



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 translation, optical character recognition or other automated use of public domain materials for these purposes and
- + *Maintain attribution* The Google “watermark” you see additional materials through Google Book Search. Please
- + *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.

Zweifel über die
Kantischen
Begriffe von Zeit
und Raum

Google's system: If you are conducting research on machine

for informing people about this project and helping them find

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.

22

Z w e i f e l

über die

Kantischen Begriffe

von

Zeit und Raum.

Von

Adam Weishaupt

Herzogl. Sachs. Goth. Hofrath.

Si se nunc nobis ille aureus arbore ramus
Ostendet nemore in tanto.

Virgil.

Nürnberg,
in der Grattenauerischen Buchhandlung
1788.

31

Veranlassung dieser Schrift.

So stehts mit unserer vorstellenden Kraft: Wir nennen wahr, was mit unsfern ältern schon vorhandenen Begriffen übereinstimmt; alles übrige nennen wir falsch, und doch kann und muß es sehr häufig geschehen, daß dieses falsche wahr und jenes wahre falsch ist. Aber, haben sich eins mahl unsere früheren Vorstellungen und Gedanken (wahre oder falsche, dies kann hier gleich viel gelten) in eine bestimmte Reihe, zu einem ganzen System geordnet und gebildet: so kann es nicht anders, als sehr schwer halten, seines lang gewohnten Ideenreiche zu entsagen, und sich ganz in den Sinn eines andern zu denken. Noch schwerer müssen wir daran kommen, neuen sehr abweichenden Meinungen: sogleich unsfern unbedingten Verfall zu geben. — Dies, was ich hier klage, ist bei mir der Fall mit der Kantischen

W. über Kant.

U 2

schen

schen Kritik der reinen Vernunft. Bald nach ihrem ersten Escheinen im Jahr 1782. kam sie mir zu Gesicht. Ich hatte es sogar einigermal versucht, mich mit ihren Lehren und Grundsäzen bekannter zu machen, ihren eigentlichen Sinn zu erforschen; aber — lag nun der Grund, in meiner damahls schon ausgebildeten Metaphysischen Ideenreihe, oder in der etwas sonderbaren Sprache und unläugbaren Dunkelheit dieser Schrift — ich wurde auf lange Zeit von dieser Arbeit so sehr zurückgescheucht, daß ich allen Muth verlohr, daß ich ausserordentliche Aufforderungen nöthig hatte, um dieses Geschäft zum zweitenmal vorzunehmen, und mich neuerdings zu dieser Arbeit zu entschließen. Diese Aufforderungen liegen zum Theil in verschiedenen später erschienenen Schutz- und Erläuterungsschriften dieses Systems, in der allgemeinen Aufmerksamkeit, welche es in unsren Tagen erweckt, so wie vorzüglich, in meiner gegenwärtigen Lage, wo ich häufigere Gelegenheiten finde, mich mit verschiedenen einsichtsvollen Anhängern dieser Schu-

**Schule über diese Gegenstände zu unterhalten,
und meine Zweifel zu äussern.**

Wenn die Ungewissheit und das Schwankende in unserer Erkenntniß, dem seichten wie dem starken Denker gleich quälend und marternd ist; wenn jeder verlangen kann, daß sein reg gewordener Durst nach Wahrheit, wo möglich, gestillt werde; wenn jeder ohne Ausnahme dieses fordern kann: so muß es auch erlaubt seyn, daß ein Mann von meiner Art, wenn er auch in dem Philosophischen Rath noch keine entscheidende Stimme hat, doch wenigstens seine Zweifel vorträgt, und Zurechtweisung erwartet. Es muß also auch mir erlaubt seyn, nach den Auf schlüssen, welche ich in dieser Mittelzeit, sowohl durch eignes Nachdenken, als fremden Unterricht erhalten habe, in Rücksicht dieses Gegenstandes mein ungeheucheltes Urtheil zu fällen, nach meinen Einsichten und nach meiner Ueberzeugung zu urtheilen.

Diesem zufolge geht nun meine Erklärung dahin.

Borlaufige Erklärung.

Ich bewundere den Tiefzinn, die philosophischen Kenntnisse und Einsichten des Herren Professor Kants. Ich verehre in ihm einen unsrer ersten und tiefsten Denker. Diesen Namen hat er sich unstreitig erworben. Sein System scheint mir ein tief gedachtes zusammenhängendes System zu seyn, mit dessen vorzüglichsten Resultaten ich sehr gern verstanden bin. Ich glaube mit Herrn Professor Kant, so wie ich es schon seit acht Jahren geglaubt, und in meiner Abhandlung über Idealismus und Materialismus die Beweise gegeben habe: daß unsere Sinnen uns auf keine Art in das Innere der Sachen führen; daß die Eigenschaften, welche wir an den Dingen außer uns gewahr werden, so, wie wir solche gewahr werden, nicht die Eigenschaften der Dinge selbst sind. Ich glaube mit ihm, daß wir blos die Eindrücke erkennen, welche sie auf uns machen; daß diese Eindrücke auf keine Art die Dinge

Dinge selbst sind, das es Vorstellungen sind, welche sich sogleich verändern müssen, so bald die Receptivität der vorstellenden Kräfte verändert wird. Ich glaube noch ferner mit ihm, daß unsere Philosophie, Philosophie der Erscheinungen sei. Dies alles glaube ich mit der lebhaftesten Ueberzeugung, wie jeder aus meiner so eben aus geführten, sehr misverstandenen Abhandlung ersehen kann. Nur gelange ich in meinem System zu diesen Resultaten auf einen von dem seinen ganz verschiedenen Weg — auf dem Weg der Erfahrung. — Dies wäre also, was ich von der Kantischen Philosophie annehme und glaube.

Aber von einer andern Seite kann ich mich vermahlen noch nicht überzeugen, daß es besser sei, den so wohlthätigen und nach meiner Meinung so sicher führenden Weg der Erfahrung zu verlassen; daß es Anschauungen und Begriffe giebt, welche von aller Erfahrung unabhängig sind, welche dieser vorhergehen. Ich glaube nicht, daß der Verstand sowohl als die Sinnlich-

keit gewisse Formen und Bedingungen haben. Ich kann mich nicht überzeugen, daß die Formen der letztern Zeit und Raum seyen; daß es einen absoluten Raum, so wie eine absolute Zeit gebe; daß wir diese beyden Vorstellungen unabhängig von aller Erfahrung erhalten. Ich glaube also nicht, daß die Kantische Vorstellungskraft die wahre seyn; aber ich glaube, daß sie die Gelegenheit geben kann, und geben wird, diese so dunklen und verworrenen Begriffe, auf deren Dunkelheit, schon so manche falsche, oft sehr blinderweise zum Theil schwärmerische Systeme gebaut worden, endlich einmahl genauer zu bestimmen. Ich wünsche um so mehr, daß wir doch einmahl in dieser Sache in das klare kommen möchten, als seit einigen Jahren, durch neuere Untersuchungen und Streitigkeiten, die ganze menschliche Erkenntniß, samt allen ihren Grundsätzen, so zweifelhaft und schwankend geworden ist, daß wahrlich niemand mehr weiß, wie er dem andern sein eigenes Daseyn beweisen soll. Nur wundere ich mich, daß bey diesem allgemeinen, ich möchte

möchte sagen, mutwilligen, im Grunde sehr dogmatisirenden Scepticismus, Eitelkeit und Streitsucht noch keinen so weit verführt haben, daß er ansienge, um an gar allem zu zweifeln, auch sein selbst eigenes Daseyn zu bezweifeln. Ich wüßte außerdem nichts, was nicht in unsren Tagen bestritten oder bezweifelt würde.

Dies wäre also, woran auch ich in diesem sceptischen Zeitalter zweifle; worüber ich noch keine befriedigende Aufschlüsse und Beweise gelesen oder gehört habe. So lang mir diese mangeln, so kann es mir nicht anders als erlaubt seyn, daß ich in unsre sogenannte ältere Philosophie weniger Misstrauen seze; daß ich sie noch immer für sehr wahr halte; daß ich den Erfahrungsweg sehr ungern verlasse. — Da ich nun gern alles ganz, und nichts, so weit es geschehen kann, halb wissen möchte; da ich meinen Durst nach Wahrheit ganz stillen, oder viel lieber verlangen wollte, daß er gar nie bey mir entstanden wäre: so wage ich es mit allem Gefühl für Wahrheit, und dabei mit aller Achtung, welche ich einem

so vorzüglich Denker schuldig bin, bey allem Bewußtseyn meiner Schwäche, indessen meine Zweifel über die Begriffe von Zeit und Raum zu äussern, bis ich später hinaus Gelegenheit finden werde, auch in Rücksicht der Kategorien, als der vorgeblichen Form unserer Denkkraft, meine Meinung zu eröfnen. Vielleicht irre ich mich. Mir scheint es, an diesem System habe die Einbildungskraft vielleicht eben so viel Anteil als der Verstand. Ich kann es nicht läugnen, noch zur Stunde scheint mir manches blosser Wortstreit zu seyn, und in andern Fällen, kommt es mir sogar vor, manche Vordersäze seyen willkührlich und falsch.

S. 3.

Darstellung des Kantischen Systems über Zeit und Raum.

Es wird nothwendig seyn, daß ich den Gegenstand unsers Streits genauer bestimme; beyde Theile müssen wissen, worüber sie streiten; aller Misverstand muß zu diesem Ende entfernt werden,

den, oder die Pfeile treffen den Gegner nicht, und alle Streiche fallen in die Luft. Dies macht, daß ich meinen Gegnern zu beweisen habe, daß ich ihr System kenne, daß ich in ihren Sinn eingedrungen bin; daß ich zu diesem Ende das zu bestreitende System so darstelle, wie ich mir solches denke. Ich denke mir solches auf folgende Art, und in folgender Ordnung.

1) Nach dem Kantischen System hat der Mensch zwei Quellen der Erkenntniß — Sinnlichkeit und Verstand.

2) Sinnlichkeit ist die Fähigkeit der Seele, unmittelbare Vorstellungen von den Gegenständen zu erhalten, blos dadurch, daß sie auf diese oder eine andere Art Eindrücke auf sie machen: diese unmittelbaren Vorstellungen heißen Anschauungen. Diese Anschauungen sind die einzigen Gegenstände der Sinnlichkeit. Bei der Sinnlichkeit verhält sich die Seele blos leidend. Sie nimmt nur die Eindrücke und Anschauungen auf: Die Gegenstände bilden sich in ihr ab, wie in einem

einem Spiegel, mein Bild. Anschauungen sind also noch keine Erkenntniß.

3) Um eine Erkenntniß zu haben, muß der Gegenstand der Anschauung erst unter einen Begriff, v. g. dieser Baum, dieses Thier, jedes Individuum, unter ein genus oder species, wie man sich in andern ältern Systemen ausdrückt, gebracht werden. Denken heißt also, eine Anschauung unter Begriffe bringen; und das Vermögen, Anschauungen zu denken, heißt Verstand. Die Gegenstände des Verstandes sind also keine Anschauungen, sondern Begriffe. Beim Deutungen des Verstandes verhält sich die Seele nicht blos leidend, sondern thätig. Kein Begriff ist etwas ohne Anschauung; ohne solche ist er leer. Alle Begriffe müssen sich auf Anschauungen beziehen.

4) Vermöge der Sinnlichkeit erkennen wir keinen Gegenstand an sich, (n. 2.) sondern blos allein seine Beziehung auf unsere Sinnlichkeit. Diese Beziehungen heißen Erscheinungen. Und alle

alle Anschauungen, folglich alles, was die Sinnlichkeit darbietet, sind Erscheinungen.

5) Bei der Sinnlichkeit müssen zwei Dinge genau unterschieden werden: a) Der Gegenstand der Anschauung. Dieser Gegenstand heißt die Materie der Sinnlichkeit. b) Die Ordnung, in welcher wir die Anschauungen gewahr werden. Diese ist sodann die Form der Sinnlichkeit.

6) Die Form selbst ist zweifach, weil die Ordnung zweifach ist, in welcher die Anschauungen erfolgen. Sie sind entweder neben einander, wenn von äussern Gegenständen die Rede ist, oder sie folgen auf einander, wenn von Veränderungen die Rede ist, welche wir selbst in uns erfahren. Diese ist ihre mögliche Ordnung und folglich ihre Form.

7) Die Gegenstände des inneren Sinns sind alle an die Form der Zeit gebunden, d. h. wir können uns solche nicht anders als auf einander folgend denken. Die Gegenstände des äussern Sinns im Gegentheil sind alle an die Form des

Raums

Raums gebunden, d. h. wir können keinen Gegenstand außer uns, als neben einem andern denken, und das heißt ein Raum.

8) Da die Form der Sinnlichkeit die Ordnung ist; in welcher wir uns die Gegenstände der Anschauung vorstellen, (n. 6.) da wir uns solche in keiner andern Ordnung, als neben einander, und in ihrer Folge auf einander vorstellen können, (ibid.) und da dies Raum und Zeit heißt: (n. 7.) so sind Raum und Zeit die einzigen Formen der Sinnlichkeit, d. h. alle Gegenstände der Sinnlichkeit und der Anschauungen können nur in Zeit und Raum vorgestellt werden. Es ist unmöglich einen Gegenstand der Anschauung zu haben, der nicht neben einem andern wäre, oder auf einen andern folgte.

9) Was nicht anders seyn kann, wessen Gegenheit unmöglich ist, was nur auf eine einzige Art kann vorgestellt werden, das ist Notwendig. Nun können aber keine Gegenstände anders als in Zeit und Raum gedacht werden; (n. 8.) und Raum und Zeit sind Bestimmungen oder die

Form

Form der Sinnlichkeit: (n. 7.) folglich sind Zeit und Raum nothwendige Bestimmungen der Sinnlichkeit. Und weil alle Anschauungen ohne Ausnahme in Zeit und Raum müssen vorgestellt werden (n. 8.) und was von allen ohne Ausnahme gilt, allgemein ist: so sind zugleich Zeit und Raum allgemeine Bestimmungen der Sinnlichkeit.

10) Wenn Zeit und Raum allgemeine und nothwendige Bestimmungen der Sinnlichkeit sind, (n. 9.) wenn ohne solchen die Anschauung gar nicht möglich ist, wenn jede Anschauung erst durch sie geschehen kann: so müssen sie schon vor jeder Anschauung vorhanden seyn: was vor der Anschauung selbst schon vorhanden ist, durch welches erst die Erfahrung möglich wird, geht aller Erfahrung voraus, ist schon vorhanden, ehe noch eine Erfahrung gemacht worden: Folglich sind Zeit und Raum keine Erfahrungs-begriffe: sie gehen aller Erfahrung voraus, liegen bey jeder zum Grund, ohne selbst Erfahrungen zu seyn.

11)

11) Eine Anschauung, welche allgemein, und nothwendig ist, welche noch dazu kein Erfahrungsbegriff, und doch vorhanden ist, kann außer der Seele keinen Grund haben, der Grund muß also in der Seele selbst zu suchen seyn. Nun sind Raum und Zeit Anschauungen dieser Art: (n. 9. 10.) folglich sind Raum und Zeit in unserer Seele selbst gegründet.

12) Solche Vorstellungen, welche in der Seele selbst, unabhängig von aller Erfahrung, ihren Grund haben, heißen Vorstellungen *a priori*. Nun sind aber alle Anschauungen unmittelbare Vorstellungen; (n. 2.) und Zeit und Raum sind ebenfalls unmittelbare Vorstellungen: folglich sind Zeit und Raum keine Begriffe, (n. 3.) sondern Anschauungen *a priori*.

13) Da ferner Zeit und Raum die Formen der Sinnlichkeit sind, (n. 8.) in welchen alle Objecte nothwendig erscheinen müssen: so können sie selbst keine Objecte des äußern oder des inneren Sinnes seyn; also keine Gegenstände einer

der Empfindung ; es wird folglich nichts dazwischen angetroffen , was zu einer Empfindung gehört. Und wenn dies eine reine Anschauung *a priori* heißt : so sind Raum und Zeit reine Anschauungen *a priori*.

14) Raum und Zeit sind also keine Objekte, eben so wenig Prädicate der Dinge selbst, sie sind bloße notwendige und allgemeine Bestimmungen unserer Sinnlichkeit, etwas das inner uns selbst ist : sie sind also ganz allein subjectiv.

Hier wäre also das System, so wie ich es verstehe. Ich glaube es mit aller mir möglichen Stärke vorgetragen zu haben. — Ich muß gestehen, daß diese Vorstellungart ungemein sinnreich ist, daß sie sehr viel blendendes und anziehendes hat. Dieses System ist eine Kette von Schlüssen, in welcher es sehr schwer hält, den Trugschluss zu finden. Der Befall scheint also eine notwendige abgedrungene Folge zu seyn. Wenn dieses System falsch oder fehlerhaft über Kant. 32 hast

hast ist, so ist selbst dieser Fehler schön, nicht jeder kann so irren. Man könnte jedem unbilligen Tadler desselben mit Grund zufügen: „Geh, mache mir einen solchen Fehler.“

Der Leser kann also gewahr werden, daß ich auf keine Art zum voraus gegen dieses System eingetonimen bin; daß ich solches nicht hasse, ohne mit seinem Innhalt bekannt zu seyn. Er muß vielmehr einsehen, daß ich mir sehr viele Mühe gegeben habe, um mich, wo möglich, davon zu überzeugen. Ich habe es gewiß nicht in der Schwäche vorgetragen, die mir dienlich seyn könnte, um meine Widerlegung zu erleichtern. Ich habe die Sätze vielmehr so geordnet, wie einer aus dem andern entsteht, wie der vorhergehende sehr natürlich auf den folgenden führt. Ich selbst kann beynahe nichts läugnen, und doch ist es mir als ob ich etwas vermisste, was meinen Beifall zurück hält. — Dies zu erforschen, mein dunkles Gefühl zur Deutlichkeit zu erheben, soll der Gegenstand meis.

meiner gegenwärtigen Schrift seyn. Ich glaube bey diesem sehr schweren Geschäft am zweckmäsigsten zu handeln, wenn ich zuvor alle möglichen Vorstellungarten von Zeit und Raum durchlaufe, wenn ich alle Prädicamente durchgebe, unter welchen Zeit und Raum können gedacht werden. Es kann nicht fehlen, wir müssen auf diesem Weg dem Kantischen System begegnen; wir sind sodann im Stande solches von allen übrigen Vorstellungarten zu unterscheiden. Auf diese Art wird es uns möglich allem Misverstand vorzubeugen, und den Gegenstand des Streits auf das allergenueste zu bestimmen.

S. 4.

Mögliche Vorstellungsarten von Zeit und Raum.

Erste Vorstellungsart, welche den Raum als Nichts, als eine Leere betrachtet.

Das höchste Genus und Prädicament, unter welches Zeit und Raum können gebracht werden, ist, daß sie Beyde, entweder Nichts, oder Etwas sind. Das der Raum eine bloße Negation seyn, kann unmöglich die Kantische Meinung seyn, weil, wie wir eben gehört haben, nach seinem System, der Raum eine Anschauung und die Form unserer Sinnlichkeit ist. Eine Anschauung ist aber etwas positives, und Nichts kann unmöglich die Form unserer Sinnlichkeit seyn. Das Kantische System kann also nicht unter diese Vorstellungsart gerechnet werden, und man sollte aus eben dieser Ursache

the

che glauben, wir könnten es ohne Schaden und
widrige Folgen für unsere weitere Untersuchung
gänzlich vorbei gehen. Doch würde es sehr
gefehlt seyn, wenn wir so geradehin darüber
hinweg gleiten wollten. Wir werden vielmehr
bey genauerem Nachforschen finden, daß die
meisten Systeme über Raum und Zeit, und, wie
sich zeigen wird, selbst das Kantische System
diesem hier vorliegenden einige Säze abborgen,
um solche bey dem ihrigen zum Grunde zu legen.
Dies ist nicht das einzige, wodurch es
unsere Aufmerksamkeit verdient. Es kann uns
zugleich darauf führen, was man im gemeinen
Leben und Sprachgebrauch unter diesem Wort
versteht, welche Begriffe die ersten Erfinder
dieses Worts mit solchen verbunden haben. Dieser
ist sodann so zu sagen der Grundbegriff.
Nach diesem ursprünglich damit verbundenen
Begriff, hat man solches späterhin bis auf
unsere Zeiten angewandt, und von diesen An-
wendungen haben sich bey Menschen die Be-
griffe von Raum abgesondert. Da weiters selbst

jeder Philosoph und Denker, noch ehe er über diesen Gegenstand denkt, dem Sprachgebrauch folgt, und folglich keinen andern als den damit verbundenen Begriff mit diesem Wort verbindet; da er darinn schon eine Fertigkeit und Geläufigkeit hat, ehe er zu denken anfängt: so kann man sagen, daß dieser Volksbegriff sich bey den meisten Menschen in ihre Vorstellungen von Raum einschleiche, und, ohne daß sie dessen gewahr werden, dabei zum Grund liege, und sich in ihren Urtheilen über diesen Gegenstand mit aufdringe; daß es aber äußerst schwer seye, sich von diesem Begriff ganz los zu machen. — Es ist aber sehr nothwendig, daß wir uns hier verweilen, um der Sache auf den Grund zu sehen.

§. 5.

Ob wir uns die Zeit ebenfalls als Nichts, als eine Leere vorstellen.

So viel die Zeit betrifft, so geht diese in der VolksSprache in diesem Fall mit dem Raum nicht

nicht einen gleichen Gang, so analogisch ausserdem die Schlüsse von dem einen auf das andere sind. Ich kann mich keiner Redensart aus dem gemeinen Leben entsinnen, in welcher die Zeit als Nichts gedacht und vorgestellt würde. Bei allen möglichen Begriffen von Zeit liegen Veränderungen zum Grunde, und diese werden nicht wie bei dem Raum als etwas unsterbliches, sondern als etwas, das beständig und unaufhörlich forsläuft, vorgestellt und gedacht. Ich glaube sogar, daß in der Sprache das Wort Zeit und der eigentliche Begriff der Zeit erst nach der Einführung und Abtheilung des Zeitmaases in Minuten, Stunden, Tage, Wochen, Monathe, Jahre, seye eingeführt worden. Auf diese Art hätten wir den Ursprung der Zeit eigentlich am Himmel, in dem Umlauf der Sonne, des Monds und anderer Gestirne zu suchen; dort, als die Menschen angefangen, diesen zu beobachten, zu messen, und in kleinere Theile abzuscheiden. Diese wären die ersten Veränderungen, welche als

Elemente bey dem Begriff der Zeit zum Grunde gelegt worden. Zeit wäre auf diese Art das Genus, in welchem wir alle Species, Minuten, Stunden, Tage, Wochen &c. bis zu den größten Cyclen und Perioden hinaus ausdrücken und begreifen. Selbst die Ewigkeit sezen wir aus solchen Bestandtheilen zusammen, indem sie bey genauerer Prüfung nichts weiter ist, als eine Zeit ohne Gränzen, eine bis ins unendliche (das heißt, bis wir im Fortrücken der Gränzen ermüden) verlängerte Zeit. Diese unendliche Zeit denken wir uns als selbstständig, als absolut, als etwas in welcher alle Zeittheile enthalten sind, aus welcher sie, so zu sagen, als einzelne Stücke herausgeschnitten sind. Aber, wer mir ein wenig denken und forschen will, muss finden, daß die Ewigkeit ein sehr später Begriff ist, daß er sich eigentlich durch die Mathematik eingeschlichen, im Grunde nichts anders ist, als eine Dauer, deren Gränzen uns unbekannt sind, daß er also schwerlich sich in der Sprache eines Volks finden wird, das mit der

Astror

Astronomie, und den Mathematischen Wissenschaften gänzlich unbekannt ist. Vor dem ersten und rohesten Anfang der Astronomie hat wohl schwerlich ein Mensch die Zeit als Zeit, und noch weniger die Ewigkeit gedacht. Dies beweisen alle Anwendungen, welche das gemeine Leben, von dem Wort Zeit macht. Sie führen am Ende alle auf ein bestimmtes Zeitmaas, und noch weiter hinaus auf den Umlauf der Gestirne zurück. Oder was heißt z. B. die Redensart, die Zeit wird mir lang oder kurz, im Grunde anders, als die Stunden und Tage, verlaufen mir langsamer als sie außerdem verlaufen? Diese Arbeit nimmt mir viele Zeit hinweg, ist dies nicht gleichviel mit den Wörtern: viele Stunden und Tage muß ich darauf verwenden? Was heißt Zeit gewinnen, als einige Tage und Wochen ersparen und erübrigen für Geschäfte anderer Art? Was heisst, ich habe keine Zeit übrig, als meine Stunden Tage und Wochen, sind schon bestellt, sie haben schon ihr bestimmtes ihnen angewiesenes Ge-

schäft, in welchen ich solches zu Stande bringen will? Was wollen wir, wenn wir von Eintheilung, Benutzung, Verlust und Ver schwendung der Zeit sprechen? Was verstehen wir unter den vorigen und vergangenen Zeiten, als Jahre und Jahrhunderte welche nicht mehr sind? unter den heutigen Zeiten, als die Jahre in welchen wir leben? unter den cheuern und wohlfeilen Zeiten als Jahre des Ueberflusses und des Mangels? — Kurz! alle Redensarten im gemeinen Leben, wo immer das Wort Zeit vorkommt, können auf ein bestimmtes Zeitmaas zurückgebracht und von solchem verstanden werden. Folglich kann unser Begriff nicht älter seyn, als die Abtheilung der Zeit. Dies setzt aber schon eine Zeit voraus, werden meine Gegner sagen. Die Zeit muß also älter seyn, als die Abtheilung der Zeit. Ich antworte: die Abtheilung der Zeit ist nichts anders als die Abtheilung des Himmels. Mit der Abtheilung des Raums, geschah zu gleicher Zeit, das, was den Grund zu Bemerkung der

Zeit

Zeit gegeben. Denn was ist im Grunde diese Abtheilung der Zeit, als eine Veränderung im Raum, als eine veränderte Existenz der Sonne oder des Mondes mit andern Theilen des Himmels? — Dies alles setzt den Gebrauch und die Erfindung der Sternkunde voraus. Ich möchte also sagen, daß die ersten Menschen den Begriff von Zeit nicht von ihren innerlichen, sondern von den äußerlichen Veränderungen abstrahirt haben. Die Bemerkung innerlicher Veränderungen setzt schon ein zu geübtes Denkungsvermögen, Reflexion über sich selbst, über seinen innern Zustand, und das Festhalten und Vergleichen seiner Ideen voraus, dessen allen Wilde, und vorzüglich sehr kleine Kinder auf keine Art fähig sind. Vergessenheit ist eine Eigenschaft, welche beyde auszeichnet, so wie auch das hohe Alter sehr vergeßlich ist, aber auch eben darum sehr häufige Zeitfehler macht.

Wenn wir nun die Sache genau nehmen wollen: so ist die Vorstellung von Zeit so wenig ans-

angebohren, sie ist so gewiß ein späterer Erfahrungsbegriff, als sie den Begriff von Raum und Bewegung voraussetzt, und aus solchem entstanden ist. Die Zeit, in ihre letzte Bestandtheile aufgelöst, war also nichts anders als die Bemerkung der Coexistenz eines Gegenstandes in verschiedenen Theilen eines Raums. Wir müssen vorher äußerliche Veränderungen gewahr werden, ehe wir an eine Zeit denken können; und diese äußern Veränderungen können ganz allein im Raum geschehen. Wir müssen vorher mit unsren Augen einen grössern Raum abtheilen, und darin einen Gegenstand bemerken, der verschiedenen dieser Abtheilung nach und nach, wie z. B. die Sonne am Himmel, coexistirt; und wenn dies Bewegung ist, so müssen wir Bewegungen gewahr werden. Die Bewegung ist also so zu sagen die Quelle der Zeit; und jede Bewegung, so wie auch die Geschwindigkeit, setzt den Begriff von Raum voraus.

Joh

Ich gehe noch weiter: ich behaupte sogar, daß die innerlichen Veränderungen allein genommen uns den Begriff von Zeit so wenig geben können, als diese innerlichen Veränderungen ohne äußerliche, welche uns unter dem Bild von Bewegung erscheinen, gar nicht möglich sind. Denn welche Veränderung könnten wir in uns gewahrt werden, wenn die Gegenstände außer uns immer dieselben blieben? Wie kann ich sagen, daß ich selbst verändert sehe, daß ich diese Veränderung bemerke, wenn ich immer dieselbe Vorstellung habe? und wie kann meine Vorstellung verschieden von der vorhergehenden seyn, wenn ich immer denselben Gegenstand denke? Wie kann ich ihn verschieden denken, wenn er keine Veränderung erfährt? und welche Veränderung ist außer mir möglich, als Veränderung des Orts, der Verhältnisse, folglich Bewegung? Wie kann ich aber innerlich verändert werden, ohne daß die äußern Gegenstände ihre Verhältnisse zu mir und unter sich verändern? Was

rum

rum soll es also nicht wahr seyn, daß jede innerliche Veränderung eine äußerliche voraussetzt, daß sie ohne solche gar nicht möglich war, daß die Zeit eine Folge des Raums ist? Und wenn sie das ist, wie kann sie eine Wisschauung seyn, welche aller Erfahrung vorher geht? — Kurz, ich kann mich unmöglich verändern, wenn sich die Gegenstände außer mir nicht vorher verändern. Denn diese eigenen Veränderungen waren blos in meiner Vorstellungskraft möglich; diese kann aber nicht verändert werden, so lang meine Vorstellung dieselbige bleiben muß, oder ich müßte annehmen, daß ich ohne alle äußere Veranlassung alle Vorstellungen aus mir selbst schöpfe: dann wäre das Das seyn der Gegenstände außer mir ganz ohne Zweck und folglich überflüssig, weil sie gar nichts zur Hervorbringung meiner Vorstellungen beytrügen.

Der Begriff von Zeit setzt also jenen von Raum und Bewegung voraus; und der Himmel

mel scheint die erste erweckende und veranlassende Ursache dieser Begriffe gewesen zu seyn.

— Aber, kann man sagen, wer von allen Menschen denkt an die Abtheilung des Himmels, an die abwechselnde Coexistenz der Gestirne in verschiedenen Theilen desselben an Raum und Bewegung, wenn er von der Zeit spricht? Ich antworte: Niemand, so lang er sich seinem Gefühl ganz überläßt; aber wenn er dieses dunkle Gefühl aufhellen, und deutlich machen will, so muß er finden, daß es sich in diese und keine andere Elemente auflösen wird. Es ist ein anderes, wie dieser Begriff unter den ersten Menschen entstanden ist, was sich diese bei seinem ersten Ursprung gedacht haben, und es ist abermal ein anders, was wir in unsern Tagen davon denken. Wenn wir also dies nicht allezeit-thun, wenn wir nicht allezeit deutliche Rücksicht auf die erste Entstehungsursache nehmen: so liegt der Grund darinn, daß wir den Begriff nicht erst selbst zu dem Wort Zeit erfinden, daß wir ihn, wie tausend andere Begriffe,

blos

blos durch den Gebrauch und die Anwendungen, welche die ersten Erfinder gemacht, kennen gelernt haben; daß wir von diesen einzelnen Fällen uns einen spätern daraus abstammenden Begriff absondern, daß wir nun alle Folge von Veränderungen darüber verstehen, ohne zu bedenken, daß jede innerliche Veränderung eine äußere, daß jede äußerliche Veränderung Raum und Bewegung, die Bewegung die Eintheilung des Raums, diese Eintheilung eine große Veranlassung, und unter diesen vorgüglich die Beobachtung und Eintheilung des Himmels, folglich die Einführung der Astronomie, vorausseze. Aus diesem Beispiel mag der Leser sehen, wie zusammengesetzt viele unserer Begriffe seyen, welche wir uns als höchst einfach denken; wie viele Modificationen solche erfahren, wie eine die andere voraussezt, wie sie sich am Ende in der grauesten Vorwelt in einem sehr kleinen Anfang verleihen. Ich möchte also sagen: obgleich zur Erfindung des Begriffs von der Zeit das Gesicht derjenige Sinn war, welcher am

meis.

meisten dazu hingetragen, so erhalten wir später Menschen diesen schon erfundenen Begriff durch die Anwendung unserer Vorgänger, durch die Sprache und folglich durch das Gehör. Der Taubgebohrne hat also entweder gar keinen Begriff von Zeit, oder wenn er ihn hat, so hat er ihn selbst erfunden. Er befindet sich ganz im Zustand des Menschen vor Erfindung der Astronomie. Er muss selbst ein Zeitmaas erfunden, oder solches von andern durch Zeichen erhalten. Ist dies letzter, so stellt er sich, freilich noch etwas unvollkommner als wir, unter Zeit eben das vor, was sich seine Lehrer vorstellen; — die Anwendungen, welche diese machen, die Fälle, auf welche diese Anwendung geschieht. Unsere Begriffe von Zeit erhalten wir also in der Erziehung durch eine nachgeäffte Anwendung, wie denken uns im Grunde bey diesem Wort eben so wenig, als bey hundert andern, wie jeder geschehen muss, den wir an den Begrif von Zeit fragen und von ihm eine deutliche Erklärung fordern. Dieser kann sich sodann

W. über Kant.

E

in

in seiner Erklärung gar nicht verständlich machen, wenn er sich nicht auf ein bestimmtes Zeitmaas beruft. „Was wird die Zeit anders sehn als ein Jahr, Wochen, Monath,“ wird er antworten. Er wird die Zumuthung sonderbar finden, daß wir über so offensbare Gegenstände eine weitere Erklärung verlangen. Daraufverfällt jeder, so bald er über den Begriff der Zeit nachdenken will. Jeder muß sodann finden, daß auch der gemeine Mann unter dem Wort, Zeit, nur ein bestimmtes Zeitmaas versteht. Verfolgen wir aber sodann diesen Begriff noch weiter, lösen wir das Zeitmaas selbst in seine weiteren Bestandtheile auf: so sezt jedes Zeitmaas, die Eintheilung des Himmels und die Beobachtung von dem Lauf der Gestirne vorauss und auch wir stoßen sodann auf die erste und ursprüngliche Vorstellung der Zeit. Zeit ist also im gemeinen Leben nichts anders, als ein bestimmtes grösseres oder kleineres Zeitmaas.

S. 6.

Aber den Raum können wir uns als eine Leere, als Nichts vorstellen.

Nicht so verhält es sich mit dem Raum; diesen theilen wir sogar in den vollen und leeren. Wir setzen voraus, daß der letztere bey dem ersten zum Grund liege. Bey der Zeit fällt nach dem Sprachgebrauch diese Eintheilung hinweg. Wir sprechen zwar von einem Zustande wo noch gar keine Zeit war; aber sobald wir sie einmal angenommen haben, so denken wir solche als ein ununterbrochenes, fortlaufendes Ganzen. — Ich frage nun, was denkt sich der gemeine Mann, selbst der Philosoph was denkt er sich, wenn er nicht als Philosoph nach dem Einst seiner Schule denkt, wenn er sich folgender Redensarten bedient? Dieser Raum ist zu klein zu gros: für diese Sache ist kein Raum mehr: der Raum ist schon voll: dies füllt eben diesen Raum aus: es war so voll, daß kein Raum mehr war. Was

C 2

wollen

wollen wir mit den Worten: Eintaumen, ausraumen, aufraumen sagen? Wir können doch nicht behaupten, daß diese Redensarten gar keinen Sinn haben? Wir müssen also einen Sinn, einen Begriff damit verbinden. Welches ist nun dieser Sinn? — Man frage zu diesem Ende den gemeinsten Mann, bey welcher Classe Menschen sich der Sprachgebrauch am richtigsten erhält. Man frage jeden andern Menschen, der noch an keinem System hängt, dessen Gefühl auch durch keinen Schulunterricht irre gemacht worden. Man frage selbst jeden Philosophen; wenn er nicht eben an sein System denkt, wenn er z. B. seinen Bücherschrank einander ausraumt, welche Vorstellung jeder in dem Augenblick, wo er sich dieses Worts bedient, von dem Raum habe. Man frage selbst jeden Bedienten eines Hauses, was und wo der Raum sey? Alle werden einstimmig die Antwort mit dem Finger geben, sie werden an eine Stelle hinzeigen, wo keine sichtbaren Körper sind. Alle verstehen also nach dem sich allein überlassenen

senen Gefühl, so wie nach dem Sprachgebrauch, eine Abwesenheit aller, oder wenigstens der dichtern Körper; sie werden auf die Luft aber nicht so gewiß auf das Wasser zeigen, weil wir gewohnt sind, uns die Luft als gar nichts, als eine Negation aller Körper vorzustellen, welches bey dem Wasser, als einem dichten und sichtbaren Medium, nicht statt haben kann; welches folglich ein Beweis ist, daß der Raum mehr eine Idee des Gesichts als der übrigen Sinne ist, daß wir unter diesem Namen eine Leere denken, welche wir uns vermittelst des Gesichts vorstellen. Bey dem begränzten Raum ist es noch um so gewisser, daß diese Idee vorzüglich durch das Gesicht entsteht, daß also ein Blindgebohrner zwar einen Begriff von Dichtigkeit, vom Auffereinanderseyn der Dinge, aber keinen Begriff von Raum haben kann, wie wir uns solchen denken und vorstellen. Wenigstens muß jeder eingestehen, daß die Vorstellung des Raums, durch das Gesicht vorzüglich erhöhet und erleichtert werde. — Ich den-

ke, diese Erfahrungen sollen einleuchtend beweisen, daß der seinem Gefühl überlassene Mensch, unter dem Raum eine sichtbare und fühlbare Leere versteht, in welcher dichtere Körper können hinterlegt werden. Dies nennen sodann alle den leeren Raum und weil nun einmahl die Vorstellung entstanden ist, der Raum seye eine Leere, welche die Körper umschließet; in welcher die Körper hinterlegt sind, so denken wir uns, so wie sich unsere Begriffe vom Ganzen erweitern, am Ende eine ungeheure Leere, welche dieses ganze Universum umschließt, in welchem es hinterlegt ist, von welchem alle einzelne Räume nur abgerissene Theile sind; wir vergessen, daß wir den ersten Begriff von Raum von der uns umgebenden scheinbaren Leere abgesondert haben, wir träumen von einer ursprünglichen Leere, welche vor allem Daschn der Dinge da war, und sprechen sodann von einem absoluten Raum, dessen Idee schon in uns vorhanden seyn mügte, wenn wir partiale oder begränzte Räume denken wollen; wir stellen uns

sol-

solchen als in das unendliche forslaufend vor, weil wir keine Körper gewahr werden, welche seine eingebildete Ausdehnung beschränken; wir denken uns durch eine sonderbare Illusion diese Leere als ausgedehnt, da doch eine Leere unmöglich eine Ausdehnung haben kann, weil bei kleinern Räumen diese Ausdehnung von den diese vermeintliche Leere umgebenden Körpern hervorholt. Wir denken uns also diesen in unserer Phantasie bis ins Unendliche erweiterten Raum, als eine unendliche Ausdehnung, welche sogar dieses Universum umschließt. Hier ist es nun, wo die Phantasie eigentlich zu Hause ist, wo sie nichts hindert, wo sie sich Welten und Systeme nach ihrem Gefallen schafft. Der absolute Raum ist es, der in unsren Augen alle Dinge durchdringt, und die Welt gleich einem Mantel umgiebt. Diese Eigenschaften, welche wir ihm beilegen, haben gemacht, daß es sogar nicht an Weltweisen gemangelt hat, welche sich die Gottheit als diesen alles umgebenden, alles durchdringenden Raum vorgestellt haben. —

Es sehr kann die Phantasie täuschen! — Weh
che sonderbare Gottheit — die Leere! das
Nichts!

Da wir aber weiter gewahr werden, daß in
diesem sogenannten absoluten Raum Körper
existiren, welche ihn in unsern Augen so zu sa-
gen verdrängen, theilen, und trennen: so nennen
wir jenen Raum, welchen ein Körper verdrängt
hat, den vollen Raum. Wir heben von die-
sen Körpern die äußersten Linien, welche von
dem vermeintlichen leeren Raum umschlossen
werden, in unsern Gedanken ab, und denken
uns sodann das, was in der Mitte dieser Linien
liegt, als Gränzen der Ausdehnung, Figur,
und geben ihni in einer andern Rücksicht, den
Namen von begränztem, circumscriptem, re-
lativem Raum. Diese ist sodann zugleich die
Entstehung von den mathematischen Begrif-
fen, welche bloße Gedankendinge sind, aus-
ser diesen gar keine Wirklichkeit haben, welche
in der Mathematik von sehr grossen Nutzen sind;
in der Philosophie im Gegentheil tausend Ver-
wir-

wirkungen veranlassen, wenn sie z. B. ein absoluter Raum, außer den Dingen als wirklich gedacht, und als solche aus dieser Wissenschaft erborgt und herüber genommen werden.

Dies alles sind Erfahrungen und Thatsachen; wer jemahlen über das Entstehen menschlicher Begriffe nachgedacht hat, — dieser sage, ob ich Unrecht habe, ob der Sprachgebrauch unter dem Wort Raum etwas anderes, als eine gänzliche Abwesenheit der Körper, eine Leere, eine Negation, ein Nichts versteht? Wenn aber der Sprachgebrauch den wahren und eigenen Sinn dieses Worts getroffen hätte: so wäre Nichts die Form von unsren Anschauungen und Sinnlichkeit; wir könnten uns die Gegenstände außer uns, nirgend anders, als in einer Leere, in einem Nichts vorstellen? Das Leere und das Nichts wären die einzigen Mittel, uns Gegenstände außer uns vernehmlich zu machen. — Wer kann dies alles zugeben? Wenn dies nicht zugegeben werden kann, so kann auch dieser Begriff nicht der wahre seyn; und wenn dies

ser Sinn nicht der wahre ist, so muß alles, was auf ihn, als seinen Bordersatz gebaut ist, z. B. der absolute Raum, alles, was noch weiter aus dieser irrigen Voraussetzung gefolgt wird, ebenfalls falsch seyn. Wenn sich also in irgend einem System dieser oder ähnliche Sätze finden, so kann man beynahe sicher vermuthen, daß dem Erfinder dieses Systems der Sprachgebrauch einen Streich gespielt, und sich unter die übrigen Sätze mit darunter eingeschlichen habe. Daraus schließe ich, daß alle Sätze, welche den Raum als ein Leeres oder Nichts voraussezzen, welche ohne diese Voraussetzung gar nicht erweislich sind, ihren Ursprung aus dem gegenwärtigen System sichtbar verathen. Solche Sätze sind sodann noch rohe, von unserm Verstand unbearbeitete Materialien, welche uns die Erfahrung, die äußern Sinne, oder wenn man so will, die Anschauungen zugeführt haben.

Mir scheint es sogar, als ob selbst das Kant'sche System, so geistvoll und intellectuell es auch im übrigen scheinen mag, nicht ganz von dies-

diesen Täuschungen befreit seye, als ob sich auch hier Holzen aus dem Volkssystem unmerklich mit eingeschlichen hätten. Zwar nimmt Herr Kant den Raum nicht als Nichts, sondern als Etwas, als eine Form und Modification unsrer Sinnlichkeit und Seele, an. Aber da er zugleich das Daseyn eines absoluten Raums vertheidigt — eines Raums, der von den Dingen selbst ganz verschieden seyn soll: so besteht die Verschiedenheit seines Systems von dem gegenwärtigen ganz allein darin: daß nach dem Kantischen System, die Seele selbst kraft ihrer Sinnlichkeit diesen absoluten Raum, erst, wenn ich mich so ausdrücken darf, über die Gegenstände wirkt; indem wir nach dem Sprachgebrauch die Gegenstände in diesem Nichts schon finden, sobald wir sie beschauen. Wenn auch keine vorstellende Kraft wäre, so befänden sich alle Gegenstände darin; sie schwimmen in dieser Leere unabhängig von uns; diese Leere ist wie nach dem gemeinen System, ein wirkliches, von den Dingen selbst abgesondertes Wesen.

Nun

Nun ist ganz gewiß bey dem letztern der Widerspruch auffallender als bey dem ersten; denn es ist ganz unmöglich sich eine Leere, folglich ein Nichts, als Etwas, als ein wirkliches Ding vorzustellen. Die Folge würde unveränderlich seyn, daß also Nichts wirklich seyn könnte. Nun ist aber Nichts nicht wirklich, weil ein ganz verneindes Ding, keine andere als verneinende Prädicate haben kann; dies macht also, daß es in der Natur und im eigentlichen Sinn gar keine Leere folglich auch keinen absoluten Raum geben kann. Der leere so wie der volle Raum sind blose Erscheinungen, welche in unserer Seele durch eine stärkere oder schwächere Einwirkung der äußern Gegenstände hervorgebracht werden. Dies soll noch einleuchtender werden, wenn ich unten bestimme, was der Raum eigentlich sey. — So viel also von dem Raum, in sofern wir uns solchen als Nichts, als eine Leere, als eine Negation vorstellen.

S. 7.

Zweite Vorstellungsart.

Der Raum als Etwas, und vorzüglich als
Substanz betrachtet.

Wenn also der Raum unmöglich nichts seyn kann, sondern wenn er nothwendig etwas seyn muß: was ist er sodann? Alle wirklichen Dinge theilen sich in zwey Classen; zwischen beiden ist kein Mittel. Einige Dinge existiren als Prädicate anderer Dinge, wie z. B. meine Gedanken, Form, Figur. Es kann keine Gedanken geben ohne Wesen welches denkt, keine Form oder Figur ohne Wesen welches diese Form oder Figur hat. Dinge dieser Art können also ohne Dinge von einer andern Art gar nicht bestehen. Wenn es Dinge giebt, welche blose Prädicate sind: so muß es auch Dinge geben, welche sich zu diesen Prädicaten als Subjecte verhalten, welche nicht selbst weitere Prädicate eines andern sind. Vernunft und Erfahrung billigen diese Eintheilung. Aus dem

Das

Daseyn der Prädicate und Eigenschaften, (und wer kann diese läugnen) läßt sich mit apodiktischer Gewisheit, auf das Daseyn der Subjecte schließen, deren Prädicate oder Eigenschaften sie sind. Wenn wir gleich diese Subjecte durch keine Sinne entdecken können, so erfahren wir doch ihre Eigenschaften, und wo diese sind, da müssen Wesen seyn, welche diese Eigenschaften haben, sie können unmöglich Eigenschaften einer Eigenschaft in das unendliche seyn. Denn man nehme deren so viele an als man will, so bleiben sie doch immer nur Eigenschaften. Die Natur einer Eigenschaft, eines Prädicats erfordert ihrem Wesen nach, daß endlich einmal etwas beharrliches sey. — Prädicate annehmen ohne Subject, das kein weiteres Prädicat ist, ist ein Widerspruch in der Sache selbst. Es bleibt also in der Natur Wesen, welche sich blos als Prädicate verhalten, unter diese gehören alle Erscheinungen ohne Ausnahme; wie empfinden und werden gar nichts als Eigenschaften und Prädicate gewahr. Es gibt aber auch eine

eine zweyte Classe von Dingen, welches die Subjecte zu diesen Prädicaten sind; diese werden wir nur durch ihre Wirkungen gewahr; sie sind es, welche bey allen Erscheinungen zum Grunde liegen. Zwischen diesen beyden ist kein Mittel. Erstere heissen Accidenzien, letztere Substanzen. Alle wirkliche Dinge sind entweder Accidenzien oder Substanzen; und wenn der Raum etwas seyn soll, so muß er entweder ein Accidenz oder eine Substanz seyn.

Die Folge macht es nothwendig, daß ich meine Leser zum voraus mit einer sehr wichtigen Eigenschaft der Substanzen und der Accidenzien bekannt mache. Diese ist, daß alle Accidenzien der Welt, indem sie blos in und durch ihre Substanzen existiren können, niemahls aussereinander befindlich sind, und folglich keine Ausdehnung hervorbringen können; daß alle Substanzen Kraft ihrer Natur und ihres Wesens ausser einander existiren müssen, daß keine an dem Ort

ein

einer andern Substanz mit dieser zugleich vorhanden seyn kann: daß folglich alle Substanzen und durchdringlich sind, sich aussereinander befinden, und durch dieses aussereinander der Grund unserer Vorstellung von Ausdehnung werden.

Da ferner in dieser Welt nur Substanzen und Accidenzen sind; da diese Accidenzen gar nicht wirklich seyn könnten, wenn keine Substanzen wirklich wären: so sind die Substanzen der einzige Grund der Accidenzen. Diese werden durch jene hervor gebracht; alle Substanzen sind, Kraft ihres Wesens, die einzige wirksame Kraft der Natur. Alle Accidenzen, alle Erscheinungen ohne Ausnahme, sind Wirkungen dieser Substanzen. Alle Veränderungen der Welt werden durch diese ganz allein hervorgebracht.

§. 8.

Der Raum kann nach dem Kantischen System keine Substanz seyn.

Wäre der Raum nach diesem System eine Substanz, so wäre er etwas, das kein Prädicat, etwas das als Subject unabhängig von jedem andern Subject existirte. Er wäre also auch kein Prädicat, keine Form unserer Sinnlichkeit; er hätte eine von dieser abgesonderte eigene Existenz. Nun ist aber nach diesem System, nach den oben (§. 3.) angeführten Grundsätzen, der Raum etwas, das in uns ist, eine Vorstellung und Anschauung, etwas das unsere Sinnlichkeit bestimmt, das ihr diese und keine andere Form giebt: Folglich ist der Raum nach diesem System keine Substanz.

§. 9.

Der Raum kann aber auch außer diesem System niemals eine Substanz seyn.

Um dies zu beweisen, seze ich voraus, daß
keine Substanz inner der andern existiren
W. über Kant. D kann.

Kann. Könnte sie dies, so verhielte sie sich als Prädicat zu einer andern Substanz: alle Substanzen müßten in einander wirklich seyn, welches wider den Begriff einer Substanz (§. 7.) ist. Alle Substanzen sind also undurchdringlich, sie müssen ihrer Natur nach außer einander existiren.

Wenn nun alle Substanzen undurchdringlich sind, und wenn auch der Raum selbst eine Substanz wäre: so könnten in ihm keine andern Substanzen wirklich seyn, er selbst wäre nichts weiter als jede andere Substanz, und man will doch, daß alle Substanzen in dem Raum sind; oder es gäbe nur eine einzige Substanz, in welcher alle übrige wirklich wären, und diese Substanz wäre der Raum. Wären aber alle übrigen in dem Raum als einer Substanz wirklich: so müßten entweder alle übrigen Wesen nicht undurchdringlich seyn, oder der Raum selbst wäre eine Substanz, welche keine Undurchdringlichkeit hätte. Das letzte ist wider die Natur einer Substanz. Es bleibt also das erste g.
lein,

lein, daß alle Naturkräfte bloße Accidenzien und Modificationen einer einzigen Substanz seyen; daß der Raum und die Ausdehnung diese Substanz seyen; daß also, alles, in der Natur eine Modification, ein Accidenz des Raums seyn.

Und hier stossen wir, wie mich dünkt, auf den so berüffnen Spinozismus, auf das sonderbare System, das so viel anscheinendes für sich, und zu gleicher Zeit so viel widersprechendes in sich selbst hat. Vielleicht gibt diese Schrift Gelegenheit, dieses System richtiger zu beurtheilen. Mir war es bei aller möglichen Anstrengung noch niemals möglich, von diesem System einen deutlichen Begriff zu erhalten. — Ich stoss in allzeit auf Dinge, die ich darin vereinigt sehe, und welche sich auf keine Art vereinigen lassen. Ich habe auch noch nicht zwey Schriftsteller und Personen gesehen, (von Nachbetern ist hier die Rede nicht) welche von diesem sonderbaren System durchaus übereinstimmende Begriffe hätten. Jeder denkt es auf seine Art. Mir scheint alles auf Sophismen und

verworrenen Begriffen von Raum und Ausdehnung zu beruhen. So wie sich diese Begriffe aufzuhellen, so muß das ganze System als grundlos erscheinen. Ich will, soweit die Gränzen dieses Blatts erlauben, nur einige meiner Gedanken äussern.

Nach dem spinozistischen System giebt es also nur eine einzige Substanz: alles übrige ist Accidenz und Modification dieser Substanz. Nach dem Begriff eines Accidenz und einer Substanz existiren alle Accidenzen innerhalb ihrer Substanzen, die Accidenzen sind also nicht affer den Substanzen befindlich. Accidenz und Substanz coexistiren sich nicht, sie leiden keinen Raum noch weniger eine Ausdehnung. Nun spricht aber Spinoza von einer unendlichen Ausdehnung dieser Substanz. Woher soll diese Ausdehnung kommen, wenn nichts affer, sondern alles in dieser einzigen Substanz existirt? Wer hat jemahlen eine Ausdehnung gesehen, wo keine Theile affer Theilen waren? Woher haben wir unsern Begriff von Ausdehnung?

nung? Und wenn wir diesest von ausgedehnter Wesen abstrahirt haben; wenn alle ausgedehnte Wesen, welche wir kennen, (und von keinen andern haben wir diesen Begriff abgesondert.) Theile ausser Theilen haben: wie können wir unter dem Namen Ausdehnung, etwas anders verstehen, als die einzelnen Erfahrungen, von welchen dieser Begriff abgesondert ist? Unter diesen findet sich kein einziger, welcher dem spinozistischen Begriff günstig wäre. Woher also diese Ausdehnung ohne Theile? Oder hat die einzige Substanz des Spinoza ausser einander befindliche Theile? — So sind ja diese Theile kein Accidenz keine Modification dieser Substanz. So ist also diese Substanz etwas zusammen gesetztes, — die Natur selbst: so haben wir den Pantheismus. Diese Substanz verhält sich höchstens zu dem übrigen Universum, wie die Weltseele der Alten zu der Welt. Sie durchdringt und belebt gleich dem Feuer alle Theile der Welt; eine Vorstellungskraft welche eben so wenig wahr seyn kann. Es ist ganz unmöglich,

D 3 daß

dass ein undurchdringliches Wesen andere eben so durchdringliche Wesen, wie alle Substanzen der Welt sind, sollte durchdringen können, ohne dass sie aufhören würden, eine wahrhafte Substanz zu seyn. — Ist dies alles, was ich hier anfüre, etwas anders als der höchste Widerspruch? Wer denkt sich etwas, wenn er eine Ausdehnung ohne Theile denkt? und dies kann doch nicht anders seyn, wenn nur eine einzige Substanz ist. Also woher diese so sonderbare ausgedehnte Substanz? — Mir scheint es, und ich glaube mich nicht zu betrügen, mir scheint es, der sonst so philosophische und systematische Kopf eines Spinoza, habe sich durch den Volksbegriff von Ausdehnung und Raum das hin reißen lassen, habe diese beyde als etwas von der übrigen Natur abgesondertes betrachtet, und habe, weil alle Naturwesen in diesem Raum und Ausdehnung erscheinen, alle Wesen der Natur zu Modificationen dieses Raums gemacht. Mir scheint es also, die falsche Idee vom absoluten Raum — diese habe ihn verführt.

Und

Und dann, wenn nur eine einzige denkende Kraft ist, was sind alle übrigen vorstellenden Kräfte? was bin ich? Von mir weiß ich doch gewiß, daß ich denke. Soll vielleicht noch vollends ich selbst dieser unendliche Verstand seyn? Wenn ich das nicht bin, so geht meine Personalität und Individualität verloren, oder ich bin nur ein Theil eines allgemein denkenden Wesens.

— Da weiß ich gar nicht, was ich bin. Ich weiß noch weniger, wie aus diesem einzelnen Denken ein allgemeiner Verstand herauskommen soll, der nicht einer von diesen einzelnen und doch von allen verschieden ist. — Kurz ich finde Widersprüche von allen Seiten. — Hier ist der Ort nicht, dieses System weiter zu untersuchen. Es wird von selbst fallen, sobald der wahre Begriff von Raum und Ausdehnung gefunden ist. Nur das Schwankende und Verwirrte dieser Begriffe ist ihm günstig.

Der Raum als ein Accidenz betrachtet.

Wenn der Raum etwas und doch keine Substanz ist: (§. 9.) so ist kein Mittel; so muß er eine Eigenschaft, ein Prädicat, ein Accidenz seyn. Es muß sich ein Subject finden, dessen Prädicat, Eigenschaft, oder Accidenz der Raum ist. Wenn also der Raum ein Accidenz ist, so sind nur drey Fälle möglich. Unter diesen müssen wir auf die Kantische Idee vom Raum stossen. Der Raum ist entweder ein ausschliessendes Prädicat oder Accidenz der Dinge außer uns, das heißt, 1) der Raum ist blos objectiv, oder 2) der Raum ist eine ausschliessende Eigenschaft und Accidenz unserer Seele, d. h. der Raum ist blos subjectiv, oder endlich 3) der Raum ist ein Accidenz von beyden zugleich, d. h. der Raum ist theils objectiv, theils subjectiv, — ein Verhältniß. — Ich untersuche zuerst, ob der Raum ein ausschliessendes Accidenz der Dinge außer uns seye.

S. II.

Dritte Vorstellungssart.

Der Raum ist blos objectiv.

Die, welche dieser Meinung sind, scheinen sich in meinen Augen der Wahrheit ungleich mehr zu nähern, als alle vorhergehende schon angeführte und bereits widerlegte Systeme. Sie fehlen ganz allein darin, daß sie Raum und Zeit blos allein im objectiven Sinn nehmen, d. h. sie erklären nur, was Raum und Zeit an sich wären, wenn es gar keine vorstellende Kräfte gäbe. In diesem Sinn sind Zeit und Raum meines Erachtens ganz gewiß nichts weiter, als die Gegenstände selbst, ihr Aufeinanderfolgen und ihr Nebeneinanderseyn. Ohne wirkliche Dinge ist in diesem Sinn gar keine Zeit oder Raum möglich; obgleich beyde wirklich seyn können, wenn auch keine einzige vorstellende Kraft wäre. — Nun sind aber die Gegenstände nicht die einzigen wirklichen Dinge. Es giebt auch nebenher vorstellende Kräfte, wel-

D 5

the

che diese Gegenstände erkennen: diese haben, wie wir solches an uns gewahrt werden, eine Vorstellung von Zeit und Raum. Zeit und Raum sind also auch zugleich etwas subjectives, etwas das nur existirt, insofern es gedacht wird. Es fragt sich also nicht blos allein, was Zeit und Raum an sich seyen; die Frage ist vielmehr, was unsere Vorstellung von Zeit und Raum seye? woher diese entstehet? Diese Frage beantwortet dieses System nicht. Es ist also mehr ein unvollständiges, als ein falsches System.

S. 12.

Vierte Vorstellungskunst.

Der Raum ist blos subjectiv.

Nun endlich gelangen wir, wohin wir wollten. Wir nähern uns demjenigen System, welches mit dem Kantischen die meiste Aehnlichkeit hat, oder vielmehr dem Kantischen System selbst. Wir stossen auf die Meinung, welche behauptet, daß der Raum ganz allein ein Accidenz, eine

Mö-

Modification unserer Seele seyn, etwas das in uns, folglich ganz subjectiv ist, wozu die äusserlichen Gegenstände durch ihre Einwirkung gar nichts beitragen. Ein Modus videndi, wo durch uns das Daseyn äusserer Gegenstände ganz allein vernehmlich wird, wodurch sie als wirklich können gedacht werden. — Man vergleiche damit den Auszug, (§. 3.) welchen ich vom Kantischen System gegeben habe; man muß finden, daß er in der Hauptsache ganz dasselbige seyn. Die Gründe, welche Herrn Professor Kant bestimmt haben, Raum und Zeit als etwas blos subjectives zu denken, habe ich eben dort in der mir möglichen Stärke vorgelegt.

Wenn man diese dort angeführten Gründe durchliest, so ist ganz gewiß der erste Anschein zum Besten dieses Systems. Aber bey reiferm Nachdenken stehen ihm folgende, in meinen Augen unwiderlegliche, Gründe entgegen.

Wäre der Raum, so wie die Zeit, blos subjectiv, folglich ohne Igar alle Mitwirkung

kung der Gegenstände außer uns; wäre der Raum eine blosse von der Erfahrung und von allen Gegenständen unabhängige, aller Erfahrung vorhergehende Anschauung und Form unserer Sinnlichkeit, durch welche alle übrigen Anschauungen erst möglich würden; trügen die äusseren Gegenstände durch ihr Außer und Nebeneinander seyn zu der Vorstellung von Raum gar nichts bey; könnte also der Raum ohne diese Einwirkung zusammen und nebeneinander existirender Gegenstände eben so gut gedacht werden: so müssten und könnten wir auch Gegenstände außer uns gewahrt werden, wenn auch keine Gegenstände wären, wenn diese Gegenstände gar nicht auf uns wirkten. Wir hätten also gar keinen Grund, das Daseyn der Dinge außer uns zu glauben, wir hätten alle Gründe, dieses Daseyn schlechterdings zu läugnen. — Diese Folge beweise ich auf nachstehende Art.

Da erstens nach diesem System alle Dinge nur im Raum und Zeit vorgestellt werden können (§. 3. n. 8.); da alle Anschauungen der äussern

sind

fern Gegenstände nur durch Raum und Zeit möglich werden (ibid. n. 10.); da der Raum die Form unserer Sinnlichkeit ist, ohne welche wir nichts außer uns erkennen; da wir sogar kaum dieser Form Gegenstände erkennen würden, wenn auch keine vorhanden wären: so sind alle Dinge außer uns blos in unserer Vorstellung wirklich; denn waren sie auch außer unserer Vorstellung vorhanden, so trugen sie nichts dazu bei, indem diese beyde Vorstellungen blos subjectiv sind. So hat folglich kein Ding in der Welt ein reelles Daseyn; so sehen wir blos Dinge außer uns, weil wir diese Form der Sinnlichkeit haben; so können wir den Raum von der Sache nicht weiter unterscheiden, so ist alles nur Traum, weil die Bedingung, unter welcher alle Anschauungen möglich sind, blos subjectiv ist; so bin ich das einzige wirkliche Wesen, alles übrige ist Vorstellung von uns. Kant selbst existirt nur in meinen Gedanken; ich weiß nicht einmal, ob ich selbst bin, denn ich selbst finde mich im Raum.

Eben

Eben so auffallend ist dies bey der Zeit. — Trügen die Gegenstände zu der Vorstellung von Zeit durch ihre Veränderungen gar nichts bey; wäre also der Begriff von Zeit blos subjectiv; könnte die Zeit ohne wirkliche Veränderungen gedacht werden: so wäre es eben so viel, als ob sich diese Dinge gar nicht veränderten; ihre Veränderungen wären überflüssig. Die Dinge selbst sind so gut, als ob sie nicht wären; ich weiß nicht gewiß, ob sie sind. Ich habe allen Grund, die Wirklichkeit dieser Veränderungen zu läugnen. Meine eigenen Veränderungen sind sodann nicht wirklich; selbst daß ich mich verändere und so mancherley Erscheinungen habe, wäre nichts weiter als eine bloße Erscheinung. Denn wie will ich mich verändern, wenn sich nichts außer mir verändert?

Wer schaudert nicht vor solchen Folgen zurück? Kann diese Wahrheit seyn, was allen Menschen Sinn so gewaltig emport? — Hier ist kein Mittel. Entweder der größte (nicht
Idee

Idealismus) Egoismus, der jemahlen gedacht oder gelehrt worden, ist die Folge eines solchen Systemis: oder es giebt Gegenstände außer uns und diese müssen nicht blos daseyn, — wenn sie für alle vorstellende Kräfte nicht ganz überflüssig seyn wollen, so müssen sie auch, wenn wir sie erkennen sollen, auf unsere Vorstellungskraft wirken, so müssen sie unsere Vorstellungen, folglich auch die Vorstellung von Zeit und Raum, zum Theil mit bestimmen. — Und dann, wenn dies geschicht, ist diese Vorstellung nicht blos subjectiv, ein bloßer Modus und Form meiner Sinnlichkeit und Seele; — dann ist sie vielmehr ein Verhältniß, welches ich mir denke.

Noch kürzer: wo die Vorstellung von Zeit und Raum blos subjectiv ist: da thut die Seele alles, und die Gegenstände tragen nichts dazu bei, daß ich sie erkenne. Ich kann sie außer und nebeneinander denken, ohne daß der Grund dieser Vorstellung mit in diesen Gegenständen war; das Außer und Nebeneinanderseyn der

Dins

Dinge selbst ist blos subjectiv, eine Vorstellung von mir. Es giebt also entweder gar keine Gegenstände außer mir, oder, welches eben so viel ist, diese Gegenstände wirken gar nicht auf mich: und woher soll ich ihr Daseyn erkennen, wenn ich es nicht aus ihren Wirkungen erkenne?

Ich kann nicht behaupten, daß die Kantische Schule solche empörende, dem gemeinen Menschen Sinn und dem Zusammenhang aller übrigen Wahrheiten entgegenstrebende Folgen ausdrücklich lehre. Dazu fehlen mir die nöthige Beweise: wenn gleich in den Kantischen Schriften sich dem Leser einige diesen Folgerungen günstige Stellen aufdringen; so hebt sich doch dieser Zweifel von einer andern Seite, wenn man sein System selbst überdenkt. Man lese zu diesem Ende den (§. 3.) von mir gegebenen Auszug. Man muß beynahen bei jedem Satz finden, daß Kant das Daseyn der Dinge außer uns als eine Thatsache voraussetzt. Selbst sein

sein Begriff von Sinnlichkeit, auf welchen sich
bezeichne alles gründet, sagt das Daseyn der
Dinge außer uns, er sagt sogar ihre Wirkun-
gen auf uns selbst voraus. Sinnlichkeit ist
die Fertigkeit der Seele, unmittelbare Vorstel-
lungen von den Gegenständen zu erhalten, blos
dadurch, daß sie auf diese oder auf eine andere
Art Eindrücke auf sie machen. Also glebt es
Gegenstände außer der Seele; also wirken dies-
se Gegenstände auf die Seele, auf die Vorstel-
lungen welche sie von ihnen hat; also sind diese
Vorstellungen nicht blos subjectiv. — Hier
wird also als wirklich vorausgesetzt, was von
einer andern Seite, wenn man dieses System
in seinen Folgen denkt, gänzlich hinweg fallen
mug. Denn zur Vorstellung von Raum und
Zeit, tragen sie, die Gegenstände, durch ihr Zu-
sammenseyn und durch ihre Veränderungen
gar nichts bey. Nur durch den Raum und Zeit,
durch diese Modification unserer Seele erkenn-
nen wir, daß Gegenstände außer uns sind, daß
sie sich verändern; und dieser Raum und Zeit
W. über Kant. E sind

sind etwas, das in uns selbst ist, — wie kann also der Schluß anders gemacht werden, als alle Gegenstände sind in und durch unsere Gedanken wirklich, weil die Bedingung, unter welcher wir sie erkennen, ganz allein subjectiv ist? Sind aber die Gegenstände wirklich vorhanden, unabhängig von unserer Vorstellungskraft, und bestimmen sie noch vollends unsere Vorstellungen selbst: so kann unsere Erkenntniß von Raum und Zeit unmöglich ganz subjectiv seyn. Goll sie dies seyn, so muß es entweder gar keine Gegenstände geben, oder diese müssen durch ihre Zusammensehn und durch ihre Veränderungen auf die Vorstellung von Zeit und Raum gar keinen Einfluß haben. Die Wahrheit oder Falschheit dieses Systems, hängt aber ganz ablein von folgenden Säzen ab.

1) Giebt es Dinge außer uns? haben solche blos eine idealische, oder eine reelle Existenz?

2) Bestinden sich diese Dinge unabhängig von aller Vorstellung wirklich außer einander?

3) Wirken sie sodann auch auf unsere Seele, bestimmen sie ihre Vorstellungskraft? tragen sie zu den Vorstellungen, welche wir von ihnen haben, also auch zu den Vorstellungen, welche wir von ihren Veränderungen und Zusammenseyn haben, etwas, oder gar nichts bey?

Dies ist, was wir zu untersuchen haben, wodrauf bei der Prüfung des Kantischen Systems von der Subjectivität des Raums und der Zeit alles zu beruhen scheint.

§. 13.

Giebt es Gegenstände außer uns?

So gewiß als ich selbst bin. — Aber woher hab ich diese Gewissheit? Ich antworte: Gegen das Daseyn der Dinge außer mir kann keine einzige Thatsache oder Erfahrung angeführt werden, aus welcher offenbar erscheint, daß keine Gegenstände außer mir vorhanden sind. Alle unsere übrigen Wahrheiten,

unsere ganze Erkenntniß ohne Ausnahme gründet sich auf das Daseyn der Dinge ausser uns, und setzt solches als eine ungezweifelte Thatsache voraus; alle unsere Begriffe lösen sich am Ende dahin auf; selbst daß wir an diesem Daseyn zweifeln, setzt dieses Daseyn voraus, weil wir uns, um diesem Zweifel einigen Anschein zu geben, auf Säze berußen müssen, welche wir ohne das Daseyn der Dinge niemahls erkennen würden. — Also selbst unser Zweifeln beweist, daß Dinge ausser uns sind. Alles, was wir wissen, würde gar keinen Grund haben, unsere ganze Erkenntniß würde zusammen fallen, wenn keine Dinge ausser uns wären. Nun frage ich: — Wenn dies ist, warum sollen wir diesen Satz bezweifeln? Warum soll ich einen Satz beweisen, dem nichts entgegensteht, als der Muthwillen, der Stolz und die Eitelkeit mancher Menschen, die als große, freye und tiefe Denker wollen angestaunt und bewundert werden, wenn sie die plansten Dinge läugnen, wenn sie behaupten, daß der Schnee schwarz und die.

Son.

Conne ein Eisklunpe seyn? — Ich will aber so gefällig seyn und auf einige Zeit annehmen, es wären keine Gegenstände außer uns; es wäre ausgemacht, Ich so wie jeder andere sey nichts weiter, als ein bloßer Gedanke meines egoistischen Gegners. Was gewinnt er bei dieser traurigen Wahrheit? Im Gegentheil wie viel wird er verlieren? Welche erstaunliche Lücke, und welcher Widerspruch mit allen bisher erkannten Wahrheiten und Erfahrungen muß nun aufeinmahl in seiner Erkenntniß entstehen? Man höre: — Es giebt also von nun an, daß es ausgemacht ist, daß keine Gegenstände außer uns sind, Vorstellungen ohne Gegenstände, Veränderungen ohne Wesen welche verändert werden, Erscheinungen ohne Dinge welche erscheinen, Eigenschaften und Prädicate ohne Subject, ein Daseyn ohne Bestimmung, Mittel ohne Zwecke, ein Ganzes ohne Theile, Verhältnisse ohne Gegenstände, ein Gewußtseyn ohne Wesen, von welchen ich mich unterscheide, Wirkungen ohne Ursache, und noch tausend und tau-

send Ungerechtschaffenheiten mehr. Wenn dies alles ist, was ist noch übrig, das wahr wäre? Was können wir mit Gewissheit wissen oder erkennen? Alle Werheiten sezen also das Daseyn der Dinge außer uns als ausgemacht voraus. Dieses Daseyn ist der Grund unserer ganzen Erkenntniß; ohne dieses Daseyn ist alles Lüge oder Traum; selbst dieser Traum und diese Lüge haben gar keinen Zweck. Ich kann mir nicht vorstellen, warum ich so träume. — Nun sage mir alle Welt, ob der Eaz, daß außer mir nichts ist, in meine ganze übrige Erkenntniß passt, ob er ihr nicht durchaus widerspricht, ob nicht dadurch allein unser ganzes Gedankensystem mit einemmal zusammen stürzt? — Und ein solcher Eaz, der mit gar keinem andern verbunden werden kann, — dieser soll Wahrheit seyn, da doch Uebereinstimmung mit andern unerkannten Wahrheiten das untrügliche Merkmahl von Wahrheit, und Widerspruch mit eben diesen Wahrheiten das unlängsteste Kennzeichen von Falschheit und Irrthum ist? — Ein

Eaz

Soz, der, sobald er wahr ist, notwendig alles übrige falsch macht was ich erkenne ; der mich also um meine ganze Kenntniß, um meine Glückseligkeit, sogar um mein eigenes Bewußtseyn bringt ? Ein Soz, den Niemand ernsthaft glaubt und glauben kann, ohne eben darum verrückt zu seyn ; den selbst derjenige glaubt, der von andern Beweise ihres Daseyns verlangt ; dessen Gegentheil eben darum, weil jeder Mensch wenigstens sein eignes Daseyn glaubt, im Grunde von allen Menschen anerkannt wird ?

Aber noch immer haben wir keine Evidenz, keine apodiktische Gewißheit, daß Gegenstände außer uns sind. — Gut ! so beweise mir jemand apodiktisch, daß er sieht, hört oder fühlt, daß ihm der Schnee weiß und die Blätter eines Apfelbaums grün erscheinen ; daß das Wasser naß ist, und das Feuer brennt ; daß die Kugel rund und das Viereck viereckigt ist. Dann wenn er mir diese und ähnliche Gefühle apodiktisch bewiesen hat, will auch ich ihm nicht minder apodiktisch beweisen, daß ich wirke

lich bin. — Man sage doch, wird eine Philosophie nicht kindisch, verfäßt sie nicht in das abgeschmackte und tändelude, oder vielmehr hört sie nicht gänzlich auf Philosophie zu seyn, so bald sie ähnliche Forderungen mache?

Aber, wird der Egoist noch weiter einwenden, wenn der Schein, soviel als die Sache selbst ist, was liegt sodann daran, wenn auch keine Dinge außer uns sind, wenn wir nur dasselbe erfahren, als ob sie wären? Ists sodann nicht eben so viel?

Ich antworte: Nein! dann ist unsere Erkenntniß nichts weiter als Lüge und Traum, denn sie hat kein Object, welchem sie entspricht. Diese unaufhörliche Lüge und Traum können mir nicht die That selbst ersetzen, sie können mich nie das göttliche Verhüten der Wahrheit gewiesen machen, weil ich sodann diesen Traum als Traum, und diese Lüge als Lüge erkenne. Ich weiß sodann, daß dies alles was ich erkenne keine Realität, keinen Gegenstand hat, was

welchen er sich bezieht. Wie kann mich nun diese Erkenntniß vergnügen, die gar keinen Grund hat, deren Falschheit ich einsehe, welche sich auf Gegenstände bezieht, die gar nicht vorhanden sind, welche durch den Satz, daß nichts außer mir ist, sogleich vernichtet und widerlegt wird, die folglich gar keine Erkenntniß ist? Wie kann ich mich erfreuen, im Land der Felsen und der Träume zu leben? Und endlich, wenn meine Glückseligkeit erfordert, daß ich mir Dinge, die nicht sind, denke, als ob sie wirklich wären, und gerade so und nicht anders, als ob sie wirklich wären, warum sind sie nicht in der That wirklich? Warum werde ich in meiner so wohlschätzigen Täuschung irre gemacht? Warum kann ich den traurigen entzäubernden Gedanken denken — daß sie gar nicht sind?

Warum also sollen keine Gegenstände außer mir vorhanden seyn? Ihr Daseyn wird durch das Zeugniß der Sinne nicht widerlegt und zweifelhaft gemacht; es wird sogar durch das Ansehen der Vernunft, durch den Zusam-

menhang mit allen übrigen Wahrheiten, dass, wo es zweifelhaft werden könnte, auf das mächtigste unterstützt. Diese Wahrheit von dem Daseyn der Dinge außer uns, ist sogar der Grundstein unserer ganzen Erkenntniß. Die Täuschung der Sinne geht nicht auf die Dinge selbst, sie berührt nur ihre Eigenschaften und Form: wer das reelle Daseyn der Körper läugnet, wer Materie und Ausdehnung blos als Erscheinungen betrachtet, läugnet nicht eben darum das Daseyn der unter diesen Formen verborgenen Kräfte. Diese Erscheinungen machen vielmehr, dass er aus ihrem Daseyn, als dem Daseyn einer unlängst Wirkung auf die Existenz dieser Kräfte, auf eine verborgene diesen Erscheinungen zum Grund liegende Ursache schließt. Er betrachtet diese Erscheinungen als Prädicate eines verborgenen Subjects, ohne dessen Daseyn sie niemahls erscheinen könnten. Selbst aus den Gründen, aus welchen ich mein Daseyn erkenne, schließe ich durch den sehr sichern Weg der Analogie; dieser untrüglichen Wegweiserin in unbekannten

Geh

Geldern unserer Erkenntnis, vom bekannten auf das unbekannte, von ähnlichen Wirkungen auf ähnliche Ursachen, von den Veränderungen, welche ich gewahr werde, auf ein Subject welches verändert wird; weil auch Ich ein Subject bin, das bei meinen eigenen Veränderungen zum Grunde liegt. — Warum soll ich also noch zweifeln, ob Dinge außer mir sind? Welche Wahrheit ist stärker bewiesen, als jene, ohne welche alle übrigen Wahrheiten nichts weiter als Träume sind?

Diese Gründe denke ich, sollten, wenn sie gleich nicht den höchsten und ersten Grad menschlicher Gewissheit vor sich haben, doch sehr nahe daran gränzen; sie sollten für jeden, dem es blos allein um Wahrheit zu thun ist, der nicht widerspricht, um zu widersprechen, in einer Sache, die ohnehin niemand im vollen Ernst bezweifelt, wo es jedem bang seyn würde, wenn sie erwiesen werden sollte, in einer Sache, wo es eine wahre Schande ist, daß man Beweise fordert, so ziemlich überzeugend seyn. — Über da

da sehen wir nun die Folgen und den Misbrauch des durch den Misverstand der Kantischen Philosophie eingeführten und verbreiteten Skeptizismus. Da äussert sich nun bey hundert Menschen, die vordem gar nicht daran dachten, die Streitsucht und der philosophische Muthwill. ie. Dieser letztere gefällt sich besonders, wenn er andere verwirren, alles unter und über sich werfen, und die abentheuerlichste Zweifelsucht erwecken kann. Nun verlangt alles nur Evidenz, verlangt so gar, daß man Thatsachen, Gefühle, Wahrheiten, auf welche ganz allein sich alles menschliche Wissen gründet und stützt, a priori, apodiktisch beweisen soll; will da zeigen, wie dies alles noch lange nicht zur vollsten Überzeugung zureiche; dünkt sich groß, wenn man alles in einige wenige Formeln zwinge, und auf tausend verschiedene Fragen nur immer eine und dieselbige Antwort in Bereitschaft hat; wenn man alles verwirrt, was nicht in diese Formen passt. — Wahrlich eine sehr gemächliche Philosophie — alles zu läugnen, um nichts zu beweisen! — Da wo nichts außer uns ist, — da

da steht alle Vernunft still. Da giebt es gar keine Wahrheit, keine Vernunft, keine Philosophie. Ich brauche nur zu wissen, daß nichts außer mir ist, so ist alles erwiesen, was immer erkennbar ist, da hat alles weitere Forschen, Folgern und Schließen ein Ende; da weiß man alles, indem man nichts weiß. Hier liefere ich zur Belustigung meiner Leser eine kleine Probe von dieser in der Unwissenheit allwissenden, also verwirrenden, sich unaufhörlich wiederholenden Weisheit unserer Zeiten. — Wenn ich meinem Gegner das Daseyn der Dinge außer mir, dadurch zu beweisen denke, daß ich Veränderungen außer mir gewahr werde, so wird er allem Vermuthen nach antworten:

Der Egoist.

Diese Veränderungen sind meine eigene Gedanken. Ich stelle mir nur vor, daß sich Dinge außer mir verändern.

Ich.

Ich.

Gut. Wo ist aber das Object zu diesen Gedanken? Ist eine Vorstellung möglich ohne Object welches vorgestellt wird?

Der Egoist.

Dies, daß jeder Gedanke ein Object haben müsse, ist selbst nur ein Gedanke, den ich haben muß, um diese Täuschung unterhalten zu können. Das Object ist eigentlich in mir selbst: Ich bin das Object.

Ich.

Über was determinirt mich sodann zu dieser Vorstellung? Was bringt diese Veränderung in mir hervor? Wenn es zu meiner Glückseligkeit Nothwendigkeit ist, daß mir Dinge, die gar nicht sind, erscheinen, als ob sie wären, warum sind sie nicht lieber wirklich? Wenn sich durch das Daseyn der Dinge alles eben so gut, und noch ungleich besser, und mit weniger Widerspruch erklären läßt, wenn sodann aller Widerspruch ganz hinweg fällt: warum träume

ich

ich lieber als ich empfinde? woher weiß ich, daß alles nur Erscheinung ist?

Der Egoist.

Weil es mir so scheint.

Ich.

Ich erkenne also Erscheinung durch Erscheinung? Es muß also wohl nicht minder eine Erscheinung seyn, daß ich selbst bin? daß ich diese Erscheinung habe? Oder woher weiß ich sonst daß ich bin? Woher erhalte ich das Bewußtseyn von meinem Daseyn, wenn gar nichts ist, wovon ich mich unterscheiden kann?

Der Egoist.

Dies erhalte ich durch meinen innern Sinn, durch das Gefühl meiner selbst.

Ich.

Aber was macht, daß ich mich selbst fühle?

Der Egoist.

Die Kraft meiner Seele.

Ich.

Diese muß doch durch etwas gereizt, der innere Sinn muß durch den äußern erweckt werden? Dieser innere Sinn selbst könnte eben so gut eine Täuschung seyn?

Der Egoist.

Die Täuschung setzt ein Subject voraus, welches getäuscht wird.

Ich.

Und aus demselbigen Grund nicht minder ein Object, welches täuscht. Wie kann dieses Subject getäuscht werden, wenn Niemand außer mir ist, der mich täuscht? Jede Täuschung setzt einen Täuscher voraus. Wenn aber ein Subject ist, welches Täuschungen bat, so müssen auch Objecte seyn, welche diese Täuschungen veranlassen, deren Wirkungen sie sind.

Der Egoist.

Von diesen Objecten habe ich keine Erfahrung.

Ich.

Ich.

Über doch von den Wirkungen, welche sie in mir hervorbringen.

Der Egoist.

Dies alles macht noch nicht, daß ich diese Objecte so genau kenne, als ich mich selbst kenne.

Ich.

Genug, daß du die Wirkungen kennst.

Der Egoist.

Diese Wirkungen schließen mir sehr wenig auf; sie sind ja selbst, wie ich schon oben gedusser habe, nichts weiter als meine eigenen Gedanken. Durch meine Gedanken erfahre ich also mein Daseyn, mich selbst.

Ich.

Wie könnte ich mich erfahren, wenn nichts außer mir wäre? wo ist sodann der Spiegel, in welchem ich mich und mein Daseyn beschau? Ich frage jeden: wäre nur eins einzige denkende Kraft, wie könnte diese ihr Daseyn erkennen?

W. über Kant.

Die

Der Egoist.

Aus den Veränderungen, welche sie erführt.

Ich.

Gut. Aber was verändert mich dann? So viel wir wissen, so sind nur zwei Arten von Veränderungen möglich. — Bewegung und Vorstellung. Jede Bewegung setzt Verhältnisse voraus, welche verändert werden. Wie können Verhältnisse seyn, wo nur ein einziges Ding wirklich seyn soll?

Der Egoist.

Also Vorstellungen. Diese werden verändert.

Ich.

Diese setzen Gegenstände voraus, welche ich mir vorstelle. Wo sind nun diese Gegenstände wenn ich das einzige wirkliche Wesen bin?

Der Egoist.

In mir. In meiner Vorstellung.

Ich.

Also Vorstellung in der Vorstellung?

Der

Der Egoist.

Diese Vorstellungen liegen schon alle in der Natur meiner Seele.

Ich.

Die Natur meiner Seele bringt also mit sich, daß ich trautlich daß ich in ewigem Freiheit lebe, daß meine ganze Existenz gar keiner Grund hat, daß ich sogar weiß, daß sie keinen Grund hat? — Wahrlich eine elende und höchst unglaubliche Natur! — Und daß bei einer

Ich breche ab, um dem Leser einen gerechten Ekel und Unwillen zu ersparen. — Kann dies Philosophie heißen? — Nein! eine solche sonderbare Lehre kann unmöglich die Lehre eines Kants seyn. Wenn ich dies glaubte, so würde ich ihn entehren. Ich kann also, wie ich denke, höchst voraus setzen, daß die Kantische Schule das Daseyn der Gegenstände außer uns auf keine Art faßt. — Es giebt also Gegenstände außer uns.

Die Gegenstände außer uns befinden sich aussereinander.

Um wären die Dinge außer uns nicht, zugleich außer einander befindlich; so wären sie in einem enthalten. Sie wären also Prädicate und Attributien einer einzigen Substanz. Ich könnte nicht ausschliessen, daß mehrere Dinge außer mir wirklich sind. Vielmehr wäre mir ein einziges Ding, es wäre also eben so leicht möglich, daß ich, dieses einzige Ding wäre, daß alle übrigen nur meine Gedanken und Vorstellungen sind. Wir kamen also wieder auf den Egoismus, oder Spinozismus zurück. Alle Dinge außer mir sind also außer einander befindlich, sie sind unabhängig, sie sind Substanzen, die in ihrer Natur. Das Außer- und Nebeneinanderseyn der Dinge ist also eine Eigenschaft, welche diesen Dingen an sich selbst, unabhängig von aller vorstellenden Kraft, kommt. Wenn auch keine vorstellende Kraft wäre,

wäre, so wahrhaftig alle Substanzen der Welt, nichts weniger, außer: und noch schlimmer ist hin. Das Außerst, mit Nebeneinander sehn der Substanzen ist also ganz objectiv; oder sie würden aufhören, Substanzen zu seyn.

Aber wie wollen wir beweisen, daß alle aussereinander befindliche Dinge Substanzen sind? Darauf kommt alles an. — Dieser Beweis ist sehr leicht. In der Welt sind nur zweierlei Wesen wirklich: Substanzen und Accidentien (Bei z.). Es giebt kein Ding, es ist eigentlich möglich, welches nicht unter die eine oder die andere dieser Klassen gehörte. Man bringt aber die Natur einer Accidentie mit sich, daß es, in dem andern exsiste. Folglich sind die Substanzen die einzigen aussereinander befindlichen Dinge, und hingegen alle aussereinander befindlichen Dinge sind Substanzen. Nur Substanzen sind undurchdringlich; darum befinden sie sich außer einander.

Nun entsteht also die dritte Frage: In welchem Verhältniß steht jede vorstellende

Kraft mit diesen Dingen außer ihr? Wies-
sen sie überhaupt? Wirken sie auch auf je-
de vorstellende Kraft? Wirken sie auch mit
zu der Vorstellung, welche wir von ihnen
haben?

§. 15. *Die Dinge außer uns wirken mit zu den Vorstellungen, welche wir von ihnen haben.*

Ich berübre hier im Vorhengehen, was ich
schon oben (§. 7.) bewiesen habe: daß alle
außer einander befindliche Dinge, fogglich
alle Substanzen wirksame Kräfte sind,
weil sie der Grund und die Ursache ver-
dienzen sind, welche für sich nicht bestehen und
noch weniger wirken können. Denn in einer
Welt, wo nur Accidenzien und Substanzen
sind, wo diese Accidenzien von der Natur
sind, daß sie ihr Daseyn nur in und durch an-
dere Dinge haben, da können keine andern Dinge,
als eben diese Substanzen, der Grund die-
ser

der Accidenzien seyn. Alle Substanzen sind also wirksame Kräfte. Jede Substanz bringt ihr entsprechendes Accidenz hervor. Das heift: jede Substanz wirkt. — Nun zu dem Beweis des Hauptsakes selbst.

Wenn die Seele Vorstellungen hat, und an Gegenständen, welche sie sich als außer einander befindlich denkt: (dass die Seele solche Vorstellungen hat, wird meines Wissens in keinem System geläugnet) so muß sie dazu determinirt werden, d. h. es muß ein Grund vorhanden seyn, warum sie sich die Dinge als außer einander befindlich vorstellt; warum sie diese und keine andere Vorstellung hat. Dieser Grund liegt nun entweder ganz allein in der Seele, oder außer ihr, oder in beyden zugleich. Wäre das erste, wenn der Grund ganz allein in der Seele läge, daß sie sich die Dinge außer ihr außer einander vorstellt: so wären diese Gegenstände überflüssig, es wäre eben so viel, ob sie nicht wären, die Seele könnte eben so gut die Vorstellung von dem Außer-

einander seyn dieser Dinge haben, wenn solche auch nicht außer einander befindlich wären. Wir könnten niemahls mit Gewissheit wissen, daß Dinge außer einander sind. Dieses Aussereinander seyn hätte keine Realität, es wäre ein bloßer Gedanke unsers Geistes. — Wäre zweitens der Grund ganz allein in den Dingen außer der Seele; so würde folgen, daß die Seele an dieser Vorstellung gar keinen Anteil hätte, daß man eine Vorstellung haben könnte, ohne daß eine vorstellende Kraft wäre, welches noch abgeschmackter lauten würde, als das erste. — Wenn also keines von diesen beyden seyn kann; so bleibt nichts übrig als das dritte. Die Gegenstände außer uns bestimmen unsere Seele durch ihre Einwirkung, die Seele selbst muß zugleich die Empfänglichkeit haben, diese Einwirkungen aufzunehmen. Wenn nun die Gegenstände zu jeder Vorstellung, welche wir von ihnen haben, zum Theil mitwirken: so sind unsere Vorstellungen von den Gegenständen nicht blos subjectiv; sie sind auch zugleich obige

objectiv. Und weil Raum und Zeit ebenfalls Vorstellungen sind, so muß auch dies von diesen beyden eben so gut gelten. Alle unsrer Vorstellungen sind also Verhältnisse der Gegenstände außer uns, auf eine so empfängliche vorstellende Kraft. Nach Verschiedenheit dieser Empfänglichkeit sind auch die Vorstellungen verschieden. Es läßt sich überhaupt bey unsren Vorstellungen, eine dreyfache mögliche Verschiedenheit und Veränderung denken:

1. Wenn die Gegenstände unsrer Vorstellung verändert werden.
2. Wenn die Empfänglichkeit unsrer Seele verändert wird.
3. Wenn beyde zugleich verändert werden.

Nun wollen wir alle diese zerstreuten Sätze in einen einzigen Hauptbeweis zusammen fassen. Dieser kann kein anderer als folgender seyn.

Wenn es Gegenstände außer uns giebt (§. 13.); wenn sich diese außer einander befinden (§. 14.); wenn jede unsrer Vorstellungen zum

Theil durch die Gegenstände außer uns, mit bestimmt wird (§. 15.); wenn sie das Resultat dieser Einwirkung auf unsere Empfänglichkeit sind; wenn es ohne diese Einwirkung gar keine Vorstellung geben kann; wenn folglich alle Vorstellung erworben, und durch den Weg der Erfahrung, ohne vorhergehende Einwirkung der Gegenstände selbst, nicht kann erhalten werden; und wenn Raum und Zeit selbst Vorstellungen sind; — wenn dies alles ist, wie es sich nach allem vorhergehenden sehr schwer läugnen lässt: — wie ist es möglich, daß sie blos subjectiv seyn sollen, daß sie nicht zum Theil durch die Einwirkung äußerer Gegenstände hervorgebracht werden? Wie können sie also Anschauungen seyn, welche in der Seele selbst zum Grund liegen, keine Erfahrungen sind, aller Anschauung vorhergehend, durch welche alle übrige Anschauungen erst möglich werden? Raum und Zeit sind also nicht blos subjectiv, etwa, das in uns selbst ist.

Wenn

Wenn diese meine Voraussage richtig sind, so ist die Schlussfolge unvermeidlich. Nur auf den einzigen Fall kann ich unrecht haben: daß es entweder gar keine Gegenstände außer uns gäbe, oder wenn sie auch vorhanden sind, daß sie gar nichts zu unsern Vorstellungen beitragen. Das erste ist ein unläugbares Absurdum. Das zweyte führt eben so gut darauf, weil sodann alle Gegenstände überflüssig sind, wenn ich ihr Daseyn ohne ihre Wirkung erkenne; weil ich ihr Daseyn ganz auf dieselbige Art erkennen würde, wenn sie gar nicht vorhanden wären. Denn dies scheint doch eine unläugbare Folge zu seyn; wenn meine Erkenntniß blos subjectiv ist, so mag etwas außer mir seyn oder nicht seyn, ich erkenne es allzeit auf dieselbige Art. Dies bringt das Wesen einer ganz subjectiven Vorstellung mit sich. — Das System also, welches Raum und Zeit, als blos subjectiv, als Etwas in uns selbst, als eine Eigenschaft unserer Seele betrachtet, ist falsch; oder wenn es wahr seyn soll, so sind die größten Ungereimtheiten

heiten

heiten nicht weniger wahr. Es ist auch wahr, daß nichts außer uns ist, daß alles was außer uns ist, wenn doch etwas seyn soll, eben so viel als Nichts ist.

Aber noch immer wissen wir nur, was Zeit und Raum nicht sind. Wenn sie dies alles nicht sind, was sollen sie denn eigentlich seyn?

S. 16.

Fünfte Vorstellungskraft.

Zeit und Raum sind theils objectiv, theils subjectiv: sie sind Verhältnisse.

Wenn von einer gegebenen Meinung nur fünf Erklärungskarten möglich sind; (ich fordere jeden auf, mir über diesen Gegenstand eine sechste ganz verschiedene zu finden) wenn bei Untersuchung derselben vier davon falsch gefunden worden; so muß die fünfte wahr seyn, wenn auch alle weiteren Beweise gänzlich mangeln sollten, oder der Streit würde über einen Gegenstand seyn, welcher gar keine Realität hätte. Wenn also Zeit und Raum etwas (§. 6.), keine

keine Substanz (§. 7. u. 9.), sondern ein Accidenz (§. 10.), und noch anben kein ausschliessendes Accidenz der Dinge außer uns (§. 11.) und eben so wenig ein ausschliessendes Accidenz der Seele (§. 12. u. folg.) seyn sollen: so bleibt nichts übrig, als Zeit und Raum müssen theils subjectiv theils objectiver Natur, sie müssen Verhältnisse seyn, d. h.

1. Die Seele muß die Fähigkeit haben, die Gegenstände außer sich auf eine bestimmte Art zu erkennen.

2. Die Gegenstände außer der Seele, müssen diese auf die dazu erforderliche Art dazu bestimmen und modifizieren; sie müssen eine Eigenschaft an sich unabhängig von der Seele besitzen, durch welche sie dieses bewirken.

Das Resultat von beyden ist sodann das Bild und die Vorstellung von Zeit und Raum. Hier stellen sich dem Denker folgende nicht gleichgültige Fragen dar.

Was

Was tragt die Empfänglichkeit der Seele je von der einen, und was tragen die Gegenstände außer uns von der andern Seite, zu der Entstehung der Vorstellung von Zeit und Raum bey? Durch welche ihrer Eigenschaften bringen beyde dieses Bild, diese Vorstellung hervor? *zu Seite 94*

S. 17.

Was thun die Gegenstände? Welche Eigenschaften müssen diese haben, um in der Seele das Bild von Raum und Zeit zu erwecken?

Da wir uns in dem Raum die Dinge außer und neben einander, und in der Zeit eine Folge von Veränderung denken: so müssen die Gegenstände die Eigenschaft haben, daß sie, unabhängig von der Seele, außer und neben einander sind, daß sie sich eben so unabhängig verändern, daß ihre Veränderungen nach einander erfolgen. Dies ist, was die Gegenstände an und für sich zur Vorstellung des Raums und der

der Zeit bestragen können. Alles übrige was noch fehlt, geht in der Seele selbst vor.

Nun fragt sichs aber weiter: Ist dieses Aussereinander und Nebeneinanderseyn der Dinge, dieses Verändern der Gegenstände, nicht vielmehr blos subjectiv, eine Vorstellung unserer Seele? Wie können wir beweisen, daß diese Eigenschaften ganz objectiv sind? Dass folglich die Gegenstände außer und neben einander seyn, sich verändern würden, wenn auch keine vorstellende Kraft wäre?

S. - 18.

Das Außer- und Nebeneinanderseyn der Gegenstände außer uns, ist blos objectiv.

Wenn die Coexistenz und das Aussereinanderseyn der Dinge, keine ausschliessende Eigenschaft der Gegenstände selbst, sondern vielmehr eine blose Erscheinung, Gedanke und Modifikation unserer Seele wäre: so existirten also

entweder diese Gegenstände gar nicht, welches ich schon oben. (S. 13.) als eine grosse Unge-
 reimtheit verworfen habe, oder diese Gegen-
 stände, wenn sie wirklich wären, existirten in
 einander. Wäre dies letzte der Fall, so wäre
 nur eine einzige Substanz. Es wäre kein Grund
 vorhanden, warum alle übrigen Substanzen in
 einer einzigen sättigen enthalten seyh, warum nicht
 diese, welche alle andere enthalten soll, da sie
 doch gleicher Natur mit allen übrigen seyh soll,
 nicht ebenfalls in einer weistern Substanz ent-
 halten seyh soll. Da wäre dann außer mir keine
 andere Substanz vorhanden, alle andere Sub-
 stanzen wären also in mir ganz allein enthalten,
 ist doch keine Substanzen; sondern doch
 wenigstens meine Seele, Gedanken und Vor-
 stellungen von mir, welches hiemit eben soviel
 ist, als ob gar keine Gegenstände außer mir
 wirklich wären. Folglich, wenn Gegenstände
 dässer mir existiren, so können diese unabhängig
 von aller Vorstellung nicht anders als außer
 und neben einander seyn, in Abhängigkeit und
 in

In dieser Eigenschaft müssen sie notwendig Kraft ihres Wesens, vorhanden seyn, wenn auch keine einzige vorstellende Kraft wäre. Diese kann nichts thun, als diese Coexistenz nach ihrer Empfänglichkeit bemerken.

Aber, könnte man sagen, wir sehen und empfinden doch diese außer und neben einander existirende Kräfte gar nicht. Wir werden ja nichts als Eigenschaften gewahr, die sich alle mit unserer Empfänglichkeit verändern; folglich ist auch die Coexistenz ein Gedanke unserer Seele, weil sie eine Eigenschaft ist.

Ich antworte: die Coexistenz ist ganz gewiß eine Eigenschaft, ein Accidens; aber kein Accidens der Seele, sondern der Gegenstände selbst: oder, in unserer Seele müßte der hinreichende Grund seyn, daß Dinge coexistieren und außer einander sind. Darin aber liegt der Grund des Wissenselhandersehns, und folglich der Coexistenz nicht. Dieser liegt vielmehr

W. über Kant.

G

darin

darinn, daß alle außer uns wirkliche Dinge zugleich Substanzen und folglich undurchdringlich sind. — Dies sind sie und bleiben sie, wenn auch keine vorstellende Kraft wäre.

Wo sind denn diese Kräfte und Substanzen? Wie können wir ihr Daseyn beweisen?

Ich antworte: aus ihren Eigenschaften, welche wir gewahr werden, aus den Wirkungen, welche sie in uns hervorbringen. Wo Prädicate sind, da müssen Subjecte seyn, welche keine weitere Prädicate sind. Jede Eigenschaft ist ein Prädicat; diese setzt also ein Subject voraus, dessen Eigenschaft sie ist; — ein Subject, das nicht selbsten wieder eine Eigenschaft eines andern ist. — Diese Eigenschaften sind vorhanden; wir werden sie unauflöslich gewahr, folglich sind auch die Subjecte vorhanden, deren Eigenschaften sie sind. — Diese Subjecte sind die Substanzen; von welchen ich spreche. — Ich weiß nicht, was dies

sem Beweis mangeln könnte, um die vollständigste Ueberzeugung zu bewirken.

Noch nicht ganz. Diese Eigenschaften haben nur ein idealisches Daseyn, folglich auch ihre Subjecte.

Ich antworte: daraus folgt also notwendig, daß es außer uns gar keine Gegenstände giebt; daß alles eine bloße Modification meiner selbst ist; daß ich das einzige wirkliche Wesen in der ganzen Natur bin. Kann man dies zugeben, nach dem, was ich oben (§. 13.) bewiesen habe? — Wenn man dies nicht kann, so ist der Satz: daß die Coexistenz der Gegenstände außer mir, eine bloß objective Eigenschaft ist, vollkommen erwiesen. — Nun lasset uns sehen, ob sich dies eben so mit den Veränderungen dieser Gegenstände verhält.

Das sich die Dinge außer uns verändern, ist ebenfalls blos objectiv.

Wenn sich die Gegenstände außer uns nicht unabhängig von unserer Vorstellungskraft veränderten, so hätten sie gar keine eigene Wirksamkeit, sie wären ganz tote Kräfte, welches gegen (§. 17.) streitet. Sie könnten also eben so wenig wirken, wenn vorstellende Kräfte vorhanden sind; alle Veränderungen der Dinge wären also unsere bloßen Gedanken, und die äußern Gegenstände trügen gar nichts dazu bei, daß wir eine Vorstellung von ihnen haben; wir hätten sie eben so, wenn sie nicht wären; sie wären also ganz überflüssig; es wäre eben so viel, als ob sie nicht da wären. Das zu kommt, daß, wie ich oben (§. 5.) bewiesen habe, meine innerlichen Veränderungen, ohne den Veränderungen äußerer Gegenstände gar nicht möglich wären. Wie Kräfte außer uns müssen also wirkende Kräfte seyn, oder sie sind über-

überflüssig, und meine eigenen Veränderungen werden unmöglich. Wenn sie aber wirken, so verändern sie sich auch. Das Verändern und das Zusammenseyn der Dinge ist also eine Eigenschaft, welche den Dingen außer uns, unabhängig von aller Vorstellungskraft, Kraft ihres Wesens zukommen muß. Und da die Coexistenz und Veränderlichkeit Bestandtheile von dem Begriffe des Raums und der Zeit sind, so tragen auch die Gegenstände außer uns, unabhängig von unserer Seele, das ihrige bei, damit in solcher die Vorstellung von Raum und Zeit zur Wirklichkeit gelangen kann.

Die Coexistenz und die Veränderlichkeit der Gegenstände sind aber noch nicht der Raum und die Zeit. Beide sind eine Vorstellung, welche durch die Coexistenz und Veränderlichkeit in unserer Seele erweckt wird, nach dem Maas der ihr eigenen Empfänglichkeit. Es wird also dabei auch etwas subjectives erforderlich.

Was thut unsere Seele bey der Vorstellung von Zeit und Raum? Wie muß diese beschaffen seyn, um diese Vorstellung haben zu können?

Man könnte vor allen andern fragen: hat jede vorstellende Kraft auch nochwendig die Vorstellung von Zeit und Raum, oder gehört eine eigene Stimmung dazu? Welche ist sodann diese Stimmung?

Ich antworte: jede denkende Kraft hat eine Vorstellung von dem Aussereinanderseyn, so wie von den Veränderungen der Gegenstände außer ihr; aber nicht jede denkende Kraft hat eine Vorstellung von Zeit und Raum. Dazu, um diese letztere zu haben, wird eine besondere Stimmung, eine besondere Empfänglichkeit erforderlich. Worin besteht nun diese besondere Stimmung und Empfänglichkeit?

Also Sinnlichkeit? werden meine Gegner rufen? dieß ist ja gerade was Kant will?
Ja!

Ja ! wenn sie wollen Sinnlichkeit. Ich selbst nehme keine andere Eigenschaft der Seele an, welche zu dieser Vorstellung notwendig wäre. Nur sinnliche Wesen haben Vorstellungen von Zeit und Raum. Aber darum ist das noch lange nicht dasselbige, was Kant will. Nach dem Kantischen System thut die Sinnlichkeit alles, und die Gegenstände gar nichts. Durch sie ganz allein wird die Vorstellung von Raum und Zeit hervorgebracht. Nach meinem System im Gegentheil tragen auch die Gegenstände außer mir ihren großen Theil zu diesen Vorstellungen bei. Dann kommt es weiter darauf an, was jeder von uns Beyden unter dem Wort Sinnlichkeit versteht, welcher von den beyderseitigen Begriffen der eigene und wahre sei. — Nun aber zur Frage : welche ist eigentlich diese Eigenschaft der Seele, wodurch sie fähig wird, die Vorstellungen von Zeit und Raum zu erhalten ?

Tausend und tausend Gegenstände sind außer uns wirklich und wirken auf uns. Es sind

der Kräfte und Substanzen so viele, als Accidenzen in der Welt. In der Natur selbst ist jede dieser Substanzen außer der andern; alle existiren individuell und getrennt. Diese ist die Art ihres Daseyns, unter welcher sie existiren. Dies alles habe ich oben sehr weitläufig bewiesen. Wenn wir uns hiemit solche vorstellen wollten, wie sie in der Natur existiren, so müßten wir jede derselben einzeln denken, wie sie an sich selbst ist. Dies thun wir aber nicht, oder vielmehr, wir können es nicht. Die Erfahrung beweist, daß wir alle Substanzen nicht weiter als aus ihren Wirkungen kennen; daß wir keine derselben einzeln denken oder empfinden; daß uns selbe nicht vernichtlich werden, wenn wir nicht mehrere zusammen fassen und uns solche in einem Ganzen, unter einem sinnlichen Bild vorstellen. Alles dies geschieht, wie jeder eingestehen muß, wenn wir uns die Dinge außer uns im Raum denken. Dieses sinnliche Bild, unter welchem wir an sich getrennte Naturkräfte zusammen fassen, unter welchem

Chem

Wenn wir uns ihre Coexistenz denken, fährt also zur Vorstellung von Raum; und diejenige Eigenschaft der Seele, jenes Vermögen, durch welches wir im Stand gesetzt werden, getrennte Dinge als vorstellt, als ein sinnliches Ganzes zu denken; sie in ein sinnliches Bild zusammen zu fassen; muss also diejenige Eigenschaft der Seele seyn, durch welche wir fähig werden, uns die Dinge außer uns in Zeit und Raum vorzustellen und zu denken. — Diese ist nach der genauesten Untersuchung keine andere, als die verworrene Erkenntniß, das Empfindungsvermögen, und, wenn man das Vermögen der Seele, sinnliche Vorstellungen zu haben, Sinnlichkeit nennen will, — die Sinnlichkeit. Und nun wäre also der Raum nichts Anderes, als eine äußere Empfindung, und die Zeit eine innere Empfindung, der Raum eine verworrene Erkenntniß der Coexistenz der Dinge außer uns, und die Zeit eine verworrene Erkenntniß der auf einander folgenden Veränderungen eines Dings. Beyde

S 5

Zeit

Zeit und Raum sind Vorstellungen eines Ganzen, und jede Vorstellung eines Ganzen ist sinnlich. Wir empfinden also Dinge im Raum, weil wir eine verworrener undeutliche und sinnliche Erkenntnis haben; weil die Seele nur nach und nach, aus der ungeheueren Menge der auf sie mit einennmal wirkenden Kräfte, einige unterscheidet und aushebt, und auf diese Art zu einer deutlichen Erkenntnis gelangen kan; weil alle Vorstellungen eben darum im Anfang ganz dunkel, späterhin durch die Uebung und Aufmerksamkeit verworren, und durch eine fortgesetzte gehaltende Aufmerksamkeit, hier unten nur auf einen gewissen Grad deutlich werden. Wir stellen uns also die Dinge im Raum vor, weil unsere Erkenntniskraft noch zu ungeübt ist, als daß sie solche auf die Art erkennen könnte, in welcher sie wirklich existiren.

Wenn dieser Begriff richtig ist, so ist kein Begriff von Raum möglich, wo keine Kräfte außer einander existiren. Der absolute Raum ist folglich ein Traum, etwas, das aus dem

Volks-

Volksbegriff berüber genommen ist. Well aber zu der Vorstellung von Raum und Zeit noch nebenher die sinnliche Erkenntniß eine nothwendige Bedingung ist: so können alle vorstehenden Kräfte, deren Vorstellungen blos dunkel (wie wir solches selbst im tiefen Schlaf erfahren) oder, wie bey Gott, blos deutlich sind, keine Vorstellung der Dinge in Zeit und Raum haben. Sinnliche oder verworrene Erkenntniß ist eine Grundbedingung zur Entstehung dieser Begriffe, so wie zu allen Vorstellungen vom Ganzen, von Zusammensetzung, Ausdehnung, Figur, Körper, Materie. Alle diese Begriffe, sammt und sonders, sind eben so gut, als Raum und Zeit, sinnliche Vorstellungarten, Bilder, unter welchen wir uns mehrere, außer einander befindliche Naturkräfte vorstellen, wie ich dieses in meiner Abhandlung über den Idealismus, und besonders in der zweyten sehr vermehrten Ausgabe, umständlicher bewiesen habe. In sich giebt es keine Zusammensetzung, keine Ausdehnung, Figur; in sich existire jede

jede Substanz einzeln und individuell. Alle diese Eigenschaften sind Vorstellungen unserer Sinnlichkeit, welche durch das Mitwirken der Naturkräfte hervorgebracht werden. Wie können uns eben so wenig sinnliche Gegenstände, ohne diese eben genannte Eigenschaften vorstellen, als ein Ding ohne Raum. Alle diese so wie der Raum sind nicht die Form, wie Kant behauptet, sondern die nothwendige Folge unserer Sinnlichkeit und der auf sie wirkenden Naturkräfte. Und weil wir uns dersmahlen auch bei der größten Anstrengung nie ganz und so weit von der verworrenen Erkenntnis losmachen können, daß wir die Naturkräfte selbst einzeln in ihrem Wesen erkennen: so wird uns allzeit auch bei unsern deutlichsten Vorstellungen ein gewisses Dunkel, ein Nimbus begleiten, mit welchem wir so zu sagen diese Kraft umschleichern, unter welchen sie sich verbüllen. Dieser Nimbus ist Zusammensetzung, Form, Figur, Farbe, Ausdehnung, Körper, Materie, Raum. Diese Begriffe, Empfin-

pfindungen, Anschauungen, aber wie man sie
 sonst nennen will, begleiten uns immer und
 aller Orte, so lang wir hier sind, so lang es
 fügt uns eine verworrene Erkenntniß gebraucht,
 und weil die vermorrne Erkenntniß früher als
 die deutliche ist, weil diese erst aus jener ent-
 steht, weil die verworrene Erkenntniß die Ma-
 terialien enthält, welche die Aufmerksamkeit be-
 arbeiten, auseinandersezten, aufhellen und deut-
 lich machen soll: so muß mit dem ersten Anfang
 der, verworrenen Erkenntniß unmittelbar die
 Vorstellung von Raum verbunden seyn. Sie
 scheint daher angebohren, vor aller Erfah-
 rung vorauszugehen, ja so gar nicht nur
 keine Erfahrung, sondern der Grund und
 die Bedingung aller späteren Erfahrung, die
 Form unserer Sinnlichkeit zu seyn, weil sie
 eine Folge der von uns hier unten nicht
 baren sinnlichen, undeutlichen oder verborrenen
 Erkenntniß ist. So wie sich die Söhne öffnen,
 und die Spiel beginnt, so wie die Gegenstände
 auf diese wirken, bey der ersten schwachen Un-
 terz

terscheidung, äussert sich in dem Moment daß stoffliche Erkenntnisvermögen, und wir empfinden sodann alles im Raum (Zeit ist offenbar ein künstlicherer und späterer Begriff) augen geblendet und gefärbt. Es ist uns eben so unmöglich einen Gegenstand ohne Farbe und Ausdehnung, als eben diesen Gegenstand außer aus dem Raum zu denken. Ich bin so gar versichert, Herr Professor Kant würde die Farbe eben so gut als den Raum zur Form unserer Sinnlichkeit gemacht haben, wenn ihn nicht die Erfahrungen mit den Blindgebohrten zurück gehalten hätten. — Wir können uns also Dinge nicht anders als in Zeit und Raum vorstellen, nicht aus der Ursache, als ob diese wendete die Form unserer Sinnlichkeit sind, (denn sie sind vielmehr ihre Folgen) sondern, weil es Dinge giebt, welche unaufhörlich auf uns wirken, und weil unsere denkende Kraft noch zu schwach und zu ungeübt ist, als daß sie sich jede dieser Naturkräfte einzeln vorstellen könnte. Daher die Notwendigkeit,

da-

daher die Allgemeinheit, daher die Priorität dieser Vorstellungen von Zeit und Raum.

Aus diesem allen erscheint, daß in dem Kan-tischen System die meisten Sätze unter einem gewissen Sinn und Deutung sehr wahr sind. Nur die Gründe, aus welchen diese Erscheinungen bey unsern Anschauungen erklärt werden, nebst der Hauptfolge, daß Zeit und Raum ganz subjectiver Natur seyen, sind falsch. Wäre diese seltne Folge nicht, so würde ich sogar behaupten, daß unser Streit nur ein Wortstreit seye. So ist es z. B. sehr wahr, daß wir alle Anschauungen nur in Zeit und Raum denken können, daß diese Anschauungen uns überall begleiten, daß sie so zu sagen jeder andern Anschauung vorhergehen. Ja! man seze nur statt des Worts Anschauung, Empfindung, in dem Sinn, daß wir dadurch die Einwirkung unserer Gegenstände verstehen: so sind es sogar längst gesagte Dinge, worüber gar Niemand streitet. — Dies und noch mehr ist also alles sehr wahr. Aber die Anwendung und die Fol-

gen

gen scheinen mir falsch, sobald aus diesen Voraussetzungen geschlossen wird: daß Raum und Zeit keine Erfahrungsbegriffe seien; daß die Gegenstände außer uns zu diesen Begriffen oder Anschauungen wie man sie nennen will, gar nichts hentragen; daß Raum und Zeit etwas in uns, etwas ganz subjectives sind, daß wir, kraft unserer Sinnlichkeit, die Begriffe von Raum und Zeit auch alsdann haben würden, wenn keine Gegenstände außer uns wären. Dies alles scheint mir falsch und doch beruht auf diesen Prämissen das ganze Kantische System, kraft dessen unserm ganzen Erkenntnisvermögen gewisse Schranken angewiesen werden, über welche hinaus all unser Wissen begränzt ist. — Ein solches System kann nur wahr seyn, wenn entweder gar keine, oder ganz unwirkliche Gegenstände außer uns sind.

Und nun noch einen Einwurf, auf welchen beynaher alles beruht. — Die Kantische Schule schlägt vor, wie es mir scheint, die Realität des Unterschiedes zwischen deutlicher und verworren-

rener

reiner Erkenntniß. Man behauptet, daß diese Eintheilung in der Natur der Seele selbst gar keinen Grund habe, daß diese Eintheilung ganz allein logisch seye.

Wie kann man dies läugnen? Es läßt sich vielmehr sehr anschaulich beweisen, daß Herr Professor Kant die Realität dieser Eintheilung selbsten anerkenne. — Man höre und vergleiche. — Sinnlichkeit und Verstand sind nach dem Kantischen System die zwey Grundsätze der menschlichen Seele. Sinnlichkeit ist das Vermögen, unmittelbare Eindrücke zu empfangen, Anschauungen zu haben. Raum und Zeit selbsten sind Anschauungen. Was der Sinnlichkeit die Anschauungen sind, das sind dem Verstand die Begriffe. Diese Begriffe sind keine Anschauungen. Und was sind nun diese Anschauungen nach seiner eigenen Lehre, als unmittelbare Eindrücke der äußern Gegenstände? Also das, was man in andern Schulen Empfindungen nennt. Wenn sie dies sind, so frage ich weiter: was ist jede Empfindung,

H

wenn

38

wenn sie nicht eine verworrene undeutliche Vorstellung eines Gegenstandes ist? — Und was sind weiter nach dem Kantischen System die Begriffe? — Etwas, worunter alle Anschauungen können gebracht werden. — Also Gattungen und Arten, hiemit einzelne Merkmale, welche an mehreren einzelnen Dingen gemeinschaftlich angetroffen werden, welche in unsren Gedanken mit Hinzweglassung alles Individuellen, abgesondert und allein gedacht werden. — Also abstrakte Begriffe. — Wer kann nun sagen, daß ein abstrakter Begriff eben so zusammen gesetzt sey und aus so vielen Theilen bestehé, als eine Anschauung oder Empfindung. Wer muß nicht eingestehen, daß wir bei der Empfindung ungleich mehrere Theile eines Gegenstandes zugleich denken, als bei einem blossen abstrakten Begriff? Welche Schule hat jemahls unserer Seele das Vermögen abgesprochen, mehrere Gegenstände zusammen, und dann jeden dieser Gegenstände einzeln und besonders zu denken? Wenn also dies

dieser Unterschied blos logisch seyn soll, so muß es falsch seyn, daß unsere Seele wirklich mehrere getrennte Theile, z. B. einzelne Soldaten, in ein Ganzes faßt und sie zum Beweis unter der Idee eines Regiments vorstellt? Wer kann sagen, daß die Vorstellung des Regiments und jedes einzelnen Soldaten insbesondere, ganz einerlen Vorstellung sey? Wenn die Seele beides zugleich kann, wenn die Wirkungen in ihr verschieden sind, nachdem sie das eine oder das andere thut: so ist dieser Unterschied nicht blos logisch. Dass sie dies thut, dafür können tausend Erfahrungen angeführt werden. Alles beweist, daß unsere Seele getrennte Gegenstände in ein einziges Bild sammelt, daß sie vereinigte Gegenstände trennt, daß mit jeder dieser Seelenverrichtungen eine andere Vorstellung und eine andere Wirkung verbunden seye; oder wer kann sagen, daß ich, indem ich die Vorstellung dieses Walds habe, mir alle einzelne Bäume zugleich vorstelle, daß ich, so lang ich die Anschauung eines einzelnen Baumes aus

diesem Wald habe, zu gleicher Zeit die Vorstellung des ganzen Waldes habe? Wer hat die Vorstellung von Harmonie, so lang er sich jeden einzelnen Ton denkt? Man sage mir, warum vermögen Empfindungen mehr über unsere Seele, als die kalten Vorstellungen der Vernunft? Was sind die Leidenschaften? Sind sie nicht Wirkungen einer undeutlichen und verworrenen Erkenntniß? Was ist fähiger, die Macht der Leidenschaften zu schwächen, als den Gegenstand dieser Leidenschaften mit der Vernunft, mit dem Verstand zu beleuchten, oder welches einerley ist, nicht mehr als ein sinnliches Ganzes; sondern theilweis zu denken, das Verwirrte in der Deutlichkeit dieses Gegenstandes zur Deutlichkeit zu erheben? — Wenn also diese Eintheilung Wirkungen in der Seele hervorbringt, wenn die Wirkungen ganz verschieden sind, nachdem sich die Seele die Theile einzeln, oder als ein sinnliches Ganzes denkt; nachdem also ihre Vorstellung deutlich oder sinnlich ist: — wie kann man behaupten, daß dieser Un-

ter-

verschied nicht in der Seele selbstest gegründet, daß er bloß allein logisch seye?

Aber welche Empfindung oder Anschauung, können wir denn zu einer vollständigen Deutlichkeit erheben? Von welchem Gegenstand außer uns haben wir eine ganz deutliche Vorstellung?

Ich antworte: von keinem, es lebt bleibt noch etwas undeutliches und sinnliches zurück, etwas, das wir zu schwach sind, dermaßen gänzlich zu ergründen, in seine feinsten Bestandtheile aufzulösen und als solche zu denken.

Also giebt es nur undeutliche Vorstellungen, also ist dieser Unterschied bloß logisch?

Abermalen ein Wortstreit. — Zu einem deutlichen Begriff ist nicht erforderlich, daß ich alle Theile dieses Gegenstandes einzeln denke. Wäre diese die wahre Bedeutung des Worts, dann gäbe es gewiß keine deutlichen Vorstellungen. Der deutliche Begriff entsteht, so bald und so oft ich mir Theile eines Ganzen denke, so bald die Vorstellung der Theile eines Gegenstandes in mir heller ist, als die Vorstellung der Vereinigung dieser Theile zu einem gemeinschaftlichen Ganzen. Ob ich mir alle oder nur einige kleinere oder grössere Theile denke, dies trägt

zwar zur Vollständigkeit eines Begriffs sehr viel ben, aber der Deutlichkeit kann es niemals schaden, es kann höchstens verursachen, daß eine Vorstellung mehr oder weniger deutlich sei, aber deutlich bleibt sie alzeit, sobald ich ein Ganzes kenne, und die getrennten Theile einzeln vorstelle. — Davon ist also hier gar nicht die Rede, ob wir wirklich an einem gegebenen Gegenstand alles ohne Ausnahme erkennen. Es fragt sich vielmehr ob unsere Seele das Vermögen hat, mehrere getrennte Gegenstände in ein sinnliches Ganzes zusammen zu fassen, ob sie sodann auch das Vermögen hat, dieses Ganze sich nicht als ein Ganzes — gestellt, theilweise vorzustellen. — Beides thun wir, unsere Seele hat das eine sowohl als das andere Vermögen, also ist dieser Unterschied nicht logisch, er ist vielmehr in der Seele selbst gegründet. Die ganze Stärke des Einwurfs beruht auf der ganz falschen Voraussetzung, daß ein deutlicher Begriff den Gegenstand ganz erschöpfe, daß also das Wesen eines deutlichen Begriffs in der Erkenntniß aller seiner Theile bestehet, daß wir alles im höchsten Grad individuell denken. Da folglich die bei allen Erscheinungen zum Grunde liegenden Kräfte niemals in diese unsere Form ein Gegenstand der unmittelbaren Empfindung oder

oder Anschauung werden können, so werden wir hier unten allezeit sehr viele dieser Kräfte zusammen fassen, und dies muß machen, daß wir alle Dinge außer uns, nicht anders als Raum, und ausgedehnt denken: d. h. wir werden allzeit eine verworrene Erkenntniß von ihrem Aussen- und Nebeneinanderseyn haben.

S. 21.

Beschluß dieser Schrift.

Hier wären nun meine Bedenklichkeiten und Zweifel. Ich kann mir nicht vorstellen, daß sie ganz ohne Grund seyn sollten. Ich übergebe sie dem Publicum zur Beurtheilung, so wie allen, welche gegentheliger Meinung sind, um Zurechtweisung zu erhalten. Ich habe gar nicht die Absicht, das Ansehen der Kantischen Philosophie durch meine Arbeit zu vermindern. Ich könnte dies nicht, wenn ich auch wollte. Die Kantische Philosophie war mehr die Gelegenheit, als der Zweck dieser Schrift. — Aus einandersezung, gehauere Bestimmung der Begriffe von Zeit und Raum, dies ist's, wozu ich etwas beitragen möchte. Ich habe gefunden, daß sich manche andere Systeme, unter diesen viele mystische, und vor allen andern das spis-

no.

gistische System daß Schwankende dieser Begriffe sehr wohl zu Nutzen machen. Dies hat mich gereizt, alle möglichen Vorstellungskarten von Zeit und Raum zu erforschen, jede, so genau als nur möglich war, zu bestimmen, und ihren Werth oder Unwerth zu prüfen. Man hat schon sehr viel gewonnen, so bald man alle diese Vorstellungskarten kennt, so bald man im Stande ist, jede von der andern zu unterscheiden. Nun soll es leichter seyn, so manche Systeme, welche von diesem Grund ausgehen, standhaft zu widerlegen. Man glaube nicht, daß Untersuchungen über diesen Gegenstand heinfügig und gering sind. Diese Ideen von Zeit und Raum liegen bey Sägen und Wahrheiten zu Grund, wo wir sie am wenigsten erwarten. Die Kantische Philosophie giebt das neueste unerhörbarste Beispiel, wie fruchtbar diese Begriffe sind, wie leicht und möglich es ist, auf diesen beyden Vordergründen, ganze Systeme zu gründen.

