleinere ist, so folgt, daß gerade für das Gegentheil des göttlichen Willens, oder für etwas, das nicht Wille Gottes ist, durch die Mehrheit werde entschieden werden. Die Erfahrung hat das auch bestätigt, indem eben daher die vielen Satzungen und ungegründeten Meinungen in den christlichen Glauben gekommen sind, und die sogenannten, durch die Kirche (eigentlich Mehrheit der die Kirche repräsentirenden Kleriker) verdamnten Ketzler die Wahrheit auf ihrer Seite hatten. Die durch die Geistlichen repräsentirte Kirche ist also ein unbefugter Ausleger der h. Schrift, und da er die auf ächte Gelehrsamkeit, ja selbst dem Vernunftglauben gegründete Auslegung, und ihre Vertheidiger unterdrückt, und letztere wohl gar verfolgt, so kann er der geistlich despotische Ausleger genannt werden.

V. Der weltlich despotische Ausleger, oder derjenige, der sich anmaßt vorzuschreiben, wie der authentische und doctrinale Ausleger auslegen sollen, und daher nicht das Amt eines authentischen Auslegers usurpirt, sondern einen neuen Ausleger vorstellt, der bloß darum, weil er die Gewalt zu zwingen hat, auch zu einer ihm gefälligen Auslegung zwingen will, und darum auch der schimärische Ausleger genannt werden kann. Dieser Ausleger ist der Staat, und seine Auslegung ist die unausweichliche von allen. Denn der Staat, als solcher, ist weder Schriftgelehrter, noch Religionsphilosoph, und fordert darum nicht bloß den blinden Gehorsam, den die Kirche will, dessen Grundlage der sogenannte Köhlerglaube ist, sondern gleichsam das Verschließen aller Sinne gegen Gründe, und also einen sinnlosen Gehorsam, der sich auf das *sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas* gründet, und meint also, seine Glieder zum Glauben dressiren zu können, daher auch Kant die Orthodoxie, die daraus entspringt, die brutale nennt. Der Staat, wenn er sich das Amt eines Auslegers der h. Urkunde, oder welches eben so viel ist, das Amt gewisse Lehren und Symbole

durch seine in Händen habende Gewalt vorzuschreiben, anmaßt, thut etwas, wovon er nichts versteht, und wovon er nicht einmal weiß, was er thut. Denn er glaubt nicht, daß er die Schrift auszulegen sich anmässe, sondern setzt gewisse Kleriker dazu fest, welche den Sinn der h. Urkunde bestimmen, und daher die Offenbarungslehren für andre unter weltlicher Autorität vorschreiben sollen. Diese bekommen das Monopolium der Auslegung, aus ihren Händen soll ein jeder anderer (Kleriker oder Laye) den Sinn des göttlichen Worts erhalten, ohne zu wissen, warum gerade aus ihren Händen; denn sollte es um der Gründe willen geschehen, die sie haben, so bedürfte es dazu nicht der Gewalt der weltlichen Macht. Wenn nun der Staat auf diese Weise verfährt, so meint er, die Kirche lege aus, und er selbst bestimmt doch, wer der Repräsentant der Kirche hierin seyn soll, und macht sich eben dadurch zum obersten (aber ganz schimärischen) Ausleger der h. Schrift. Der Staat muß sich also nie in die Auslegung der h. Schrift mischen, sondern nur dafür sorgen, daß es nicht an gelehrten und rechtschaffenen Schriftgelehrten und Religionsphilosophen fehle, und daß sie nicht etwa ihre Streitigkeit da führen, wo die Gemeinde (die Glieder der Kirche) unterrichtet, gebessert und getröstet werden soll, d. i. von den Kanzeln. Uebrigens aber sollte sich der Staat nie in ihre Streitigkeiten mischen, und für die eine Parthei zur Unterdrückung der andern erklären (R. 164.).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. III. M. I. Abth. VI. S. 157 — 166. — I. St. VI. S. 47*). — II. Str. II. Abchn. S. 106. 107.

Ausrottungskrieg,

bellum internecinum, guerre d'extermination, d'extirpation. So heißt ein Krieg, welcher nur durch die physische Vertilgung des einen Theils der Krieg führenden Mächte geendigt wird*). Der Ausrottungskrieg kann

*) So sagte Louvois zu Meinders, den der große Churfürst Friedrich Wilhelm 1679 nach Frankreich geschickt hatte: *Bellum geri*

aber auch die physische Vertilgung beider Theile treffen. Ein solcher Krieg muß schlechterdings unerlaubt seyn. Denn durch einen solchen Krieg würde allem Recht ein Ende gemacht, und der Friede nicht eher erfolgen, als bis kein Rechtsverhältniß mehr statt finden könnte. Folglich muß auch der Gebrauch der Mittel zu einem solchen Kriege unerlaubt seyn.

2. Die Mittel, deren man sich in einem Ausrottungskriege bedient, sind Meuchelmord, Giftmischerei, Brechung der Capitulation, Anstiftung des Verraths in dem bekriegten Staat u. f. w. Diese Mittel müssen schlechterdings den Untergang derer nach sich ziehen, gegen die sie gebraucht werden. Denn sie sind niederträchtig, d. h. der Feind kann sich dagegen nicht schützen, weil sie nicht den Muth, sondern nur die Verschlagenheit des Angreifers voraussetzen. Sie verderben aber auch die Sittlichkeit der Nationen, die sich derselben bedienen, indem sie bald nicht bloß im Kriege, sondern auch im Frieden werden gebraucht werden.

Kant. Zum ewigen Frieden. I. Abth. 6. S. 12.

Deff. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. II. Abschn. §. 57, S. 222.

Aufser

mir, *à part, extra nos, hors de nous*. Dieser Ausdruck kann zweierlei bedeuten, entweder

1) daß der Gegenstand, von dem er gebraucht wird, nicht ich selbst, sondern von mir (dem Subject) unterschieden (*a nobis diversum*) ist. Das Object ist nicht zugleich das Subject; oder

2) daß der Gegenstand, von dem er gebraucht wird, sich in einer andern Stelle des Raums oder der Zeit befindet. Im erstern Sinne sage ich, die Dinge an sich

vel ad plane perdendum hostem, vel ut in ejus ditione miles alatur. Der erstere ist der Ausrottungskrieg, und mit ihm drohete Louvois dem Churfürsten. *Pufendorf. de reb. gest. Frid. Wilh. M. XVII. 71.*

sind aufser mir, d. i. nicht bloß Vorstellungen meines Erkenntnißvermögens, folglich nicht etwas von mir selbst; in andern Sinne ist das Buch, das ich lese, aufser mir, oder in einer andern Stelle des Raums, und der Kaiser Augustus ist aufser mir, oder war in einer andern Zeit vorhanden, als ich. Ein Vernunftbesitz in der metaphysischen Rechtslehre ist der Besitz von etwas, das nicht aufser mir ist, im erstern Sinn des Worts. Der Besitz von etwas, das aufser mir ist, in der zweiten Bedeutung, ist ein empirischer Besitz.

Kant. Metaphi. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptst.
§. I. S. 56.

Autokratie,

Fürstengewalt, Selbstherrschaft, Alleinherrschaft, *ἀυτοκρατορία*, *autocratia*, *autocratie*. Eine Herrschergewalt, die keine andre neben ihr weiter voraussetzt.

1. Man kann sich nemlich eine Herrschergewalt denken, die einer andern unterworfen ist, und eine Herrschergewalt, neben der es noch eine andre giebt; die erstere ist der Monarchie entgegengesetzt, die letztere der Aristokratie.

2. So gebraucht Kant das Wort, wenn er die Autokratie der Materie in solchen Erzeugungen, welche von unserm Verstande nur als Zwecke begriffen werden, als ein Wort ohne Bedeutung, verwirft. Materie ist ein Aggregat vieler Substanzen aufser einander; nun bestände jene Autokratie der Materie darin, daß dieses Aggregat die alleinige Ursache aller der Erzeugungen aus ihm wäre, die von unserm Verstande nur dadurch begriffen werden können, wenn er sich dieselben als Zwecke denkt. Dann hätte nemlich die Materie keinen andern Herrscher neben sich, aus dessen Verstande sich die zweckmäßige Einrichtung dessen, was doch Zweck ist, erklären liesse; dieses ist aber widersprechend, weil Zwecke nur durch einen Verstand möglich sind, und nicht durch ein bloßes Aggregat aufser einander befindlicher Substanzen. Zweck ist das, was nur als Product einer Ursache im in-

nern Sinn vorgefellt werden kann; Materie ist aber das, was bloß im äußern Sinn vorhanden ist. Folglich widerspricht sich der Begriff einer Autokratie der Materie (U. 372.).

3. Kant nennt nun diejenige Form der Beherrschung eines Staats, wo nur Einer herrscht, eine Autokratie weil der Herrscher Niemand neben sich hat, dessen Wille mit dem seinigen zusammen verbunden herrschte; sondern er herrscht selbst, ohne daß, wie in der Aristokratie, noch mehrere dabei concurriren. In diesem Sinne nennen sich manche regierende Herrn Selbstherrscher. (Z. 25.).

4. Der Ausdruck Monarchie statt Autokratie ist nicht dem Begriffe der letztern angemessen; denn Monarchie bedeutet die höchste Herrschaft, Autokratie aber die völlige, oder Alleinherrschaft. Der Autokrat hat alle Gewalt, der Monarch hat die höchste Gewalt, der erste ist der wirkliche Souverain, der letztere repräsentirt ihn bloß (K. 209).

Kant. Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 372.

Dess. Schrift zum ewigen Frieden I. Definitivart. ***
S. 25.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abschn.
§. 51. S. 209.

Autonomie

des Willens, *autonomia, autonomie*. Die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn (G. 98.) (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens. G. 87.).

1. Die ganze practische Gesetzgebung, d. i. diejenige, durch welche uns das Sittengesetz gegeben wird, gründet sich, in so fern wir diese Gesetzgebung an und für sich selbst betrachten (objectiv), auf einer Regel, von der sich alle Sittengesetze müssen ableiten lassen. Diese Regel soll aber nicht etwa dazu dienen, uns eine Anweisung zu seyn, wie wir unsre Wünsche befriedigen können. Denn die Sittlichkeit hat es gar nicht mit Erfüllung der Wünsche zu thun, vielmehr fordert sie die Aufopferung eines jeden Wunsches, der sich nicht mit ihr verträgt. Die Regel der Sittlichkeit gehet also nicht auf Gegenstände, die

wir begehren möchten, die unsern Willen zum Wollen bestimmen könnten. Da nun auf diese Weise der Wille, in so fern ihn bloß das Sittengesetz bestimmen soll, keinen Gegenstand des Begehrens hat, so bleibt weiter nichts übrig, als die Form seines Wollens, nemlich daß er nicht anders wolle, als so, daß es Gesetz sei, so zu wollen, wie er will. Dies ist nun der oberste Grundsatz oder das Princip der Sittlichkeit, welches sich so ausdrücken läßt:

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Diese Regel hat die Form der Allgemeinheit, d. h. sie ist so gefaßt, daß davon keine Ausnahme gilt, daß es kein Wesen geben kann, welches darnach zu handeln nicht nöthig hatte, und eben das macht sie fähig, ein Gesetz zu seyn; denn ein Gesetz für den Willen ist eine solche Regel, die für jeden Willen, ohne Ausnahme, gilt. Da dieses Gesetz durch den Willen, der ihm unterworfen ist, eben so allgemein befolgt werden sollte, als die Naturwirkungen ohne Ausnahme nach den Naturgesetzen geschehen; so kann obiges Princip auch so ausgedrückt werden:

Handle, als ob die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.

2. Die practische Gesetzgebung gründet sich aber subjectiv (d. h. wenn wir bloß auf das Subject Rücksicht nehmen, dem es gegeben wird, oder das es giebt, und nicht auf die Gesetzgebung an und für sich) auf den Zweck dieses Subjects. Was kann nemlich der Wille für einen Zweck haben bei allen seinen Handlungen? Denn dieser Zweck muß auch die Regel für seine Handlungen bestimmen. Da nun aber bei der Sittlichkeit weder Furcht noch Hoffnung den Willen bestimmen sollen, so fallen alle Zwecke, die ihren Grund in den Naturtrieben, und folglich in der Erfahrung haben, weg. Dann bleibt also nichts übrig, als der Mensch selbst, oder er muß sein eigener Zweck seyn. Da sich nun dieses aber

mit jedem Menschen so verhält, so ist dieser subjective Grund der Handlungen zugleich ein objectiver, daraus entspringt also ein anderer Ausdruck des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, nemlich der:

Handle so, das du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel, brauchest.

Ein vernünftiges Wesen hat nemlich allein Zwecke, oder alle Zwecke, die sich denken lassen, sind nur in vernünftigen Wesen, als Subjecten der Zwecke denkbar, und ein vernünftiges Wesen ist nicht etwa bloßes Mittel zu einem andern Zwecke, sondern Zweck an sich selbst.

3. Hieraus folgt nun, wenn wir beide obersten Grundsätze zusammen nehmen:

a. aus dem zweiten in (2), das der Wille eines jeden vernünftigen Wesens gesetzgebend sei, weil der Grund seiner Gesetze in nichts andern als in seiner eigenen Person liegt, nemlich ein vernünftiges Wesen, es sei dasselbe nun selbst, oder ein andres, nie bloß als Mittel, sondern als Zweck an und für sich zu brauchen;

b. aus dem ersten in (1), das der Wille eines vernünftigen Wesens allgemein gesetzgebend sei, weil er sich nach keinen andern Maximen zu Handlungen bestimmt, als nach solchen, durch die er wollen kann, das diese Maxime ein allgemeines (für alle vernünftigen Wesen geltendes) Gesetz werde.

4. Diese Idee nun von dem Willen des vernünftigen Wesens, das er ein allgemein gesetzgebender Wille sei, und er folglich in den Gesetzen, die er befolgt, lediglich von sich selbst abhängt, heißt die Autonomie des Willens (M. II, 91 G. 70) und giebt ebenfalls einen Ausdruck des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit, nemlich den:

Handle nur nach demjenigen Gesetze, durch welches du dich als allgemein

gesetzgebend betrachten kannst. (M. II. 95. G. 72.).

Dieser Grundfatz heist das Princip der Autonomie des Willens (M. II. 96. G. 73.).

5. Der Wille muß hiernach als einem Gesetz unterworfen angesehen werden, von dem er sich selbst als Urheber (als gesetzgebend) betrachten kann. Alle andern Maximen aber, die damit nicht bestehen können, müssen verworfen werden. Gesetz, es hätte jemand folgende Maxime:

die Unwahrheit zu sagen, wenn es sein Vortheil erfordert,

fo, frage ich, kann diese Maxime mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung zusammen bestehen? Hier findet sich nun gleich,

a. das es nicht die eigene Gesetzgebung ist, die das Gesetz giebt, sondern die Selbstliebe, denn der Vortheil dictirt das Gesetz;

b. das es kein allgemeines Gesetz ist, denn nur in dem einzelnen Fall, wenn es sein Vortheil erfordert, soll es gelten.

Hieraus sehe ich nun, das die Maxime kein Sittengesetz ist. Es fragt sich aber, ob sie nicht mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung bestehen kann. Da findet sich aber:

das wenn es allgemeines Gesetz wäre, das ein Mensch dann, wenn es sein Vortheil erforderte, die Unwahrheit sagen könnte, es einem solchen Menschen in diesem Fall gar nicht als Zweck, sondern bloß als Mittel, das seinem Vortheil dienstbar wäre, dienen würde.

Dies widerspricht aber meiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, bei der ich eben darum mein eigener Gesetzgeber bin, weil ich mich als vernünftiges Wesen, als Zweck an und für sich, betrachte. Folglich ist jene Maxime verwerflich (M. II. 92. G. 70.).

6. Diese Eigenschaft des Willens, das er allgemein gesetzgebend ist, schließt bei seiner Gesetzgebung alles Interesse aus, weil sonst dieses, und nicht der Wille, das Gesetz geben würde. Daher haben die Formeln, welche Sittengesetze aussagen (die Imperativen) gar

keine Bedingungen (sie sind nicht hypothetisch); solche Sätze aber nennt man categorische Sätze. Darum sagt man, der oberste Grundatz des Sittengesetzes ist ein categorischer Imperativ (M. II. 93. G. 71.).

7. Ein Wille, der unter Gesetzen stehet, kann vermittelt eines Interesse an dieses Gesetz gebunden seyn, z. B. der menschliche Wille, durch die Achtung, ans Sittengesetz, f. Achtung. Allein ein Wille, der zu oberst gesetzgebend ist, kann von keinem solchen Interesse abhängen. Denn hinge ein Wille von einem solchen Interesse ab, so würde es immer noch ein andres Gesetz bedürfen, welches das Interesse gesetzmäßig machte, und dasselbe unter eine Maxime brächte, die als allgemeines Gesetz gelten könnte. Das heißt, alles Interesse am Gesetz ist nicht zu oberst gesetzgebend, sondern allein der vom Interesse unabhängige Wille (M. II. 94. G. 72.).

8. Und so unterscheidet sich denn Kants Theorie der Sittlichkeit von jeder andern durch diese Autonomie des Willens. Bei jeder andern Theorie fragt man nemlich nach einem Warum? Warum ist es Gesetz, nicht zu lügen? und weiß darauf immer eine Antwort, z. B. um bei Ehren zu bleiben und Zutrauen zu behalten, um also durch ein Interesse den Willen an das Gesetz zu knüpfen. Das nennt Kant aber Heteronomie, oder Abhängigkeit des Willens von einem Gesetz, das er sich nicht selbst giebt. Da er hingegen behauptet, der Wille giebt sich das Sittengesetz, ohne daß ihn ein andres Warum daran knüpft, als daß es Gesetz ist. Das Gesetz interessirt, weil es Gesetz ist, und bloß durch dieses reine Interesse am Gesetz ist der Wille daran gebunden, obwohl von diesem Interesse nicht abhängig, sondern das Gesetz gehet vor dem Interesse her, und entspringt nicht aus dem Interesse, sondern unmittelbar aus dem Willen, welche Beschaffenheit des Willens eben seine Autonomie heißt (M. II. 96. G. 93.).

9. Diese Autonomie des Willens ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur. Denn Würde ist der Werth von etwas, das nicht wozu, sondern um sein selbst willen da ist. So

etwas ist aber nur dasjenige, was Zweck an und für sich ist, das ist, das vernünftige Wesen, in so fern es allen übrigen Dingen das Gesetz giebt, aber kein andres Gesetz annimmt, als das, was es sich selbst giebt, oder indem es sich nicht bloß wozu brauchen läßt, sondern Zweck an sich ist. Diese Beschaffenheit ist aber eben die Autonomie des Willens, auf die sich folglich die Würde der Menschen gründet. (M. II. 107. G. 79.).

10. Es muß aber bewiesen werden:

I. daß gedachtes Princip der Autonomie des Willens das alleinige Princip der Moral sei (P. 58.);

II. daß es auch Realität habe, und kein Hirngespinnst sei.

(M. II. 116. G. 87),

I. Das erste läßt sich leicht beweisen, wenn man nur den Begriff von Sinnlichkeit zergliedert. Denn da findet sich, daß alles, wovon man sonst die Sittlichkeit ableiten wollte, nichts als Heteronomie ist; nemlich alles das giebt keinen categorischen (unbedingten) Imperativ, sondern nur bedingte (hypothetische), mithin kann es niemals moralisch seyn, die Regel ist nicht an sich, sondern wozu gut. Wenn ich nun aber das, wozu es gut ist, nicht wollte, so fiel auch die Regel weg; oder es müßte eine Regel da seyn, die es mir zum Gesetz machte, den Gegenstand zu wollen, das wäre dann entweder eine unbedingte Regel, oder der Cirkel ginge von neuem an, und es gälte von ihr wieder das vorige.

II. Daß aber dieses Princip kein Hirngespinnst ist, folgt

a. daraus, daß die Autonomie des Willens nichts anders ist, als die Freiheit desselben. Der Begriff der Freiheit ist daher auch der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Die Freiheit ist nemlich in negativem Verstande die Eigenschaft des Willens, daß er unabhängig ist von fremden ihn bestimmenden Ursachen (also keiner Heteronomie unterworfen ist). Daraus folgt der positive Begriff der Freiheit des Willens, daß, da er von allen fremden Gesetzen un-

abhängig ist, und der Begriff des Wirkens den des Wirkens nach Gesetzen in sich schließt, folglich der Wille nicht ohne Gesetze wirken kann, er sich selbst ein Gesetz seyn muß. Das ist aber Autonomie des Willens, die folglich mit Freiheit des Willens identisch ist. So sind also die Principien in (1) und (4) einerlei, und ein freier Wille und ein Wille unter eigenen Gesetzen und unter sittlichen Gesetzen ist eins und dasselbe (M. II, 128. G. 97. P. 59).

b. Daß aber diese Freiheit kein Hirngespinnst sei, da doch in der Natur alles nothwendig ist, folgt aus dem Dafeyn der sittlichen Gesetze. Diese sind nun ohne Freiheit des Willens nicht möglich. Wir können also als moralische Wesen nicht bloß zur Natur oder sinnlichen Welt gehören, sonst müßten wir alle Sittlichkeit aufgeben, und es könnte kein Unterschied statt finden zwischen gut und böse. Folglich müssen wir als moralische Wesen zu einer andern Reihe der Dinge gehören, wo das eiserne Gesetz der Nothwendigkeit nicht herrscht. Das wäre eine intelligibele Welt der Dinge an sich, von der wir nichts erkennen und begreifen, die aber die Vernunft sich nicht nehmen läßt, weil es hier auf keine Speculation ankömmt, die sich abweisen läßt, sondern auf das Handeln, das sich nicht aufschieben läßt, und wir müssen uns daher bei jeder moralischen Handlung als Dinge an sich, als Glieder einer intelligibeln Welt betrachten. S. An sich.

11. Wären wir nun bloß Glieder der intelligibeln Welt, so wie Gott, so würden alle unfre Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß seyn; denn wir hätten da kein andres Gesetz, als unser eigenes. Aber wir schauen uns zugleich als Glieder der sinnlichen Welt an, und als solche ist noch ein andres Gesetz in unsern Gliedern, wie Paulus sagt, und dadurch wird unser eigenes Gesetz ein Gebot für uns, indem es oft jenem Gesetz der Triebe entgegen ist, und daher sollen alle unfre Handlungen jener Autonomie jederzeit gemäß seyn. Dieses categorische oder unbedingte sollen giebt nun den categorischen Imperativ der Sittlichkeit, und wir sehen nun, wie er möglich ist, nehm-

lich dadurch, daß ein unbedingter, intelligibeler Wille durch sein unbedingtes Gesetz den empirischen Willen, der durch Naturtriebe und Erfahrungsgründe zum Wollen bestimmt wird, beschränkt und sich unterwirft (G. II. 144. G. III.). Uebrigens läßt sich nur die Realität der Autonomie des Willens aus dem Daseyn des Sittengesetzes einsehen, aber nicht begreifen, wie sie möglich sei. Denn das hiesse die Freiheit begreifen, welches unmöglich ist, da wir nie etwas anders begreifen können, als aus seinen Ursachen, die aber stets mit Nothwendigkeit verknüpft sind, und aller Freiheit entgegen sind.

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 70 ff. — Die Auton. des Willens. S. 87. III. Abschn. — Einth. der Princ. der Sittlichk. S. 93. — Der Begriff der Freih. als Schl. zur Aut. des Willens. S. 97. ff. III. Abschn. — Wte ist ein categor. Imperat. möglich. S. III.

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. §. 7. Anm. S. 58. — §. 8. S. 59.

Autonomie

des Geschmacks. S. Geschmacksurtheil.

Axiomen,

ἀξιώματα, *axiomata*, *axiomes*, sind synthetische Grundsätze *a priori*, so fern sie unmittelbar gewiß sind (C. 760.); z. B. daß drei Punkte jederzeit in einer Ebene liegen, oder daß zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie möglich ist.

I. Daß zwischen zwei Punkten A und B nur Eine gerade Linie möglich ist, ist

1. ein Grundsatz der Geometrie, denn

a) er enthält die Gründe andrer Sätze in sich, z. B. des Satzes, daß wenn zwei Triangel (Fig. 7.) ABC und DEF über einander gelegt werden, und die Seite AB so auf die Seite DE fällt, daß der Punct A auf D, und der Punct B auf E falle, weil nemlich die Seite AB der Seite DE gleich ist; ferner weil der Winkel BAC dem Winkel EDF, und die Seite AC der Seite DF gleich ist, auch die

Seite AC auf DF, und der Punct C auf F fällt, nach obigem Grundsatze auch BC auf EF fallen muß. Denn zwischen B und C, welche zugleich die Punkte E und F sind, ist, nach diesem Grundsatze, nur Eine gerade Linie möglich; sie die Linie BC nun nicht auf EF, so müßten nothwendig zwei verschiedene gerade Linien zwischen den beiden Puncten statt finden.

b. er ist nicht in höhern und allgemeinem Erkenntnissen gegründet, sondern in der unmittelbaren Anschauung. Ich kann mir in Gedanken schlechterdings nicht, zwischen den Puncten A und B zwei verschiedene gerade Linien sinnlich machen.

2. Dieser Grundsatz ist aber auch *a priori*, denn ich brauche nicht aus meinen Gedanken hinaus zu gehen, und zu versuchen, ob es auch sich in der Natur wirklich so verhält; sondern ich weiß es gewiß, es ist nicht anders möglich, und es muß allenthalben in der Natur sich so finden; weder auf dem Monde, noch auf der Sonne, wenn wir dahin versetzt werden könnten, würde es anders seyn. Der Grundsatz ist also nothwendig, denn das Gegentheil von ihm ist nicht möglich, und er ist allgemein, denn es gilt von ihm keine Ausnahme, folglich ist er *a priori*, oder bloß in der Beschaffenheit unfrer Sinnlichkeit gegründet, weswegen uns eben das Gegentheil nie vorkommen kann.

3. Dieser Grundsatz ist ferner synthetisch, d. i. das Indicat, daß nur Eine gerade Linie zwischen zwei Puncten möglich ist, liegt nicht in den Begriffen des Subjects, weder in dem Begriffe der beiden Puncte, noch in dem Begriffe der geraden Linie, noch in der Verbindung aller dieser Begriffe mit einander. Denn der Begriff des Puncts ist, daß er das im Raum ist, was keine Theile hat, der Begriff der Linie, daß sie eine Länge ohne Breite ist, und diese ist gerade, wenn ihre Theile alle nach dem Endpuncte zugekehrt sind. Allein alle diese Begriffe enthalten, weder einzeln, noch zusammen etwas, woraus man folgern könnte, daß zwischen den beiden Endpuncten einer geraden Linie nur Eine gerade Linie möglich. Denn ohne sich die gerade Linie in Gedanken zu ziehen, ist

es nicht möglich, zu wissen, ob nicht von einem Endpuncte aus die Theile mehrerer gerader Linien dem andern Endpuncte zugekehrt seyn können. Ja es ist nicht einmal möglich, aus den angeführten Begriffen eine gerade Linie kennen zu lernen, wenn man sie sich noch nie sinnlich vorgestellt hätte. Hierans folgt, daß in dem Grundsätze, von dem wir sprechen, das Prädicat nicht in dem Subject liegt, sondern daß Prädicat und Subject nur mit einander verknüpft werden können, weil die sinnliche Darstellung, wenn wirnehmlich die Linie in Gedanken ziehen, uns dazu berechtigt. Diese sinnliche Darstellung (die Construction) der geraden Linie ist das dritte vermittelnde Erkenntniß, wodurch es uns möglich wird, Prädicat und Subject synthetisch mit einander zu verbinden.

4. Dieser Grundsatz ist endlich unmittelbar gewiß, d. h. ich brauche gar keine Mittel, mich von der Gewisheit desselben zu überzeugen, sondern ich darf mir das, was er ausagt, nur in Gedanken sinnlich vorstellen, so sehe ich gleich ein, daß es nicht anders seyn kann. Ich kann Prädicat und Subject unmittelbar mit einander verbinden, auch ohne alle andere vermittelnde sinnliche Darstellungen (Constructionen) als der der geraden Linie selbst.

H. In der Philosophie giebt es keine Axiomen. Denn die Philosophie ist die Vernunfterkennniß nach Begriffen, aber nicht nach sinnlichen Darstellungen *a priori* (Constructionen). Nun lassen sich zwei Begriffe nicht synthetisch und doch unmittelbar mit einander verknüpfen, ohne ein drittes vermittelndes Erkenntniß. Dieses dritte vermittelnde Erkenntniß kann aber nicht etwa auch ein Begriff seyn, denn dieser Begriff würde doch wieder etwas voraussetzen, das ihn objectiv gültig machte, oder verursachte, daß er nicht für ein Hirngespinnst, sondern für einen Gedanken anerkannt werden müßte, der einen wirklichen Gegenstand hat. Dann wäre aber der Satz nicht unmittelbar gewiß, sondern erst vermittelt des Gegenstandes, auf den sich der vermittelnde Begriff bezöge.

2. Die Philosophie hat nun zwar auch synthetische Grundsätze *a priori*, aber sie unterscheiden sich von

den Axiomen dadurch, daß sie nicht unmittelbar gewiß sind, z. B. der Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache. In diesem Satze liegt auch das Prädicat Ursache nicht in dem, was geschieht, auch ist die Behauptung nothwendig und allgemein, folglich ist es, da auch mehr andre Sätze (nehmlich alle diejenigen, die eine Ursache voraussetzen) davon abgeleitet werden, ein synthetischer Grundsatz *a priori*. Allein das dritte, worauf sich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject gründet, ist, daß in jeder Erfahrung die Zeit auf eine nothwendige Weise bestimmt werden muß. Daß alles, was geschieht, auf etwas anders folgt, und vor etwas andern hergehet, und auch unsre Wahrnehmungen auf einander folgen, so würden wir nicht unsre (subjectiven) Wahrnehmungen von der (objectiven) Folge der Beschaffenheiten auf einander unterscheiden können, und nicht wissen, ob B auf A wirklich, oder nur in unsrer Wahrnehmung folgte, ob die Folge in uns, oder in den Dingen liege, wenn nicht die Zeitfolge als nothwendig bestimmt würde. Das geschieht nun durch den Begriff der Ursache und Wirkung, indem das, was ich Ursache nenne, nichts anders als die Vorstellung von etwas ist, was nothwendig vor etwas andern hergehet, das ich Wirkung nenne, und das nothwendig auf die Ursache folgt. Ich erkenne also die Gewißheit jenes philosophischen Grundsatzes aus der Nothwendigkeit desselben, wenn ich Erfahrung und subjective Wahrnehmung von einander soll unterscheiden können. Folglich kann ich einen solchen Grundsatz nicht unmittelbar aus einem dritten Begriff ableiten.

3. Discursive Grundsätze, oder solche, die sich auf Begriffen gründen, sind also ganz etwas anders, als intuitive Grundsätze, oder solche, die durch unmittelbare Anschauung erkannt werden. Die letztern sind Axiomen, daher kann man auch die Axiomen durch intuitive Grundsätze erklären. Die Axiomen sind ohne allen Beweis gewiß, man darf sich nur den Satz durch die Einbildungskraft vorstellen. Die discursiven Grundsätze aber erfordern jederzeit noch eine besondere Art von Beweis, welchen Kant eine *Deduction* nennt. Der Beweis des Grundsatzes kann nemlich nicht ob-

jectiv, d. h. aus einem höhern Satze, von dem er abgeleitet würde, geführt werden, denn sonst wäre er ein Lehratz und jener höhere Satz der Grundatz. Der Grundatz aber ist ja derjenige Satz, der aller Erkenntniß seines Gegenstandes zum Grunde liegt. Aber er kann doch subjectiv bewiesen, d. h. gezeigt werden, daß ohne ihn die Erkenntniß des Gegenstandes nicht möglich wäre. So würde es unmöglich seyn, die (objective) Folge in der Erfahrung von der (subjectiven) Folge im Gemüthe zu unterscheiden, ohne den Satz des zureichenden (metaphysischen) Grundes. Ein solcher Beweis heißt die Deduction des Grundsatzes, und ist nöthig, weil sonst der Grundatz falsch und erschlichen seyn könnte (M. I. 215 C. 188.). Die Axiomen oder mathematischen Grundätze sind also evident, d. i. anschauend gewiß, die discursiven oder philosophischen Grundätze sind zwar auch gewiß, aber doch nicht so einleuchtend, wie die Axiomen, s. Apodictisch. Man drückt die evidente Gewißheit eines Axioms gemeinlich damit aus, daß man sagt, es ist so gewiß, als zweimal zwei vier ist. Das kann man aber von keinem synthetischen Satze der reinen aber transcendentalen Vernunft, d. i. der, welche die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* aus Begriffen erkennt, sagen. Daß alles, was geschieht, eine Ursache hat, ist wohl nicht so einleuchtend gewiß, als daß zweimal 2 vier ist, sonst hätte es Hume nicht bezweifelt.

4. Die Philosophie hat also keine Axiomen, und darf niemals ihre Grundätze so schlechthin gebieten, sondern muß jederzeit ihre Wahrheit deduciren, wenn sie dieselben so gebrauchen will, um andre Sätze daraus abzuleiten, daß Jedermann diesen Gebrauch ihr zugestehen soll. Kant giebt zwar ein Princip der Axiomen der Anschauungen, d. h. aller wahren Axiomen an (C. 202); allein dieses Princip ist selbst kein Axiom, und bedarf daher auch einer Deduction, die Kant geführt hat. Dieses Princip soll nur die Möglichkeit der Axiomen überhaupt angeben. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik, die auf Anschauungen beruht, so wie diese wieder auf Axiomen beruhen, muß die Transcendentalphilosophie, d. i. die Philosophie von der Möglichkeit der Er-

452 Axiomen. Axiomen der Anschauung.

kenntniß *a priori*, zeigen (M. I. 877. C. 760.). S. den folgenden Artikel.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I.
Abth. II B. II Hauptst. S. 188. — Methodenl. I.
Hauptst. I. Abfchn. 2. S. 760. ff.

Axiomen der Anschauung,

axiomata intuitionis, axiomes d'intuition.

1. Sie sind wahre Axiomen (f. den vorhergehenden Artikel); nemlich die Axiomen der Mathematik, welche, vermittelt der Construction, in der Anschauung des Gegenstandes, die Prädicate mit dem Subject, *a priori* und unmittelbar, verknüpfen, z. B. daß zwei Punkte jederzeit in einer Ebene liegen, welches ich unmittelbar einsehe, wenn ich mir drei Punkte in allen möglichen Lagen gegen einander in Gedanken sinnlich vorstelle, und eine Ebene durchlege.

2. Die Philosophen (man f. Lamberts Organon. Dianoiol. §. 146. Meiers Auszug aus der Vernunftlehre) nahmen vor Kant Axiom und Grundfatz für gleichbedeutende Wörter, da doch Axiom nur eine Art der Grundsätze ist. Die unmittelbare Gewisheit eines Grundsatzes kann nemlich entweder auf der Construction *a priori* oder auf einem Begriff beruhen, im ersten Fall verdient er allein den Namen eines Axioms, im letztern nur den eines Principis überhaupt (im weitern Sinne des Worts, f. Anfang) oder eines discursiven oder philosophischen Grundsatzes.

3. Kant hat (C. 202.) das Princip aller Axiomen der Anschauung angegeben, oder den philosophischen Grundfatz aufgestellt, nach welchem alle Axiomen der Anschauungen für die ganze Natur gültig sind. Es heißt:

Alle Anschauungen sind extensive Größen.

folte aber nach Kants Prolegomenen (S. 91.) heißen:

Alle Erscheinungen sind, als Anschauungen im Raum und in der Zeit, extensive Größen.

(M. I. 236. C. 202.) Kant will sagen, alles, was uns in die Sinne fällt, oder was wir sinnlich wahrnehmen, muß immer als eine ausgedehnte Größe wahrgenommen werden.

Daher kann uns keine sinnliche Vorstellung vorkommen, welche nicht so beschaffen wäre. Die philosophischen Grundsätze unterscheiden sich nun dadurch von den Axiomen, daß sie jederzeit noch einer Deduction bedürfen (s. den vorhergehenden Artikel Axiomen); so auch dieser.

4. Diese Deduction ist nun folgende: Alle Erscheinungen enthalten eine Anschauung in Raum und Zeit, denn Erscheinung ist der unbestimmte Gegenstand, der unsre Sinnlichkeit so afficirt (s. Afficiren), daß dadurch eine Anschauung desselben entspringt, die allein unter den Bedingungen der Anschauungen, Raum und Zeit, möglich ist. Raum und Zeit sind aber extensive Größen, folglich müssen alle Erscheinungen, als Anschauungen in Raum und Zeit, extensive (ausgedehnte) Größen seyn (M. I. 237. C. 202. Pr. 91).

5. Alle Erscheinungen werden demnach als Aggregate oder eine Menge vorhergegebener Theile (s. Aggregat) angeschauet, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Größen, z. B. der intensiven, sondern nur bei denen ist, die uns extensiv als solche vorgestellt und apprehendirt werden (s. Apprehension). Unter dem Begriff einer extensiven (ausgedehnten) Größe ist nemlich eine solche zu verstehen, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, und also nothwendig vor dieser hergeheth (M. I. 238. C. 203). Ich kann mir z. B. keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte an alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Eben so ist es auch mit jeder, auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin den successiven (auf einander folgenden) Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo, durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun, endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird.

6. Wir können also keine Erscheinungen anschauen, als so, daß die Axiomen der Geometrie (Mathematik der Ausdehnung) und Arithmetik (Mathematik der Größe überhaupt) dabei zum Grunde liegen (M. I. 239. C. 204). Die Axiomen drücken aber aus, wie sinnliche Anschauung *a priori* allein möglich ist, oder die Bedingungen derselben; oder wie allein das reine Bild (Schema) der äußern Er-

scheinung zu Stande kommen kann, z. E. zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich. Es kann uns also in der Erfahrung nichts vorkommen, was sich nicht nach diesem Axiom richten müßte, eben so ist es auch mit dem Axiom, zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein. Das sind die Axiomen der Geometrie, welche eigentlich nur Gröſsen (*quantä*) als solche (nehmlich in der Ausdehnung) betreffen.

7. Kant meinte, es gäbe in der Arithmetik keine Axiomen der Anschauung, allein Schultz hat diese Axiomen erst nachher entdeckt (s. Prüfung der Kant. Crit. Th. I. S. 219.). Man sehe unten den Artikel Zahlformeln.

8. Auf diesem Grundsatze (3) beruhet also die Anwendbarkeit der ganzen reinen Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung. Es ist nemlich die Frage, wie kann die Mathematik der Ausdehnung und Gröſſe überhaupt, die alle ihre Sätze *apriori* behauptet, auf Gegenstände der Erfahrung gehen; wie ist es möglich, daß in der Erfahrung sich alles so finden muß, wie es die Arithmetik und Geometrie behaupten, die beide doch ihre Behauptungen nicht aus der Erfahrung hergenommen haben? Antwort: die Gegenstände der Erfahrung sind ja nicht Dinge an sich, die unabhängig von unserm Erkenntnißvermögen vorhanden sind, sondern Erscheinungen oder sinnliche Vorstellungen, auf die sich am Ende alles unser Denken beziehet. Diese sinnlichen Vorstellungen müssen sich aber nach den Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens richten, und angeschauet werden. Nun giebt es für uns aber keine andern Anschauungen, als solche, welche der Verstand sich als ausgedehnte Gröſſen denkt, folglich müssen auch alle Erscheinungen sowohl dem Raume nach, die Körper, als auch der Zeit nach, die Gedanken, ausgedehnt seyn, einen Raum erfüllen, oder eine Zeitlang dauern, folglich der Mathematik der Ausdehnung und Gröſſe überhaupt unterworfen seyn.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I.
Abth. II. B. II. Hauptst. III. Abschn. I. S. 202. ff.
Deff. Prolegom. §. 24. S. 91.

Ende der ersten Abtheilung.

Erklärung

der

im Texte und im Register gebrauchten Buchstaben.

- C. bedeutet Kritik der reinen Vernunft.
E. — — Kant, über eine Entdeckung.
G. — — Grundlegung zur Met. d. Sitt.
K. — — Kants Metaphyl. Rechtslehre.
M. I. — — Marginalien, erster Theil.
M. II. — — Marginalien, zweiter Theil.
N. — — Metaphyl. Anfangsgr. der Naturlehre.
P. — — Kritik der practischen Vernunft.
Pr. — — Prolegomena.
R. — — Religion innerhalb der Grenzen.
S. — — Kants sämtliche kleine Schriften. Königsb.
und Leipzig 1797. I. Bd. II. Bd. III. Bd.
U. — — Kritik der Urtheilskraft.
W. — — Gegenwärtiges Encyclopädisches Wörterbuch
der crit. Philof.
Z. — — Zum ewigen Frieden.

Die Zahlen bei den Buchstaben zeigen die Seitenzahlen,
bei M aber die Nummer der Marginalien an.

Die Figuren auf der Kupfertafel

gehören

Fig.	1.	.	.	zu	.	.	S.	44.	207.
—	2.	70.	
—	3.	97.	
—	4.	97.	
—	5.	97.	
—	6.	99.	

— 7. 8. und 9. gehören zur zweiten Abtheilung und Fig.
10. S. 447. stehet auf der Kupfertafel zur zweiten Ab-
theilung.

R e g i s t e r

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften
zu gebrauchen.

C. Vor-		C. 62,	W. 83.
rede er-		. 63,	. 83.
ste Aus-		. 64,	. 85.
gab. 12.	W. 85.	. 65,	. 409.
C. Vorr.		. 67,	. 259.
zweite		. 68,	. 322. 329. 330.
Ausg. VIII.	W. 359.	. 71,	. 262.
C. 1,	W. 2. 10.	. 72,	. 270. 272.
. 2,	. 1.	. 73,	. 271.
. 3,	. 12.	. 74,	. 262.
. 4,	. 14.	. 75,	. 272.
. 5,	. 15.	. 76,	. 77.
. 6,	. 18.	. 77,	. 40.
. 7,	. 18.	. 79,	. 282.
. 10,	. 190.	. 89,	. 36. 122.
. 15,	. 200.	. 92,	. 76. 263.
. 19,	. 384. 385. 389.	. 93,	. 263.
. 20 ^{*)} ,	. 391.	. 95,	. 64.
. 21,	. 392.	. 101,	. 318.
. 22,	. 392. 393.	. 104,	. 139.
. 23,	. 393. 394.	. 105,	. 366.
. 27,	. 354.	. 107,	. 36.
. 29,	. 254. f.	. 108,	. 37.
. 31-37,	. 78.	. 125,	. 261.
. 32,	. 85.	. 131. f.	. 324.
. 33,	. 85.	. 133. f.	. 325.
. 34,	. 89. 265.	. 135,	. 326.
. 35,	. 78. 409.	. 137,	. 22. 327.
. 36,	. 39. 79.	. 138. f.	. 325. 327.
. 41,	. 256. 317.	. 155 ^{*)} ,	. 411.
. 42,	. 132 ^{*)} ,	. 160,	. 332. 333.
. 43,	. 272.	. 162,	. 330.
. 44,	. 80. 132 ^{*)} . 134.	. 179,	. 155.
. 50,	. 154. 269.	. 180,	. 155.
. 51,	. 40. 270.	. 185,	. 451.
. 58,	. 79.	. 189,	. 195.
. 59,	. 80. 132 ^{*)} . 261.	. 190,	. 197.
. 60,	. 20. 81. 85.	. 191,	. 198.
. 61,	. 82.	. 199,	. 319.

C. 202,	W. 329.	451.	452.	453.	C. 377,	W. 273.
. 203,	. 453.				. 379,	. 215.
. 204,	. 453.				. 380, f.	. 38.
. 213,	. 15.				. 393,	. 101.
. 218,	. 156.				. 398,	. 288.
. 219,	. 332.	368.			. 403,	. 240. 241.
. 220,	. 163.				. 448,	. 299.
. 222,	. 141.	149.			. 450,	. 300.
. 224,	. 46.	167.			. 451,	. 301.
. 225,	. 167.				. 452,	. 301.
. 227,	. 168.				. 454,	. 290.
. 228,	. 168.				. 455,	. 290.
. 229,	. 46.				. 456,	. 291.
. 230,	. 49.				. 462,	. 291.
. 231,	. 224.				. 463,	. 291.
. 232,	. 226.				. 465,	. 38.
. 233,	. 171.				. 470,	. 374.
. 234,	. 171.				. 472,	. 292.
. 235,	. 333.				. 473,	. 292.
. 236,	. 173.				. 480,	. 292.
. 237,	. 333.				. 481,	. 292.
. 240,	. 182.				. 482,	. 38.
. 243,	. 171.				. 486,	. 43.
. 244,	. 179.	183.			. 502,	. 354.
. 245,	. 173.				. 503,	. 354.
. 247,	. 180.				. 537,	. 217.
. 249,	. 181.				. 543,	. 217.
. 252,	. 178.				. 544,	. 218.
. 253, f.	. 44.	179.			. 548,	. 292.
. 254,	. 178.				. 549,	. 293.
. 256,	. 184.	186.			. 550,	. 293.
. 258,	. 186.	188.			. 551,	. 293.
. 259,	. 189.				. 552,	. 293.
. 281,	. 44.				. 576,	. 233.
. 283,	. 173.				. 581,	. 294.
. 298,	. 265.				. 588,	. 294.
. 306,	. 134.				. 656,	. 125.
. 307,	. 131.	136.			. 674,	. 320.
. 310,	. 140.				. 685,	. 90.
. 312,	. 263.				. 687,	. 91.
. 316,	. 130.				. 688,	. 94. 95.
. 323,	. 263.				. 689,	. 96.
. 326,	. 130.				. 690,	. 99.
. 356,	. 206.				. 692,	. 102.
. 358,	. 210.				. 708,	. 220.
. 362,	. 210.				. 725,	. 282.
. 365,	. 215.				. 755 *),	. 414.

C. 760, W. 101. 447.

- . 762, . 75.
- . 763, . 75.
- . 764, . 321.
- . 768, . 301.
- . 786, . 399.
- . 832, . 220.
- . 833, . 220.
- . 869, . 352.
- . 861, . 353. 369.
- . 862, . 369.
- . 863, . 353.
- . 869, . 282.
- . 877, . 278.

E. 16, W. 42.

- . 41, ff. . 141.
- . 56, . 134.
- . 68, . 20. 231.

G. 14, W. 69.

- . 16, . 51.
- . 17, . 221.
- . 20, . 56.
- . 30, . 408.
- . 32, . 282.
- . 38, . 69.
- . 38 *), . 234.
- . 47, . 254.
- . 50 *), . 222.
- . 63, . 254.
- . 70, . 442. 443.
- . 71, . 444.
- . 72, . 444.
- . 79, . 445.
- . 87, . 440. 445.
- . 93, . 444.
- . 97, . 446.
- . 98, . 440.
- . 111, . 447.

K. 45, W. 247.

- . 56, . 438. f.
- . 71, . 296.
- . 77, . 335.
- . 98, . 231. 232.
- . 102, . 252.

K. 106, W. 125.

- . 114, . 125.
- . 120, . 246. 247.
- . 135, . 251.
- . 145, . 247.
- . 209, . 358. 440.
- . 222, . 237. f.

M. I. 1, W. 2. 3. 10.

- . 2, . 2. 5.
- . 3, . 14. 16.
- . 4, . 5.
- . 5, . 14. 16.
- . 6, . 12.
- . 7, . 14.
- . 8, . 18.
- . 9, . 18.
- . 11, . 192.
- . 16, . 200.
- . 17, . 200.
- . 21, . 385.
- . 22, . 389.
- . 24, . 392.
- . 25, . 392.
- . 26, . 393.
- . 27, . 393.
- . 28, . 394.
- . 38, . 78.
- . 39, . 39. 79.
- . 63, . 40.
- . 69, . 80.
- . 70, . 80.
- . 71, . 81.
- . 72, . 82.
- . 73, . 83.
- . 74, . 83.
- . 79, . 272.
- . 84, . 40.
- . 120, . 37.
- . 121, . 37.
- . 149, . 326.
- . 153, . 325.
- . 154, . 325.
- . 172, . 332. 333.
- . 213, . 451.
- . 215, . 195.
- . 216, . 196.

M. I. 217. W. 197.

. 218.	. 197.
. 219.	. 198.
. 236.	. 452. 453.
. 237.	. 453.
. 239.	. 453.
. 256.	. 159.
. 259.	. 163.
. 262.	. 164.
. 264.	. 47.
. 265.	. 47. 165.
. 270.	. 214.
. 271.	. 224.
. 272.	. 225.
. 273.	. 226.
. 275.	. 171.
. 276.	. 171.
. 278.	. 173.
. 279.	. 173.
. 283.	. 182. 272.
. 285.	. 171.
. 287.	. 179.
. 288.	. 183.
. 289.	. 173.
. 291.	. 180.
. 292.	. 181.
. 294.	. 178.
. 395.	. 45. 178.
. 297.	. 44. 179.
. 303.	. 184.
. 304.	. 186.
. 305.	. 186.
. 306.	. 188.
. 307.	. 189.
. 350.	. 134.
. 352.	. 136.
. 360.	. 202.
. 398.	. 208.
. 399.	. 209.
. 400.	. 209.
. 401.	. 209.
. 402.	. 210.
. 407.	. 210.
. 410.	. 211.
. 411.	. 212.
. 412.	. 211.
. 413.	. 214.

M. I. 427. W. 215.

. 428.	. 216.
. 429.	. 38.
. 430.	. 39.
. 501.	. 299.
. 502.	. 299.
. 503.	. 300.
. 505.	. 300.
. 506.	. 301.
. 507.	. 290.
. 508.	. 290.
. 509.	. 290.
. 510.	. 290.
. 511.	. 291.
. 512.	. 291.
. 519.	. 291.
. 520.	. 291.
. 522.	. 291.
. 523.	. 291.
. 524.	. 291.
. 530.	. 291.
. 531.	. 291.
. 532.	. 291.
. 533.	. 291.
. 540.	. 292.
. 541.	. 292.
. 540.	. 292.
. 604.	. 214.
. 605.	. 214.
. 606.	. 214.
. 616.	. 217.
. 617.	. 217.
. 624.	. 217.
. 625.	. 218.
. 626.	. 217.
. 631.	. 292.
. 633.	. 293.
. 635.	. 293.
. 637.	. 293.
. 638.	. 293.
. 670.	. 294.
. 678.	. 294.
. 741.	. 83.
. 811.	. 93. 94.
. 813.	. 95.
. 815.	. 101.
. 816.	. 102.

M. I. 1001. W. 352.

M. II. 31. W. 221.

. 44. . 221.
 . 91. . 441.
 . 92. . 443.
 . 93. . 444.
 . 94. . 444.
 . 96. . 443. 444.
 . 107. . 445.
 . 116. . 445.
 . 128. . 446.
 . 144. . 447.
 . 323. . 295.
 . 324. . 295.
 . 325. . 295.
 . 326. . 295.
 . 450. . 237.
 . 452. . 237.
 . 453. . 248.
 . 454. . 238.
 . 456. . 237.
 . 457. . 237.
 . 461. . 235.
 . 462. . 235.
 . 463. . 235.
 . 464. . 85.
 . 465. . 239.
 . 510. . 85.
 . 737. . 296.
 . 738. . 296.
 . 739. . 296.
 . 740, 46. . 297.
 . 749. 2. . 85.
 . 765. . 273.
 . 835. . 297.
 . 836. . 297.
 . 841. . 298.
 . 889-91. . 298.
 . 902. . 336.
 . 907. . 335.

N. 34. W. 302.

. 52. . 302.
 . 53. . 304.
 . 54. . 305.
 . 59. . 306.

N. 60. W. 306:

. 61. . 308.
 . 63. . 312.
 . 67. . 312.
 . 68. . 312.
 . 70. . 313.
 . 71. . 313. 381.
 . 72. . 316.
 . 95. ff. . 403. 404.
 . 96 98. . 408.
 . 100. . 373.
 . 101. . 374. 376. 378.
 . 104. . 381.
 . 116. . 391.
 . 117. . 328.
 . 119. . 391.
 . 121. . 391.

P. 18. W. 354.

. 22. . 321.
 . 23. . 321.
 . 58. . 445.
 . 59. . 446.
 . 83. . 223.
 . 126. . 159. 69.
 . 133. . 57. 254. f.
 . 134. . 58. 60.
 . 135. . 58. 60.
 . 136. . 58.
 . 137. . 57. 58.
 . 138. . 54. 57.
 . 139. . 54. 57.
 . 140. . 254. f.
 . 141. . 54.
 . 142. . 54.
 . 143. f. . 55.
 . 144. . 60.
 . 145. . 61.
 . 146. . 61.
 . 147. . 61. 63.
 . 148. . 63.
 . 149. . 63.
 . 150. . 63. 64.
 . 151. . 64.
 . 152. . 64.
 . 158. . 58.
 . 176. . 154.

P. 176. W. 154.

- . 204, . 295.
- . 205, f. . 295.
- . 225, . 396.
- . 244, . 383.
- . 246, . 282.
- . 253, . 202.
- . 254, . 228.

Pr. 24. W. 190.

- . 25, . 201.
- . 30, . 190.
- . 31, . 193.
- . 33, . 391.
- . 41, . 385.
- . 42, . 388.
- . 43, . 389.
- . 47, . 392.
- . 49, . 319.
- . 52-71, . 85.
- . 62, . 133*).
- . 89, . 17.
- . 91, . 453.
- . 96, . 156.
- . 104, . 141.
- . 105, . 141.
- . 112, . 4.
- . 118, . 367.
- . 119, . 367.
- . 136, . 38.
- . 173, . 282.
- . 174, . 282.
- . 205, . 140.

R. 10. *)W. 66.

- . 11, . 65.
- . 13, . 242.
- . 14, . 243.
- . 15, . 243. 244.
- . 16, . 244. 245.
- . 17, . 246.
- . 18, . 242.
- . 47*), . 431.
- . 49-64, . 247-50.
- . 81*), . 285.
- . 95, . 125.
- . 106, . 437.

R. 107. W. 437.

- . 157, ff. . 432.
- . 161, f. . 433.
- . 162, . 419. 426.
- . 164, f. . 435.
- . 200*), . 282.
- . 229, . 107. 108.
- . 250, . 110.
- . 257, . 286.
- . 359*), . 287.
- . 260, . 111. 204. 287.
- . 262, . 111.
- . 263, . 111.
- . 264, . 112.
- . 267, . 31.
- . 270, . 112. 115.
- . 271, . 116.
- . 273, . 116.
- . 275, . 117. 399.
- . 276, . 117.
- . 278, . 118.
- . 279, . 248.
- . 281, . 118.
- . 282, . 119.
- . 283, . 119.
- . 284*), . 120.
- . 286, . 120.
- . 286*), . 205.
- . 296, . 115.
- . 307, . 204.
- . 308*), . 205.

U. XVII. W. 328.

- . 7, . 233.
- . 9, . 330.
- . 10, . 237.
- . 11, . 438.
- . 14, . 254. f.
- . 15, . 69. 237.
- . 16, . 56. 57.
- . 18, . 235.
- . 20, . 235.
- . 23, . 85.
- . 24, . 128.
- . 25, . 129.
- . 87, . 334.

U. 95, W. 69.
 . 96, . 67.
 . 113, . 240.
 . 121, . 188.
 . 158, . 20.
 . 201, . 361.
 . 225, . 241.
 . 234, . 296.
 . 238, . 250.
 . 249, . 273.
 . 269, . 152.
 . 313, f. . 297.
 . 317, f. . 298.

U. 369, W. 335.
 . 371, . 336.
 . 372, . 440.
 . 379, . 398.
 . 385, . 335. 336.
 . 443, . 282.
 . 448, . 150. 151.
 . 450, . 152.
 Z. 12. W. 276. 437. f.
 . 13, . 276.
 . 14, . 277.
 . 25, . 355. 440.

Folgende größtentheils, nicht dem sorgfältigen Corrector, sondern dem Abschreiber des Manuscripts zuzurechnende Fehler, sind zu verbessern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M genau durchzusehen.

Seite	Zeile	9 statt hinten lies hinter.
— 40	— 5	von unten, st. La Nie l. Locke.
— 42	— 4	st. von l. vor.
— 45	— 14	von unten, st. a l. C.
— 75	— 8	— st. Affinität l. S. Affinität.
— 80	—	Ueberschrift. st. Acsthetik l. Aesthetik.
— 83	— 15	von unten, st. 74: l. 74.
— 87	— 22	st. sie l. ihn.
— 97	— 8	st. durchlaufen l. durchlaufe.
— 117	— 7	von unten, st. Verletzung l. Verletzung.
— 119	— 3	— st. Sürrogat l. Surrogat.
— 121	— 14	st. C. S. 89. 4. l. C. 89, 4.
— 127	— 11	st. objectiv l. subjectiv.
— 130	— 2	von unten, st. kounte l. könnte,
— 134	— 8	des Textes von unten st. (15 l. (Analogie, 15.
— 161	— 16. 17.	st. das ist beide in Verknüpfung mit einem, der l. das ist eine Verknüpfung zwischen beiden.
— 164	— 11	von unten, st. nun l. nur.
— 165	— 10	— st. Aber l. Allein.
—	— 1	— st. oder sich l. oder die sich.
— 166	— 8	st. von l. bei.
— 172	— 11	von unten, st. stimmt mit l. stimmt dann mit.
— 183	— 1	— st. P. l. Pr.
— 233	— 17	st. 21 l. U.
— 386	— 15	von unten, st. P. l. Pr.
— 388	— 4	st. P. l. Pr.
— 393	— 3	von unten st. 127 l. I, 27.
— 396	— 10	— st. Pr. l. P.
— 408	— 16	st. K. l. N.
— 439	— 17	von unten, st. Aristokratie l. Autokratie.
— 447	— 5	st. III l. III.
—	— 6	von unten, st. Fig. 7. l. Fig. 10.

ENCYCLOPÄDISCHES
W Ö R T E R B U C H

DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

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

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE
ZU MAGDEBURG.

I. BAND. II. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1 7 9 8.

Bastarderklärung,

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

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

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

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

Baukunst,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Baumgarten.

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

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

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

er (Metaphys. §. 18 — 20) den Satz des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs, der doch analytisch und folglich bloß logisch ist. Daher mußte ihm auch sein Beweis nothwendig verunglücken. Wäre aber der erste Satz in dem letztern enthalten, so wäre er ebenfalls analytisch, und gehörte dann zur Logik und nicht zur Metaphysik, I. Grund, Widerspruch (Pr. 31.). Dieses sein berühmtes und, in Ansehung der darin enthaltenen Analyse, classisches Werk kam heraus unter dem Titel *Metaphysica*. Halle, 1739, 1743. 8. Meier gab es mit einigen Aenderungen deutsch heraus. Halle, 1766. 8. Baumgartens Stärke in der logischen Analysis verschaffte ihm in seinen Begriffen die größte Bestimmtheit und Deutlichkeit. Seine Metaphysik ist daher von Seiten der Analysis immer noch schätzbar. Man findet in dem ersten Theil derselben, der eine gute Ontologie enthält, die Prädicabillen, oder abgeleiteten reinen Begriffe des menschlichen Verstandes, ziemlich vollständig. S. Abgeleitet und Prädicabillen (Pr. 123.). Seine übrigen philosophischen Schriften sind:

Disp. de ordine in audiendis philosophicis (Nach welcher Ordnung man die philosophischen Wissenschaften hören muß) Halle, 1738. 4.

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

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

Allgemeine practische Philosophie 1760. 8.

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

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

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

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

Adelung. Fortfl. u. Ergänzt. zu Jöchers Gelehrtenl.
Artikel A. G. Baumgarten.

Beamter

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

472 Beamter. Beattie. Bebung. Bedeutung.

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

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

Beattie.

S. Hume.

Bebung.

S. Bewegung, VI.

Bedeutung,

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

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

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

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

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

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

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

476 Bedeutung. Bedingung. Bedingte. Bedürfnis.

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

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

Bedingung.

S. Begreifen, 1. und Grund.

Bedingte.

S. Begreifen, 1. und Folge.

Bedürfnis.

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

also Bedürfnis der reinen Vernunft bei der Befolgung des Sittengesetzes, welches sie doch befolgen soll. Dieser subjective Grund der Idee eines Gottes ist für die practische Vernunft objectiv gültig, f. Bedeutung. Ein solches Bedürfnis der practischen Vernunft kann ein practisches heißen (P. 255.). Der Satz, den ich um eines solchen Bedürfnisses willen annehmen muß, heißt ein Postulat oder eine Forderung der practischen Vernunft (P. 257.) z. B. der Satz, es ist ein Gott. Ein solches Bedürfnis ist auf eine Pflicht gegründet, nemlich nach dem höchsten Gut (Tugend und Glückseligkeit) zu streben (P. 256.). Dies setzt voraus, daß das höchste Gut, und folglich auch ein Gott, der es will, möglich sei. Dies ist also ein Bedürfnis in schlechthin nothwendiger Absicht, nemlich das Sittengesetz zu erfüllen; aus dieser Absicht kann der Rechtschaffene sagen, ich will, daß ein Gott sei u. f. w. weil ich von meinem Interesse daran nichts nachlassen darf. (M. II. 362. P. 257.).

2. So giebt es auch ein Bedürfnis der Neigung. Der Säufer, der eine Neigung zu starken Getränken hat, muß das Bedürfnis haben, starke Getränke zu genießen. Denn so lange er die Neigung dazu hat, liegt in seiner Neigung ein Grund, der es ihm unmöglich macht, das starke Getränke nicht zu wollen. Er muß also erst die Neigung ausrotten, dann allein kann auch sein Bedürfnis aufhören (G. 58*). Ein solches Bedürfnis der Neigung kann ein sinnliches genannt werden.

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

478 Bedürfn. Beerbung. Befehlshaber. Befugnifs.

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

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

Beerbung.

S. Erwerbung durch Erbschaft.

Befehlshaber.

S. Staatsoberhaupt.

Befugnifs,

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

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

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

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

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

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

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

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

Begebenheit,

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

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

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

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

Deff. Prolegom. §. 25. S. 92.

Begehrungsvermögen.

S. Wille.

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

H h

Begierde.

S. Neigung.

Begnadigungsrecht.

S. Straflofigkeit.

Begrreifen,

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

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

die Bedingung desselben kennt, ist die Bedingung nun nicht wieder bedingt, sondern unbedingt, so begreift man es vollständig, welches aber uns Menschen nicht möglich ist (C. 367.).

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

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

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

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

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

Begriff,

Verstandesvorstellung, discursive Vorstellung, *conceptus, concept*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die sich mittelbar auf einen Gegenstand beziehen (C. 377.), oder auch die mittelbare Vorstellung eines Objects. Kant will sagen, es giebt eine Art, den Gegenstand zu erkennen, bei der ich den Gegenstand nicht unmittelbar vor mir habe, sondern ihn vermittelt gewisser Merkmale, die in der Anschauung zu finden sind, erkenne, und das ist die Erkenntniß durch Begriffe. S. hierzu ein Beispiel im Art. Anschauung: 1. Ein Gegenstand kann mir unmittelbar sinnlich dargestellt werden, z. B. wenn ich einen Baum vor mir sehe, so schaue ich den Gegenstand unmittelbar selbst an, und diese unmittelbare Vorstellung des Baums, die ich dann habe, indem der Baum mir in die Sinne fällt, oder der Gegenstand mein Gemüth afficirt, und mir gegeben wird, heist die An-

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

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

2. Begriff ist die Vorstellung, die in mehreren Gegenständen zu finden ist, von welchen man sagt, der Begriff begreift sie unter sich, und sie machen zusammen den Umfang, die Sphäre, des Begriffs aus. So ist die Vorstellung Mensch ein Begriff, denn sie begreift den weißen, schwarzen, kupferrothen und olivengelben Menschen unter sich. Der Begriff erhält nemlich vermittelt einer Anschauung sein Object, nun giebt es aber zu jedem Begriff mehrere Anschauungen, folglich beziehet sich ein Begriff nicht bloß auf Einen Gegenstand, sondern auf mehrere, die alle unter diesem Begriff enthalten sind. Mit der Anschauung verhält sich das anders, diese giebt stets ein einzelnes Ding, oder ein Individuum. Derselbe Baum, den ich jetzt sehe, derselbe Ton, den ich jetzt höre, ist außer ihm nicht weiter zu finden; aber der Baum, den ich durch Merkmale denke, erhält in unzähligen Anschauungen Gegenstände, in denen er wirklich zu finden ist, und die doch numerisch verschieden sind. Auch kann man sagen, der Begriff ist die Vorstellung von einer Vorstellung, nemlich die Anschauung; denn durch den Begriff stelle ich mir nicht unmittelbar den Gegenstand selbst, sondern die Anschauung desselben durch ihre Merkmale, vor (C. 59. f. 93.). Ein Begriff ist also nicht, wie Wolf (Vernünftige Gedank. von den Kräften des menschl. Verst. Kap. I. §. 4.) sagt: jede Vorstellung einer Sache in unsern Gedanken. Denn wenn ich mir die Sonne, durch ein Bild, vermittelt der Einbildungskraft vorstelle, so habe ich noch keinen Begriff von der Sonne, sondern eine Anschauung derselben im innern Sinne. Denke ich

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

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

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

Der erste Ausdruck bezeichnet ein analytisches oder logisches Geschäft. Der Verstand, aus welchem eigentlich die Begriffe entspringen, indem er die Anschauungen denkt (C. 33.), macht dieses so: er vergleicht mehrere gegebene Anschauungen mit einander, z. B. die Anschauungen Cicero, Caesar, Horz, Virgil, Sueton, Sallust, Plinius u. s. w. Er findet nun bei dieser

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Formaler Begriff, s. Empirischer Begriff.

Grenzbegriff, s. Grenzbegriff.

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

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

Eine andere Eintheilung der Begriffe ist die, in sinnliche und Verstandesbegriffe. Sie beruhet auf der Quelle, woraus die Materie des Begriffs entspringt. Ist nemlich der Gegenstand des Begriffs eine sinnliche Vorstellung, die vermittelt der Merkmale in einem Begriffe gedacht wird, so nennt man den letztern einen sinnlichen oder sensitiven Begriff. So sind die Begriffe eines Menschen und eines Triangels sinnliche Begriffe, denn der Gegenstand beider sind sinnliche Vorstellungen, die ich anschauen kann. Sie beziehen sich beide vermittelt der Anschauung auf ihren Gegenstand, den sie bloß durch Merkmale, oder wie man sagt, discursiv vorstellen, so daß der Gegenstand, ein gewisser Mensch, und ein Triangel, nun nicht mehr angeschauet, sondern durch die Merkmale, menschlicher Körper, menschliche Seele, u. f. w., oder drei Seiten, eingeschlossener Raum u. f. w. bloß gedacht werden (C. 311.). Ist hingegen der Gegenstand des Begriffs bloß die Einheit, in die gewisse Merkmale zusammengefaßt werden, so ist der Begriff ein Verstandesbegriff oder eine Notion, und nichts anders als die Form, durch die der Verstand das durch sinnliche Eindrücke gegebene Mannichfaltige verbindet, und als eine einzige Vorstellung denkt. So ist der Begriff der Ursache ein Verstandesbegriff; denn der Gegenstand, der durch diesen Begriff gedacht wird, ist die Einheit, in der ich alles das zusammenfasse, was in der Erfahrung, nach einer Regel, nothwendig vor etwas anderm (der Wirkung) vorhergeheth. Wie vieles muß sich nicht oft vereinigen, wenn etwas geschehen soll; alles dieses zusammengenommen denke ich mir nun in dem Begriff der Ursache, f. Verstandesbegriff (C. 104.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Möllins philos. Wörterb. 1. Bd. Ii

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Transcendentaler Begriff, s. Vernunftbegriff.

Transcendenter Begriff, s. Transcendent.

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

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

Eintheilung aller Begriffe.

16. Hiernach giebt es also:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Die Vernunftbegriffe sind nie empirisch, es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in *concreto* vorstellen liessen (C. 595), sie gehen gar nicht auf sinnliche Eindrücke, sondern sollen nur Einheit in die durch den Verstand gedachten Erfahrungen bringen; so soll z. B. der Vernunftbegriff Gott alle Wirkungen von einer unbedingten Ursache abhängig machen, und so aus allen Wirkungen und Ursachen ein unter einem Begriff zusammengefaßtes Ganze vollenden, das nach keiner Ursache zu fragen mehr übrig läßt. Diese Vernunftbegriffe sind nun wieder

rein, d. i. unvermischt mit andern, dann sind sie allein richtig, weil sie mit dem Sinnlichen nichts zu thun haben; oder

vermischt, dann sind sie so weit falsch, als andre Merkmale sich in denselben befinden.

Folglich giebt es nur 5 Arten der Begriffe in metaphysischer Rücksicht, oder dem Inhalt nach:

1. gemischte sinnliche Erfahrungsbegriffe;
2. gemischte sinnliche Begriffe *a priori*;
3. reine sinnliche Begriffe *a priori*;
4. reine Verstandesbegriffe;
5. Vernunftbegriffe.

17. Reflexionsbegriffe, Vergleichungs-
begriffe (*conceptus reflexionis et comparationis*). Noch ist die Frage, was denn eigentlich die Reflexionsbegriffe sind, und wohin sie gehören? Sie sind solche Begriffe, durch die man eine Vergleichung der Begriffe unter einander, oder auch eine Ueberlegung anstellt, zu welchem Erkenntnißvermögen sie gehören. Ein solcher Reflexionsbegriff ist z. B. der der Einerleiheit und Verschiedenheit. Die Vergleichung zweier Begriffe ist logisch, z. B. ob zwei Begriffe einerlei oder verschieden sind; die Ueberlegung, in welchem Erkenntnißvermögen sie mit einander zu einem Urtheil verknüpft werden können, ist transcendental, z. B. beider Vergleichung der Begriffe von zwei Wassertropfen, würden wir sie logisch für einerlei halten, aber nach der trans-

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

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

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

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

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

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

Begriff ist also ein möglicher Grenzbegriff, der keine objective Realität (keinen Gegenstand) hat, folglich leer ist (M. I. 554. C. 310.). Eben so haben wir von den Gegenständen, welche einem Vernunftbegriff correspondiren, oder durch ihn gedacht werden, z. B. von der Freiheit, nur einen problematischen Begriff (C. 397.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22. Transcendentaler und empirischer Gebrauch eines Begriffs.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

K k

514 Begriff. Begriffsverm. Begüterung. Beharrl.

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

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

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

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

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

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

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

Begriffsvermögen.

S. Verstand.

Begüterung.

S. Reichthum.

Beharrlich.

S. Beharrlichkeit.

Beharrlichkeit,

das Dafeyn zu aller Zeit (C. 300). Die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit ist das Schema der Substanz, heist also, die Vorstellung von Etwas, das wirklich vorhanden ist, und zwar so, das ich es mir vermittelt der Einbildungskraft, als zu jeder Zeit vorhanden vorstelle, stellt mir dasjenige dar, woran alles wechselt, welches aber immer bleibt, obwohl immer durch den Wechsel seiner Accidenzen verändert wird. Ich bin nemlich durch die Natur meines Verstandes genöthigt, mir vorzustellen, das bei allen Veränderungen der Dinge, die ich wahrnehme, dennoch diese Dinge etwas sind, das immer vorhanden ist, obwohl sie ihren Zustand beständig ändern, und diese Vorstellung giebt mir eine sinnliche Darstellung der Substanz (C. 183).

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

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

3. Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich (s. An sich), sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Ohne die Beharrlichkeit wäre nehmlich gar keine Erfahrung möglich, denn man kann nicht wahrnehmen, daß etwas auf einander folgt, ohne Etwas, woran es folgt, auch nicht, daß Etwas mit andern Dingen zugleich ist; wenn nicht etwas beharret, und man zur Wahrnehmung des Zustandes des Beharrlichen immer wieder zurückgehen kann (C. 185), s.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Behaupten.

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

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

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

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

Beherrschung

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

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

Bejahung

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

dig, und ich sehe bloß darauf, daß ich dem Begriff Mensch das Prädicat lebendig beilege, und nicht davon verneine, nicht sage, er ist nicht lebendig, so ist das die logische Bejahung. Sehe ich aber darauf, daß ich in dem Menschen wirklich das Leben als Etwas in ihm vorhandenes setze, so heißt das Leben, weil es ein Seyn von Vorstellungen in dem Menschen, als Ursache seiner Bewegungen, vorstellt, eine Realität, oder Sachheit in dem Menschen, oder eine transcendente Bejahung. Durch diese transcendenten Bejahungen sind die Gegenstände nicht bloß leere Gedanken, sondern wirklich Etwas, oder Dinge (C. 602).

2. Die transcendente Bejahung ist eigentlich ein reiner Verstandesbegriff, durch welchen die Empfindung gedacht wird; daher kann er nicht angewendet werden, als allein durch die Vorstellung des Vorhandenseyns in der Zeit, welche Vorstellung sein Schema oder die reine sinnliche Vorstellung ist, die es möglich macht, von einem Gegenstande etwas zu bejahen, nemlich dasjenige, was in der Zeit vorhanden ist, s. übrigens das Ausführlichere hiervon in dem Artikel Realität.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II
Abth. II. Buch. III. Hauptst. II. Abschn. S. 602.

Beispiel,

παράδειγμα, ὑπόδειγμα, exemplum, exemple. Beispiel ist diejenige Anschauung, welche die Realität eines empirischen Begriffs darthut, oder woran man erkennen kann, daß der empirische Begriff kein Hirngespinnst, oder leerer Gedanke ist. Es gehört nicht hierher, die logischen Begriffe vom Beispiel, und die Regeln darüber auseinander zu setzen, und eine Theorie des Beispiels aufzustellen und sie mit neuen Beispielen zu belegen. Uns ist genug, daß wir einsehen, wie zu jedem empirischen Begriff eine Anschauung gehört, welche eben durch den empirischen Begriff gedacht wird; denn dieser heißt darum empirisch (Erfahrungsbegriff), weil

sein Gegenstand kann wahrgenommen, d. i. mit Bewußtseyn angeschauet werden. Der Naturforscher, im Gegensatz gegen den Metaphysiker, muß alle seine Behauptungen mit Beispielen belegen, die er Beobachtungen und Versuche (*observationes et experimenta*) nennt. Dadurch bekommen seine Behauptungen Realität oder diejenige Beschaffenheit, daß Ihnen Jedermann beispflichten, und sie für wahr halten muß (U. 254).

2. Daß die Achtung für eine Person von Talenten daher rühre, daß sie uns das Beispiel eines Gesetzes aufstellt, wird gezeigt im Artikel Achtung, 7.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 59. S. 254.

Beiwohnung,

copula carnalis. Derjenige Act zweier Personen beiderlei Geschlechts, wodurch die Zeugung möglich wird, d. i. wodurch, nach den Gesetzen der Natur, Menschen entstehen können, obwohl nicht jedesmal wirklich entstehen. Ihr wird die Enthaltung von der fleischlichen Gemeinschaft aus Vorsatz, oder aus Unvermögen entgegen gesetzt. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; hingegen ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts, mit dem einstimmigen Vorfatze, sich aller ehelichen Beiwohnung zu enthalten, oder mit dem Bewußtseyn des Unvermögens dazu, stiftet keine Ehe (K. 110).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 3. Abchn. §. 27. S. 110.

Bekannt

werden, d. i. allgemein mitgetheilt werden, so daß es Jedermann durch seinen theoretischen Verstand verstehen und erkennen kann, wenigstens doch dann, wenn sein Verstand im Nachdenken geübt worden ist (R. 208).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. III. St. Allgem. Anm. 1. Aufl. S. 196. 2. Aufl. S. 208.

Beläftigung.

S. Laft.

Belehrung,

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

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

Beleuchtung,

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

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

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

Belieben,

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

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

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

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

Beliehener,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Folglich spricht das strenge Recht den Beliehenen von dem Schadenersatze los, und dieser ist nicht verbunden zu ersetzen. Schon Moses entscheidet in seinem bürgerlichen Recht eben so, daß nemlich der Eigenthümer den Schaden tragen müsse, und rechtlich nichts fordern könne (2 Mos. 22, 10 — 15).

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

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

Belohnung,

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

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

Bemächtigung,

S. Besitznehmung.

Beredtsamkeit.

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

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

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

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 265. §. 52. S. 211. 9 53. S. 216.

Berkley.

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

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

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

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

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

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

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

I.

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

Seine Gründe sind:

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

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

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

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

* die Wärme und Kälte haben keine wahre Wirklichkeit, denn

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aus allen diesen Gründen folgert nun Berkley:

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

lichkeit aufser unsern Gedanken absprechen müsse.

II.

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

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

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

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

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

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

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

III.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bernoulli.

S. Urtheil.

Berufung,

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

M m. 2

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

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

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

fer Schöpfer seyn. Als Schöpfer hat er aber auch unsre Vernunft hervorgebraht, folglich ist er auch der Urheber des Sittengesetzes in derselben. Ist er aber das, so hängen wir unbedingt von ihm ab, und sind folglich nicht frei, sondern seinem Willen, der dann nicht von dem Moralgesetz, sondern von dem das Moralgesetz abgeleitet wird, unterworfen. Dann hat uns ein Anderer, nemlich Gott, das Sittengesetz aufgelegt, und wir sind folglich nicht frei, sondern zur Tugend geschaffen, welches sich widerspricht. Denn Tugend ist der Zustand freier sinnlicher Wesen, die ihre Pflichten zu erfüllen bemühet sind; dazu geschaffen seyn, heißt aber so eingerichtet seyn, daß dieses Bemühen physisch nothwendig, und das Gegentheil nicht möglich ist. Folglich läßt sich die Schöpfung nicht mit der göttlichen Gesetzgebung für ein Volk Gottes vereinigen; sondern wir müssen die Menschen, im Verhältnisse zu Gott als Gesetzgeber, nicht als von ihm Erschaffene, sondern als von ihm unabhängige freie Wesen, oder Berufene, betrachten. Solche unabhängige Wesen aber sind wir nicht, wie unsre Bedürfnisse, und die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung unsrer, doch nicht von uns abhängenden, Schicksale mit unserm Werth satzsam lehren, folglich ist die Erkenntniß der Möglichkeit, solche Berufene zu seyn, ein undurchdringliches Geheimniß (R. 215).

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

Berührung,

contactus, contact. Die Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Materie ist undurchdringlich, heißt, sie kann von keiner andern Materie so zusammengedrückt werden, daß sie gar keinen Raum mehr erfüllte. In dem Stiefel der Luftpumpe kann die Luft durch den Kolben immer mehr zusammengedrückt werden, könnte diese Zusammendrückung nun so weit getrieben werden, daß der Kolben den Boden wirklich berührte, so hätte der Kolben die Luft durchdrungen, welches aber unmöglich ist. Der Kolben

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

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

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

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

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

552 Berührung. Beschenkter. Beschleunigung.

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

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

Beschenkter,

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

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

Beschleunigung,

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

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

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

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

554 Beschwerden. Besitz. Besitzact. Besitznehmung.

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

Kästner. Höhere Mechanik §. 6. S. 6.

Gehler. Physik. Wörterbuch. Art. Beschleunigung.

Beschwerden.

S. Regent.

Besitz.

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

Besitzact.

S. Eigenthum.

Besitznehmung,

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

Bestandst. Bestimmbar. Bestimmt. Bestimmth. 555

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

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

Bestandstücke.

S. Wesen.

Bestimmbarkeit.

S. Analogie und Bestimmung 3, a.

Bestimmt.

S. Bestimmung und Existirendes.

Bestimmtheit.

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

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

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

Bestimmung,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I.
 Abschn. C. 3. S. 42. II. Th. I. Abth. II. B. II.
 Mellins philos. Wörterb. 1. Bd. N n

Hauptft. III. Abfchn. 3. A. S. 227. 229. II. Abth. II.
B. III. Hauptft. II. Abfchn. S. 599 — 604.

Betrug,

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

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

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

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

N n 2

*) Lib. IV. v. 482. sqq.

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

dieses nach Meinekens Uebersetzung (Leipzig 1795.
8) so vor:

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

Das muß an sich selbst in hohem Grade gewiß seyn.

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

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

Die getäuschte Vernunft, die ganz von der Sinnlichkeit
abhängt?

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

Oder soll das Auge das Ohr widerlegen; die Ohren

Etwa das Gefühl, und dies hinwiederum unser

Zungennerven Geschmack? das Gesicht die Gerüche der
Nase?

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

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

Muß empfunden werden, so wie die mancherlei Farben,

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

Qui nisi sint veri, Ratio quoque falsa sit omnis.

An poterunt Oculos Aures reprehendere? an Aureis

Tactus? an hunc porro Tactum Sapor arguet oris?

An confutabunt Nares, Oculive revincant?

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

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

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

Id molle, aut durum, gelidum fervensve videri;

Et seorsum varios rerum sentire Colores,

Et quaecunque coloribu' sunt conjuncta, necesse 'st.

Seorsus item Sapor oris habet vim, seorsus Odores

Nascuntur; seorsum Sonitus? ideoque necesse 'st,

Non possint alios alii convincere Sensus.

Nec porro poterunt ipsi reprehendere sese;

Aequa fides quoniam debèbit semper haberi.

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

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

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

Gesetzt nun, es träfe das Urtheil
Nicht den wahren Grund, warum zum Beispiel des
Thurmes
Viereck in der Ferne sich rundet: so ist es doch besser,
Einen falschen Grund von solcher Erscheinung zu geben,
Als das fahren zu lassen, was wir schon sicher besitzen;
Als den ersten Grund von allem Glauben, auf welchem
Glück und Leben beruht, so ganz unhaltbar zu machen.
Denn wofern du den Sinnen doch nicht mehr trauest zu
glauben,
Wenn sie vom Abgrund dich, und andern Gefahren, zu-
rückziehen,
Und den richtigern Weg zu deinem Ziele dir zeigen:
Geht die Vernunft nicht nur, nein selbst das Leben zu
Grunde.

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

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

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

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

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

Bet rug;

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

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

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

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

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

Beurtheilung,

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

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

Beurtheilungsvermögen,

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

Bevollmächtigungsvertrag,

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

Beweglichkeit,

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

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

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

Bewegung

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

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

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

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

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

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

und der daher nicht weiter beweglich ist; daher heist er der reine oder absolute Raum, und kann nicht erfahren, oder wieder auf einen andern Raum bezogen werden (N. 1). Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein reeller Gegenstand, sondern bedeutet nur die Vernunftvorstellung eines letzten Raums, in dem ich alle empirischen Räume, die ich als beweglich in einander erfahren kann, setzen oder denken muss. Machen wir diesen absoluten Raum zu einem wirklichen Dinge, so ist das ein Missverständnis, die Verwechslung einer Vernunftidee von einem letzten Raum, den ich mir nothwendig als etwas, worin alle empirische Räume sind, denken muss (eine logische Allgemeinheit), mit einem wirklichen Dinge, in welchem sich alle Räume wirklich befinden (eine physische Allgemeinheit), welches letztere freilich so seyn müsste, wenn die Körper nicht Erscheinungen, sondern wirkliche Dinge an sich wären. S. Raum (N. 5).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*) Τοῦτο δὲ ἐστὶ ψεῦδος οὐ γὰρ σκεταὶ ὁ χρόνος ἐκ τῶν συγγόντων ἀδιαιρέτων, ὅσπερ, οὐδ' ἄλλο μέγεθος οὐδέν.

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

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

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

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

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

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

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

*) Προσκειται εν τούτω, ότι ουδε το ταχιστον τετραγωνιζομενον εν τω δεσμοειν το βραδυτερον. *Arist. Phys. lib. VI. c. 9.*

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

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

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

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

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

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

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

I. Die veränderten Verhältnisse zu einem gegebenen Raum oder den zurückgelegten Weg;

II. die Richtung der Bewegung;

III. die Zeit;

IV. die Geschwindigkeit;

V. die Gröfse der Bewegung;

VI. die Arten der Bewegung.

Diese sechs Stücke machen den Gegenstand der *Phoronomie* oder reinen Bewegungslehre aus.

VII. Die Ursache der Bewegung; sie ist zum Theil der Gegenstand der *Dynamik* oder Lehre *a priori* von der Ursache der Bewegung durch Erfüllung des Raums oder ursprüngliche Kräfte der Materie, zum Theil der Gegenstand der *Mechanik*.

VIII. Die bewegte Masse; sie ist der Gegenstand der *Mechanik*, oder Lehre *a priori* von der Bewegung, die durch die bewegte Masse gewirkt wird.

IX. Die nothwendigen Erscheinungen bei der Bewegung; sie sind der Gegenstand der *Phänomenologie*, oder Lehre *a priori* von den nothwendigen Erscheinungen bei der Bewegung.

I.

Ueber die veränderten Verhältnisse zu einem gegebenen Raum, s. 1. f.

II.

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

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

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

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

III.

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

IV.

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

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

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

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

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

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

V.

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

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

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

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

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

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

VI.

Die Bewegung wird nun eingetheilt:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Circulirende Bewegung, Kreisbewegung (*motus circularis, mouvement circulaire*). Bewegung, welche eben denselben Raum immer in derselben Richtung zurücklegt. So durchlaufen die Erde, der Mond, die Planeten immer dieselbe elliptische Laufbahn um die Sonne herum, und kommen immer wieder dahin, von wo sie ausgegangen waren, so das ihre Laufbahn eine vollkommen geschlossene Linie vorstellt. In derselben Richtung, heist hier, das die Bewegung immer nach derselben Seite zugehet, nemlich immer von Abend gegen Morgen (N. 6.7.).

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

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

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

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

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

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

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

herausfähret, z. B. die Erde bloß auf ihrer Laufbahn betrachtet. Eine solche Bewegung kehrt immer in sich zurück, und ist entweder circulirend, oder oscillirend, s. circulirende und oscillirende Bewegung (N. 6.).

Gemeinschaftliche, gemeine Bewegung (*motus communis, mouvement commun*). Bewegung, welche ein Körper mit andern gemein hat oder zu haben scheint. So scheinen alle himmlischen Körper den 24stündigen Umlauf um den Himmel mit einander gemein zu haben, welcher daher ihre gemeine Bewegung, auch die tägliche oder erste Bewegung (*motus diurnus s. primus, mouvement diurne*) genannt wird. Wer ohne Schwanken in einem Kahn fortfährt, hat mit den neben ihm im Kahne befindlichen Personen und Gegenständen eine gemeinschaftliche Bewegung. Körper, die eine gemeinschaftliche Bewegung haben, verändern dabei ihre Lage gegen einander nicht, oder sind in relativer Ruhe, wenn nicht eigne Bewegungen hinzukommen.

Geradlinigte Bewegung (*motus rectilineus, mouvement rectiligne*). Bewegung, wobei der zurückgelegte Weg eine gerade Linie ist. Alle einfachen Bewegungen sind geradlinigt; aber auch zusammengesetzte Bewegungen sind geradlinigt, wenn sie entweder nach derselben oder nach entgegengesetzter Richtung fortschreiten, oder auch, wenn sie nach Richtungen fortgehen, die einen Winkel einschließen, und der Größe nach unverändert bleiben, s. zusammengesetzte Bewegung.

Gleichförmige Bewegung (*motus uniformis s. aequalis, mouvement uniforme*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit immer gleich bleibt, oder der in gleichen Zeiten immer gleiche Wege zurücklegt. So soll der Zeiger einer richtigen Uhr jede Stunde, Minute, Secunde u. s. w. gleich weit gehen, oder seine Bewegung soll gleichförmig seyn, immer mit gleicher Geschwindigkeit geschehen. Ein einmal in Bewegung gesetzter Körper wird, wenn weiter nichts

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

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

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

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

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

famengefetzten, f. zufammengefetzte Bewegung (N. 6.).

Oscillirende, fchwankende, reciproci-
rende Bewegung (*motus retrogradus, mouve-
ment rétrograde*). Bewegung, welche eben den-
felben Raum immer wechfelsweife in entgegengesetzter
Richtung zurüchlegt. Eine folche Bewegung macht der
Pendul einer Wanduhr. Die Bewegung ift in fich zu-
rückkehrend, aber nicht in einer gefchloffenen Linie,
wie die circulirende Bewegung, fondern fie befchreibt
ein Stück einer geraden Linie, oder auch einen Bo-
gen, von defsen Ende fie wieder in demfelben Bogen zurück-
kehrt, bis ans andre Ende defselben, und fo wechfels-
weife fort. Wenn alfo die Linfe des Pendels (Fig. 13)
von A nach C und dann wieder von C nach A und fo
fort geht, fo macht fie ihre fchwankende Bewe-
gung (N. 6.).

Relative Bewegung (*motus relativus, mou-
vement relatif*). Bewegung, die fich auf einen ge-
gebenen oder materiellen Raum bezieht. Diefes Raum,
der ein Gegenftand der Erfahrung ift, kann nun wie-
der als ruhig oder als bewegt vorgeftellt werden. Diefes
Bewegung ift die einzige, die wir uns vorftellen kö-
nnen, und der Begriff der abfoluten Bewegung entftehet
blofs dadurch, daß das Prädicat relativ von dem Sub-
ject Bewegung logifch verneint wird. Die abfolute Be-
wegung ift nemlich diejenige Bewegung, welche nicht
relativ ift, oder fich auf einen nicht gegebenen oder
abfoluten Raum bezieht. Diefes Begriff ift aber leer,
oder man kann fich gar kein ihm entfprechendes Ob-
ject vorftellen, fondern verwechfelt höchftens, wenn
man glaubt, man ftelle fich die abfolute Bewegung vor, den
relativen Raum mit dem abfoluten. Gefetzt, ich bin in
der Cajüte eines Schiffs, und alfo von den vier Wän-
den derfelben eingefchloffen, fo werde ich mir die Ca-
jüte als in Ruhe vorftellen, wenn das Schiff nicht fchwankt,
wenn alfo eine Kugel fich auf einem Tifch in der Cajüte be-
wegt, fo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe und die Kugel in
Bewegung vorftellen, und nicht umgekehrt, weil ich keinen

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

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

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

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

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

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

Ungleichförmige Bewegung, f. veränderte Bewegung.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sen zu Einer Bewegung in einer dritten Linie; diese letztere Bewegung nannte man bisher allein zusammengesetzte Bewegung (N. 18. f.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

vorzustellen, daß ein Punct zugleich in der Richtung AB und in der Richtung AC in Bewegung sei, vielmehr müßte man annehmen, daß die eine Bewegung in der andern eine Veränderung wirkte, der Punct würde weder auf der Bahn AB noch auf der Bahn AC bleiben, sondern nur in unendlich kleinen Linien laufen, die diesen Bahnen parallel sind. Wenn nemlich der Punct von A nach M zu will, so wird er zugleich etwas nach E zu vom Wege abgezogen. AM bleibt also zwar immer parallel mit demselben, entfernt sich aber jeden Augenblick mehr, und eben so, umgekehrt, entfernt er sich in seinem mit AE parallelen Laufe jeden Augenblick mehr und mehr von AE. Er macht folglich die Linie A m, und kömmt in dem Punct an, wo die mit AC parallele Linie M m und die mit AM parallele Linie Em zusammen kommen. Allein das heißt, die beiden Bewegungen AB und AC bringen eine dritte AD hervor, welches nicht der Begriff der Zusammenfassung einer Bewegung aus zwei Bewegungen ist, von welcher doch in dem Lehrsatze geredet wird. In einer aus zwei Bewegungen zusammengesetzten dritten müssen beide wirklich als Theile enthalten seyn, aber sie muß nicht als eine ganz neue Bewegung, die ganz von jenen beiden verschieden ist, vorgestellt werden. Folglich kann man auf dem gewöhnlichen Wege diese Zusammenfassung einer Bewegung nicht construiren (N. 25).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VII.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VIII.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

hält. Durch diese Zurückstoßungskraft, die sich in der Elasticität der Dünste und der Ausbreitung aller geistigen Materien offenbart, und die überhaupt ein unstreitiges Phänomen der Natur ist, werden die zu ihren Anziehungspuncten sinkenden Elemente, wenn der Widerstand, den sie im Fallen gegen einander seitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich ist, welches sich nicht wohl annehmen läßt, durch einander von der geradlinigten Bewegung seitwärts gelenkt, und der senkrechte Fall schlägt so zuletzt in Kreisbewegungen um den Mittelpunct der Senkung aus“ (S. I, 327.).

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

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

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

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

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

IX.

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

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

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

- a) die Veränderung kann eben sowohl dem Raume als der Materie beigelegt werden, oder sowohl der Raum als die Materie kann bewegt genannt werden;
- b) in der Erfahrung wird aber nur eins von beiden, entweder die Materie oder der Raum als bewegt wahrgenommen;
- c) durch Vernunft müssen aber beide nothwendig als zugleich bewegt vorgestellt werden.

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

α. Bewegung im relativen (beweglichen) Raume;

β. Bewegung im absoluten (unbeweglichen) Raume;

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

Hieraus entstehen nun folgende drei Lehrrätze.

I. Lehrratz. Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raums ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein bloß mögliches Prädicat. Die geradlinigte Bewegung in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr, d. i. als absolute Bewegung gedacht, ist unmöglich (N. 159).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd. S 6

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss.

Gehler Physik. Wörterbuch. Art. Bewegung.

Bewegung

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

Bewegungsgrund

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

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

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

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

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

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

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

Bewegungsvermögen

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

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

bilita) und des physischen Einflusses (*Influxus physicus*).

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

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

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

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

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

Gemüths²⁰ auch Gedanken, oder Vorstellungen im innern Sinne, voraussetzt *). Veränderung ist also der Hauptbegriff dessen, was die selbstthätige (spontane) Kraft des Gemüths wirkt, der Gegenstand dieser Veränderung ist eine Vorstellung, und diese Vorstellung entweder ein Gedanke im innern Sinne, oder eine Bewegung im äufsern Sinne. Und so ist das Bewegen nichts anders als ein Denken im äufsern Sinne, so wie das Denken nichts anders ist, als ein Bewegen im innern Sinne.

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

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

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

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

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

B e w e i s,

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

I.

Theorie des Beweises.

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

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

Der Grund unsers Fürwahrhaltens eines Satzes kann aber auch

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

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

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

Es existirt eine verständige Weltursache.
Beweis: In der Welt ist allenthalben eine unaussprechliche Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweck-

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

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

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

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

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

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

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

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd. T t

d) das sich unterschiebende Bedürfnis eines verständigen Welturhebers.

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

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

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

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

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

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

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

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

der Gegenstand an sich sei, unabhängig von unserm Erkenntnisvermögen;

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

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

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

er beruhet auf objectiven oder allgemeingültigen Gründen des Handelns, die zwar nicht zur Gewißheit der Erkenntniß hinreichend sind, aber dennoch die Ueberzeugung immer mehr bewirken, je wirksamer die unbedingten Gründe des Handelns, die Gesetze der Moralität, werden (U. 446. M. II. 975.).

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

a) zum Beweise durch logisch-strenge Vernunftschlüsse; oder

b) zum Schluß nach der Analogie; oder

c) zur wahrscheinlichen Meinung; oder endlich

d) zur Hypothese.

Der Satz:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In der Möglichkeit des allervollkommensten Wesens liegt auch sein Daseyn;

Das allervollkommenste Wesen ist aber möglich;

Also ist das allervollkommenste Wesen vorhanden.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.

Arten der Beweife.

Die Beweife find:

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

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

1. Acroamatifcher oder discurfiver Beweis, f. Acroamatifch.

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

Ein falcher Satz kann nicht bewiefen werden:

fo ift folgender Beweis deffelben apagogifch.

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

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

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

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

a) Gewißheit, diese giebt der apagogische Beweis;

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

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

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

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

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

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

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

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

Wenn die Erkenntniß (nehmlich das Gegentheil des behaupteten Satzes) wahr seyn soll, so muß keine einzige Folge derselben falsch seyn;
 Nun ist eine Folge derselben falsch;
 Also ist die Erkenntniß nicht wahr.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ein unbedingt nothwendiges Wesen ist nicht möglich;

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

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

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

3. Apodictischer Beweis. Ein apodictischer Beweis ist derjenige, welcher eine solche Ueberzeugung hervorbringt, die mit dem Bewusstseyn verbunden ist, dass der zu beweisende Satz nothwendig so seyn muss (s. Apodictisch). Wird der Beweis zugleich so geführt,

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

4. Deduction, s. transcendentaler Beweis.

5. Demonstration, s. intuitiver Beweis.

6. Directer Beweis, s. offensiver Beweis.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

unfrer denkende Subftanz hat eine einfa-
che Natur,

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

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

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

Wenn diese Behutsamkeit immer beobachtet wird, wenn man immer untersucht, ob man auch eine gegründete Hoffnung habe, zu einer Einsicht in Dingen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, zu gelangen, und woraus man diese Erkenntniß schöpfen werde, so wird man sich dadurch viel schwere und unnütze Bemühungen ersparen. Dann wird man nemlich alles das, wovon man findet, das es das Vermögen der Vernunft zu erkennen übersteige, nicht weiter erforschen wollen. Denn so ungeru die Vernunft sich auch in ihren Bemühungen, dies Unbekannte zu erforschen, andere Grenzen setzen läßt, als die Erreichung ihres Zwecks, so wird sie doch in ihren Nachforschungen enthaltamer werden, wenn ihr gezeigt wird, das sie nach einer Erkenntniß forscht, die für sie unmöglich, und mithin alles ihr noch so mühsames Forschen umsonst ist (C. 8. 12, M. I. 935.).

Es giebt daher folgende zwei Regeln für die transcendentalen Beweise:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Man hat zwar noch andere Beweiſe von obigem Grundſatze verſucht, z. B. aus der Zufälligkeit (ſ. Analogie der Urfache und Wirkung 2.). Allein die Fehler dieſes Beweiſes ſind an dem eben angeführten Ort dieſes Wörterbuchs gezeigt worden. Hierzu kömmt nun noch, daß man, beim Lichte befehen, kein anderes Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden kann, als das Geſchehen ſelbſt. Etwas geſchieht, heißt aber, es ift etwas da, das vorher nicht da war. Folglich ift es einerlei, ob ich zeige, daß die Wirklichkeit eines zufälligen Dinges, oder deſſen, was geſchieht, eine Urfache haben müſſe. Beides erfordert alfo den nemlichen Beweisgrund, und kann dogmatiſch nicht bewieſen werden, ſondern der Beweis muß kritiſch, transcendental oder durch eine Deduction geführt werden.

Gefezt, folgender Satz ſoll bewieſen werden:

Alles, was denkt, ift einfach;

der ebenfalls zur transcendentalen Analytik gehört, den man aber in eine vermeintliche rationale Psychologie verwieſen hat, um daſelbſt das Dafeyn eines einfachen Dinges an ſich dadurch zu erkennen. Man wird ſich nun, um dieſen Satz zu beweiſen, nicht bei dem Mannigfaltigen aufhalten, was gedacht wird, ſondern bloß den einfachen Begriff des Ich feſt halten, und zeigen, daß alles Denken darauf bezogen wird, und ohne denſelben kein Denken möglich ift. Dadurch bekömmt man aber freilich nur ein Geſetz des Verſtandesgebrauchs und keine einfache Subſtanz heraus.

Eben-so ist es mit dem transcendentalen Beweise des Daseyns Gottes bewandt. Es giebt nur Einen Begriff (nehmlich den der wechselseitigen Beziehung (Reciprocabilität) der beiden Begriffe des realsten Wesens und des nothwendigen Wesens, von welchen keiner ohne den andern gedacht werden kann), aus welchem die Nothwendigkeit dieser Vernunftvorstellung von einem Gott, um dem Ganzen der Erfahrung einen letzten Beziehungs- und Vereinigungspunct zu geben, abgeleitet werden kann; woraus aber freilich das wirkliche Daseyn desselben noch nicht folgt (C. 815. M. I. 938.).

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

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

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

Beweisgründe,

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

Beweisgründe. Bewunderung. Bewußtſeyn. 687

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

Bewunderung.

S. Erſtaunen.

Bewußtſeyn,

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

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

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

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

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

***) Nach Descartes.

****) Nach Leibnitz.

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

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

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

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

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

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

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

stellungen wird durch die einfache Vorstellung des Ich ein einziges Object, nemlich Krähe. Nicht die Vorstellungen des Kopfs, der Flügel u. f. w. sollen identisch werden, denn das ist nicht möglich, auch nicht das Bewußtseyn dieser Vorstellungen, denn dieses Bewußtseyn war doch nach einander, und, obwohl vielleicht nicht klar, dennoch unterschieden; sondern das Selbstbewußtseyn bei allen diesen Vorstellungen soll als identisch, als ein und dasselbe vorgestellt werden, wodurch das verschiedene empirische Bewußtseyn derselben in eine einzige Vorstellung verbunden wird. Und diese Synthesis jenes verschiedenen Bewußtseyns durch die Vorstellung der Identität des mit demselben verknüpften Selbstbewußtseyns ist nur möglich durch das reine oder ursprüngliche Bewußtseyn, oder die einfache Vorstellung, die jedes Bewußtseyn meiner Vorstellungen begleitet, Ich (und kein Anderer) habe alle diese Vorstellungen. (C. 151 *). 152).

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

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

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

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

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

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

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

ne Mannichfaltige, so wie das Denken desselben, unter Einheit der Apperception zu bringen, oder an Ein Ich (an eine und dieselbe Denkkraft) zu knüpfen (C. 153 *).

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

verbunden ſind, und ſo fort ins Unendliche (C. 133. 136 *).

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

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

In dem Artikel Anſchauung, 11. iſt dieſes weiter entwickelt, daſelbſt ſind die Bedingungen angegeben, unter welchen das Mannichfaltige vermittelt der urſprünglich ſynthetiſchen Einheit der Apperception als Eine Anſchauung kann vorgeſtellt, gedacht und erkannt werden. Sie ſind nemlich Afficirung, Empfindung, Synopſis durch den Sinn, Syntheſis der Apprehenſion u. ſ. w. Durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns oder die einfache, alle übrige Vorſtellungen begleitende, Vorſtellung des Ich wird die Einheit der Syntheſis des Bewußtſeyns, oder die Einheit der im Selbſtbewußtſeyn befindlichen Anſchauung ſelbſt möglich (C. 156. f.).

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

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

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

dafs die Anschauung kein Hirngespinnst der Phantafie ist, heifst eben Erscheinung.

Diese objective Einheit macht also, dafs ich sage, diese Anschauung, dieses Bild, das ich mit Augen fehe, und mit den Händen fühle, ist nicht blofs ein Werk meiner Einbildungskraft, sondern ein Gegenstand, z. B. ein Apfel, dafs ich also in Gedanken von der Anschauung noch etwas unterscheide, welches ich den Gegenstand, das Object nenne, und von dem ich mir denke, dafs es durch die Anschauung mir vorgestellt wird. Weil ich aber diesen Gegenstand nicht so anschauen kann, wie er seyn möchte, wenn er sich nicht durch das Medium, vermittelt meiner Sinne, sondern unmittelbar darstellen könnte, nenne ich diesen Gegenstand nicht ein Ding an sich, sondern eine Erscheinung, und sage, ich habe jetzt die Anschauung einer Erscheinung. In der Erfahrung find übrigens diese Erscheinungen die wirklichen Gegenstände oder Dinge an sich, sie heifsen nur Erscheinungen in Beziehung darauf, dafs ich mich als ein Wesen denke, welches nicht anders zu Vorstellungen von Gegenständen gelangt, als durch seine Sinne.

Es giebt aber auch eine subjective Einheit des Bewußtseyns, nemlich dasjenige Ich, woran ich blofs die Vorstellungen knüpfe, die Ich habe, um mir bewußt zu seyn, dafs Ich sie habe. Dieses Ich bestimmt nicht die Vorstellungen zu einem Object, sondern blofs zur Einheit des Zustandes meines Subjects, oder des Zustandes dessen, der Vorstellungen hat. Die objective Einheit des Bewußtseyns macht es nur möglich, den Vorstellungen unsers äußern und innern Sinnes ein Object zu setzen, welches durch jene Vorstellungen vorgestellt wird, die subjective Einheit des Bewußtseyns macht es uns blofs möglich, zu denken Ich, das Subject der Vorstellungen, hat Vorstellungen. Die subjective Einheit bestimmt also blofs den Zustand im innern Sinne, der uns sonst unbekannt bleiben würde. Sie macht es blofs möglich, dafs das durch das Medium des innern Sinnes em-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11. Hieraus folgt nun auch der Lehrsatz:

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

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

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

Beziehung,

εξωσις, respectus, rapport.

1. Die logische Beziehung (*respectus logicus*). Wenn zwei Begriffe im Verhältnisse gegen einander stehen, so kann das eine Glied des Verhältnisses als dasjenige betrachtet werden, wovon das andere abgeleitet wird. Dasjenige Glied, wovon das andere abgeleitet wird, heißt die Quelle des Verhältnisses (*terminus relationis*), und dasjenige, was von der Quelle abgeleitet wird, das Abgeleitete (*subjectum relationis*). Die Vorstellung nun, daß ein Begriff die Quelle des andern ist, heißt die Beziehung; das Seyn, oder die Position der Beziehung, ist nichts als der Verbindungs-begriff (ist, oder ist nicht) in einem Urtheile. Die Beziehung giebt also bloß ein Urtheil (S. II. 162.) Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird gedacht, daß in Gott die Allmacht ist, und diese Vorstellung heißt eine Beziehung zwischen Gott und der Allmacht. Gott ist

hier der Grund der Vorstellung, daß er allmächtig ist. Es wird also hier weiter nichts gesetzt, als daß die Allmacht ein Merkmal Gottes ist, wodurch bloß ein Urtheil entspringt. Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei, oder existire, das ist in dieser logischen Beziehung gar nicht enthalten. Daher auch dieses logische Seyn ganz richtig selbst bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben, z. B. der Gott des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas existirendes, das Subject müßte denn schon als existirend vorausgesetzt werden. Der Satz: Gott ist allmächtig, muß z. B. ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der das Daseyn Gottes nicht erkennt, wenn er nur wohl versteht, was der Begriff Gottes sagen will. Das Uebrige vom Verhältnisse s. im Artikel Analogie.

2. Die metaphysische Beziehung. Wenn zwei Gegenstände, oder eine Vorstellung und der Gegenstand, den sie vorstellt, im metaphysischen Verhältnisse gegen einander stehen, und so das eine der Grund des andern, oder doch von etwas in dem andern ist, so heißt die Vorstellung von diesem Verhältnisse die metaphysische Beziehung (*respectus metaphysicus*).

Die Beziehung ist *a priori*, wenn sie *a priori* erkannt wird, empirisch, wenn sie von einer Erfahrung abgeleitet wird, und transcendental, wenn sie Erkenntnisse *a priori* möglich macht. Wenn z. B. der Gegenstand die Vorstellung möglich macht, d. h. erst ein Gegenstand mir vorkommen muß, ehe ich mir ihn vorstellen kann, so ist der Gegenstand die Quelle der Vorstellung, und die Vorstellung dieses Verhältnisses eine empirische Beziehung. Wenn hingegen eine Vorstellung den Gegenstand allein möglich macht, d. h. der Gegenstand nicht als solcher vorhanden seyn würde, wenn ich nicht gewisse Vorstellungen hätte, so ist die Vorstellung die nothwendige Quelle des Gegenstandes, und die Vorstellung dieses Verhältnisses eine Beziehung *a priori*. Ist der Gegenstand selbst etwas *a priori*, z. B.

der reine Raum, so ist die Beziehung transcendental, weil sie erklärt, wie ein Gegenstand *a priori* möglich sei. Empirische Anschauungen beziehen sich auf Erscheinungen, reine Anschauungen hingegen auf reine Formen der Sinnlichkeit, heißt also: Erscheinungen und Formen der Sinnlichkeit sind die Quellen jener Anschauungen (C. 125.)

Beziehung auf einen Gegenstand haben (nach Schmid, im Wörterbuch, Art. Beziehung auf einen Gegenstand)

I. für die theoretische Vernunft.

a. Anschauungen. Kant sagt nemlich (C. 33): „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige (Art), wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung.“ Er will damit sagen, es giebt mehrere Arten und Mittel, wie eine Erkenntnis vom Gegenstande, als seiner Quelle, abgeleitet werden kann, oder wie ich mir vorstellen kann, daß der Gegenstand die Quelle einer Erkenntnis sei. Ich kann z. B. über einen Gegenstand nachdenken, um mit einem deutlichen und vollständigen Begriff von ihm zu machen, und da entsetzt denn eine mittelbare Erkenntnis des Gegenstandes in mir; aber ich kann auch nur bloß meine Aufmerksamkeit unmittelbar auf den Gegenstand richten, und ihn als in meinen Sinnen vorhanden wahrnehmen, so entsetzt aus dem Gegenstande eine unmittelbare Vorstellung desselben, die wir weder mit den Sinnen, noch mit dem Verstande weiter vom Gegenstande unterscheiden können*). Und diese Vorstellung nennen wir nun in Beziehung auf unser Subject, d. h. wenn wir unser

*) Nemlich nicht bloß logisch, sondern reell. Denn logisch könnte ich mir z. B. das Hirngespinnst machen, es gebe noch ein Ding an sich, das gerade so sei, wie die Anschauung, und das sei der wahre Gegenstand.

Subject als die Quelle desselben ansehen, eine Anschauung; in Beziehung aber darauf, daß wir doch nicht Urheber des Stoffs sind, den wir in der Anschauung empfinden, d. i. daß ein unbekannter Stoff die Quelle von dem, was wir sinnlich wahrnehmen, ist, den Gegenstand. Anschauungen beziehen sich unmittelbar auf den Gegenstand, heißt also, wenn der Verstand diejenige nothwendige Einheit denkt, welche wir Gegenstand nennen, und diese Einheit hat einen solchen Inhalt, daß unsre Sinne davon afficirt werden, so wird diese Einheit nicht bloß gedacht, sondern auch sinnlich vorgestellt oder angeschauet, und der Gegenstand ist durch die Afficirung des Gemüths die Quelle der Möglichkeit einer sinnlichen Vorstellung im Gemüth, welche Anschauung heißt. Es ist dann eine unerklärbare Wechselwirkung zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, indem die Sinnlichkeit durch den Stoff der vom Verstande gedachten Einheit afficirt, und diese Einheit wieder durch die Afficirung des Gemüths nothwendig wird, oder der Verstand gleichsam zu der Vorstellung der Einheit, die wir Gegenstand nennen, genöthigt wird.

Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch (C. 34.). Empfindung ist nemlich die Wirkung der Afficirung des Gemüths durch den Gegenstand, und also dasjenige, was da macht, daß wir den Gegenstand als den Grund der Anschauung ansehen können. Denke ich aber alles, was zur Empfindung gehört, aus der Anschauung weg, so gehet darum doch noch nicht die ganze Anschauung verloren, sondern es bleibt noch eine Anschauung des Raums oder der Zeit übrig, in welcher ich etwas empfand, und dieser Raum oder diese Zeit, die nun von aller Empfindung leer ist, und die ich mir nur noch mit meiner Einbildungskraft vorstellen, aber doch mit aller Anstrengung derselben nicht, mit dem Gegenstande selbst, wegdenken kann, heißt die reine Anschauung (s. Anschauung 8.).

b. Begriffe. Kant sagt (C. 33.): Alles Denken muß sich, es sei geradezu (*directe*), oder im Umschweife (*indirecte*), vermittelt gewisser Merkmale, zuletzt auf

Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann (s. Anschauung, 7.). Alles Denken bezieht sich (mittelbar oder unmittelbar) auf Anschauung, und durch sie (mittelbar) auf den Gegenstand, heisst: der Grund unsers Denkens ist die Anschauung, denn sie liefert uns den Stoff zum Denken, und macht es möglich, nicht nur die Wirklichkeit eines Gegenstandes, sondern auch die Beschaffenheit desselben, durch gewisse Merkmale, welche die Begriffe von dem in der Anschauung befindlichen Stoffe sind, zu erkennen.

II. für die practische Vernunft.

a. Practische Gesetze. Kant sagt (P. 38): Also beziehen sich practische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Causalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahiren, um sie rein zu haben. Practische Gesetze beziehen sich auf den Willen, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit in dem Willen. Wäre nemlich kein Wille vorhanden, so wäre es gar nicht einmal möglich, uns practische Gesetze vorzustellen. Practische Gesetze sind nemlich solche, die für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gültig erkannt werden. Der Gegenstand also, der da macht, das ich sagen kann, es sind practische Grundsätze, in mir ist nicht die Handlung, die ich verrichte, sondern das ich den Willen habe, nach diesen practischen Grundsätzen zu handeln, unangesehen dessen, was daraus für Folgen entstehen, oder was ich damit ausrichte.

b. Postulate. Kant sagt (P. 238.): Die Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig practischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniß nicht, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelt ihrer Beziehung aufs Practische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, sie sich sonst nicht anmassen konnte. Postulate haben Beziehung aufs Practische, heisst, sie haben den Grund ihrer Möglichkeit im Practischen. Würsten wir nemlich von keinem Sit-

tengesetze, welches unbedingt geböte, ohne alle Rücksicht auf das, was dadurch bewirkt wird, so wären auch die Postulate nicht möglich. Postulate sind nemlich Sätze, die von demjenigen, der das Sittengesetz bloß um desselben willen erfüllt, nothwendig als wahr vorausgesetzt werden müssen, und die alle die Existenz der Gegenstände gewisser Vernunftbegriffe auslagen, welche die Vernunft, wenn sie auf Erkenntniß ausgehet, nur als Regeln des Forschens vorschreibt, welche sie aber, wenn es das Handeln betrifft, als wirklich vorhanden nothwendig voraussetzen muß. Ein solches Postulat ist der Satz: es ist ein Gott. Dieser Satz bezieht sich auf das nothwendige Streben nach dem höchsten Gut. Die Vernunft fordert, ich soll das Sittengesetz auf das vollkommenste erfüllen, und zwar auch nach meiner Glückseligkeit trachten, doch sie der Erfüllung des Sittengesetzes nachsetzen, und unter der Bedingung erwarten und darnach streben, daß ich sittlich gut bin. Dann muß meine und der sinnlichen Welt Beschaffenheit und Regierung darnach eingerichtet seyn, folglich von einem verständigen Urheber abhängen. Wer also wirklich nach dem höchsten Gut strebt, beweiset schon durch diese Gesinnung, die er hat, daß er an Gott glaubt, weil dieses nicht anders möglich ist. Folglich giebt das Postulat, es ist ein Gott, weil es ein aus dem practischen Gesetze nothwendig Abgeleitetes (*subjectum relationis necessarium*) ist, der Idee Gott, die auch die speculative Vernunft, als Regel zum Behuf ihrer teleologischen Nachforschungen, hat, objective Realität. Denn die Wahrheit des Daseyns Gottes beruhet nicht bloß auf einem subjectiven moralischen Interesse, sondern auf einem Gesetze, das zwar subjectiv aus der Vernunft entspringt, aber wegen seiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit objectiv oder für jedes vernünftige Wesen gültig ist. Daher nun auch dasjenige, was dieses Gesetz als nothwendig voraussetzt, im Felde des Practischen, des sittlichen Handelns und Hoffens, eben so gültig seyn muß, als Raum und Zeit im Felde der Erfahrungen und des Erkennens, s. Gegenstand.

Mollins philos. Wörterb. 1, Bd

Y y

Die Scholastiker nennen das Verhältniß (*relatio*) zuweilen auch die Beziehung (*respectus*). Es ist zwischen beiden Begriffen der Unterschied, daß das Verhältniß die Bestimmung einer Vorstellung durch die andre ist, die Beziehung hingegen die Vorstellung davon, daß eine Vorstellung die Quelle der andern ist. Das Verhältniß ist also das Object, die Beziehung der Akt des Gemüths, wodurch ich mir zwei Dinge im Verhältnisse vorstelle, und dadurch das eine von dem andern ableite, z. B. die Vaterchaft (*paternitas*) ist ein Verhältnißbegriff, nemlich der vom Verhältnisse des Vaters zum Sohne, oder des Sohns zum Vater. Wenn ich aber sage, der Begriff Vater bezieht sich auf den Begriff Sohn, so heist das, ich stelle mir den Begriff Sohn als die Quelle (*terminus relationis*) des Begriffs Vater vor; denn wäre kein Sohn, so könnte auch kein Vater (nemlich eines Sohnes) seyn. Und umgekehrt ist Sohnschaft ein Verhältnißbegriff, nemlich der des Verhältnisses des Sohnes zum Vater. Der Begriff Sohn bezieht sich aber auf den Begriff Vater, weil der Begriff Vater die Quelle des Begriffs Sohn ist. Wäre kein Vater, so wäre auch kein Sohn. Hier ist also eine wechselseitige Beziehung, und die Glieder des Verhältnisses, die in einer solchen Beziehung stehen, heißen *Correlata*.

Kant. Kritik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. I. Abschn. §. 14. S. 125.

Deff. Kritik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. §. I. Anmerk. S. 38. — II. B. II. Hauptst. VI. S. 238.

B i l d,

ειδολον, τυπος, imago, species visibilis, figura, simulacrum, effigies, imago, image, ist in der kritischen Philosophie eine sinnliche Anschauung zu einem Begriffe, welche die empirische Einbildungskraft aus Wahrnehmungen hervorbringt. (E. 38.).

1. So, wenn ich fünf Punkte hintereinander setze,
 , so ist dieses ein Bild von dem Begriff,
 den ich mir von der Zahl fünf denken muß. Soll ich.

mir aber eine große Zahl, z. B. tausend, oder eine Zahl überhaupt, nicht durch den Begriff davon denken, sondern sinnlich vorstellen, so kann das nicht durch ein Bild geschehen; denn tausend würde ich mir zwar durch tausend Punkte abbilden können, aber ich würde diese Menge von Punkten nicht übersehen und sie mit meinem Begriff von tausend nicht vergleichen können. Von einer Zahl überhaupt aber können wir uns gar kein Bild machen, denn jedes Bild würde nur eine bestimmte einzelne Zahl, aber nicht jede mögliche Zahl, d. i. die Zahl überhaupt abbilden. Dennoch, wenn wir uns tausend, oder eine Zahl überhaupt denken, so bemühet sich die Einbildungskraft, sich dieses in einem Bilde vorzustellen. Die Vorstellung von diesem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nennt Kant das Schema zu einem Begriff.

2. Schema und Bild sind also sehr von einander verschieden. Wenn ich mir den Begriff Triangel denke, so stellt sich meine Einbildungskraft denselben durch ein Schema dar, denn sie kommt niemals damit zu Stande, so sehr sie sich auch darum bemühet, ein Bild davon zu machen. Denn ein Triangel überhaupt hat weder bestimmte Seiten noch Winkel. Wenn ich Jemandem zu einer anschaulichen Erkenntnis eines Triangels verhelfen will, so zeichne ich ihm zwar einen Triangel vor, und das ist ein Bild. Allein dieses Bild bildet auch nicht einen Triangel überhaupt ab, sondern einen gewissen Triangel, nemlich entweder einen spitz- oder recht- oder stumpfwinklichten, von bestimmten Seiten und Winkeln. Wenn ich daher sage: siehe, das ist ein Triangel, so muß ich stets hinzusetzen, du mußt nemlich jetzt nicht darauf sehen, daß diese Seiten so lang, diese Winkel so groß sind, und beide ein gewisses Verhältniß zu einander haben. Die Seiten und Winkel können auch größer oder kleiner seyn, und ein anderes Verhältniß zu einander haben; allein ich könnte dir, wenn ich diese Bestimmungen auch in der Zeichnung weglassen sollte, keinen Trian-

Y y 2

gel abbilden, und deine Einbildungskraft allein muß dir von ihm ein richtiges Schema (C. 179 f.) geben, f. Schema.

3. Das Bild ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft. Will ich mir nemlich von einem gewissen Begriffe, z. B. zu dem der Zahl fünf, ein Bild machen, so muß ich dazu ein inneres Vermögen haben, durch welches ich dieses Bild erzeugen, oder mir den Begriff sinnlich darstellen kann. Die Wirkung eines solchen Vermögens nennen wir das Product oder Erzeugniß desselben. Das Vermögen aber, welches ein solches Bild in uns erzeugt, ist die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist nemlich das Vermögen, Anschauungen hervorzubringen, welche entweder solche Anschauungen seyn können, die man von einem Gegenstande schon einmal erhalten hat, und deren Gegenstand uns nicht wirklich gegenwärtig ist, dann heißt sie die reproductive (aus dem Gedächtnisse wieder erzeugende) Einbildungskraft; oder es sind solche Anschauungen, deren Gegenstand uns wirklich gegenwärtig ist, oder die doch bloß nach dem Begriff, und nicht nach der Erinnerung erzeugt werden, dann ist es die productive (erzeugende) Einbildungskraft. Endlich kann auch die Einbildungskraft rein *a priori* seyn, wenn sie z. B. Schemate erzeugt, das ist etwas, was in keiner Erfahrung zu finden ist; oder empirisch, wenn sie z. B. Bilder hervorbringt, die man in der Erfahrung wahrnehmen kann, wie obige fünf Punkte (C. 181).

4. Das reine Bild aller Größen (*quantorum*) vor dem äußern Sinne ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit, f. Raum und Zeit. Wenn ich mir nemlich eine GröÙe sinnlich darstellen will, die ich äußerlich anschauen kann, so stelle ich mir den Raum vor, den sie einnehmen würde. Kant nennt diesen Raum das reine Bild, weil es, so wie auch die Zeit, ein Bild eigener Art ist, nemlich ein solches, das zwar als Bild empirisch dargestellt werden kann, indem jeder äußere Gegenstand im Raume

ist, aber doch das eigene hat, daß es durch die reine Einbildungskraft *a priori* erzeugt werden kann und muß, indem jeder Raum in der Erfahrung nicht rein, sondern gefüllt ist, und also nicht bloß die Größe abbildet. Eben so ist nun die Zeit das reine Bild aller Größen vor dem inneren Sinne, das heißt, der Größen aller Gegenstände der Sinne überhaupt; denn wenn ich mir die Größe eines sinnlichen Gegenstandes sinnlich darstellen will, so kann ich das dadurch, daß ich mir die Zeit vorstelle, in der ich die Theile dieses Gegenstandes, mit einem bestimmten Grad der Geschwindigkeit, überlaufen kann.

Bildhauerkunst,

statuaria, statuaire. Die Kunst, welche Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, körperlich darstellt (M. II. 714. a).

1. Diese Kunst macht nebst der Baukunst die Plastik aus. Die Plastik (*ars plastica*) ist diejenige bildende Kunst, welche Sinnenwahrheit vorstellt. Die Bildhauerkunst führt aber mit Recht den Namen einer Kunst, denn sie hat alle Kennzeichen derselben.

a) ist das, was sie hervorbringt, ein Werk, das durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, und nicht durch die Natur, hervorgebracht wird;

b) gehört zur Hervorbringung eines solchen Werks Geschicklichkeit; es ist nicht genug, daß man weiß, wie es gemacht wird, man muß es auch machen können;

c) ist sie kein Handwerk, denn sie ist eine Beschäftigung, die nur gelingen kann, wenn sie dem, der sich mit derselben beschäftigt für sich selbst (ohne alle Rücksicht auf einen Lohn) angenehm ist; s. Kunst.

2. Diese Kunst stellt nun Begriffe von Dingen körperlich dar, sie macht z. B. Bildsäulen von Menschen, Göttern, Thieren, Laubwerk u. d. gl. aber nicht wie die Malerkunst auf

einer Fläche, sondern so, daß das hervorgebrachte Bild wirklich einen Raum erfüllt.

3. Sie stellt endlich die Begriffe von Dingen so körperlich dar, wie sie in der Natur existiren könnten. Die Bildhauerkunst stellt nemlich, als schöne Kunst, die Begriffe der Dinge immer schön dar, selbst dann, wenn sie in der Natur häßlich sind, s. schöne Kunst. Obgleich ihre Producte den Producten der Natur so nahe kommen, daß an denselben Kunst und Natur beinahe verwechselt werden, so idealisirt sie dennoch, oder verschönert die Gegenstände der Natur, die sie abbildet, auf irgend eine Weise nach einem Ideal, das die Kunst dem Naturgegenstände, den sie abbildet, zum Grunde legt. Auch hat sie die unmittelbare Vorstellung häßlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen, und sie dafür durch Allegorien mit gefälligen Attributen abgebildet. So stellt sie den Tod unter dem Bilde eines schönen Genius mit geknitterter und erloschener Fackel dar. So bildet sie den Kriegsmuth unter dem Bilde des römischen Kriegsgottes Mars in voller Rüstung ab. Dies ist also eine indirecte Abbildung der Begriffe von Dingen, die erst noch einer Auslegung der Vernunft bedarf (U. 189).

4. Die Bildhauerkunst nimmt bei ihren Werken immer Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit, d. h. darauf, daß sie das Gefühl des Wohlgefallens in demjenigen wirken, der sie anschaut. Ihre Hauptabsicht ist der bloße Ausdruck ästhetischer Ideen, das heißt, Ideale der Einbildungskraft körperlich darzustellen. Ihr Product ist ein Bildwerk, das lediglich zum Anschauen gemacht ist und für sich selbst gefallen soll; als körperliche Darstellung bloße Nachahmung der Natur ist, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht so weit gehen darf, daß es aufhöre, als Kunst und Product der Willkühr zu erscheinen (U. 207).

Bildungstrieb,

nifus formativus, instinct formatrice. Das Vermögen der Materie in einem organisirten Körper, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu

erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen.

Joh. Fr. Blumenbach, Profess. zu Göttingen und Königl. Großbrittan. Hofrath, hat, in seiner Schrift über den Bildungstrieb, über diesen Trieb am meisten geleistet, s. Epigenesis. Seine Schrift kam zuerst heraus Göttingen 1781, 8. Die neue schon 1789 herausgekommene, umgearbeitete Auflage erschien wieder vermehrt 1791, 8. (Meufels gelehrtes Teutschland, Artikel: Blumenbach). Nach der Vorrede des Werks selbst erschien der erste Aufsatz des Verfass. über den Bildungstrieb im Göttingischen Magazin. Das ganze Werk zerfällt in drei Abschnitte, deren Inhalt, und damit zugleich eine deutliche Vorstellung der Lehre vom Bildungstrieb, ich hier vorlegen will.

I. Abschnitt. Von den verschiedenen Wegen, die man eingeschlagen hat, zu einigem Aufschlusse über das Zeugungsgeschäfte zu gelangen. Ueber die Erklärung dessen, was im Innern eines Geschöpfs vorgehet, das, von einem zweiten befruchtet, einem dritten das Leben geben soll, haben die Urenkel des ersten Menschenpaares nach so langen Jahrtausenden noch wenig befriedigendes Licht verbreiten können.

Drelincourt hat 262 grundlose Hypothesen über das Zeugungsgeschäfte aus den Schriften seiner Vorgänger zusammengestellt, sie und alle nachherigen lassen sich auf die Epigenese und Evolution zurückführen. Die Epigenese lehrt, daß der Zeugungsstoff der Eltern zum neuen Geschöpfe allmählig ausgebildet werde; die Evolution, daß die gleich bei der Schöpfung erschaffenen Keime sich durch die Zeugung bloß entwickeln.

Die Evolution ist nun wieder entweder Panpermie, d. i. die Theorie des Hippocrates, daß die Keime auf und in der ganzen Erde verbreitet wären, und sich nicht eher entwickelten, bis sie die Zeugungstheile eines schon entwickelten Bildes ihrer Art anträfen, und darin Wurzel schlagen könnten; oder die Einfach-

telung, d. i. die Theorie, daß die Keime gleich bei der ersten Schöpfung in einander geschachtelt in die ersten Stammeltern, entweder in den Vater oder in die Mutter, gelegt worden.

Einige Erfahrungen leiteten den Hofr. Blumenbach auf den Bildungstrieb, den er zu den Lebenskräften rechnet. Das Wort Bildungstrieb bezeichnet übrigens hier eine Kraft, deren Ursache eben so verborgen, als ihre Wirkung bekannt ist. Condorcet sagt in seiner Lobrede auf Haller: als man die Wahrheit der Sache nicht länger mit Ehren läugnen konnte, so endigte man damit, daß man sagte, es sei ja was altes längst bekanntes. Es müßte also nicht gut seyn, wenn sich nicht auch zur Noth der ganze *nifus formativus* aus allen den Werken über die Zeugung, die seit 2000 Jahren geschrieben, und nun zusammen zu keiner kleinen Bibliothek angeschwollen sind, sollte herausdeuten lassen. Zumal da die *vis plastica* der Alten (besonders der peripatetischen Schule), bei der Aehnlichkeit des Namens mit *nifus formativus*, zu einem solchen *qui pro quo* verleiten könnte. Ein sehr scharfsinniger Physiologe, der Prof. Wolf in Petersburg, hat eine andere Kraft fürs Wachsthum der Thiere und Pflanzen angenommen, die er *vis essentialis* nennt, und die ebenfalls auf den ersten Blick mit dem *nifus formativus* vermengt werden könnte. Seine *vis essentialis* ist aber bloß das Requisite zum Bildungstrieb, nemlich die Kraft, wodurch die Nahrungssäfte in die Pflanze gebracht werden. Blumenbach widerlegt nun Hallers Haupteinschachtelungstheorie von der Präformation der Keime in dem wirklichen Eie.

II. Abschnitt. Prüfung der Hauptgründe für die vorgegebene Praeexistenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, und Gegen Gründe zu ihrer Widerlegung. Haller und Bonnet behaupteten entscheidend die Präexistenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, ihr Grund war der falsche Schluß, daß wenn Häute und Gefäße mit einander continuiren, sie auch von je zusammen coexistirt haben müßten. Eine solche Continuation

wollte aber Haller zwischen der Haut des Dotters im bebrüteten Eie mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens wahrgenommen haben. Allein unzählige Beispiele in der Natur lehren das Gegentheil jenes Schlusses, und die Blutgefäße des Küchelchens können ja auch in die Adern jener Haut eingepropft worden seyn, Swammerdam und Spallanzani halten eben so den schwarzen Punct im Froeschläich für das in allen seinen Theilchen vollkommen ausgebildete Fröschchen. Was würde man aber wohl von einem Chémiker urtheilen, dem es beliebte, ein Klümpchen Silberamalgama deswegen einen Dianenbaum zu nennen, weil doch, wenn nun verdünnte Silberauflösung dazukäme, sich allerdings so ein Baum daraus bilden würde; und zu behaupten, da ein solches Klümpchen außer der Silberfolution eben so ausähe, als nachdem es so eben unter dieselbe gebracht worden, so müsse folglich auch in jenem der präformirte Dianenbaum existirt haben u. s. w. Man muß sich schämen, eine Behauptung noch lange widerlegen zu wollen, von deren absolutem Ungrund sich jedes gesunde, präjudizlose und im Beobachten nur nicht ganz ungeübte Auge alle Frühjahr überzeugen kann.

Die Verfechter der mütterlichen Keime haben sich aber sogar geradezu auf Fälle berufen, wo sogar Mädchen in aller ihrer jungfräulichen Unschuld, durch die unzeitige Entwicklung eines solchen kleinen Keims, guter Hoffnung worden. In Sachsen soll sogar einmal eine Müllersfrau mit einem schwangeren Mädchen niedergekommen seyn, die acht Tage nach der Geburt ebenfalls ein Töchterchen gebohren habe. Haller glaubt diese und ähnliche Geschichten, und sogar in Schmuckers vermischten chirurgischen Schriften findet man die Leichenöffnung eines Mädchens beschrieben, in der man statt der Gebärmutter ein Kinderköpfchen gefunden habe. Blumenbach setzt diesen Beobachtungen solche Beobachtungen entgegen, wo sich auch Mannspersonen oder andre männliche Thiere in gesegneten Lebensumständen befunden haben sollen, als die mütterlichen Keime geradezu widersprechende und eben so starke Autoritäten. In der Geschichte der Königl. Aka-

demie der Wissenschaften zu Paris wird erzählt, daß ein Abbé mitten in einem Versuche über das Zeugungsgeschäfte sehr zur Unzeit sei unterbrochen worden, und daß man ihm nachher habe ein verhärtetes Kindchen aus den Zeugungstheilen ausschneiden müssen. In den *Philosophical Transactions* wird erzählt, daß ein männliches Windspiel ein lebendiges junges Hündchen *per anum* von sich gegeben haben soll, welches *Dr. Wallis* und *Edm. Halley* bestätigen. *Fr. Ruysch* erzählt, daß ihr Jemand eine knochichte Schale, wie eine halbe Wallnuss, verkehrte, die dieser nebst vier vollkommenen Backzähnen und einem Knäuel Haare vom Magen einer männlichen Leiche losgeschnitten zu haben versicherte. Doch solche Autoritäten beweisen nichts. Das ist nun das Hauptfächlichste, was *Blumenbach* den berühmtesten Beweisen, die von den Vertheidigern der präformirten mütterlichen Keime für die sinnlichst entscheidenden ausgegeben werden, entgegen zu setzen hat.

Diesem fügt nun der Verf. noch folgende, durch die Erfahrung bewiesene, Gegengründe bei. Es ist eine in neuern Zeiten durchgehends bestätigte Erfahrung, daß sich auch dem bewaffneten Auge nie sogleich, sondern immer erst eine geraume, zum Theil beträchtlich lange, Zeit nach der Befruchtung, die erste Spur des neuempfangenen Menschen, oder Thiers, oder Gewächses zeigt. Kein vorsichtiger und zuverlässiger Beobachter wird vor der dritten Woche der Schwangerschaft einen menschlichen Embryo, oder im bebrüteten Hühnerei in den ersten zwölf Stunden auch nur eine dunkle Spur des Küchelchens gesehen haben.

Wie will man ferner die unzähligen Fälle von Entstehung und Ausbildung ganz zufälligerweise neu erzeugter, im natürlichen Baue gar nicht existirender, organischer Theile mit der Einschachtelungshypothese zusammen reimen? Das Kind einer Frau ist z. B. in einer der beiden Fallopischen Trompeten empfangen worden, und fällt bei zunehmendem Wachsthum in die Bauchhöhle der Mutter. Sogleich ergießt die Natur eine Menge plastischer Lymphe, die sich zu deutlich organisirten

Häuten und Blutgefäßen bildet, die doch wohl schwerlich im vermeinten Keime schon präexistirt haben können. Ein Mensch bricht beide Röhren im Vorderarm, und hält sich bei der Heilung nicht ruhig, so daß die Natur den Bruch nicht wie sonst durch eine Beinschwiele zusammen leimen kann. Sie bildet daher gleichsam einen zweiten Ellenbogen, der für sich allein, und ohne Hülfe der andern Hand, volle Beweglichkeit hat. Ein anderer verrenkt den Schenkelkopf aus dem Hüftknochen, und die Natur bildet ihm in selbigem eine neue Pfanne. Ein Kind kriegt im Mutterleibe einen Wasserkopf, die Natur sprengt daher einzelne kleine Knochenkernchen in die mächtigeren Zwischenräume zwischen den ausgedehnten flachen Knochen der Hirnschale, die zu Zwickelbeinchen werden, diese gefährlichen Lücken möglichst ausfüllen, und die Hirnschale schließen helfen, aber wohl schwerlich im Keime präformirt gewesen seyn können. Können nun vollkommene besondere Knochen, ganz neue ungewöhnliche Gelenke, neue organische Häute mit eben so neuen Blutgefäßen da gebildet werden, wo an keinen dazu präformirten Keim zu denken ist, wozu braucht denn überhaupt der ganzen Einschachtelungshypothese? Allein auch selbst die Erscheinungen bei Zeugung der Bastarde widersprechen allen Begriffen von Präexistens eines präformirten Keims schlechterdings. So hat Kölreuter die eine Gattung von Tobak (*nicotiana rustica*) vollkommen in eine andere (*nicotiana paniculata*) verwandelt und umgeschaffen. Die Gönner der Evolution gestehen auch daher dem männlichen Zeugungsstoff eine bildende Kraft zu, neben der Kraft, den schlafenden mütterlichen Keim zu erwecken, allein diese Kraft kann in wenigen Generationen die ganze Form des mütterlichen Keims gleichsam vertilgen und in eine andere umschaffen, wozu braucht denn also der Keim präformirt zu seyn?

III. Abschnitt: Erfahrungen zum Erweis des Bildungstriebes und zu näherer Bestimmung einiger Gesetze desselben. Es ist keins der geringsten Argumente zum Erweis des Bildungstrieb-

bes in den organisirten Reichen, das auch im unorganischen die Spuren von bildenden Kräften so unverkennbar und so allgemein sind; nemlich von bildenden Kräften, bei weitem nicht vom Bildungstrieb (*nifus formativus*), in dem Sinne, den dieses Wort in der gegenwärtigen Unterfuchung bezeichnet, denn der ist eine Lebenskraft, und folglich als folche in der unbelebten Schöpfung nicht denkbar. So giebt es gewisse metallische Crystallisationen, die in ihrer äußern Form eine auffallende Aehnlichkeit mit gewissen organischen Körpern haben, das sie ein fügliches Bild geben, um die Vorstellung von der Formation aus ungebildeten Stoffen überhaupt zu erleichtern. So z. B. das gediegene sogenannte Farnkrautfilber zwischen dem eingebrockelten Quarz aus Peru und, um was gemeineres zu nennen, das unbeschreiblich laubere moosförmige Stückmessing, so wie es sich nach dem ersten Gusse auf dem Bruche ausnimmt, u. d. m.

1. Für ein unbefangenes Auge giebt es kein sinnlicheres Mittel, sich das Dafeyn und die Wirksamkeit des Bildungstriebes anschaulich zu machen, als die präjudizlose Beobachtung der Generation, oder Entstehung und Fortpflanzung, solcher organisirten Körper, die mit einer ganz ansehnlichen Gröfse ein schnelles, so zu sagen zusehends merkliches Wachsthum und eine zarte halbdurchsichtige Textur verbinden. Ein Beispiel der Art aus dem Gewächsreiche giebt die überaus einfache Fortpflanzungsweise der Brunnenconferve (*conferva fontinalis*, Linn.). Das ganze Gewächs besteht aus einem einfachen Faden von hellgrüner Farbe, die oft zu vielen tausenden dicht neben einander stehen. Die Spitzen der Fäden schwellen zu kleinen Knöpfchen an, die sich zuletzt von den Fäden trennen, mit dem untern Ende im Schlamm einwurzeln, und binnen zweimal 24 Stunden, von der Entstehung der ersten Spur dieses Knöpfchens an gerechnet, ihre völlige Länge erreichen. Auch bei der stärksten Vergrößerung und im hellsten Lichte ist in der ganzen Pflanze nichts weiter als ein fetnes bläsriges Gewebe (beinahe wie ein grüner Gescht oder Schaum) zu erkennen, das durch

eine äußerst feine, kaum merkliche äußere Haut umschlossen wird. Nun ist aber bei aller dieser untrüglichen Deutlichkeit in allen grünen eiförmigen Knöpfchen, wenn sie auch schon sich in dem Schlamm angefetzt haben, nicht eine Spur eines solchen als Keim eingewickelten Fadens aufzufinden. Wenn die Armpolypen lebendige Junge austreiben wollen, so schwillt bloß eine Stelle ihres aus einfachem Stoffe gebauten Körpers ein wenig an, und in dieser durchsichtigen kleinen Geschwulst wird gleichsam unter unsern Augen zuerst der cylindrische Leib des jungen Polypen und dann auch seine Arme ausgebildet. Wer je die Fortpflanzung an so einfach gebauten Thieren und Pflanzen beobachtet, und sich außerdem von dem im vorigen Abschnitt erwiesenen Ungrund der so decisiv behaupteten Präexistenz des Küchelchens im Eidotter belehrt hat, der wird gewiß das Zeugungsgeschäft der sogenannten vollkommenen oder warmblütigen Thiere nicht von der Präexistenz eingeschachtelter präformirter Keime, sondern von einem Bildungstrieb, der das neue Geschöpf aus dem ungestalteten Zeugungsstoff der alten ausbildet, ableiten. Alles, was bisher von Phänomenen des Zeugungsgeschäfts selbst, zum Erweis des Bildungstriebes, gesagt worden, erhält aber nun vollends ein neues großes Gewicht, wenn man nun

2 auch die Phänomene der Reproduction damit vergleicht. Die Reproduction ist nichts anders als eine partielle Wiederholung der Generation, und ein Licht über die eine von beiden verbreitet, muß sicher auch die andre zugleich mit aufhellen. Bei einem verstümmelten Armpolypen sieht man offenbar, wie die Natur eilt, dem verstümmelten Geschöpfe so bald als möglich seine bestimmte Bildung wieder zu ersetzen, und das in der Kürze der Zeit, da unmöglich schon durch die Nahrungsmittel fattamer Stoff zu den neuen Gliedern wieder gesammelt seyn konnte. Die Verfechter der präformirten Keime haben zwar die Hypothese, daß die in allen Theilen jedes Polypen zerstreuten Keime so lange eingewickelt und im erstarrenden Todeschlaf auf Reserve liegen sollen, bis sie

nach der Phantasie eines ihm zu Hülfe kommenden Beobachters durch den Schnitt einer Scheere zur Entwicklung angereizt würden. Allein, wenn man zwei verstümmelte halbe Polypen verschiedener Art im Boden eines Spitzglases an einander bringt, so heilen sie bekanntlich zusammen, und stellen dann eine aus verschiedenen Thiergattungen zusammengesetzte Gruppe vor. Nun hätten sich aber in diesem Fall durch den doppelten Schnitt aus den beiden verstümmelten Polypen neue Keime entwickeln müssen, allein dieses erfolgte nicht, jede dieser beiden Hälften wurde nicht, auf die oben beschriebene Weise, zu einem besondern Thiere wieder ausgebildet. Ein aufgeschlitzter Polype rollt sich entweder wieder in seine vorige Gestalt zusammen, oder es bildet sich nach und nach in seinem Innern eine neue Bauchhöhle. Es braucht also gar kein neuer Stoff erzeugt, sondern nur die zerstörte Bildung wieder hergestellt zu werden, wodurch die Lehre vom Bildungstriebe ein großes Uebergewicht erhält. So hat der berühmte Morand einen Hasen beschrieben, dem die Natur den abgechoffenen Vorderfuß, wenn gleich nicht *quoad materiam*, doch wenigstens *taliter qualiter quoad formam* durch eine pfotenmäßige Knochenmasse zu ersetzen gesucht hatte. Einige solche Phänomene können sogar die Wirkungsart dieser wichtigen Lebenskraft und gleichsam folgende Gesetze derselben näher bestimmen.

I. Die Stärke des Bildungstriebes steht mit dem zunehmenden Alter der organisirten Körper im umgekehrten Verhältnisse.

II. Wiederum ist dieser frühe Bildungstrieb doch bei den neuempfangenen Säugthieren noch ungleich stärker, als bei dem bebrüteten Küchelchen im Eie.

III. Aber auch bei Formation der einzelnen Theile des organisirten Körpers ist der Bildungstrieb bei manchen derselben von einer festern, bestimmtern Wirkksamkeit, als bei andern.

IV. Unter die mancherlei Abweichungen des Bildungstriebes von seiner bestimmten Richtung gehört vorzüglich diejenige, wenn er bei Bildung der einen Art organischer Körper die für eine andre Art bestimmte Richtung annimmt.

V. Eine andere ebenso merkwürdige Abweichung des Bildungstriebes ist, wenn bei Ausbildung der Sexualorgane die bei einem Geschlecht mehr oder weniger von der Gestalt des andern annehmen.

VI. Wenn aber endlich der Bildungstrieb nicht bloß, wie in den vorigen Fällen, eine fremdartige, sondern eine völlig widernatürliche Richtung befolgt, so entstehen eigentlich sogenannte Mißgeburten (U. 278. f. M. II. 910).

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 81. S. 278. f.

Blumenbach über den Bildungstrieb; aus ihm ist vorstehender Artikel ein vollständiger Auszug.

Billigkeit,

δικαιοσύνη, *) *aequitas*, *équité*. Das Recht, bei dem die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen kann, wie viel oder auf welche Art dem Rechtsanspruch genügt werden kann.

1. Kant giebt folgende Beispiele.

a. Gefetzt, es sei Jemand mit Andern eine Mafkopei eingegangen, d. i. er habe mit ihnen einen Vertrag gemacht, daß sie eine gewisse Summe zusammenlegen, damit gemeinschaftlich handeln, und den Vortheil unter sich in gleiche Theile theilen wollten. Sie hätten auch diesen Vertrag vollzogen, aber jener habe

*) Von *δικαιώ* nachgeben.

bei dem Handel mehr gethan, als die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, und auch durch Unglücksfälle von seinem übrigen Vermögen viel dabei zugesetzt. Er habe also ein Recht zu fordern, daß die Gesellschaft ihm seine Mühe, und seinen Schaden vergüte. Allein der Richter, der über diese Forderungen sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung jener erhalten müsse, weil nichts weiter ausgemacht sei, als daß ein Jeder gleich viel Capital herschießen, gleich viel Mühe anwenden, und gleichen Vortheil genießen solle. Daß einer mehr Mühe angewendet, und zufällig zugesetzt habe, darüber sei im Contract nichts bestimmt, weil es keine Bedingung desselben sei. Die Forderung fuisse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne die Gesellschaft nicht zwingen, der Forderung zu genügen, und ein solches Recht heiße Billigkeit.

b. Gefetzt, ein Hausdiener habe sich bei einem Herrn für einen gewissen Lohn vermiihet. In dem Dienstjahre aber werde, wider Vermuthen, schlechteres Geld eingeführt, was zwar gleichen Namenwerth, aber nicht denselben reellen Werth hat, als dasjenige hatte, welches galt, da der Miethscontract geschlossen wurde; so daß der Bediente nun weit weniger für den Lohn anschaffen kann, wenn er ihm in dem schlechtern Gelde gegeben wird, als er für das vorher geltende gute Geld hätte anschaffen können. Er hat also ein Recht zu fordern, daß der Herr ihm seinen Schaden vergüte, oder ihn schadlos halte. Allein der Richter, der über diese Forderung sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung, oder ob er überhaupt Vergütung verlangen könne, weil nichts weiter ausgemacht sei, als die Summe des Lohns im geltenden Gelde. Daß das gute Geld verrufen, und schlechteres eingeführt worden sei, das sei ein nicht vorhergesehener Zufall, unter dem ein Jeder, und der Herr selbst leide. Die Forderung fuisse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne keinen Anspruch darüber thun, weil die Bedingungen hierüber

nicht bestimmt find; ein folches Recht aber heiße Billigkeit, welches nicht wie das strenge Recht laut den Auspruch thut, sondern eine stumme Gottheit sei, die der Richter nicht hören könne.

2. Ich habe (Gr. 86) behauptet: billig sei, wer die Ausübung seiner Rechte seinen Pflichten unterwirft. Nun kann dieses aber geschehen entweder ethisch, d. h. so daß es sich Jemand zur Maxime macht, nie wider die Forderungen der Gütigkeit und des Wohlwollens, oder seine unvollkommene Pflichten, seine Rechte auszuüben, um stets moralisch gut zu seyn, oder, es kann geschehen juridisch, d. h. er kann, ohne alle Rücksicht auf ethische Gefinnung, bloß so handeln, als wären die Pflichten des Wohlwollens, wenn sie die Ausübung der Rechte betreffen, auch äußerlich geboten, durch ein bürgerliches Gesetz. Zu dem letztern fordert nun derjenige auf, der die Billigkeit zum Grunde seiner Forderung aufruft; hingegen ist, wie Kant ganz richtig bemerkt, die Billigkeit keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloß an die ethische Pflicht, an die Gütigkeit und das Wohlwollen Anderer. Man kann daher auch sagen: Billigkeit ist diejenige Beschaffenheit einer Forderung (oder auch der Handlung, die der Forderung genüget), die sich auf eine unvollkommene Rechtspflicht eines Andern (oder dessen, der gegen den Fordernden handelt) gründet.

B ist z. B. dem A eine Summe Geldes schuldig, er ist aber verarmt, und kann nichts bezahlen. A hat folglich das Recht, B ins Gefängniß setzen zu lassen, wodurch dieser aber noch unglücklicher, und seine Familie ganz hilflos werden würde. Es ist daher die unvollkommene ethische Pflicht des A, von seinem Recht abzusehen. Allein eine ethische Pflicht ist keine Rechtspflicht, noch viel weniger aber eine unvollkommene Pflicht, oder eine Pflicht der Gütigkeit oder des Wohlwollens. Niemand kann dazu gezwungen werden. Allein B wendet sich mit seiner Forderung (A möchte ihn nicht festsetzen lassen, weil es ihm doch unmög-

lich bleibe, die Summe zu bezahlen, und er sonst mit seiner Familie gänzlich ruinirt sei) an eine unvollkommene juridische Pflicht des A, und A handelt billig, wenn er der Forderung genüget; nach der Ethik aber erfüllt A nicht eher die Pflicht des Wohlwollens und der Gütigkeit, als wenn er aus Pflicht so billig handelt.

3. Allein, könnte man sagen, an die unvollkommene Pflicht des Andern können nur Bitten, nicht Forderungen ergehen, wie kömmt es denn, daß die Forderung der Billigkeit hiervon ausgenommen ist? Ich antworte, derjenige, gegen welchen ein Anderer eine unvollkommene Pflicht, z. B. ihm Geld zu leihen in der Noth, haben könnte, darf allerdings nur bitten, nicht fordern, d. h. nicht so begehren, als sei es ein Muß, daß seinem Begehren genüget werde; denn er kann nicht wissen, ob auch die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen es des andern Pflicht wäre, ihm Geld zu leihen, z. B. ob derselbe bei Gelde sei. Derjenige hingegen, gegen welchen ein Anderer billig verfahren sollte, z. B. ihn als einen unvermögenden Schuldner nicht setzen zu lassen, darf fordern, obwohl nicht so, als sei der andre rechtlich genöthigt, der Forderung zu genügen, weil der Fordernde weiß, daß die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen der Andere seine, obwohl immer unvollkommene, Pflicht ausüben sollte. Denn man wird gewiß nur den einen unbilligen Mann nennen, von dem man weiß, er kann von seinem Recht nachlassen, wenn er nur will. Folglich wendet sich der Fordernde in diesem Fall nicht an die Gunst des Andern, auch nicht bloß an sein Gewissen und Gott, als den innern Richter (*forum internum*), aber auch nicht an den äußern Richter (*forum externum*), welcher nicht für die Vollbringung einer unvollkommenen Pflicht entscheiden kann, die der Vollbringung einer vollkommenen entgegensteht, da er dazu da ist, für das strenge Recht, das sich auf die vollkommene Pflicht gründet, den Ausspruch zu thun. Der Fordernde nach Billigkeit wendet sich eigentlich an den Richterstuhl der Menschlichkeit, auf dem die

Stimme des Publikums Recht spricht, und den Unbilligen der allgemeinen Verachtung übergiebt.

4. Die Billigkeitsforderung ist also gleichsam der Uebergang, die gemeinschaftliche Grenze zwischen dem Rechtsanspruch und der Bitte; die Pflicht aber, auf die sie sich gründet, ist keine vollkommene Pflicht, sonst wäre die Forderung nicht Billigkeit, sondern Recht, auch keine unvollkommene Pflicht, sonst setzte die Forderung bei dem Andern nicht Billigkeit, sondern bloß Gütigkeit voraus. Und so ist die Billigkeit wiederum der Uebergang oder die Grenze zwischen Recht und Güte. In so fern der Schuldner kein strenges Recht hat zu fordern: der Gläubiger soll ihn nicht setzen lassen, in so fern ist es Güte von dem letztern, wenn er diesem Verlangen Gehör giebt; in so fern aber der Schuldner doch zu dem Gläubiger sagen kann, es ist dir, obwohl nicht juridische, dennoch Pflicht der Menschlichkeit, daß du mich nicht setzen lassest, nimmt diese Pflicht etwas von der Natur der vollkommenen Pflicht an, und die Forderung ist mit einer Art von Recht verbunden. Denn stünde nicht die vollkommene Pflicht entgegen, daß der Schuldner bezahlen muß, weil sonst die Möglichkeit des Borgens und Leihens selbst wegfiel, und also ein Gesetz, das den Schuldner gegen den Gläubiger schützt, sich selbst widerspräche, so müßte sogar der Richter für den Schuldner sprechen.*) Und so hoffe ich mit Kant vollkommen zusammen zu stimmen, welcher sagt: „der, welcher aus dem Grunde der Billigkeit etwas fordert, fust sich auf sein Recht, nur daß ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel oder auf welche

Z z 2

*) *Ad justitiam refertur aequitas. Officium illius est, jure nostro non strictly semper uti, sed quando metus est, ne rigida juris exactio alteri injuriam simus facturi, ul- tro de jure nostro cedere. Munera ejus duo sunt. Unum, cum quid juste ab altero exigimus, ne rigide nimis eum urgeamus. praecipue si circumstantiae quaedam rigorem illum dissuadeant: uti si quis vir honestus et pauper nobis debitor sit, atque impaesentiarum facultate solven-*

Art dem Anspruche desselben genug gethan werden könne.⁶ Dafs es dem Richter an diesen Bedingungen mangelt, beruhet eben darauf, dafs hier nur eine unvollkommene Pflicht ist, auf die derjenige fusset, welcher die Ansprüche der Billigkeit macht. Nun weifs der Richter recht gut, dafs auch die Bedingungen da sind, welche entscheiden, dafs es in dem vorliegenden Falle die unvollkommene Pflicht des Andern sei, zu thun, was der auf Billigkeit Fusende fordert. Aber der Richter mufs das strenge Recht schützen, und er kann also für die Forderungen, die an entschiedene unvollkommene Pflichten ergehen, nichts thun, da ihnen eine vollkommene Pflicht, und das sich darauf gründende Recht, entgegenstehet. In dem Beispiele 1, 2. kann also der Richter nicht nach Billigkeit entscheiden; denn sonst wäre das strenge Recht verletzt, und aller Contract umsonst. Denn wer hat dem, der den Schaden erlitten hat, den Auftrag gegeben, mehr zu thun, als ein Anderer, und sein anderes Vermögen dazu zu verwenden. Dennoch sollte die Gesellschaft, nicht weil der Andere ein Recht hat, es zu fordern, auch nicht aus Gütigkeit und Wohlwollen, aber doch aus Billigkeit den Schaden vergüten, d. h. sie hat nicht nur die unvollkommene Pflicht dazu, sondern es ist noch mehr als blofse (moralische) Güte, die sie dazu nöthigt, indem hier entschiedene Pflicht ist, die Gesellschaft würde sonst offenbar etwas von dem Eigenthum des Gefährten in Gewinn verwandeln, und das macht, dafs die That mehr als Güte und Wohlwollen, obwohl noch kein Recht des Andern

di sit destitutus, ne pignus ab ipso exigamus, quo carere nequit: sic Deut. 24. 6. Alterum, ut si a nobis quippiam exigatur, quod jure exigi negare non possumus, etiamsi specie quadam juris singulari nos tueri possimus, ne tamen exceptione ejusmodi utamur, sed. ultro jure nostro cedamus. Si graves sint rationes. cur jure isto, quod praetendere possumus, uti non debeamus, ut si immunitatibus quibusdam donati simus, aequitas exigit, ne tempore necessitatis, quando salus reipublicae operam nostram exposcit, illius immunitatis privilegio patriae necessitati nos subducamus. Linc. orch Theol. Christ. lib. V. c. XXXVIII. 21. 22.

ist. Und da sage ich, es ist Billigkeit, weil nach dem Contract die Gesellschaft nicht auf den Verlust Rücksicht zu nehmen gezwungen werden kann, und dennoch es nicht bloße Güte seyn kann, dem Andern sein Eigenthum zu ersetzen, das um des Vortheils der ganzen Gesellschaft willen zugesetzt ward. In dem Beispiele 1, b. spricht die Stimme der Menschheit laut genug, es ist nicht bloße Güte, wenn du dem Hausdiener so viel giebst, als er sich dem reellen Werth des Geldes nach, was bei der Schließung des Contracts galt, ausbedingen wollte: Aber es ist auch keine vollkommene Pflicht, die du erfüllst, wenn du so handelst, denn es liegt kein Widerspruch darin, daß die Maxime, einen solchen Schaden nicht zu vergüten, allgemeines Gesetz werde. — Indessen kannst du doch an der Stelle des Bedienten ein solches allgemeines Gesetz nicht wollen, es ist also eine unvollkommene Pflicht, von der Jedermann einseht, daß du zu derselben verpflichtet bist, zu deren Erfüllung dich aber bloß (juridisch) die dir sonst lohnende Verachtung deiner Mitmenschen, aber nicht die Stimme des Richters zwingen kann (K. XXXIX.).

5. Hieraus folgt auch, daß ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schliesse. Weil, nach Kant, es immer an den Bestimmungen fehlt, nach welchen der Richter sprechen soll; oder, nach mir, weil der Richter nicht für die offenbare, aber unvollkommene Pflicht zum Nachtheil der vollkommenen Pflicht sprechen kann, da er eben dazu da ist, für die Ausübung der vollkommenen Pflicht Jedermann das Recht zu sprechen*).

*) Der Ausspruch des Richters nach Billigkeit ist einer imaginären Größe $\sqrt{-}$ gleich. Denn bei dieser soll die Wurzel weder positiv noch negativ seyn; sondern wenn das Positive mit dem Negativen multiplicirt ($+q. -b$), und daraus die Wurzel gezogen werden soll, so verlangt man damit eigentlich, das Qualitative (Positive und Negative der Größe) solle die Beschaffenheit des Quantitativen (daß eine Größe gefunden werden kann, die mit sich selbst multiplicirt die

Nur da, sagt Kant, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponiren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben. Allein hier ist der Richter offenbar zugleich Partei, und er giebt ja nicht als Richter, sondern als Partei der Billigkeit Gehör. Das sollen hier bezeichnet also keinen juridischen Zwang. Aus dem Beispiele, welches Kant angiebt, erhellet das auch deutlich genug. „Wenn z. B. die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienste erlitten haben, und den sie zu vergüten angeflehet wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Recht, diesen Ausspruch, unter der Vorschützung, daß sie (die den Schaden erlitten haben) solche (Dienste) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.“ Das Wort anflehen, das Kant hier gebraucht, beweiset, daß er hier selbst daran dachte, daß nicht Rechtspflicht sondern Gunst, in juridischer Rücksicht, die Krone bestimmen könne, den Schaden zu ersetzen. Allein die Krone ist hier auch gar nicht Richter, sondern Partei, gegen die jeder Unterthan sein Recht vor einem andern Richter, der nicht Partei ist, muß durchsetzen können, welcher indessen freilich nicht nach Billigkeit sprechen kann, sondern, wenn die Krone nicht ersetzen will, den Kläger nach dem strengen Recht abweisen muß (K. XL.).

gegebene Größe gebe) annehmen; es soll nemlich diejenige Beschaffenheit der Größe entstehen, daß sie weder positiv noch negativ sei, sondern von der Qualität, daß wenn die Größe mit sich selbst multiplicirt werde, jene Qualität die Beschaffenheit des Negativen erzeuge. Allein das ist unmöglich, denn es hiesse nichts anders als, es solle die Qualität wie eine Quantität bestimmt werden, woraus folglich etwas entstehen müßte, was weder Qualität (+ oder -) noch Quantität wäre, welches ein Unding ist. Eben so ist es mit dem Ausspruch des Richters nach Billigkeit. Er soll das stricte Recht mit der unvollkommenen, obwohl entschiedenen Pflicht so verbinden, daß weder ein Rechtsausspruch (nach dem strengen Recht), noch eine bloße Bitte, sondern ein Billigkeitsausspruch herauskomme, d. i. ein solcher Ausspruch, der Niemanden in seinem Rechte kränke, und doch zur Erfüllung einer Pflicht zwingen könne; welcher Ausspruch ein Unding ist.

6. Ich habe (Gr. 85.) gesagt, der Satz: *summum jus summa injuria*, das grösste Recht ist oft das grösste Unrecht, heisse soviel als: ein Recht ist oft gegen eine unvollkommene Pflicht. Kant bestätigt es, das dieser Satz der Sinnspruch oder das Dictum der Billigkeit sei, und setzt sehr richtig hinzu, das diesem Uebel auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelpen sei, ob es gleich eine Rechtsforderung (ich werde lieber sagen, eine Billigkeitsforderung, d. i. mehr als eine bloße Bitte) betrifft. Die Billigkeitsforderung gehört, setzt er hinzu, vor das Gewissensgericht allein; dahingegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht gezogen werden müsse. Allein wenn die Billigkeitsforderung bloß vor das Gewissensgericht gehörte, so wäre es bloß Güte, ihr zu genügen; der Fordernde sagt vielmehr, ich fordere alle Welt auf, zu entscheiden, ob es nicht unbillig sei, u. s. w. Folglich beruhet die Forderung nicht bloß auf subjectiven, sondern auf objectiven Gründen, auf die aber der Richter im bürgerlichen Gerichtshofe nicht Rücksicht nehmen kann (K. XL.).

7. Das Wort *ἐπιεικεία* kömmt vor Ap. Gesch. 24, 4. wo es Luther Gelindigkeit übersetzt. Diese Bedeutung des Worts Gelindigkeit ist aber jetzt veraltet, und es sollte also Billigkeit dafür gesetzt werden. Eben so 2. Kor. 10, 1. wo Lindigkeit für Billigkeit stehet. Auch Teller (Wörterb. Art. Gelindigkeit) ist der Meinung, das in der ersten Stelle wohl auch für Gelindigkeit, Billigkeit stehen könne. In 2 Kor. 10. 1. übersetzt die Vulgata das Wort *ἐπιεικεία modestia*. Hammond sagt aber ganz richtig in den Anmerkungen zu seiner Paraphrase über diese Stelle: *ἐπιεικεία, vox est Philosophi, quam ab eo mutuam sumserunt Jurisconsulti, et qua significatur relaxatio juris, cum summum jus cum caritate consentaneum non est*. Eben so erklärt er sehr schön Jak. 3, 17, *ubi sapientia, quae est desursum, dicitur ἐπιεικεία, quae vox, cum sequatur vocem ἡερηνικήν, pacifica, et aliis similia significantibus praemittatur, ita vertenda est, ut cum illis consentiat, intelligendaque est remissio summi juris, eum in finem, ut pax cum aliis coli possit*.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. Anhang I. S. XXXIX. f.

B ö s e s,

Arges, Nicht Gutes, Sittlich Böses, *κακον, malum morale, mal moral.* Der nothwendige Gegenstand des Verabscheuungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.).

1. Einen Menschen aus Rachfucht todtzuschlagen ist etwas Böses.

a. Einen Menschen aus Rachfucht todt zu schlagen ist ein Gegenstand unfers Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögens, wir können es nehmlich zu thun begehren oder verabscheuen; derjenige, der es thut, beehrte es, derjenige, der seine Rachfucht überwindet, und den Feind, den er in seiner Hand hat, leben läßt, verabscheuet es.

b. Einen Menschen aus Rachfucht todtzuschlagen ist aber ein für das Begehrungsvermögen zufälliger, für das Verabscheuungsvermögen nothwendiger Gegenstand: denn wer es begehrt, der muß Rachfucht fühlen, und die Befriedigung derselben allem vorziehen; ob das nun in einem Menschen so ist, kann nur die Erfahrung lehren, denn das Gegentheil ist auch möglich, das heist eben, es ist zufällig. Allein für das Verabscheuungsvermögen ist es entweder ein zufälliger oder nothwendiger Gegenstand. Ist es zufällig, das es ein Mensch verabscheuet, einen andern aus Rachfucht zu tödten, so beruhet diese Verabscheuung auf seinen subjectiven Gefühlen, und er siehet es nicht für etwas Böses, sondern für etwas Widriges an. Ist es ihm aber nothwendig, jene That zu verabscheuen, so kann es entweder eine physische oder moralische Nothwendigkeit seyn. Ist es ihm physisch nothwendig, so hiesse das, er könne nicht anders, ihm sei die Freiheit nicht gelassen, es zu begehren oder zu verabscheuen, er müsse es verabscheuen. Ist es ihm moralisch nothwendig, so heist das, er kann nicht anders, wenn er nach den allgemeinen Grundsätzen seiner Vernunft verabscheuet, er soll

es verabscheuen. Denn diese sind eben ihrer Allgemeinheit wegen, und weil sie in der Vernunft gegründet sind, *a priori* und folglich moralisch (d. i. unbeschadet der Freiheit) nothwendig.

c. Ein Princip der Vernunft ist aber hier ein solches, das practisch ist, oder zu Handlungen aus objectiven oder für Jedermann gültigen Gründen bestimmt, folglich ist es eine nothwendige und allgemeine Handlungsregel. Dieses Princip hiesse also:

Du sollst nie einen Menschen aus Rachfucht tödten.

Um zu erforschen, ob diese Regel auch ein Princip des Handelns oder moralischer Grundfatz ist, muß man erst nachsehen, ob er nothwendig ist. Seine Nothwendigkeit beruhet aber darauf, daß ich den Gegensatz:

Du sollst stets aus Rachfucht tödten, als Princip des Handelns nicht denken kann. Denn bei einem solchen Gesetze würde kein einziges moralisches Wesen am Leben bleiben, weil jeder Todtschlag aus Rachfucht einen neuen Todtschlag aus Rachfucht und so fort, bis alles todt wäre, nach sich ziehen würde; indem dem Gesetze gemäß jeder Todtschlag müßte gerächt werden. Ein solches Gesetz macht also das Subject des Gesetzes, das moralische Wesen selbst, unmöglich. In Arabien heist das die Blutrache, die nur dadurch aufhört, daß endlich einmal Friede gemacht, das heist aber von der Allgemeinheit des Gesetzes: Tödtte stets u. s. w. eine Ausnahme gemacht, folglich die Unmöglichkeit, es als Princip des Handelns anzusehen, endlich anerkannt wird. Das Gesetz kann auch nicht heißen:

Du sollst zuweilen aus Rachfucht tödten, weil dieses keine allgemeine, sondern nur besondere Regel oder eine bloße Maxime, und kein Gesetz oder practisches Princip wäre.

d. Wer nun dennoch aus Rachfucht tödtet, der macht von dem Princip der Vernunft, du sollst nie, u. s. w. für sich, um seiner Rachfucht willen, eine Ausnahme, und ein solcher Todtschlag ist folglich ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens nach dem Princip der Vernunft: Du sollst nie aus Rachfucht tödten.

2. Wir sehen hieraus, daß erst durch ein practisches Princip bestimmt werden muß, was böse ist, und nicht, wie man es sich gemeiniglich vorstellt, daß man vorher bestimmen muß, was böse ist, um ein practisches Princip darauf zu gründen (P. 110.). Sollte nemlich zuerst bestimmt werden, was böse ist, um einen Grundfatz des Handelns, oder ein Gesetz, darauf zu gründen, so könnte das Böse nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, und es bliebe daher nichts übrig, als es in der Erfahrung aufzufuchen. Das heißt aber, das Gefühl der Unlust muß entscheiden, was böse ist, dann wäre aber das Böse nicht mehr vom Unangenehmen oder vom Schädlichen unterschieden. Es ist uns nemlich nicht anders möglich, etwas zu verabscheuen, als irgend warum, Verabscheuen wir nun etwas nicht um des Gesetzes willen, um einem Gesetze zu gehorchen, in welchem Falle aber das Gesetz vorhergehen und bestimmen muß, was verabscheuet werden soll, oder was böse ist: so bleibt nur übrig, es darum zu verabscheuen, weil es uns entweder an sich selbst, oder seiner Folgen wegen unangenehm ist, und uns eine Unlust verursacht (P. 111.). Nun können wir aber *a priori* nicht wissen, was an sich selbst mit Unlust werde begleitet seyn, wenn wir noch nicht den Einfluß des Gegenstandes auf uns erfahren, oder von andern gehört haben. Also käme es lediglich auf Erfahrung an, auszumachen, was unmittelbar, oder an sich selbst, böse sei. Die Eigenschaft des Subjects, welches die Quelle ist, aus der die Erfahrung, daß etwas unangenehm sei, abgeleitet werden kann, und ohne welche wir nicht einmal die Vorstellung des Unangenehmen haben würden, ist das Gefühl der Unlust, eine sinnliche Fähigkeit des Gemüths. Und so würde an sich böse nur so viel heißen, als das, was uns unmittelbar Unlust oder Schmerz verursacht. Allein dann könnte man nicht sagen, daß das für Jedermann böse wäre, was es für einen Einzelnen ist. Für mich wäre es etwas Böses, eine Kreuzspinne anzufassen, vor der ich einen unwillkürlichen Abscheu habe, d. h. welche ich ohne die allergrößte Unlust, welche noch größer als körperlicher Schmerz seyn würde, nicht anfä-

fen könnte; für einen andern hingegen, der sie mit Luft ist, wäre es etwas Gutes. Allein das ist offenbar dem Sprachgebrauch zuwider, welcher hier den Unterschied richtig andeutet, nach welchem das erstere nicht böse, sondern unangenehm, und das Letztere nicht gut, sondern angenehm heist. Es müßte also durch Begriffe, die sich Jedermann mittheilen lassen, beurtheilt werden, was böse sey. Man müßte sagen können, dieses oder jenes ist böse, weil es die und die Folgen hat. Dann wäre aber das Böse dasjenige, was eine Ursache des Unangenehmen ist, was zwar nicht unmittelbar, aber doch durch etwas anders, was es zur Folge hat, Unlust oder Schmerz verursacht. Allein das nennen wir schädlich, und böse wäre dann so viel als schädlich. Folglich sind die drei Begriffe unangenehm, schädlich, böse so von einander unterschieden:

a. unangenehm ist, was nach einem bloßen Gefühl unmittelbar Unlust verursacht, und auf dieses Gefühl kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Unlust fühlen willst, so hüte dich dafür;

b. schädlich ist, was nach einem Vernunftbegriff, mittelbar Unlust verursacht, und auf diesen Begriff kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Schaden leiden willst, so vermeide es;

c. böse ist, was nach einem moralischen Grundsatz verwerflich ist, und sich also auf einen Grundsatz der Moralität gründet, der unbedingt, ohne wenn, gebietet: du sollst nicht; das Böse ist also nicht der Grund eines solchen Grundsatzes, sondern etwas wird erst durch einen solchen Grundsatz böse (P. 101. ff 112); es kann übrigens zugleich unangenehm oder schädlich, oder keines von beiden seyn. Man hat das Unangenehme und Schädliche auch das physikalisch-Böse, und das eigentliche Böse das moralisch-Böse genannt.

3. Die Formel: *nihil averſamur, nisi sub ratione mali* (wir verabscheuen nichts, als bloß darum, weil es böse ist)

hat wegen der Zweideutigkeit der Ausdrücke *mali* und *sub ratione mali* oft einen der Philosophie sehr nachtheiligen Gebrauch. Denn

a. *malum* kann heißen das Uebel, d. i. dasjenige, was uns Mißvergnügen, oder Schaden, verursacht, welches folglich entweder das Unangenehme oder das Schädliche ist; und es kann auch heißen das Böse.

b. *sub ratione mali* kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als böse vor, wenn und weil wir es verabscheuen (verwerfen); aber auch: wir verabscheuen etwas darum, weil wir es uns als böse vorstellen. Im erstern Falle ist die Verabscheuung der Bestimmungsgrund des Objects als eines Bösen; im letzten Falle der Begriff des Bösen der Bestimmungsgrund des Verabscheuens (des Willens). Im erstern Sinne heißt also *sub ratione mali*, wir verabscheuen etwas unter der Idee des Bösen, im zweiten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Verwerfen als Bestimmungsgrund desselben vorhergeht (P. 103. f.).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *malum* benennen, hat die deutsche Sprache das Böse und das Uebel (Weh). Es sind aber zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Böse derselben, oder unser Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3 bedeuten, wir verabscheuen nichts als in Rücksicht auf unser Weh, so ist sie wenigstens noch sehr ungewiß, weil wir erst die Erfahrung zu Hülfe nehmen müssen, um zu untersuchen, ob auch etwas für uns unangenehm oder schädlich, d. i. mit Unlust oder Schmerz verknüpft seyn werde. Gehen wir aber obige Formel so: wir verabscheuen nach Anweisung der Vernunft nichts, was wir eben darum (weil wir es verabscheuen) nicht für böse halten, so ist der Satz ungezweifelt gewiß und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f.).

5. Das Weh bedeutet immer nur eine Beziehung auf unsern Zustand der Unannehmlichkeit, das Böse aber auf den Willen, so fern dieser durch das Vernunftgesetz bestimmt wird. Das Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand bezo-

gen, d. h. der Grund, warum ich etwas böse nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Unlust, sondern darin, daß ich eine Handlung gegen das Vernunftgesetz verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, daß ich sie in aller Absicht und ohne weitere Bedingung, ohne alles weitere wenn und weil, böse nenne, sondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Bestimmungsregel des Willens des Handelnden, mithin in der handelnden Person selbst. Wenn man daher sagt, das ist eine böse That, so meint man eigentlich, das ist eine That, die ein böser Mensch gethan hat, das ist, ein solcher, der die Maxime hatte, zuweilen wider die Vernunftgesetze zu handeln, und eben jetzt nach dieser Maxime gehandelt hat. Die Handlung selbst kann unangenehm, kann schädlich seyn, aber böse ist sie nur, wenn sie ein Mensch that, bei dem ich die Abweichung vom Vernunftgesetz in diesem Fall als Maxime voraussetzen muß. Eigentlich ist es also nicht die That, sondern der Thäter, was böse ist. Allein da ich unter der That (Handlung) sowohl die Form, daß sie gethan wird, als auch den Inhalt, das was gethan wird, unterscheiden kann, so kann ich auch wohl im ersten Sinne sagen, es ist eine böse That oder Handlung, welches so viel heisst, als es ist böse, daß ein Mensch so handelt (P. 105. f.). So wird das Wort κακον auch gebraucht Matth. 27, 23. Mark. 15, 14. Luk. 23, 22. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 21. 9, 11. 12, 17. 21. 13, 3. 4. 10. 14, 20. 16, 19. 1 Kor. 10, 6. 2 Kor. 5, 10. 13, 7. 1 Theff. 5, 15. 1 Tim. 6, 10. Ebr. 5, 14. Iak. 1, 13. 1 Pet. 3, 9 in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böses, bald Arges, bald nicht Gutes übersetzt.

6. Schmerz kann also nichts böses seyn, sondern ist ein Uebel: denn nur eine Handlung kann böse seyn. Der Stoiker hatte folglich recht, welcher ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, daß du etwas Böses (κακον) seyest! Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei, aber etwas Böses war es nicht, denn er handelte nicht nur nicht nach der Maxime, das Vernunftgesetz zu

übertreten, sondern er handelte gar nicht, er litt (P. 106. M. II, 250.). So wird Luk. 16, 25. *τα κακα* Ap. 28, 5. Röm. 1, 30. 1 Kor. 13, 5. Iak. 3, 8. 1 Petr. 3, 10--12. 3. Joh. 11. *κακον* gebraucht, in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böfes, bald Schädliches, bald Schaden übersetzt. In andern Stellen des N. T. kann *κακον* beide Bedeutungen haben.

7. Was wir böfe nennen, muß also in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Verabfcheuungsvermögens feyn. Mithin ift es nicht genug, daß wir es als Gegenstand erkennen, wozu allerdings nöthig ift, daß es etwas in unfern Sinnen fei, sondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein bloßes Gefühl der Unluft vorhergehen muß, ehe wir es für böfe erklären können. So ift es mit der Lüge, im Gegenfatz mit der Wahrhaftigkeit, fo mit der Gewaltthätigkeit im Gegenfatz der Gerechtigkeit, fo mit dem Todtſchlag aus Rachfucht im Gegenfatz mit der Ueberlafung der Ahndung an den Richter u. f. w. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, d. i. für nützlich, bisweilen gar für unmittelbar gut, d. i. für moralifch gut erklären muß. Der eine chirurgifche Operation an ſich verrichten, z. B. ſich ein Gewächſchneiden läßt, fühlt ſie ohne Zweifel als ein Uebel, und verräth das vielleicht durch Gebärden und Gefchrei; aber durch Vernunft erklärt er für Jedermann ſie für gut (daß nemlich nun das Gewächſ nicht größer und unbequem oder entftellend werden, oder daß es ihm nun nicht an feiner Gefundheit und feinem Leben ſchaden könne, und daß die Operation, weil es Pflicht fei, Gefundheit und Leben zu erhalten, fo weit es möglich ift, für ihn Pflicht, d. i. moralifch gut gewefen fei).

Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; fo ift dieſes allerdings ein Uebel, aber Jedermann giebt dazu feinen Beifall und hält es an ſich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entſpränge. Man betrachtet nemlich die

Schläge als die gerechte Vergeltung, gesetzt dafs sie auch den, der sie bekömmt, nicht bessert, und ihm also nicht weiter nützlich ist. Ja selbst der, der sie empfängt, mufs in seiner Vernunft erkennen, dafs ihm recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlfinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht. Und ob es wohl unrecht ist, dafs derjenige, der ihn durchprügelt, sich selbst Recht verschafft, so ist doch der, welcher geprügelt wird, nicht befugt, es für unrecht zu erkennen, weil er gegen den Prügeln den in ungleicher Verdammnis ist, und eben darum die Prügel empfängt, i. Gut, Glückseligkeit.

Böfe, radikales.

S. radikales Böfe.

Bornirt,

eingeschränkt, *borné*, ist derjenige, dessen Talente zu keinem großen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) zuzulangen.

Der Fehler des Bornirten oder Eingeschränkten besteht darin, dafs der Umfang und der Grad seines Erkenntnisvermögens sehr klein, und er daher keiner erweiterten Erkenntnis fähig ist. Unter erweiterter Erkenntnis ist aber nicht blofs eine Erkenntnis von großem Umfange zu verstehen, denn diese zu erlangen, dazu gehört nur ein extensiver Gebrauch gewisser Erkenntnisvermögen, z. B. des Gedächtnisses. Sondern unter einer erweiterten Erkenntnis ist auch und hauptsächlich diejenige zu verstehen, die aus einem glücklichen Gebrauch der eigenen Urtheilskraft entspringt, z. B. eigene Ueberzeugung von dem was man erkennt, und nicht bloße Nachbeterei desselben; eigene Anwendung dieser Ueberzeugung auf andre Gegenstände u. f. w.

Ein bornirter Kopf kann also eine Menge Dinge im Gedächtnis haben, aber er kann sie nicht brauchen, als höchstens dazu, sie andern wieder so mitzutheilen, als

er sie empfangen hat. Er selbst sieht nicht nur durch die Brille einer fremden Urtheilskraft, sondern er versteht auch nicht einmal diese Brille gehörig zu gebrauchen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 159.

Buch.

βιβλος, βιβλιον, *liber, livre.* Eine Schrift, welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält.

1. Es ist hier gleichgültig, ob das Buch geschrieben, d. i. mit der Feder verzeichnet ist, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunst alle Bücher waren *), oder ob es gedruckt, d. i. mit Typen oder metallenen beweglichen Lettern verzeichnet ist, wie durch die Buchdruckerkunst geschieht. Man kann auch sagen, ein Buch ist das stumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum. Es überbringt nicht unmittelbar die Gedanken und Begriffe, sondern mittelbar, durch die Rede, die in dem Buche enthalten ist. Unmittelbar überbringt den Gedanken z. B. ein Kupferstich, als Porträt, oder ein Gypsabguss, als Büste einer bestimmten Person, oder das Gemälde, als wirkliche oder symbolische Vorstellung irgend einer Begebenheit oder Idee. Das Buch ist ein stummes Werkzeug, im Gegensatz gegen das, was die Rede durch einen Laut überbringt. Ein solches lautes Werkzeug ist z. B. das Sprachrohr, ja selbst der Mund Anderer (S. 111. 195. *) Bei einem jeden Buche sind drei moralische Personen geschäftig, von welchen freilich auch zwei, oder auch alle drei in einer physischen Person vereinigt seyn können; sie sind der Schriftsteller, der Verleger, der Buchdrucker.

2. Der Schriftsteller, Verfasser, Autor (*autor*) ist der, welcher durch das Buch zu dem Publi-

*) Z. B. Luk. 4. 17. Mark. 12. 26. u. f. w.

kum, im Namen eines Andern (des Autors) spricht; denn er ist es, der die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum überliefert, also durch das Buch dem Publikum vorträgt. Man könnte vielleicht sagen, der Verleger spricht eigentlich gar nicht, denn der Schriftsteller hat ja selbst seine Gedanken niedergeschrieben, der Verleger ist ja nicht einem Rechtsanwald gleich, der im Namen seines Klienten spricht. Allein das macht hier keinen Unterschied, der Verleger ist immer das Organ, durch welches die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum bekannt werden, der Schriftsteller oder der Verleger mag sie niederschreiben. Der Verleger sagt gleichsam zum Publikum: durch mich läßt ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren, bekannt machen u. f. w. Ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden, ich bin nur der Vermittler, durch den seine Rede zu euch gelangt. Als noch keine Schrift war, oder das Lesen und Schreiben noch nicht gewöhnlich war, lernten Menschen die Rhapsodien des Homer und Stücke aus dem Herodot auswendig, und theilten sie dem horchenden Publikum mit. Diese waren also damals das, was jetzt die Verleger für das lesende Publikum sind. Der Buchdrucker ist der Werkmeister (*Operarius*) des Verlegers, durch welchen derselbe spricht; vor der Erfindung der Buchdruckerkunst waren es die Abschreiber (S. III. 194.).

3. Nun kann der Verleger mit Erlaubniß des Schriftstellers, in desselben Namen zum Publikum reden, dann ist er der rechtmäßige Verleger; oder ohne Erlaubniß desselben, dann ist er der unrechtmäßige Verleger. Der unrechtmäßige Verleger heißt der Nachdrucker. Die Handschrift oder das Manuscript, welches der Schriftsteller dem Verleger überliefert, damit dieser in dem Namen des Schriftstellers das Publikum unterhalten kann, ist die Urschrift. Die Kopien, welche der Verleger durch den Buchdrucker von der Urschrift machen läßt, heißen die Exemplare. Die Summe aller Exemplare ist der Verlag (K. 127).

Büchernachdruck,

impressio fraudulosa, impressio fraudulose, die Anfertigung des Verlags eines unrechtmäßigen Verlegers; oder auch der unrechtmäßige Verlag selbst.

1. **Lehrsatz.** Der Büchernachdruck ist von rechtswegen verboten.

Erläuterung. Nach den Grundätzen des Naturrechts ist der Büchernachdruck unerlaubt.

Beweis Obersatz. Wer ein Geschäft eines Andern in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt, ist gehalten, diesem oder seinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm dadurch erwachsen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder diesem daraus entspringt (S. III. 92.).

Untersatz. Nun ist der Nachdrucker ein solcher, der ein Geschäft eines Andern (des Verfassers) in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt.

Schlusssatz. Also ist der Nachdrucker gehalten, diesem Verfasser) oder seinem Bevollmächtigten (dem Verleger) allen Nutzen, der ihm daraus erwachsen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem (dem Verfasser) oder diesem (dem Verleger) daraus entspringt (S. III. 193.).

Beweis des Obersatzes. Da der sich eindringende Geschäftsträger unerlaubter Weise im Namen eines Andern handelt, so hat er keinen Anspruch auf den Vortheil, und muß auch nothwendig allen Schaden vergüten, der daraus entspringt (S. III. 93.). Er begehet sonst das Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Andere oder sein Bevollmächtigter aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen könnte (*furtum usus*) (K. 128).

Beweis des Untersatzes.

Erster Satz. Der Verleger treibt durch den Verlag das Geschäft eines Andern.

Beweis. Er liegt in den Begriffen Buch und Verleger (f. Buch. S. III. 193. ff.).

Zweiter Satz. Der Nachdrucker übernimmt nicht allein ohne alle Erlaubniß des Eigenthümers das Geschäft (des Verfassers), sondern sogar wider desselben Willen.

Beweis. Dies liegt in dem Begriff Nachdrucker (f. Buch). Aber auch der Verfasser kann keinem Andern dasselbe Recht ertheilen, und dazu einwilligen, welches er dem Verleger ertheilte; denn die Bearbeitung des einen Verlegers würde die des andern unnütz und für jeden derselben verderblich machen. Folglich kann die Erlaubniß des Verfassers auch nicht präsumirt werden, und der Nachdruck ist gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers (S. III. 195).

Kant meint, aus diesen Gründen folge auch, daß nicht der Verfasser, sondern sein bevollmächtigter Verleger durch den Nachdruck lädirt werde, weil der Verfasser sein Recht wegen Verwaltung seines Geschäfts mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, übergeben habe (S. III. 196). Allein der Nachdrucker lädirt wirklich auch den Verfasser, dessen Vortheil dadurch geschmälert wird, daß durch den Absatz des Nachdrucks eine neue rechtmäßige Auflage verhindert oder auch nur verzögert wird. Der Verfasser übergibt dem Verleger den Verlag immer nur mit der stillschweigenden oder auch ausdrücklichen Voraussetzung, daß dieser nicht ohne Vorwissen des Verfassers eine zweite Auflage mache, oder Exemplare nachschiese; wodurch der Verleger bloß zum Nachtheil des Verfassers ein Nachdrucker werden würde (K. 128).

Weil aber dieses Recht der Führung eines Geschäfts, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben so gut auch von einem Andern geführt werden kann, für sich nicht als unveräußerlich (*jus personalissimum*) anzusehen ist, so hat der Verleger, mit Einwilligung des Verfassers, das

Recht, sein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlassen, welcher alsdann der rechtmäßige Verleger wird (S. III. 197).

2. Lehrsatz. Das Eigenthum des Exemplars verschafft nicht das Recht es nachzudrucken.

Erläuterung. Dafs der Verleger das Werk seines Verfassers im Publikum veräußert, giebt nicht die Bewilligung zu jedem beliebigen Gebrauch desselben.

Beweis. Oberatz. Ein persönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden (S. III. 198.).

Unteratz. Nun ist das Recht zum Verlage ein persönliches bejahendes Recht (S. III. 198).

Schlusatz. Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden (S. III. 198).

Beweis des Oberatzes. Ein bejahendes Recht auf eine Person, von ihr zu fordern, dafs sie etwas leisten oder mir worin zu Dienste seyn solle, kann aus dem blofsen Eigenthum keiner Sache fliefsen (S. III. 198. f).

Beweis des Unteratzes. Was Jemand nur im Namen eines Andern verrichten darf, treibt er so, dafs der Andere dadurch, als ob es von ihm selbst verrichtet werde, verbindlich gemacht wird (*quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est*). Das Recht zur Führung eines solchen Geschäfts ist ein persönliches bejahendes Recht. Das Recht zum Verlage ist also ein solches Recht an dem Verfasser (S. III, 199. fr.).

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken läfst, ist ein Werk des Verfassers (*opus*), es gehört aber dem Verleger, nachdem dieser es erhandelt hat, und er kann alles damit thun, was in seinem eigenen Namen damit gethan werden kann. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern (des Verfassers) davon machen kann, ist ein Geschäft (*opera*), wozu ausser dem Eigenthum noch ein besonderer Vertrag erfordert wird (S. III. 200).

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (des Verfassers) geführt werden darf, also kann das Recht dazu nicht dem Eigenthum des Exemplars anhangen (S. III. 200).

Allgemeine Anmerkung. Daß der Verleger ein Geschäft zwischen dem Verfasser und dem Publikum führt, folgt auch daraus, daß das Publikum den Verleger nöthigt, das Buch drucken zu lassen, wenn der Verfasser noch vor dem Druck desselben sterben sollte (S. III. 201. f.).

Folglich muß auch der Verleger das Verlagsrecht ausschließlich ausüben können, weil Anderer Concurrrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn unmöglich machen würde (S. III. 202. f.).

3. Wie kömmt es also, daß der Büchernachdruck, der, in Ansehung seiner Unrechtmäßigkeit, nicht besser als ein jeder anderer Diebstal ist, dennoch einen rechtlichen Anschein hat, und Vertheidiger findet? Man verwechselt bei demselben ein persönliches Recht mit einem Sachenrecht. Ein persönliches Recht ist der Besitz der Willkühr eines Andern als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen (K. 96.). Ein solches persönliches Recht ist nun das Recht des Verlegers zu einem Verlag. Denn er erlangt dasselbe durch einen Vertrag mit dem Schriftsteller, vermöge dessen der letztere ihm seine Rede ans Publikum mittheilt, damit er sie dem Publikum in des Schriftstellers Namen vortrage. Ohne Vertrag und Vollmacht (*mandatum*) vom Schriftsteller darf Niemand seine Rede nachsprechen. Denn der Verleger gebraucht bloß die Kräfte des Verfassers, welches der Verfasser zwar verwilligen (*concedere*), niemals aber veräußern (*alienare*) kann. Allein dieses persönliche Recht zu der Rede des Schriftstellers, um sie nachzusprechen, hat das Ansehen eines Sachenrechts. Die Rede ist nemlich in einem Buche enthalten, und da scheint es, als sei das Buch eine Waare, die der Verfasser, es sei mittelbar oder vermittelt eines Andern, mit dem Publikum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt

gewisser Rechte, veräußern kann; und als könne der Käufer dasselbe als ein körperliches Kunstproduct (*opus mechanicum*), das man durch Kauf rechtmäßig erworben habe, auch brauchen, wie man wolle, mithin auch das Exemplar, wie jedes andere Kunstproduct, nachmachen. Allein hier muß man wohl unterscheiden zwischen Kunstwerken, welche man ganz rechtmäßig nachmachen kann, weil sie Sachen sind, und einem Buche, welches eine buchstäbliche Rede enthält, und eine *opera*, oder der Gebrauch der Kräfte eines Andern ist (K. 128 f. S. III. 193. f.).

Alles, was Jemand mit seiner Sache in seinem eigenen Namen verrichten kann, bedarf der Einwilligung eines Andern nicht. Lipperts Daktyliothek kann von jedem Besitzer derselben nachgeahmt und verkauft werden; denn sie ist ein Werk (*opus*), nicht wie die Rede, welche in einem Buche enthalten ist, das Geschäft eines Andern (*opera alterius*). Diese Rede hingegen hält der Verfasser durch den Verleger (*impensis bibliopolae*) ans Publikum. Denn es ist ein Widerspruch, eine Rede in seinem Namen zu halten, die doch die Rede eines Andern seyn soll. Der Unterschied, warum man Kunstwerke nachmachen, aber Bücher nicht nachdrucken darf, liegt darin, daß die erstern Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operæ*) sind. An den letztern hat der Verfasser ein unveräußerliches Recht (*jus personalissimum*) durch jeden Andern, nemlich immer selbst zu reden, d. i. daß Niemand dieselbe Rede zum Publikum anders, als in seinem Namen, halten darf. Wenn man indessen das Buch eines Andern so verändert (abkürzt oder umarbeitet), daß man eben so unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Verfassers des Originals angegeben würde; so ist die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck (S. III. 203. ff.).

Diejenigen, welche das Recht eines Verlegers zu seinem Verlag als ein Sachenrecht ansehen, können niemals beweisen, daß der Büchernachdruck unerlaubt

fei; denn wenn man ein Exemplar kauft, wird man gewifs nie ausdrücklich darin willigen; dafür zu stehen, daß es nicht nachgedruckt werden soll, vielweniger kann folglich eine solche Einwilligung präsumirt werden (S. III. 191).

Daher muß man den Verlag nicht als etwas, daran man ein Sachenrecht hat, oder als ein Verkehr mit einer Waare in seinem eigenen Namen, sondern als etwas, worauf ein persönliches Recht ruhet, oder als die Führung eines Geschäfts im Namen eines Andern (des Verfassers) ansehen (S. III. 192).

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlegers wohl gefasst würde, so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor Gericht gebracht werden, ohne daß es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten (S. III. 206).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II.
Hauptst. 3. Abthn. § 31 II. S. 128. ff.

Deff. sämtliche kleine Schriften III, B. S. 189. ff.

B u r k e.

Ein Englischer Staatsmann. Sein Name ist eigentlich Edmund Burke. Er war ein großer Redner, geboren in Irland 1729, und starb am 8. Julius 1797 im 68 Jahre seines Alters auf seinem Landgute in Braconfield, tiefgebeugt über den Verlust seines einzigen Sohns, der sein Alles war, und ihm 1795 durch den Tod entzogen wurde. Von dieser Zeit an sehnte er sich, des Lebens satt, nach dem Tode. Er sahe in den letzten beiden Jahren kaum noch einen seiner alten Freunde. Sein Ende war der Geistesgröße, welche ihn im Leben auszeichnete, völlig angemessen, er starb als ein Weiser und als ein Christ. Uns ist er hier nur merkwürdig wegen seiner Schrift über den Ursprung der Begriffe vom Erhabenen und Schönen, welche in der physiologischen und also empirischen Ableitung dieser Begriffe die wichtigste ist. Diese Schrift ist ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel:

Burkes philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Nach der fünften Englischen Ausgabe. Riga, 1773. 8.

Ich will hier aus dieser Schrift einen Auszug geben, der uns dazu nützlich seyn kann, in andern Artikeln seine physiologische Ableitung der Urtheile über das Erhabene und Schöne, aus der Erfahrung, mit Kants transcendentaler Ableitung derselben, aus der allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit des Geschmacks, zu vergleichen, um dadurch die Kantische Ableitung ins Licht zu setzen, und ihre Richtigkeit desto einleuchtender zu machen.

2. Vorrede des Verfassers zur fünften Aufl. Diese Ausgabe ist etwas vollständiger, soll genuthuender seyn, als die erste, und fordert die Leser auf, ihre Einwürfe entweder gegen seine deutlich vorgetragenen Grundsätze, oder gegen die daraus gezogenen Schlussfolgen zu richten.

3. Einleitung. Von dem Geschmacke. In Absicht des Geschmacks giebt es keine sichtbare Uebereinstimmung zu gewissen gleichförmigen und ausgemachten Grundsätzen, oder Geschmack ist diejenige Fähigkeit der Seele, von welcher die Werke der Einbildungskraft und der schönen Künste beurtheilt werden. Die sinnlichen Vorstellungen sind bei allen Menschen einerlei oder wenig verschieden. Alle Vergnügungen der Einbildungskraft entstehen aus den Eigenschaften des natürlichen Gegenstandes bei seiner Gegenwart, und durch die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwischen der Nachahmung und dem Original. Die Verschiedenheit des Geschmacks beruhet auf der Verschiedenheit der Kenntniß von den abgebildeten oder verglichenen Dingen. Der Unterschied ist also bloß in dem Grade: Ueberhaupt scheint Geschmack eine zusammengesetzte Idee zu seyn, aus den ursprünglichen Vergnügungen der Sinne, den abgeleiteten Vergnügungen der Einbildungskraft und den Schlüssen unsrer Vernunft, über die verschiedenen Verhältnisse von jenen und über die menschlichen Leidenschaften, Sitten und

Handlungen. Empfindlichkeit und Urtheilskraft sind also die beiden Eigenschaften, die das ausmachen, was wir gemeinlich Geschmack nennen. Aus einem Fehler der ersten dieser Fähigkeiten entspringt der Mangel an Geschmack, und aus einer Schwäche der letztern der verkehrte und schlechte Geschmack. Vom falschen Geschmack ist der Grund ein Fehler der Urtheilskraft. Und dieser kann entweder von einer natürlichen Schwäche des Verstandes herrühren, oder aus Mangel einer geschickten und wohlgeleiteten Uebung, durch die nur allein der Verstand stark und fertig werden kann. — Außerdem schaden Unwissenheit, Unachtsamkeit, Vorurtheil, Uebereilung, Leichtfinn, Hartnäckigkeit, kurz alle Leidenschaften und alle Fehler, die unser Urtheil in andern Sachen verkehren, unserm Urtheil eben so sehr in diesem Gebiet der Schönheit und Anmuth. Der gute Geschmack beruhet größtentheils auf der Feinheit der Empfindungen. Einige meinen, der Geschmack sei eine eigene Fähigkeit der Seele, und von Einbildungs- und Urtheilskraft unterschieden; er wirke daher bei dem ersten Blicke, ohne alles vorhergegangene Nachdenken. Allein da, worin sich der bessere Geschmack von dem schlechtern unterscheidet, wirkt der Verstand und weiter nichts. Diejenigen, welche sich in der Kenntniß der Gegenstände des Geschmacks geübt haben, erlangen eine Geschwindigkeit im Urtheilen. Aber diese Geschwindigkeit ist kein Beweis, daß der Geschmack eine eigene natürliche Fähigkeit sei.

4. I. Theil. Neuheit, Vergnügen und Schmerz. — Unterschied zwischen dem aufgehobenen Schmerze und dem positiven Vergnügen. — Von Beruhigungen und Lust als einander entgegengesetzt. — Freude und Betrübniß. — Von den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören. — Von dem Erhabenen. — Von den Leidenschaften, die zur Geselligkeit gehören. — Die Endursache des Unterschiedes zwischen den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören, und denen, welche die Vereinigung der Geschlechter angehen. — Schönheit. — Gesellschaft und Einsamkeit — Sympathie (Mitgefühl), Nachahmung und Ehrgeitz. — Die

Wirkungen, der Sympathie bei der Noth anderer. — Von den Wirkungen des Trauerspiels.

5. II. Theil. Von den Leidenschaften. die vom Erhabenen erregt werden. Erstaunen, Bewunderung, Hochachtung und Ehrfurcht. — Schrecken ist das herrschende Principium des Erhabenen. — Dunkelheit. — Von dem Unterschiede zwischen Klarheit und Dunkelheit in Ansehung der Leidenschaft. — Kraft, Privation. — Gröſſe der Ausdehnung. — Unendlichkeit. — Einförmigkeit und Succession. — Gröſſe der Dimensionen in Gebäuden. — Unendlichkeit bei ergötzenden Gegenständen. — Schwierigkeit. — Pracht. — Licht. Licht in Gebäuden. — In wie fern Farbe die Ursache des Erhabenen werden kann. — Schall und Geräusch — Ueberraschung. — Unterbrechung. — Das Geschrei von Thieren. — Geruch und Geschmack. — Gefühl, Schmerz. Alles dieses sind Ursachen des Erhabenen, woraus folgt

a) das der Eindruck, den das Erhabene macht, sich auf den Trieb der Selbsterhaltung gründet;

b) das er deswegen einer der lebhaftesten sei, den wir haben;

c) das die Empfindung, die durch dasselbe veranlaßt wird, in ihrem höchsten Grade, die Empfindung von Noth und Unglück ist; und

d) das keine positive Lust zum Erhabenen gehöre.

6. III. Theil. Schönheit. — Das Verhältniß der Theile ist nicht die Ursache der Schönheit im Pflanzenreiche. — Proportion ist nicht der Grund der Schönheit bei den Thieren und Menschen. — Nicht Schicklichkeit ist die Ursache von Schönheit. — Die wahren Wirkungen der Schicklichkeit. — Nicht Vollkommenheit ist die Ursache von Schönheit. — In wie weit der Begriff von Schönheit sich auf die Eigenschaften der Seele anwenden läßt. — Wie weit der Begriff der Schönheit sich auf die Tugend anwenden läßt. — Die wahre Ursache der Schönheit ist eine besondere Ei-

genſchaft der Körper, die auf eine mechanische Art vermittelt der Sinne auf die Seele wirkt. — Schöne Gegenstände ſind klein, glatt, wechſeln ſtufenweiſe ab, ſind delikat. — Schönheit in den Farben. — Phyſiognomie. — Das Auge. — Häſſlichkeit. — Grazie. — Eleganz und Pracht. — Die Schönheit fürs Gefühl, in den Tönen, im Geſchmack und Geruch. — Vergleichung des Erhabenen und Schönen.

7. IV. Theil. Die wirkende Urfache des Schönen und Erhabenen iſt nicht die Verknüpfung der Begriffe. — Was Schmerz und Furcht wirkt, das bringt auch das Erhabene hervor, alſo ſowohl Dinge, die an ſich ſchrecklich ſind, als auch Dinge, die nicht gefährlich ſind. Wenn der Schmerz nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, ſo bringt er Bewegungen hervor, die, da ſie die feinen und groſſen Gefäſſe von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen, im Stande ſind, angenehme Empfindungen zu erregen, nicht Luſt, ſondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewiſſe Ruhe, die mit Schrecken vermiſcht iſt. — Warum ſichtbare Gegenstände von groſſen Dimensionen erhaben ſind, und zu der Gröſſe des Umfangs Einheit erfordert werde. — Von dem künstlich Unendlichen, und daſs die Schwingungen ähnlich ſeyn müſſen. — Erklärung der Wirkung, die eine gleichförmige Folge bei Gegenständen des Geſichts thut, und Prüfung der Meinung des Locke, über das Fürchterliche der Dunkelheit. Warum Finſterniß ihrer eigenen Natur nach ſchrecklich iſt. — Die Wirkungen des Schwarzen. — Die phyſiſchen Urfachen der Liebe. Wenn uns Gegenstände der Liebe vor Augen ſind, ſo entſteht eine innerliche Empfindung von Ohnmacht und Ermattung nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande. Daraus läſt ſich unmöglich etwas anders ſchließen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers körperlichen Bau's wirkt.

Alle Kennzeichen einer solchen Erschlaffung sind vorhanden. Und in dieser Erschlaffung, wenn sie nicht viel von dem natürlichen Ton unsrer Fibern abweicht, scheint der Grund alles positiven Vergnügens zu liegen. Wer kennt nicht diese zu allen Zeiten und bei allen Nationen gewöhnliche Art sich auszudrücken, daß man von Vergnügen erweicht, aufgelöst, entnervt sei, daß man vor Vergnügen ermatte, hinsterbe, wegschmelze. — Warum das Glatte schön ist. — Die Natur des Süßen ist, daß es schlaff macht. — Warum die Abwechselung schön sei, und über die Kleinheit. — Von Farben. (U. 129.).

V. Theil. Von den Wörtern. Sie sind auch im Stande, Begriffe von Schönheit und Erhabenheit zu erwecken, und oft können sie weit mehr ausrichten, als natürliche Gegenstände, Gemälde oder Gebäude. — Die Dichtkunst wirkt ordentlicher Weise nicht, indem sie die Vorstellungen der Dinge erregt. — Allgemeine Wörter werden eher gebraucht, als die Empfindungsideen erlangt worden, die darunter begriffen sind. — Wirkung der Wörter. — Beispiele, daß Wörter rühren können, ohne Bilder zu erwecken. Wenn nemlich eine Anzahl edler Bilder, entweder durch Zeit und Ort mit einander verbunden sind, oder sich auf einander wie Ursache und Wirkung beziehen: so kann die Dichtkunst mit sehr gutem Erfolge die Wörter zusammensetzen, die zu diesen Ideen gehören, sie mögen auch im Ganzen ein noch so feltames Bild geben. Keine maierische Verbindung ist dazu nöthig, weil kein wirkliches Gemälde daraus entstehen soll; noch thut deswegen die Beschreibung im geringsten weniger Wirkung. Die Dichtkunst gehört nicht eigentlich unter die nachahmenden Künste. Auf welche Weise Wörter Leidenschaften erregen können.

8. Als psychologische Bemerkungen sind Burkes Zergliederungen der Phänomene unsers Gemüths überaus schön, und geben reichen Stoff zu den beliebtesten

Nachforschungen der empirischen Anthropologie oder Erfahrungsfeelenlehre. Es ist auch allerdings richtig, daß alle Vorstellungen in uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden sind, weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens afficiren, oder nicht auf uns, wie auf eine leblose Materie, wie etwa der Sonnenstrahl auf den Spiegel, der ihn zurück wirft, sondern als auf eine belebte Materie durch Reiz und Gegenreiz wirken, und also keine derselben, so fern als sie Modification des vorstellenden Subjects ist, ganz indifferent, oder das Daseyn derselben für das Subject ganz gleichgültig seyn kann. Vergnügen und Schmerz ist sogar, wie schon Epicur behauptete, zuletzt körperlich, es mag nun von der Einbildung, oder von Verstandesvorstellungen anfangen, und also bloß sinnlich, oder ganz intellectuell seyn, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs, auf das die Eindrücke gemacht werden, oder in dem die Verstandesvorstellung eine Bewegung hervorbringt (s. Bewegungsvermögen. 5. *), bloß Bewußtseyn seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte ist. Denn das Gemüth ist für sich allein ganz Leben, oder das Lebensprincip selbst; folglich müssen die Hindernisse und Beförderungen des Lebens außer dem Gemüth, und doch im Menschen selbst, mithin im Körper und der Verbindung des Gemüths mit demselben gelucht werden (M. II. 605, U. 129.).

9. Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, daß dieser durch Reiz oder Rührung vergnügt, so muß man auch keinem Andern zumuthen, unserm ästhetischen Urtheile beizustimmen, denn die zufällige Uebereinstimmung der Urtheile Anderer*) können wir doch nicht zu einem Gebote

*) In dem M. II. 606. Z. 6. müssen die Worte: mit dem unsrigen weggestrichen werden.

des Beifalls für uns machen. Einem solchen Gebote aber, daß, weil die Urtheile Andrer zufällig unter einander einstimmig sind, wir darum auch in dieses Urtheil mit einstimmen sollen, würden wir uns gewiß widersetzen. Denn wir haben hierin eben das Recht, was Andere haben, unserm eignen Sinne nach selbst zu urtheilen, was uns unserm unmittelbaren Gefühle nach behagt oder nicht. (M. II. 606. U. 130.).

10. Das Geschmacksurtheil kann

a. nicht als egoistisch gelten; denn man urtheilt nicht: mir ist das schön, man müßte denn unter schön so viel als angenehm verstehen, sondern: das ist schön, nemlich allgemein. Jedermann sollte es dafür erkennen.

b. nicht als pluralistisch, d. h. um der Beispiele willen, die Andere von ihrem Geschmack geben, weil nemlich so viele darin übereinstimmen, daß dieser oder jener Gegenstand schön sei; denn ein jeder kann sagen, ich habe auch einen Geschmack; sondern

c. als universalistisch, d. h. als pluralistisch seiner innern Natur nach, d. i. um sein selbst willen, weil es verlangt, daß Jedermann ihm beipflichten soll.

Folglich muß dem Geschmack irgend ein Princip *a priori* zum Grundeliegen. Denn das Gebot im Geschmacksurtheil ist unbedingt, ohne wenn und weil, und das Geschmacksurtheil will das Wohlgefallen mit einer Vorstellung unmittelbar verknüpft wissen. Also mag die empirische Exposition der ästhetischen Urtheile, so wie sie Burke liefert, immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Untersuchung herbeizuschaffen. Darum ist aber doch eine transcendente Erörterung des Geschmacksvermögens möglich, welche zeigt, wie den Geschmacksurtheilen ein Princip *a priori* zum Grunde lie-

gen könne, und diese Untersuchung ist ein wesentliches Stück der Critik des Geschmacks, welche den ersten Theil von Kants Critik der Urtheilskraft ausmacht. Lügen aber den Geschmacksurtheilen keine Principien *a priori* zum Grunde, wie kämen wir dann dazu, uns anzumassen, die Urtheile Andrer zu richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsausprüche zu fällen? (M. II. 607. U. 130.).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 29. *** S.
128. — 130.

C.

Canon.

S. Kanon.

Carricatur.

S. Karrikatur.

Cartesius.

S. Descartes.

Casualität,

Bestimmung einer Sache durch den Zufall, *casualitas, casualité*. So heist die Erklärung, da man den Zufall für den Grund eines Dinges hält; der Idealismus der Casualität der Zweckmäßigkeit ist folglich die Meinung, daß alles Zweckmäßige in der Natur von einem bloßen Zufall herrühre, und also nur zweckmäßig scheine. Das System der Casualität wird dem Epicur oder Democrit beigelegt, und ist offenbar ungereimt, s. den Artikel Zufall (U. 322.).

Casuistik,

Gewissenskunst, *ars casuistica, casuistique, ou l'art des casuistes*. Dies ist eine Art von Dialektik des Gewissens, oder Kunst zu entscheiden, ob eine Handlung ein Casus sei, der unter dem Gesetze stehe. Es ist ein moralischer Grundsatz: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht

sei. Schon Plinius hat diesen Grundsatz: *quod dubitās, ne feceris*, thue nichts, was dir noch zweifelhaft ist. Man darf aber nicht eben von allen möglichen Handlungen wissen, ob sie unrecht sind, sondern nur von denen muß man es wissen, welche man begehen will. Von einer jeden Handlung, die man begehen will, muß man eigentlich zweierlei wissen:

a. ob sie recht sei?

b. ob man auch gewiß sei, daß sie recht sei?

Das erste untersucht nun eben die Casuistik, eine Kunst der Vernunft, sofern sie subjectiv practisch, d. i. einer Handlung als für das Subject geboten oder verboten, Eingang verschafft, oder macht, daß sie verworfen wird. Es ist also nicht eigentlich das Gewissen, oder die Vernunft, so fern sie sich selbst richtet, welche die Untersuchungen der Casuistik anstellt, denn dieses hat nur mit der Frage b. zu thun. Dennoch nennt man eine Handlung, bei der man zweifelhaft ist, ob sie recht oder unrecht sei, einen *casus conscientiae* oder Gewissensfall. Diese Fälle sind aber von der Art, daß man dafür und darwider vernünfteln kann, daher ist die Kunst, welche den Schein des Rechts oder Unrechts, der einer solchen Handlung anhängt, aufdeckt, eine Art von Dialectik, und die Casuistik eine Art von Dialectik des Gewissens, weil sie es dem Gewissen möglich macht, über die moralische Beschaffenheit einer Handlung zur Gewißheit zu kommen (R. 288.).

Categories.

S. Kategorien.

Categorischer Imperativ.

S. Kategorischer Imperativ.

Catharticon.

S. Kathartikon.

Mellins philos. Wörterb. 1. Bd.

Bbb

Causalität.

S. Dependenz.

Causalverknüpfung.

S. Dependenz.

Censur.

S. Critik.

Character.

S. Eigenthümlichkeit.

Characterismen.

S. Zeichen.

Chemische Wirkung

der Körper auf einander. So nennt man in der Chemie die Wirkung der Körper auf einander, so fern sie in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern. Nun kann aber die Verbindung der Theile auf zweierlei Weise verändert werden, entweder

a. so, daß die Theile von einander getrennt werden; oder

b. so, daß zwei Materien von einander abgefondert werden.

Die chemische Wirkung der ersten Art heißt die Auflösung; so wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewasser aufgelöst, d. h. die Salpetersäure trennt die Bestandtheile des Silbers von einander. Hierbei wird also der vorige Zusammenhang der Theile getrennt, und es ist dazu stets ein Auflösungsmittel nothwendig.

Die chemische Wirkung der zweiten Art heißt die Scheidung; so wird z. B. Zinnober in Quecksilber und Schwefel geschieden. Hier werden also zwei Mate-

rien von einander abgefondert, wozu sich die Chemie verschiedener Mittel bedient (N. 95.).

Chimären,

Hirngespinnfte, *chimères*. Willkührliche, weder durch Erfahrung noch durch Vernunft, sondern durch ein bloßes Spiel der Einbildungskraft erzeugte (also subjective) Vorstellungen, so fern sie als objectiv gedacht werden, z. B. verflinnlichte Vernunftideen, oder die Vorstellung eines solchen Despotismus, wo selbst die Gedanken der Menschen durchaus gefesselt werden sollen. Das Willkührliche darin rührt von der Macht der Imagination oder Einbildungskraft her.

Das Wort bedeutet ursprünglich ein von den alten griechischen Dichtern erdichtetes Thier, welches sie sich vorn wie einen Löwen, in der Mitte wie eine Ziege, und hinten wie einen Drachen gestaltet vorstellten. Weil nun dieses Thier bloß ein Product der Einbildungskraft war, aber doch von vielen für ein wirklich existirendes Thier gehalten wurde, so nannte man nachher eine jede, bloß von der Einbildungskraft erzeugte, weder durch Erfahrung noch Vernunft unterstützte, und doch für reell gehaltene Vorstellung eine Chimäre. Wer den Kopf voll Chimären hat, hält also Producte seiner Einbildungskraft für wirkliche, oder doch real mögliche Dinge, d. h. für solche, die existiren können; ein solcher Mensch hat eine lebhaftere Einbildungskraft, aber eine schwache Urtheilskraft oder wenig Verstand. Eine Chimäre ist von einer Erdichtung darin unterschieden, daß die letztere existiren kann, die erstere aber nicht. Wenn also in einer Erdichtung Dinge zusammengesetzt werden, die sich nicht mit einander vereinigen lassen, so entsteht eine Chimäre (Baumgarten Metaph. §. 440.). Ferner, wenn solche Dinge von einander abgefondert werden, ohne welche der Gegenstand nicht möglich ist, z. B. das Wesen, die wesentlichen Stücke und Eigenschaften. Man kann dies logische Chimären nennen. Hingegen sind es transcendente Chimären, wenn man sich sinnliche Vorstellungen vom Dafeyn Gottes, der Unsterblichkeit u. s. w. macht,

und die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, auf solche überfinnliche Gegenstände anwenden will.

Baumgarten sagt (§. 441): ein Dichtungsvermögen, welches leicht Chimären erdichtet, ist ein unbändiges, ein solches aber, welches sich vor Chimären hütet, ein wohlgeordnetes. Wer viel Chimären im Kopf hat, ist ein Phantast.

Christenthum.

Christianismus, christianismus, christianisme. Wenn die Lehren, die Christus vortrug, als ein Ganzes betrachtet werden, gleichsam als Ein Körper, der von Einem Geiste (Einem Princip) belebt wird, so nennt man dieses Ganze, nach dem Namen des Urhebers, das Christenthum. Man kann also an dem Christenthum zweierlei betrachten:

a. den Körper desselben; den bloßen Inbegriff seiner Theile oder Lehren, ohne auf den Geist desselben zu sehen, von welchem man also dabei abstrahirt, und das nennt man die Lehre des Christenthums; oder

b. den Geist desselben, das bloße Princip, das da macht, daß jene Lehre nicht ganz was anderes, sondern ächtes Christenthum ist, dabei man wieder von der Lehre selbst abstrahirt.

Die Lehre des Christenthums kann nun betrachtet werden, entweder

α. als Religionslehre, d. i. als Anweisung zu der Erkenntniß, daß alle Pflichten göttliche Gebote sind, oder

β. als philosophisches Lehrgebäude, d. i. als der Unterricht eines menschlichen Philosophen über sittliche Gesinnungen.

In der letztern Rücksicht betrachten wir das Christenthum in diesem Artikel (P. 229.).

2. Was für ein Geist ein auf sittliche Gesinnungen gerichtetes Lehrgebäude belebt, erhellet theils

a. aus dem Gegenstande (Endzwecke), nach welchem getrachtet werden soll, oder dem letzten Ziele alles Bestrebens derer, die diesem Lehrgebäude anhängen; welches nach einem Ausdruck der alten griechischen und

römischen Philosophen auch das höchste Gut genannt wird; theils

b. aus dem Mittel, wodurch nach jenem Gegenstande getrachtet wird, oder die Art und Weise des Bestrebens, welches man die Bedingung des höchsten Guts nennen kann. Drückt man es in einer einzigen Formel aus, so daß man alle übrigen Vorschriften des Handelns davon ableiten kann, so heißt auch wohl diese Formel insbesondere das Princip der Moral.

Das letztere ist das, was den Anhänger des Lehrgebäudes belebt, der Geist, der ihn befiehlt; das erstere ist das, was ihn dafür sichert, daß seine ganze Thätigkeit nicht auf eine Chimäre gerichtet ist.

Das höchste Gut des Christenthums wird von dem Urheber desselben Matth. 6, 33. angegeben:

Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.

Der Hauptgegenstand des Trachtens eines Christen ist folglich:

das Reich Gottes.

Wir wollen den Begriff desselben nun entwickeln, und wir werden uns aus dieser Entwicklung und dann aus der Vergleichung dieses Begriffs mit dem des höchsten Guts in den berühmtesten andern philosophischen Lehrgebäuden überzeugen, daß derselbe den Forderungen der Vernunft, in so ferne sie uns ein unbedingtes Gesetz vorschreibt, oder practisch ist, und zwar er allein ein Genüge thut (P. 230.).

3. Das Reich Gottes ist der Vernunftbegriff (Idee) von einer Welt, in der die Wesen so beschaffen sind, als sie durch das Christenthum, nach der Absicht seines Urhebers, werden sollen. In einer Welt ist aber zweierlei zu erwägen:

a. die Beschaffenheit der darin befindlichen Wesen;

b. der Zustand der darin befindlichen Wesen.

Wie nun die Glieder des Reichs Gottes beschaffen seyn sollen, folgt aus den Mitteln, wodurch die Anhänger darnach streben sollen. Es ist nemlich im Moralischen ganz anders als im Physischen in Ansehung des Zusammenhangs zwischen Zweck und Mittel. Im Physischen gehet der Zweck dem Mittel vor, ich muß wissen, wornach ich trachten soll, ehe ich wissen kann, wie ich das Trachten anzufangen habe. Im Moralischen aber, wo ich recht handeln muß, ohne alle Rücksicht auf etwas, was ich dadurch erreiche, geht der Zweck aus dem Mittel hervor.

Die Beschaffenheit eines zum Reiche Gottes gehörigen Gliedes muß also seyn, daß es sich dem sittlichen oder moralischen Gesetze von ganzer Seele weihet. Dieses drückt Christus, um nicht mißverstanden zu werden, was er unter dem Reiche Gottes für ein Reich meine, noch besonders durch die Worte aus:

nach seiner (Gottes, *αυτου*) Gerechtigkeit oder nach sittlich guten Gesinnungen. Das, von ganzer Seele, ist in den Worten, am ersten, enthalten, das Trachten nach guten Gesinnungen soll nemlich dem Trachten nach allem Uebrigen vorhergehen. Wir werden gleich sehen, warum dieses Reich, Gottes Reich, und diese sittlich guten Gesinnungen, oder wie sie der Hebräer nennt, diese Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit heißt. Es ist nemlich die Frage, wie würde der Zustand der Glieder eines solchen Reichs seyn, die sich von ganzer Seele sittlich guten Gesinnungen weiheten? Nun hängt aber der Zustand sinnlicher Wesen nicht von ihrem Willen, sondern von der Natur ab. Vorstehende Frage ist also einerlei mit der: wie müßte die Natur in einer solchen Welt beschaffen seyn? Antwort: Die Natur müßte zu der Beschaffenheit der in dieser Welt lebenden Wesen zusammenstimmen, d. h. da die Wesen von der Natur abhängen, und nicht die Natur von diesen Wesen abhängt, und sie also der Natur nicht entbehren können, so werden sie, der Vernunft gemäß, fordern, daß ihre Bedürfnisse dann befriedigt werden, wenn sie sich den sittli-

chen Gefinnungen weihen, und nicht etwa dann, wenn sie den sittlichen Gefinnungen ungetreu sind. Wenn sie sich also von ganzem Herzen, d. h. völlig, dem sittlichen Gesetze weihen, so fällt damit jede Ursache weg, warum ihre Bedürfnisse, deren Befriedigung, nach der Vernunft, nur durch und um des Sittengesetzes willen eingeschränkt werden können, in irgend einem Falle unbefriedigt bleiben sollten. Sie sind es nicht nur bedürftig, sondern auch würdig, und zwar unendlich würdig, weil alle Ursache der Einschränkung wegfällt. Befriedigung der Bedürfnisse des sittlich Guten ist Erfüllung aller seiner Wünsche. Erlangung aller seiner Wünsche ist also der Zustand, worin sich jedes Glied des Reichs Gottes in demselben befindet.

4. Und nun wird sich zeigen, warum dieses Reich das Reich Gottes heisst. Die Harmonie oder Zusammenstimmung zwischen der vollkommensten sittlich guten Gefinnung und der vollkommensten Erfüllung unserer Wünsche ist nemlich jedem von beiden Stücken für sich selbst fremd. Die sittlich gute Gefinnung hat nie die Erfüllung gewisser Wünsche im Auge, und kann sie also noch weniger versprechen. Sie ist nur immer darauf gerichtet, das Sittengesetz um desselben willen zu erfüllen. Die Erfüllung unsrer Wünsche ist eine Wirkung durch Naturkräfte, und weis nichts von einem Sittengesetze, und kann also an und für sich nicht darauf Rücksicht nehmen. Denn sie erfolgt nach dem Causalmechanismus der Natur. Sittlich gute Gefinnungen können, als solche, nichts zur Erfüllung unsrer Wünsche, und die Erfüllung unsrer Wünsche kann, als solche, nichts zu sittlich guten Gefinnungen thun. Da auf diese Weise die Harmonie zwischen beiden nicht in ihnen selbst liegt, und derjenige, der sich dem Sittengesetze weihet, doch so handelt, als würden seine Wünsche unter dieser Bedingung erfüllt werden, so ist es unmöglich, sittlich zu handeln, ohne die Welt für das Werk eines Wesens zu halten, von dem die Befriedigung jener Wünsche und also die ganze Natur abhängt, und das sie den sittlich guten Wesen er-

fallen will. Dieses Wesen muß also der Urheber der Welt oder Gott seyn. Daher nun heißt das Reich, welches der Gegenstand des Bestrebens der Anhänger des Christenthums ist, Gottes Reich, weil Gott es will, und die Gerechtigkeit, oder die in demselben herrschende sittlich gute Gesinnung, aus eben dem Grunde, Gottes Gerechtigkeit. Es ist merkwürdig, daß der Genius der hebräischen Sprache, deren Eigenthümlichkeiten (Hebräismen) sich überall in die Sprache des Neuen Testaments eingedrängt haben, hierin mit den Vernunftbegriffen übereinstimmt, indem sie demjenigen, was das, was es ist, im vorzüglichsten Grade ist, das Beiwort Gottes zusetzt, z. B. Berg Gottes, ein sehr hoher Berg. So könnte auch Reich Gottes zugleich mit die Bedeutung des Reichs *per eminentiam*, oder des vollkommensten Reichs, und Gerechtigkeit Gottes die allervollkommenste Tugendgesinnung heißen. Zugleich ist nicht zu leugnen, daß der Stifter des Christenthums hierbei mit auf die Grillen seiner jüdischen Zeitgenossen von einem irdischen Reiche des Messias Rücksicht nimmt, und demselben das Reich Gottes entgegenstellt (Luc. 17, 21 — 22).

Die beiden Elemente des höchsten Guts des Christenthums.

1. Die sittlich gute Gesinnung im höchsten Grade, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit gedacht, heißt die Heiligkeit, und ist das erste unentbehrliche Bestandstück des christlichen höchsten Guts oder des Reichs Gottes, und der eigentliche Geist des Christenthums (oder das oberste höchste Gut), der in allen Lehren desselben wehet, und sie alle belebt, s. Heiligkeit.

2. Die Erfüllung der Wünsche im höchsten Grade gedacht, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit dargestellt, heißt die Seligkeit, und ist das zweite unentbehrliche Bestandstück des Reichs Gottes, oder das abgeleitete höchste Gut, weil es nur unter der Bedingung des obersten Guts Gegenstand des Willens ist, s. Seligkeit.

3. Die Heiligkeit der Sitten ist also das, was das Christenthum fordert, und eine Lehre zu einem Bestandstücke des Christenthums macht. Sie ist das Urbild, nach welchem der Christ sein Verhalten in jedem Stande bestimmen soll, und ist uns schon in diesem Leben zur Richtschnur angewiesen. Dieses Urbild ist aber nur ein Vernunftbegriff von Vollendung, der in diesem Leben nichts adäquat seyn, nichts gleich kommen kann. Alle moralische Vollkommenheit, zu der es der Mensch in diesem Leben bringen kann, ist daher immer nur Tugend, d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, und der sie hat, handelt so, als wenn er dadurch die Heiligkeit erreichen könnte. Da nun dieses in dieser Welt nicht möglich ist, so handelt der Tugendhafte unter der Voraussetzung einer zukünftigen Welt und eines Fortganges in derselben ins Unendliche, weil die Vernunftideen, und also auch die der Heiligkeit, in keiner Zeit erreichbar sind. Folglich handelt der Tugendhafte so, als wäre eine Unsterblichkeit oder ein Leben ohne Ende.

4. In diesem Leben ohne Ende ist auch nur die Seligkeit erreichbar, d. h. es ist nur ein Fortschreiten ohne Ende. Zwischen der Heiligkeit und Seligkeit ist nun in Ansehung der Erlangung derselben der Unterschied, daß die Heiligkeit uns schon in dieser Welt zur Richtschnur angewiesen ist, weil das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und nöthwendig ist, die Seligkeit hingegen von uns gar nicht bewirkt werden kann, und daher als vollkommene Uebereinstimmung unsers Schicksals mit unserm sittlichen Werth, oder der Bedingung des höchsten Guts, und folglich auch der vollkommensten Erfüllung unsrer Wünsche, hier nur ein Gegenstand ist, den wir vom zukünftigen Leben hoffen (M. II. 344. P. 229.).

Resultat.

1. Das Christenthum ist also in Ansehung seiner Principien und ihrer Ableitung so beschaffen:

a. ihr oberstes Princip, die Idee, die das Ganze belebt, ist Heiligkeit;

b. das abgeleitete höchste Gut, oder das zweite Element desselben, die Seligkeit;

c. aus beiden zusammen bestehet nun das ganze höchste Gut des Christenthums, das Reich Gottes.

Diese Gegenstände des christlichen Bestrebens setzen aber voraus:

d. einen heiligen Urheber, oder einen Gott;

e. Unsterblichkeit, oder eine zukünftige Welt.

2. Folgende christliche Grundsätze des Handelns sind daher gleichbedeutend:

Sei heilig; oder, jaget nach der Heiligung; ihr sollt heilig seyn (Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 16.);

Sei sittlich gut, nicht, um selig zu werden, sondern so, daß du selig werdest; oder, wer überwindet (im Kampfe der Tugend), dem will ich die Krone des Lebens geben (Offenb. 2, 10. 3, 21.);

Trachte nach dem höchsten Gut; oder, trachte nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33.);

Handle so, als erfülltest du damit den Willen des heiligen Urhebers der Welt; oder, liebe Gott über alles (Matth. 22. 37.);

Handle so, als wärst du unsterblich; oder, seid fröhlich und getrost (in der schwierigen Erfüllung eurer Pflichten) es soll euch im Himmel (in dem zukünftigen Leben) wohl vergolten werden (Matth. 5, 11. 12.).

(P. 231.) Das Reich Gottes ist übrigens inwendig in uns, wenn wir diese Idee wirklich zum Ziel unsers Strebens machen, so daß sie unsre ganze Gemüthlichkeit beherrscht (Luc. 17, 21. 22.); und eben darum betet der Christ, seiner Unvollkommenheit und seines Unvermögens sich bewußt: Dein Reich komme (Luc. 11, 2.).

3. Es erhellet nun aus dieser Entwicklung zugleich, daß das christliche Princip der Moral nicht theologisch ist, das heißt, daß es seine Vorschriften des Handelns

nicht etwa von dem Willen der Gottheit ableitet, so daß der Christ die Vorschriften Christi darum erfüllen soll, weil sie Gottes Gebote sind. Dann wäre das Princip Christi Heteronomie, d. i. der Gehorsam gegen eine fremde Gesetzgebung, gegen das Gesetz eines Andern, nemlich Gottes. Sondern Christi Princip ist wirklich Autonomie der reinen practischen Vernunft, d. i. der Gehorsam gegen die Gesetzgebung unsrer eigenen Vernunft, in so fern sie uns allgemeingültige und unbedingte Vorschriften oder Grundsätze des Handelns giebt, also Gehorsam gegen unser eigenes Gesetz, das wir uns selbst geben. Christus legt nicht etwa die Erkenntniß Gottes und seines Willens zum Grunde seiner Gesetze, sondern er gehet von der Heiligkeit des Willens aus, und setzt diese dem Pharisäismus entgegen, dessen Princip der Wille Gottes war, aber eben darum auch einen äußern Dienst Gottes für hinlänglich hielt. Aber obwohl Christus nicht sagt: ihr sollt heilig seyn, um Gott zu gehorchen, damit ihr selig werdet, so sagt er doch, wenn ihr heilig seid, dann gehorchet ihr Gott, und ihr seid im Dienste Gottes, wenn ihr im Dienste der Tugend seid, und könnet dann mit Recht hoffen, zu dem höchsten Gute zu gelangen und selig zu werden (P. 232).

Vergleichung des Christenthums in Ansehung seines moralischen Princips und Gegenstandes mit den griechischen Schulen.

I.

Vergleichung des Christenthums mit dem Cynismus.

1. Der Urheber des Cynismus war Antisthenes, ein Schüler des Sokrates. Die Anhänger dieser Schule hießen Cyniker (Hundische) theils von dem Gymnasium aufserhalb Athen, das Cynofarges hieß, wo Antisthenes lehrte, theils von ihrem beissigen Wesen.

2. Das höchste Gut der Cyniker ist die wirklich erreichte Glückseligkeit, welche die bloße ganz uncul-

tivirte Natur geben kann. Die Idee des Cynikers von der Glückseligkeit ist die Natureinfalt, oder ein solches Leben, welches allein der Natur gemäß ist, so daß man ganz so lebt, wie die Thiere, die nichts von Cultur, bürgerlicher Gesellschaft und dem, was damit zusammenhängt, wissen. Die Stoiker nannten die Lehre der Cyniker daher den kürzesten Weg zur Tugend*). Der Weg, zu der Natureinfalt zu gelangen, ist der gemeine Menschenverstand, welcher recht gut entscheidet, was die Natur fordert, und was erkünstelte Bedürfnisse sind, welchen man entsagen muß, wenn man der Natureinfalt gemäß leben will (P. 230.*)

3. Das vollendete sichtbare Muster der Cyniker war Diogenes von Sinope, genannt der Hund, ein Schüler des Antisthenes. Sein höchstes Gut war die Unschuld der Natur, und keine Regel:

Nichts zu bedürfen, als was man nicht entbehren kann.

4. Offenbar war der Cyniker Idee von Glückseligkeit und dem Wege dazu falsch. Denn in der Natur ist alles auf Cultur angelegt, und es widerspricht der Vernunft, zu wollen, daß Anlagen in der leblosen und lebendigen Natur (dem Menschen) seyn sollen, die unentwickelt bleiben, und die doch erst durch Entwicklung ihre Absicht erreichen. Der Cynismus ist daher der Cultur des menschlichen Geschlechts entgegen, und will, daß dasselbe von der Stufe der Cultur, auf der es sich befindet, herabsteigen, und sich in den Zustand der unvernünftigen Thiere versetzen soll. Das Christenthum hingegen begünstigt die Cultur des menschlichen Geschlechts, indem es erlaubt, alle Anlagen in der Natur ihren Zwecken gemäß zu entwickeln und zu gebrauchen, doch nie anders als unter der Bedingung der Moralität. Der Erfahrungserfolg davon ist auch die hohe Stufe der Cultur, auf der das menschliche Geschlecht in denen Ländern stehet, in denen das ächte Christenthum blühet.

*) Συνοτμον ἐκ ἀρετῆν ὁδὸν Diog. Laert. in *Mened. et Zenone.*

Rouffeau philofophirte übrigens im Geifte des Cynismus, in feiner Preischrift: über den Urfprung der Ungleichheit unter den Menfchen.

5. Noch ift zu merken, daß die Cyniker ihre Grundfätze übertriehen. Sie fagten z. B. was nicht fchändlich ift zu thun, das ift auch nicht fchändlich zu fagen, und daraus fchloffen fie, daß man von dem Beifchlaf und von der Ausleerung des Körpers in einer nackenden Sprache reden dürfe; ja fie hielten es fogar für keine Schande, jene Handlungen öffentlich zu thun, weil fie doch von der Natur geboten wären. Allein das ift wirklich nicht der Natur gemäß, fondern zuwider, denn die Natur hat fich das Gefetz aufgelegt, über folche Dinge, in welchen wir mit den Thieren zu viel Ähnliches haben, einen Schleier zu werfen.

II.

Vergleichung des Christenthums mit dem Epikurismus.

1. Man hat den Epikurismus in spätern Zeiten als fchändlich verworfen, und dennoch ift das Christenthum, fo wie man es in neuern Zeiten vorftellte, nichts anders als diefer Epikurismus. Der Stifter des Christenthums, behauptete man, habe den Menfchen eine göttliche Offenbarung über den Weg zur Glückseligkeit gelehrt; Epikurs Bemühungen waren ebenfalls, den Weg zur Glückseligkeit zu zeigen. Das Epikurifche Syftem fetzte dem Streben feines Weifen keine größere Glückseligkeit zum Ziel, als die fich durch menschliche Klugheit erwerben läßt, und, obwohl die Anhänger de felben von Pflicht redeten, z. B. der Enthaltfamkeit, Mäßigung der Neigungen, u. f. w. fo follten doch diefe Pflichten immer nur darum erfüllt werden, um ein höheres Wohl zu genießen, als der unmäßige oder unmögliche Genuß gewiffer Dinge und die Befriedigung gewiffer Neigungen gewähren kann. Der ganze Unterfchied liegt nur darin: Epikur läßt feinen Weifen schon hier durch feine eigene, alles vermögende Klugheit die höchfte Glückseligkeit ge-

niesen, die Glückseligkeitslehrer des Christenthums aber behaupten, die Lehre Jesu gewähre, in Beziehung auf unsre Anlagen zur Glückseligkeit und unser natürliches Unvermögen, uns von selbst zu höhern Graden derselben zu erheben, die allerangemessenste Hülfe und Unterstützung, bei deren rechten Gebrauch wir unfehlbar immer seliger werden müßten.

2. Der Urheber des Epikurismus war Epikur, von dem es den Namen führt, der zwar Lehrer mehrerer Schulen gehört hat, aber sich immer rühmte, sein eigener Lehrer gewesen zu seyn.

3. Das höchste Gut des Epikur war die schon in diesem Leben von dem Weisen zu erreichende Glückseligkeit. Diese Glückseligkeit bestehe in einer gänzlichen Schmerzlosigkeit (*ἀσχαλῆσια*) und einem vollkommenen Vergnügen (*ἡδονή*), die Tugend aber sei das Mittel zu dieser Glückseligkeit. Allein nach Glückseligkeit zu trachten kann wohl eine Maxime dieses oder jenes Menschen, aber kein Gesetz seyn, weil der Gegenstand, nach welchem getrachtet werden soll, die Glückseligkeit, sich nach dem besondern Gefühl der Lust oder Unlust eines jeden Einzelnen, und selbst nach dem verschiedenen Bedürfnisse in einem und demselben Subject, abändert. Folglich giebt es hier kein Gesetz, sondern eine beliebige Wahl nach jedes Einzelnen Neigung. Die Epikuräer unterschieden sich dadurch von den Stoikern, daß diese die Glückseligkeit in der Tugend setzten, die Epikuräer hingegen die Glückseligkeit für den Endzweck der Tugend hielten. Sie sahen übrigens, wie die Stoiker, die Wissenschaft oder Philosophie für den Weg zum höchsten Gut an, und lehrten wie jene, nur der Weise sei tugendhaft, und eben daher glücklich (P. 230.). Epikur selbst führte ein tugendhaftes Leben. Seine Regel aber war:

Trachte nach Tugend, nicht um ihrer selbst, sondern um der Glückseligkeit willen *)

*) Δια την ἡδονην τας ἀρετας αἰρεῖσαι, οὐ δι' αὐτας.

4. Epikur irrte sich also darin, daß er behauptete, die Tugend mache glücklich, und diese Glückseligkeit sei in diesem Leben erreichbar. Er unterschied nemlich zwischen einer absoluten, nur den Göttern möglichen, und einer für Menschen möglichen bedingten Glückseligkeit; die letztere war sein höchstes Gut, das der Weise durch Tugend erreiche. Seine Tugend war also nichts anders, als Klugheit. Sie war folglich nichts als Eigennutz, und keine Tugend, deren Natur es ist, daß sie, wie die Stoiker ganz recht behaupteten, um ihrer selbst willen geschätzt und gesucht werde. Die Stoiker verkannten die Natur der Glückseligkeit, die sich auf unsre Bedürfnisse bezieht; die Epikuräer die Natur der Tugend, die nicht wozu ist, sondern einen absoluten Werth hat. Beide irrten darin, daß sie Heiligkeit und Glückseligkeit nicht für unerreichbare Ideen, sondern für die schon in diesem Leben erreichbare Bestimmung des Menschen ansahen. Ueberdem mußte ihre Maxime unaufhörlich Ausnahmen einräumen, ein Umstand, der sie zu einem Gesetz, das keine Ausnahmen gestattet, untauglich macht. Das Christenthum lehrt nicht die Tugend als ein Mittel der Glückseligkeit, sondern führt den Tugendhaften auf Gott, den Vergelter der Tugend, hin, gründet also den Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht wie Antisthenes und Zeno auf Identität beider, und nicht wie Epikur darauf, daß die Tugend die natürliche Ursache der Glückseligkeit, und diese die natürliche Wirkung der Tugend sei; sondern auf einen Gott, der die Tugend unterstütze und belohne, doch so, daß der Tugendhafte nicht um dieser Belohnung willen tugendhaft sei, aber wohl, wenn er tugendhaft sei, sich die Belohnung des Vergelters, die Glückseligkeit, versprechen dürfe (P. 250. *).

III.

Vergleichung des Christenthums mit dem Stoicismus.

1. Man hält gemeiniglich dafür, die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein

der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Der Stifter des Christenthums verlangt von dem Anhänger desselben ein bloßes, obwohl ernstliches, Trachten nach der Heiligkeit, der Stoiker hingegen setzt seine Weisheit in einer wirklichen Heiligkeit oder gänzlichen Unabhängigkeit von allem Sinnlichen, also, das was der Christ in einem unendlichen Fortschreiten werden soll, das soll der Stoiker wirklich seyn, und dieses durch Wissenschaft wirklich erreichen. Das stoische System machte daher das Bewußtseyn der Seelenstärke zur Angel, um die sich alle sittliche Gefinnung wenden sollte, und, obwohl die Anhänger desselben von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenchwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Der Christ bleibt ein Mensch, der Weise der Stoiker hingegen erhebt sich über die thierische Natur des Menschen, und ist ihm selbst genug, er trägt zwar Andern Pflichten vor, ist aber selbst über sie erhaben, und keiner Versuchung zur Uebertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen (P. 229. *).

2. Der Urheber des Stoicismus war Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, welcher des Diogenes von Sinope Schüler war. Die Anhänger des Zeno hießen Stoiker von der Stoa oder der Halle, in welcher Zeno lehrte.

3. Das höchste Gut der Stoiker war die schon in diesem Leben erreichte Weisheit. Diese Weisheit hielten sie für identisch mit Glückseligkeit, und machten dadurch den Weisen, oder den, der nach ihrer Idee lebte, unabhängig von der Natur. Sie waren darin mit den Cynikern einig, nur daß die letztern die Natureinfalt in den Sitten für höher achteten, die Stoiker aber die Strenge in den Sitten für genughielten, und daher den äußern Sitten ihrer Zeitgenossen, so weit es die Sittlichkeit erlaubte, gemäß lebten, über die sich hingegen die Cyniker wetzten. Die Stoiker hielten mit den Epikuräern die Wissenschaft für den Weg zum höchsten Gut, und

meinten, der bloße Gebrauch der natürlichen Kräfte sei hinreichend, dasselbe zu erlangen (P. 229 *).

4. Das vollendete sichtbare Muster der Stoiker war Epiktet. Seine Regel war:

dulde und enthalte dich. *)

5. Die Stoiker irrten sich bloß darin, daß sie sich vorstellten, die Weisheit wäre schon in dem gegenwärtigen Leben erreichbar, und daß sie folglich das moralische Vermögen des Menschen über alle Schranken seiner Natur hochspannten. Das widerspricht aber aller Menschenkenntniß, indem alle Erfahrung lehrt, daß alles, wozu es die Menschen bringen können, nur Tugend ist. Der Stoicismus ist daher den Kräften der Menschen nicht angemessen; und der Mensch kann es nie dahin bringen, der Weise des Stoikers zu werden, welcher die Idee eines von aller Sinnlichkeit entkleideten Wesens oder Gottes selbst ist. Das Christenthum hat noch ein zweites Bestandstück des höchsten Guts, nemlich die Glückseligkeit; diese will der Stoiker aber gar nicht für einen besondern Gegenstand des menschlichen Begehrensvermögens gelten lassen. Er setzt daher die Glückseligkeit in die Tugend, und will von keiner andern Glückseligkeit wissen, als von der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werth und also dem Bewußtseyn seiner sittlichen Denkungsart. Die Stimme unsrer eignen Natur aber widerlegt das schon, und wir können unmöglich behaupten, daß der Tugendhafteste unter den Menschen, Jesus Christus, am Kreutze glücklich war. Diejenige Glückseligkeitslehre des Christenthums, nach der man den Zweck der Tugend in der Zufriedenheit mit seinem innern Zustande suchte, und alle andere Glückseligkeit, die auf unsrer Abhängigkeit von der Natur beruhet, verachtete, ist nichts als Stoicismus (P. 229 *).

*) Ἀνεχου καὶ ἀνεχου.

IV.

Resultat.

1. Höchstes Gut.

- | | |
|---|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| } | der Cyniker: Glückseligkeit durch Entbehrung. |
| | der Epikuräer: Glückseligkeit durch Tugend. |
| | der Stoiker: Tugend als Glückseligk. |
| | der Christen: Reich Gottes oder die durch nothwendige Voraussetzung eines Gottes und einer Unsterblichkeit mögliche Vereinigung der Heiligkeit und Seligkeit. |

2. Die Tugend im höchsten Grade gedacht ist nach der

- | | |
|--------|----------------------------|
| Idee { | der Cyniker: Natureinfalt. |
| | der Epikuräer: Klugheit. |
| | der Stoiker: Weisheit. |
| | der Christen: Heiligkeit. |

3. Maxime des Cynikers.

Sei unabhängig von allen erkünstelten Bedürfnissen; so bist du glücklich.

Maxime des Epikuräers.

Erwähle diejenige Wollust, die mit keiner Unlust, und fliehe diejenige Unlust, die mit keiner Wollust verknüpft ist; meide die Wollust, welche größ-

fere Wolluft verhindert oder eine größere Unluft verurfacht, und fcheue nicht die Unluft, welche eine noch größere Unluft abwendet, oder eine größere Wolluft bringt; fo bift du glücklich.

Maxime des Stoikers.

Nur die Tugend ift ein Gut, nur das Lafter ein Uebel, darum fei tugendhaft und von allen Neigungen unabhängig; fo bift du glücklich.

Maxime des Chriften.

Jaget nach der Heiligung (Trachtet durch Tugend nach Heiligkeit), ohne welche wird Niemand den Herrn fehen (oder zu Gott kommen, d. i. durch ihn zur Glückfeligkeit gelangen). (Hebr. 12, 14.).

4. Der Weg des Cynikers zu feinem Ziel ift der gemeine Menfchenverftand;

der Weg des Epikuräers und Stoikers, die Wiffenfchaft;

der Weg des Chriften, Aenderung und Besserung des Willens in Verbindung mit einem höhern Beiftande, zum Erfatzedeffen, was ihm an eigenem Vermögen abgeht. Der Chrift bedarf alfo der Wiffenfchaft nicht, und ift glücklich zu preifen, weil auch der Arme an Geift, der nichts von Wiffenfchaft weiß, das Himmelreich oder Reich Gottes erlangen kann (Matth. 5, 3.).

Die griechifchen Schulen glaubten alfo alles durch natürliche Kräfte schon in diefem Leben auszurichten, daher kamen fie auf Gott und Unfterblichkeit, und ermangelten alfo der Religion, der fie bei ihren Fehlfchlüssen nicht bedurften. Nur das Christenthum

führt zu Gott und Unsterblichkeit, also zum Bedürfnis einer Religion, die es uns in seinen Lehren darbietet (M. II. 345. P. 227). Plato und Aristoteles waren schon in Ansehung ihrer sittlichen Begriffe Epikuräer, nur hielt Plato die Idee der Tugend für angeboren, Aristoteles und die übrigen griechischen Schulen hingegen für aus der Erfahrung entsprungen.

Cleriker,

Schriftgelehrter, κληρικός, clericus, cleric. So nennt Kant (im Gegensatze der Laien, der in der Erkenntnis des Sinnes der Offenbarung nicht Bewanderten oder Ungelehrten) diejenigen Gelehrten, welche sich die zur Auslegung der Offenbarung nöthigen (historischen) Kenntnisse erworben haben, und daher dazu bestellt sind, den übrigen Mitgliedern der Kirche den Sinn derselben zu erklären, und sie zur Befolgung der Offenbarungsvorschriften anzuhalten.

2. Das Wort Cleriker ist eigentlich ein Kunstwort der katholischen Kirche, und bedeutet, nach dem Sprachgebrauch derselben, einen solchen, der vermittelt der Tonsur in den geistlichen Stand getreten ist. Folglich bezeichnet es in der römischen Kirche einen jeden Geistlichen, vom geringsten bis zum vornehmsten Prälaten (*Decret. Gratiani Distinct. XXI. C. I.*). In ältern Zeiten hielt man die Aussprüche der Cleriker selbst für Offenbarung, weil sie zu den Zeiten der Apostel durch Auflegung der Hände zu ihrem Geschäfte geweiht wurden, mit dieser Auflegung der Hände durch die Apostel zugleich die Mittheilung der Geistesgaben verknüpft war, und man sich also vorstellte, daß die Geistesgaben durch diese Priesterweihe von Cleriker zu Cleriker fortgepflanzt würden, s. Priester.

3. Das Wort Cleriker soll von dem griechischen Wort Cleros (κληρος) Loos herkommen, weil Matthias, der erste, den die Apostel zu einem Cleriker einweiheten, durchs Loos ist erwählt worden. So leitet der vorgebliche Isidorus (*Decret. Gratiani Distinct. XXI.*

C. I.) dies Wort ab. Der Unterschied zwischen Cleriker und Laien (λαϊκος) ist wahrscheinlich aus der jüdischen Theokratie in die christliche Kirche eingeführt worden; wenigstens ist er sehr alt, und zu Tertullians Zeiten, d. i. zu Anfang des dritten Jahrhunderts, gebraucht worden. In der protestantischen Kirche hat man aber das Kunstwort Cleriker verworfen, und die Worte, Geistliche, Prediger dafür eingeführt, weil nach den Grundsätzen dieser Kirche der Religionslehrer nicht, weil er Cleriker ist, unbedingten Glauben fordern (*pro auctoritate* sprechen) kann, sondern die allgemeine Menschenvernunft zur Prüfung seiner Lehren wecken und ermuntern soll. Der bloße Cleriker, dem es öfters mehr um Herrschaft, als um Wahrheit zu thun ist, beherrscht nehmlich durch seine Gelehrsamkeit den Laien, der aus Mangel an Gelehrsamkeit nicht prüfen kann, und für den also nichts übrig bleibt, als blind und sclavisch zu glauben. Der protestantische Geistliche hingegen ist nicht bloßer Religionsgelehrter, sondern auch Religionsphilosoph, und weckt daher durch seinen Unterricht die allgemeine Menschenvernunft, damit in dem Ungelehrten ein auf Vernunft gegründeter, frei angenommener Glaube entstehe.

4. Es kann also unmöglich Kant zum Vorwurf gereichen, oder ein Grund gegen seine Behauptung von dem Primat der allgemeinen Menschenvernunft in der christlichen Glaubenslehre seyn, daß schon Tindal das nehmliche gesagt hat, ob man gleich auch schon vor Kant dagegen gestritten hat. Entweder, sagt Tindal, gehet die Religion dem größten Theil der Menschen nichts an, oder sie muß solche innere Merkmale von Wahrheit bei sich führen, welche Leute von der geringsten Fähigkeit im Stande sind zu entdecken (wenigstens wenn sie durch die Geistlichen darauf aufmerksam gemacht werden). Oder alle Menschen, sehr wenige (nehmlich die kleine Anzahl der Schriftgelehrten) ausgenommen, sind an allen Orten gehalten, ihren Glauben ihren Geistlichen aufzuopfern. Dann wären, sagt Locke, die Menschen gehalten, in Japan

Heiden, in der Türkei Muhamedaner u. f. w. zu feyn.

5. Kant behauptet, es müsse eine aus der allgemeinen Menschenvernunft entspringende natürliche Religion geben, und nach dieser müsse entschieden werden, ob die Offenbarungslehre Wahrheit enthalte. Dies ist auch sehr einleuchtend, weil die Ausleger und Aufbewahrer der Offenbarung (die Schriftgelehrten) sich selbst irren können, und dann, wie es in den finstern Jahrhunderten des Christenthums auch wirklich geschah, den Gläubigen Irrthum statt Wahrheit aufdringen würden. Ob also diese Behauptung, wie Storr meint, ungerechte Vorwürfe enthalte, welche Philosophen den Theologen machen (eigentlich den Clerikern, indem Theologen beweisen, welches Cleriker aber nicht können, weil die Laien ihre Beweise nicht fassen), läßt sich hieraus entscheiden. Storr meint, daß doch aus den Schulen der Philosophen auch nicht lauter Erfinder hervorkämen. Kant fordert ja aber nicht, daß jeder Mensch die Religionslehren erfinden, sondern die Wahrheit derselben nicht auf Autorität andrer annehmen, sondern mit seiner Menschenvernunft einsehen soll; und er giebt zu, daß die Offenbarungslehre, obwohl als ein bloßes, dennoch höchst schätzbares Mittel, geliebt und cultivirt werden müsse, um der natürlichen Religion Falschheit, selbst für die Unwissenden, in gleichen Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben (R. 249).

6. Der D. Storr setzt in seiner Bestreitung immer Theologen statt Cleriker, und denkt sich folglich unter denen, welche die vorgetragene Lehre prüfen, solche, welche in die Theologie eindringen, folglich selbst Theologen, entweder dem Berufe nach oder aus Liebhaberei (Dilettanten), werden wollen; Kant redet aber von Clerikern, und denkt sich unter Laien solche, die weder Theologen werden wollen noch können. Die Cleriker können auch Theologen seyn, d. i. solche, die eine aus Kenntniß der Gründe entsprungene Erkenntniß der Schriftgelehrsamkeit haben, wovon

aber Kant bei dem Begriff Cleriker abstrahirt, und sich darunter nur diejenigen denkt, die eine solche historische Kenntniß der Offenbarung haben, welche zureicht, den Sinn derselben ändern mitzutheilen. Der Laie kann auch Gelehrter seyn, aber auch davon abstrahirt Kant, und denkt sich unter dem Begriff Laie bloß den in der Schriftgelehrsamkeit Ungelehrten, welcher, da er als Laie nicht prüfen kann, nothwendig dem Cleriker blind glauben muß, und also von ihm beherrscht wird (R. 250).

7. Alle Cleriker zusammengenommen, als Eine Gesellschaft betrachtet, heißt der Clerus (*clerus, clergé*). Wenn nun in einer Kirche als unbedingtes Gesetz verordnet ist, was die Mitglieder derselben, als solche, glauben sollen (Statuten des Glaubens zum Constitutionalgesetz der Kirche gehören), so herrscht der Clerus, welcher dann in der Kirche das ist, was im Staat die vollziehende Gewalt ist, welche über die Befolgung der Gesetze wacht und dazu anhält. Das eigentliche Oberhaupt der Kirche nemlich ist Gott, und sein sichtbarer Statthalter auf Erden, der Vollstrecker seines Willens in der Kirche, der oberste Cleriker, der als solcher unfehlbar seyn muß, weil er die oberste vollziehende Gewalt in Händen hat; so wie die Versammlung des Clerus zur Gesetzgebung (die Concilien) ebenfalls. Wodurch der Streit entschieden wird, ob der oberste Cleriker oder das Concilium des Clerus das Primat habe. Ein solcher Clerus bedarf dann freylich nicht der Vernunft, denn es liegt ihm nicht daran, daß der Laie vernünftige, sondern gehorche, welches er nicht durch Gründe, sondern durch den Ausspruch erzwingt: so will es Gott und die Kirche, mit der Bedrohung, daß die letztere sonst in den Bann thue (*excommunicare*), und der erstere zur ewigen Verdammniß verurtheile. Auch glaubt der Clerus endlich sogar der Schriftgelehrsamkeit entbehren zu können, denn da er andere nicht überzeugen kann, und es auch nicht nöthig hat, sondern nur befehlen darf, so braucht er nichts weiter als die Statuten der Kirche zu wissen. Und so

beherrscht endlich der Clerus den ganzen Staat, da selbst das Oberhaupt des Staats, als Laie, seinen Verordnungen unterworfen ist. Seine Herrschaft unterscheidet sich nur von der des Staatsoberhauptes darin, daß der letztere durch äußere Gewalt, der erstere aber durch Gewalt über die Gewissen zwingt (R. 227).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. Stück. I. Th. 2.
Abschn. S. 249. 250 — II. Th. §. 3. S. 227.

Coalition,

coalitus, coalition. Diesen Namen giebt Kant der Synthesis (Verbindung), welche das Gleichartige intensiver Größen zusammensetzt, (C. 201. *) f. Synthesis.

1. Die intensiven Größen sind nemlich solche, in denen man keine Theile wahrnehmen kann, die folglich nicht als eine Menge, sondern als eine Einheit in unserer Bewußtseyn kommen, und in denen wir uns nur dadurch eine Vielheit vorstellen können, wenn wir sie nach und nach abnehmen und sich dem gänzlichen Verschwinden nähern lassen. Man lasse z. B. ein Licht auf eine Fläche fallen, und betrachte nicht, wie weit sich die Helligkeit auf der Fläche ausdehnt, sondern wie stark die Fläche erleuchtet wird, so betrachtet man eine intensive Größe. Ich rücke nun das Licht weiter weg von der erleuchteten Ebene, so sehen wir die Erleuchtung auf der Ebene sich vermindern, und zwar hat man gefunden, daß wenn man das Licht 2 mal so weit von der Ebene wegrückt, als es anfänglich davon entfernt war, die Erleuchtung 4 mal schwächer wird; rückt man das Licht 3 mal so weit weg, so wird die Erleuchtung 9 mal schwächer. Da nun eine Zahl mit sich selbst multiplicirt die Quadratzahl giebt, so sagt man: das Licht nimmt ab nach den Quadraten der Entfernung, nemlich ein 2 mal so weites Licht erleuchtet 4 mal, und ein 3 mal so weites 9 mal, ein 4 mal so weites 16 mal weniger.

2. Wenn nun das Licht einer Kerze auf eine Ebene fällt, und ich bringe das Licht einer zweiten Kerze dazu, und halte es in gleicher Entfernung mit demselben

von der Tafel, so fällt eine neue Erleuchtung auf die Erleuchtung durch die erste Kerze, beide Erleuchtungen sind gleichartig, s. Gleichartigkeit. Daraus entsteht nun eine aus beiden Erleuchtungen zusammengesetzte Erleuchtung, die noch einmal so stark ist, als beide einfachen, wenn diese einander gleich waren.

3. Nun nennt aber Kant die Handlung des Verstandes, wodurch er die einzelnen Empfindungen zu dem Ganzen einer Anschauung verbindet, die Synthesis derselben. Und so ist nun die Verbindung der beiden einzelnen Empfindungen jeder einzelnen Erleuchtung, zur Empfindung einer einzigen Erleuchtung in der Anschauung einer zweifach erleuchteten Tafel, eine Zusammenfassung des Gleichartigen, welche die Synthesis der Coalition heisst.

4. Wir sehen also, daß die Synthesis der Coalition eigentlich diejenige Verbindung ist, wodurch die Spontaneität des Verstandes die Vorstellung intensiver Gröfsen möglich macht. Denn wir können uns jede intensive Gröfse als aus zwei oder mehrern einfacheren zusammengesetzt vorstellen, und in diese getrennt denken. Diejenige Erscheinung also, welche wir intensive Gröfsen nennen, entsteht aus einer solchen Verbindung sinnlicher Eindrücke, welche wir die Synthesis der Coalition nennen.

5. Was folglich bei der Zusammenfassung solcher Theile, die außer einander sind, es sei nun im Raume oder in der Zeit, die Synthesis der Aggregation ist, das ist bei den intensiven Gröfsen die Synthesis der Coalition. Durch die Aggregation entsteht die extensive Gröfse, und durch die Coalition die intensive; die Aggregation ist eine Synthesis der sinnlichen Form, und giebt folglich das, was nachher der Verstand durch den Begriff der Quantität oder Vielheit der sich neben oder nach einander befindenden Theile denkt, die Coalition ist eine Synthesis des sinnlichen aber gleichartigen Stoffs, aber nicht in so fern er nach einander oder neben einander ist, welches Aggregation seyn, und eben die Form betreffen würde,

sondern in so fern der Einfluß dessen, was die Sinnlichkeit afficirt, auf den Sinn zwar in einem Augenblick (nicht wie bei der Aggregation in einem Zeitraum) aufgefaßt, aber doch als GröÙe, die stärker und schwächer seyn kann, gedacht werden muß. Es ist nemlich zwischen der Aggregation und Coalition der specifische Unterschied, daß bei der Aggregation die Synthesis der Vielheit durch das Fortschreiten von den Theilen zu dem Ganzen geschieht, bei der Coalition hingegen das Ganze in einem Nu ohne alle Anschauung einer Zeit in der Empfindung aufgefaßt wird, und daher die Synthesis der Vielheit derselben, der die Coalition zum Grunde liegt, eigentlich nur durch das Fortschreiten von dem Ganzen zu den Theilen vorgestellt werden kann.

6. Wenn ich die erleuchtete Mondscheibe sehe, so unterscheide ich zweierlei specifisch verschiedene GröÙen an ihrer Erleuchtung, nemlich die extensive und die intensive. Das heißt: ich unterscheide, wie weit sich die Erleuchtung über die Mondscheibe erstreckt, oder wie groß der Theil des Mondes ist, welcher erleuchtet wird; dies ist die extensive GröÙe seiner Erleuchtung. Man kann aber auch seine Beobachtung darauf richten, wie stark der Mond erleuchtet ist, und wie stark das Licht ist, womit er leuchtet. So hat man z. B. durch Beobachtung und Rechnung gefunden, daß die Sonne mehr als 500000 mal stärker leuchtet, als der Vollmond. Nun kann man bei der extensiven GröÙe der Erleuchtung von einem erleuchteten Theil des Mondes zu dem andern fortgehen, bis man endlich durch die Aggregation die ganze erleuchtete Scheibe des Vollmondes als ein Ganzes anschauet. Allein die Empfindung von der Stärke des Vollmondslichts erhalten wir nicht durch Theilvorstellungen, sondern wir können nur von dem Totaleindruck, als einer Einheit, auf Theilvorstellungen, oder auf Eindrücke von minderer Stärke fortschreiten, oder uns vorstellen, wie die Erleuchtung etwa durch die Entfernung der Sonne abnehmen kann.

7. Die Synthesis der Coalition bestehet also in der nothwendigen Vorstellung des Verstandes von dem noth-

wendigen Fortgange von dem Ganzen zu den Theilen, um in einer Gröfse Vielheit zu denken. Diejenige Gröfse, bei welcher allein dieser und nicht der umgekehrte Fortgang von den Theilen zu dem Ganzen möglich ist, heifst eben intensive Gröfse.

C ö r p e r,

corpus, corps, Materie, welche zwischen bestimmten Grenzen eingeschlossen ist (N. 85.). Zu einem Körper gehört:

a. etwas, das auf Empfindung beruhet, nemlich die Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Schwere, Empfindbarkeit, u. f. w.

b. etwas, das der Verstand davon denkt, nemlich Quantität der Materie, Beschaffenheit und Realität des Körpers, Substanz, Kraft, Zusammenetzung, Theilbarkeit, u. f. w.

c. etwas, das auf reiner Anschauung beruhet, nemlich Ausdehnung und Gestalt oder Figur (C. 35.).

Das erste ist das Sinnliche am Körper; das zweite, das, wodurch das Sinnliche an ihm gedacht wird; das dritte, die nothwendige sinnliche Form des Stoffs der Empfindung. Das erste ist das Gegebene, das zweite sind die nothwendigen Verstandesbegriffe, wodurch das Gegebene erst verstanden wird, das letztere aber ist die nothwendige Form der Anschauung, durch die es erst möglich wird, Vorstellung von Körpern, als äußern Gegenständen zu bekommen. Die Quellen von allen dreien sind daher sehr verschieden. Das erste entspringt empirisch, oder durch Wahrnehmung; das zweite aus dem reinen Verstande, der diese feine Begriffe beim Denken des gegebenen Stoffs aus sich selbst erzeugt; und das dritte aus der reinen Sinnlichkeit, welche bei der Anschauung des Empirisch-sinnlichen ebenfalls die Form aus sich selbst erzeugt, obwohl das Bestimmte der Form sich auf dem Empirischen gründet.

2. Man kann dies die transcendente Erörterung des Begriffs eines Körpers nennen. Dann ist ein Körper ein durch die Form der reinen Sinnlichkeit,

und die Begriffe des reinen Verstandes, bestimmtes dem äußern Sinne Gegebenes, oder, ein Ding, das, ob zwar nach dem, was es an sich selbst seyn mag, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellung kennen, welche sein Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft (P. 65.). Dies ist ein Cörper in transcendentaler Bedeutung. Diejenige Erklärung, die an der Spitze dieses Artikels steht, sagt aus, was ein Cörper in physischer Bedeutung ist, d. h. was für Merkmale der Begriff desjenigen Erfahrungsgegenstandes, den man Cörper nennt, enthält. Die transcendentale Bedeutung hingegen giebt an, was der Cörper ist, wenn man auf den Ursprung der Vorstellung eines Körpers überhaupt siehet, und was daran aus dem vorstellenden Subject selbst, und was aus der Wahrnehmung desselben entspringt. Die transcendentale Erörterung lehrt, daß der Cörper nur eine Erscheinung ist, d. i. etwas, was nur in unsern Sinnen durch Affection derselben vorhanden ist, also an und für sich, außer unsern Gedanken, oder, ohne Beziehung auf unsre (menschliche) Wahrnehmung nicht als existirend gedacht werden kann (P. 141.). Hiernach müssen alle Körper mit samt dem Raume, darin sie sich befinden; für nichts als bloße Vorstellungen in uns, d. h. unsers Gemüths, gehalten werden, und existiren nirgend anders, als bloß in unsern Gedanken, d. h. als, obwohl unwillkührliche, Wirkungen unsrer Erkenntnißkräfte (C. 518. Pr. 62.).

3. Nimmt man nemlich an, daß es auch außer der menschlichen Vorstellung einen Raum mit Körpern in demselben gebe, so behauptet man damit, daß Empfindung, Form, und alle Verbindung, die in den Objecten wahrgenommen und erkannt wird, nicht in der Sinnlichkeit, sondern lediglich in den Objecten selbst liege, und diese Behauptung nennt Kant den transcendentalen Realismus. Die Behauptung des Gegentheils, welche allein erwiesen werden kann, heißt der transcendentale oder critische Idealismus, und die grundlose Behauptung von der Verbindung zweier wesentlich verschiedener Substanzen, als Dinge an sich, nemlich geistiger und körperlicher, heißt der transcendentale Dualismus.

4. Körper sind also nicht Gegenstände an sich, sondern äufsere Erscheinungen im Raume, oder Gegenstände des äufsern Sinnes, und nichts anders, als eine eigene Art von Vorstellungen, nemlich eine solche, die nicht von der bloßen Willkühr des Gemäths abhängt (Pr. 140.).

5. Die Anschauung eines Körpers, als einer in ihren Grenzen eingeschlossenen äufsern Erscheinung, entsteht durch zweierlei Synthesis, durch die Synthesis der Aggregation und die der Coalition, f. Aggregation und Coalition. Durch die erstere wird er eine ausgedehnte Gröfse in Raum und Zeit, durch die zweite bekommt er einen Grad der Dichtigkeit oder Raumerfüllung. In Rücksicht der erstern Synthesis kann ich mir ihn als unendlich theilbar vorstellen; denn er ist nichts als erfüllter Raum zwischen Grenzen. Da nun der mathematische oder nicht erfüllte Raum, wie jeder Mathematiker, wegen der Continuität desselben, zugiebt, ins Unendliche theilbar ist, so muß es auch der erfüllte seyn. Nun könnte zwar jemand behaupten, man würde bei der Theilung, wenn sie so weit möglich wäre, endlich auf untheilbare physische Punkte kommen. Allein das ist nicht möglich, weil alsdann diese Punkte nicht diejenige ursprüngliche Kraft der Materie haben müßten, welche die zurückstößende Kraft heist, und durch welche die Materie allein den Raum erfüllt. Der physische Punct würde also keinen Raum erfüllen, folglich nicht Materie seyn. Also muß jeder noch so kleine physische Punct mittelst seiner Ausdehnungskraft immer wieder theilbar seyn, und so fort ins Unendliche (N. 43. 44.). Darum bestehet aber ein Körper nicht aus unendlich vielen Theilen. Denn der Körper ist ja nicht ein Ding an sich, das da für sich bestünde, wenn es auch nicht angeschauet würde. Folglich gehet die Theilung des Körpers nur immer so weit, als sie getrieben wird, und er ist unendlich theilbar, heist nicht, es existiren unendlich viel Theile, sondern, es giebt keine absolute Grenze der Theilung desselben, man kömmt nur immer an eine relative Grenze, d. h. man kann aus Schwäche des Organs (des Auges u. l. w.) oder der

Werkzeuge nicht weiter theilen, würde aber die Theilung aufs neue fortsetzen können, wenn dieses zufällige Hinderniß gehoben wäre, und so ins Unendliche (G. 553.).

6. Wenn Kant sich gegen den Vorwurf, als behaupte er den gewöhnlichen (materiellen) Idealismus, vertheidigt (Pr. 63.), so sagt er: es giebt außer uns Cörper. Dies heißt, der Raum mit den darin befindlichen Cörpern ist nicht etwa eine Illusion, oder Täuschung, sondern der äußere Sinn hat für uns so wohl Realität als der innere, daher sind die Cörper im Raume eben so reell als die Gedanken, welche nicht räumlich sind, nur in der Zeit gedacht werden, und sich bloß im innern Sinne befinden. Die Cörper sind Erscheinungen, die wir dadurch kennen, daß die gegebene Vorstellung Cörper die Sinnlichkeit afficirt, oder einen (unwillkürlichen) Einfluß auf dieselbe hat, deswegen sie eben gegeben heißt. Der Gegenstand, den wir Cörper nennen, ist also wirklich (nehmlich ein wirklicher Erfahrungsgegenstand), denn er wird im Raume nach den Gesetzen der Sinnlichkeit angeschauet; dennoch aber ist er bloß Erscheinung, das ist ein Gegenstand, dessen Daseyn zugleich von unserm Erkenntnisvermögen abhängt, und allein durch dasselbe möglich wird. Als Ding an sich aber ist uns dieser Gegenstand unbekannt, d. h. wir wissen nichts davon, was dasjenige, was da erscheint, seyn mag, als etwas, das nicht erscheint, also ohne diese Beziehung auf unsere Sinnlichkeit.

7. Der materielle, empirische oder psychologische Idealismus macht also die Erscheinungen zu Schein, und behauptet, es schein nur so, als wären Cörper im Raume, im Grundé wären es Gedanken im innern Sinne, der Mensch bilde sich bloß ein, Cörper wahrzunehmen; er verwirft die Existenz der Erfahrungsgegenstände, von deren Existenz wir doch allein einen Begriff haben können, und verdient daher den Namen des schwärmenden Idealismus; so wie die Behauptung, daß die Erfahrungsgegenstände nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich sind, den des träumenden Idealismus (Pr. 71.). Der critische Idealismus aber

behauptet, es kann im Raume nichts anders als Erscheinungen geben, und diese Erscheinungen sind eben die wirklich existirenden Gegenstände der Erfahrung, die sich dadurch, daß sie sich im Raume befinden, von den bloßen Gedanken und Bildern der Phantasia hinlänglich unterscheiden. Was es aber mit solchen Erscheinungen außer dem Felde der Erfahrung, z. B. für Gott, der da alles erkennt, wie es ist, und nicht, wie es sinnlichen Wesen erscheint und sie afficirt, für eine Bewandniß haben mag, das wissen wir nicht (Pr. 65.). Kants Behauptung heißt daher der empirische Realismus, und die Verbindung zwischen Vorstellungen des innern und äußern Sinnes in Einem Subjecte der empirische Dualismus.

8. Vor Kant schon behauptete man, daß gewisse Beschaffenheiten der Cörper Erscheinungen wären, z. B. die Wärme, die Farbe, der Geschmack u. s. w., kurz alles, was subjectiv und zufällig ist; man nannte diese Qualitäten *secundariae* oder vom zweiten Range. Kant aber behauptet, daß auch die übrigen Qualitäten, die man *primariae*, oder vom ersten Range nannte, z. B. die Ausdehnung, der Ort, der Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt, Schwere u. s. w.), kurz überhaupt alle Beschaffenheiten der Cörper, die in der Anschauung derselben zu finden sind, bloße Erscheinungen sind. Dadurch wird nun der Gegenstand, der uns erscheint, nicht eine bloße Einbildung, so wenig als dadurch, wenn bloß jene Beschaffenheiten vom zweiten Range für Erscheinungen gehalten werden. Es ist nur der Unterschied zwischen Kants Behauptung und jener, daß wenn bloß die Beschaffenheiten vom zweiten Range Erscheinungen sind, etwas übrig bleibt, was nicht Erscheinung, sondern Ding an sich ist, ob man wohl dennoch nicht weiß, was jene Erscheinungen oder Beschaffenheiten vom zweiten Range an diesem Dinge an sich sind. Bei Kants Behauptung ist der ganze Körper Erscheinung, und man weiß nun bloß nicht, was der ganze Körper an sich ist, obwohl seine Beschaffenheiten vom ersten Range darum eben so wohl wirklich existirende Erfahrungsgegenstände sind, als

jene vom zweiten Range. Die Undurchdringlichkeit des Cörpers ist in der Erfahrung eben sowohl wirklich, als die Farbe desselben, was aber beide außer der Vorstellung des Menschen und den nothwendigen Gesetzen seines Erkenntnißvermögens seyn mögen, das wissen wir nicht (Pr. 64.) s. übrigens Idealismus.

9. Ein Cörper, in mechanischer Bedeutung, ist eine Masse von bestimmter Gestalt. Wenn nemlich die Materie auf eine andre, vermittelt der Bewegung, wirkt, und man betrachtet alle Theile derselben als zugleich wirkend oder eine andere Materie in Bewegung setzend, so heißen alle diese Theile zusammengenommen die Masse. Hat nun diese Masse eine bestimmte Gestalt, so nennt man diese gestaltete Masse in der Mechanik einen Cörper (N. 108.).

Kant. Kritik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 35.
— II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. VI. Abschn. S. 518. — IX. Abschn. II. S. 553.

Deff. Prolegom. § 13. Anmerk. II. S. 62. f. Anmerk. III. S. 65. — §. 13 S. 71. — §. 49. S. 140. - 143.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. Dynam. Lehr. 4. Bew. S. 43. 44. Dynam. 1. S. 85. — Mechanik. Erkl. 2. S. 108.

Cogito ergo sum.

Ich denke, folglich bin ich.

Das ist der Grundsatz des Cartesius (*Princip. Philos. P. I. VII.*). Er behauptet mit demselben, daß der Satz: ich denke, eine Wahrnehmung von einem Daseyn enthalte. Unter Denken versteht er nemlich alles das, was im Bewußtseyn vorgehet, z. B. verstehen, wollen, sich einbilden, fühlen u. s. w. Wenn ich sage, meint Cartesius, ich sehe, und ich verstehe es von dem, was der Cörper dabei thut, so kann ich mir bloß einbilden, daß ich sehe, wie z. B. im Schlafe; verstehe ich aber daranter, daß ich mirs bewußt bin, daß ich sehe, und beziehe also das Sehen auf eine Handlung im Gemüth, welches das Sehen empfindet und sich vorstellt, so kann ich mich nicht irren, sondern bin ganz sicher, daß dies wirk-

lich ist (C. 40. 51.). Mehr hievon siehe bei den Worten: Ich, Seele.

2. Kant giebt nun zwar zu, daß wir uns unfers Daseyns, als in der Zeit bestimmt, bewußt sind (C. 275.); allein, da die Zeit Form des innern Sinnes sei, so folge, daß auch das Daseyn unfrer Seele für nichts anders, als für das Daseyn eines Gegenstandes als Erscheinung erkannt werden könne, folglich das *cogito ergo sum* nichts weiter auslege, als, da ich denke, so muß eine Denkkraft im innern Sinne seyn. Aber alles, was im innern Sinne ist, ist eben so wohl Erscheinung, als das, was im äußern Sinne ist, folglich kann durch den Cartesianischen Satz das Daseyn der Seele, als einer Nichterscheinung, Dinges an sich, und einfachen Wesens, nicht bewiesen werden (C. 405.)

Cohäsion.

S. Zusammenhang.

Collifion.

Widerstand der Pflichten, *collifio officiorum f. obligationum, collifion des devoirs*. Das Verhältniß zweier Pflichten zu einander, durch welches die eine derselben die andere ganz oder zum Theil aufhebt, s. Pflicht, Verbindlichkeit. Eine Pflicht ist aber die allgemeingültige Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Moralgesetz; nun kann das Moralgesetz nicht zwei einander entgegengesetzte Handlungen zugleich nothwendig machen, es kann nicht zwei entgegengesetzte Regeln zu Geboten erheben, sondern, wenn es Pflicht ist, nach der einen Regel zu handeln, so ist es nicht nur keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig, nach der andern zu handeln. Es ist also ein solches Verhältniß zweier Pflichten oder Verbindlichkeiten zu einander, als man Collifion der Pflichten nennt, gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber in einem moralischen Wesen Gründe und Gegengründe für eine

Regel feyn, die fie entweder zum Gebot machen, oder nicht, folche Gründe heißen Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi*). Gefetzt nun, die Gründe reichen nicht zu, eine Regel zum Gebot zu machen, fo find fie nur eingebildete Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi non obligantes*), und dann ift die Handlung, welche von der Regel vorgefchrieben wird, nicht Pflicht. Wenn zwei folche Gründe einander widerftreiten, fo fagt die practifche Philofophie nicht, daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), fondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (K. XXIII. f.).

Colonie.

Provinz, *colonia*, *colonie*. Ein Volk, das zwar feine eigene Verfaſſung hat, über welches aber ein fremder Staat die oberfte ausübende Gewalt hat. Der fremde Staat, deſſen Bürger in der Colonie oder Provinz nur Fremdlinge und nicht Mitbürger find, aber der doch die Provinz beherrscht, heißt der Mutterſtaat (*Metropolis*). Die Provinz heißt in Beziehung darauf, daß fie vom Mutterſtaat beherrscht wird, der Tochterſtaat, wird aber dabei doch von ſich ſelbſt regiert. Irland ift jetzt eine folche Colonie oder Provinz von Großbritannien, und dieſes der Mutterſtaat Irlands. Irland wird nemlich von Großbritannien beherrscht, regiert ſich aber doch ſelbſt durch ſein eigenes Parlament, doch unter dem Vorſitze eines Vicekönigs, der die ausübende Gewalt Großbritanniens über Irland repräsentirt (K. 224.). Das Wort Colonie kömmt her von *colonus*, der einen gemietheten Acker bauet (*Ludov. Vives Comment. in Auguſtin. de civit. Dei. lib. X. c. 1.*)

Coloffalifch.

S. Ungeheuer.

Commercium.

S. Gemeinſchaft.

Communion;

Abendmahl, Tisch des Herrn, κλασις του λεγτου (Ap. Gesch. 11, 42.), εὐλογία (1. Cor. 10, 16. vergl. mit Matth. 26, 26.), τραπεζη κυριου (1. Cor. 10, 21.), κοινωνια του αιματος και του σωματος του χριστου (1. Cor. 10, 16.), κυριακον δειπνον (1. Cor. 11, 20.). εὐχαριστια (wegen Matth. 26, 27, nach der Analogie mit εὐλογία), *fractio panis*, *mensa domini*, *communio corporis et sanguinis Christi*, *coena domini*, *sacra coena*, *eucharistia*, *sacramentum communicatae carnis et sanguinis Christi*, *sacramentum carnis et sanguinis s. corporis et sanguinis Jesu Christi*, *communio*, *sainte cene*. Diesen Namen führt eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit in der christlichen Kirche, durch welche die Vereinigung aller Glieder derselben zu einem ethischen Körper erhalten wird, oder, wie Kant auch erklärt, die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit.

1. Es ist nemlich bei dieser Handlung nicht von einem Dienst der Herzen (Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit) die Rede, der nur in der Gesinnung der Pflicht bestehen kann; sondern von der Repräsentation des unsichtbaren Dienstes Gottes durch etwas Sichtbares, und der Veranschaulichung desselben zum Behuf des Praktischen. Da das Unsichtbare bei Menschen einer solchen Verfümmelung bedarf, und dieses ein unentbehrliches Mittel ist, das Sittlichgute zu befördern, so sieht man wohl, daß auch die Vernunft eine solche Beförderung des Sittlichguten als Pflichtbeobachtung vorschreibt, daß aber die äußere Förmlichkeit, wodurch sie erfüllt wird, zufällig ist (R. 299.).

2. Der wahre Geist und die wahre Bedeutung eines Dienstes Gottes bestehet darin, daß wir unsre ganze Gesinnung dem Reiche Gottes in uns und außer uns weihen (s. Christenthum, I.). Es ist also auch Pflicht, diese Gesinnung:

- a. intensive, festzugründen;
- b. extensive, auszubreiten;
- dem Raume nach, oder unter Zeitgenossen;

Ddd 2

β. der Zeit nach, oder fortpflanzen auf die Nachkommen.

c. protensive, sie, der Dauer nach, zu erhalten.

Hieraus entstehen also vier Pflichtbeobachtungen, welche die Beförderung moralisch guter Gesinnung zum Zweck haben. Diese vier Pflichtbeobachtungen können durch gewisse feierliche Gebräuche (Förmlichkeiten) gleichsam sinnlich dargestellt werden, damit sie nicht bloße Ideen der Vernunft bleiben, sondern wirklich in That übergehen, und dadurch in der Erfahrung Realität bekommen.

3. Nun sind alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, entweder Schemate, wenn sie nemlich geradezu den Begriff darstellen, wie z. B. in der Geometrie; oder Symbole, wenn sie ihn, wie das bei Vernunftideen der Fall ist, vermittelt einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient) darstellen. Da nun hier von Vernunftideen die Rede ist, welche nur nach einer gewissen Analogie anschaulich gemacht werden können, das ist, durch solche Anschauungen, die mit den Ideen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, so geschieht die Verfinnlichung jener vier Pflichtbeobachtungen nicht schematisch, sondern symbolisch. Kant hat daher (R. 299.) das Wort Schema in einem weitern Sinne genommen, für Anschauung überhaupt, hätte aber eigentlich nach seiner ganz vortrefflichen Bestimmung des Sprachgebrauchs (U. 255, ff.) sagen sollen: diesen vier Pflichtbeobachtungen können nun gewisse Förmlichkeiten zum Symbol dienen.

4. Man hat also auch in der christlichen Kirche vier Symbole, oder sinnliche Mittel, welche insgesammt die Absicht, das Sittlichgute zu befördern, durch äußerliche Handlungen darstellen. Das eine dieser Symbole ist nun die Communion, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinschaft in einer Kirche, zu erhalten, verfinnlicht.

5. Man hat diese symbolische Handlung die Communion genannt, von dem lateinischen Worte *communio*, Gemeinschaft. Diese Benennung ist aus 1. Cor. 10, 16. und bedeutet zunächst die Theilnahme an dem Tode

Christi durch den Genuß der Symbole desselben, (die Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi); dann aber auch die Erhaltung der Vereinigung der Bekenner Jesu zu einem sittlichen Körper (die Gemeinschaft unter einander) (1 Cor. 10, 17.). Die letztere nemlich als eine Folge der erstern.

6. Die Geschichte der Communion verdiente wohl, so wie die Geschichte der Förmlichkeiten und Gebräuche der christlichen Kirche überhaupt, eine eigene Untersuchung und Bearbeitung, um die Entstehung der falschen Vorstellung begreiflich zu machen, die man sich nach und nach von dieser symbolischen Handlung gemacht hat. Es ist gewiß, daß der Stifter der christlichen Kirche selbst diese Förmlichkeit angeordnet hat, und daß er bei derselben die zwiefache Absicht hatte, seine Bekenner,

- a. durch ihre Feier seines Gedächtnisses, mit sich,
- b. durch ihre gemeinschaftliche Theilnahme an dieser Feier, unter einander

enger zu verbinden, um das Streben nach sittlich guten Gesinnungen in ihnen fortdauernd zu machen. Wir sehen aus 1 Cor. 11, 26, daß die Apostel die feierliche Handlung Jesu in der Nacht, da er verrathen wurde, und seine Worte dabei: thut das zu meinem Gedächtnisse, als eine Aufforderung, diese symbolische Feierlichkeit öfters zu wiederholen, verstanden haben. Der Stifter der christlichen Kirche faß nemlich mit seinen Jüngern an einer und derselben Tafel, und genoß mit ihnen etwas von einem und demselben Brodt, und trank mit ihnen aus einem und demselben Kelch, um die enge Verbindung, in der sie alle unter einander und mit ihm ständen, zu verinnlichen.

7. Diese Handlung soll verinnlichen:

- a. die Erneuerung der Kirchengemeinschaft. Der gemeinschaftliche Genuß des Brodts und Weins an demselben Tische soll die Verbindung, die Jesus unter seinen Jüngern, zur Beförderung sittlicher Gesinnungen, stiftete, im Andenken erhalten; und durch diese Feierlichkeit sollen die Genossen derselben sie gleichsam immer wieder aufs neue knüpfen;

b. die Fortdauer der Kirchengemeinschaft. Dadurch, daß das Andenken an den Zweck des Christenthums, Verbindung aller Glieder unter einander zum gemeinschaftlichen Trachten nach sittlich guten Gesinnungen, erneuert, und die Verbindung immer wieder aufs neue geknüpft wird, wird die christliche Gesinnung in den Gemüthern erhalten; und diese Pflicht soll die Communion hauptsächlich versinnlichen;

c. die Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft. Dadurch, daß die confirmirten jungen Christen die Erlaubniß bekommen, zum heiligen Abendmahl zu gehen, werden sie vollends mit Zusammenstimmung ihres Willens in die Kirchengemeinschaft aufgenommen; weil die Taufe zu einer Zeit (in der erstern Kindheit) geschieht, wo sie mehr ein Symbol für die Eltern und Taufzeugen als den Getauften ist.

d. Alles dieses geschieht nach Gesetzen der Gleichheit, durch Essen und Trinken von Einem Brodt und Kelch an derselben Tafel, um damit zu bezeichnen, daß alle zur Kirchengemeinschaft Verbundene, als Christen, einander gleich sind, und gleiche Zwecke, Pflichten, Ansprüche und Erwartungen haben.

8. Dieser Zweck der Communion könnte auch durch mancherlei andere symbolische Handlungen erreicht werden, sie ist also, wie jedes Symbol, zufällig. Allein der Stifter der christlichen Kirche hat einmal diese symbolische Handlung dazu verordnet, sie selbst, uns zum Beispiele, verrichtet: und sie ist zugleich ein feierliches Mittel, uns an ihn zu erinnern, da er, sie in der bedenklichsten Stunde seines Lebens einsetzte, in der Nacht, da er verrathen wurde, und da er zugleich die Förmlichkeit des gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel mit seinem Kreuzestode in Beziehung setzt, indem die Zeichen, Brod und Wein, zugleich seine Hinrichtung vorstellen, und die Genossen dieser Zeichen dadurch an seinem Kreuzestode Theil nehmen, oder in eine gewisse Verbindung mit demselben, zur Stärkung ihrer Gesinnungen im Guten und ihrer Hoffnungen auf Gott, treten.

g. Diese Feierlichkeit, welche von den Gliedern der Kirche mehrmals wiederholt werden soll, weil sie sonst ihren Zweck nicht erreichen würde, enthält etwas Großes. Menschen von allen Ständen, und oft von sehr verschiedenen Gefinnungen gegen einander, vergessen ihre bürgerliche Ungleichheit und ihre unsittliche Unverträglichkeit, und vereinigen sich durch eine gemeinschaftliche Feierlichkeit aufs neue zu dem Zweck, gleiche Gefinnungen der Pflicht in sich zu erhalten und zu befördern, und erinnern sich daran, daß sie vor dem, der ihr Schickfal in Händen hat, gleich sind, und daß keiner vor dem Andern einen Vorzug hat, als den ihm seine bessere Denkungsart geben kann. So wird die Denkungsart der Menschen, nach der sie so gern ihr Verhalten gegen Menschen nach bürgerlichen Verhältnissen, Stand, Reichthum u. s. w. einrichten, erweitert. Durch diese Feierlichkeit sollen ferner die Eigenliebe eingeschränkt und die Unverträglichkeit ausgerottet werden. Selbst, und hauptsächlich in Religionsfachen soll diese Feierlichkeit die Unverträglichkeit und den Sectenhafs verbannen, und daran erinnern, daß die Einigkeit des Geistes, die durch die Sittlichkeit gefordert wird, nicht in der Einigkeit in den Meinungen, sondern in der Einigkeit in der sittlich guten Denkungsart bestehe. So soll die Communion die Idee einer moralischen Gemeinschaft aller Menschen unter einander in den Gemüthern erwecken und beleben, und sie zum Fortstreben, sich dieser Idee immer mehr zu nähern, ermuntern.

10. Und so ist die Communion ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu beleben, die sittliche Gefinnung der brüderlichen Liebe, die durch den gemeinschaftlichen Genuß an derselben Tafel, als in den Mitgeroffen vorhanden vorgestellt werden soll, zu befördern. Wenn wir bei der Communion uns dem heiligen Tische nahen, sollen wir uns der wechselseitigen Liebe erinnern, die diejenigen gegen einander haben sollten, welche sich gemeinschaftlich zu einem sittlich guten Verhalten erwecken wollen. Aber nicht bloß zur Liebe gegen Religionsgenossen, gegen Menschen von derselben Gemeinde, von derselben Confession, gegen Mitchristen, sondern zu einer allgemeinen Bruder-

liebe soll uns diese Handlung beleben. Wir müssen nemlich 1 Cor. 10, 17. offenbar so verstehen, daß die symbolische Handlung des Essens von einem Brodt die Gemeinschaft vorstellt, in welche nicht nur die Christen dadurch treten, sondern alle Menschen stehen, in so fern sie alle eine und dieselbe Bestimmung, das Trachten nach dem Reiche Gottes, haben. Denn die Bestimmung des Christen ist die Bestimmung des Menschen, und die Lehre Christi soll nur das Mittel seyn, jenes Trachten zu befördern.

Von den frühesten Zeiten des Christenthums an fanden sich Menschen, welche rühmten, daß Gott mit der Celebrirung der Communion besondere Gnaden verbunden habe. Hilarius sagt z. B. (*de trinitate lib. VIII*), Joh. 14, 20. sei nicht von der Einheit des Willens die Rede, sondern davon, daß Christus durch das Geheimniß des Sacraments natürlich, körperlich und unzertrennlich (*naturaliter, corporaliter et inseparabiliter*) in uns sei. Es ist hier nicht der Ort, die mancherlei Meinungen von den Gnadenwirkungen des h. Abendmahls anzuführen. Die Lehre, daß die Zeichen bei der Communion durch die Consecration in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, ist bekannt genug. Paschasius Radbert hat zuerst, im Jahr 831, durch seine Schrift über das Sacrament des Leibes und Bluts J. C., zu den endlosen Streitigkeiten über die Mahlzeit des Friedens Veranlassung gegeben. Er behauptete, daßelbe Fleisch Christi, welches geboren worden und gelitten habe, würde natürlich, unter der Gestalt Brodts und Weins im Abendmahl dargereicht. Ihm widersprachen, auf Befehl Carls des Kahlen, Ratramn, Joh. Scot, und im 11. Jahrhundert Berengarius, und behaupteten, nur die Figur, das Bild des Leibes und Blutes Christi sei im Abendmahl zugegen. Ob diese Meinung wohl von dem unterschieden ist, was H. Zwingli sieben hundert Jahr nachher lehrte, nemlich im Jahr 1524, daß Leib und Blut bloß Zeichen des abwesenden Leibes und Bluts Christi sind? Papst Innocenz III. machte zuerst im Jahr 1215. die Transsubstantiation zu einem Glaubensartikel.

12. Die Communion ist bloß eine kirchliche Handlung, d. i. eine solche, welche nur in einer bestimmten Religionsgesellschaft, nemlich der christlichen, für die Mitglieder derselben nothwendig ist, weil sie der Stifter als ein Symbol vorgefchrieben hat. Uebrigens ist sie zufällig, und kann nicht etwa allen Menschen zur Pflicht gemacht werden, welches doch seyn müßte, wenn sie ein Gnadenmittel wäre. Man hat es nemlich schon frühe unter die Glaubensartikel aufgenommen, durch den Genuß des h. Abendmals erlange der gebesserte Mensch die Vergebung seiner vergangenen Sünden und die Gnade Gottes; woher auch der Gebrauch entstanden ist, noch auf dem Sterbebette zu communiciren.

13. Die Communion nun als ein solches Gnadenmittel ansehen, ist ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuschung, das Symbol mit der Sache, die es vorstellen soll, Beförderung der Fortdauer sittlich guter Gefinnungen, für gleichgeltend zu halten. Dieser Wahn aber kann nicht anders als dem Geiste des Christenthums (s. Christenthum) gerade entgegen wirken.

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk.
S. 300 — 4, S. 310.

Complicen.

S. Mitfschuldige.

Composition.

S. Zusammenfetzung.

Concret,

συνδεδιασμενον, *in concreto*, in der Naturforschung. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit zu bezeichnen, daß man sich wirkliche Natur, wirkliche Gegenstände der Erfahrung vorstellt. Etwas sich concret oder *in concreto* vorstellen heißt, sich es vorstellen, wie es wirklich in der Natur zu finden ist, oder doch, den Gesetzen der Natur gemäß, zu finden seyn könnte. Es ist dem abstract oder *in abstracto* ent-

gegengesetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, daß man sich bloß Begriffe vorstelle, ohne darauf zu sehen, wie das, was durch diese Begriffe gedacht wird, an Erfahrungsgegenständen vorhanden seyn mag. Vom Daseyn Gottes, sagt z. B. Kant, können wir keinen Gebrauch machen, der *in concreto* d. i. in der Naturforschung seinen Nutzen bewiese. Das Daseyn Gottes ist nemlich nicht wirkliche Natur, kein wirklicher Gegenstand der Erfahrung, und eben daher kann auch dasselbe nicht als eine Naturursache gebraucht werden, um etwas als Wirkung davon abzuleiten. Sobald ich also von einer Wirkung sage, sie rühre von Gott her, so gehe ich keine Naturursache an, und erkläre nichts. (C. 826.). Der Begriff eines Kindes überhaupt ist etwas *in abstracto*, weil es in der Erfahrung immer noch mit andern Eigenschaften zusammen vorhanden ist, von denen bei der Vorstellung eines Kindes überhaupt abstrahirt, d. i. nicht darauf gesehen wird; der Begriff eines bürgerlichen Kindes ist gegen den eines Kindes überhaupt schon etwas *in concreto*, weil bei demselben eine Eigenschaft mitgenommen wird, mit der ein Kind überhaupt in der Erfahrung existirt. Aber eigentlich giebt es auch kein bürgerliches Kind überhaupt, sondern jedes meiner Kinder ist ein bürgerliches Kind, d. h. hat unter mehrern Eigenschaften auch die an sich, daß es das Kind eines Bürgerlichen ist, von allen den übrigen Eigenschaften wird aber abstrahirt, und so habe ich den Begriff eines bürgerlichen Kindes, der in dieser Rücksicht ebenfalls ein Begriff *in abstracto*, jedes meiner Kinder aber ein Ding *in concreto* ist.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptst.
I. Abschn. S. 826.

Dess. Schrift über eine Entdeckung I. Abschn. 13.
S. 26. *)

Concupiscenz.

9. Gelüsten.

Concurrenz.

S. Gemeinschaft. Wechselwirkung.

Configurationen,

freie Bildungen, *configurationes*, *configurations*. Diesen Namen führt das Phänomen, wenn aus einem Flüssigen, das in Ruhe ist, durch Verflüchtigung oder Abfonderung eines Theils desselben (bisweilen bloß der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt annimmt. So nimmt das Eis unter den gehörigen Umständen eine regelmässige Gestalt an, und bildet sich gewöhnlich in Nadeln oder kleinen Strahlen, die sich unter einem Winkel von 60° durchkreuzen. Auch viele Salze, ingleichen Steine, die von einer im Wasser, wer weiß durch was für Vermittelung, aufgelösete Erdart erzeugt werden, nehmen bestimmte Gestalten an. Eben so, sagt Kant, bilden sich die drusichten Configurationen vieler Minern. Unter Minern (*Minera*) sind Stücke Erde zu verstehen, die mit Salz, Schwefel oder Metall vermischt sind. Diese Minern sind drusicht, heisst, die Materien sind in solchen Minern nicht gleichförmig unter einander gemischt, sondern man findet ganze Stücke reine Materie, z. B. Metalle oder Salze u. s. w. in ihnen, welche eben Drusen heissen, s. Anschiesen (M. II. 766. U. 250.).

2. Die Ursache der Configurationen ist die Attraction oder Anziehungskraft; „denn wenn,“ wie Bergmann sagt (Phyf. Besch. der Erdkugel II. B. V. Abth. 4 Cap. §. 175. S. 274), „die Theile einer gleichförmig vertheilten Materie, bei Verringerung oder Schwächung des Auflösungsmittels, welches allem Vermuthen nach Wasser war, einander immer näher kommen, so wird endlich der Abstand so klein, daß mehrere auf einander wirken können, und da dies allezeit ungefähr gleich geschehen muß, so entsteht auch eine bestimmte äussere Gestalt für jede Art Materie, welches man das Anschiesen der Theile nennt. Jedoch muß der

Unterschied natürlicher Weise auch auf die Zeit ankommen, in welcher das Auflösungsmittel verändert wird, denn je geschwinder solches verringert oder abgekältet wird, desto geschwinder und unordentlicher fallen die Theilchen zusammen, und umgekehrt, wenn die Veränderung allmählig geschieht. Die Natur scheint auf unendliche Art mit der Ungleichheit dieser Configurationen zu spielen, aber wenn sie genauer betrachtet werden, so findet man, daß die meisten Veränderungen von wenigen ursprünglichen Figuren sind. Merkwürdig ist es, daß unter den Crystallen alle fünf reguläre geometrische Körper vorkommen.“ S. Anstheissen. 7. (U. 250).

3. Kant führt, zum Beispiel der drusichten Configurationen vieler Minern, den Bleiglanz (*galena*) an. Dieses ist vererztes Blei, welches gewöhnlich in Würfeln mit abgestumpften Ecken gefunden wird, und eins der gemeinsten Erze ist. Das zweite Beispiel ist Rothgüldenerz (*argent rouge*). Dieses ist vererztes Silber, welches crystallisirt, und als sechsseitige Säulen, mit sechsseitigen oder dreiseitigen Endspitzen, gefunden wird. Dergleichen Configurationen geben auch andere Silbererze, als Silberhornerz, Schwarzgüldenerz, Glaserz und andere vererzte Metalle. Unter den Mineralien kommen übrigens verschiedene Crystalle vor, zu denen die Kunst bisher kein in der Natur freies Auflösungsmittel hat entdecken können. Der große Newton schrieb den Theilen eine gewisse Polarität zu, so daß gewisse Seiten einander anzögen, oder einander zurückstößen (Bergmann a. a. O. S. 285. U. 250.).

4. Aber auch innerlich, sagt Kant, zeigen alle durch Hitze flüßig gewesene *) Materien im Bruche eine bestimmte Textur. Wenn man würflichte Crystalle von einander schlägt, und auf das genaueste betrachtet, so findet man oft nichts anders, als ein

*) Diese Worte müssen nach M. II, 767. vor Materie stehen.

gleichförmiges würflichtes Wesen, welches die Art der Zusammenfügung nicht weiter verräth; aber ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung hat zuweilen verursacht, daß diese Kunststücke nicht zur Vollkommenheit gebracht werden, und sie auch äußerlich ihre specifisch eigenthümliche Gestalt nicht zeigen konnten. Die denn hervorgebrachten Anschiefungen oder Mißgeburten entdecken aber, bei näherer Untersuchung, einen höchst wunderbaren Bau, der aus vierseitigen leeren Pyramiden oder Trichtern bestehet (Fig. 20), deren jeder aus vier Dreiecken zusammengesetzt ist, und diese aus parallelen Fäden. Sechs solche gleich große Trichter mit den Spitzen um einen Punkt zusammengesetzt machen gleichsam das Skelet aus, die Hölungen desselben werden nach der Hand immer mit kleinern und kleinern Trichtern ausgefüllt, und so wird endlich ein vollkommener Würfel zu Stande gebracht (Fig. 21) (Bergmann. l. c. S. 275. U. 250.).

5. Kant sagt, man habe dieses auch an einigen Metallen beobachtet, die nach der Schmelzung äußerlich verhärtet waren. Da diese innerlich noch flüssig waren, so zapfte man den innern flüssigen Theil ab. Als nun das übrige zurückgebliebene ruhig anschiefen konnte, so gab es eine bestimmte Gestalt. Viele von den erwähnten mineralischen Crystallisationen geben oft so überaus schöne Gestalten im Bruch, als wenn sie durch Kunst hervorgebracht wären.

6. Kant führt z. B. die Spatdrusen an; worunter man Stücke von durchscheinenden und durchlichtigen Steinen und metallischen Kalken versteht, die eine meist rhomboidische Bruchgestalt von glatter glänzender Fläche und bestimmten Ecken und Winkeln haben, und die mithin eigentlich eine gewisse Art von Textur bezeichnet. Eine Gattung derselben nennt man, weil ihre Materie von ansehnlichem specifischen Gewicht ist, Schwerspath. Eine ganz auffallend ausgezeichnete Art eines schneeweißen Schwerspaths ist z. B. der Aehrenstein (*lapis acerofus*); er hat eine blumichte Gestalt wie ästige Aehren, womit ein festes graues mergelartiges Gestein wie durchwachsen ist, so daß durchschnittenne Tafeln davon ein ausnehmend schönes Ansehen haben. Er ist vor vielen Jahren einmal

in der Gegend von Osterode am Harz gebrochen werden (Blumenbach Handb. der Naturgesch. XII. Abchn. X, 4, 3.).

7. Der Glaskopf ist ein vererztes Eisen, und gehört zu den rothen Eisensteinen, bricht meist strahllicht; einzelne keilförmige Stücke sind unter dem Namen Blutstein (*haematites*) bekannt (Blumenbach, *l. c.* XIII, 2, *d.*). Die Eisenblüthe ist eine Abart vom Tropfstein, und vorzüglich wegen ihrer blendenden Weiße und ihres corallenähnlichen Wuchses merkwürdig (Blumenbach *l. c.* VIII, A, 1.). Kant nennt endlich noch zum Beispiel solcher Naturproducte, die Kunstproducten sehr ähnlich sehen, die Glorie in der berühmtesten Höle der Welt, der Grotte von Antiparos. Tournefort sah hier die Stalaktiten oder Tropfsteine vegetiren; allein sie sind nichts anders, als das Product eines durch Gipslager durchfickernden Wassers (*M. II.* 767. *U.* 250. *f.*).

8. Allem Ansehen nach ist das Flüssige überhaupt älter als das Feste, und sowohl die Pflanzen als thierischen Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, sofern sie sich in Ruhe formt; freilich in der letztern zuförderst nach einer gewissen ursprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäß anschliessend und sich in Freiheit bildend. Es läßt sich also wohl denken, ohne dem teleologischen Princip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, daß die Schönheit der festen Körper der Natur und ihrem Vermögen, sich ohne Zwecke nach ihren Gesetzen ästhetisch zweckmäÙig zu bilden, zugeschrieben werden könne. Dieser Meinung ist auch Bergmann (*l. c.* §. 176. S. 287.). Alle feste Körper, sagt er, scheinen aus oder in flüssigen Materien zusammen zu wachsen. Es sind aber bei dieser Bildung der festen Körper zwei Principien bemerkbar, ein teleologisches, nach welchem es scheint, als habe ein Verstand alles auf die Erreichung gewisser Zwecke angelegt, welches unter dem Wort ZweckmäÙigkeit weiter ausgeführt wird, und ein chemisches, nach welchem, gewissen Attractionsgesetzen ge-

mäfs, sich die gleichen und ähnlichen Materien leichter und schneller mit einander verbinden. Wenn z. B. die Atmosphäre, ein Gemisch verschiedener Luftarten, so kalt ist, daß die Dünste, welche aufgelösete wäsrige Feuchtigkeiten sind, sich durch Abgang des Wärmestoffs gleich im ersten Augenblicke von der Atmosphäre scheiden, oder niedergeschlagen werden, und anschließen, so entsteht der Schnee. Dieser hat verschiedene, oft sehr künstlich scheinende und überaus schöne Figuren, welche von der Verschiedenheit der dermaligen Luftmischung abhängen. Nach dem teleologischen Princip sollen nun vielleicht diese Figuren dazu dienen, den Schnee locker zu erhalten, damit er nicht durch seine Schwere die Pflanzen zerdrücke. Nach dem chemischen Princip darf man vielleicht der Vermuthung Raum geben, daß die Configurationen des Schnees davon herrühren, daß sich die kleinen Theile der festwerdenden Körper mit ihren größten Seitenflächen am stärksten anziehen, und sich also mit diesen Flächen zusammenlegen; gesetzt nemlich, die ersten Anlagen zum Schnee sind gleich große Kugeln, so haben um eine Ebene um jede solche Kugel herum gerade sechs andere Platz, und so werden sich nach der Richtung derjenigen Durchmesser, die immer durch zwei Kugeln gehen, mehr Kügelchen anlegen, weil die Anziehungskraft in dieser Richtung am stärksten ist (Gehler phys. Wörterb. Artikel Schnee). Dieses geschieht also nach chemischen Gesetzen, denn wir nennen das eine chemische Wirkung der Körper auf einander, wenn sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, s. Wirkung, chemische. Zugleich aber wirkt die Natur hier ästhetisch zweckmäfsig, d. i. so, daß dadurch unsere Einbildungskraft mit unserm Verstande in Einstimmung gesetzt und das Gefühl der Luft erweckt wird, vermöge dessen man die Configurationen des Schnees schön nennt. Eben so verhält es sich auch mit den Blumen, den Vogelfedern, den Muscheln u. s. w. sowohl ihrer Gestalt als Farbe nach. Ob es nun Naturzweck sei, uns diese Luft zu machen, und sie ihre Formen für unser Wohlgefallen gebildet hat, oder ob es von dem freien Spiel unsrer Einbildungskraft in ihrer Freiheit

abhängt, daß etwas schön sei, wird im Artikel Zweckmäßigkeit untersucht.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 250. —
252.

Bergmann. Physik. Befchr. der Erdkugel. II. B. V.
Abth. 4. Cap. §. 175. 176. S. 274. ff.

Congress.

S. Zusammentretung.

Congruenz.

S. Gleichheit.

Constitution,

constitutio (status publici), constitution. Man nennt den rechtlichen Zustand eines Volks unter einem sie vereinigenden Willen die Constitution. Man muß nemlich einen Unterschied machen zwischen einer Menge und einem Volk. Eine Menge (Aggregat) von Menschen, ist eine Anzahl Menschen, die durch kein Vernunftprincip unter sich zusammenhängen, oder in Verbindung stehen. Gefetzt, ein einzelner Mensch unterjocht nach und nach mehrere einzelne Menschen, so machen sie zusammen wohl eine Menge, aber nicht ein Volk aus. Das Wort Volk hingegen bezeichnet eine Verbindung (Association), in der die Menschen mit einander stehen, welche das Volk ausmachen. Ein Volk ist eine Menge von Menschen, welche in einem rechtlichen Zustande unter einem sie vereinigenden Willen leben, um dessen, was rechtlich ist, theilhaftig zu werden. Der Zustand, worin das Volk lebt, ist rechtlich, heißt, er beruhet (nicht auf Gewalt, denn das wäre ein physischer; nicht auf Gewissen, denn das wäre ein ethischer Zustand, sondern) auf solchen Forderungen, die ein jedes Mitglied dieses Volks für seinen eigenen Willen anerkennen muß, s. Recht. Ihr Wille ist daher in einem einzigen Willen vereinigt, der der Wille aller ist. Dieser rechtliche Zustand nun, in wel-

chem sich das Volk befindet, heist seine Constitution, Verfassung, Staatsverfassung, Regierungsform (*forma reipublicae s. civitatis*), f. Staat, Staatsbürger, Zustand, bürgerlicher (K. 161.)

2. Es giebt aber auch, aufer der erklärten objectiven Bedeutung des Worts Constitution, eine subjective. Nach dieser heist es der empirische Act der Vereinigung des Willens aller, wodurch die Menge ein Volk wird, oder in den rechtlichen Zustand tritt. So kann man sagen, heute geschahe die Constitution des Raths der Fünfhundert, und eine Menge Menschen, die bisher in den Amerikanischen Wäldern lebten, kann sich noch in Zukunft zu einem Volk constituiren. Kant nennt den Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, den ursprünglichen Contract. Ich unterscheide aber diesen als Idee, die bei der Constitution vorausgesetzt werden muss, von dem Constitutionsact, welcher von der Idee des ursprünglichen Contracts abgeleitet ist, und in der Zeit geschieht. Kein Volk hat den ursprünglichen Contract je geschlossen, aber jedes Volk muss seine, oft sehr rechtswidrige und in der Zeit entstandene Constitution (deren Ursprung oft nicht zu erforschen ist, und ob er rechtmäßig sei, nicht erforscht werden darf) nach dem ursprünglichen Contract beurtheilen und verbessern. (K. 168.)

3. Endlich heist Constitution auch die Sammlung von Gesetzen, oder der durch den vereinten Willen Aller gemachten Bestimmungen des rechtlichen Zustandes, worin sich das Volk gesetzt hat, oder die Bestimmung der Staatsverfassung durch Gesetze. In dieser Bedeutung gebraucht Kant das Wort, wenn er sagt: „es kann selbst in der Constitution kein Artikel enthalten seyn, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich, im Fall der Uebertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken.“ Wenn er aber sagt: also ist die sogenannte gemäsigte Staatsverfassung, als Constitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, gebraucht er das Wort in der ersten Bedeutung, wie das Wort Staatsverfassung hinlänglich anzeigt.

Die drei angeführten Bedeutungen des Worts **Constitution** müssen wohl unterschieden werden, wenn man nicht alle Augenblicke anstoßen, und über den Sinn einer Stelle in naturrechtlichen Schriften zweifelhaft bleiben will (K. 175. f.).

Constitutionsgefetze,

Constitutionalgefetze. Die durch den vereinigten Willen des Volks gemachten Bestimmungen, wie es vom Staatsoberhaupte will regiert seyn. Die gesetzgebende Gewalt kann nemlich nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen, weil von ihr alles Recht ausgehen soll, und sie also Niemand muß Unrecht thun können, dies ist aber nur möglich, wenn das Volk sich selbst das Gesetz giebt (K. 165.).

2. Die **Constitutionsgefetze** unterscheiden sich von den übrigen bürgerlichen Gesetzen dadurch, daß sie bloß für das Oberhaupt des Staats gegeben sind, und daß sie gegen dasselbe nicht mit Zwang durchgesetzt werden können. Alle übrigen Gesetze sind für die Staatsbürger als Unterthanen gegeben, und das Oberhaupt des Staats hält darüber, daß ihnen nachgelebt wird. Wenn der oberste Befehlshaber die **Constitutionalgefetze** übertritt, so darf sich ihm Niemand widersetzen, und Niemand kann ihn einschränken, beides widerspricht dem Begriff eines obersten Befehlshabers (s. **Constitution**).

Constitutiv.

objectiv bestimmend, gesetzgebend. Ein Prädicat, welches ausagt, daß etwas *a priori* bestimmt, wie etwas anderes seyn muß oder seyn soll. So ist z. B. das Princip aller Axiomen der Anschauungen **constitutiv** für die Erfahrung nicht nur, sondern auch für die Anschauung (s. Axiomen der Anschauung). Es heißt: alle Erscheinungen sind der Anschauung nach extensive Größen. Durch diesen Grundatz wird *a priori* festgesetzt, daß uns gar keine andern Erfahrungsgegenstände vorkommen können, als solche, die wir als

ausgedehnte Gröſen anschauen müſſen. Darum heiſt derſelbe ein conſtitutiver Grundſatz für die Anſchauung und Erfahrung. Das Conſtitutive iſt dem Regulativen entgegengeſetzt, welches nicht *a priori* beſtimmt, wie etwas ſeyn muß oder ſoll, ſondern wie etwas geſucht werden muß. Ein ſolcher regulativer Grundſatz iſt z. B. der Grundſatz der Beharrlichkeit. Er heiſt: Alle Erſcheinungen enthalten die Subſtanz, welche beharret, und Accidenzen, welche wechſeln. Dieſer Grundſatz iſt nun zwar auch conſtitutiv in Anſehung der Erfahrung, d. h. es kann uns gar kein Erfahrungsgegenſtand vorkommen, der nicht etwas Beharrliches enthielte, welches immer bleibt, und Accidenzen, welche wechſeln. Aber er iſt nicht conſtitutiv für die Anſchauung, wie obiges Princip der Axiomen. Denn dieſes beſtimmt, wie die Anſchauung ohne Ausnahme ſeyn muß, der Grundſatz der Beharrlichkeit aber giebt nur eine Regel an, nach welcher allen Accidenzen etwas Beharrliches zum Grunde gelegt werden muß, welches gar nicht angeſchauet werden kann, nemlich die Subſtanz. Alles, was wir anſchauen, ſind Accidenzen oder wechſelnde Beſtimmungen des Dinges, denen wir aber doch eine Subſtanz zum Grunde legen müſſen, an der ſie wechſeln, und die ſolglich immer bleibt.

2. Solche Grundſätze, die für die Anſchauung conſtitutiv ſind, beſtimmen, wie die Erſcheinungen angeſchauet werden müſſen, wenn ſie möglich ſeyn ſollen, oder wie ſie nach den Regeln einer mathematiſchen Verknüpfung (Syntheſis) ſinnlich dargeſtellt (conſtruirt) werden können. Wenn nemlich alle Erſcheinungen, der Anſchauung nach, extenſive, und der Empfindung nach, intenſive Gröſen ſind, ſo müſſen ſie der Wiſſenſchaft ſolcher Gröſen, d. i. den Grundſätzen und Lehrſätzen der Mathematik unterworfen ſeyn. Die Geometrie iſt nemlich die Wiſſenſchaft ausgehnter Gröſen, daher berechtigt uns der Grundſatz, daß alle Erſcheinungen der Anſchauung nach ausgehnte Gröſen ſind, die ganze Geometrie auf Erfahrungsgegenſtände anzuwenden. Wenn wir uns z. B. von

der Sonne, der Anschauung nach, eine Erkenntniß verschaffen wollen, so bestimmen jene für die Anschauung constitutiven Grundsätze, noch ehe ich die Sonne wahrnehme, mit Nothwendigkeit, und also vollkommener Sicherheit, von derselben vorher, daß sie eine ausgedehnte GröÙe haben müsse; denn sonst könnte keine Anschauung derselben möglich seyn; daß folglich ein Theil nach dem andern von derselben in mein Bewußtseyn werde aufgenommen werden müssen (welches eben die mathematische Synthesis der Ausdehnung ist), wenn ich eine Anschauung von derselben erhalten soll. Da nun die Sonne, auf diese Weise, eben so, wie die Anschauung des Raums, in dem sie sich befindet, und mit demselben von mir erzeugt wird (indem dadurch eine Empfindung nach der andern in mir entsteht, daß meine Sinne afficirt werden, und ich so eine Empfindung nach der andern an einander reihe, und sie alle in Ein Bewußtseyn verknüpfe); so folgt, daß die Geometrie auf sie anwendbar ist, und ihre GröÙe muß bestimmt werden können. Ferner, wenn ich das Licht der Sonne empfinde, so folgt aus jenen Grundätzen, daß dasselbe eine intensive GröÙe seyn, folglich einen Eindruck auf mich machen muß, der einen gewissen Grad hat, so daß ich mir diese Empfindungen schwächer oder stärker denken kann. Folglich bin ich berechtigt, die Mathematik intensiver GröÙen auf diese Empfindung anzuwenden, und den Eindruck, den das Licht der Sonne, wenn ich es wahrnehme, auf meinen Sinn macht, nach den Grundätzen und Lehrätzen der Mathematik intensiver GröÙen zu bestimmen. Eine intensive GröÙe ist nemlich eine solche, zu deren Vorstellung ich nicht, wie bei der ausgedehnten, dadurch komme, daß ich einen Theil derselben nach dem andern hinzusetze; sondern die intensive GröÙe ist auf einmal da, und ich kann von ihr bloß auf die Theile zurück gehen. Die Empfindung des Sonnenlichtstrahls ist nicht wie die Anschauung der Sonne nach und nach, sondern auf einmal in mir, und wenn ich einen Sonnenlichtstrahl nach dem andern in mein Bewußtseyn auffasse, so entstehet nicht eine stärkere Empfindung,

sondern die Anschauung einer grössern Erscheinung. Da nun, durch die angeführten Grundsätze, die Anschauung und Empfindung den Gesetzen der Ausdehnung und Intensität unterworfen wird, so bin ich berechtigt, die Zahlgrößen sowohl auf die Größe der Sonne in der Anschauung, als auch auf die Stärke des Lichts derselben in der Empfindung anzuwenden, und z. B. den Grad der Empfindung des Vollmondslichts zur Einheit, mit der ich das Sonnenlicht messe, anzunehmen, und zu sagen, das Sonnenlicht ist der Empfindung nach so stark, als 200000 Vollmonde auf einmal in mir verursachen würden. So wird also auch die Empfindung durch Kunstgriffe der Mathematik anschaulich gemacht, oder *a priori* sinnlich dargestellt (construirt); denn 200000 Vollmonde selbst hat noch Niemand auf einmal gesehen (M. I. 621. C. 221.).

3. Dafs die Analogien der Erfahrung nicht constitutiv für die Anschauung, obwohl für die Erfahrung sind, d. h. dafs sie nicht die Anschauungen *a priori* der Erscheinungen in der Mathematik wie die Axiomen der Anschauungen, sondern blofs die Erfahrung in Ansehung des Daseyns der Dinge, doch ohne sie sinnlich *a priori* darstellen zu können, nach nothwendigen Gesetzen bestimmen, ist im Artikel Analogie der Erfahrung zu finden.

4. Aber wichtig ist die Untersuchung, was Kant unter constitutiven Erkenntnisvermögen versteht, welche wir daher hier noch anstellen wollen.

5. Wir haben drei Seelenvermögen, die sich nicht weiter aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten, oder auf ein einziges Vermögen zurückführen lassen, von denen man aber alle übrigen ableiten kann, nemlich:

- a. das Erkenntnisvermögen;
- b. das Geföhlsvormögen; und
- c. das Begehrungsvermögen.

Durch das erste allein beziehen wir unfre Vorstellungen auf Gegenstände, oder betrachten sie als solche Gedanken, die nicht blofs Hirngespinnste der Phantasie

sind, nicht blofs in der Einbildungskraft ihren Grund haben, oder ein blofses Spiel derselben sind, sondern einen Gegenstand richtig vorstellen, d. i. unfre Vorstellungen werden Erkenntnisse. Durch das zweite wird mit unsern Vorstellungen ein Gefühl der Luft oder Unluft verbunden, wodurch nicht erkannt, sondern geföhlt, d. i. eine Wirkung auf unser Subject verursacht wird; die, wenn das Object, welches sie in uns hervorbringt, zweckmäfsig für unser Subject ist, Luft, im Gegentheile Unluft genannt wird. Durch das dritte wird mit unsern Vorstellungen die Möglichkeit verbunden, dafs das Subject derselben durch sie Ursache der Wirklichkeit der Gegenstände derselben werde, oder dafs das Subject eine Begehrung des Gegenstandes habe. So wie also ein Object aufs Subject blind wirken kann, so kann auch das Subject ein Object blind bewirken, beides geschieht vermitteltst Vorstellungen.

Das Subject hat bei seinen Vorstellungen

- a. ein Gefühl; gewirkt vom Object;
- b. eine Begehrung (wodurch das Object entweder begehrt oder verabscheuet wird), und wirkt das Object.

So ist es ohne alles oberes Seelenvermögen in jedem Thiere. Nun kömmt aber bei dem erkennenden Wesen noch das Erkenntnisvermögen hinzu, welches man auch Vernunft überhaupt nennt, und wodurch es demselben möglich wird, sich zu seinen Vorstellungen einen Gegenstand zu denken, der dadurch vorgestellt wird. Bei den vorstehenden beiden blinden Verhältnissen, worin das Subject mit dem Gegenstande stehet, mufs das Subject wenigstens eine Anschauungsfähigkeit haben, wodurch das Object demselben so gegeben wird, dafs das Subject dasselbe fühlen und begehren kann. Bei dem erkennenden Wesen ist aber diese Anschauungsfähigkeit noch weit nöthiger zur Beantwortung der Frage des Subjects: was ist das, was ich mir vorstelle? Diese Anschauungsfähigkeit heifst die Sinnlichkeit. Ohne Sinnlichkeit wäre nichts vorhanden zu erkennen, so wie ohne sie nichts zu fühlen und zu begehren wäre.

6. Das Erkenntnißvermögen hat aber drei Zweige:

1. den Verstand;
2. die Urtheilskraft;
3. die Vernunft im engern Sinne des Worts.

Durch den Verstand denken wir uns den Gegenstand in einer einzigen Vorstellung, die wir Begriff nennen; zwischen dem Begriff und seinem Gegenstande muß aber eine solche Beziehung seyn, daß auch der Begriff zu diesem Gegenstande und keinem andern gehört, dazu bedürfen wir ein Vermögen, welches die Urtheilskraft heißt. Der Verstand bildet den Begriff, aber die Urtheilskraft macht, daß es auch der richtige Begriff vom Gegenstande wird. Da aber der Gegenstände unendlich viele sind, so würde unser Geschäft zu denken und zu urtheilen endlos seyn, und wir würden nicht zu einer Uebersicht gelangen, und uns folglich in unfrer Erkenntniß nicht zurecht finden können, wenn wir nicht am Verstande das Vermögen hätten, uns den Begriff als eine allgemeine Vorstellung von mehreren Gegenständen (derselben Art), die er alle vorstellt, zu denken. Wir müssen aber nun auch ein Vermögen haben, jeden einzelnen Gegenstand durch den allgemeinen Begriff zu erkennen, oder seine Eigenschaften in dem allgemeinen Begriff aufzufinden, und so die Erkenntniß des einzelnen Gegenstandes von dem allgemeinen Begriff abzuleiten, und dieses Vermögen ist die Vernunft. Wenn mir daher z. B. der Gegenstand in der Anschauung gegeben ist, den wir einen Baum nennen, so kann ich ihn nun mit meinem Verstande als einen Inbegriff vieler einzelnen Vorstellungen, als der Wurzel, des Stammes, der Zweige, der Blätter, in einem einzigen Gedanken zusammen fassen, welcher der Begriff von einem Baume heißt; zugleich erkenne ich diesen Begriff für den von jedem Baume, der mir jemals vorkommen kann; durch die Urtheilskraft erkenne ich, daß dieser Begriff wirklich dem Gegenstande Baum, und nicht etwa dem Gegenstande, den ich Vogel nenne, zukömmt, und durch die Vernunft wende ich alle die Merkmale oder Bestimmungen, die in dem allgemeinen Begriff Baum liegen, als Wurzel, Zweige, u.

f. w. auf den besondern Baum an, den ich erkennen will, und bestimme ihn durch jene Merkmale.

7. Diese Erkenntnißvermögen sind nun, ihrem Gebrauche nach, entweder

- a. formal; oder
- b. regulativ; oder
- c. constitutiv.

Sie sind formal, heist, sie werden von allen Gegenständen ohne Unterschied gebraucht, um sie zu erkennen, und man kann gar nicht anders erkennen als durch sie. Denn zu allem Erkennen gehört, daß der Verstand Begriffe bilde, daß die Urtheilskraft diese Begriffe vom Gegenstande auslege, oder urtheile, und daß die Vernunft das besondere an jedem einzelnen Gegenstande, so weit es möglich ist, in dem allgemeinen Begriff auffuche, den der Verstand gebildet hat, d. h. schliesse. In jedem Begriff liegen daher Urtheil und Schluß, in jedem Urtheil aber der Schluß versteckt, im Schluß liegen alle drei Operationen, im Urtheil nur zwei, im Begriff nur eine offen da, aber stets sind sie alle drei zusammen. Denn wenn ich mir den Begriff eines Baums denke, so denke ich mir einen Inbegriff von Vorstellungen, z. B. Wurzeln, Zweige u. f. w., die alle zusammen den Begriff Baum ausmachen. Der Begriff enthält also die versteckten Urtheile:

der Gegenstand Baum hat Wurzeln,

der Gegenstand Baum hat Zweige u. f. w.

Und da der Begriff Baum von jedem Gegenstande, der ein Baum ist, gilt, so liegen in jedem Begriff auch so viel versteckte Schlüsse, als Vorstellungen im Begriffe sind, z. B.

Die einzelnen Vorstellungen, die in jedem Begriff enthalten sind, müssen in jedem Gegenstande, von dem er gilt, vorkommen;

Nun sind die Vorstellungen Wurzeln, Zweige u. f. w. an jedem Baum zu finden;

Also gehören zu dem Begriff eines Baums Wurzeln, Zweige u. f. w.

Begriffe bilden, urtheilen und schliessen sind also die drei Operationen des Erkenntnißvermögens, ohne die kein Erkennen statt finden kann. Sie machen

also zusammen die Form des Erkennens aus, oder das, was das Erkennen zum Erkennen macht, ohne dabei auf den Inhalt der Erkenntniß zu sehen, d. i. darauf, was erkannt wird. Gebraucht man also die drei Zweige des Erkenntnißvermögens auf diese Weise formal, so nennt man sie den formalen Verstand, die formale Urtheilskraft, die formale Vernunft. Von diesen formalen Vermögen und ihrem Gebrauch handelt die allgemeine Logik, welche daher auch die Formalphilosophie genannt werden kann; sie lehrt uns logisch erkennen, kann aber freilich über den Inhalt einer Erkenntniß nichts ausmachen, sondern lehrt nur, wie die Form derselben beschaffen seyn muß. So sind also Verstand, Urtheilskraft und Vernunft logische Erkenntnißvermögen, oder solche, ohne die man, als *conditio sine qua non*, gar nicht erkennen kann.

8. Allein diese Vermögen als logische zu betrachten, ist nur eine Abstraction; denn wenn sie zum Erkennen wirken, so bringen sie auch gewisse Erkenntnisse aus sich selbst hervor, durch welche sie alle in der Anschauung gegebene Gegenstände bestimmen, und etwas zu dem durch die Anschauung gegebenen Inhalt hinzuthun, wodurch ebenfalls der Gegenstand erst erkennbar wird. Dies sind die Erkenntnisse *a priori*, und in so fern diese aus dem Erkenntnißvermögen entspringen, und die Anlage zu denselben im Erkenntnißvermögen liegt, ehe noch ein Gegenstand gegeben ist, heißen sie eben *a priori*. Die Erkenntnißvermögen, in Ansehung dieses Gebrauchs, sind, weil dadurch Erkenntnisse *a priori* möglich werden, transcendentale, und als solche entweder regulative oder constitutive Vermögen. Sie sind regulative Vermögen, wenn sie Erkenntnisse *a priori* hervorbringen, die nur dazu dienen, die Erfahrungserkenntniß immer weiter fortzusetzen und zu erweitern. Solche regulative Vermögen sind nur

a. die Urtheilskraft, als teleologisches Vermögen. Wenn ich nemlich einen gegebenen Gegenstand mit seinem Begriff vergleiche, so gehet entweder der Gegenstand vor dem Begriffe oder der Begriff vor dem

Gegenstand her; im erstern Fall sehe ich zu, ob der Begriff dem Gegenstande angemessen ist, das geschieht durch die logische Urtheilskraft; oder ich sehe zu, ob der Gegenstand dem Begriffe angemessen ist, der dann der Grund desselben ist, dann beurtheile ich den Gegenstand nach den Begriffen des Zwecks und Mittels. Der Begriff nemlich, der den Grund der Möglichkeit des Gegenstandes enthält, ist der Zweck desselben. Das Vermögen dieser Beurtheilung heist die teleologische Urtheilskraft; sie giebt nemlich dem Verstande das Regulativ, die ganze Natur so zu betrachten, als sei sie das Product einer Causalität nach Zwecken, d. i. als habe ein Verstand überall Zwecke bei der Hervorbringung derselben gehabt.

b. die Vernunft, als Vermögen speculativer Ideen. Die Vernunft fordert nemlich für jedes Besondere das Allgemeine, und fordert daher ein Fortschreiten von Bedingung zu Bedingung, oder einen allgemeinen Begriff, der nicht weiter in einem andern erkannt werden kann. Solche allgemeine Begriffe, welche Ideen oder Vernunftbegriffe heissen, stellt sie dem Verstande als Regulative auf, das heist, als Regeln zum Fortschreiten in der Erkenntniß; dergleichen sind z. B. Welt, Gott u. s. w. (U. LVII. C. 357.) f. Anfang, 13.

Anmerkung. Der Verstand bekommt also von den beiden übrigen Vermögen Regulative, er kann sich aber nicht selbst ein Regulativ seyn; denn er ist das Vermögen, durch welches die Erfahrungserkenntniß entsteht, oder welches der Natur das Gesetz giebt, wodurch sie ein Erfahrungsgegenstand wird. Was also aus ihm entspringt, ist immer constitutiv für die Erfahrung, weil er unmittelbar auf die Anschauungen geht; ob er gleich auch regulativ für die Anschauung seyn kann, wie in den dynamischen Verstandesgrundfätzen, z. B. dem der Causalität.

9. Die Erkenntnißvermögen sind endlich auch constitutive Vermögen, das heist solche, welche den drei Seelenvermögen Gesetze vorschreiben, oder bestimmen, wie die Erkenntniß seyn muß, wie

das Gefühl seyn sollte, und wie die Begehrung seyn soll. Nämlich

a. der Verstand ist constitutiv für das Erkenntnisvermögen, oder bestimmt die nothwendigen Gesetze, nach welchen alles erkannt wird.

b. die Urtheilskraft ist constitutiv für das Gefühlsvermögen, oder bestimmt dasselbe nothwendig, so das das Object als zweckmäfsig für Jedermann beurtheilt und so als schön, häfslich, allgemein, gefühlt werden sollte. Das von der Urtheilskraft *a priori* bestimmte Gefühlsvermögen heifst der Geschmack.

c. die Vernunft ist constitutiv für das Begehrungsvermögen oder bestimmt dasselbe so, das es blofs nach diesen Bestimmungen begehren d. h. zu wollen verbunden ist oder wollen soll (U. LVI), Das von der Vernunft *a priori* bestimmte Begehrungsvermögen heifst der Wille, und die Vernunft, in so fern sie das Begehrungsvermögen bestimmt, die practische Vernunft.

10. Ob nun wohl Urtheilskraft und Vernunft als constitutive Vermögen eigentlich nicht zum Erkennen des Schönen und Häfslichen oder des moralischen Guten und Bösen dienen, indem das Schöne und Häfsliche gar nicht auf Begriffe gebracht und also erkannt, sondern nur gefühlt werden kann, das moralische Gute und Böse aber selbst Begriffe sind, durch die nicht erkannt wird, sondern das Begehrungsvermögen bestimmt werden soll; so hören sie doch darum nicht auf Erkenntnisvermögen *) zu seyn.

*) Der Recensent des 2. Th. der Marginalien schließt nämlich etwas übereilt aus dem Titel: Kritik der Erkenntnisvermögen: der Verf. sei nicht in den Geist der kritischen Philosophie eingedrungen, weil die practische Vernunft und ästhetische Urtheilskraft keine Erkenntnisvermögen wären. Jener Ausdruck ist aber ganz Kants Sprachgebrauch gemäß, der selbst in den Anmerkungen zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft, welche dem zweiten Bande von Beck's erläuternden Auszügen angehängt sind, S. 586 sagt: Es ist also eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung

Unser gesamtes Erkenntnisvermögen, sagt Kant, hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe (auf diesem ist es gesetzgebend für das Erkennen), und das des Freiheitsbegriffs (auf diesem ist es gesetzgebend für das Begehren). Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe (der Ursache, Substanz, Wechselwirkung u. f. w.) geschieht durch den Verstand und ist theoretisch; die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist practisch (U. XVII). Die Urtheilskraft hat eigentlich kein Gebiet, denn sie ist weder gesetzgebend für Gegenstände, die da sind, noch für solche, die da seyn sollen, und ein anderes Gebiet giebt es nicht. Sie ist bloß constitutiv für das Subject, und bestimmt durch das Gefühl der Lust und Unlust die Gegenstände als zweckmäßsig für unser Erkenntnisvermögen, und verbindet durch den Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur beide Gebiete der Erkenntnisvermögen, denn

a. der Verstand schreibt der Natur die Gesetze *a priori* vor, und erklärt sie dadurch für einen Inbegriff von Erscheinungen, denen vielleicht ein überbörnliches Ding zum Grunde liegen mag, welches er aber unbestimmt läßt.

b. die Vernunft schreibt dem Begehungsvermögen ein ganz anderes Gesetz der Freiheit vor, das in der Natur befolgt werden soll, und bestimmt da-

der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Critik der obern Erkenntnisvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Und S. 587. „Die Geschmacks-critik eröffnet, wenn man sie in transcendentaler Absicht behandelt, dadurch, daß sie eine Lücke im System unsrer Erkenntnisvermögen ausfüllt, eine viel verheißende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte. — Die Vermögen des Gemüths lassen sich nêhmlich insgesamt auf folgende drei zurückföhren: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehungsvermögen. Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnisvermögen, obzwar nicht immer Erkenntnis, zum Grunde.“

durch das Ueberfinnliche, das in der Natur durch Handlungen und Naturwirkungen erscheint.

c. die Urtheilskraft verbindet nun beide Gebiete, oder macht den Uebergang von dem finnlichen Gebiet des Naturbegriffs zu dem überfinnlichen Gebiet des Freiheitsbegriffs, indem sie die Natur vermittelt der ästhetischen und teleologischen Urtheile für zweckmäsig erklärt, das Moralfesetz in derselben zu befolgen, wodurch sie das Ueberfinnliche in uns (das Subject der Freiheit, das im innern Sinn erscheint) und aufser uns (das der Körperwelt zum Grunde liegende überfinnliche Substrat) bestimmbar macht.

11. Noch ist zu merken, das was zur Erkenntniß als Regulativ dient, oft zu etwas Anderm z. B. zum Wollen constitutiv ist. So ist der Grundsatz, das ein weises Wesen die Welt beherrscht, ein theoretisch - regulatives Princip der Urtheilskraft für das Erkenntnißvermögen, indem es uns lehrt, alles in der Natur als Mittel und Zwecke zu betrachten und das Zweckmäsig in derselben aufzufuchen. Aber es ist ein practisch - constitutives Princip der Vernunft für den Willen, indem es allein den Gegenstand des Wollens als practisch möglich bestimmt. Das heist, wir können nicht behaupten, Gott könne nicht anders erkennen und wollen, als so wie wir, nach Zwecken, welche Behauptung gültig wäre, wenn jedes Princip theoretisch - constitutiv wäre; sondern ich muß nothwendig einen Gott als moralischen Beherrscher der Welt voraussetzen, weil ich in einer physischen Welt moralisch handeln und die Forderungen meiner physischen Natur denen meiner moralischen Natur unterwerfen soll, welches ich daher für möglich, d. i. dem Willen eines moralischen Welturhebers und Weltbeherrschers angemessen halten muß (U. 457.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. S. 221 — 223 — VIII. Abth. S. 537 — II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. Anh. S. 672 und 692.
Dess. Critik der Urtheilskr. Einleit. S. LVII f. — II. Th. §. 88. S. 437.

Construction.

S. Construiren.

Construiren,

construere, construire. Einen Begriff durch die (selbstthätige) Hervorbringung einer ihm correspondirenden Anschauung darstellen (E. 12 *).

Man nehme z. B. aus der Geometrie den Begriff eines gleichseitigen Triangels. Dieser bestehet aus folgenden Merkmalen:

- a. es ist ein Raum auf einer Ebene,
- b. den Linien einschließen;
- c. diese Linien sind gerade;
- d. es sind ihrer drei;
- e. diese Linien sind alle einander gleich.

Dieser Begriff kann nun, wie in dem Artikel Acroamatisch, 1. ist gezeigt worden, durch eine Anschauung dargestellt werden, so daß ich mir den Begriff nun nicht mehr durch die vorhergehenden fünf Merkmale denke, sondern sein Schema in der reinen Einbildungskraft, oder sein empirisches aber doch geometrisches Bild wie Fig. 2. auf dem Papiere vor mir habe. Aber in der Figur auf dem Papier müssen wir uns 1) die Cirkel wegdenken, denn diese dienten nur, den Triangel darzustellen oder zu construiren; 2) aber auch die drei gleichen Linien nicht von einer bestimmten Länge denken, wie sie auf dem Papier oder auch in dem Bilde allemal haben. Die drei Linien können jede Länge haben, nur müssen sie einander gleich seyn. Da aber in der Erfahrung alles bestimmt ist, so ist die wahre Construction des gleichseitigen Triangels eigentlich schematisch, das heißt, sie bestehet nur in dem Bestreben der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, welches sie aber nie erreicht. Das Schema gehet daher immer in ein Bild über. Diese Anschauung correspondirt dem Begriff, heißt, es sind in ihr die fünf Merkmale anzuschauen, die in dem Begriff gedacht wurden. Die Hervorbrin-

gung dieser Anschauung ist endlich selbstthätig, heisst, sie wird dem Erkenntnißvermögen nicht aufgedrungen, wie bei der empirischen Anschauung dasjenige, was an derselben empirisch ist; das Erkenntnißvermögen verhält sich nicht leidend (passiv) bei dieser Hervorbringung, sondern thätig (activ) oder wirkt sie selbst (E. 12 *).

2. Die Darstellung (Construction) eines Begriffs durch die Hervorbringung einer Anschauung, die demselben correspondirt, kann nur durch die bloße Einbildungskraft geschehen. Das geschieht nemlich so, wie in dem vorhergehenden Beispiele von einem gleichseitigen Triangel ist gezeigt worden. Man stelle sich durch die Einbildungskraft eine begrenzte gerade Linie vor. Von der Länge derselben ist hier nicht die Rede. Man müßte sich also eigentlich eine Linie vorstellen, die jede kleine oder große Länge hätte; da dieses aber nicht möglich ist, und jede begrenzte Linie in Ansehung ihrer Länge bestimmt ist, folglich nicht jede mögliche Länge zugleich haben kann; so ist die Linie, so wie sie gefordert wurde, in der Anschauung schematisch, oder nur durch ein Schema zu construiren. Sie wird aber, vermittelt der reinen Einbildungskraft, durch ein Bild dargestellt, nemlich durch eine begrenzte, folglich bestimmte Linie, bei der wir also von ihrer bestimmten Länge abstrahiren. Und so fährt nun die bloße Einbildungskraft fort, den gleichseitigen Triangel zu construiren, wie es in Acroamatich, 1. gezeigt worden ist. Ist nun der Begriff, welcher construirt wird, zugleich *a priori*, wie der Begriff Triangel, so heisst das rein construiren, und die Darstellung eine reine Construction (E. 12. *).

3. Kant giebt noch ein Paar andere Beispiele einer solchen reinen Construction.

a. Wenn ich mir den Vollmond als Maassstab denke, um damit die Stärke des Sonnenlichts zu bestimmen, so fragt es sich, wie viel Vollmonde z. B. auf dieselbe Stelle einer Tafel scheinen müßten, damit diese Stelle eben so erleuchtet würde, als sie erleuchtet wäre, wenn bloß das Sonnenlicht auf diese Stelle fiel. Man

hat gefunden, daß ohngefähr 200000 Vollmonde dazu gehören würden. Diese Zusammenfetzung des Sonnenlichts aus dem Licht, das 200000 Vollmonde verursachen würde, ist eine Construction des Begriffs der Stärke des Sonnenlichts im Verhältnisse zum Vollmondlicht. Sie geschieht durch die bloße Einbildungskraft *a priori*, denn in der Erfahrung kann man sie nicht machen. Auch geschieht sie schematisch, denn diese 200000 Vollmonde haben nicht Raum am Himmel, wir müssen uns diese Vollmonde folglich in weiterer Entfernung von uns, und doch von der Größe und der Erleuchtung des Vollmonds vorstellen, aber dann sind sie keine Vollmonde, sondern nur Bilder, von denen wir alles das wegdenken, was nicht zu unserm Begriff gehört (C. 221.).

b. Wenn mir drei Glieder einer Proportion gegeben sind, z. B.

4 verhält sich zu 8 wie 6 zu —
 so ist dadurch auch das vierte *a priori* bestimmt, ohne daß ich es erst in der Erfahrung auffuchen darf. Wende ich nun die drei Glieder (4, 8 und 6) wirklich dazu an, das vierte zu finden, indem ich das zweite (8) mit dem dritten (6) multiplicire, und das herauskommende Product mit dem ersten (4) dividire, so heißt das, ich construire das vierte Glied, welches der herauskommende Quotient (12) ist. Das vierte Glied wird so wirklich durch die drei übrigen dargestellt. Der Arithmetiker drückt das durch symbolische Construction aus, d. i. durch eine Darstellung vermittelt Zeichen

$$\frac{8 \cdot 6}{4} = 12$$

Siehe auch den Artikel: Analogie, 3 — 10 (C. 222).

4. Die Mathematik unterscheidet sich darin wesentlich von der Philosophie, daß allen ihren Demonstrationen solche reine Constructionen zum Grunde liegen. Dieser Unterschied ist im Artikel Acroamatisch gezeigt worden. In der Philosophie haben wir bloß Begriffe, und erkennen durch sie; in der Mathematik

hingegen wird jedem Begriff sein Gegenstand gegeben, und an demselben die Richtigkeit des Begriffs angeschauet (C. 741.). Daher rührt eben der große Unterschied in der Evidenz oder untrüglichen Gewissheit zwischen metaphysischen und geometrischen Sätzen. Bei einem geometrischen Satze sehe ich den Gegenstand vor mir, denn ich construire ihn, oder, ich gebe mir den Gegenstand zu meinem Begriff, ich stelle mir den Gegenstand wirklich *in concreto* und dennoch *a priori* dar. Eben dazu kommen in der reinen Geometrie die Aufgaben (s. Acroamatisch) vor; diese sollen nicht etwa lehren, wie man z. B. einen gleichseitigen Triangel u. s. w. mechanisch machen könne, sondern wie er construirt werden könne, nur damit zu beweisen, daß der Gegenstand des Begriffs kein Hirngespinnst sei, oder daß der Begriff einen wirklichen Gegenstand habe. In der Metaphysik hingegen kann man den reinen Begriffen ihren Gegenstand nicht beifügen, ich sehe ihn also da nicht vor mir, und bin daher jeden Augenblick in Gefahr, durch das bloße Denken meiner Begriffe in Irrthum zu gerathen oder mich mit Hirngespinnsten zu beschäftigen. Gesetzt, ich will die Beschaffenheiten und Eigenschaften eines gleichseitigen Triangels untersuchen, so ist vor allen Dingen die Frage, giebt es auch einen solchen Gegenstand? Der Geometer, der es nicht mit der Erfahrung zu thun hat, fragt aber nicht darnach, ob es ein solches Ding in der Erfahrung gebe; das zu untersuchen überläßt er dem Naturhistoriker, und ob das, was er behauptet, von allen Erfahrungsgegenständen gültig sei, dem Transcendentalphilosophen. Er fragt nur, ob in der reinen Anschauung des Raums ein gleichseitiger Triangel möglich sei? Daher muß er nun zeigen, wie ein solcher Triangel in der reinen Anschauung, vermittelt der Einbildungskraft, entstehe, oder er lehrt ihn, wie in Acroamatisch 1 u. 2 gezeigt worden, construiren, d. i. dem Begriff vom gleichseitigen Triangel einen Gegenstand *a priori* geben, von dem jener nun wirklich der Begriff ist. In der Kunstsprache drückt man das nun aus, der Geometer thut erst die Realität seines Begriffs durch die Construction dar, ehe er etwas von diesem seinen Begriffe be-

hauptet (E. 10 f.). Ob nun ein solcher gleichseitiger Triangel in der Erfahrung zu finden sei, muß der Naturhistoriker untersuchen. Allein das würde noch nicht viel helfen, denn einen solchen ganz vollkommenen gleichseitigen Triangel, als ihn die Geometrie darstellt, wird er schwerlich finden, überdem kömmt es hauptsächlich darauf an, ob auch alles das, was der Geometer in seiner Lehre vom gleichseitigen Triangel behauptet und evident beweiset, ganz allgemein von der Erfahrung gelten müsse, so weit nemlich in der Erfahrung die Bedingungen zu finden sind, unter welchen es der Geometer beweiset. Oft schon haben seyn wollende Metaphysiker und Popularphilosophen verächtlich auf die Mathematiker herabgesehen, und behauptet, diese beschäftigten sich nur mit leeren Einbildungen, denn so was, als sie sich vorstellten, gäbe es gar nicht in der Erfahrung. Und dennoch bauet der Astronom auf die Geometrie seine Schlüsse, z. B. über die Entfernung des Mondes von der Erde. Er stellt sich nemlich einen Triangel vor (Fig. 22), dessen eine Seite AC von dem Punct auf der Erde, wo er steht, bis zum Mittelpunct der Erde reicht, die zweite Seite AB von dem Punct der Erde bis zu dem Mittelpunct des Mondes, wenn er im Horizont ist, oder eben untergeht, die dritte Seite CB geht vom Mittelpunct der Erde bis zum Mittelpunct des Mondes. Nun kann man alle drei Linien in der Erfahrung nicht wirklich messen, allein aus Gründen der Geometrie ist der Halbmesser der Erde, oder die Linie AC, aus dem Umkreise der Erde bekannt; zugleich ist der Winkel bei A oder BAC ein rechter Winkel; endlich kann man zwar den Winkel bei C oder ACB nicht wirklich messen, aber doch einen Winkel, der ihm gleich ist, nemlich den Winkel bei E oder BED, denn er ist der Winkel, welcher anzeigt, wie hoch in dem Augenblick, da der Mond für A untergeht, er für E über dem Horizont erhaben ist. Nun weiß man aus Gründen, die in der Trigonometrie aus der Geometrie abgeleitet werden, aus zwei Winkeln und einer Seite jedes Triangels die übrigen Seiten und Winkel durch

Rechnung zu finden. Folglich kann man nun ausrechnen, wie weit es von A nach B oder von C nach B ist. Wie folgt denn nun aber aus dieser Construction durch die Einbildungskraft, von der in Fig. 22. nur ein Bild auf dem Papier entworfen ist, das sich das mit dem wirklichen Mond in der Natur so verhalten müsse, wie ich es mir hier in der reinen Anschauung vermittelt meiner Einbildungskraft darstelle? Das konnte man vor Kant nicht beantworten. Die Transcendentalphilosophie aber, nemlich der Theil derselben, welcher die transcendente Aesthetik genannt wird, lehrt, das der Raum die Form aller äußern Erscheinung ist, und das eben dieselbe bildende Verbindung (Synthesis), wodurch wir uns in der Einbildung den Triangel ABC construiren, mit derjenigen gänzlich einerlei ist, welche wir ausüben, wenn wir in der Erfahrung den wirklichen Mond auf die Weise, wie in Fig. 22. gezeichnet ist, apprehendiren, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen. Das ist es allein, was es möglich macht, das die Construction in Fig. 22, oder der geometrische Gegenstand ABC, in der Natur eben so vorhanden seyn muß, wie ich ihn mir construirt habe, sobald ich den Mond im Horizont, und ein anderer Beobachter ihn in demselben Augenblick an einem von A ziemlich entfernten Ort der Erde E gewahr wird. Die Linien AB, AC, BC werden und müssen sich dann nemlich in der Natur eben so zu einander verhalten, wie hier in der Construction; denn vermöge der formalen Beschaffenheit aller äußern Erscheinungen, die sich auf der Form unsrer reinen Sinnlichkeit gründet, ist es nicht anders möglich, weil diese formale Beschaffenheit nicht in Dingen an sich, sondern in dem anschauenden Subject liegt. Die reale Möglichkeit des Triangels ABC, oder das er auch außer unsrer Einbildung existiren kann, beruhet darauf, das er die Bedingung ist, unter der allein der Mond dem einen von zwei Beobachtern im Horizont und dem andern an Himmel erscheinen kann (M. I, 322. 860. C. 271.).

5. Zur Construction eines Begriffs *a priori* wird also eine nicht empirische Anschauung erfordert,

Fff 2

d. i. eine solche, die nicht in der Erfahrung, sondern in der reinen Einbildung gegeben wird. Diese ist als Anschauung ein einzelnes Object, ein Individuum; und dennoch drückt sie als die Construction eines Begriffs (der eine allgemeine Vorstellung ist) Allgemeinheit aus für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören. So construire ich einen gleichseitigen Triangel Fig. 2, s. Acroamatisch 1, oder gebe meinem Begriff vom gleichseitigen Triangel, daß er ein von drei gleichen Seiten eingeschlossener Raum sei, einen Gegenstand, der ihm correspondirt, entspricht, d. i. ich mache wirklich einen solchen gleichseitigen Triangel. Das thue ich nun entweder so, daß ich mir ihn durch bloße Einbildung in der reinen Anschauung darstelle, oder so, daß ich, um meiner Einbildungskraft durch etwas Bleibendes zu Hülfe zu kommen, ihn nach der Einbildung auch auf dem Papier verzeichne. Beides geschieht *a priori*, denn das Muster dazu ist aus keiner Erfahrung erborgt, sondern geschieht unabhängig von aller Erfahrung, nach der Anweisung im Artikel Acroamatisch, 1. Die einzelne auf dem Papiere hingzeichnete Figur ist freilich eine Erscheinung, und wird empirisch angeschauet; allein sie stellt nur das Object der reinen Anschauung dar, und drückt den Begriff in seiner ganzen Allgemeinheit aus, obgleich das Bild und die reine Anschauung, die es darstellt, ein Individuum ist. Denn es wird dabei von allen den Bestimmungen abstrahirt, die dieses Bild zu einem solchen Gegenstande machen, der in der Erfahrung nur einmal, nämlich hier vor uns Fig. 2. zu finden ist; z. B. die Größe des Triangels, die Länge der Seiten, wie schwach oder stark sie gezeichnet sind, daß der Triangel auf diesem oder keinem andern Papiere stehet, gerade in diesem Exem- plare des Wörterbuchs zu finden ist, sind Bestimmungen, auf die wir gar nicht sehen, an die wir gar nicht denken, von denen wir abstrahiren, wenn wir von der Construction des gleichseitigen Triangels reden, und das Bild desselben auf dem Papiere als diese Construction betrachten. Denn alle diese Bestimmungen

sind solche, die, wenn sie auch bei jeder andern Verzeichnung des gleichseitigen Triangels verschieden wären, doch den Begriff dieses Triangels nicht verändern; denn wären die drei gleichen Seiten auch noch einmal so lang, aber nur gleich, oder wären sie auch auf Holz vorgezeichnet, und schlossen nur den Raum ein, so wäre es immer ein gleichseitiger Triangel (C. 741. f.). Eben darum kann auch der Mathematiker an einem Cirkel, den er (wie einst Archimedes) mit seinem Stabe im Sande beschreibt, so unregelmäßig er auch ausfalle, die Eigenschaften eines Cirkels überhaupt so vollkommen beweisen, als ob ihn der beste Künstler im Kupferstiche gezeichnet hätte (E. 13*).

6. Und nun können wir uns von einem andern immer merkwürdigen und wesentlichen, bisher aber gänzlich verkannten Unterschiede zwischen philosophischer und mathematischer Erkenntniß einen deutlichen Begriff machen. Die philosophische Erkenntniß betrachtet das Besondere im Allgemeinen. Sie stellet z. B. den Begriff einer Ursache auf, unter diesem sind mehrere Arten von Ursachen, z. B. physische, teleologische, moralische enthalten, welche alle ihre Bestimmungen als Ursachen in dem einzigen Begriff einer Ursache haben, so daß, wenn ich weiß, was eine Ursache ist, ich auch weiß, was eine physische Ursache als Ursache ist, nur daß bei derselben noch die Bestimmung des physischen hinzukommt. So betrachtet also die philosophische Erkenntniß das Besondere, physische Ursache, teleologische Ursache u. s. w. in dem Allgemeinen, dem Begriff Ursache überhaupt. Mit der mathematischen Erkenntniß ist es gerade umgekehrt, denn diese betrachtet das Allgemeine im Besondern, ja gar im Einzelnen. Sie hat z. B. den allgemeinen Begriff eines Triangels überhaupt zum Gegenstande, und sie betrachtet diesen nun, indem sie einen einzelnen Triangel in der Einbildung construirt, und wohl gar das Bild desselben auf dem Papiere entwirft. In diesem einzelnen Triangel betrachtet nemlich der Mathematiker alle Eigenschaften des Triangels überhaupt, und

hat sie in diesem einzelnen Triangel in der Anschauung vor sich; abstrahirt aber dabei von allem, was einem Triangel überhaupt nicht wesentlich ist, z. B. von der Länge der Linien oder Seiten, GröÙe der einzelnen Winkel, u. s. w. Beide Arten der Erkenntnisse, die philosophische und mathematische, haben nemlich das mit einander gemein, daß sie beide *a priori* und vermittelt der Vernunft, nicht *a posteriori* und vermittelt der Erfahrung, ihren Gegenstand betrachten. So wie nun das Einzelne durch gewisse allgemeine Bedingungen der Construction, z. B. daß der Triangel gleichseitig ist, bestimmt ist, so muß auch der Gegenstand des Begriffs, dem dieses Einzelne, streng genommen, nur als sein Schema correspondirt, allgemein bestimmt gedacht werden. Denn die reine Anschauung ist, streng genommen, nicht eigentlich der Gegenstand des Begriffs selbst, denn dieser kann nur etwas in der Erfahrung seyn, ein wirkliches Erfahrungsobject. Die reine Anschauung ist aber eigentlich nur das Schema, das den Gegenstand darstellt, und eine Vorstellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, dem Begriff sein Bild zu verschaffen, um die Anwendung des Begriffs auf den Erfahrungsgegenstand zu vermitteln (M. I. 861. C. 742.).

7. Bisher unterschied man Mathematik von Philosophie durch den verschiedenen Gegenstand, den sie zu bearbeiten haben. Man sagte nemlich, die Mathematik habe bloß die GröÙe oder Quantität, die Philosophie aber die Qualität zum Object ihrer Nachforschungen. Allein man nahm die Wirkung für die Ursache. Die mathematische Behandlungsart des Objects, d. i. die Form der mathematischen Erkenntnis, ist die Ursache, daß sie nur auf GröÙen gehen kann. Denn nur der Begriff von GröÙen läßt sich construiren oder *a priori* in der Anschauung darlegen, der Begriff von Qualitäten aber läßt sich nur *a posteriori* oder in einer empirischen Anschauung darstellen. Sind also die Begriffe rein aus der Vernunft und nicht aus der Sinnlichkeit entsprungen (Vernunfterkennnisse), so sind sie gar keiner Anschauung fähig. Die Philosophie hält sich

also bloß an allgemeinen Begriffen, die Mathematik hingegen kann mit bloßen Begriffen nichts ausrichten, sondern eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff in *concreto*, oder in einem wirklichen Gegenstande (der reinen Einbildungskraft) betrachtet, aber doch nicht empirisch oder in einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande, sondern bloß in einer solchen Anschauung, die die Mathematik *a priori* darstellt, d. i. construirt. In dieser Construction muß nun dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Construction folgt, auch von jedem Erfahrungsobjecte des construirten Begriffs allgemein gelten (C. 742 ff.) f. Philosophie.

8. Kant giebt selbst ein Beispiel von diesem Unterschiede zwischen Philosophie und Mathematik. Will der Mathematiker beweisen, daß die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, so fängt er gleich an, seinen Triangel zu construiren; der Philosoph würde suchen dieses aus den in dem Begriff des Triangels liegenden Bestimmungen, nemlich eingeschlossener Raum und drei Seiten, zu zeigen, welches ihm aber nie möglich seyn wird (C. 744.).

9. Es giebt zwei Arten von reinen Constructionen:

a. die ostensive Construction in der Geometrie. Diese ist die Construction der Größen (*quantorum*), oder der Gegenstände selbst, so fern sie eine Quantität oder Größe haben. So construirt man z. B. den Begriff einer zusammengesetzten Bewegung, wenn man die Bewegung selbst als eine solche Größe, die aus mehr als einer gegebenen Bewegung entspringt, so *a priori* in der Anschauung darstellt, daß sie jenen mehreren Bewegungen zusammen völlig gleich, oder als vollkommen einerlei mit ihnen angeschauet wird (N. 15. 25). Man sehe den Artikel Bewegung, S. 610. wo dieses gezeigt worden ist.

b. die symbolische Construction in der Arithmetik. Diese ist die Construction der Größe (*quantitatis*) oder der Quantität, die an den Gegenständen

zu finden ist. So construirt man z. B. $1 + 4 = 5$, oder in der Buchstabenrechnung, wenn man jede mögliche Gröfse durch a , und jede andere mögliche Gröfse durch b ausdrückt, $a + b = c$, welches heifst, wenn man die beiden Gröfsen a und b zu einander addirt, so kommt eine Gröfse heraus, die wir mit c bezeichnen wollen. Bei dieser symbolischen Construction wird von der übrigen Beschaffenheit des Gegenstandes gänzlich abstrahirt, es soll blofs diejenige Beschaffenheit desselben, das er eine Gröfse ist, gedacht werden. Diese symbolische Construction wählt sich alsdann eine gewisse Bezeichnung aller Constructionen von Gröfsen überhaupt oder den Zahlen, d. i. sie drückt die Zahlen durch gewisse bestimmte Zeichen aus, z. B. 1, 2, 3, 4, 5 u. s. w. oder durch allgemeine Zeichen, z. B. die bekannten Zahlen mit den ersten Buchstaben des Alphabets a, b, c , die unbekannt Zahlen mit den letzten x, y, z , die Addition mit dem Zeichen $+$, als $a + b$, die Subtraction mit dem Zeichen $-$, als $a - b$, die Multiplication mit einem Punct, als $a . b$, oder durch blofse Zusammenstellung ab u. s. w., die Ausziehung der Wurzel durch ein V , als V_a . Und so kann nun die symbolische Construction, nachdem sie auf diese Weise den allgemeinen Begriff der Gröfsen, nach den verschiedenen Verhältnissen derselben, bezeichnet hat, alle Behandlung derselben, die durch die Gröfse erzeugt und verändert wird, nach gewissen Regeln in der Anschauung darstellen. Es soll z. B. eine Gröfse durch die andere dividirt werden, so bezeichnet die Arithmetik erst beide Gröfsen mit ihren Zeichen, nemlich wenn in einem Fasse acht Zentner wären, diese Gröfse mit 8, und wenn diese acht Zentner unter zwei Personen getheilt werden sollen, diese Gröfse mit 2; dann setzt sie beide Characteres nach der Form zusammen: welche die Division bezeichnet $8 : 2$ oder $\frac{8}{2}$. So gelangt also die Arithmetik vermittelt einer symbolischen Construction, welche die Gröfsen nur analogisch bezeichnet, eben so gut, wie die Geometrie vermittelt der ostensiven Construction, welche die Gröfse selbst darstellt, zur anschaulichen Erkenntniß des Gegenstandes ihrer Begriffe *a priori*; welches die philosophischen Wissenschaften, durch ihre blofs-

fen Begriffe, niemals im Stande sind, sondern immer nur bloß discursive oder durch Begriffe gedachte Erkenntniß liefern (M. I. 864. C. 745.).

10. Es giebt aber noch eine Construction, nemlich diejenige, die an irgend einer Materie ausgeübt wird, z. B. ich will ein Haus bauen, so ist die Ausführung dieses Unternehmens nichts anders, als die Construction des Begriffs eines Hauses, den ich mir gemacht habe. Eine solche Construction heist die empirische. Und so ist die reine Construction dasjenige für die reinen Begriffe in der Mathematik, was für den empirischen Begriff der Erfahrungsgegenstand ist, der ihm correspondirt. Beide Arten der Anschauungen machen es möglich, daß ich meinen Begriff noch weiter bestimmen kann, als es ohne Anschauung möglich gewesen wäre. Ohne Anschauung kann ich nemlich von einem Begriff nichts weiter wissen, als die Bestimmungen desselben, die in ihm liegen, und ohne welche er nicht derselbe Begriff seyn würde. Diese Bestimmungen entwickle ich durch logische Analysis aus demselben, und bekomme dadurch eine Anzahl analytischer Urtheile, durch die meine Erkenntniß des Begriffs zwar deutlicher, aber nicht die vom Gegenstande des Begriffs vermehrt wird. Die Anschauung aber, sie seyn nur eine empirische oder reine, giebt mir noch mehrere Bestimmungen, die nicht in dem Begriff liegen, und die also meine Erkenntniß vom Gegenstande des Begriffs erweitern; die Anschauung macht es mir also möglich, Bestimmungen dem Begriffe hinzuzusetzen, die nicht aus demselben entwickelt werden können. Hierdurch entstehen synthetische Sätze, welche die bloße Logik, selbst mit allen Künsten der Sophisten, nicht hervorbringen kann. Die reine Construction giebt nun die reinen Anschauungen, und also durch dieselben den mathematischen Begriffen ihren Gegenstand (in der reinen Einbildung). Wenn ich z. B. den Begriff des Triangels habe, und mir durch geometrische Construction die reine Anschauung des Gegenstandes dazu gebe, so wird meine Erkenntniß dadurch eben so vermehrt, als wenn ich zu dem Begriff eines Schrankes mir vom Tischler einen Schrank vorzeigen

lasse, wodurch ich eine Erfahrungsanschauung desselben bekomme. Nun kann ich an der Construction des Triangels sehen, was er alles für Eigenschaften habe, die nicht in dem bloßen Begriffe desselben liegen, zumal wenn ich gewisse Hälfslinien hinzusetze, woraus die Beschaffenheit des Triangels, vermittelt der reinen Anschauung desselben, oder seines Schemas, noch mehr erhellet. So entspringt alsdann z. B. der synthetische Satz, daß alle drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleich sind, welchen Satz Niemand, mit allen Künften der Logik, je aus dem bloßen Begriff eines Triangels heraus entwickeln wird (C. 746.).

11. Aus diesem Beispiele erhellet also deutlich genug, welcher ein großer Unterschied ist zwischen dem discursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder wenn ich mir alles, was die Vernunft unabhängig von der Erfahrung denkt, bloß durch Begriffe vorstelle, und dem intuitiven, wenn ich mir den Begriff construiren, und demselben durch die reine Anschauung seinen Gegenstand geben kann (C. 747.).

12. Wenn erkenne ich aber, ob ein Begriff *a priori* construirt werden kann oder nicht, d. i. ob ich über ihn mathematisiren oder philosophiren; d. h. ihn mathematisch oder philosophisch behandeln kann? Ein Begriff *a priori* enthält entweder schon eine reine Anschauung in sich, d. i. ich kann mir ihn gar nicht einmal denken, ohne daß meine Einbildungskraft die Anschauung dazu sich vorstellt, z. B. ein Triangel, welcher zwar durch seine Merkmale gedacht werden kann, nemlich durch einen eingeschlossenen Raum und drei Linien, aber diese Prädicate sind nicht denkbar, ohne sie sich, und damit den ganzen Triangel, mit der Einbildungskraft vorzustellen. Wenn nun ein Begriff diese Beschaffenheit hat, so kann er construirt werden. Zuweilen ist das aber nicht der Fall, z. B. bei dem Begriff Ursache, welcher der Begriff von einem Dinge ist, das einem andern (der Wirkung) nothwendig und immer vorhergeht. Wenn ich mir hier auch das Vorhergehen in der Einbildung vorstellen könnte, so ginge das doch nicht mit dem Begriffe nothwendig an,

folglich kann der Begriff Ursache nicht construirt werden. Ich kann also ihn nur discursiv denken, durch seine Merkmale, und über ihn philosophiren. Wenn man durch einen solchen Begriff synthetisch und *a priori* urtheilen will, so geschieht es nur dadurch, daß er eine solche Verknüpfung (Synthesis) der Erfahrung enthält, ohne welche keine Erfahrung möglich seyn könnte. Daher muß alle Verknüpfung durch ihn auch für die Erfahrung gültig seyn, und dieses allein kann synthetische Sätze *a priori* geben, ohne alle Construction, z. B. alle Veränderungen müssen ihre Ursache haben, warum? nicht weil dieser Satz im Begriff Ursache liegt, sondern weil ohne den Begriff Ursache keine Erfahrung vom Nacheinanderseyn wirklicher Dinge möglich wäre, indem wir das Nacheinanderfolgen unsrer bloßen Vorstellungen (in Gedanken) von dem Nacheinanderfolgen wirklicher Dinge nicht anders unterscheiden können, als dadurch, daß das erste zufällig, das letztere nothwendig ist. Aber die Nothwendigkeit kömmt erst durch jenes Gesetz der Ursache und Wirkung hinein (C. 747.).

12. Von allen Anschauungen ist aber keine *a priori* gegeben, als die bloße Form der Erscheinungen, Raum und Zeit, denn die Materie der Erscheinungen ist empirisch. Also lassen sich auch nur Raumbegriffe und Zeitbegriffe construiren, und zwar entweder als Quanta, dann müssen sie zugleich eine Qualität, d. i. eine Gestalt haben, und die Construction ist geometrisch, durch Linien, Flächen und geometrische Körper; oder als bloße Quantitäten, abstrahirt von aller Qualität oder Beschaffenheit, dann ist die Construction bloß eine Zusammenfassung (Synthesis) des Gleichartigmannichfaltigen, d. i. der Einheiten Einer Art, und die Construction ist arithmetisch, durch Zahlen, oder allgemeine Zeichen, wie in der Algebra, durch Buchstaben (C. 748.).

13. Man kann transcendente Sätze niemals durch Construction der Begriffe, sondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Transcendente Sätze sind nemlich solche synthetische Sätze, worin kein empirischer Begriff ist, und deren Begriffe doch nicht construirt werden können.

Folglich können auch jene Sätze selbst nicht construiert werden, sondern sie können nur nach Begriffen *a priori* gegeben werden, nemlich durch solche Begriffe, durch welche, und folglich auch durch die vermittelt derselben gegebenen Sätze, Erfahrung allein möglich ist (C. 748.).

14. Die rationale und mathematische Erkenntniß bezieht sich also durch Construction des Begriffs auf ihren Gegenstand; die rationale und philosophische durch die Synthesis der Erfahrung, die ohne sie nicht möglich ist; die empirische und mechanische durch eine Wahrnehmung. Die erstere giebt nothwendige und zwar apodictisch intuitive (evidente) Sätze; die zweite auch nothwendige und zwar apodictisch discursive Sätze; die dritte nur zufällige Sätze, s. Apodictisch. Den mathematischen Begriff eines Triangels würde ich construiren, d. i. *a priori* in der Anschauung geben, und auf diesem Wege eine synthetische, aber rationale oder von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniß bekommen; den transcendental-philosophischen Begriff einer Realität kann ich nur durch seine Merkmale, Empfindung in Raum und Zeit denken, und er ist nur darum selbst etwas reelles und nicht schimärisches, weil er die nothwendige Verknüpfung (Synthesis) der Erfahrung enthält, das nemlich ohne ihn kein Inhalt der empirischen Anschauungen gedacht werden könnte, und also die Vorstellung eines Erfahrungsgegenstandes gar nicht möglich wäre. Eben so kann ich den Begriff der Ursache nicht construiren, weil der Begriff eine Regel enthält, wie die Wahrnehmungen nothwendig verknüpft werden. Wahrnehmungen sind aber keine reinen Anschauungen, und lassen sich *a priori* nicht geben, folglich läßt sich auch der Begriff Ursache, durch welchen bloß Wahrnehmungen verknüpft werden, gar nicht construiren. Dem empirischen Begriff des Goldes werde ich die Materie, welche unter diesem Namen vorkömmt, beifügen, und auf solche Weise eine synthetische, aber empirische, d. i. bloß eine aus Erfahrung entsprungene Erkenntniß bekommen (C. 749.).

15. Wir haben also einen doppelten Vernunftgebrauch, obwohl durch den einen sowohl, als durch den

ändern allgemeine und nothwendige Erkenntniß, d. i. Erkenntniß *a priori* erzeugt wird:

a. den Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder den philosophischen, durch welchen die Erscheinungen, ihrer Materie oder ihrem Inhalt nach, das ist nicht die Anschauung, sondern die Empfindung, unter nothwendige und allgemeine Begriffe, z. B. Ursache und Wirkung, gebracht werden. Durch diese Begriffe *a priori* haben wir keinen Gegenstand *a priori*, sie enthalten weiter nichts, als die unbestimmten Begriffe der nothwendigen Verknüpfung (Synthesis) möglicher Empfindungen, z. B. der Begriff Ursache läßt sich nicht *a priori* construiren, und bezeichnet nur, daß alle Wahrnehmung durch ihn verknüpft werden muß, weil sonst Erfahrung und Schein in der Folge der Dinge nicht zu unterscheiden wäre. Die Synthesis ist übrigens dadurch noch nicht bestimmt, daß ich sie mir denke, sondern das wird sie erst durch sinnliche Eindrücke, wodurch die Empfindungen entstehen, welche durch jene Synthesis verknüpft und so als Ursachen gedacht werden.

b. den Vernunftgebrauch durch Construction der Begriffe, den mathematischen, durch welchen die Erscheinungen, ihrer Form, d. i. nicht der Empfindung, sondern der Anschauung nach, wirklich allgemein, und doch in einem einzelnen Dinge, dargestellt werden. Durch diese Construction der Begriffe schaffen wir uns im Raum und in der Zeit die Gegenstände selbst, es sei nun Gestalt, wie in der Geometrie, oder Dauer, wie in der Chronometrie, oder Größe überhaupt, wie in der Arithmetik. Das ist ein Vernunftgeschäft, durch Construction der Begriffe, und heißt mathematisch. (M. I. 870. C. 751. f.).

16. Um sich nun zu erklären, wie die bekannte Wolfische Anwendung der mathematischen Methode in der Philosophie nothwendig mißglücken mußte, darf man nur bemerken, daß keine andern Begriffe definiert werden können, als diejenigen, welche man construiren kann. Ich habe dieses deutlich zu zeigen gesucht in dem Artikel Begriff 11 — 13. Die mathematischen

Begriffe sind darum einer Definition fähig, weil sie eine willkürliche Zusammenfassung von Vorstellungen enthalten, die doch *a priori* construirt, d. i. zu denen der Gegenstand wirklich durch reine Anschauung vermittelt der Einbildungskraft gegeben werden kann. Denn wenn ich einen gleichseitigen Triangel definiren will, so ist mir das darum möglich, weil ich mir die Möglichkeit einer solchen willkürlichen Verknüpfung (Synthesis) dreier gleichen geraden Linien, vermittelt der Construction im Artikel: Acroamatisch 1. *a priori* sinnlich darstellen (construiren) kann. Da nun diese Constructionen *a priori* nur in der Mathematik möglich sind, so kann auch nur diese Wissenschaft Definitionen haben. Die Philosophie hat nur Expositionen oder Erörterungen, Auseinandersetzungen der in ihren Begriffen enthaltenen Merkmale, s. Begriff, 12. Diese ergeben sich aber nicht eher, als wenn man den Begriff gänzlich entwickelt, und alles, was von ihm zu merken ist, untersucht hat, und können daher unmöglich an der Spitze, sondern erst am Ende der Untersuchung stehen. Die Definitionen hingegen sind willkürlich gemacht, und die Sicherheit, das der Gegenstand, den man sich denkt, kein Hirngespinnst sei, wird durch die Construction bewährt; folglich können sie sehr wohl an der Spitze der Untersuchung stehen. Von empirischen Begriffen giebt es gar nur Explicationen, d. i. Aufzählung der vorzüglichsten Merkmale, um nur den Gegenstand möglichst von andern zu unterscheiden, wenn er etwa nicht kann vorgezeigt werden, als in welchem Fall alle Erklärung sehr überflüssig seyn würde, s. Begriff 11. Begriffe von solchen empirischen Gegenständen, die wir selbst machen, sind nur der Declarationen fähig, s. Begriff 13. Im Deutschen haben wir für alle diese Ausdrücke nichts weiter als das Wort Erklärung. Kant meint, man müsse daher nicht so strenge mit dem Gebrauch des Worts Definition seyn wollen, und allefalls die Expositionen auch wohl philosophische Definitionen, die mathematischen Erklärungen aber mathematische Definitionen nennen. Sollte es aber nicht besser seyn, hier-

in die größte Strenge auszuüben, und ohne alle Nachsicht jedem bestimmten Begriff auch seinen bestimmten Namen zu geben, damit auf einmal dem Unwesen der Verwechslung der Begriffe in Wahrheiten von solcher Wichtigkeit ein Ende gemacht würde? Erklärung ist das Wort, welches das Geschlecht (*genus*) bezeichnet, Exposition und Definition sind Arten (*species*) der Erklärung. Die Exposition erklärt Begriffe *a priori*, welche nicht willkürlich gemacht werden, sondern durch die Operationen der obern Seelenvermögen entstehen; diese Erklärung ist aber nur durch logische Zergliederung des Begriffs möglich, bei der ich nie apodictisch gewiß bin, ob ich sie auch bis zur Vollständigkeit getrieben habe. Die Definitionen hingegen erklären nicht bloß den Begriff, sondern erzeugen ihn mit seinem Gegenstande selbst *a priori*, indem sie eine willkürliche Verknüpfung von Vorstellungen durch Construction zu Stande bringen. Die Definition ist nichts anders als die Construction selbst, und diese ist die Erzeugung des Gegenstandes. So definiert der Mathematiker also eigentlich noch nicht, wenn er eine bloße Namenerklärung giebt, wie die Erklärungen sind, die an der Spitze der Euklidischen Bücher unter dem Namen der Definitionen aufgeführt sind; sondern dadurch, daß er durch die Construction zeigt, wie sein Gegenstand entsteht, und dann sagt, diesen Gegenstand nenne ich so und so. Wenn sich z. B. ein rechtwinkliger Triangel um seinen Katheten herumbewegt, so entsteht ein mathematischer Körper, welcher ein Kegel heißt. Dies ist eine wahre Definition, die durch die Construction, das Herumbewegen des Triangles um den Katheten, ihren Gegenstand ursprünglich erzeugt, und also auch den Begriff desselben selbst macht (C. 758.).

17. Die Construction macht es auch nur allein in der Mathematik möglich, Axiomen zu haben, wie im Artikel: Axiomen ausführlich gezeigt worden ist.

18. Die Construction macht ferner auch nur allein die Mathematik der Demonstrationen fähig, wie in

dem Artikel: Acroamatifch gezeigt worden ift. Da ich in jenem Artikel das geometrifche Verfahren zu demonftriren deutlich gezeigt habe, fo will ich hier nur das Verfahren der Algebra für diejenigen, die keine Kenner derfelben find, und fich von ihren Demonftrationen gern einen Begriff machen möchten, an einem Beifpiel zeigen. Die Algeber oder Algebra lehret nehmlich unbekante Gröfen aus gegebenen Bedingungen durch Gleichungen finden. Die unbekanten Gröfen werden in derfelben mit den letzten Buchftaben des kleinen lateinifchen Alphabets x, y, z bezeichnet. Die gegebenen Bedingungen find die angegebenen Vorausfetzungen von der Art, wie die unbekante Gröfse mit andern bekannten oder unbekanten verknüpft, und fo durch fie beftimmt ift. Die Gleichung ift ein doppelter Ausdruck für einerlei Gröfse. Wenn z. B. Jemand aufgäbe, man follte eine unbekante Gröfse finden, d. h. fie entdecken, welche unter der Bedingung, daß fie fünf mal genommen werde, der Zahl 35 gleich fei; fo

a. wird die unbekante Gröfse, welche entdeckt oder gefunden werden foll, mit x bezeichnet;

b. find die gegebenen Bedingungen, fie foll a mit 5 multiplicirt werden, welches dadurch bezeichnet wird, daß man 5 und x ohne alle Zeichen neben einander fetzt, $5x$;

c. das Product oder die Gröfse, welche heraus kömmt, wenn man x mit 5 multiplicirt, foll fo groß als 35 feyn; diefe Gleichheit wird durch zwei parallele Striche zwischen den beiden gleichen Gröfen bezeichnet, $5x = 35$.

c. haben wir nun eine Gleichung oder einen doppelten Ausdruck für einerlei Gröfse, nehmlich

$$5x = 35.$$

Aus diefer Gleichung wird nun die unbekante Gröfse x , die hier zwar in einem Zeichen vor uns ftehet, als kennten wir fie fchon, aber eigentlich uns noch ganz unbekannt ift, fo entdeckt. Man fucht es dahin zu bringen, daß die unbekante Gröfse ganz allein auf der einen Seite, und alle bekannten Gröfen auf der andern Seite des Gleichheitszeichens ($=$) zu ftehen kom-

men. Diefs ist nun in unserm vorliegenden Beispiele blofs dadurch möglich, daß wir auf beiden Seiten mit der Zahl 5 dividiren, denn alsdann muß

erstens, was auf beiden Seiten steht, einander immer noch gleich bleiben, welches ein Grundsatz ist, der unmittelbar einleuchtet; wenn von zwei ganz gleichen Gröfsen die eine in eben so viel gleiche Theile getheilt wird, als die andere, so kann ich mir unmöglich vorstellen, daß die Theile der einen Gröfse größer oder kleiner sind, als die Theile der andern;

zweitens, muß auf der Seite, wo $5x$ steht, nothwendig x übrig bleiben, denn $5x$ ist x fünf mal genommen, theile ich diese Gröfse $5x$ nun wieder in fünf Theile, so bekomme ich wieder x , also wird, wenn die Division der 35 mit 5 so bezeichnet wird, $\frac{35}{5}$, die Gleichung nun so aussehen:

$$x = \frac{35}{5}$$

5 ist aber 7 mal in 35 enthalten, also sieht die Gleichung nun so aus

$$x = 7.$$

d. h. die unbekannt Gröfse ist die Zahl sieben, welches auch ganz richtig ist, denn wenn ich, der einen gegebenen Bedingung b , α gemäß, 7 mit 5 multiplicire, so bekomme ich die Zahl 35 , welches die andere gegebene Bedingung b , β war.

Die Algebra würde freilich eine elende, armselige Wissenschaft seyn, wenn alle ihre Aufgaben so leicht wären, als die in unserm Beispiel, die von Jedermann durch ein leichtes Nachdenken aufgelöst werden kann. Allein ich habe, um kurz zu seyn, und nicht die ganze Algebra hier vortragen zu dürfen, dieses leichte Beispiel wählen müssen. Die gezeigte Behandlung der Gleichung, um zu bewirken, daß die unbekannt Gröfse auf der einen Seite allein stehe, und blofs bekannte Gröfsen $\frac{35}{5}$ auf der andern Seite sich befinden, heifst die Reduction. Durch diese Reduction bringt nun, wie wir gesehen haben, die Algebra die Wahrheit zusamt dem Beweise hervor. Denn da diese Reduction nach bewiesenen allgemeinen Regeln geschieht, so bedarf es bei derselben weiter keines Beweises, und da-

her fallen bei dem Algebraisten alle die vielen Worte und Vortheilungen weg, mit welchen wir, wegen des bei meinen Lesern vorausgesetzten Mangels an Kenntniß der in der Algebra demonstirten Regeln, die Wahrheit der Reduction zeigen mußten. Diese Reduction ist also jedesmal der Beweis selbst. Dies ist nun keine geometrische Construction durch Linien, Ebenen oder Körper, sondern eine charakteristische Construction, durch die Charactere oder Zeichen

a. des Unbekannten, x ;

b. der Multiplication, die Zusammenstellung $5x$;

c. der Gleichheit, durch das Gleichheitszeichen $=$;

d. der Division, durch das Divisionszeichen, den Strich, der zwischen zwei Größen, die über einander stehen, gemacht wird, $\frac{3}{5}$.

An diesen Zeichen legt man nun in der Algebra die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältnisse der Größen zu einander, in der Anschauung dar. Denn erst schaueten wir das Verhältniß, daß fünf mal x so groß als 35 sei, in seinen Zeichen,

$$5x = 35$$

an, dann schaueten wir, dadurch, daß wir auf beiden Seiten mit 5 dividirten, das neue Verhältniß, daß x so groß als 35 mit 5 dividirt sei, in seinen Zeichen,

$$x = \frac{35}{5}$$

an; endlich schaueten wir das Verhältniß, das wir eigentlich suchten, daß x so groß als 7, d. i. die Größe 7 selbst sei, in seinen Zeichen

$$x = 7$$

an. Wir wollen bei diesem Exempel, das, wie gesagt, jeder durch ein leichtes Nachdenken ohne Algebra ausrechnen kann, nicht auf das Hevristische sehen, oder auf die Kunst, wie das Unbekannte so leicht gefunden wird; zumal da hier davon nicht die Rede seyn kann. Nur das wollen wir noch bemerken, wie sehr es hier in die Augen fällt, daß alle unfre vorhergehenden Schlüsse, wodurch x nach und nach gefunden wird, dadurch vor Fehlern gesichert werden, daß jeder derselben in obigen drei Anschauungen vor Augen gestellt wird, die nach allgemeinen demonstirten Regeln construirt worden (C. 762.),

19. Dafs ein Satz aus der Construction der Begriffe, aus welchen er besteht, erkannt wird, macht ihn zu einem mathematischen Satze, oder zu einem Mathema. Wird hingegen ein synthetischer Satz, d. i. ein solcher, dessen Wahrheit nicht aus der blofsen Entwicklung des Subjects hervorgeht, aus blofsen Begriffen erkannt, so ist er dogmatisch, und heifst ein Dogma, s. Apodictisch, 5. Dies ist auch dem Sprachgebrauch vollkommen gemäß; denn man wird den geometrischen Satz, dafs die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, gewifs nicht ein Dogma nennen, sondern es ist ein Mathema; hingegen ist der Satz: die Seele ist unsterblich, kein Mathema, sondern ein Dogma (C. 764.).

20. Endlich ist noch zu bemerken, dafs so wie die reine Construction die schematische genannt werden kann, so kann man die empirische auch die technische, oder zur Kunst gehörige nennen. Die letztere verdient den Namen der Construction nur uneigentlich, weil sie nicht zur Wissenschaft, wie die reine Construction zur Mathematik, sondern zur Kunst gehört. Daher versteht auch Kant in seinen critischen Werken unter Construction immer die reine Construction, ohne dafs er das Prädicat rein hinzusetzt. Die technische Construction kann man noch eintheilen in die geometrische und mechanische. Die geometrische Construction ist diejenige, welche durch Zirkel und Lineal gemacht wird, um die Schemate oder reinen Anschauungen der Geometrie dem Auge durch ein bleibendes Bild, wie in Fig. 2. den gleichseitigen Triangel, darzustellen. Die mechanische Construction ist diejenige, welche durch andere Werkzeuge, als Cirkel und Linie gemacht wird; so kann man die übrigen Kegelschnitte aufser dem Cirkel, nemlich die Ellipse, Parabel und Hyperbel oder die krummen Linien Fig. 4. 5. 6. durch gewisse Instrumente zeichnen, welches sie mechanisch construiren heifst (E. 13. *).

21. Die Geometrie, diese reine, und eben darum erhabene Wissenschaft, scheint sich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn sie gesteht, dafs sie zwei Werk-

zeuge zur Construction ihrer Begriffe braucht. Wenn es auch nur zwei sind, so sind es doch immer Werkzeuge, und ihre Construction scheint dadurch mechanisch zu werden. Diese Werkzeuge sind nemlich Cirkel und Lineal, und sie nennt jede Construction, die durch diese beiden Werkzeuge allein geschieht, geometrisch. Zur Construction der Begriffe in der höhern Geometrie, z. B. um Hyperbeln und Ellipsen darzustellen, werden schon zusammengesetzte Werkzeuge, d. i. Maschinen gebraucht, und darum heist die Construction derselben durch solche Werkzeuge mechanisch. Allein, die geometrische Construction soll nur zum Bilde des Schema dienen. Durch Cirkel und Lineal können diese Schemate nie mit vollkommener Präcision oder Genauigkeit gemacht werden, die Bilder, die durch sie construirt werden, sollen nur jene Schemate bedeuten, die kein Instrument hervorbringen kann (B. I. 547.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abchn. 3, S. 221.

f. — 4. S. 271. — Methodenl. I. Hauptst. I. Abchn. S. 741. f. — I. S. 745. ff. — 1. S. 758. — 2. S. 760. ff. — 3. S. 762. ff.

Deff. Proleg. §. 7. S. 49.

Deff. Ueber eine Entdeck. I. Abchn. S. 10. 12. f. *)

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre I. Hauptst. Erkl. 4. ff. S. 13. ff.

Contemplativ,

beschaulich, *contemplativum*, *contemplativ*. Dieses Prädicat legt Kant dem Geschmacksurtheil bei, und versteht darunter, daß es indifferent in Ansehung des Daseyns eines Gegenstandes, nur die Beschaffenheit desselben mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Das Geschmacksurtheil sagt nemlich gar nicht aus, daß man wünscht, den Gegenstand zu besitzen; daß also der Gegenstand vorhanden ist, das ist dem Geschmack indifferent oder gleichgültig. Aber das Beschauen des Gegenstandes, wenn es da ist, ist dem Geschmack nicht einerlei; denn das Geschmacksurtheil erklärt eben das Beschauen für ein solches, welches das Gefühl der Lust erweckt.

Dieses Beschauen oder diese Contemplation ist auch gar nicht auf Begriffe gerichtet, d. i. man kann nicht etwa einen Begriff angeben, vermöge dessen derjenige Gegenstand, der unter ihn subsumirt werden könnte, jederzeit Luft oder Unluft verursachen müßte. Doch diese Eigenschaft der Geschmacksurtheile wird bei dem Worte: Geschmacksurtheil umständlich auseinander gesetzt werden (U. 14.).

Continuität,

Stetigkeit, *continuitas*, *continuité*. Die Eigenschaft der Gröfsen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist. So sind Raum und Zeit stetige Gröfsen (*quantita continua*), denn der Raum bestehet nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, beide nicht aus einfachen Theilen, (M. I. 248.) f. Abfprung.

2. Markus Herz hat (Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, S. 49. ff.) die Continuität der Zeit gut erklärt, und den Einflufs gezeigt, welchen dieselbe auf die sinnliche Erkenntniß hat, deren Bedingung die Zeit ist. Die Zeit kann nie so gänzlich aufgelöset werden, dafs es bestimmte Punkte derselben gäbe, bei denen wir stehen bleiben müßten. Die Augenblicke sind nicht etwa einfache Theile der Zeit, sondern ein jeder Augenblick ist eine Grenze zwischen dem vorhergehenden und unmittelbar darauf folgenden Zeittheile. Da wir uns nun alle Veränderung in einer Reihe auf einander folgender Zeittheilchen (die man ihrer geringen Gröfse wegen auch wohl Augenblicke nennt) vorstellen müssen, so ist uns das Gesetz der Continuität nöthwendig. Wir müssen uns nemlich die Reihe der Veränderungen in einer mit ihr parallelgehenden Reihe von unendlich vielen Zeittheilchen denken, folglich müssen wir uns in jener Reihe von Veränderungen jeden Punct als stetig oder fließend vorstellen, d. h. jede noch so kleine Veränderung bestehet wieder eben so aus unzähligen noch kleinern Veränderungen, als das Zeittheilchen, worin sich jené ereignet, aus unzähligen noch kleinern Zeittheilchen.

3. Das metaphysische Gesetz der Stetigkeit, (*lex continui s. continuitatis*, das Leibnitz zuerst entdeckt hat), lautet so: alle Veränderungen sind stetig oder in einem Fluß begriffen (*mutationes omnes sunt. continuae s. fluunt*), d. h. entgegengesetzte Zustände folgen nicht auf einander, auſer vermittelt einer Zwischenreihe verschiedener Zustände. Ein Licht leuchtet z. B. anfänglich nur dunkel, bald aber dreimal so helle wie vorher: das ist aber nicht möglich durch einen Sprung, sondern zwischen dem Dunkelleuchten und dem dreimal Hellerleuchten giebt es noch eine unendliche Menge Zwischenzustände, welche das Leuchten des Lichts alledurchlaufen muß, ehe es dreimal so helle leuchten kann, als vorher, es muß erst zweimal so helle leuchten $2\frac{1}{2}$, $2\frac{1}{2}$ mal und so fort. Denn zwei entgegengesetzte Zustände (das schwache und dreimal stärkere Leuchten) sind nur in verschiedenen Zeitpunkten, zwischen diesen liegt aber allemal eine Zeit, welche vermittelt der Veränderungen aus einem Zustande in den andern durchlaufen werden muß, weil in dieser Zeit das Licht nicht mehr so schwach und auch nicht so stark leuchtet, als in den Augenblicken, welche die Grenzen der Zeit zwischen jenen Augenblicken machen.

4 Kästner wendet (höhere Mechanik. III. Abſchn. §. 185.) das Gesetz der Stetigkeit auf die Bewegung an. Ein Körper, der reflectirt (von einem andern zurückgeworfen) wird, ändert seine vorige Richtung nicht plötzlich in die entgegengesetzte Richtung. Seine Geschwindigkeit nach der ersten Richtung wird immer geringer und geringer, verschwindet endlich, und verwandelt sich endlich in eine Geschwindigkeit nach der entgegengesetzten Richtung. So geht jede Veränderung allemal durch unendlich kleine Stufen, davon in der Geometrie der Gang eines Puncts in einer krummen Linie schon ein Beispiel ist. Nur bei völlig harten Körpern fände dieses Gesetz der Stetigkeit nicht statt (Kästner, 184.); daher auch völlig harte Körper in der Erfahrung unmöglich sind. Giebt es aber keine harten Körper, so müssen auch die Körper ohne Ende theilbar; d. i. dem Gesetze der Stetigkeit unterworfen seyn (Kästner 185.). Denn sonst würden die Theilchen

jedes Körpers, auf die man zuletzt käme, doch Atomen von unveränderlicher Härte seyn. Newton stellte sich vor, jede Art von Materie müsse aus einer eigenen Gattung unveränderlicher Theilchen bestehen, daher diese Materien immer einerlei Eigenschaften behielten.

5. Die Stetigkeit und daraus folgende unendliche Theilbarkeit der Materie macht aber diese Vorstellung Newtons unmöglich. Im Artikel: Atomistik ist die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche bewiesen worden; da nun die unendliche Theilbarkeit der Materie bewiesen ist, so folgt, daß das Gesetz der Stetigkeit seine Richtigkeit habe, daß es keine absolut harten Körper, oder Theilchen dieser Körper geben kann, und folglich auch keine plötzlichen Veränderungen der Geschwindigkeit und Richtung. Hierbei wird es also ganz unnöthig, noch fernere Untersuchungen über das Verhalten absolut harter Körper bei der Bewegung anzustellen, weil diese Vorstellungen selbst gegen die Gesetze unsers Erkenntnißvermögens und die Erzeugungen der productiven Einbildungskraft (Bildungsvermögens der Anschauungen) sind.

6. Schon Euler (Kästner, 186.) fahe den Widerspruch zwischen dem Gesetze der Stetigkeit und vollkommen harten Körpern als einen Beweis der unendlichen Theilbarkeit der Materie an; allein Kästner zeigt, nach dem P. Boscowich, daß sich dieser Widerspruch dadurch heben lasse, wenn man sich vorstelle, daß auch bei dem Stosse harter Körper die Geschwindigkeiten sich nach dem Gesetze der Stetigkeit ändern, welches aber nicht möglich ist, weil die zurücktreibenden Kräfte nicht eher wirken können, als bei der Berührung.

7. Kästner vermifste (187) einen Beweis für die strenge Allgemeinheit des Gesetzes der Stetigkeit. Vor Kant gab es nur einen Beweis für die comparative Allgemeinheit dieses Gesetzes, nemlich durch Induction, aus allen bekannten unzähligen Fällen in der Natur. Kästner erinnerte daher sehr richtig, daß man darum noch nicht berechtigt sei, dieses Gesetz auf alles zu erstrecken, also auch auf dasjenige, wovon es noch keine Erfahrung gebe oder geben könne. Der Mathematiker begnügt

sich nie mit einer solchen empirischen Allgemeinheit, welche bloß ausagt: so ist es bisher immer befunden worden. Dieses Gesetz der Stetigkeit giebt nun Kästner (188) vollkommen zu bei krummen Linien, bei ihnen verändert sich die Richtung stets nach diesem Gesetze. Es ist bei einer krummen Linie nie ein plötzlicher Uebergang aus einer Richtung in die andere, durch einen Sprung, sondern der Uebergang aus einer Richtung in die andere gehet durch alle mögliche Richtungen, welche zwischen den beiden Richtungen liegen, und man kann nach allen diesen Richtungen Tangenten an die krumme Linie legen.

8. Wenn wir uns aber geradlinigte Figuren vorstellen, fragt Kästner, kann da das Gesetz der Stetigkeit auch beibehalten werden? Ist es schlechterdings unmöglich, daß ein Punct seinen Weg plötzlich ändert, so kann kein Punct in dem Umfange eines Vierecks oder Dreiecks herumgehen. Wenn also, schließt Kästner, das Gesetz der Stetigkeit in der Geometrie so große Ausnahmen leidet, so kann dieses schon einen Zweifel erregen, ob es auch in der Mechanik ganz allgemein sei; und diesen Einwurf hat er aus der neuen sehr verbesserten und vermehrten Ausgabe der höhern Mechanik (1795) nicht weggelassen.

9. Kant demonstirte nun (S. III. §. 14.) schon im Jahre 1770, daß wirklich kein Punct ununterbrochen in dem Umfange eines Dreiecks herumgehen kann; oder daß die stetige Bewegung eines Puncts nach allen Seiten eines Triangels unmöglich ist. Kästner hat in der neuen Ausgabe der Mechanik dieser Demonstration nicht erwähnt, sie muß ihm daher entweder nicht bekannt geworden, oder nicht stringent gewesen seyn. Hier ist diese Demonstration. Die Buchstaben A, C, B mögen die drei Winkelpuncte eines geradlinigten Dreiecks (Fig. 2) andeuten, in dem sich ein Körper bewegen soll; so hat der Körper, wenn er von A nach C kömmt, in C die Richtung AC. Wenn er nun von C nach B gehen soll, so muß er in C zugleich die Richtung CB an-

nehmen; da nun diese Bewegungen sich zum Theil einander aufheben, so kann der Körper C die beiden Richtungen nicht zu gleicher Zeit haben. Es müssen also zwei verschiedene Augenblicke seyn, in welchen der Körper jene beiden Richtungen hat, zwischen zwei Augenblicken liegt aber eine Zeit, folglich muß der Körper alle Richtungen durchgegangen, und da beide Richtungen entgegengesetzt sind, auch eine Zeit in Ruhe gewesen seyn. Folglich ist die Bewegung unterbrochen, und kann nicht stetig gewesen seyn.

10. Wir können nun den Begriff der Continuität oder Stetigkeit, nachdem wir dieses vorangeschickt haben, und damit zugleich Kants Vortrag darüber, erläutern, und so die Untersuchung dessen, was eigentlich das Gesetz der Stetigkeit gebietet, vollenden. Raum, Zeit, Veränderung sind stetige Größen, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen, nemlich Punkten, Augenblicken und Zuständen einzuschließen; jeder Theil derselben, wäre er auch unendlich klein, ist selbst wiederum ein Raum, eine Zeit, eine Veränderung. Der Raum selbst besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, die Veränderung aus Veränderungen. Punkte, Augenblicke und Zustände sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; zu jeder Linie gehören wenigstens zwei Punkte, zu jeder Zeit zwei Augenblicke, zu jeder Veränderung zwei Zustände, die sie begrenzen. Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen kann weder Raum, noch Zeit, noch Veränderung zusammengesetzt werden. Das Gesetz der Stetigkeit verbietet nun, zwei Punkte im Raum oder in der Zeit als die nächsten zu betrachten, so daß zwischen beiden weder Raum noch Zeit wären, die weiter keine Punkte enthielten; und, der Sache, die verändert wird, aus einem Zustande in den andern überzugehen, ohne durch Zwischenzustände durchzugehen. Man kann dergleichen Größen auch fließende nennen, weil die Verbindung (Synthesis

der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt (C. 212. Kästner 189).

11. Das Gesetz der Continuität aller Veränderung ist auch erklärt im Artikel: Analogie der Ursache und Wirkung, 13 — 16 (M. I. 299. C. 254). Der Grund dieses Gesetzes ist also: das weder der Raum, noch die Zeit, noch die Erscheinungen und ihre Veränderungen in Raum und Zeit, aus Theilen bestehen, die die kleinsten sind. Um aber aus einem Raum in den andern, aus einer Zeit in die andere, aus einem Zustande in den andern überzugehen, muß man durch alle diese Theile durch. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, d. i. dessen, was Raum und Zeit erfüllt, und auch des Formalen der Erscheinung, d. i. in der Größe der Zeiten und des Raums, endlich der Veränderungen derselben, der kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin von dieser noch gar nichts war, durch unendlich viele Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen o und a , wenn man nämlich unter a den Anfangspunct der Veränderung versteht, oder denjenigen Zustand, aus welchem das Ding in den Zustand b übergeht, und in welchem noch Nichts von dem neuen Zustande vorhanden war.

12. Zwischen zwei Zuständen giebt es also immer einen mittlern Zustand, oder einen Unterschied zwischen beiden Zuständen, und zwischen diesem mittlern Zustande und dem vorhergehenden muß wiederum ein mittlerer Zustand seyn. Jeder Unterschied zwischen zwei solchen nächsten Zuständen läßt sich angeben, so lange sich noch zwei verschiedene Zustände angeben lassen; also muß ihre Menge größer seyn, als jede gegebene Menge, wenn diese Unterschiede endlich verschwinden oder sich nicht mehr angeben lassen sollen. Ehe sich eines Körpers Geschwindigkeit a in b verwandelt, muß sie sich in u , deren Größ-

fe zwischen a und b fällt, verändern. Die Geschwindigkeit u , kann der Körper aber nicht eher bekommen, als bis er die Geschwindigkeit v erhalten hat, deren Gröfse zwischen a und u fällt; die Geschwindigkeit v nicht eher, als bis er die Geschwindigkeit w erhalten hat, die zwischen a und v fällt u. f. w., und so stehet die Reihe der Zustände so:

$a \quad . \quad . \quad . \quad w, v, u \quad . \quad . \quad . \quad . \quad b.$

aber auch zwischen w und v , und zwischen v und u liegen noch Gröfsen der Geschwindigkeit, die der Körper durchläuft. In der Analysis des Unendlichen drückt man daher die beiden nächsten Geschwindigkeiten durch v , und $v + dv$ aus. Wächst oder nimmt die Geschwindigkeit ab, so versteht man unter $v + dv$ sie habe in dem nächsten Augenblick um etwas, aber doch um weniger als jede Gröfse, die sich angeben läßt, zugenommen oder abgenommen, welches Wachsthum mit dv , welches man das Differential von v nennt, bezeichnet wird (Kästner 189).

13. Wenn mittlerer Zustand so viel heifst, sagt Kästner, als ein Zustand, in den etwas kommen muß, ehe es aus einem vorhergehenden in einen folgenden kommen kann, so räume ich willig ein, daß jede Veränderung durch einen oder mehrere solche mittlere Zustände gescheht. Die Raupe zeigt sich als Puppe, ehe sie als Schmetterling fliegt. Die Speisen, die wir zu uns nehmen, sind erst Chylus, dann Blut, dann erst werden sie Fleisch und Knochen. Das heifst aber nichts weiter, sagt Kästner, als, in der Natur ist Ordnung und Zusammenhang. Aber daß dieser mittleren Zustände unzählig viel seyn müssen, davon giebt die Erfahrung mir keinen Beweis; denn, daß ihrer oft so viel sind, daß wir sie zu zählen ermühen, daß, wie Haller sagt,

ihre Grenze schwimmt und in einander fließt,
beweiset nur, daß es uns so vorkömmt, nicht daß es so ist (Kästner 190).

14. Kästner fragt: läßt sich denn dieses Gesetz aus Begriffen beweisen? Muß immer zwischen zwei Zuständen ein andrer seyn, der sich von jedem der beiden Zustände noch weniger unterscheidet, als sie sich beide

von einander unterscheiden? Können sich zwei auf einander folgende Zustände nicht von einander unterscheiden, ohne daß man darunt' einen Zwischenzustand einschieben kann? Kästner will durch einen Scherz zeigen, daß sich nach dem Gesetze der Stetigkeit nicht besser begreifen lasse, wie ein Zustand aus dem andern entstehe, als ohne dasselbe; denn auf die Frage, wie entstehet ein Zustand aus dem andern, bekomme man immer nur zur Antwort: durch einen mittlern (Kästner 191).

15. Kant antwortet: der Augenschein beweiset zwar schon, daß dieses Gesetz wirklich und richtig sei, es muß aber doch gezeigt werden, wie es *a priori* möglich sei. Weil es nemlich so mancherlei ungegründete Annahmen der Erweiterung unsrer Erkenntnisse durch reine Vernunft giebt, so muß man ohne Deduction nichts dergleichen glauben und annehmen. Möchte man also gleich glauben, man könne der Frage, wie ist das Gesetz der Stetigkeit *a priori* möglich, überhoben seyn, so muß es doch zum allgemeinen Grundsätze angenommen werden, bei allen Behauptungen durch reine Vernunft durchaus mißtrauisch zu seyn, und in Sachen der reinen Vernunft ohne Document nichts, selbst auf die klärtesten dogmatischen Beweise, zu glauben (M. I. 300. C. 254. f.).

16. Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses ist ein Fortgang in der Zeit. Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt; d. i. die Theile desselben sind nur in der Zeit und durch die Synthesis derselben gegeben. Die Zeit ist nun eine continuirliche GröÙe, also muß die Wahrnehmung, welche die Zeit bestimmt, auch continuirlich oder stetig erzeugt werden. Durch das Gesetz der Stetigkeit sagen wir also nun, wie unsere Apprehensionen beschaffen seyn müssen (M. I. 301. C. 255. f.).

17. Ein transcendentaler Realist, oder ein solcher, der die Erscheinungen für Dinge an sich hält, kann das Gesetz der Stetigkeit freilich nicht erklären. Indessen hat Kästner dennoch versucht (192), den Uebergang aus einem Zustande in den andern ohne das Gesetz der Stetigkeit begreiflich zu machen. Ein Zustand, sagt er, entsteht aus dem andern, wie ein Sohn vom Vater.

Auch müßten bei unendlich kleinen Veränderungen doch endlich unendlich kleine Sprünge angenommen werden (Kästner 192).

18. Man kann hierauf antworten: die Reihe der Väter und Söhne ist nicht stetig, sondern die Entstehung des Sohnes vom Vater. Die Schwierigkeit mit den unendlich kleinen Sprüngen aber findet nur dann statt, wenn man die stetige GröÙe schlechterdings in discrete GröÙen, oder solche zerlegen will, die nicht mehr stetig seyn sollen, welches unmöglich ist. Man muß sich bei einer stetigen GröÙe nicht den Uebergang aus einer Stelle in die andere durch Theilung (oder Sprungweise) denken wollen, welches dem Verstande, der bloß Einheit, Vielheit und Allheit, aber nicht die sinnliche Anschauung der Continuität kennt, unmöglich ist; sonst entstehen alle die Schwierigkeiten, womit die Skeptiker die Bewegung zweifelhaft machen wollten, s. Bewegung. Sondern man muß sich die Erzeugung der Continuität durch einen ununterbrochenen Fortgang vom Anfangspunct vorstellen. Der Kästner'sche Einwurf trifft aber ebenfalls die krummen Linien in der Geometrie, und wie wäre man, wäre er gegründet, wohl befugt, die Lehrsätze der Geometrie auf den Lauf der Himmelskörper in krummlinigten Bahnen anzuwenden.

19. Mit folgendem will Kästner die Stetigkeit in der Geometrie mit dem Discreten in der Natur vereinigen. Die Vorstellung des Stetigen betrifft bloß die GröÙe, in der Natur haben die Dinge aber noch andere Eigenschaften. Daher lassen sich in dem angenommenen Stetigen Abschnitte machen, Stücke von einander sondern, aber nicht in wirklichen Dingen. So unterscheiden sich der geometrische Raum und der natürliche Körper. Den Raum, den ein Haufen Schießpulver einnimmt, kann man durch geometrische Ebenen in Theile, wie man will, absondern, und diese Theile zusammen machen allemal das Ganze aus; im Schießpulver selbst würden diese Ebenen oft Körner zerfchneiden und als Pulver zerstören. Der Geometer kann den Raum, der zwei an einander liegende Pulverkörnchen enthält, wie er will, eintheilen, daraus

folge aber nicht, daß dieses in der Natur selbst statt finde (Käftner, 193).

20. Durch das Gesetz der Stetigkeit wird ja aber nicht behauptet, daß etwas Reales in der Natur, ein wirkliches Ding, in wieder eben solche Dinge getheilt werden könne. Aber die Materie, woraus das Ding besteht, ist doch stetig, d. h. die Theilung dieser Materie geht ins Unendliche, so daß man niemals auf einfache Theile kömmt. Käftner behauptet ganz richtig das Daseyn discreter Größen in der Natur, wodurch aber das Gesetz der Stetigkeit nicht aus der Naturlehre verwiesen wird; denn nicht nur die Materie dieser discreten Größen ist stetig, sondern zwischen diesen discreten Größen selbst ist auch keine Lücke, kein leerer Raum, der nicht Materie erfüllte, daher ist alle Materie, der GröÙe nach, stetig.

21. Dieses Princip der Continuität verbietet also

a. in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Ab sprung (*in mundo non datur saltus*);

b. in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen (*in mundo non datur hiatus*);

So ist also ein continuirlicher Zusammenhang aller Erscheinungen nothwendig (C. 281). Und so leistet der transcendente Idealismus das, was Käftner (196) fordert. Wer das Gesetz der Continuität auf das Wirkliche erstrecken will, muß seine Schlüsse durch ein anderes Verfahren rechtfertigen, als durch ein solches, wobei der Verdacht übrig bleibt, er habe Bilder für Sachen genommen (Käftner 196). Die Bilder der Geometrie stellen nemlich die Schemate der reinen Anschauungen vor, die allen Erscheinungen zum Grunde liegen. Die Naturdinge sind nicht, wie Käftner meint, Sachen an sich, sondern Erscheinungen, welche die productive Einbildungskraft oder das Bildungsvermögen, wenn die Sinne afficirt werden, eben so erzeugt, als die zugleich mit ihnen erzeugten formalen Anschauungen, Raum und Zeit, daher auch die Er-

scheinungen gleiche Beschaffenheit der Stetigkeit haben müssen, woraus folglich das Gesetz derselben für die Natur *a priori* folgt.

Kant, Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I.
Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abchn. S. 211. f.
— S. 254. ff. — S. 281.

Contract.

S. Vertrag.

Corpuscularphilosophie.

S. Atomistik.

Correlatum.

S. Beziehung.

Cosmologie.

S. Kosmologie.

Cosmologische Idee.

S. Kosmologie.

Cosmologischer Beweis,

argumentum cosmologicum, argument cosmologique. Derjenige Beweis für das Daseyn Gottes, welcher aus der Nothwendigkeit des Daseyns irgendeines Dinges auf die durchgängige Bestimmung desselben, als allerrealsten Wesens schließt. Es bedeutet also dieses Wort so viel, als Beweis für das Daseyn Gottes aus dem Daseyn der Welt, und er schließt so: alles Existirende ist durchgängig bestimmt, das schlechterdings Nothwendige muß aber durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn, das läßt sich aber nur in dem Begriffe eines allerrealsten Dinges antreffen. Die Sophi-

sterei in diesem Schluffe ist im Artikel Beweis, 3. aufgedeckt.

2. Kant macht die gegründete Bemerkung, daß dieser Beweis sowohl, als auch der ontologische, niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen herüber kommen, und auf den bloßen gesunden Verstand den mindesten Einfluß haben könne; denn sie sind beide weder populär noch überzeugend genug dazu (U. 469. f.).

Cosmotheologie,

cosmotheologia, cosmotheologie. Die Cosmotheologie ist diejenige transcendente Theologie, welche das Dafeyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten gedenkt (C. 666).

1. Die Theologie ist die Erkenntniß des Urwesens, d. i. desjenigen Wesens, von dem alle übrigen Wesen abgeleitet werden müssen, das aber selbst von keinem andern Wesen weiter abgeleitet werden kann. Erkenntniß dieses Urwesens ist der Inbegriff derjenigen Vorstellungen von diesem Wesen, zu welchen die Objecte oder Gegenstände, die sie vorstellen, an dem, außer den Gedanken des vorstellenden Subjects vorhandenen Urwesen wirklich befindlich sind; daß eine solche Erkenntniß möglich sei, wird hier vorausgesetzt. Die kritische Philosophie lehrt, daß überhaupt keine Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände aus theoretischen Gründen möglich sei. Aus theoretischen Gründen erkennen, heißt nemlich erkennen, was da ist, hingegen aus practischen Gründen erkennen, heißt erkennen, was da seyn soll, d. h. was nothwendig da seyn muß, weil ich sittlich handeln soll (C. 659).

2. Die Theologie heißt transcendental, wenn sie sich ihren Gegenstand (das Urwesen) bloß durch reine Vernunft, ohne Hülfe einiger Erfahrungsgegenstände, denkt. Die reine Vernunft macht sich dann vom Urwesen lauter transcendente Begriffe, z. B. sie denkt sich dasselbe als das allerrealste Wesen, als

das Wesen aller Wesen u. s. w. Sie ist also die Erkenntniß des Urwesens durch ablose Vernunft, der Begriff, den sie aber von demselben liefert, ist transcendent (ein solcher, der Erkenntniß Gottes *a priori* möglich macht oder machen soll). Der Begriff von Gott nach derselben ist nemlich, daß er ein Wesen sei, das alle Realität (allen möglichen Inhalt positiver Bestimmungen) hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Gott ist nach derselben die Weltursache (ob durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch freien Willen, kann sie nicht entscheiden) — (C. 65g. f.).

3. Die transcendente Theologie kann nun versuchen, das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, nemlich nicht von einem bestimmten Erfahrungsgegenstande, sonst wäre sie nicht transcendent; sondern von dem Begriff der Erfahrung, daß nemlich mit der Erfahrung auch das Daseyn Gottes gesetzt werde. Diese Theologie bekümmert sich nemlich nicht darum, wie eine Erfahrung sei, sondern schließt nur von einer Erfahrung, welche es auch sei, vorausgesetzt, daß es auch nur eine einzige gebe, sie mag beschaffen seyn, wie sie wolle, auf das Daseyn eines Urwesens. Diese Art der transcendenten Theologie nun, die sich von derjenigen, die auch nicht einmal den Begriff der Erfahrung braucht, unterscheidet, heißt die Cosmotheologie. Es ist nemlich die Transcendentalthologie entweder die Cosmologie, oder die Ontotheologie (M. I. 772. C. 660).

4. Die Cosmotheologie beweiset das Daseyn Gottes durch folgende zwei Schlüsse:

a. Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren;

Nun existire zum mindesten ich selbst;

Also existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen (M. I. 756. C. 652. f.).

b. Das schlechterdings nothwendige Wesen muß durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn:

Nun ist nur der Begriff des allerrealsten Wesens (das alle Realität hat) durch seinen Begriff durchgängig bestimmt;

Also ist das allerrealste Wesen das schlechterdings
nothwendige Wesen.

(M. I. 737. C. 633. f.).

Der Schluss b ist nichts anders als der ontologische Beweis, und im Schlusse a mußte der Obersatz eigentlich heißen: die Vernunft ist ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach genöthigt, zu jeder Erfahrung ein schlechterdings nothwendiges Wesen anzunehmen, weil die Erfahrung dem Verstandesgeetze nach eine Ursache haben, und diese entweder eine ursprüngliche oder abgeleitete sei, und im letztern Fall, der Forderung einer Vernunft gemäß, eine ursprüngliche Ursache haben muß. Allein daraus, daß wir uns dieses nothwendig so denken müssen, folgt noch nicht, daß es wirklich einen solchen Gegenstand gebe, als wir uns wegen der Beschaffenheit einer Vernunft denken müssen. Folglich beweiset der Schluss a nichts. Dieses ist im Artikel Beweis ausführlich gezeigt worden.

Kant. Kritik der reinen Vernunft. Elementar I. Th.
II. Buch. III. Hauptst. V. Abschn. 632. ff. VII.
Abschn. S. 659. f.

Criticismus.

S. Dogmatismus.

Critik der reinen Vernunft,

Propädeutik (Vorübung) zur Philosophie, *critica rationis purae, phaenomenologia generalis* (S. III. 114), *critique de la raison pure*. So heißt die Untersuchung des Vernunftvermögens, ob reine Erkenntnis *a priori* daraus entspringt, wie sie möglich sei, welche es sei (der Umfang derselben), und ob sie bloß diene, Erfahrungsgegenstände, oder auch übersinnliche Gegenstände dadurch zu erkennen (C. 869. P. 15). Die Vorstellung, welche wir uns durch die Vernunft von einer solchen Wissenschaft machen können, welche diese Untersuchung enthält, ist die Idee derselben welche Kant in seinen critischen Werken ausgeführt hat

Die Vernunft ist nemlich das Vermögen, aus welchem die Principien oder Grundbegriffe und Grundsätze *a priori* entspringen, von denen alle übrigen Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können. In dem Fall, daß diese Principien oder ersten Gründe, aus welchen etwas schlechthin *a priori* erkannt werden kann, ganz rein von aller Erfahrung sind, wird auch die Vernunft rein genannt. Daher versteht Kant unter der reinen Vernunft die Vernunft in so fern sie die Quelle solcher Erkenntnisse *a priori* ist,

a. unter die gar keine Erfahrungserkenntniß gemischt ist, und

b. von denen andere Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können (M. I. 29. C. 24.).

Kant hat nun eine solche Propädeutik zum System der reinen Vernunft aufgestellt. Diese Vorübung ist eine Wissenschaft, welche die reine Vernunft, in so fern daraus gewisse Erkenntnisse (im objectiven Sinne) entspringen, beurtheilt, und die Quellen dieser Erkenntnisse in der Vernunft aufsucht, und ihre Grenzen bestimmt, ob nemlich diese Erkenntnisse *a priori* unbeschränkt, also auch auf überfinliche Gegenstände z. B. auf Gott, oder bloß auf finliche oder Erfahrungsgegenstände angewendet werden können. Sie ist nicht die Doctrin der reinen Vernunft, sondern eine Critik derselben, d. h. ihr Gegenstand sind eigentlich nicht die Erkenntnisse selbst, die aus der reinen Vernunft entspringen, sondern nur der Boden, aus welchem diese Erkenntnisse hervorsprossen. Sie ist noch nicht die Wissenschaft der reinen Vernunftserkenntniße selbst, sondern nur die Prüfung der Quelle, woraus diese Erkenntnisse entstehen. Sie hat also kein Gebiet in Ansehung der Objecte, weil sie keine Doctrin ist, sondern untersucht nur, ob und wie, nach der Bewandniß, die es mit unserm Erkenntnißvermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich ist. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmaßungen der Erkenntnißvermögen, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmäßigkeit zu setzen (U. XX.). Ihr Inhalt macht also keinen Theil des Systems der reinen Philosophie aus, sondern sie hat es nur mit der Möglich-

keit derselben zu thun, und heist eben darum Vorübung. Sie soll also nicht dienen, aus der Quelle der Vernunftkenntnisse zu schöpfen, sondern sie nur reinigen. Der Nutzen der Critik kann also für die Speculation oder Ergrübelung reiner Vernunftkenntnisse nicht positiv seyn, d. h. die Wissenschaft solcher Erkenntnisse kann dadurch nicht erweitert werden, sondern er wird nur negativ seyn, d. h. dazu dienen, die Vernunft zu läutern, sie von Irrthum frei zu halten und den Ursachen ihrer Verirrungen abzuhelfen (C. 739.), wodurch schon sehr viel gewonnen ist. Indessen hat sie doch auch ihren positiven Nutzen (S. 9; b). Diese Untersuchungen über das Vermögen der Vernunft in Ansehung der Erkenntnisse *a priori*, der sich die Vernunft niemals weigern kann (C. 767.), ist also der Probirstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse *a priori*. Sie heist übrigens transcendental Critik, weil alle Erkenntnis, welche die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* zum Gegenstande hat, transcendental heist (C. 24). s. transcendental.

3. Diese Critik der reinen Vernunft ist eine Vorbereitung, wo möglich zu einem Organon der reinen Vernunft. Ein Organon ist aber ein Inbegriff von Regeln, durch deren Anwendung eine bestimmte Wissenschaft entsteht, daher giebt es für jede Wissenschaft ein Organon. Nun kann man sich für die Wissenschaft aller Erkenntnisse *a priori* aus bloßen Begriffen, d. i. die Metaphysik, ebenfalls ein Organon denken. Dieses wäre das Organon der reinen Vernunft. Giebt nun die Critik der reinen Vernunft die Quellen der reinen Erkenntnisse *a priori* an, und prüft sie dieselben, so lassen sich daraus auch die Regeln ableiten, durch deren Anwendung sich die Erkenntnisse *a priori* ergeben. So zeigt die Critik, daß man alle Erkenntnis *a priori* an dem Kennzeichen erkennen könne, daß Nothwendigkeit mit ihr verknüpft sei. Dies giebt für das Organon der reinen Vernunft die Regel: stelle eine jede Erkenntnis, die sich dir als *a priori* ankündigt, dadurch auf die Probe, daß du versuchst, ob nicht etwa das Gegentheil derselben denkbar sei; ist dies schlechthin unmöglich, so ist sie wirklich

a priori. Da wir noch kein solches Organon haben, so können wir auch nicht vorher wissen, ob und wie weit es gelingen werde, wenn man den Versuch machen wollte, es zu liefern. Sollte es nicht gelingen, so wird man wenigstens einen Kanon der reinen Vernunft aus der Kritik der reinen Vernunft herleiten. Ein Kanon ist nemlich ein Inbegriff von Regeln *a priori*, wie gewisse Erkenntnisvermögen richtig gebraucht werden können. Ein Kanon unterscheidet sich also von einem Organon dadurch, daß, obwohl beide ein Inbegriff von Grundsätzen *a priori* sind, welche die Erzeugung der Erkenntnisse *a priori* zum Zweck haben, der Kanon doch nur das Subject, oder den richtigen Gebrauch des Erkenntnisvermögens, das Organon hingegen das Object, oder die richtige Behandlung der Erkenntnisse selbst betrifft. Der Kanon muß nun möglich seyn, weil die Kritik wirklich ist, denn wenn die Kritik die Beschaffenheit der reinen Vernunft in Ansehung des Ursprungs reiner Erkenntnisse wirklich aufgedeckt hat, so muß es möglich seyn, die Grundsätze anzugeben, nach welchen man die reine Vernunft allein richtig gebrauchen kann. So ist die allgemeine Logik ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf bestimmte Erkenntnisse, wie z. B. die reinen Erkenntnisse *a priori* sind. Ein solcher Kanon kann alsdann dazu dienen, durch eine richtige Behandlung der reinen Vernunft, das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, so wohl analytisch als synthetisch darzustellen. Von beiden Arten der Darstellung hat Kant in den Prolegomenen, und an der Kritik der reinen Vernunft, das Beispiel gegeben; welches hernach weiter erläutert werden soll (11.) Es wird aber durch diese Philosophie der reinen Vernunft die Erkenntnis derselben nicht erweitert, indem sie nicht wirken kann, ohne daß diese Erkenntnisse stets dabei entstehen, daher sie auch stets bekannt gewesen sind. Aber sie begrenzt die Erkenntnis der reinen Vernunft, und schränkt die gültige Anwendung derselben bloß auf das Feld der Erfahrung ein (U. I). Uebrigens erhellet aus dem bisheresagten, daß hier nicht von einer Kritik der Bücher und Systeme anderer Philosophen, auch nicht einer Wissen-

schaft, die Rede ist, sondern von der Critik des reinen Vernunftvermögens. Dieses haben insbesondere manche Nachahmer der Kantischen Critik nicht bemerkt, welche Critiken dieser oder jener Wissenschaft *ad modum* der Kantischen versucht haben (C. 26 f.).

4. Die Idee einer Wissenschaft, die aus dieser Critik entspringt, soll Transcendentalphilosophie heißen. Ehe man nemlich eine Wissenschaft liefert, stellt man sich dieselbe erst in der Idee vor, d. h. man macht sich eine Vernunftvorstellung von derselben. Und diese Wissenschaft, die dann nur noch in der Idee vorhanden ist, kann dennoch schon benannt werden. So kann man sich also ein System aller reinen Erkenntnisse *a priori* vorstellen, die aus der Critik der reinen Vernunft entspringen, und dieses System nennt Kant die Transcendentalphilosophie, weil nemlich eine jede Erkenntnis transcendental heißt, deren Gegenstand nicht ein durch die Sinne gegebenes Object, sondern unfre Erkenntnisart *a priori* von allen Objecten überhaupt ist. Zu diesem System entwirft die Critik den Plan, architectonisch s. Architectonik, 3. Diese Wissenschaft ist das System aller Principien der reinen Vernunft, oder sie ist der Inbegriff aller der Erkenntnisse, welche aus der Vernunft selbst entspringen und die Erfahrung möglich machen, da hingegen manche Philosophen sie ehemals nicht nur von der Erfahrung zu abstrahiren glaubten, sondern auch die Erfahrung als ihre alleinige Quelle ansahen (M. I. 30. C. 27).

5. Die Critik der reinen Vernunft muß also noch von der Transcendentalphilosophie durch folgende Merkmale unterschieden werden:

a. die Critik giebt nur die Grundbegriffe und Grundsätze, also die eigentlichen Principien derselben an, und bekümmert sich nicht um ihre Analysis oder logische Entwicklung; die Transcendentalphilosophie entwickelt sie aber ausführlich;

b. die Critik der reinen Vernunft giebt nur die Stammbegriffe und Grundsätze *a priori* vollständig an, mit Gewährleistung dieser Vollständigkeit; die Trans-

scendentalphilosophie zählt auch ganz vollständig die von jenen Stammbegriffen abgeleiteten Begriffe *a priori* auf, ebenfalls mit jener Gewährleistung.

Die Urfachen, warum die Kritik nicht zugleich die Transcendentalphilosophie selbst liefert, sind:

α. weil die Kritik eigentlich um der Synthesis willen da ist, d. h. um die Möglichkeit der synthetischen Sätze *a priori* zu zeigen und sie selbst aufzustellen, welche aus der reinen Vernunft entspringen, und die Erfahrung möglich machen. Die Analysis oder Zergliederung der Begriffe dieser Sätze hat theils lange die Schwierigkeit nicht, als jene Synthesis oder Verknüpfung der Begriffe *a priori* zu Sätzen *a priori*; theils ist sie auch gar nicht der Zweck der Kritik.

β. weil es zu weit geführt, und die Einheit des Plans, bloß eine Prüfung des Vernunftvermögens aufzustellen, gestört haben würde, wenn Kant hätte die Ableitung der abgeleiteten Begriffe und die Analysis derselben und auch ihrer Stammbegriffe mit einmischen wollen. Er hätte überdem zeigen müssen, daß die Ableitung sowohl als die Analysis vollständig wären, und dieses konnte er überhoben seyn, da es nicht zu seiner Absicht gehörte (C. 27. f.).

6. Die Kritik der reinen Vernunft ist aber doch die vollständige Idee der Transcendentalphilosophie, denn sie enthält den ganzen Plan zu derselben architectonisch. Eine solche Transcendentalphilosophie hat noch Niemand geliefert, sie erwartet daher noch die Bearbeitung entweder des großen Urhebers der kritischen Philosophie selbst, oder eines andern Philosophen, der sich ganz in dieses System hineingedacht hat. Die Kritik der reinen Vernunft kann übrigens nicht ohne alle Analysis seyn. Wenn nemlich zur vollständigen Beurtheilung synthetischer Erkenntnisse *a priori* eine Verdeutlichung der Begriffe nöthig ist, so muß auch sie eine Analysis derselben geben, allein sie gehet mit der Analytirung oder Zergliederung derselben gerade nur immer so weit, als es nöthig ist um nicht dunkel zu

werden, oder die Ueberzeugung zu hindern (M. I. 31. C. 28.).

7. Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile, nemlich in

a. die Elementarlehre, welche die Begriffe und Urtheile *a priori* selbst aufstellt, und die Bestandtheile unsrer Erkenntniß beurtheilt, und

b. die Methodenlehre, welche die Regeln, ein solches System aufzuführen, angiebt.

Die Kritik unterscheidet sich übrigens von einem Kanon dadurch, daß sie die Anwendung eines Kanons ist, der also von ihr abgeleitet werden kann, wie auch Kant in der Methodenlehre die Grundzüge eines solchen Kanons angegeben hat. Diese Methodenlehre unterscheidet sich von einem Organon ebenfalls nur dadurch, daß ein Organon nicht nur ausführlicher in Ansehung der Analysis und abgeleiteten Regeln seyn, sondern auch die eigenthümliche Methode der Transcendentalphilosophie angeben mußte. Die Methodenlehre der Kritik lehrt, wie man es machen müsse, um zu erforschen, ob man überall bauen, und wie hoch man wohl das Gebäude aus dem Stoffe, den die reine Vernunft liefert, bauen könne; sie ist also ein Organon für den Inhalt der Kritik; das Organon der Transcendentalphilosophie oder die Methodenlehre derselben lehrt nun, wie man das Gebäude, nach dem Grundriffe, den die Kritik dazu liefert, aufführen müsse. (C. 766.).

8. Unter reiner Vernunft kann man aber dreierlei verstehen:

I. das Vermögen reiner Erkenntniße *a priori* überhaupt, dann nimmt man dieses Wort im weitern Sinne, in welchem wir es bisher in diesem Artikel genommen haben (U. III);

II. die speculative Vernunft, d. i. das Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, oder die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, dann nimmt man dieses Wort im engern Sinne, in welchem es Kant nimmt, wenn er eins einer Werke Kritik der rei-

nen Vernunft nennt. In diesem Sinne kann sie auch der speculative Verstand heißen, weil es eigentlich der Verstand ist, der zum Erkennen constitutiv ist, denn die Urtheilskraft ist dazu nur ein Werkzeug des Verstandes, und die Vernunft eine Führerin, aber nicht Gebieterin desselben; in Ansehung des Schönen und moralisch Guten ist es anders.

III. das Vermögen der Erkenntnisprincipien oder das regulative Vermögen, welches Einheit in unsere Verstandeserkenntnisse bringt. In diesem Sinne kann es nie Verstand heißen, und in diesem Sinne nimmt es Kant in dem Theil der Critik der reinen Vernunft, welcher die Dialektik heißt.

Da, wie im Artikel Constitutiv gezeigt worden ist, die reine Vernunft im Sinne I., oder das Erkenntnisvermögen überhaupt, drei Zweige hat, nemlich Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, und aus jedem derselben Erkenntnisse *a priori* entspringen, so zerfällt die Critik der reinen Vernunft, im Sinne I., eigentlich in drei Haupttheile, nemlich

a. in die Critik der reinen Vernunft, im Sinne II. Sie prüft und reinigt die Erkenntnisvermögen, in so fern sie bloß zum Erkennen constitutive Principien *a priori* erzeugen, oder dem Erkenntnisvermögen, und dadurch der Natur selbst (die uns nie anders erscheinen kann, als wie sie erkannt werden muß) Gesetze vorschreibt.

Diese Critik prüft nun,

a. unter dem Namen der Transcendentalen Aesthetik oder reinen Sinnenlehre, die Sinnlichkeit, und zeigt, wie aus den Anlagen derselben sinnliche Formen aller Anschauungen entspringen, s. Aesthetik.

β. unter dem Namen der Transcendentalen Analytik der Begriffe oder reinen Verstandeslehre, den Verstand, und zeigt, wie aus den Anlagen des Verstandes beim Denken desselben Begriffe entspringen, die Einheit in die sinnlichen und Verstandes-Vorstellungen bringen, und die Vorstellung von Objecten oder Gegenständen möglich machen.

7. unter dem Namen der Transcendentalen Analytik der Grundsätze, oder Transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, in so fern aus ihr Grundsätze *a priori* entspringen, durch die allein Erfahrung möglich ist, und die folglich die Gesetze sind, nach welchen unsre ganze Erkenntniß der Natur, und folglich die Natur selbst, sich nothwendig richten muß.

8. unter dem Namen der Transcendentalen Dialektik oder Transcendentalen Vernunftlehre, die Befugnisse der Vernunft im Sinne III, in Ansehung der Begriffe, die daraus entspringen, deckt den Schein auf und löset die Widersprüche, welche nothwendig aus den reinen Vernunftbegriffen entspringen, wenn wir die Erfahrungsgegenstände, oder sinnlichen Objecte, auch außser der Erfahrung für Gegenstände halten, die nicht bloß sinnliche Vorstellungen, sondern auch dann, wenn menschliche Sinne von ihnen nicht afficirt werden, vorhanden sind.

b. Die Critik der Urtheilskraft. Sie prüft das Erkenntnißvermögen, wodurch wir urtheilen, in Ansehung eines Begriffs, der lediglich aus diesem Vermögen entspringt, nemlich des Begriffs der Zweckmäßigkeit. Das Wesen der Urtheilskraft bestehet darin, daß sie das besondere unter das allgemeine subsumirt oder unterordnet (G. XXV). Da nun die allgemeinen Naturgesetze nichts anders als die Gesetze unsers Verstandes sind, aber es doch auch viele empirische, oder nach unsrer Verstandeseinsicht zufällige, Gesetze der Erfahrungsgegenstände giebt, so muß die Urtheilskraft ein aus ihr selbst entspringendes Princip haben, vermöge dessen sie die empirischen Gesetze unter die allgemeinen Naturgesetze subsumirt. Und dies ist das Princip, daß sie alles so beurtheilt, als sei es von einem verständigen Urheber nach Zwecken eingerichtet (U. XXVIII), und zwar

a. zweckmäßig für unser Erkenntnißvermögen. Da nemlich die Erreichung jedes beabsichtigten Zwecks mit einem Gefühl der Lust verbunden ist,

fo ist auch mit der Vorstellung der Zweckmäßigkeit eines Objects für unser Erkenntnißvermögen Luft verbunden. Betrifft nun diese Zweckmäßigkeit bloß die Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne daß wir uns denselben durch einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniß denken, so beurtheilt die Urtheilskraft das Object ohne Begriff, bloß in Beziehung aufs Subject, durchs Gefühl als schön oder häßlich. Dieses besondere Vermögen der Urtheilskraft heist aber der Geschmack; daher enthält der erste Theil der Kritik der Urtheilskraft eine Kritik des Geschmacks; und in diesem Felde ist die Urtheilskraft bestimmend oder constitutiv (U. V. VIII.).

f. zweckmäßig für den Begriff, der den Grund der Form des Gegenstandes enthält. Hiernach beurtheilt die Urtheilskraft einen Gegenstand als einen Naturzweck durch Verstand und Vernunft, weil dazu Begriffe, und nicht ein Gefühl, nöthig sind. Die Urtheilskraft in Ansehung dieser Operation wird die teleologische Urtheilskraft genannt, und ist das gewöhnliche regulative Urtheilsvermögen für den Verstand und die Vernunft, bloß in der Anwendung auf den aus diesem Vermögen entspringenden Begriff eines Zwecks. Daher enthält nun der zweite Theil der Kritik der Urtheilskraft die Kritik der teleologischen Urtheilskraft, welche eigentlich noch zum Erkennen dient, und also zum theoretischen Theile der Philosophie gehört.

c. Die Kritik der practischen Vernunft prüft das practische Vermögen der Vernunft überhaupt, oder das Vermögen derselben, den Willen zu bestimmen, und zeigt, daß sie nicht anders practisch oder Willensbestimmend seyn kann, als in so fern sie nicht empirisch, sondern rein *a priori* den Willen bestimmt, oder ein Vermögen reiner Grundsätze ist, die eben ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit wegen sittliche Grundsätze heissen (P. 378).

g. Der Werth der Kritik der reinen Vernunft bestehet darin: daß sie

a. überzeugt, daß alle Vernunft im speculativen Gebrauche, d. h. durch bloßes Grübeln und ohne alle Erfahrungskenntnisse, niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, die Erkenntniß *a priori* nie mit Erfolg dazu gebraucht werden könne, etwas Ueberfinnliches zu erkennen. Diese Critik zeigt also, daß wir die Grenze der Erfahrung nicht überfliegen können, und daß außerhalb derselben für unsere Erkenntniß nichts als leerer Raum ist. Es wird nemlich im analytischen Theile der Critik der reinen (speculativen) Vernunft bewiesen, daß Raum und Zeit nur Form der sinnlichen Anschauungen, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind; daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniß der Dinge haben, als nur so fern diesen Begriffen eine correspondirende Anschauung gegeben werden kann, daß wir folglich von keinem Gegenstande als Ding an sich selbst, sondern nur so fern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung Erkenntniß haben können. Hieraus folgt also die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniß der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung. Dieses ist der negative, und in der That erste Nutzen der Critik (C. 730.).

b. zeigt, daß die Grundsätze, mit denen sich die speculative Vernunft ohne Critik über ihre Grenzen hinaus wagt, in der That nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengung unsers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben; indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern, und so den reinen practischen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Die Critik hebt also ein Hinderniß auf, welches den reinen practischen Vernunftgebrauch einschränkt, oder gar zu vernichten drohet. Sie behält sich nemlich vor, welches wohl gemerkt werden muß, daß wir die Gegenstände der Erfahrung auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen; daß Erschei-

nung ohne etwas wäre, das da erscheint. Dieses ist folglich der positive und zweite sehr wichtige Nutzen der Critik. Denn man wird dadurch überzeugt, daß es einen schlechterdings nothwendigen practischen Gebrauch der reinen Vernunft, den moralischen, gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dadurch sie zwar von der speculativen Vernunft keine Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert seyn muß, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen. Diesem Dienste der Critik den positiven Nutzen absprechen, wäre eben so viel, als sagen, daß die Policei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheiten ruhig und sicher treiben könne (C. 2. Vorr. XXIV. f.).

c. belehrt also über die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnißvermögens, nemlich daß es dazu diene, um durch alle seine Methoden und Grundsätze der Natur, nach allen möglichen Principien oder Grundsätzen, durch die Einheit in sie gebracht wird (worunter die Einheit der Natur durch den Begriff eines Naturzwecks die vornehmste ist), bis in ihr Innerstes nachzugehen (C. 730.).

d. die wahre Ursache des Scheins aufdeckt, wodurch selbst der Vernünftigste hingegangen und bewogen wird, dem Ueber sinnlichen nachzuforschen, und sich mit einer vermeintlichen Erkenntniß desselben zu schmeicheln (C. 731.).

e. alle unsere transcendenten Erkenntniß in ihre Elemente auflöset, und ihnen bis zu ihren ersten Quellen nachforscht, und uns dadurch ein Studium unserer innern Natur verschafft, das an sich selbst keinen geringern Werth hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist (C. 731.).

f. die Acten des Processes der kritisirenden Vernunft mit der dialectischen Vernunft ausführlich abfaßt, und im Archive der menschlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, als einen Schatz für die

Nachkommenchaft niederlegt, welches rathfam ist, da der dialectische Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuschend, sondern auch, dem Interesse nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich ist, und so in alle Zukunft bleiben wird (C. 731. f.).

10. Diese Critik betrifft also den reinen Gebrauch der Vernunft, und heist daher Critik der reinen Vernunft. Der empirische Gebrauch der Vernunft, oder der Gebrauch derselben vom Gegenstande möglicher Erfahrung, bedarf keiner Critik, denn dieser hat seinen Probirstein an der Erfahrung, und es kann daher keine Critik der empirischen Vernunft geben. Allein der transcendente Gebrauch der Vernunft nach bloßen Begriffen hat eine Disciplin nöthig. Der transcendente Gebrauch der Vernunft ist der Gebrauch derselben von Gegenständen überhaupt, also auch den Gegenständen an sich selbst, von Noumenen oder Dingen an sich (s. An sich). Da diese Gegenstände nicht erfahren werden können, so werden sie bloß durch Begriffe gedacht; und da die Vernunft einen beständigen Hang zu diesem ungültigen transcendentalen Gebrauch ihrer Ideen hat, so muß dieser Hang durch einen Zwang eingeschränkt und endlich vertilget, und dadurch die Metaphysik von der Veränderlichkeit, der sie bisher unterworfen war, befreiet, und in einen beharrlichen Zustand gebracht werden, welcher Zwang eine Disciplin heist (M. I. 857. C. 738.).

11. Die Critik der reinen Vernunft oder des speculativen Verstandes, welche Kant geschrieben hat, unterscheidet sich noch von einem andern Werke desselben, das er Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, nennt, und welches ebenfalls die Hauptfachen jener Critik enthält. In der Critik ist Kant synthetisch zu Werke gegangen, d. h. so, daß er in der reinen Vernunft selbst forschte, und in dieser Quelle die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres speculativen Gebrauchs nach Principien zu bestimmen suchte. Er hat das System der reinen Philosophie in derselben synthe-

tisch dargestellt (3.). Diese Arbeit ist schwer, und erfordert einen entschlossenen Leser, der sich alle Mühe giebt, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgend eine Thatfache (Factum, etwas Geschehenes) zu stützen, die Erkenntniß, als solche, aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena (das, was vor der Wissenschaft vorgetragen wird), sind auch Vorübungen zu einer Wissenschaft wie die Kritik; sie unterscheiden sich aber dadurch von dieser Propädeutik, daß sie die Wissenschaft als gegeben, oder als schon vorhanden ansehen, und von der Wissenschaft zu ihrer Quelle zurückgehen und diese angeben; dahingegen die Kritik die Quelle prüft und reinigt, und so von der Quelle zur Wissenschaft fort schreitet. Ein solches Verfahren, als daher die Prolegomena beobachten, nennt man die analytische Methode, dasjenige, was die Kritik beobachtet, die synthetische Methode. Denn die bei allem Meditiren befolgte Methode ist entweder analytisch oder synthetisch. Im ersten Falle steige ich von den Folgen zu den Gründen (also in den Prolegomenen von der Wissenschaft zu ihren Quellen) auf, im zweiten von den Gründen (so in der Kritik, von der reinen Vernunft, als der Quelle, zu der Transcendentalphilosophie) zu den Folgen hinab. Die Prolegomenen stellen also das System der reinen Vernunft analytisch dar (3.). (Kiefewetter Angew. allg. Logik §. 35. Pr. 38.).

12. Die Kritik der reinen Vernunft sondert demnach alles aus, was in der Erfahrung aus dem Erkenntnißvermögen selbst entsprungen ist; und lehrt, was von jedem Gegenstande, den Gesetzen der Sinnlichkeit und des Denkens nach, nothwendig erkannt werden muß, weil wir ohne diese Gesetze nicht erkennen können. Daraus folgt aber, daß die Gegenstände, die wir erkennen, von unserm Erkenntnißvermögen modificirt, folglich nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen. Dinge an sich können wir nemlich nicht erkennen, weil es unmöglich ist, ohne jene Gesetze der Sinnlichkeit und des Denkens zu erkennen;

welches doch möglich seyn müßte, wenn wir die Gegenstände unabhängig von dem, womit unser Erkenntnisvermögen das Gegebene oder Empirische gleichsam zusammenschnürt und überkleidet, erkennen wollten. Das hiesse aber nicht einmal erkennen; denn erkennen heißt, sich einen Gegenstand durch Vorstellungen im Gemüth darstellen, mit dem sichern Bewußtseyn, daß diese ihren Gegenstand vorstellen. Nun ist aber der Gegenstand selbst nicht anders für uns möglich, als durch Vorstellung, er ist gleichsam die Grundvorstellung (die Anschauung), worauf sich alle übrigen beziehen oder ihren Grund finden. Und auch das Gegebene oder Empirische ist ja Empfindung, ein sinnlicher Eindruck, und folglich nicht unabhängig von uns. Hieraus scheint zu folgen, (welcher Einwurf von mehreren gemacht worden ist), als erkannten wir gar nichts wirklich Existirendes. Denn, sagt man, die Dinge an sich sind für uns nichts, und die Erscheinungen sind nur in unserer Vorstellung wirklich, folglich außer uns nichts; dann verschwindet ja das ganze Universum in nichts? Dieser Einwurf entspringt aus der Vorstellung, daß existiren heiße, außer unsern Vorstellungen, als Ding an sich, vorhanden seyn. Allein der Begriff der Existenz drückt bloß ein Verhältniß des Gegenstandes zu unserm Erkenntnisvermögen aus, welches er mit noch zwei andern Begriffen gemein hat, nemlich denen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit.

13. Möglichkeit, Wirklichkeit (oder Existenz) und Nothwendigkeit sind die drei Kategorien oder Denkformen, die den Namen der Modalität führen und durch die wir uns den Gegenstand entweder

1. bloß als nach den Gesetzen der Erfahrung gedacht, d. i. als möglich; oder

2. als sinnlich mittelbar oder unmittelbar empfunden, d. i. als wirklich oder existirend; oder

3. als nach den Gesetzen der Erfahrung so gedacht, daß man unter gewissen Bedingungen ihn sinnlich empfinden müßte, d. i. als nothwendig vorstellen. Denken wir uns nun diese Begriffe ohne

Beziehung auf unser sinnliches Erkenntnißvermögen, und die aus demselben entspringenden Gesetze der Erfahrung, so bleiben bloß logische Begriffe überhaupt übrig. Dann heißt

1. möglich; was gedacht werden kann, oder denkbar ist, d. i. worin kein Widerspruch ist; dann ist der Begriff möglich, aber darum noch nicht der Gegenstand desselben.

2. wirklich, was als mit dem Gegenstande in *concreto* übereinstimmend gedacht wird, d. i. so, daß es nicht als bloßes Hirngespinnst der Phantasie vorgestellt wird, dann ist es der Begriff von etwas wirklichem; aber wo bekomme ich dann den Gegenstand her, um meinen Begriff mit ihm zu vergleichen, wenn er nicht sinnlich empfunden wird? Denke ich mir ihn wieder bloß, so ist er ja nur ein anderer Begriff, und ich vergleiche bloß Begriff mit Begriff. Eben so ist

3. nothwendig, dessen Gegentheil als nicht möglich gedacht wird, wodurch ich nicht weiß, was nothwendig ist, wenn es nicht so viel heißt, als das, was nach nothwendigen Gesetzen mit der Erfahrung zusammenhängt, folglich von den Gesetzen des Erkenntnißvermögens abhängt, denn andere Gesetze kennen wir nicht.

14. Folglich giebt es ja für uns keine andere Wirklichkeit oder Existenz, als die in der Erfahrung. Diese für Nichts erklären, und eine ideale unterscheiden, ist die Folge eines bloßen der Vernunft anhängenden Scheins, wenn sie die Gegenstände der Sinne für Dinge an sich ausgeben will. Für uns sind nur Erscheinungen Etwas, und Dinge an sich Nichts; für Gott mögen Erscheinungen Nichts und Dinge an sich Etwas seyn. Für uns existiren die Erfahrungsgegenstände und sind nicht ein bloßes Nichts, denn existiren heißt, in einer bestimmten Zeit empfunden werden, oder mit Empfindungen zusammenhängen. Gott existirt zwar auch, aber seine Existenz ist theils logisch, es wird ein Gegenstand

zu unferm Begriff Gott gedacht, theils wird sie postulirt, d. i. durchs Moralgesetz als nothwendig vorausgesetzt und folglich nicht erkannt, wie die Existenz sinnlicher Dinge, sondern so gewollt, dafs wir das Gegenheil nicht wollen können, ohne die Realität der Moralität aufzugeben, welches wiederum unmöglich ist. Seine Existenz ist also moralisch nothwendig, d. h. er ist moralisch wirklich, wodurch aber das Daseyn Gottes nicht erkannt, sondern nur gedacht, aber doch so gedacht wird, dafs dieser Gedanke im Felde der Sittlichkeit eben den Werth (die Potenz) hat, den die Empfindung der Vorstellung eines Gegenstandes im Felde der Erkenntniß giebt.

15. Die Critik der Erkenntnißvermögen, oder der reinen Vernunft überhaupt, soll nun eben eine propädeutische Disciplin seyn, welche die eigentliche Metaphysik vor aller Beimischung des Sinnlichen präservirt, damit wir nicht Zeit und Raum und solche Begriffe, wie die der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, welche Bedingungen aller Erfahrungen und unserer Urtheile über sie sind, auch auf übersinnliche Gegenstände z. B. Gott, die Seele, die Freiheit, die Sittlichkeit anwenden, diese Vernunftideen dadurch verderben und unsere ganze Erkenntniß damit verwirren. Denn eben daraus ist ja die Zweifelsucht und der überhandgenommene Unglaube entstanden, eben aus diesen Verwirrungen sind die falschen und trostlosen Behauptungen: es ist kein Gott; mit diesem Leben ist alles aus; alle unsere Handlungen sind nothwendig; es ist einerlei, wie wir handeln, wenn nur unser Vortheil dadurch befördert wird, u. s. w. entsprungen (S. III, 114.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXIV. Einleitung VII. S. 24. ff. — Elementarj. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. *** S. 370. ff. — Methodenlehre. I. Hauptstück. S. 738. f. — II. Abschn. S. 766. f. — III. Hauptst. S. 869.

Deff. Prolegom. §. 4. S. 38.

Deff. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 3. 15 — I. Th.
I. Buch. I. Hauptst. S. 78.

Deff. Crit. der Urtheilskr. Vorrede zur 1. Aufl. S. I.
VIII. — Einleitung. III. S. XX — IV. S. XXV. ff.

Critischer Idealismus.

S. Idealismus.

Crusius.

Christian August Crusius, Doctor und Professor der Philosophie zu Leipzig, war den 10ten Jan. 1715 zu Cruma im Merseburgischen gebohren. Er studirte von 1729 an zu Zeitz, und von 1734 an zu Leipzig, wo er 1750 ordentlicher Professor der Theologie ward. 1757 war er erster Professor der theologischen Facultät, und 1773 Senior der Universität. Er starb den 18 Febr. 1775, und hinterließ den Ruhm eines um die Philosophie zu seiner Zeit wirklich verdienten Mannes und eines sehr toleranten Menschenfreundes, ungeachtet er sehr sonderbare Meinungen und viel Vorliebe für die Mystik und Schwärmerei hatte. Crusius stiftete wirklich eine eigene Schule in der Philosophie. Es gab zu seiner Zeit eifrige Crusianer, und einer davon, Namens Wüstemann, nachdem er die Leibnitzisch-Wolfsche Philosophie mit dem vom Nebukadnezar im Traume gesehenen Bilde verglichen, versichert, daß durch Crusius die philosophische Erkenntniß ihre bisher mangelnde Gründlichkeit, Gewisheit und Zuverlässigkeit erhalten werde. Seine Schrift heist: Wüstemanns Einleitung in das Philosoph. Lehrgebäude des H. D. Crusius. Wittenberg, 1757.

2. Crusius vorzüglichste philosophische Schriften sind: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Leipzig, 1745. 8. 2. Aufl. 1753. 3. Aufl. 1766. 8

In der Vorrede zu dieſem Buche erklärt der Verf., „daß er ſich bemüht habe, die Beweiſe von der Wirklichkeit Gottes, der Vorſorge Gottes und den Arten derſelben, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geiſter, und dem Unterſchiede derſelben von der Materie u. ſ. w. in ein weiteres Licht zu ſetzen; die einfachen Begriffe unſers Verſtandes genau aufzuzählen (ſ. Kategorie); die Lehre von dem Einfachen und Zufammengeſetzten, und dem Unterſchiede der mathematiſchen und philoſophiſchen Betrachtungen dabei genau zu zeigen, die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen; den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reihe von Dingen aufzuklären, die Gründe der Möglichkeit der Körper und der Arten derſelben; ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzuſtellen, die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und der Bewegung richtig zu entſcheiden, die Materialiſten gründlich zu widerlegen, die Unſterblichkeit der Seele, und dasjenige, was ſich von dem möglichen Zuſtand nach dem Tode derſelben *) erkennen läßt, richtig zu unterſuchen, das Nothwendige in dem Weſen der Vernunft und der vernünftigen Geiſter überhaupt zu zeigen und zu beweifen.“ Crufius wußte alſo ſehr gut, was der Metaphyſiker leiſten ſoll.

In der Vorrede zur zweiten Auflage ſagte er: „daß das beliebte Leibnitzſch-Wolſche Syſtem ſich allzuweit von dem gemeinen Menſchenſinn (*ſenſus communis*) entferne; daß man darin willkürlich und bloß zu Gunſten des Syſtems definire; daß durch die Monadologie das Kernichte und Positive in den erſten menſchlichen Begriffen aufgehoben, und anſtatt

*) Soll vermuthlich heißen: von dem möglichen Zuſtande derſelben nach dem Tode.

deffen alles auf Schrauben und relativische, in einen Cirkel zufammen laufende Begriffe geletzt werde; dafs, da Leibnitz die Materie für ein bloßes Phaenomen halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, das Denken felbst fei vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon; dafs also von diefer Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt fey.“

Aber das Schlimmfte in der Leibnitzifch - Wolfifchen Philofophie war nach Crufius, dafs „fie unvermeidlich auf ein Fatum führe, welches zwar weder das Chaldäifche, noch das Stoifche, noch das Spinoziftifche, noch fonft irgend eine andere bestrittene Art von Fatum, aber eben doch ein Fatum fei; dafs fie fich mit der heiligen Schrift und mit den Begriffen der rein-lehrenden Theologie nicht vereinigen laffe; dafs dadurch dem fo fehr um fich greifenden Deismus Vorfchub gethan werde u. f. w. Was hiebei Leibnitzens wahre Gefinnung gewesen fei, wolle er zwar nicht richten, fondern es dem Tag überlaffen, welcher, was im Finftern verborgen ift, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde; aber man müffe doch an dem Character diefes Mannes irre werden, wenn man lese, dafs er auch die Transubftantiation mathematifch zu beweifen fich anheifchig gemacht, ja dergleichen feine Demonstration wirklich verfertigt habe.“

Crufius stimmte also hier Ioachim Langens Ton wieder an, und hatte Leibnitz nicht verstanden.

Crufius beftimmt nun in diefer Schrift die meiften Begriffe *a priori*, die zur Analytik des reinen Verftandes, oder der Wiffenfchaft, die man bisher Ontologie nannte, gehören, etwas anders als Wolff. Zu dem Begriff der Exiftenz fordert er nothwendiger Weife ein Wo und ein Wann. (Er fühlte, dafs zur Erkenntniß der Exiftenz eines Gegenftandes das Dafeyn einer Materie zu einer beftimmten Zeit erfordert werde, ohne welches allerdings die Exiftenz nichts weiter ift, als

die Vorftellung davon, daß etwas nicht bloß im innern Sinne ift, ein negativer Begriff, durch den nichts erkannt wird). Nirgends feyn und nichts feyn ift für ihn einerlei (§. 50). Kraft, Raum und Zeit machen zufammen die vollftändige Möglichkeit eines Dinges aus (§. 59). Er folgert hieraus, daß Gott in ganz eigentlichem Verftande im Raum exiftire, und daß die Körper und andere endliche Subftanzen dafelbft mit ihm zugleich und neben einander find (§. 253). Die Elemente der Körper nennt er zwar einfach, aber er denkt fie fich mit Seiten. Sie müffen auch Bewegungsfähigkeit haben, das Gegentheil wäre dem Wefen unfers Verftandes zuwider (§. 431.). Zum Beweis vom Dafeyn Gottes hält er den Leibnitzifchen Satz des zureichenden Grundes für untauglich, und braucht dazu: 1) den Satz des Widerfpruchs, 2) den Satz von der zureichenden Urfache, 3) den Satz der Zufälligkeit, 4) den moralifchen Satz: daß ein vernünftiger Menfch dem Wefen feiner Vernunft gemäß handeln müffe (§. 206). Die Leibnitzifche Lehre von der beften Welt hebt die göttliche und menfchliche Freiheit auf, die Welt, die Gott fchafft, ift nicht die befte, fondern fehr gut. Der Seele muß man ein Wo und Wann beilegen, fonft ift fie eine dem Körper anklebende Form, welches Materialismus wäre (§. 439.). Die vorherbeftimmte Harmonie kann nicht ftatt finden (§. 485). Die Aufserungen der Freiheit haben in dem wirkenden Subject eine wahrhaft zureichende Urfache (§. 83) u. f. w.

Zu feinen fonderbaren Meinungen gehört auch die, daß er einen Mittelweg wufte, zwischen der Behauptung, daß die Gefetze, wodurch die Natur möglich wird, dadurch zu unfreer Erkenntniß kommen, daß wir fie vermittelt der Erfahrung von der Natur entlehnen, und der Behauptung, daß die Natur diefe Gefetze durch unfere Erkenntnißvermögen beftimmt, fo daß für uns gar keine andere Erfahrung möglich ift, als

nach diesen Gefetzen: Er meinte nemlich, ein Geist habe uns diese Naturgefetze urfprünglich eingepflanzt, und diefer Geist (Gott) könne nicht irren, noch betrügen. Allein es mifchen ſich doch auch trügliche Grundfätze mit unter die wahren. Diefer Mann ſelbſt hat in ſeinem System nicht wenig Beispiele von ſolchen trüglichen Grundfätzen; und wo ſoll da nun ein Kriterium herkommen, den trüglichen Grundſatz von dem wahren zu unterſcheiden. Der trügliche Grundſatz müſte dann von einem Geiſte (dem Teufel) herrühren, welcher irrt und auch betrügt. Wenn man nun einen Grundſatz gebrauchen will, ſo weiſs man nie, iſt er vom Geiſt der Wahrheit oder vom Vater der Lügen entſprungen. (Und ſo führt uns dieſer Mittelweg des Crufius nicht zum Ziel (Pr. 112. *).

Crufius dachte alſo über viele Materien anders als Leibnitz und Wolff. Er war ein ſcharffinniger Metaphyſiker, fiel aber auch in den träumenden Idealismus, und mußte, da er Zeit und Raum für nothwendige Bedingungen der Exiſtenz der Dinge an ſich hielt (wofür er die Erfahrungsgegenſtände anſah), ganz conſequent, auch Gott und das moralische Subject freier Handlungen, den Geiſt des Menſchen, für ſinnliche Weſen in Raum und Zeit halten.

Er rechnete ſehr richtig die Psychologie nicht, wie Wolff, zur Metaphyſik; und ſein Grund iſt wohl nicht ſo leicht, wie Schwab (aus deſſen Preiſſchrift dieſer Auszug des Crufiſſiſchen Systems größtentheils genommen iſt) meint. Die Metaphyſik, ſagt Crufius, handelt nur von dem Nothwendigen und dem, was ſich daraus *a priori* verſtehen läßt, in den Beſchaffenheiten der Seele kommt aber viel zufälliges vor. Schwab fragt, ob ſich denn nicht auch von der menſchlichen Seele etwas Nothwendiges erkennen und beweifen laſſe? Antwort: iſt unter menſchlicher Seele das Subject alles Denkens als eines Dinges an ſich zu verſtehen, ſo giebt es davon keine

Erkenntniß, ist aber die Denkkraft als Erscheinung des innern Sinnes darunter gemeint, so giebt es davon wenig *) oder gar keine metaphysische, sondern bloß empirische Erkenntniß. Die transcendente Psychologie aber ist nur eine negative Wissenschaft (Disciplin, nicht Doctrin), welche die dogmatischen Annahmen des Materialismus und Spiritualismus niederschlägt. Es beweiset also immer metaphysischen Scharfsinn, daß Crusius die Psychologie von der Metaphysik ausschloß. Aber er dachte freilich nicht daran, wie Schwab sehr richtig bemerkt, daß auch seine Pneumatologie, die er der Metaphysik zuzählte, von der menschlichen Seele abstrahirt ist, und verfuhr ganz unconsequent, wenn er darin sagt: wir nehmen uns in Gedanken wahr.

Eben so unmethodisch ist Crusius in Ansehung des Begriffs der Wahrheit. Gleich (§. 1.) spricht er von nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, ohne sich über den Begriff der Wahrheit selbst erklärt zu haben. Hiernach braucht er (§. 28.) die Wahrheit als ein Beispiel von Relation. Er sagt (§. 15.), daß der Satz des Widerspruchs das erste Kennzeichen der Dinge und Dinge sei, aber er erklärt diesen Satz (§. 31.) für einen ganz leeren Satz, und fügt ihm noch die Sätze des Nicht zu trennenden, und des Nicht zu verbindenden bei. Nach Crusius ist nemlich der Satz des Nicht zu trennenden folgender: Was sich nicht ohne einander denken läßt, das kann auch nicht ohne einander seyn; und der des Nicht zu verbindenden: Was sich nicht mit und neben einander denken läßt, das kann auch nicht mit und neben einander seyn (§. 15.). Er erinnert aber (§. 14.), daß wir niemals wissen können: „ob es nicht einen andern vollkommnen Verstand gebe, der das, was wir nicht trennen oder ver-

*) Etwa das Gesetz der Continuität angewendet auf die Erscheinungen des innern Sinnes.

binden können, zu trennen odér zu verbinden im Stande sei.“ Und doch beweiset er aus dem Satz des Nicht zu trennenden, dafs zum Beweife der Exiftenz nothwendig die Vorftellungen von Raum und Zeit gehören, indem fie vermöge des Wefens des Verftandes davon nicht getrennt werden könnten (§. 50.).

Schwab giebt dem Crufius Schuld, dafs in feiner Philofophie Dinge vorkommen, die grade zum Scepticismus führen. Allein die angeführten Beispiele beweifen vielmehr Crufius Scharffinn, und dafs er der Wahrheit fehr nahe war. Er behauptete z. B. dafs „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die Empfindung fei (§. 16); dafs immaterielle Dinge zu den unbekanntem Dingen gehören (welches, die Gegenftände des innern Sinnes ausgenommen, wohl richtig feyn möchte); dafs Figur, Gröfse und Bewegung das einzige Abfolute feien, was wir mit einer anfchauenden Erkenntnifs vollkommen deutlich denken (§. 58.); dafs wir das Positive in den geiftigen Wefen nicht kennen, und uns dieselben blofs relativ und negativ vorftellen müffen; dafs wir von ihnen eine blofs symbolifche Erkenntnifs haben“ (§. 102.).

Crufius fagt fehr richtig, man müffe die Realität der Definition darthun, ehe man fie zum Beweife brauche; denn wenn man auch noch fo viel von einem geflügelten Pferde beweife, fo helfe das nichts, weil ein folches Pferd ein Hirngespinnft fei. Schwab macht hier den Einwurf, man könne fich eine fehr zufammenhängende Theorie von dem unendlichen Geifte bilden, ohne zu fragen, ob er wirklich fei. Schon der Zusammenhang und die Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude fei ein Beweis, dafs die Begriffe Realität haben. Allein das ift falch, das Ptolomäifche und Tychonifche Sonnensyftem hatte Zusammenhang und Uebereinstimmung, wenigstens fo lange, als man kein leichteres Syftem kannte, und hatte doch keine Realität, fie waren bloffe Hypothesen. Zusammenhang und Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude ma-

874 Crusius. Crystallifiren. Cultur.

chen dasselbe zu einer wahrscheinlichen Hypothese, aber sie geben demselben keine Realität.

Ueber Crusius Princip der Sittenlehre f. Sittlichkeit, Principe derselben.

Seine andern merkwürdigen philosophischen Schriften sind:

Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. Eb. das. 1747. 1762. 8. *Epistola ad Io. Ern. L. B. ab Hardenberg de summis rationis principiis, speciatim de principio rationis determ. opposita M. Io. Dan. Schumannii Paedagog. Clausthal. Direct. animadversionibus in recentem de principio rat. suffic. controversiam.* Eben das. 1752. 8. — übersetzt von Christian Friedrich Crausen, 2te und vermehrte Auflage, von M. Christian Friedrich Pezold. Eben das. 1766. 8. Philosophische Abhandlungen von den Verderbnissen des menschlichen Verstandes, so von dem Willen abhängen, übersetzt von M. Gottfried Ioachim Wichmann. 1768. 8.

Kant. Prolegom. §. 36. S. 112 *).

Adelung. Fortsetz. und Ergänz. zum Jöcher. Artikel Crusius.

Schwab, Reinhold und Abicht Preisschriften. Berlin 1796. 8. §. 27. ff.

Crystallifiren.

S. Anschiefen.

Cultur.

S. Belehrung.

Ende der zweiten Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 1.	•	zu	•	Seite 575, 604
Fig. 2.	•		•	840
Fig. 4.	•		•	835
Fig. 5.	•		•	835
Fig. 6.	•		•	835
Fig. 7.	•		•	551
Fig. 8.	•		•	551
Fig. 9.	•		•	551
Fig. 10.	•		•	447
Fig. 11.	•		•	576
Fig. 12.	•		•	587
Fig. 13.	•		•	—
Fig. 14.	•		•	604, 606
Fig. 15.	•		•	610
Fig. 16.	•		•	612, 619
Fig. 17.	•		•	613
Fig. 18.	•		•	617, 619
Fig. 19.	•		•	622
Fig. 20.	•		•	797
Fig. 21.	•		•	797
Fig. 22.	•		•	818

S. I. } bedeutet Kants sämtliche kleine Schriften.
 S. II. } Nach der Zeitfolge geordnet. 1. 2 und 3. Bd.
 S. III. } Königsberg und Leipzig 1797. 8.

R e g i s t e r,
welches dient,
das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften
zu gebrauchen.

C.	W.	C.	W.
Vorr. xxiv. f.	. 861.	. 157, f.	. 700.
C. 2,	. 861	. 159, ff.	. 524.
. 24,	. 851. 852.	. 160,	. 695.
. 27,	. 854. 855.	. 161,	. 699.
. 28,	. 856.	. 164, f.	. 696.
. 33,	. 487. 703.	. 179, f.	. 708.
. 34,	. 703.	. 180,	. 497.
. 35,	. 469.	. 181,	. 708.
. 40,	. 785.	. 183,	. 515. 516.
. 47,	. 557.	. 185,	. 473.
. 48, f.	. 574.	. 194, f.	. 474.
. 74,	. 489. 491.	. 201,	. 776.
. 75,	. 489. 490. 492.	. 212,	. 842.
. 95,	. 505.	. 221,	. 805. 816.
. 102,	. 495.	. 227,	. 557.
. 104,	. 489. 494.	. 228,	. 677.
. 105,	. 504.	. 229,	. 557.
. 117,	. 508.	. 243,	. 481.
. 125,	. 702.	. 254,	. 842. 844.
. 131, *)	. 689.	. 255, f.	. 844.
. 132,	. 689.	. 263,	. 677.
. 133, *	. 691.	. 267,	. 493.
. 136, f.	. 692.	. 271,	. 819.
. 137,	. 693.	. 274,	. 543.
. 139, f.	. 696.	. 281,	. 846.
. 143,	. 696. 697.	. 289,	. 482.
. 144,	. 697.	. 298,	. 513.
. 152, f.	. 698.	. 300,	. 474. 515. 516.
. 153, f.	. 690.	. 310,	. 508.
. 154, f.	. 607.	. 311,	. 494. 503.
. 155, *)	. 607.	. 316,	. 506.

C.	W.	
. 359,	. 562.	
. 367,	. 483.	
. 377,	. 484.	
. 378,	. 503.	
. 397,	. 508.	
. 405,	. 785.	
. 518,	. 780.	
. 537,	. 810.	
. 553,	. 782.	
. 555,	. 478.	
. 566, f.	. 503.	
. 599, ff.	. 558.	
. 600, *)	. 559.	
. 601,	. 560.	
. 602,	. 522.	561.
. 607,	. 560.	
. 620,	. 503.	
. 632, f.	. 849.	
. 633,	. 850.	
. 659,	. 848.	849.
. 660,	. 849.	
. 666,	. 848.	
. 672,	. 509.	
. 682,	. 556.	
. 730,	. 860.	
. 731,	. 861.	862.
. 738,	. 862.	
. 739,	. 852.	
. 741, f.	. 817.	821.
. 742,	. 822.	823.
. 744,	. 823.	
. 745,	. 825.	
. 746,	. 826.	
. 747,	. 826.	827.
. 748,	. 827.	828.
. 749,	. 828.	
. 751,	. 829.	
. 755,	. 497.	
. 756,	. 499.	
. 757,	. 500.	
. 758,	. 831.	
. 762,	. 678.	834.
. 764,	. 835.	
. 766,	. 856.	
. 810,	. 680.	
. 812,	. 682.	

C.	W.	
. 814,	. 684.	
. 815,	. 684.	686.
. 817, f.	. 670.	678.
. 818,	. 671.	
. 819,	. 673.	
. 820,	. 675.	
. 821,	. 676.	
. 826,	. 794.	
. 849,	. 520.	521.
. 869,	. 850.	

E.	W.	
. 10, f.	. 818.	
. 12,	. 814.	815.
. 13,	. 821.	835.
. 26,	. 794.	
. 38,	. 706.	

G.	W.	
. 21,	. 569.	
. 38,	. 477.	
. 63,	. 649.	
. 128,	. 483.	

K.	W.	
. v.	. 525	
. XXI,	. 478.	
. XXIII, f.	. 786.	
. XXVIII,	. 466.	
. XXIX,	. 532.	
. XXX,	. 532.	
. XXXIX,	. 725.	
. XL,	. 726.	727.
. 78,	. 554.	
. 89,	. 525.	
. 96,	. 741.	
. 110,	. 523.	
. 121,	. 569.	
. 127,	. 737.	
. 128,	. 738.	739. 742.
. 141,	. 552.	
. 143,	. 526.	
. 145,	. 530.	
. 161,	. 801.	
. 165,	. 802.	
. 175, f.	. 802.	

M. I.	W.
. 29,	. 851.
. 30,	. 854.
. 31,	. 856.
. 224,	. 474.
. 248,	. 837.
. 299,	. 842.
. 300,	. 844.
. 301,	. 844.
. 354,	. 508.
. 621,	. 805.
. 690,	. 557.
. 691,	. 557.
. 692,	. 560.
. 693,	. 560.
. 694,	. 561.
. 736,	. 849.
. 737,	. 850.
. 772,	. 849.
. 857,	. 862.
. 864,	. 825.
. 870,	. 829.
. 934,	. 680.
. 935,	. 682.
. 936,	. 684.
. 937,	. 684.
. 938,	. 686.
. 941,	. 671.
. 942,	. 673.
. 943,	. 675.
. 944,	. 676.
. 985,	. 521.

M. II.	W.
. 292,	. 525.
. 250,	. 734.
. 322,	. 819.
. 343,	. 772.
. 344,	. 761.
. 362,	. 477.
. 393,	. 502.
. 605,	. 749.
. 606,	. 750.
. 607,	. 751.
. 714, a.	. 709.
. 714, b.	. 466.
. 766,	. 795.

M. II.	W.
. 767,	. 796. 798.
. 860,	. 819.
. 861,	. 822.
. 910,	. 719.
. 972,	. 659.
. 973,	. 661.
. 974,	. 661.
. 975,	. 665.
. 976,	. 666.
. 977,	. 667.
. 978,	. 667.
. 979,	. 668.

N.	W.
. 1,	. 569.
. 2,	. 572.
. 3,	. 573.
. 4,	. 570.
. 5,	. 571. 573.
. 6,	. 571. 597. 599. 600 602.
. 7,	. 586. 588. 596. 567.
. 8,	. 495.
. 9,	. 572. 590.
. 10,	. 519.
. 13,	. 519. 591. 823.
. 14,	. 592. 593.
. 15,	. 596. 603.
. 16,	. 596. 604.
. 17,	. 592. 607.
. 18, f.	. 610.
. 20,	. 610. 611.
. 21,	. 612.
. 22,	. 613.
. 23,	. 614.
. 24,	. 615.
. 25,	. 616. 823.
. 28,	. 619. 620.
. 29,	. 599. 620.
. 31,	. 622.
. 33,	. 623.
. 35,	. 623.
. 41,	. 624.
. 43,	. 781.
. 44,	. 781.

N.	W.
. 59,	. 550. 552.
. 60,	. 552.
. 85,	. 779.
. 95,	. 625. 755.
. 106,	. 625. 626.
. 108,	. 784.
. 119,	. 627.
. 120,	. 628.
. 134,	. 553.
. 138, f.	. 633.
. 139,	. 633.
. 140, f.	. 634.
. 141, f.	. 635.
. 142,	. 635. 637. 638.
. 144,	. 639. 642.
. 145,	. 633. 642. 645.
. 146, ff.	. 637.
. 148, *)	. 509. 512.
. 149, f.	. 637. 639.
. 150,	. 642.
. 152, *)	. 639.
. 153,	. 644. 645.
. 154, ff.	. 647.

P.	W.
. 6,	. 476.
. 15,	. 850.
. 86 f.	. 476.
. 87,	. 473.
. 97,	. 476.
. 100 ff.	. 501.
. 101,	. 728.
. 103, f.	. 732.
. 104, f.	. 732.
. 105, f.	. 733.
. 106,	. 734.
. 141,	. 780.
. 159,	. 525.
. 210,	. 567.
. 226,	. 476.
. 227,	. 772.
. 229,	. 756. 761. 768.
	. 769.
. 230,	. 757. 764. 766.
	. 767.
. 231,	. 762.

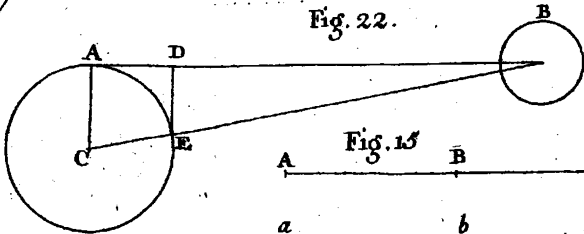
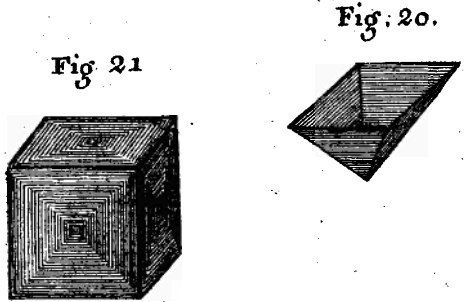
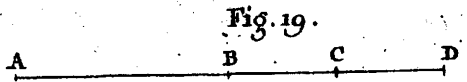
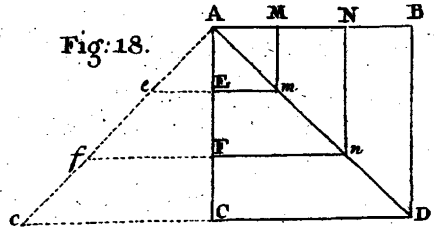
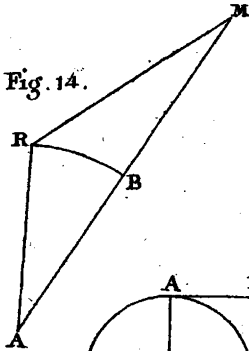
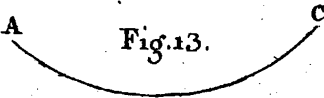
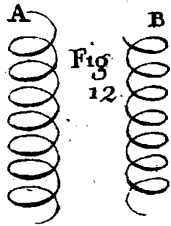
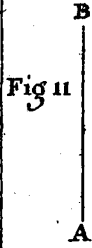
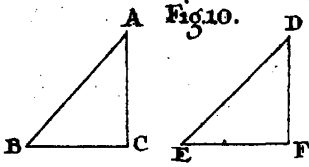
P.	W.
. 232,	. 763.
. 238,	. 704.
. 240,	. 476.
. 253,	. 477.
. 256,	. 477. 478.
. 257,	. 477.
. 378,	. 859.

Pr.	W.
. 31,	. 470.
. 38,	. 863.
. 62,	. 780.
. 63,	. 782.
. 64,	. 784.
. 65,	. 783.
. 70,	. 543. 547.
. 71,	. 782.
. 92,	. 481.
. 112,	. 871.
. 123,	. 470.
. 137,	. 518.
. 138,	. 518.
. 140,	. 781.
. 207,	. 547.
. 251,	. 521.
. 255, ff.	. 788.

R.	W.
. 115,	. 568.
. 208,	. 523.
. 215,	. 549.
. 227,	. 776.
. 237, iv.	. 471.
. 249,	. 774.
. 250,	. 775.
. 251,	. 472.
. 283,	. 472. 753.
. 294,	. 787. 788.
. 300, ff.	. 793.
. 310,	. 793.

S. I.	W.
. 323,	. 629.
. 324, ff.	. 629.
. 327,	. 630. 631.
. 331,	. 631.

S. I.	W.	U.	W.
. 332, ff.	. 632.	. xxviii,	. 858.
S. II.	W.	. lvii,	. 810.
. 74, f.	. 625.	. 10,	. 485.
. 162,	. 700.	. 14,	. 837.
S. III.	W.	. 29,	. 568.
. §. 14.	. 840.	. 129,	. 748. 749.
. 114.	. 850. 866.	. 130,	. 750. 751.
. 191.	. 743.	. 189,	. 710.
. 192,	. 738. 743.	. 205,	. 532.
. 193,	. 738. 739. 742.	. 207,	. 466. 710.
. 194,	. 737.	. 213,	. 533.
. 195,	. 736. 739.	. 216,	. 533.
. 196,	. 739.	. 250, ff.	. 795. 796. 797. 798.
. 197,	. 740.	. 254,	. 523.
. 198,	. 740.	. 278, f.	. 719.
. 199,	. 740.	. 322,	. 752.
. 200,	. 740. 741.	. 330,	. 509.
. 201,	. 741.	. 341,	. 486.
. 202,	. 741.	. 437,	. 813.
. 203, ff.	. 742.	. 443,	. 659.
. 206,	. 743.	. 446,	. 661.
. 561,	. 649.	. 447,	. 661. 687.
U.	W.	. 448, ff.	. 665. 666.
. I,	. 853.	. 451,	. 667.
. III,	. 856.	. 452,	. 667.
. V,	. 859.	. 453,	. 668.
. VIII,	. 859.	. 469, f.	. 848.
. XI,	. 502.	Z.	W.
. XVII,	. 812.	. 20 *),	. 478.
. XX,	. 831.	. 21,	. 478.



Cyclopädische Stammtafel der philosophischen Wissenschaft

Alle Erkenntniss ist subjectiv betrachtet

oder

aus Begriffen
die Philosophie

die materiale

des Wollens
allgemeine praktische
Weltweisheit

des Denkens
oder der Natur
die theoretische
Physiologie oder
Naturwissenschaft

des
oder
die
di

Principien
hre

aus reinen Principien

aus rein

Grund der
rgründung
Theologie
Gotteslehre

die Metaphysik
der Natur
der S
Critik der reinen Vernunft

durch Ueber- System der rei-
lieferung. nen Ver-
Offenba, nunft
ungstheo-
logie

Critik der reinen Ver-
nunft

Critik de-
tischen

Transcenden- Rationale
entalphi- Physiolo-
lophilosophie, gie
sonst Onto-
logie

analytisch synthetisch
Prolegomenen Kritik der
zur Metaphysik reinen Ver-
nunft im engern
Sinne

Critik der Urtheilskraft
Auf- C
suchung
des Mo- p
ralprin-
cips od.
Grundle-
gung zur
Meta-
physik
der Sit-
ten

Immanente Transcenden-
te
tionale Transcenden-
psychologie dente Kos-
mologie
Transcenden-
dente Theologie