



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

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

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

Usage guidelines

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

We also ask that you:

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

About Google Book Search

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



Über dieses Buch

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

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

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

Nutzungsrichtlinien

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

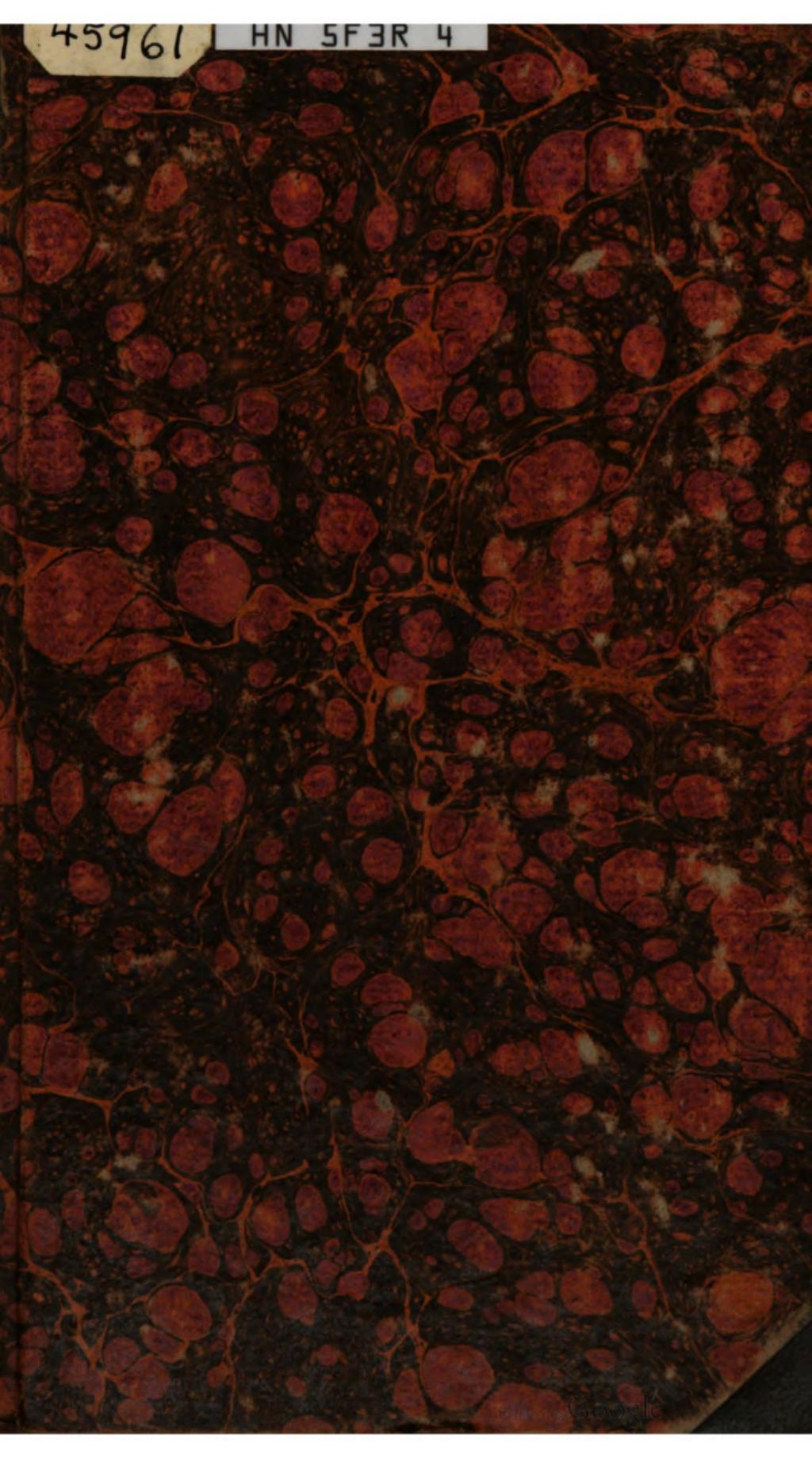
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

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

Über Google Buchsuche

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

45961 HN 5F3R 4



KD45961

222

7⁵⁰

Ex Libr. Tel. Matavof

Ueber die
Gründe und Gewisheit
der
Menschlichen Erkenntniß.

Zur
Prüfung der Kantischen Critik
der reinen Vernunft.

Von
Adam Weisshaupt
Herzoglich Sachsen Gothaisschem Hofrath.

Opinionum commenta delet dies.

Nürnberg,
in der Grattenauerischen Buchhandlung
1788.

KD45961



Veranlassung dieser Schrift.

Es ist gewiß eine der sonderbarsten und seltsamsten Erscheinungen, es scheint sogar ein Widerspruch in der Sache selbst zu seyn, daß wir so viele Gegenstände zu erkennen glauben, so mancherley Systeme entwerfen, täglich neue Wissenschaften erfinden, und am Ende bey genauerer Prüfung in unsern Philosophischen Kenntnissen noch so weite zurück sind, daß wir nicht einmal mit einigen Grad der Zuverlässigkeit bestimmen können, ja noch heut zu Tag unter uns streiten, ob unsere gesammte Erkenntniß einiger Gewissheit fähig sey, ob sie einen Grund habe, welches der Grund unserer Erkenntniß sey. Seit den Jahrtausenden, daß über diese Frage so anhaltend und eifrig gestritten wird, ist dieser Streit noch so wenig zur endlichen Entscheidung gekommen, er ist vielmehr auf so mancherley Art aufgewärmt und erneuert worden, daß man vielleicht zu keiner Zeit über die Entscheidung dieser Frage ungewisster gewesen, als man derzeit ist. So sehr man noch vor einigen Zeiten beim Dogmatismus ergeben war, so zudersichtlich man in unsern Schulen jede noch so verwirrende Aufgabe, mit einer Leichtig-

Zeit entschieden hätte, welche jedem Denker verdächtig werden müßte: so sehr haben sich seit kurzem die Dinge geändert. Der Scepticismus, so arg und ausgedehnt, als er noch zu seiner Zeit war, scheint an die Stelle des vorntaligen Dogmatismus zu treten, alle Grundsäze des menschlichen Wissens ins Anspruch zu nehmen, und über unsere ganze Erkenntniß, eine höchst quälende Ungewißheit zu verbreiten. Es ist nicht mehr, wie vordem, die Rede von der Gewissheit oder Ungewißheit einzelner Säze und Wissenschaften. Es gilt die Grundwahrheiten unserer Erkenntniß, das Daseyn der Dinge außer uns, den Satz des Widerspruchs, den Satz deszureichenden Grundes, die objective Gültigkeit der höchsten und obersten metaphysischen Sätze, welche bey allen Theilen des menschlichen Wissens so sehr zum Grund liegen, daß ohne sie all unser Wissen entweder unmöglich, oder nichts weiter als ein Traum ist. Es ist was nichts weniger zu thun, als den gemeinschaftlichen unmöglichlichen Grund unserer ganzen Erkenntniß zu finden, zu beweisen, ob und was an ihr reell ist oder was bloße Täuschung ist. Es soll dagegeben werden, ob unsere ganze Erkenntniß, etw. was mehr als ein Traum ist: ob wir im Stanz sind; den Schein von der Sache zu unterscheiden: was sodann Schein, was Sache ist? Es soll der äußerst quälende und demütigende Zweifel gehoben werden, ob denn alles, was wir wissen,

sen, etwas mehr als bloßer Schein ist? Rurz es wird gefragt, ob unser Wissen, einen oder keinen Grund habe: eine Frage, welche an Wichtigkeit alle mögliche Aufgaben so sehr übertrifft, daß alle jene Aufgaben Thorheiten sind, so lang diese unentzweidbar sind. Es wird gefragt, welches dieser Grund sey: wie groß die Gewissheit unserer Erkenntniß sey: ob die Mathematischen Wissenschaften in dem ausschliessenden Besitz der Gewissheit und Wahrheit, ob sie gewisser, als alle übrige Theile unserer Erkenntniß sind: ob nicht Metaphysik, Physik, Moral, Politik, Menschenkenntniß eines ähnlichen Grades von Gewissheit fähig sind: Der uralte Streit über die Relativität unserer Ideen, über das objective und subjective unserer Erkenntniß, der Streit der Dogmatiker und Sceptiker wird erneuert, um, wenn es möglich ist, bierinn Gewissheit zu haben, diesen Streit zur endlichen Entscheidung zu bringen. Es soll gewiesen und auf eine einleuchtende Art dargebracht werden, ob wir etwas oder gar nichts wissen. Der Streit selbst ist von der Art, und die Schwierigkeiten von beyden Seiten so groß, daß alle vorhergehende Jahrhunderte ihre Kräfte über diesen Gegenstand, wie es scheint, vergeblich verschwendet haben, daß es folglich gleich viel bringt, in diesem Streit zu siegen oder zu unterliegen; daß in einem oder dem andern Fall der Philosophie eine grosse und wohlthätige Veränderung



bedroht. Der aus Mangel an Widersachern zu sicher gewordene Dogmatismus wird in seinem Grund erschüttert, und seine eifrigste Bekennner werden aufgefordert, die Revision ihrer zu früh und obenhin angenommenen Grundsätze vorzunehmen, sie genauer zu bestimmen, und das Gold von den Schlägen zu reinigen und zu säubern. Sollte es aber am Ende noch vollends dazu kommen, wie einige neuere zu glauben scheinen, daß der bisherigen Art zu phis Iosophikten das Verdammungsurteil gesprochen, und der Stab über sie gebrochen werden soll: so dächte ich, sollte es selbst auf diesen Fall nicht anders als recht und erlaubt seyn, daß sie nicht ungehört verdammt werde, daß noch ein und der andere auftrete, der statt ihrer das Wort führt, der bey dieser Gelegenheit alles sagt, was sich zu ihrem Geholf sagen läßt:

ut non dicatur nos veritati, sed veritatem
nobis desuisse.

Ob ich zu einem solchen Sprecher berufen bin, ob ich die dazu nöthigen Kenntnisse besitze, kan nuc allein die Folge beweisen. Genug daß ich den Willen habe, für die Wahrheit alles zu unternehmen. Wollte ich auch gegen diese an sich gleichgültiger seyn, als sie es verdient, so ist es mir wenigstens um meine eigene Beruhigung zu thun. Soll ich hier offenbar der Welt mein Bekennniß darlegen, so muß ich gestehen, daß mir bey diesen Streitigkeiten das Herz blus-

→→→→

blutet, daß ich für meine Seelenruhe und Zufriedenheit fürchte: daß mir diese zu theuer ist, als daß ich meine bisherigen Ueberzeugungen, so gerade dahin gebeifoll. Mich foltert jede Ungewisheit, um so mehr die Ungewisheit meiner ganzen Erkenntniß, zu sehr, als daß ich mich darüber freuen sollte, ob ich gleich sehr geru gestehd, daß mir eine solche Erschütterung meines Gedankensystems sehr heilsam gewesen. Ich für meinen Theil habe unendlich dabei gewonnen. Mancher Cas, der mir noch vor kurzem eine ungezwiefte Wahrheit schien, steht nun nach genauerer Prüfung in seiner Macktheit da: das, was ich nicht beweisen könnte, wovon ich so gar alle Beweise für überflüßig hielt, kann ich seitdem besser beweisen: der Zusammenhang mancher Wahrheiten, der vordem nur im Dunklen vor meiner Seele lag, glaube ich nun deutlicher einzusehen. Ich habe über manches gedacht, was ich vordem nur auf bloßen Glauben angenommen hatte: und wenn ichs noch genauer überdenke, so hatte ich gerade solche Widersprüche nöthi, um meine Kräfte noch weiter zu üben, und aus dieser Art von Betäubung und Schlummer zu erwagen. Diese sind die Vortheile welche ich aus diesen Streit ziehe: und aus dieser Veraxlahrung unternehme ich diese sehr schwere Arbeit, unbekümmert, welches der Erfolg seyn mag, was man darü bei urtheilen, ob man sie loben oder tadeln werde. Da, was ich suche, Berichtigung meiner Ideen, ist of jeden Fall die Folge. Dieß hoffe ich, soll



mit Nachsicht erwerben, wenn ich weniger leiste, als man erwartet.

Ich wende mich nun zur Sache, und zur Hauptfrage selbst. Hat unsere Erkenntniß einen oder gar keinen Grund?

S. 2.

Kann man mit Recht zweifeln, ob unsere Erkenntniß einen Grund habe?

Der Zweifel, ob unsere Erkenntniß einen Grund habe, scheint bey dem ersten Anschein höchst lächerlich und ungereimt. Manchem, der in seinem Grunde fägen zu sicher geworden, mag er wohl gar als eine Folge einer Verrückung erscheinen. — Nicht so dem unbefangenen Forscher. Bey genauerer Untersuchung, und bey reisern Nachdenken, verliert und vermindert sich das auffallende dieser Frage: man muß sogar gestehen, daß sie mit großem Recht jesdem Denker vorgelegt werde. Wir haben ganze Wissenschaften, als Moral, Physik, Metaphysik, in welchen die verschiedensten und widersprechendste Systeme aufgestellt werden, deren jedes mit sehr scheinbaren Gründen, und mit äußerster Hartnäckigkeit von seinen Anhängern verteidigt wird. Jede der selben glaubt Gründe zu haben, und diese Gründe widersprechen sich eben so sehr, als die Systeme, welche auf sie gebaut werden. Dies ist für die Gewissheit und die Gründe unserer Erkenntniß unheilhaft.

sonderlich empfehlend. Nicht allein ganze Systeme haben dieses Schicksal; kaum ist ein Satz in der ganzen menschlichen Erkenntniß, der nicht von irgend einer Schule aus sehr blendenden Gründen bestritten und bezweifelt worden. Dies allein schon sollte über die Gewisheit und den Grund unsers Wissens ein gesuchtes Misstrauen erwecken. Dieses Misstrauen muß sich aber um so mehr verstärken, wenn wir die Entdeckung machen, daß sich alle unsere Erkenntniß am Ende auf sinnliche Erfahrung, und folglich auf das Zeugniß der Sinne zurück führen läßt; daß uns diese Sinne nur Erscheinungen darstellen, und folglich auf keine Art in das Innere der Dinge selbst führen; daß so gar diese beyde hier so eben vorgetragene Sätze selbst Erfahrungen sind, welche wir durch diese wandelbaren, oft so trüglichen Sinne erhalten. Wenn dies ist, (und wer kan es läugnen?) So können alle unsere Wahrheiten nicht mehr Gewisheit und Gültigkeit, als ihre Quelle, die Sinne selbst, haben. Wenn also die Gewisheit dieser schwankend und unzuverlässig ist, so muß es auch unsere ganze Erkenntniß, die sich dar auf stützt und gründet, unsere Metaphysik und Moral, ja selbst, wie ich zeigen werde, die Mathematischen Wissenschaften seyn. Was ist also das, was unsern Kenntnissen eine höhere Sanctio, etwas mehr bleibendes, als ihrem Grund, den Sinnen, giebt? Woher noch vollends unsere Kenntnisse von Gott, von

unserer Seele, von von allen übersämlichen Gegenständen? Von allen Dingen, welche durch keinen unserer Sinne erkannt werden? Wo ist der Grund meines Wissens, bey welchem ich mich, in dieser allgemeinen einleuchtenden Unzweifelhaftigkeit so beruhigen kann, daß es mir leicht wird, alle abgeleitete Wahrheiten darauf zurück zu führen, ohne einen weiteren Grund zu verlangen; der mich über alle weitere Zweifel gänzlich hinaussetzt? Sind diese Fragen, bei solchen Umständen nicht gerecht? Man kann also mit gutem Grund fragen, hat etwas einen oder keinen Grund?

S. 3.

Prüfung der Meinung, daß unsere Erkenntnis gar keinen Grund habe.

Annnehmen und behaupten, daß unsere ganze Erkenntnis gar keinen Grund habe, ist ganz gewiß eine ärgerliche Behauptung. Aber der Verger, densie in uns hervorbringt, ist noch kein Beweis für den Stand unserer Erkenntnis. Diesen Grund müssen wir beweisen, oder sedem, wer dazu Lust hat, die Freiheit lassen, diesen Grund zu läugnen, oder an dessen Daseyn zu zweifeln. Aber nun beweise jemand, das heißt, er mache aus überzeugenden Gründen anschaulich, daß unsere Erkenntnis einen Grund habe, so lang dies selbst der Gegenstand des Zwecks

Zweifels ist, ob es Gründe unserer Erkenntniß gebe. Er mag sich bey diesem Geschäft anschicken wie er will, so muß er sich alzeit auf Sätze veruffen, von denen es wenigstens zweifelhaft ist, ob sie einen Grund haben, weil gefragt und gezweifelt wird, ob unsere ganze Erkenntniß einen Grund habe. Denn wenn dieser Satz falsch oder zweifelhaft ist, wenn das Ganze keinen Grund hat, so haben jede einzelne Theile eben so wenig einen Grund. Wir sehen in diesem Beispiel, daß, wenn es jemanden darum zu thun ist, nach Paradoxen zu jagen, die Köpfe zu verwirren; und sie über die plausibel und einfachsten Dinge zweifelhaft zu machen, daß, sage ich, der Spaß oder Ernst noch weiter getrieben werden kann, als bisher geschehen ist. Wenn ich aber behaupten wollte, daß unsere Erkenntniß gar keinen Grund habe, so würde zwar daraus folgen, daß sie sich eben so wenig in der Empfänglichkeit eines vorstellenden Subjectis, als in den Gegenständen außer denselben gründet, daß sie folglich eben so wenig subjectives als objectives hat, daß es weder ein Subject noch Object unserer Erkenntniß giebt; aber wenn jemand diese Folgen eingestehen wollte, so würde ich nicht, was ich weiter zur Bestärfung meines Haupttheses anzuführen hätte. Ich will erwarten, ob es einem andern gelingen wird, den Beweis für die Subjectivität unserer Erkenntniß besser und nachdrücklicher als für ihre Objectivität zu führen. Ich weiß nicht, ob einer meiner Leser, seine Zweifels
sucht

sucht so weit ausdehnt, daß er mit ~~Gründe~~ in seiner Abhandlung über die menschliche Natur, nicht blos die Realität der Objecte unserer Erkenntnis, sondern noch überdies das Daseyn eines erkennenden Subjectis läugnet. Aber wäre dies der Fall, wie ich zur Ehre der menschlichen Vernunft nicht hoffe: so würde ich ihm offenherzig gestehen, daß ich zwar seiner Meinung nicht bin, noch jemals seyn werde, daß ich aber zugleich außer Stande bin, entscheidende directe apodictische Gründe gegen seine Meinung anzuführen. Ich halte mich dieser Pflicht um so mehr entledigt, als ich nicht einmal wüste, wem ich dies beweisen sollte; indem er, der diesen Beweis verlangt, nach seinem eigenen Gesichtniss, kein erkennendes Subject ist; und wenn er auch für diesen Fall, zu seinem Besten, gegenüber den ganzen Grund seines Systems eine Ausnahme machen sollte, ich wenigstens, weil es gar nichts objectives geben soll, nicht nur kein reelles Object seiner Erkenntnis, sondern selbst kein erkennendes Subject bin. Die Zurückführung auf das Ungezeigte ist also in Betrachtung so allgemein anerkannter Wahrheiten, der einzige mögliche Beweis, besonders in einem Streit von dieser Art, wo alles, worauf man sich stützen konnte, und stützen muß, Object und Subject zugleich geläugnet oder bezweifelt werden. Alle übrige Beweise, sind beynahe unmöglich, so groß und so einleuchtend auch die Unvereinbarkeit schon an sich selbst ist, welche hier durch Grün.

Gründe widerlegt werden soll. Dies allein könnte ich noch fragen, und mir eine gründliche Beantwortung erbitten: Warum forschen wir denn so ängstlich nach Gründen, wenn es deren keine giebt? Warum gelingt es uns so häufig, diese Gründe wirklich zu finden? Was sitzt diese Gründe, wenn sie selbst keinen letzten Grund haben? Wenn unsere ganze Erkenntniß keinen Grund hat, welche Befriedigung können einszelle Gründe geben? Wenn sie diese nicht geben, wozu sind sie vorhanden? Reicht dieß als solles nicht zu, so weiß ich warlich nicht, wie Ich vorgeblichermassen nicht existirendes Subject und Schriftsteller, mit einem eben so wenig existirenden Leser sprechen soll, da die ganze Sprache, welches ich mich bedienen muß, sämt allen Begriffen, welche mit den Worten verbunden werden, der Zusammensetzung alter Sätze, auf welche ich mich beissen konnte, sein, mein, und das Daseyn anderer Dinge außer uns voraussezet, und ich folglich meinen Satz allzeit durch das, was erst ausgemacht werden soll, beweisen würde. — Aber vielleicht ist eben dieser stärkste Beweis für den Satz, daß unsere Erkenntniß irgend einen Grund haben müsse. Da ich nun glaube, daß die meisten meiner Leser sich unsere Erkenntniß nicht ohne allen Grund vorstellen, so wende ich mich nunmehr zur zweyten ungleich wichtigeren Frage, und suche den Grund selbst auf, auf welchen sich, nach der Meinung verschiedener



stellungen in uns selbst ist; es giebt keine Dinge außer uns: wenn auch solche Gegenstände außer uns vorhanden wären, so wären sie ganz unwirklich und überflüssig; denn bei einer solchen Stimmung des denkenden Subiects würden wir alles auf die nehmliche Art und in derselben Ordnung erkennen, wenn auch keine Gegenstände außer uns wirklich wären.

S. 6.

Zweifel gegen das System, daß der Grund unserer Erkenntniß ausschließender Weise in den Gegenständen enthalten sei.

Wären die Objecte der ausschließende Grund unserer Erkenntniß, so hätten wir gar keine Thäigkeit, unsere vorstellende Kraft verhielte sich bloß lebend. Unsere Seele gliche sodann einem Spiegel, in welchem sich die äußern Gegenstände nichts weiter als abbilde, welcher bloß allein ihr Bild spiegle würde. Dazu kommt, daß es noch sehr zweckhaft ist, ob es wirklich Gegenstände außer uns gebe; denn alles, was wir durch die Sinne gewahrwerden, sind nicht diese Gegenstände selbst, sondern bloße Erscheinungen. Wir haben also von ihrem Daseyn keine sinnliche Erfahrung; und diese allein ist die Quelle unserer Vorstellungen: höchstens weniger Idioten können von diesem Daseyn eine Gewissheit und Überzeugung erhaben. Die Erscheinung nun-

nungen selbst geben keinen gewissen Grund, weil die meisten derselben vorübergehend und wandelbar, und vermutlich nur Folgen unserer gegenwärtigen Receptivität sind. Wir müßten also eher annehmen, daß der Grund in beyden zugleich liege, in dem erkennenden Subject, und in den Objecten unserer Erkenntniß. Aber außerdem daß auch diese Meinung das Daseyn der äußern Gegenstände, ihre Einwirkung, und die noch schwerer zu erklärende Art der Einwirkung, als vollkommen erwiesene Thatsachen vorans setzt, so fragt sich noch weiter, welche Ähnlichkeit ist zwischen der Empfindung, auf welche sich alle unsere Vorstellungen gründen, und zwischen dem Gegenstand der Empfindung? Welche Ähnlichkeit ist zwischen dem Geruch und der Rose, zwischen dem Geschmack und der Speise, zwischen der Beleidigung und dem Verdrüß, welchen ich über die Beleidigung empfinde? Oder wollen wir mit dem Aristoteles und der ganzen Peripateetischen Schule, gewisse sinnliche Abbildungen und Gestalten annehmen, welche sich von den Gegenständen losreissen, und sodann auf unser leidendes Erkenntnißvermögen stoßen, um sich solchem darzustellen?

Zweifel gegen das System welches den Grund unserer Erkenntniß in Gott sucht,

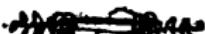
Wenn nun der letzte Grund unserer Erkenntniß weder ganz allein in dem denkenden Subject, (§. 3.) noch auch in den äußerlichen Gegenständen ausschliessender Weise gefunden wird; wenn es eben so zweifelhaft ist, ob er in beyden zugleich müsse gesucht werden: (§. 6.) so bleibt nichts weiter übrig, als daß wir annehmen, daß alle unsere Erkenntniß durch ein Wesen höherer Art, durch einen unmittelbaren Einfluss der Gottheit gewirkt werde. Aber zu geschweigen daß sobann eine bestimmte Receptivität der vorstellenden Kräfte, und selbst das Daseyn und die Einwirkung äußerlicher Gegenstände ganz überflüssig und unerwünscht wären; zu geschweigen daß wir mit grossem Grund fragen können, ob es denn wirklich ein solches Wesen gebe, woher wir, bey dieser allgemeinen Ungewissheit, von dem Daseyn und der Einwirkung eines solchen uns ganz verborgenen Wesens eine höhere Gewisheit erhalten, als von dem Daseyn der dem Anschein nach uns näher liegenden sinnlichen Gegenständen: so geht durch diese Erklärungsart noch anben alle Spontaneität verloren, wir werden in ganz leibende Wesen verwandelt; aller Schwärmerey sind Thüren und Thore geöffnet; alles geschieht durch ein Wunder, was durch den

den natürlichen Lauf der Dinge geschehen könnte; Gott ist sodann der unmittelbare Richter unserer Wahrheit und unserer Freiheit, unserer Eugenien und unserer Laster. Und wenn noch überdies die gewöhnliche Vorstellung von der Strafgerichtigkeit Gottes wahr und gegründet ist, so ist dieser Gott das ungerechteste Wesen, denn er bestraft an uns, die wir seine Maschinen sind, seine eigenen Handlungen, — Laster und Verbrechen, — an Wesen die gar keine eigene Wirksamkeit haben.

S. 8.

Sceptischer Schluß aus dem vorhergehenden.

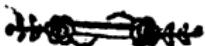
Wir haben nun den letzten Grund unserer Erkenntniß anfänglich in dem denkenden Subjekte allein, (§. 5.) sodann in den Gegenständen allein, endlich in beyden zugleich, (§. 6.) und letztern in der unmittelbaren Einwirkung einer höheren Ursache (§. 7.) vergeblich gesucht. Wir konnten daher so wenig, bey dem einen so wie bey dem andern, zu einer beruhigenden Gewisheit gelangen; daß wir vielmehr auf allen Seiten auf neue sehr beträchtliche Zweifel stiessen. Meines Wissens sind diese die einzigen möglichen Gründe unserer Erkenntniß; denn die Erscheinungen als die letzten Gründe anzunehmen, ist so wenig befriedigend, daß hier die Frage neuerdings entsteht, ob denn diese Erscheinungen gar keinen weiteren Grund haben? Das



ben diese keinen Grund, so ist etwas, das selbst keinen Grund hat, der Grund unserer Erkenntniß; und diese Antwort ist freylich für unsere Wissbegierde sehr wenig befriedigend. Haben aber diese Erscheinungen einen noch weiteren Grund, so haben wir sehr Anrechte, wenn wir solche, da es einen noch weiteren Grund giebt, als den letzten Grund unserer Erkenntniß betrachten. Wenn also, dem dermahligen Anschein nach, nichts ist, wobey sich unser Verstand, unser Durst nach Wahrheit und Gewisheit vollständig beruhigen könnte: so sind wir wieder, wo wir im Anfang unserer Untersuchung waren; so handeln wir nicht so vermessan, wenn wir an die Wahrheit, Gewisheit und Grund unserer Erkenntniß zweifeln; so ist es z. wenn hier kein Mittelweg gefunden werden kann, offenbar um die Gewisheit unserer Erkenntniß geschehen; und der Scepticus muss hat den allergrößten Anschein für sich. Die längste Reihe unserer Gründe ist nichts weiter, als eine weit hinausgeführte, verlängerte Läuschung und Schein von Realität. Oder woher kann ich wissen, daß meine Vorstellung wahr ist? Uebereinstimmung ist das sonst gewöhnliche Merkmal der Wahrheit. Wo soll ich nun diese Uebereinstimmung finden? Nicht in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit dem Object. Denn es ist zweifelhaft, ob es Objecte giebt, ob diese Objecte, wenn sie auch nichts weiter als Erscheinungen sind, nicht meinz-blossen Vorstellungen sind. Es ist zweifelhaft, was diese

diese Erscheinungen ~~sind~~, ob unter ihrer Hülle etwas reelles verborgen liegt, das keine Erscheinung ist. — Auch nicht in der Uebereinstimmung aller Wahrheiten unter sich selbst. Denn was sind alle diese Wahrheiten, wenn sie keinen bestehenden, bleibenden Grund, kein Object haben, welchem sie ankleben? wenn kein fester, unerschütterlicher Punct ist, auf welchen sich alles stützt, mit welchem alles fällt oder steht? — Auch nicht in der Uebereinstimmung mit den Urwesen und göttlichen Ideen eines Plato. — Denn was sind selbst in einem göttlichen Verstand Vorstellungen ohne Objecte, welche vorgestellt werden? welche außer diesem göttlichen Verstand eine reelle unabhängige Existenz haben? Was sind sie mehr, als bloße unerweckliche Träumereyen? und wenn sie etwas mehr sind, wer kann sie in ihrem Wesen erkennen? und wenn wir dies nicht können, wie ist es möglich, zu bestimmen, ob unsere Begriffe mit diesen göttlichen Ideen übereinstimmen, oder ob sie solchen widersprechen? Sie sind also wenigstens für uns kein Criterium der Wahrheit.

Unter diesen Umständen sind wir genötigt, entweder ewig in einer quälenden uns unaufhörlich begleitenden Ungewissheit, welche sich von den ersten Grundsätzen unserer Erkenntniß, bis auf die alltäglichsten Wahrheiten herab, verbreitet, fortzutäuseln, oder, wenn wir zu einiger Gewissheit gelangen sollen, so kann dies auf keine andere Art geschehen,



als daß wir endlich auf einer unläugbaren, nicht zu bestreitenden Grundsatz stößen, welcher so zu sagen der Mittel- und der Kuhpunkt unserer ganzen Erkenntniß ist, auf welchen sich alles übrige bezieht, mit welchem, als dem achten untrüglichen Probierstein, am Ende alle Wahrheiten mittel- oder unmittelbar zusammen gestellt, und gebörig verglichen werden. Die Uebereinstimmung mit diesem Satz gibt das, was wir Wahrheit nennen. Der Widerspruch die Falschheit: dieses ist der einzige mögliche Weg, sich aus diesem Labyrinth, aus den Schlangengängen des Ecepticismus, auf einen bleibenden dauerhaften Grund heraus zu arbeiten. Ist dieser einmal gefunden, so ordnet sich alles zur Gewissheit, über alle Gegenstände des menschlichen Wissens verbreitet sich ein Licht, und es kommt dann nur auf uns an, daß wir die Kunst verstehen, diese Verbindung mit dem Hauptgrundsatz alles Wissens deutlich und anschaulich zu machen, aus solchem richtig und genau zu folgern, und auf diese Art mehrere Grundsätze der menschlichen Erkenntniß zu entdecken. Golle nun dieses so unmöglich seyn? Das, was bey jedem Lebensgeschäft, bey jeder Wissenschaft unentbehrlich ist, wenn wir mit einem Erfolg arbeiten wollen, daß wir wenigstens voraussezten, daß der erste Grundsatz dieser Wissenschaft ausgemacht und gewiß sey, dies sollte bey dem Grund der ganzen menschlichen Erkenntniß weniger nothwendig seyn? Wenn ich eine Gegend oder einen Landstrich auf eine bes-

stimmte Art übersehen soll, so kann dieß warlich nicht überhaupt geschehen. Ich muß an einem bestimmten Ort stehen: und es ist schlechterdings unmöglich, daß ich was immer für eine Uebersicht erhalte, und an gar keinem Ort stehe, aus welchem ich meinen Gegenstand betrachte. Was ist groß oder klein, fern oder nahe, schwer oder leicht, schön oder häßlich, gut oder bös, wenn ich nicht einen fixirten Maasstab annehme, auf welchen ich alles beziehe, mit welchem ich die Gegenstände meines Urtheils vergleiche? Auf eben dieselbige Art ist nichts falsch oder wahr, so lang alles unstatt und schwankend ist, so lang der Vergleichungspunct nicht festgesetzt ist, dem etwas widersprechen oder damit übereinstimmen soll. Auf diesen Vergleichungspunct kommt alles an: ist solcher nur eine besondere Wahrheit, so setzt er eine allgemeine voraus, deren Folge er ist, durch welche wir erkennen, daß er wahr ist; ist er falsch, so tragen alle abgeleitete Urtheile das Gepräg ihres Ursprungs, ob sie gleich wahr scheinen, in sofern sie mit dieser falschen Voraussetzung übereinstimmen. Ist er endlich bedingt, so können keine andere als bedingte Schlüsse erfolgen. Der erste Grundsatz des menschlichen Wissens, als der Mittelpunct unserer ganzen Erkenntniß, um welchen sich alle einzelne Gedanken drehen, darf also weder ein besonderer, noch weniger ein falscher, und eben so wenig ein bedingter Grundsatz seyn. Hier ist uns mit einer bloßen Voraussetzung, Hypothese, oder be-

dingten Wahrheit so wenig geholfen, daß es um die Gewisheit aller subalternen, und abgeleiteten Wahrheiten und Wissenschaften, selbst der Mathematik, durchaus und auf immer geschehen ist, wenn dieser Grundsatz nicht überdies eine absolute, von aller Erkenntnis unabhängige, objective Realität hat: denn ein bedingter Grundsatz kann keine absolute, sondern blos eine bedingte Gewisheit in seinen abgeleiteten Folgesätzen geben. Es muß durchaus etwas absolutes oder beharrliches nicht blos angenommen werden, sondern wirklich seyn, oder all unser Wissen ist nichts; selbst daß wir dies wissen, ist eben so wohl nichts: so z. B. wenn ich zählen will, muß eine Einheit, als die letzte und bestimmte angenommen werden, oder ich kann nie zählen, und statt zu zählen, theile ich ewig und ewig in Einheiten, die wieder aus Fractionen bestehen; eben so wenn ich erkennen will und soll, so muß etwas seyn, das erkennbar ist. Es gleicht vollkommen diesem arithmetischen Spiel, wenn ich Erscheinungen, die nichts weiter als Erscheinungen sind, und sich wieder in Erscheinungen auflösen, die abermals aus blosen Erscheinungen bestehen, die so schwankend und vorübergehend sind als die Empfänglichkeit, wodurch sie mir erscheinen, als den letzten Grund aller Erkenntnis anerkennen und festsetzen will. Dann wenn dies wahr ist, wenn diese der Grund unserer Erkenntnis sind, so hat am Ende unsere Erkenntnis gar keinen Grund. Man kann auf diese Art die Antwort ver-

ver-

verzögern, aber aufgelöst ist der Knoten nicht. Der Grund unserer Erkenntniß muß also etwas reellers, als bloße Erscheinungen seyn, oder wir mögen zusverschlichen an aller, aller Wahrheit und Gewisheit verzweifeln, wir haben nie eine wahre Befriedigung zu hoffen; unser Durst nach Wahrheit, wird uns drückend und quälend, denn er kann zu keiner Zeit befriedigt werden; unser ganzes Wissen ist ein Traum, eine Kette welche in der Luft hängt, wir stehn in Gefahr, daß unsere Läuschung, samt unserm so nöthigen Vertrauen auf unsere stärkste alltägliche Lebensüberzeugung, jeden Augenblick, durch den traurigen entzaubernden Gedanken unterbrochen und gestört werde — daß alles, was wir wissen, nichts weiter als ein Traum ist, daß selbst dieser traurige Ueberrest, den wir aus diesem allgemeinen Schiffbruch zu retten glaubten, diese traurige quälende folternde Wahrheit, daß wir nichts wissen, nichts weiter als ein Traum ist.

S. 9.

Die Relativität der Ideen, als der gemeinschaftliche Grund aller Sceptischen Systeme.

Vielleicht giebt es kein schiklicheres Mittel, in diese sceptische Nacht und Finsterniß einiges Licht zu bringen, als wenn wir uns bemühen, die Gründe der sceptischen Systeme aufzusuchen, und sodann diese Gründe näher zu beleuchten. — Welches ist

B 5. nun

nun der gemeinschaftliche Grund aller dieser Systeme, der Vordersatz, von welchem sie ausgehen, um diese allgemeine Zweifelsucht zu erwecken? Wir handeln, als ob alles ausgemacht und gewiß wäre, und wie denken von einer andern Seite, als ob gar keine Gewisheit wäre: wo liegt nun der Grund dieser theoretischen Ungewissheit? — Hier finde ich, daß alle sceptische Systeme von der Eleatischen Schule an, bis auf das Kantische System herab, ihre Lehre auf die Trüglichkeit der Sinne, so wie auf die Relativität unserer Ideen, stützen und gründen; daß sie aus diesen beiden mehr folgern, als nach logischen Regeln gefolgert werden sollte. Alle sceptische Systeme sind offenbarer Misbrauch dieser beiden Prämissen, auf welche die Menschen sehr frühzeitig, und so zu sagen schon bey den ersten Borschritten des Denkens, sehr natürlich verfallen müßten. Je der Mensch mußte gewahr werden, so bald er über sich und seine Aeusserungen zu denken angefangen, daß die ersten rohen Elemente unserer Erkenntniß sinnliche Gegenstände, und das Bebicalum, um solche zu erkennen, die Sinne sind. So sehr auch alle Systeme in dieser Grunderfahrung und Thatsache übereinstimmen: so sehrtheilen sie sich bey weiterm Nachdenken einer weitern Frage, welche sich eben so natürlich, ohne langwieriges tiefes Forschen, jedem von selbst darstellen müßte. Jedet, der weiter gehn wollte, mußte sich befragen. Was sind denn diese Gegenstände, welche ich durch die Sinne

ers

erkenne? wie viel erkenne ich davon? Nur zwey Antworten waren hier möglich. Die Gegenstände, welche wir durch unsere Sinne zu erkennen glauben, sind wirklich das, wofür sie uns erscheinen. In den Gegenständen der Sinne ganz allein ist Wirklichkeit, alles übrige ist Einbildung: alle Erkenntnis ist im Grund sinnliche Erkenntniß. Dieses war die Lehre der Physiker, des Epicurs, und anderer mit diesen verwandter Schulen. Oder, das was wir durch die Sinne erkennen, ist nicht das Innere der Sache selbst, sondern vielmehr eine Art von Täuschung, welche durch unsere Sinne verursacht wird. Und bier war abermal Gelegenheit, sich neu erdings zu thellen, nach Verschiedenheit der Folgen, welche daraus geschlossen wurden. Man schlos also entweder, alles ist Täuschung, wir erkennen bloße Erscheinungen, diesen Erscheinungen liegt gar nichts reelles, substanzielles zum Grund; wir können das her nie zu einiger Gewisheit gelangen, dieses war das System der Sceptiker: oder man schlos auf eine andere Art, in den Sinnen ist nichts als Schein, nur der Verstand allein ist im Stande, diese Täuschung zu zerstreuen, und das wahre zu erkennen. — Dies war das System der Stoiker.

Da wir sehr häufig die Erfahrung machen können, daß sich mit der geringsten Abänderung unserer Organisation auch unsere sinnliche Vorstellungen verändern, so war der den zuletzt angeführten Systemen gemeinschaftliche Schluß, daß wir nicht die Dinge

Dinge selbst, sondern nur gewisse Eigenschaften erkennen, welche sich mit unserer Empfänglichkeit verschieden müssen, sehr natürlich und leicht. War man aber einmal so weit, so müßte diese oben angeführte Theilung der Meinungen vorgehen. Die Antwort war noch zu unbestimmt, als daß man sich dabei ganz hätte beruhigen sollen. Ein Zweifel bot so zu sagen dem andern die Hand. Die größte Schwierigkeit, die am wenigsten auf diese Art gehoben werden konnte, verursachten gewisse Vorstellungen von Dingen, die gar keine Gegenstände der sinnlichen Erfahrung sind. Man konnte sich noch weiter fragen: Ist unsere ganze Erkenntniß ein bloßes Spiel und Wirkung unserer Sinnlichkeit? oder haben wir einige Vorstellungen, welche von den Sinnen unabhängiger sind? Wenn es deren giebt, wie erhalten wir solche? Wo ist von vielen derselben der Gegenstand, auf welchen sie sich beziehen? Wo ist der Gegenstand der abstracten und allgemeinen Begriffe? Wie gelangen wir zu den Begriffen, von Gott, von Substanz, von Ursach und Wirkung, von Kräften, von allen Dingen, welche außer dem Gebiet der sinnlichen Erfahrung liegen? Dass wir diese Begriffe haben, ist unläugbar; dass wir sie durch die Sinne erhalten, lässt sich schwer behaupten, denn wer kann eine Kraft oder Substanz empfinden? Wo ist der Gegenstand dieser Vorstellungen, wenn er nicht in dem Gebiet der Erfah-

fahrung liegt, und diese Erfahrung doch unzuläugbar der Grund unserer Erkenntniß ist? Wie gelangen wir also zu diesen Begriffen? wie können wir beweisen, daß sie einige Realität haben?

Man kann sich vorstellen, daß so verschiedene Fragen, von so verschiedenen Menschen nicht auf einerley Art beantwortet werden; wir werden also eine neue Verschiedenheit des Systems gewünscht. Einige nehmen diese Begriffe als angebohrt an, oder wenn man will als eine Folge unserer gegenwärtigen Subiectivität; andere behaupten, Sie seyen sammt und sonders ein Werk der Erfahrung; und wieder andere glauben, so wie den sinnlichen Vorstellungen sinnliche Gegenstände entsprechen, geben so correspondire den Verstandesbegriffen eine von der Sinnlichkeit unabhängige, für sich leisirende, intellectuelle Welt.

Die Verschiedenheit der über diesen Gegenstand entstandenen Meinungen führt jeden Denker auf die Untersuchung nachstehender nicht ganz gleichförmiger Aufgaben und Fragen. Giebt es Vorstellungen und Begriffe, welche von aller Erfahrung unabhängig sind? Sind alle oder nur einige unserer Vorstellungen und Begriffe von dieser Beschaffenheit und Natur? Haben unsre allgemeine und hohe Begriffe ein von den Sinnen unabhängiges eigenes Gebiet? Correspondirt solchen ein wirklicher Gegenstand, oder

has

haben diese Begriffe nur blos subjective Existenz? Ist die intellektuelle Welt in der Sinnwelt schon enthalten? Sind alle Verstandesverrichtungen nichts weiter als Aufhellung und Auseinandersezung sinnlicher oder verwornter Vorstellungen? Wodurch wird unser Übergang aus der Sinnwelt in eine Intellektuelle Welt möglich? Wo ist das Bindungsmittel zwischen zwei so dispartaten Vorstellungen und Ideen? Wodurch erhalten wir eine Gewissheit von dem reellen Daseyn solcher Wesen, die keine Gegenstände der sinnlichen Erkenntniß sind?

S. 10.

Übergang auf das Kantische System.

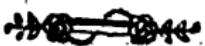
Über diese Fragen ist bis auf unsere Tage, ohne den Gegenstand der Frage auf einer befriedigende Art zu erschöpfen, sehr viel gestritten, und beynah eben so viel geschrieben worden. Das System der Platoniker, von einer ganz intellektuellen, von dieser sinnlichen abgesonderten Welt, findet außer den Mystikern in unsren Zeiten wenige Gehörner. Die angesehensten Schulen haben sich, seit Leibniz Zeit, für die Erfahrung, gegen alle angebührne, sowohl als reine Verstandesbegriffe erklärt; und vorausgesetzt, daß dieses System das wahrse sei, war es ganz unnöthig, diese reinen Verstandesbegriffe zu untersuchen, und eine Kritik derselben zu entwerfen. Denn eine

Eine Critik der reinen Vernunft setzt voraus, daß es ganz keine Begriffe gebe, welche es, Locken und den meisten neuern zufolge, nicht giebt. In diesem Zustand waren die Sachen bis auf das Jahr 1785, als Herr Professor Kant in Königsberg auftrat, einen Mittelweg einschlug, und zu Bestreitung des mit der intellektuellen Welt verübten Anfangs ein eigenes System aufstellte, welches, ohne die Erfahrung gänzlich auszuschließen, von einer andern Seite Vorstellungen und Begriffe annimmt, welche von alter Erfahrung unabhängig sind, um auf diese Art den Ursprung unserer Vorstellungen von übersehbaren Gegenständen zu erklären, und zu gleicher Zeit den Träumereyen des Platonismus, und den Spiegelfindigkeiten des Scholastiker, durch diese Mittelstrafe zu entgehen. Dieses System ist der Hauptgegenstand meiner gegenwärtigen Schrift: Es ist unter allen in meine Untersuchung einschlagenden Systemen dasjenige, in welchen am meisten Scharfsinn, Gründlichkeit, Ordnung und Zusammenhang herrscht: es ist zugleich das neueste, welches den meisten Anschein der Wahrheit hat, und es hat die Aufmerksamkeit und Theilnahme unserer Zeitgenossen in zu großem Maase erhalten, als daß ich dabei gleichgültig bleiben könnte. Es verdient darüber, daß ich ihm bei Gelegenheit dieser Untersuchung meine Aufmerksamkeit vor allen andern schenke, und die Gründe, auf welchen es beruht, etwas genauer untersuche.

Ich habe schon vor einiger Zeit meine Zweifel über den Grund dieses Lehrgebäudes, über die Begriffe von Zeit und Raum, in einer eigenen Abhandlung vorgetragen. Ich bin noch zur Stunde überzeugt, daß ich es in der Hauptsache schon damals aus dem wahren und gehörigen Gesichtspunct betrachtet habe. Ich werde auch dermalen gönthigt seyn, mich sehr häufig auf die dort angeführten Gegen Gründe zu berufen. Das was ich hier mehr leisten kann, ist, daß ich dieses System nicht wie dort nach einzelnen herausgehobenen Bruchstücken, sondern nach seinem ganzen Umfang beurtheile und darstelle. Dazu kommt noch, daß in der Zeit und Elle, als ich diese Schrift entworfen, manches meiner Aufmerksamkeit entweder gänzlich entgangen, oder doch auf eine Art von mir ausgedrückt worden, daß es noch gar wohl weiterer bestärkender Gründe, und einer genaueren Bestimmung und Auseinandersetzung bedarf. Soll ich noch offenherziger seyn, so glaube ich zu selbiger Zeit, in diesem Lehrgebäude manche Lücken und Widersprüche zu finden, die ich nicht zu vereinigen wußte, die aber nunmehr nach widerholter und genauerer Revision beynahme gänzlich verschwinden. So konnte ich z. B. zu dieser Zeit noch nicht einsehen, was auch alle übrige Gegner dieses Systems irre geführt hat, warum in diesem Lehrgebäude, von äußern Gegenständen, von ihrer Entwicklung auf unsere Sinnlichkeit gesprochen, und von einer andern Seite das reelle Daseyn dieser Ge-

gen-

genstände bezweifelt wird. Eben so wenig konnte ich einsehen, wie die Erfahrung, welche doch von der einen Seite, als die Grundlage unserer meisten Anschauungen und Begriffe, ohne Widerrede anerkannt wird, von gewissen Anschauungen und Begriffen ausdrücklich verworfen und verneint wird. Ganz subjective Vorstellungen, welche nicht angebohren seyn sollen, Erscheinungen, bei welchen gar nichts substantielles zum Grund liegen soll, oder wo wenigstens dessen reelles Daseyn auf keine Art erweislich ist, schliessen mit Behauptungen, welche sich auf keine Art mit andern in diesem System angenommenen Grundsäzen vereinigen liessen. Dies, und noch ungleich mehr, schliessen mir ein grosser Mangel dieses Systems, ein unlösbarer Widerspruch zu seyn. Seitdem haben sich meine Begriffe und Urtheile über dieses System in etwas geändert, und ich glaube nun, über diese und ähnliche Gegenstände heller und sicherer zu sehen. Ich werde, so bald gewisse Voraussezungen wahr sind, in dem Kantischen System Ordnung, Zusammenhang und Uebereinstimmung gewahr. Die paradoxesten Folgen scheinen mir aus den angenommenen Vordersäzen so natürlich abgeleitet, daß ich selbst diese Folgen und Schlüsse würde gefolgert haben, wenn ich zuerst auf diese Vordersäze gestossen wäre, und mich von ihrer Wahrheit hätte überzeugen können. Ich finde dieses System soblendend und täuschend, daß es jedem sauer werden soll, die Trugschlüsse zu finden, auf welche es



gebaut ist, den Haden zu finden, von welchem man in der Widerlegung ausgeben, und an die zu bestreitenden Fälle und Begriffe mit gutem Erfolg anschliessen soll.

Um dies zu bewirken, werde ich auf folgende Art verfahren. Ich werde

1.) Das Kantische System in einem gedrängten, doch getreuen Auszug darzustellen suchen. Ich werde

2.) Mein Urtheil über solches ungeheuchelt nach meiner innersten Ueberzeugung an den Tag legen. Das letzte Resultat, welches ich darlegen werde, wird dahin lauten.

3.) Dass dieses System nicht blos zu einer partialen, worüber ohnehin nicht gestritten wird, sondern vielmehr zu einer totalen Subjectivität unserer gesammten Erkenntniß führe. Um dieses zu beweisen, werde ich

1. Die Begriffe von einer totalen und partialen Subjectivität festsezzen; sodann

2. Meine Gründe für diese Behauptung aussöhnen; und

3. Diese Abhandlung damit beschliessen, dass eine totale Subjectivität schlechterdings ungescheint, und folglich unmöglich sei.

Dar-

Darstellung des Kantischen Systems.

§. I t.

Vermuthliche Veranlassung derselben.

Ich habe kurz vorher bewiesen, daß sich über die Entstehung unserer Begriffe die Meinungen der Schulen verschiedentlich gehalten haben. Ich habe zu gleichzeitig Zeit gemeldet, daß seit Lockes Zeiten, disjentige Meinung die Oberhand erhalten habe, welche, obwohl unsere Begriffe von der Erfahrung ableitet, und solche, als ausschließende Wirkungen derselben betrachtet. Durch diese wichtige Entdeckung war meines Erachtens ein wichtiger Schritt zu einer gesunden und praktischen Weltweisheit gethan. Aber gleichwie in der Welt überhaupt, und eben so im wissenschaftlichen Fach, selten eine Entdeckung geschieht, welche nicht alle ihre verwandten Mängel und Verhüter nach sich zieht, so geschah es auch hier. Man vereinigte sich größtentheils in dem Satz, daß alle abstrakte und allgemeine Begriffe (das heißt, was gilt von ganzen Sätzen und allgemeinen Urtheilen) nichts anders seien, als die darunter begriffenen Individua, welche sich unser Geist um sich in der Menge erkennbarer Gegenstände weniger zu versammeln, um seiner Schwäche zu Hülfe zu kommen, auf wahrer Unvermögenheit, sich alles individuell zu denken, nach gewissen ähnlichen und gemeinschaftlichen



lichen Eigenschaften, zusammen unter einem einzigen Bild und Ausdruck denkt; daß also der wahre und eigentliche Gegenstand aller abstrakten und allgemeinen Begriffe die Individua seyen, von welchen diese einzelne Eigenschaften, mit Hintweglassung alles Individuellen, unter tausend andern ausgeboben und allein gedacht werden; daß individuelle Vorstellungen die vollständigsten und reichhaltigsten, im Gegenthell allgemeine Begriffe, so allgemeiner sie werden, um so ärmer und einfacher seyen; wodan dieses nicht durch die Menge der Gattungen, Arten und Individuen ersetzt wird, welche sämmtlich in eben solchen allgemeinen Begriffen enthalten sind. Hier von wäre nun die logische Folge gewesen, daß abstrakte, und um so mehr andere noch allgemeinere Begriffe, auf kein Wesen der ganzen Natur anwendbar seyen, als auf diejenigen Individuen, von welchen diese Eigenschaft, welche der Gegenstand des allgemeinen Begriffs ist, abgesondert worden, folglich auf Wesen, von welchen es ausgemacht ist, daß sie diese Eigenschaften haben. So kann z. B. nach dieser Voraussetzung das Prädicat Rund von keinem Gegenstand, der nicht wirklich rund ist; folglich von keinem Kubus oder Dreieck, und eben so wenig von einem Gegenstand, den wir noch gar nicht unmittelbar erfahren haben; z. B. von der menschlichen Seele behaupt werden; weil was noch keine Erfahrung, und eben so wenig irgend ein anderer verhältnisiger Grund, auf eine überzeugende Art bekehrt hat,

hat, daß an den eben genannten Gegenständen diese Eigenschaft befindlich sey. Aber die Scholastische Lehre von der Ewigkeit, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit der Wesen der Dinge, vernachlaßte sehr bald, daß man von diesen Folgen abwich, den Ursprung und die Entstehungsart der abstracten Begriffe vergaß, und dafür den Wesen der Dinge (*Essentiae rerum*) eine Art von engerer und abgesonderter Existenz gab. Man fieng an, von Schönheit, Tugend, Gerechtigkeit, Menschheit &c. als von Dingen zu sprechen, die ein von Ewigkeit her für sich selbst bestehendes Daseyn haben, als ob diese unserer Meinung nach für sich bestehende Wesen der Dinge der eigentliche Gegenstand des menschlichen Verstandes wären. Am stärksten äußerte sich dieser Unfug in allen Urtheilen über Gegenstände, welche zu entfernt sind, als daß sie Gegenstände einer unmittelbaren sinnlichen Erfahrung seyn könnten; und unter diesen besonders in der Lehre von Gott. Man fieng an, den von den Kindesbegriffen der Menschen, und vom ersten rehen Anfang des Denkens, abstammenden Sprachgebrauch, der, um sich im gemeinen alltäglichen Menschenleben dem größern, in der Entwicklung seiner Geisteskräfte noch weit zurück gebliebenem Theil der Menschen verständlich und begreiflich zu machen, sehr gut, und so gar nothwendig ist, auch dort hinüber zu tragen, wo man weiter fortrücken und alles genauer bestimmen sollte.

Einige Eigenschaften und Vollkommenheiten des Mens-

Menschen, als Verstand, Wille, Vernunft, Ge rechtigkeit, Güte, Klugheit, Weisheit &c. die nur an Menschen angetroffen, und nur von Menschen abstrahirt wurden, wurden von nun an dieser Lehre zufolge auf Gott, der gar kein Gegenstand einer sinnlichen Erfahrung seyn kann, angewandt, daraus ein Menschen äbnliches Ding gestaltet, sogar die logische Form bestimmt, nach welcher die Urtheile Gottes erfolgen, und dieses höchste Wesen wurde nur dadurch vom Menschen unterschieden, daß man das, was an uns endlich und beschränkt ist, Gott in einem unendlichen, oder, wie die Schulen sich ausdrücken, in einem eminenten Grad beygelegt, als ob das Unendliche Grade hätte, als ob eine endliche Eigenschaft aufhören könnte, endlich zu seyn; wenn Grade über Grade gehäuft werden.

Welche falsche Vorstellungskarten von Gott, welche falsche Schlüsse daraus entstanden sind; in welche Ungereimtheiten, Widersprüche, Spitzfindigkeiten und unauflösliche Schwierigkeiten, wodurch alles Fortschreiten und Läutern unserer Begriffe gebindert wurde, man dadurch verflochten worden; welche falsche Vorschriften und praktische Irrthümer auf einen solchen Anthropomorphismus gegründet wurden, beweist die Geschichte des vergangenen, so wie zum Theil noch jene unserer heutigen Zeiten. Man sahe oder wollte nicht einsehen, daß abstracte Begriffe und Notionen, ohne die darunter begriffenen Individuen leer und ohne alle Bedeutung seyen; daß

daß ein endliches Wesen keine endliche Eigenschaft mit dem unendlichen gemeinschaftlich besitzen könne, weil beyde ganz verschiedener Natur sind; daß also noch so sehr vergrößerte menschliche Eigenschaften immer nur endliche Eigenschaften seyen; daß man aus demselbigen Grund nicht obige Vollkommenheiten allein, sondern eben so gut tausend andere, als Rüchternheit, Mäßigkeit, Sparsamkeit, Keuschheit, Begnügsamkeit, Geduld, Bescheidenheit, Schamhaftigkeit ic. von Gott in einem unendlichen Grad beiahen müsse. Dies alles half nichts: der Uebergang von einer verwandten Idee zur andern war zu natürlich, die Gewohnheit und Fertigkeit, sich Gott, schon seit den ersten Jahren seines Lebens auf diese Art vorzustellen, zu eingewurzelt und geäufig, und durch die in das Christenthum sehr frühzeitig aufgenommene Lehre des Plato von den ewigen Ideen, zu sehr begünstigt, und von einigen biblischen Ausdrücken, nach ihrem buchstäblichen Verstand, zu unläugbar unterstützt, als daß die vernünftigere Vorstellungsart, selbst in den Philosophischen Schulen, und vorzüglich in der natürlichen Gottesgelahrtheit, hätte die Oberhand erhalten können. Die ansehnlichsten Schulen, und die größten philosophischen Köpfe, selbst ein des Cartes, Locke, Leibniz, Wolf, Baumgarten, schlossen ihren neuen Vortrag, (sollte es auch nur um des lieben Erledens willen geschehen seyn) an diese ältere Vorstellungssart an, um ihre Systeme darauf zu gründen. Die

Folge davon war, daß der eine Theil der denkenden Käpfe sich in unauflößliche Schwierigkeiten versetzten sah, indem der kühnere und weniger besaßene Theil, durch die einleuchtende Ungereimtheit dieser Vorstellungskraft, nicht selten auf die unglückliche Seite des Atheismus getrieben wurde. Zum Glück der menschlichen Vernunft konnte diese Meinung doch nie so allgemein werden, daß nicht von Zeit zu Zeit einige wenige Schriftsteller aufgetreten wären, welche durch ihre geäußerte Zweifel den zu sicher gewordenen Dogmatismus hin und wieder, obgleich mit sehr schwachem Erfolg, erschüttert hätten.^{*)}

Ju

Unter diesen zeichnet sich in neuern Zeiten, nebst dem schon im Jahr 1764 erschienenen zweiten Theil des *Books de la Nature, par Robinet*, eine Stelle aus, welche ich in dem Buch über Belohnungen und Strafen, nach Türkischen Gesetzen von Alex. v. Joch. Bayreuth und Leipzig 1772 aus einer ältern Schrift ausgeführt finde. Diese Stelle ist folgende:

„Eine Biene, so in einem Walde lebte, war auf dem Wege ihres Berufs unvermuthet einer Schnecke sehr nahe gekommen. Sie grüßten einander. Anfangs waren ihre Gespräche, wie es zu geschehen pflegt, von dem Mehltau, von dem herannahenden Winter, und andern dergleichen Dingen, bis sie endlich, ich weiß nicht wie? in ihrer Unterredung auf den Menschen kamen. Nie hatte die Schnecke gehört, daß es Menschen gäbe, aber die Eltern der Biene in dem Walde hatten von einer Dorfsbiene sich etwas mehreres erzählen lassen;

und

In diesem Zustand, und mit diesen Begriffen aus gefüllt, fand auch Kant die Philosophie unserer Schulen. Einem Denker von seiner Art, der noch

C 5

das

nur bedauerte die unsrige, daß sie noch keine gesehen hätte. Ihr Vater und ihre Mutter hätten ihr den herrlichsten Begriff von dem Menschen beygebracht. Sie trüge daher die grösste Ehrerbietung gegen ihn. Es war nichts schön, es war nichts vollkommen, welches sie nicht dem Menschen belegte, von welchem sie überzeugt war, daß er das vortrefflichste Thier unter der Sonne seye. Ich war neugierig, fuhr die Biene fort, den Menschen, dieses edle Geschöpf zu sehen. Ich machte mich in aller Frühe auf, und floge in der Hoffnung einen zu erblicken in die Stadt. Allein zum Unglücke war es, als ich ankam, annoch viel zu frühe, und, liebste Schnecke, das ist die Ursache, daß ich bey so hohem Morgen niemand erblickt habe. Sie schlossen. Unterdessen habe ich aus dem vortrefflichen Baue der Stadt, mir gar wohl einen Begriff von Menschen machen können, ob ich gleich keine gesehen habe. Denn ich bin in ihren Zellen gewesen, die sie nicht, so wie wir Bienen mit sechs Winkeln, sondern vierseitig bauen. Sie hatten zu der Zeit noch nicht eingetragen, aber ich zweifle nicht, daß es ein vortrefflicher Honig seyn müsse, den die Menschen machen. Die Schnecke war in der That bey allem diesen eifersüchtig. Sollte denn, sprach sie, der Mensch alle Eigenschaften nur von der Biene, und keine von der Schnecke haben? Du wirst dich irren, liebste Freundin, das sind nicht Zellen die du gesehen hast. Unfehlbar sind es runde Häuser, so wie ich eines trog, und keine Zellen gewesen; denn wenn

du

daben seinen Geist durch das Lesen sceptischer Schriftesteller, und unter diesen vorzüglich eines Hume, ernährt und geweckt hatte, mußte ein solcher Unfug stärker als jedem andern auffallen. Dies mußte ihn

du später hingekommen wärest, so würdest du diese Häuser, welche du verkehrter Weise Zellen nennst, und die ganze Stadt haben wandeln sehen: aber damals, war es früh, und sie waren noch nicht ausgekratzen, das vermuthe ich. Die Biene mußte herzlich lachen, daß die Schnecke es für die grösste Vollkommenheit hielte, auf dem Rücken ein Haus zu tragen. Sie redete dieser einfältigen solches aus, und segte vielmehr an dessen Stelle die Flügel. Denn, Freundin, sagte sie, ich wüsste in der That nichts bequemers als die Flügel. Es mag seyn, sienge nunmehr die Schnecke an zu reden: aber damit du den Menschen nicht ganz und gar nach der Biene machen mögest, so wird nöthig seyn, eins und daß andere davon abzusondern. Nimm es mir nicht übel, sprach unsere Schnecke, indem sie sich durch Stimme und Wienen ein Ansehen zu geben ansiege, nimm es mir nicht übel, sprach sie, dein Kopf, o Biene! gefällt mir nicht. Ich glaube sicher, daß der Mensch, soll er vollkommen seyn, ein Schneckenhaupt haben müsse. Siehe, was ist anständiger, was lässt schöner, als meine Hörner? Ich kann mich derer als Augen bedienen, und die Dinge damit von weitem bestaunen. Die Biene mehr aus Höflichkeit als Nebenzugung ließe sich endlich gefallen, daß dem Menschen von der Schnecke Hörner aufgesetzt wurden. Hierauf war noch ein Streit wegen der Füsse unter beyden, bis sie

ihn zweifelsohne reizen, den Grund dieser herrschend gewordenen Begriffe, auf welche so viel Unsinn und Widerspruch gebaut wurde, zu untersuchen. Ich werde in dieser Meinung um so mehr bestätigt,

als

zuletzt folgenden Begrif von dem Menschen untereinander fest setzen: Es sey der Mensch eine gesäßgelte Schnecke, ohne Hals, die sechs Beine habe, und Honig mache, aber den vorztreßlichsten Honig.

Wie diese Thiere vom Menschen dachten, so denken wir von Gott. Wir haben die Güttigkeit, ihn mit unsern Schönheiten auszupuzen. Wir geben ihm Verstand und lassen ihn Schlüsse machen, wir geben ihm Wissen und menschliche Tugenden, ja nach Gelegenheit Nase und Ohren. Zuletzt wird man ihm noch Keuschheit, Behutsamkeit, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, zuschreiben. Ich kann mich unmöglich also erfreuen, sondern lasse als ein Problem dahin gestellt seyn, ob nicht etwan, auch der von uns also benannte Wille Gottes, der Ausfluß einer ganz andern gottlichen Eigenschaft sey: deren Wirkung aber der Wirkung eines menschlichen Willens ähnlich ist, und die folglich unsere sehr beschränkte Einsicht mit dem Willen eines Menschen vergleicht, und also benennet, weil man nicht anders reden kann."

Alexander v. Joch. Ueber Belohnung und Strafe. p. 266.

Das, was hier noch als Problem aufgestellt ist, ist nun durch die späteren Bemühungen, und Untersuchungen der Kantischen Philosophie der Rücksung und Gewissheit um einige Schritte näher gebracht worden.

als seine Angriffe und Zweifel in ihrer Anwendung vorzüglich auf die Lehre von Gott gerichtet sind, und zur Fänterung der natürlichen Gottesgesetzlichkeit ganz gewiß höchst brauchbar, und von dem wohlthätigsten Erfolg seyn werden.

§. 12.

Grund des Kantischen Systems.

Um diesem Streit auf den Grund zu sehen, müssen diese vorgeblichen für sich bestehenden Verstandesbegriffe durchgegangen, geprüft, und so viel möglich ihre Ursprung und ihre Entstehungsart erforscht werden. Bei dieser Arbeit konnte unserm Denker die Bemerkung nicht entgehen, daß alle unsere Begriffe nur in ihrer Anwendung auf sinnliche Gegenstände einen Sinn und Bedeutung haben: daß also die Sinnenswelt, und die sinnliche Erkenntniß, die Quelle aller übrigen höheren Erkenntniß sey. Dabei mußte er zugleich bemerken, daß eben diese Sinnenswelt an und für sich nichts weiter thun könne, als daß sie sich in unsern Sinnen abdrückt; daß aber diese Abdrücke und Anschauungen so wenig eine Erkenntniß sind, als die Abbildungen eines Spiegels: daß folglich zu einer Erkenntniß etwas mehr, als eine bloße Empfänglichkeit oder Fähigkeit, sinnliche Eindrücke aufzunehmen, daß noch überdies ein eigenes Mitwirken der Seele, ein Anerkennen dieser Anschauungen erforderlich werde. Dieses Anerkennen selbst

Selbst kann nicht wieder eine bloße Anschauung, eine
 ne bloß leibentliche Veränderung seyn. Es ist thö-
 thig, daß die Seele aus ihrem eigenen Vortheil et-
 was hinzuthut. Nun woher soll sie dies nehmen?
 da die Sinne nichts weiter als Anschauungen ge-
 ben, da aber doch eine Erkenntniß etwas mehr als
 eine bloße Anschauung ist? da sie Kraft solcher die Indi-
 vidua ordnen, sie unter Classen bringen, ausdrük-
 ken, und bestimmen soll, daß diese individuelle An-
 schauung unter diese und keine andere Classe gehör-
 te? — Sie soll also etwas allgemeines, auf es
 was Individuelles anwenden; die Gattung in Ver-
 get, die Art in dem Individuum finden, von
 solchem bedaben oder verneinen, d. h. sie soll ih-
 rtheilen. Und diese Verrichtung unternehmen zu kön-
 nen, scheint es nothwendig zu sein, daß die Begriffe
 von Classen, Art und Gattung, schon in der Seele
 vorhanden sind, ehe sie noch Welttheile fällt, ehe sie
 Anschauungen hat, auf welche diese Anwendung ge-
 schehen soll. Diese Begriffe, Classen, Gattungen
 und Arten, wenigstens einige derselben, können
 keine Anschauungen seyn; sie müssen schon vor
 aller Anschauung oder Empfindung in der Seele
 existiren, weil sonst keine Erkenntniß möglich ist,
 weil es unmöglich ist, individuelle Anschauungen un-
 ter etwas zu subsumiren, wovon man selbst keine
 Vorstellung hat, weil folglich die Seele außerdem
 diese Materialien, welche ihr durch die Empfindun-
 gen und Güte zugeführt werden, auf keine Art ber-

arbeiten kann. Denn wenn Erkenntn. und Urtheilen nichts weiter seyn soll, als Anschauungen unter gewisse Begriffe bringen: so müssen, wenn eine Erkenntniss entstehen soll, offenbar, die Begriffe vorhergehen, und folglich allen Anschauungen, und eben darum aller Erfahrung, wenigstens einige, derselben, zum Grunde liegen. Durch die Begriffe kann also alle empirische Erkenntniss, alle Erfahrung erst möglich werden: sie können also nicht selbst ein Werk der Erfahrung seyn, sondern einige, derselben müssen als ursprüngliche Formen des Denkens in der Seele selbst zum Grunde liegen. — Ich muß gestehen, daß von dieser Seite das Kantische System eine vorzügliche Charakte hat. Sie ist nach der Art, daß sie für jalle empirischleglich und unerschütterlich seyn wird, welche der bisher gewöhnlichen Erklärungsartikulirer Schulen, über die Entstehung unserer Begriffe, zu gestreut haben. Ich habe dagegen noch nichts gelesen, was mich ganz befriedigt hätte. Wenn ich in her Folge, auf die Entstehung unserer Begriffe stesse, so werde ich es versuchen eine andere Erklärung vorzutragen, welche, wie ich hoffe, in etwas befriedigender seyn soll.

Begriffe liegen also, nach obigen schon vor aller Erfahrung in der Seele zum Grunde. Dies scheint ganz anlaugbar zu seyn. Aber sind alle unsere Begriffe, oder nur einige derselben von dieser Art? Dies ist nun einer noch näheren Bestimmung, bes-

bedarf. Hier finden wir, daß es einige derselben giebt, welche unläugbare Kinder und Abkömmlinge der Erfahrung sind: und doch ist alles Erkennen und Denken, ja selbst alle Erfahrung, nur durch Begriffe möglich? Hier ist es also nothwendig, daß es gewisse Grundbegriffe gebe, unter welchen alle späteren Erfahrungsbegriffe stehen, die keine Kinder der Erfahrung, keine Gegenstände einer sinnlichen Anschauung sind, welche alle übrige in sich enthalten, durch welche ganz allein alles Denken und Erfahren möglich wird; welche folglich die subjective Bedingung aller Denkens und die Form unseres Verstandes sind. Diese Begriffe allein sind reine Begriffe, weil Empfindung und Erfahrung, welche beide durch sie erst möglich werden, nichts dazu beitragen. Sie sind zugleich Begriffe *a priori*, weil sie in der Seele unabhängig von aller Erfahrung vorhanden sind. Wenn man alle diese Begriffe vollständig ausfindig machen kann, so ist unser ganzer Verstand ausgemessen; und sein Gebiet auf das genaueste bestimmt. Die vollständige Summe derselben enthält die Elemente aller uns Menschen möglichen Erkenntniss. Diese Arbeit und Untersuchung macht die Kantsche Kritik der reinen Vernunft aus, in welcher diese Ur- und Stammbegriffe mit dem Aristotelischen Namen der Kategorien bezeichnet werden.

Welche sind nun diese Urbegriffe? durch welche Merkmale können wir solche von den Missionen des übrigen Erfahrungsbegriffe unterscheiden?

scheiden, und aus ihrem Mittel herausheben? — Kant selbst schlägt hier einen Weg ein, von welchem ich gestehen muß, daß er mir in seinem ganzen so sehr durchdachten System am wenigsten genug thut. Manchen Erklärungen, besonders der Verbindung zwischen den Anschauungen und Begriffen vermittelet der Zeit, als des gemeinschaftlichen Bindungsmittels, durch welches diese Verbindung möglich wird, steht man einen unlängbaren Zwang an. Bei manchen Säzen vermittele ich die höchstnöthigen Beweise, und ich glaube so gar zu bemerken, daß bey sehr vielen willkürlichen zu viele und zu voreilige Rücksicht auf die Resultate genommen worden, die man gewünscht hatte. Einige dieser Begriffe, die als Urbegriffe angegeben werden, scheinen mir untergeordnet, und die Vereinigung in einem höbbern möglich. Neuerst gezwungen ist die Eintheilung der Urtheile in Ansehung der Relation, in Kategorische, Hypothetische und Disjunctive u. s. w. Es sollte vielleicht wenig Mühe kosten, dies alles sehr anschaulich zu machen. Da aber, wenn auch diese Eintheilung falsch wäre, doch die Hauptsache noch immer aufrecht bliebe, und folglich die Aufmerksamkeit ganz unnöthiger Weise von der Hauptfrage entfernt würde: so überlasse ich diese Untersuchung andern, welche dazu mehr Zeit und Rüsse haben. Nach meiner Meinung kommt es in der Beurtheilung des Kantschen Systems nicht so fast darauf an, welche diese Urbegriffe sind, als vielmehr, ob es

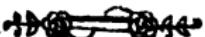
veren.

deren giebt, in der Bedeutung und Sinn, daß sie von aller Erfahrung unabhängig sind. Zeigt sich in der Folge, daß es deren keine geben kann, so ist die Beantwortung der zweyten Frage, welche diese Begriffe sind, ganz überflüssig und unnütz. — Ich fahre also fort, dieses System noch weiter zu entwerfen.

Denken und Erkennen heiset nach dem Kantischen System, Anschauungen unter Begriffe ordnen, bestimmen unter welchen Begriff ein gegebenes Individuum gehöre. Dies heiset urtheilen: kein Gedanke ist möglich ohne Urtheil. Einige Gegner dieser Schule, haben diese Erklärung zu bezweifeln gesucht. Ich glaube, daß dies mit Unrecht und der Angriff auf einer Seite geschiebt, wo die Gegenwehr und Verteidigung am stärksten ist. Ich glaube sogar, daß dieser Begriff in keinem System nach aller Erfahrung so richtig bestimmt, als in dem gegenwärtigen, ist. — Wenn Denken und Erkennen eben soviel ist, als Urtheilen, so lassen sich alle Verrichtungen des Verstandes, des Denkens und Erkennens auf Urtheile zurückführen. Der reinen Begriffe und Categorien, deren immer einer bei einem Urtheil zum Grund liegen muß, sind folglich so viele, als es verschiedene Arten von Urtheilen giebt. Bei der Form der Urtheile wird aber betrachtet: 1) Ihre Qualität; nach solcher sind die Urtheile behauptende, verneinende, oder unendliche, vielleicht besser unbestimmte: 2) Die Quantität; nach

D

sols



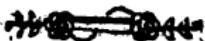
solcher sind sie allgemeine, besondere, einzelne: 3) Relation; nach dieser werden sie in dem Kantschen System, auf eine sehr gezwungene Weise, in Categorical, Hypothetische und Disjunctive getheilt: 4) Endlich nach der Modalität; hier theilen sie sich in Problematische, Assertorische und Apodictische. Den Urtheilen der ersten Art sollen nach der Lehre dieses Systems correspondiren, Realität, Negation, Limitation, jenen von der zweyten Classe Allheit, Vielheit, Einheit. Den Categoricalen, Hypothetischen und Disjunctiven Urtheilen werden die Begriffe von Substanz, Ursach und Gemeinschaft (oder Verbindung, Zusammenhang) untergeschlagen. Hier zweifle ich sehr, ob Substanz, das was die grösste Selbstständigkeit und die mindeste Beziehung auf andere ausdrückt, unter die Categorie von Relation könne gebracht werden. Ich zweifle eben so sehr, ob Categorical Urtheile, relative Urtheile sind. Viel natürlicher stünde meines Erachtens der Begriff von Accidenz, den ich hier gänzlich vernisse, so wie jener von Wirkung an dieser Stelle. Sie verdienen eben so sehr eine namenliche Benennung, als die beyden eben so entgegen gesetzten Categorien von Realität und Negation. Auch hätten weit füglicher unter die Relation die Begriffe vom Ganzen und von Theilen können gebracht werden, weil diese eine offensbare wechselseitige Beziehung voraussezgen. Nach der Modalität endlich sollen die cor
responde

tespondirenden Categorien, Möglichkeit, Daseyn und Nothwendigkeit seyn.

Hier wären nun nach dem Kantischen Lehrbegriffe die 4. Hauptbegriffe, nebst den 12. Begriffen, welche ihre Bestandtheile ausmachen. Diese enthalten, nach den Vorgeben dieser Schule, den ganzen Vorrath unserer gesamniten Erkenntniß; durch sie ist unser ganzes Erkenntnißvermögen ausgemessen, und vom Grund aus erschöpft. *) Diese als

D 2 lein

* Ich habe Ursache an diesem Vorgeben sehr zu zweifeln. So z. B. vermisste ich unter den Categorien, die hier angeführt werden, und welche die einzigen seyn sollen, die Begriffe von Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Wenn je ein Begriff auf die Eigenschaft einer Categorie Anspruch machen kann; so sind es gewiß diese beide: weil, wenn ich mich eigentlich ausdrücken soll, ohne diese alle Begriffe, oder wenigstens die Erfahrungs- begriffe ganz und gar unmöglich sind; denn alle abstrakte Begriffe drücken die Ähnlichkeit der Individuen aus, der Begriff von Ähnlichkeit muß also schon in der Seele seyn. Durch bloße Anschauung können diese Vorstellungen nicht erhalten werden, weil Anschauungen keine Erkenntniß und folglich keine Urtheile sind. Wer aber von einem Ding behauptet, daß es einem andern ähnlich sey, oder daß es von ihm unterschieden sey, der urtheilt, der schaut nicht blos an. Ferner, wer urtheilt, der subsumirt Individua unter einen Begriff; der sagt also, daß diese Individua in dieser Eigenschaft, welche durch den abstracten Begriff ausgedrückt wird, einander ähnlich seyen. Woher



Lein sind diejenige aus den Millionen der übrigen Begriffe, welche kein Werk der Erfahrung sind, welche folglich vor aller Erfahrung in der Seele selbst hergestalt zum Grund liegen, daß sie die Grundbedingnisse und die Form unseres Verstandes sind, ohne welche keine Erfahrung, Wahrnehmung und Erkenntniß möglich ist, ob sie gleich an sich leer sind, weil der Verstand keine Gegenstände geben kann, weil dies nur die Sinnlichkeit vermittelst der Anschauungen vermag. Auf diese Anschauungen müssen auch sogar diese Urbegriffe bezogen werden können, wenn sie einen Sinn und eine Bedeutung erhalten sollen.

Es giebt also außer den Begriffen noch Anschauungen. Diese beyde, Anschauungen und Begriffe, können bey jeder Erkenntniß nicht voneinander getrennt werden; denn erstere sind ohne Anschau-

her hat er nun den Begriff von Ähnlichkeit? Nicht von der Erfahrung, denn diese wird erst durch den Begriff von Ähnlichkeit möglich: weil jede Erfahrung Begriffe voraussetzt, bey welchen allen die Vorstellung von Ähnlichkeit zum Grund liegt. Wenn also dieser Begriff kein Erfahrungsbegriff ist, warum steht er nicht zuerst und oben an in der Reihe der Categorien? Ein Beweis daß durch diese angegebene Urbegriffe, der Verstand nichts weniger als ausgemessen ist. Solcher Beispiele ließen sich noch mehrere anführen: gleichwie sich auch über die Eintheilung der Urtheile noch manches anführen liesse.

schauungen seer, und letztere geben eben so wenig eine Erkenntniß, wenn sie nicht unter Begriffe gebracht werden: und so wie der Mensch ein Vermögen hat, das wir Verstand nennen, dessen Inhalt, Gebiet und Gegenstände die Begriffe sind; eben so hat er auch noch ein zweentes, das wir Sinnlichkeit nennen, dessen Gegenstände die Anschauungen sind.

“ Mit dem Verstand und den Begriffen wären wir nun in Ordnung; aber was sollen wir mit der Sinnlichkeit und mit ihren Gegenständen, den Anschauungen machen?

Hier stößt zu dem Grundsatz, daß alle Begriffe nur durch die individuellen Vorstellungen welche darunter begriffen werden, eine Bedeutung haben, daß sie außer dem leer sind, welche den Kantischen Categorien das Dasein gegeben, ein zweiter, daß alles, was wir anschauen und durch die Sinne gewahrt werden, bloße Erscheinungen sind, nichts weiter als eine Folge unserer Sinnlichkeit, die sich mit dieser ganz odet zum Theil verhindern muß, daß wir diese Anschauungen haben, weil wir diese Sinnlichkeit haben. Unter diesen Anschauungen befinden sich nur einige, welche vorübergewandt sind, welche wir nicht allzeit haben müssen, andere sind mit dieser Sinnlichkeit so unzertrennlich verbunden, daß sie uns beständig und aller Orten begleiten, daß durch sie die Seele Anschauungen leicht möglich werden, welche eben *seum' aufgezählt und notwendig sind*, welche vor

Apropos

aller Erfahrung so nothwendig vorherzugeben, daß alle Erfahrung erst durch sie möglich wird. Diese heissen im Kantischen System, zum Unterschied der übrigen, *reine Anschauungen*, *Anschauungen a priori*, aus denselben Gründen, aus welchen es *reine Begriffe*, Begriffe *a priori* gibt. Unter allen Anschauungen hat keine diese so eben angeführten Eigenschaften, als diese, daß wir uns alle Gegenstände der Anschauungen ohne Ausnahme nicht anders als neben und außer einander, oder in der Folge aufeinander vorstellen können. Das erste heißt *Raum*, das zweite *Zeit*. Alle Anschauungen können folglich nur in Zeit oder Raum geschehen. Es ist schlechterdings unmöglich, daß wir deren eine hätten, welche nicht in einer von diesen beiden angetroffen würde. Zeit und Raum sind ebenfalls Anschauungen, aber Anschauungen *a priori*, reine Anschauungen: sie sind vor aller Erfahrung, unabhängig von solcher, in der Seele vorhanden: sie sind die Form unserer Sinnlichkeit, weil Alle Neuerungen derselben, alle Anschauungen, durch sie allein erst möglich werden.

Weil nun aber alle Begriffe an sich selbst leer sind, wenn sie nicht auf Anschauungen bezogen werden; weil weiter alle Anschauungen nur in Zeit und Raum möglich sind: so kann (hier erscheint der Haupt, sas des ganzen Kantischen Systems, von dessen Wahrheit alles abhängt) so kann, sage ich, kein Begriff

griff angewandt werden, kein Gegenstand ein Gegenstand unserer Erkenntniß werden, wenn er nicht in Zeit und Raum erscheint; so ist nur das für uns wirklich, was wir in einer von diesen beyden Anschauungen gewahr werden; alles übrige hat für uns keine Realität, oder wenigstens ist sein Daseyn für uns, so lang wir diese Form der Sinnlichkeit haben, durchaus unerweislich, es sind alle übersinnliche Gegenstände für uns so viel als nicht vorhanden. Keine einzige Categorie, auch nicht jene von Substanz oder Ursache oder Daseyn ist auf sie anwendbar. Nur Erscheinungen allein haben für uns eine Realität, sie sind die einzigen Gegenstände unserer Erkenntniß. Wir können uns nie über das Gebiet der Erscheinungen in unsern Gedanken erheben, ohne etwas zu behaupten, wozu wir keinen Grund haben. Da nun Gott und die unsichtbaren Naturkräfte, die wir uns so gern unter den Erscheinungen denken, nicht in Zeit und Raum erscheinen; so sind sie auch kein Gegenstand unserer Erkenntniß, sondern was uns ihr Daseyn anzunehmen nöthigt, ist mehr eine subjective Verstandesregel, welche wir annehmen müssen, um in die Erscheinungen Ordnung und Zusammenhang zu bringen. Es ist also ganz vergebens, wenn wir weiter etwas davon erkennen, oder ihr Daseyn auf eine andere Art beweisen wollen: nichts aus dem sinnlichen Vorrath unserer Er-

Kenntniß kann mit Wahrheit und Erfolg auf sie angewandt werden.

S. 13.

Folgen und weitere Schlüsse aus den Vorderfazien dieses Systems.

Ist nun einmal der Vordersatz aufgestellt und als ausgemacht und richtig anerkannt: daß in dem Menschen zwei von einander unabhängige Seelenvermögen, Verstand und Sinnlichkeit angetroffen werden; daß sich ersteres mit Begriffen, letzteres mit bloßen Anschauungen beschäftigt; daß aus der Vereinigung dieser beyden alle uns mögliche Erkenntniß entsteht; daß folglich jeder gegebene Gegenstand unserer Erkenntniß entweder unter die Classe der Begriffe, oder unter jene der Anschauungen gehören muß; daß selbst Begriffe und Categorien nur in sofern eine Bedeutung haben, als solchen eine Anschauung entspricht; daß alle Anschauungen nur in Zeit und Raum möglich sind: so sind nachstehende Folgen, welche die auffallendsten Paradoxa des Kantischen Systems enthalten, unvermeidlich und apodictisch gewiß.

1). Alles was wir durch unsere Sinne in Zeit und Raum gewahrt werden, sind bloße Erscheinungen, d. i. Vorstellungen: die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen außer unserem Ge-

dans

danken keine an sich gegründete Existenz haben. (1)

2). Diese Erscheinungen sind die einzigen möglichen Gegenstände unserer Erfahrung. Ueber die Erfahrung kann unsere Erkenntniß nientals hinausgehen. Diese sagt uns aber nur, daß etwas sey; und wie es sey. Dass aber etwas allgemein so sey, oder seyn müsse, dies kann uns keine Erfahrung lehren. Sie kann uns eben so wenig belehren, welche Vorstellungen wir Kraft einer andern Subjectivität haben würden. Hiermit sind alle Urtheile, welche eine Allgemeinheit oder Nothwendigkeit ausdrücken, keine Erfahrungs-urtheile, sondern reine synthetische Urtheile *a priori*. Regulative, aber keine constitutive Principien unsers Verstandes, die wir so annehmen müssen, als ob sie wären. (2)

3). Ob also die Dinge das sind, wofür sie uns erscheinen, liegt außer dem Gebiet der Erscheinungen und aller möglichen Erfahrung, und ist für uns kein Gegenstand der Erkenntniß. (3)

4). Eben so wenig können wir wissen, ob die Dinge welche uns erscheinen wirklich sind: wir wissen bloß, daß wir uns Dinge in Zeit und Raum vorstellen,

(1) Kritik der reinen Vernunft, p. 491. Nach der ältern Ausgabe, p. 471. Siehe die obenstehende Note.

(2) Eb. NaDsp. 17 & 170. Siehe die obenstehende Note.

(3) Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden, p. 162, 164, 167. & 68. Item p. 250.

stellen, daß wir über sie nach den Categorien urtheilen, und diese auf sie anwenden, aber dies bleibt allezeit ungewiß ob diese Vorstellung von Dingen außer mir herrübt; oder von einer gewissen Modification meiner selbst. (4) Um dies zu wissen, wäre nothwendig, daß wir schon mehrere verschiedene Subiectivitäten erfahren hätten. Aber selbst auf diesen Fall hätten wir keine Gewißheit. Indem es möglich in der Folge noch geschehen könnte, daß wir auf eine Receptivität stiessen, in welcher dies alles verschwände. Es ist also wie es scheint selbst für die Zukunft keine vollständige Gewißheit zu hoffen.

5)

(4) Wenn ob ich gleich in meiner Idee etwas annehmen mußte, um etwas anders zu begreifen: so werde doch die Existenz dessen, was ich angenommen habe, noch gar nicht erwiesen seyn, weil ich kein einziges Prädicat mit Gewißheit von dem Dinge aussagen, und es also gar nicht als ein bestimmtes Object angeben kann. Z. B. Wenn ich annehmen muß: eine jede Erscheinung sei etwas zum voraus, welches der Erscheinung zum Grunde liegt: so habe ich doch dadurch von dem zum Grunde liegenden Object nicht den mindesten Begriff, und muß es eben deshalb als eine blosse Idee bezeichnen, die in meinem Verstande existirt, deren äussere Existenz ich aber durch gar nichts erweisen kann. Das Prinzip ist bloß Regulativ, nichts Constitutiv. Jacob, Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden, p. 470.

5). Sogar ich selbst bin mir eine Erscheinung, denn das, was eigentlich mich selbst ausmachen soll, kann ich nur, wie jeden andern Gegenstand, aus den Veränderungen erkennen, welche ich erfahre. Aber eine unmittelbare Anschauung meiner selbst habe ich nicht, und eben so wenig einen Begriff. (5)

6). Ob bey den Erscheinungen etwas reelles, substanzielles, übersinnliches zum Grunde liege, kann ich nicht wissen; denn es ist kein Gegenstand einer sinnlichen möglichen Erfahrung und Anschauung, und eben so wenig der Categorien, weil diese erst nur durch ihre Anwendung auf Anschauungen eine Bedeutung haben. (6)

(5) Und eben so sind auch alle Veränderungen, die mit mir selbst vorgehen, gar keine Prädicte eines Subiects, insofern es ein *vox suorum* ist, sondern ich erkenne mich selbst blos als Erscheinung. Jacob. Ibid. p. 205. Kant. C. d. N. V. p. 382.

Der Untersatz ist falsch, denn er nimmt das, ist objective, so daß Sinnenwelt und meine Person oder Ich als Gegenstände an sich angesehen werden. Ebendaselbst p. 211.

Herrscht allenthalben die alte Vorausezung, als ob Ich und die Sinnenwelt gegebne ganze Dinge an sich wären, welches wiederum falsch ist. Ebendaselbst p. 221.

Dann ich erkenne mich selbst blos als Erscheinung. Ebendaselbst. p. 305. und von diesen Erscheinungen wird p. 162. gesagt, daß wir nicht wissen, ob ihnen etwas reelles zum Grunde liegt, wir wissen also eben so wenig, ob wir selbst etwas sind.

deutung erhalten. (6) Körper und Materie sind also die einzigen Gegenstände der sinnlichen Anschauung, auf welche die Categorie Substanz mit Recht angewendet wird. Alle übersinnliche Wesen sind keine Gegenstände unserer Erkenntniß, weil sie ganz außer dem Gebiet aller möglichen Erfahrung sind. Die Noumena, welche wir hinter den Erscheinungen suchen, haben also Realität, insofern wir Kraft unserer gegenwärtigen Receptivität etwas annehmen müssen, das hinter solchen verborgen ist, um in die Erscheinungen Einheit und Ordnung zu bringen. Über diese Realität und dieses Daseyn ist darum noch nicht absolut oder objectiv: denn wir wissen

blos

(6) Aber eben deswegen können wir auch das Daseyn aussersinnlicher Gegenstände gar nicht widerlegen; obgleich auch nicht behaupten. Denn in Dingen, von denen wir gar nichts wissen, ist jede Behauptung sie sey pro oder contra gleich ungereimt. Wenn aber wichtige und wesentliche Zwecke der Menschheit den Glauhen an das Daseyn von vergleichenden Wesen fordern, so hindert uns deshalb nichts, sie anzunehmen; und gewisse Verhältnisse und Beziehungen verschließen auf die Sinnenswelt, was voraus zu setzen. Jacob. p. 130.

Denn die gesamte Sinnenswelt existirt blos subjectiv als Vorstellung in uns; und alle Gesetze und Regeln sind nicht objective, sondern unser Verstand giebt sie; und macht durch sie die Gegenstände ferner Erkenntniß ermöglicht. Ebendaselbst p. 250; besgleiche p. 182.

blos was diese Verstandesform und Receptibilität mit sich bringt; aber wir wissen dadurch noch nicht, ob dies auch die Regel für eine andere Subjectivität seyn werde; ob folglich dieses Daseyn, solches Wesen, unabhängig von dieser Form ist.

7). Dies gilt eben so gut von Gott, der Geisterwelt und der menschlichen Seele. Es können keine Categorien darauf angewandt werden, weil diese Gegenstände keine Anschauungen sind. Daher sind alle bisherige Beweise für das Daseyn Gottes unzureichend und schwankend. (7)

8).

(7) Wenn dir irgend etwas existierendes gegeben ist, so späre den Gründen seines Daseyns so lange nach, bis du auf den absolut ersten Grund kommst. Da aber dieser Grund nirgends gegeben ist, so ist dies blos eine Ermahnung, die Untersuchung bis ins unendliche fortzusetzen. Ebendaselbst p. 216. verglichen mit p. 210. wo von dem Satz: alles was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt, folgende sonderbare Erklärung gegeben wird. "Dieses ist eine blose Regel, nach welcher uns aufgegeben ist, nichts in der Sinnenswelt als schlechterdings unbedingt anzusehen, sondern zu jeder Erscheinung, die uns gegeben wird, eine andere aufzusuchen, die ihr als Ursache vorhergegangen ist. Es wird aber durch diese Regel nicht bestimmt, daß auch eine absolut nothwendige, oder absolut erste Ursache gegeben sey, in welcher sie ihre Vollendung fände; sondern es ist nur durch sie auf-

8). Wenn ich nicht einmal wissen kann, ob Gegenstände wirklich außer mir vorhanden sind, die etwas mehr als blosse Erscheinungen, d. i. Vorstellungen meiner Seele sind, so weiß ich noch weniger ob meine Urtheile eine objective Realität haben, z. B. ob

aufgegeben bis ins unendliche fortzusuchen." Noch sonderbarer lautet es p. 214. "Es wird uns auf der einen Seite geboten, zu allem was existirt, oder was uns existirend gegeben ist, etwas zu suchen das nothwendig ist, d. i. niemals eher in unsern Nachforschungen aufzuhören, bis wir eine ganz vollendete Erklärung geben können; auf der andern Seite aber diese Vollendung niemals zu hoffen, nichts was als existirend gegeben wird, als das absolute anzusehen, und dadurch der fernern Untersuchung auszuweichen. (Zu welchem Spielwerk wird auf diese Art unser Verstand herabgewürdigt?) Beide Grundsätze sind also blose Regeln des Verstandes, denn die eine sagt, "ihr sollt so über die Natur philosophiren, als ob es zu allem existirenden einen nothwendigen ersten Grund gäbe, um eurer Erkenntniß dadurch systematische Einheit zu geben, daß ihr einem eingebildeten obersten Grund nachgeht;" die andere warnt euch (wozu nützt so dann diese erste Regel? wie kann sie die Bestimmung erfüllen, um derentwillen sie uns gegeben seyn soll, wenn durch die zweyte Regel die ganze Täuschung aufgehoben und zerstört wird?) die andere warnt euch, kein einziges Ding als das absolut nothwendige anzunehmen, sondern das Obseyn eines

ob ein Gegenstand wirklich die Ursache eines andern sey, oder ob es bloß die Einrichtung meines Denkens so mit sich bringt, daß ich diese Erscheinung unter die Categorie von Ursache oder Wirkung subsumiren muß. (8)

9). Wir erkennen also daß Dinge außer uns sind; wir suchen bey allen Erscheinungen einen verborgenen Grund, wir glauben daß jede Erscheinung eine Ursache habe, welche sie hervorbringt, (9) wir glauben daß ein Ding dem andern nicht widersprechen könne: aber beweisen können wir dies alles nicht, weil die Erfahrung uns nichts von Nothwendigkeit und Allgemeinheit lehren kann. Wir nehmen dies alles an, weil wir es trast unserer Natur so anzunehmen müssen, weil die Einrichtung unsers Denkens so beschaffen ist, daß wir sie nicht als bloße

Mö.

eines jeden existirenden Dings als bedingt anzusehen, und noch immer den Weg zur fernern Ableitung offen zu behalten. Das absolut nothwendige Wesen kann also eine bloße Idee seyn, deren objective Realität zu erweisen, uns ganz unmöglich ist, ob es gleich eben so vergeblich seyn würde, darzuthun, daß dieser Begriff kein Object entsprechen könne. S. Kant. Cr. d. R. V. p. 6:6.

(8) Die beweisenden Stellen s. oben n. 7.

(9) Alles Zufällige hat seinen Grund, ist bloße Regel des Verstandes, um nach absoluter Totalität zu streben und um unserer Erkenntniß Einheit zu verschaffen. Jacob. p. 222. Kant, Cr. d. R. V. p. 609.

Modification unserer Denkfähigkeit annehmen können. Es bleibt also an und für sich unentschieden, ob die Erscheinungen bloße Modificationen unserer selbst sind. (10) Wir haben keinen andern Grund, Gegenstände außer uns anzunehmen, unsere Erfahrung für gewiß zu halten, als weil wir so müssen. Alle diese Grundsätze sind bloße Regeln unsers Verstandes, die blos regulativ, aber auf keine Art constitutiv sind: die ganze Natur richtet sich nach unserm subjectiven Grund der Apperception. (11)

10).

(10) Denn das absolut positive unsrer oder irgend einer Denkungskraft können wir doch nie objective kennen lernen. Wie können wir wissen, ob nicht der letzte Betrug ärger sey als der erste. Dasselbst p. 160.

(11) Diesen Kantischen Grundsatz bitte ich den geneigten Leser, sich einmal für allemal um der späteren Folgen willen wohl einzuprägen. Ich führe zu diesem Ende die ganze Stelle mit den eigenen Worten des Verfassers an.

"Dass die Natur sich nach unserm subjectiven Grund der Apperception richten, ja sogar davon in Ansehung ihrer Gesetzmäßigkeit abhangen solle, lautet wohl sehr widersinnisch und befremdlich. Bedenket man aber, dass diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sey, so wird man sich nicht verwundern, sie blos in dem Radicalvermögen aller unserer Erkennt-

10). Da wir also nicht gewiss wissen; ob Gegenstände außer uns sind; die keine Erscheinungen sind; da wir folglich eben so wenig wissen können; ob diese unsere Vorstellungen den Gegenständen zu sich selbst ähnlich sind; und mit solchen übereinstimmen; so bleibt es keine allgemeine objective, untrügliche Merkmale der Wahrheit; nichts das wir außer den Erscheinungen objectiv wahr nennen könnten. Wir bekommen über sinnliche Gegenstände gar keine Gewissheit; die einzige Gewissheit welche wir von ihnen haben können; ist; daß wir sie so denken müssen; wie wir sie denken. (12)

biss, nemlich der transzendentalen Apperception in derjenigen Einheit zu sehn, um deren willen alle in sie Object, aller m̄glichen Erfahrung, d. i. Natur, heisen kann, u. s. w. Bant, Ex. d. Dr. W. p. 114.

Die Ordnung und Regelmässigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht daran finden können, hätten wir sie nicht; oder die Natur unseres Gehüths war eigentlich hineingelegt. Ebendaselbst p. 155
Da übertrieben; so widerständlich es also leuchtet zu sagen: der Bestand ist selbst die Quelle der Gesetze der Natur und wthin der formalen Einheit der Natur, so richtig; und dem Gegenstände nemlich der Erfahrung angemessen ist diese Behauptung. Daselbst p. 127.

II). Nun denkt aber der Mensch auch über Sinnliche Gegenstände, z. B. Gott, obgleich die Grundgesetze seines Verstandes in ihrer Anwendung bloss auf die Sinnenwelt eingeschränkt sind. Darum kann er das Daseyn solcher Gegenstände nicht widerlegen, aber auch eben so wenig beweisen. Wenn aber wichtige und wesentliche Zwecke der Menschheit den Glauben an das Daseyn solcher Wesen fordern, so hindert uns nichts sie anzunehmen; und gewisse Erscheinungen und Verhältnisse derselben auf die Sinnenwelt zu denken, z. B. daß Gott Urheber der Sinnenwelt sei, daß bey allen Erscheinungen Kräfte zum Grunde liegen, die keine Erscheinungen sind. (13)

S. 14.

13). Es ist kein Gegenstand in der Sinnenwelt als der absolut erste anzusehen, will man einen finden, so muß man ihn allein in dem Gebiete der Begriffe suchen. Es passet aber kein Begriff dazu, als der Begriff des allerrealsten Wesens. Da aber das allerrealste Wesen nie in der Sinnenwelt objective gegeben werden kann; so kann ich auch weder dessen objective Möglichkeit noch Wirklichkeit beweisen, sondern es existirt davon eine bloße Idee in mir, die mir zu einer Regel in meinen Nachforschungen dient, und an die ich mich allensfalls halten kann, wenn ich im untersuchen nicht weiter kommen kann. Aber sie ist nicht im Stande mir reale Kenntniß zu verschaffen; sondern dient zum bloßen Auspunkt meines Geistes, der absolute Einheit seiner Kenntniß verlangt. Jacob. Prüfung der M. M. p. 208.

Das

~~Wiederholung~~ 14. 10. 1833

Schwierigkeiten, dieses System zu widerlegen.

Diese und ähnliche Fälle, denen sich noch ungleich mehrere anfühen lassen, sind so auffallend und paradox, sie empören und erschüttern unsere ältere Erkenntniß sammte dem gemüten Menschenverstand so sehr, daß sie es nicht leicht machen, sie zu überwinden. **E 2**

Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgnugsaamen nothwendigen Ursache entwärde, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Evidenz derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer jäm sich nothwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich vermittelst einer transcendentalen Subreption dieses formale Princip als constitutiv vorzustellen, und sich die Einheit als hypothetisch zu denken u. s. w. Kant. Cr. d. R. V. p. 619. Ich habe mich in den so eben angeführten Allegaten häufiger auf die Prüfung der Morgenstunden von Herrn Professor Jacobi, als auf die Quelle selbst, auf die Kantiche Critik des reinen Verstandes berufen. Ich habe dies aus der Ursache gethan, weil ich aus der Vergleichung weiß und erfahren habe, daß diese Schrift mit der Cr. d. R. Vernunft durchaus übereinstimmt, und weil sie durch die eigene Vorrede des Herrn Professor Jacobi einen Grad von Authentizität und classischem Aussehen in diesem Schwertholten hat. Dazu kommt ferner, daß sie sehr verständlich und deutlich geschrieben ist.



gewaltig, daß sie ohne alle weitere Beweise und Untersuchung ein gerechtes Misstrauen gegen die Wahrheit ihrer Voraussage erwecken. Und doch sind diese Folgen ungezweifelt und richtig. Könige jemand, wer dies kann, diese Folgen, wenn er einmal ihre Voraussage zugestanden hat! Man glaubt freilich, daß Ungereimte dieser Säze noch immer zu fühlen, die ältere Vorstellungsort, welche durch solche Raisonnements noch nicht ganz zum Schweigen gebracht ist, widerlegt sich so viel sie kann! denn absolute unbewidmeten Beyfall, und der Annahme dieser ganz neuen, alle unsere vorhergehende Erkenntniß vom Grund aus zerstörenden Säze, und die Widerlegung eines Systems, das sich selbst zu widerlegen scheint, gegen welches das ganze innere Gefühl spricht, scheint manchem eine ganz überflüssige Sache zu seyn, und

doch

ist, und bei Anführung der Cr. der K. Vermischten noch überdies die große Unbequemlichkeit vorwaltet, daß das von schon zwei von einander sehr abweichen den Aus sagen vorhanden sind, deren eine auf welche man sich ihmmer berufen mag, beim einen Theil der Leser steht. Ich hoffe also deshalb bei meinen Lesern einige Nachtheile zu verdienen. Der Beleg mit beweisenden Stellen aus den Kantischen Schriften, wäre im Grunde ganz unbedeutig gewesen, da alle diese Säze aus den unlängst KANTISCHEN Prinzipien von selbst folgen: jedoch mit dem Verdacht zu verneiden, als ob ich etwas wider das ausdrückliche Meinen und Willen dieses Schriftsgegenstandes wollte, mögen Sie vielleicht möglicherweise denken.

Doch steht man sich von einer andern Seite zum
Beispiel auf eine unwiderrückliche Art fortgerissen.
Man wünscht dieses System zu widerlegen, man
will es: und man ist in Verlegenheit, wo man an-
fangen, wie man sich dazu anschicken soll. Ich we-
nistens fühle diese Schwierigkeit so sehr, daß ich
kein System kenne, das schwerer zu widerlegen wä-
re, das zu gleicher Zeit mehr eine gründliche Wider-
legung verdiente. In dem Kantischen System sind
die Gründe des Scepticismus erschöpft. Es ist
nichts vorbeigegangen, was dieser Lehre Gewicht,
und dem Dogmatismus den Untergang bereiten
könnte.

St Pergama dextra

Defendi possent, certe hac defensa fuissent.
Noch niemand hat so systematisch gezwifelt, wir sind
wohlstens gegen neue stärkere sceptische Anfälle durch
dieses System gesichert: um so mehr verdient es also
eine gründliche Widerlegung, weil in ihm alle sceps-
tische Systeme widerlegt sind, weil durch eine stand-
hafte Widerlegung, das Objective unserer Erkennt-
nis für alle künftige Zeiten gerettet und gesichert ist.
Aber wo soll man anfangen? von welchen Grundsä-
zien ausgehen? Was kann wahr seyn, wo alles nur
Illusion ist? Alles, worauf man sich in seinen Be-
weisen stützen könnte, ist zweifelhaft und wankend ge-
macht; es bleibt nach diesem System nichts, das
absolut und objectiv wahr wäre. Da wir nur Erschei-
nungen erkennen, da diese Erscheinungen nichts

weiter als Vorstellungen unsers Gemüths sind: so ist kein Criterium möglich, woraus sich das Objectivum unserer Erkenntniß, die Übereinstimmung unserer Vorstellung mit der vorgestellten Sache untrüglich erkennen lisse. Wir wissen nicht gewiß, ob noch etwas außer den Erscheinungen ist, das diesen Erscheinungen zum Grund steigt. Wir wissen bloß, daß wir alles so erkennen müssen, weil wir diese und keine andere Empfänglichkeit haben; was diese ist, ob sie die einzige mögliche ist, was sich mit dieser ändert, mit ihr bestehen, oder fallen wird, dies alles wissen wir nicht. Selbst unser eigenes Daseyn können wir nicht beweisen. Das, was von allen Zeiten her die einzige Stütze war, worauf bei jedem Zweifel unsere Erkenntniß als auf tiefen untrüglichsten Prüfstein zurück geführt worden, der Saz des Widerspruchs, so wie jener deszureichenden Gründes, sind bloße subjective Regeln unsers Verstandes, an welchen eben so wenig objectiv wahres ist. Dabei ist der Misverstand so möglich, daß selbst die Anhänger dieses Systems über manche Sätze sich nicht ganz genau vereinigen können. Dem Gegner der entwischen will stehen so viele Hinterthüren offen, daß wahrlich jeder der diese Widerlegung versucht, beim ersten Anfang an jeder gründlichen Widerlegung verzweifelt. Hier bleibt also sehr wenig übrig, um diese Arbeit mit Erfolg zu unternehmen. Wir können nichts thun, als daß wir uns bemühen, einen einzigen Grundsatz zu finden, welchen das Kantische Sys-

Sy

System mit allen übrigen gemeinschaftlich hat. Daß wir uns auf diesen stützen, diesen Pfad nicht verlassen, daß wir alles so viel möglich auf diesen zurückführen, die Verbindung oder den Widerspruch anschaulich und einleuchtend machen, daß wir uns in dem Fortschreiten unserer Untersuchung nicht den geetingsten Sprung erlauben, alles genau bestimmen, und so viel möglich jeder Dunkelheit und Verwirrung die möglichste Klarheit Deutlichkeit und Ordnung entgegen stellen — dies ist alles was wir können.

S. 15.

Allgemeine Betrachtungen und Urtheile über dieses System.

Ehe ich es noch wage diese Schwierigkeiten nach meinen Kräften zu überwinden, und eine Widerlegung zu versuchen, finde ich es sehr zweckmäßig, meine Betrachtungen über dieses System im allgemeinen vorauszuschicken. Ich kann voraus sehen, daß ich mich dadurch bey dem Freunden dieses Systems nicht sonderlich empfehlen werde: denn es ist dieser Schule mehr als jeder andern eigen, daß, ungeachtet sie sich zu dem determinirtesten Scepticismus bekannt, daß sie sich doch ihrer Sache so gewis glaubt, daß manche ihrer Bekänner ein erbarmendes Lächeln auf diejenigen werfen, welche noch zur Stunde eine gegenseitige Überzeugung haben, daß also im Grunde

der vorthaben bestreitene ältere Dogmatismus durch einen neuen noch ungleich stärkeren verdrängt werden soll. Ich kann noch überdies, wenn ich den Hang und die Gemüthe des gegenwärtigen Zeitalters betrachte, sehr gut vorhersehen, daß ich ohne Erfolg und sogar gegen den Strom arbeite; daß die Sachen, und unter diesen auch der Geist des Menschen, vielmehr diesen als einen andern Gang geben werden. So sehr der erste Anschein für dies alles ist, so vertraue ich doch so sehr auf die Güte der Sache, deren Vertheidigung ich hier übernehme, daß ich unmöglich glauben kann, daß dies ewig so dauern werde. Ich glaube, daß unsere vormalige Philosophie, wenigstens zum Theil, auf einen zu soliden Grund gesetzt sei, als daß sie gänzlich und so auf einmal vom Grund aus sollte zerichtet werden können. Ich vermuthe vielmehr, daß wenn einmal der Kelz der Deutheit und der Hang zum Sonderbaren in etwas vorüber ist, daß sodann die Leidenschaft, mit welcher dieses System vertheidigt, bewundert, vergöttert wird, so wie bey allen ältern eben so bewunderten Systemen, den Prüfungsgeist und der kältere Überlegung Platz machen werde. Diese wird sodann das unläugbare viele gute absondern und ausscheiden, und in dem großen seit Jahrtausenden gesammelten Vorrath der menschlichen Erkenntniß hinterlegen, und zu weitern grossen Entdeckungen und Vorstufen unserer Erkenntniß benutzen. Doch wird man muß es sich zeigen, daß die Grundwahrheiten, die

gesammten menschlichen Erkenntniß, welche sehr früh entdeckt worden, zwar bestritten, bezweifelt, und unter mancherley Gestalten dargestellt, aber nie so sehr erschüttert werden können, daß man nicht am Ende geneigt wäre, auf sie als den einzigen Grund zurück zu kommen, um Gewißheit, Trost und Erleichterung zu finden; daß also alle neue Systeme Zweifel und Einwürfe, so künstlich sie auch geweht sind, der nackten Wahrheit allzeit Platz machen, und zu nichts weiter dienen werden, als die ältesten und frühesten Entdeckungen, welche alle schon in dem gemeinen Menscheninn enthalten sind, zu verdichten, besser zu entwickeln, zu berichtigen, und immer näher und deutlicher zu bestimmen. Ich bin dieser Sache um so gewisser, als ich noch allzeit erfahren habe, daß die erklärtesten Zweifler, in Leben und Sprache, und selbst in ihren Systemen, zu dem was sie bestreiten wollten unmerklich wieder eingelenkt haben, daß sie sich sogar des gemeinen Menschenverständes, und der darauf sich gründenden Grundsätze bedienten müsten, um zu beweisen, daß dieser Menschenstand auf Irrewege verleite, daß alles was wir wissen ungewiß und zweifelhaft sey. Oder, um allen Welt willen, wie will man mir, der ich diese Weltung und allgemeine Ungewißheit bestreite, diesen Satz beweisen, daß alles ungewiß sey? Man muß also entweder annehmen, daß dieser Satz so einfach und überzeugend sey, daß er jedem von selbst einleuchtet, welches offenbar nicht seyn kann, weil es



eben so gut wie jeder andere Satz seine Widersacher findet: oder man muß eingestehen, daß die Sätze, denen man sich in seinen Beweisen bedienen will, über alle Zweifel erhaben sind. Und wo ist sodann das Unumstößliche des Scepticismus? dieser Meinung, die sobald sie bewiesen wird sich selbst widerlegt? wo alle Beweise das Gegentheil beweisen?

In dieser Zübersicht fasse ich mein Urtheil, welches ich niemanden aufdringe, welches in dem Fall eines sehr möglichen Missverständes nur von dem System gelten soll, wie ich es verstanden und kurz vorher vorgetragen habe, in folgende Puncte.

S. 16.

Erstes Urtheil.

Das Kantische System folgert mehr, als in seinen Prämissen enthalten ist.

Das Kantische System geht von gewissen Voraussetzungen aus, welche zum Theil und unter gewissen Einschränkungen unläugbar sind. Zwar ist die Entdeckung dieser Sätze diesem System keineswegs eigen, sie wären schon vordem bekannt. Es hat sie mit allen Sceptischen und Idealistischen Systemen gemein. Aber der Kantischen Schule haben wir es vor jeder andern zu verdanken, daß diese Sätze neuerdings und allgemeiner verbreitet werden. Sie war wenn ich mich so ausdrücken darf das Weitculpm, modurach die

Die Aufmerksamkeit der Menschen stärker gerichtet, und zur Anerkennung ihrer Wahrheit geneigter und empfänglicher gemacht worden. In diesem Betracht ist dieses System eine sehr wohlbürtige Erscheinung, und schon in dieser Rücksicht allein hat sich Herr Professor Kant den ungeheuren Dank seiner besten Zeitgenossen, und noch gewisser, jenen der späteren Nachwelt erworben. Diese Vordergriffe sind, daß die erste Materialien unserer Erkenntniß Erscheinungen sind, daß wir dermalen nicht im Stande sind, das Innere und die Wesen der Dinge zu erkennen; daß unsere abstrakte und allgemeine Begriffe keinen entsprechenden, von der Sinnlichkeit ganz unabhängigen wirklichen Gegenstand haben; daß alle abstrakte und allgemeine Begriffe nur von individuellen Geschehnissen abgesondert sind, und folglich auch nur auf diese können angewandt werden; daß der Gegenstand des Genus in der Species und der Gegenstand dieser in den Individuen gesucht werden müsse. Dies alles wird auch von andern vermissigen Schulen schon von sehr alten Zeiten her, ohne Bilderrede angenommen. Aber daß, weil wir das Innere der Erscheinungen gar nicht kennen, weil das, was dabei im verborgenen zum Grunde liegen könnte, kein Gegenstand der sinnlichen Einschauung ist, der in Zeit und Raum erscheint, daß sage ich also bey den Erscheinungen gar nichts zum Grunde liege, oder wenigstens daß das

das Daseyn solcher Dinge ganz unentzündlich sey, welches im Grund ebter so viel ist, daß es über die Einschätzungen hingus nichts objectives und folglich keine wahre objective Wahrheit gebe; daß es Anschaunungen und Begriffe gebe, welche in unseres gegenwärtigen Receptivität unabhängig von aller Erfahrung ausschließender Weise zum Grunde liegen; daß alle unsere Erkenntniß von sogenannten übersinnlichen Gegenständen, so wie die höchsten Grundsätze unsers Wissens, der Satz des Bilderspruchs und des zu zählenden Grundes, samt allen Himmelsgesetzen, diese Verstandesregeln seien, welche wir Kraft unserer gegenwärtigen Receptivität auf die Erscheinungen anwenden müssen, um in solche Einheit zu bringen; daß alle diese Verstandesregeln außer dieser Receptivität keinen weiteren Grunde und objectiver Realität haben, sich mit dieser verändern müssen, wobei es zweitens nicht ausgemacht ist, ob sie für eine andere Receptivität eben so angemessen seyn werden: dies alles zu folgern ist offenbarer Misstrach dieser Vordersätze, indem in den Folgen mehr als in den Vorversägen enthalten ist. Die Folge, daß ein Ding das nicht sey wo für ich es erkenne, ist von jener, daß es folglich nichts; oder gar nichts sey, sehr verschieden. Dies legte zu behaupten, was wir dadurch zurück gehatten, daß diese Folge wie ich bald zeigen werde, andern von mir unbekanntnen Wahrheiten, so wie nicht minder dem Grunde und Zusammenhang unserer ganzen Kenntnis

Denkt man wider sprache. Dieser Widerspruch findet die erste von mir abgesetzte Folge hier nicht: das durch welches der Grund unserer Erkenntnis nicht nur gehoben, es bleibt noch unklar was, worauf sie sich stützen kann. Sie verträgt sich also gar wohl mit andern unanfänglichen Grundbedingungen unseres Denkens. Die Falschheit des Cozex, worauf nun diese falsche Behauptung gestützt, dass nur erkennbar und für uns beweislich seyn, was in Zeit und Raum angeschaut werden kann, wird durch den fehler des greiflich vermittelten Sachen bestätigt. Es ist aber nicht zu bestreiten, dass es ebenso beweislich ist, dass es in der Natur ein Ding geben kann, das nicht in Zeit und Raum erscheint. **Zweentes Urtheil.**

Das Kantische System nimmt bloß ohne
durchdringen, dafür zu geben.

Das Kantische System behauptet, dass wir nur Erscheinungen erkennen, es hält den Geist für unbeschreiblich, dass diesen Erscheinungen etwas ob jenseits zum Grunde liege; es behauptet, dass alle unsere Aribelle und Begriffe welche Allgemeinheit und Universalität ausdrücken, a priori, und folglich subjectiv seien. Natur sind; das soll die Naturgesetze tragen unserer Receptivität erst in die Erscheinungen legen, das also in diesem allen nichts Neues, was an sich und objectiv wahr wäre, was sich nicht mit dieser Receptivität verbindet und aufspaltet. Das Kantische sagt

Ego

System reisset also ein Gebäude ganz; ein, das seine Vorgänger mit so vieler Mühe ausgeführt haben. Aber was erhalten wir dagegen? Was wissen wir nun wenn wir vernehmen, daß zwar deat ersten Anschein nach sich die Gaffen so verhalten, wie sie in einigen unserer bisherigen Systemen angegeben werden, daß wir sogar so denken müssen; daß aber mit dem allen, alles was wir wissen außer unserer Subiectivität keine Realität hat, daß wir so denken weil wir Kraft selber so denken müssen; daß unsere ganze Erkenntnis einem Traum und Schattenspiel gleicht? Wo wird hier unser Hunger nach Wahrheit nur im geringsten befriedigt, wenn er dort wo er Aufschlüsse host, wo ihn alles dazu brechtigt, nun auf einmal die nichts erklärende Antwort hören muß, daß er sich dieß alles so vorstelle, weil er es sich auf diese Art vorstellen muß? Wozuhaben wir diesen unaufhörlich machen und regen Trieb nach neuen Aufschlüssen, nach immer neuen und hellern Vorstellungen in unserer Seele, wenn alles schon in uns ist, wenn die letzte Antwort auf alles was wir fragen keine andere ist, als wir müssen so denken? Nicht allein daß dieses System einreißt ohne selbst zu bauen — wenn es gäbt, sie bleibt und holt es wieder aus deat Schutt hervor, was es kurz vorher verworfen hatte. Alles bleibt wie vorher, aber nur nicht objectiv, nun als subiective Regel des Verstandes, insofern gleicht es nun wieder dem Gesetze des Widerspruchs einen zurücksendenden Grund, eine Gegenposität, und dieses Gesetz des Widerspruchs dadurch

Und nun freylich für manche Säze, die Beweise nöthig haben, die Beweise erspart, und infofern ist diese Art von Philosophie sehr bequem und schmeidt unserer Trägheit in Denken: aber das, was durch nichts ersetzt werden kann, die Gewissheit und das Vertrauen auf diese Grundsäze ist geschwächt, weil ich nun einsehe, daß alles außer mir keinen Grund hat, eine blosse Erscheinung dieses Tages ist; die morgen aufhören und nichts von dem allen seyn kann, was sie deraulen ist? Was nutzt mich nun diese Erkenntniß, auf die ich nicht mehr vertrauen kann? Und wenn alles bleibt wie es vordem war, wenn ichs doch so denken mag, als ob's an sich wäre, wobei ichs denke, warum werde ich in meiner Täuschung geführt?

S. 18.

Drittes Urtheil.

Das Kantische System ist durchaus unbefriedigend, indem es die zu unserer Ruhe und Gewissheit so nothige Täuschung zerstört.

Das Kantische System gibt nicht allein keine bessere Befriedigung als andere Systeme; es gibt sogar diejenige Befriedigung welche wir haben, die nicht für Schlußweisheit, sondern sogar für das alltägliche Menschenleben unentbehrlich ist. Und soll ich nach meiner Erfahrung urtheilen, so ist es dies quā

auslender als dieses System, wenn es wirklich so ist
 wie ich es verstehe; und brennbar zweifle ich nicht,
 es reicht zu verstehen. Freylich sind in solchem für
 alles Beweise gefunden, aber welche Beweise?
 Um daß wir so denken müssen: daß alles sub-
 jektiv ist; daß alles bloße Täuschung ist, die
 außer mir keinen Grund hat — sind das Beweise
 welche im Ernst befriedigen und überzeugen? Was
 kann es mir helfen, daß nach diesem System alles
 in der Ordnung bleibt, als ob es so wäre, daß alle
 vorige Sätze stehen bleiben, wenn mir zu gleicher
 Zeit bewiesen wird, daß der Fall des Widerspruchs
 des zugründenden Grundes; alle Naturgesetze, der Glau-
 be an das objective reelle Dasein solche Dinge die
 keine Erscheinungen sind; nur für diese Sont sind;
 um in die Erscheinungen, die selbst nichts weiter als
 meine Vorstellungen sind; Ordnung und Einheit zu
 bringen? Wie ist es möglich, so bald ich durch die-
 ses System von der Subjectivität, von dem Schwank-
 fenden dieser Sätze unterrichtet werde, sie noch mit
 derselbigen Gewissheit und Vertrauen anzunehmen,
 als ich sie vordem angenommen habe, da ich noch
 in dem Wahn gestanden, als ob sie einen bleibenden
 Grund, eine objective Realität hätten? Wie kann
 das befriedigende Vertrauen bleiben, wo aller Grund
 dieses Vertrauens stürzt, wo der Boden unter mir
 sinkt, auf welchem ich so fest zu stehen glaubte? —
 Man in die Erscheinungen Ordnung und Einheit zu
 bringen, muß sich glauben, ob liege diesen Geschick
 ...

hungen etwas zum Grund, alles habe eine Ursache, kein Ding könne dem andern widersprechen, es gebe wirkliche Naturgesetze, die etwas mehr als meine Gedanken sind: und nun wird mir bewiesen, daß dies alles an sich und außer meinen Gedanken nichts ist, und diese Vorstellungen waren doch nothwendig, sie sind zu diesem Ende unter dem Anschein der Wirklichkeit sogar in meiner Natur gegründet, weil ich außerdem in die Erscheinungen auf keine Art die mir so nothlige Einheit und Ordnung bringen könnte! Wie soll ich sie nun hineinbringen, nachdem ich weiß, daß sie da sind um mich zu täuschen, daß diese Einheit und Ordnung ein nothwendiger und doch nun zerstörter Traum, und außerdem nichts ist? — Wir sollten entweder gar nicht getäuscht werden, oder nicht wissen, daß wir getäuscht sind: — aber täuschen, und mit dieser Täuschung unsere Ruhe verbinden; sie darauf gründen, und uns wissen lassen, daß wir getäuscht sind, wenn dies daß Werk eines Wesens ist, daß unser Urheber seyn soll, — so ist dieses ein grausames, bösgartiges Wesen, das nichts weniger als Gott ist, und der Schriftsteller, der diese traurige Entdeckung uns armen betrogenen Erdenkönen verkündigt, und sich dabei gefällt, verbient eher unsern Fluch als unsern Dank. — Nein! was so sehr quält kann unmöglich Wahrheit seyn: für jeden Menschen, in dessen Gedanken strenge Ordnung und Zusammenhang ist, der einsieht, wie eine Wahrheit in die andre greift, und die andre uns-



verkünt, kann diese Entdeckung nicht anders als sehr quälend seyn, für einen solchen consequenten Denker muß sich das durch diese Entdeckung verursachte Schwankende und Quälende, bis auf die alltäglichste Lebenserkenntniß herunter verbreiten. Alle Beweise für jeden Satz verliehren alle ihre beweisende Kraft, und mit solcher alle Überzeugung und Ruhe, welche dadurch bewirkt werden sollte, weil ich durch die lange Reihe von Sätzen, deren immer einer durch den andern bewiesen wird, am Ende auf einen oder mehrere Sätze stossen muß, die keinen Beweis haben, deren ganzer Beweis in einer erkünstelten Subjectivität liegt: und da folglich das, was allen Mittelbeweisen erst ihren Nachdruck geben sollte, das objective und reelle, der eigentliche gemeinschaftliche letzte Grund gänzlich fehlt; so muß sich diese unglückliche Idee von Subjectivität auf alle Mittelsätze und Mittelbeweise ohne Ausnahme erstrecken. Bev allem was ich erkennen will oder kann, muß sich der Gedanke aufdringen, daß sich zwar alles so verhält als ob es so wäre, daß ich für diese Form ganz richtig schließe, daß sich aber doch am Ende alles auf meine Subjectivität gründet, von welcher ich keinen weiteren Grund weis, von welcher mir eben so unbekannt ist, ob sich nicht mit ihr alles ändern wird, was ich durch sie erkenne, ob nicht die subjectiven Regeln eines andern Verstandes mich eben so unwiderstehlich nötigen werden, zu glauben, daß etwas keine Ursache habe, daß ein Ding sich

sich selbst widersprechen könne, daß bey Er-
scheinungen gar nichts zum Grund liege. —
Kurz ich kann nur ruhig und vergnügt seyn, sobald
ich diesen quälenden Satz veresse. Wo ist nun das
Beruhigende dieses Systems? Wenn dies Ruhe ist,
so ist es die Ruhe eines durch die Labyrinthie des
Zweifelns sich lang und vergeblich hindurch arbei-
tenden Wanderers, der aus Unkraft und Ermüdung
sich auf den ersten besten Stein hinwirft; und das
Drückende seines Nachslagers weniger fühlt, weil
seine Enkräftigung zu groß ist, weil er des langen
und ewigen Irrsins müde ist, und statt der Fand die
Wolken hascht, um doch etwas zu haben, woran sich
seine Lust fühle.

§. 19.

Viertes Urtheil.

Eine Folge des vorhergehenden ist, daß durch
das Kantishe System unsere Erkenntniß an
In- und Extension verliert.

Wenn nun nach diesem System alles bestritten
wird, und doch dabei bleibt als ob es so wäre;
wenn der ganze Angriff nur auf den Grund unserer
Erkenntniß gerichtet ist, ob dieser objectiv oder sub-
jectiv sei; wenn es auch selbst nach diesem System
wahr ist, daß keine Eigenschaft eines Dings der an-
ders widerstreben darf, daß alles einen zureichen-

den Grund hat; wenn der Glaube an Gott und das reelle Daseyn der Dinge uns nothwendig ist; wenn alle diese Sätze, die in andern Systemen als ausgemachte Wahrheiten angegeben werden, hier wenigstens als regulative, für diese Form nothwendige Regeln des Verstandes angegeben werden; die wir Kraft unserer Receptivität eben so denken müssen, als ob sie objectiv wären; wenn sie blosse Folgen dieser Form sind; von welcher wir auf keine Art beweisen können, daß sie auch für eine andere Form bestehen werden; wenn wir dies alles eben so, wie in reinigen ältern Systemen, hören und lesen: was hat unsere Ruhe, und noch mehr das Reich der Wahrheiten durch dieses System an Zuwachs erhalten? — So wenig, daß wir nicht allein an Extension unserer Erkenntniß nichts gewonnen haben, daß wir sogar noch überdies an Intension verliehren. Wir können nun nach dieser Entdeckung, wie ich oben, (§. 18.) bewiesen habe, alle diese Sätze, deren Erkenntniß uns doch für so nothwendig angegeben wird, um in die Erscheinungen Ordnung und Einheit zu bringen, nicht mehr mit diesem vormaligen lebhaften Vertrauen erkennen; denn das was ihnen diese Festigkeit gegeben, der stillschweigende Glaube an diese Objectivität, ist nun auf einmal dahin. Wir glaubten auf einem sehr festen Grund zu stehen. Nun wissen wir daß dieser Grund unsere Empfänglichkeit ist, die sammt unserer Ueberzeugung morgen auf

aufhören kann zu seyn, was sie heute war; daß also dieser Grund eben so viel als kein Grund ist.

§. 20.

Fünftes Urtheil.

Das Kantishe System ist für jeden, der an dessen Wahrheit zweifelt, nach seinen eigenen Grundsätzen, ganz unerweislich.

Ein System, welches den Menschen darthun will, das ihre ersten und obersten Grundsätze, folglich auch alles was sich auf diese gründet, folglich ihre ganze Erkenntniß nur eine subjective Gewißheit hat, daß wir alles so denken, weil wir alles so denken müssen, ein solches System dachte ich könnte sehr kurz gefaßt werden. Die Kantishe Critik der reinen Vernunft scheint das Gegentheil zu seyn. Sie beweist in einem sehr voluminösen Band, durch eine ungeheure Menge von Schlüssen und Sätzen, daß wir von den ersten Stützen unserer Erkenntniß nur eine subjective Gewißheit haben, daß wir nicht wissen ob und was die Dinge an sich selbst sind, weil es nicht auszumachen ist, ob diese Erkenntniß sich bei einer andern Form noch erhalten werdet. Wenn aber dies ist, woher haben alle Sätze, durch welche dieses niederschlagende System bewiesen wird (und deren sind doch viele) ihre Wahrheit und beweisende Kraft? Alle diese Sätze, wodurch der Hauptzweck des

wiesen wird, sollen doch wohl Wahrheiten seyn; da ein Irrthum nichts beweisen kann? Sollen nun alle diese Sätze, welche den Beweisen zum Grund liegen, eben so wenig eine objective Realität haben? So muß ja auch diese Vorstellungskraft der Saz, daß sich unsere Erkenntniß bloß allein in unserer gegenwärtigen Subjectivität gründe, ebenfalls nichts weiter als eine Vorstellungskraft seyn, welche nur dieser Form eigen ist; das Kantiſche System hat folglich eben so wenig objective Wahrheit. Seine Ungereimtheit ist vielmehr noch ungleich größer, weil die Kantische Art, sich Welt und Menschen vorzustellen, bey weitem nicht so allgemein und ausgedehnt ist, als der Glaube an das reelle Daseyn der Dinge, an den Saz des Widerspruchs und deszureichenden Grundes. Denn wenn gar nichts objectiv wahr ist, wenn alles, was Nothwendigkeit und Allgemeinheit ausdrückt, bloße Verstandesregel ist, die nur für die gegenwärtige Form paßt, ohne Hoffnung, sie unter jeder andern Form wieder zu erkennen und zu finden: wie will Kant beweisen, daß alles Folge dieser Form sey, daß unsere höchsten und allgemeinsten Grundsätze nur bloße Verstandesregeln sind? Kann er in seinen Beweisen diese Verstandesregeln umgehen? Wenn er sie dazu nöthig hat, so wird ja sein Beweis geführet durch das, was erst bewiesen werden sollte? Die sogenannte Petition Principiī ist unvermeidlich, alles dreht sich sodann in einem unaufhörlichen Kreis herum. Wenn sein System

Sein ebenfalls subjectiv seyn soll, so ist es dies wenigstens für mich nicht; meine Subjectivität führt mich auf ganz entgegengesetzte Resultate. Wer von uns beiden hat nun recht? Wo sind die entscheidenden Gründe für die Wahrheit der einen oder der andern so entgegengesetzten Subjectivität? Oder haben wir beide zugleich recht? Dies streitet ja gegen den Satz des Widerspruchs; der, wenn er gleich nur Verstandesregel ist, uns doch wenigstens in dieser Form nötigt, alles zu verwirren, was im Widerspruch erscheint. Wenn keiner, aus Mangel objectiver gemeinschaftlicher Gründe, den andern widerlegen kann, so hat jeder recht, er mag sagen was er will; so sind die abgeschmacktesten Meinungen eben so unwiderleglich als jene, deren Ungereimtheit weniger anfallend ist. Wie können wir einer den andern überzeugen, wenn es keine objectiven Gründe giebt, ohne unsere beiderseitige Subjectivität zu vertauschen? Und wenn dies dazu nötig ist, wie kann es geschehen? Wenn ich vielleicht schon förmlich diese nehmliche Subjectivität habe, krafft welcher mir dieses System wahr erscheinen muß, warum schreibe ich dagegen? warum verlange ich Beweise über Dinge, deren Grund schon längst in meiner Seele liegt? — Dieses System muß also bewiesen werden können. Durch was? was giebt es, worauf sich der Gegner in seinen Beweisen gegen mich stützen könnte, wenn nichts objectiv wahr ist, nichts in welchem die verschiedenen Subjectivitäten sich vereinigen könnten?

ten? Ich muß also das Subjective durch das Subjective beweisen. Ich muß behaupten, alles sey eine Folge meiner Receptivität, weil diese Receptivität so beschaffen ist, daß ich mir vorstellen muß, alles gründe sich in dieser Receptivität. Wen befriedigt nun dieser Beweis?

§. 21.

Sechstes Urtheil.

Das Kantische System würdigt den menschlichen Verstand herab, indem es solchen zu sehr beschränkt.

Wenn das Kantische System der Categorien wahr ist, zu welchem beschränkten, erbärmlichen, kleinsügigen Wesen wird unser Verstand, dieser Stolz unserer Natur? Seine ganze einformige geistliddende, Beschäftigung ist keine andre, als mit 16. Formen zu spielen, die in der Critik der reinen Vernunft, als die einzigen ausschliessenden möglichen Denkformen angegeben werden, wodurch unser ganzer Verstand ausgemessen seyn soll, *) und die dessen ungeachtet bald

*) Diese 4. Hauptbegriffe, nebst den 12. Begriffen, die ihre Bestandtheile ausmachen, (Es gäbe also eigentlich nur 4. Categorien, Quantität, Qualität, Modalität und Relation, weil die übrigen 12 in diesen als Bestandtheile enthalten sind, und die Eigenschaft einer Cate-

hald darauf in der Critik der Practischen Vernunft noch einen neuen Zuwachs erhalten. Diese Formen wendet er nun unaufhörlich auf Anschauungen

§ 5

Categorie nach ihrem Begriff wesentlich mit sich bringt, daß sie unter keiner andern als ein abgeleiteter Begriff enthalten werde) enthalten den Vorraath aller Stammbegriffe, welche a priori in unserm Verstand liegen, und aus denen alle unsere möglichen Erkenntnisse (folglich auch die Practischen und Moralischen) zusammengesetzt werden müssen. Sie erschöpfen also das ganze Verstandesvermögen; und daß es deren gerade nur so viel, und warum nicht mehr und nicht weniger geben könne, zeigt die logische Eintheilung der Urtheile. Denn so vielerley Arten von Urtheilen es giebt, wenn man sie bloß der Verstandesform nach betrachtet, ohne auf ihren Inhalt zu sehen, so viel müssen auch reine Begriffe im Verstande seyn, weil ein Begriff nichts anders ist, als ein Prädicat zu einem möglichen Urtheile. Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden p. 62.

Wenn man diese reinen Begriffe vollständig auffinden kann, so hat man den ganzen Inhalt des reinen Verstandes gefunden — — Es muß also so viele reine Begriffe geben, als es Arten des Urtheils giebt. Denn jede Art des Urtheils kann nur durch einen reinen Begriff möglich werden. Welches ist nun diese neue Art von Urtheil, welche in den schon angeführten nicht enthalten ist, welcher die in der Practischen Vernunft neu aufgestellte Categorie Freyheit correspondiren soll?

gen an, diese nennt er Ursache, und jene Substanz, dies ist alles was er kann. An Erweiterung darf und kann er nicht denken, denn hier sind seine Gränszen. Er weiß sogar, daß diese Form nur Rechenspfenninge und ein Spielwerk sind, das ihm vorgeworfen ist, um sich damit zu unterhalten. Aber daß er dies weiß, durch welche Categorie mag er dies erkennen? Täuschung, Illusion, Traum scheint also die oberste aller Categorien zu seyn, die alle übrige begreift. Der größte Denker unterscheidet sich von dem schwächsten Kopf nur in so fern, daß jener die Categorien öfter und richtiger anwendet, wo dies bey dem letztern seltner und mit weniger Richtigkeit geschieht. Aber selbst dies ist unbegreiflich, da bey dem

Es kann aber auch deren nicht mehr geben, weil man sie gar nicht würde brauchen können, denn Begriffe sind nur zum Urtheilen brauchbar. Eben daselbst p. 146.

So könnte ich auch weiter fragen; unter welche der 16 Categorien gehören die Begriffe von Pflicht, Gesetz, Tugend, Glückseligkeit, Leidenschaft, Verstand, Sinnlichkeit? Dies sind doch auch Begriffe, die entweder unter andere subsumirt werden oder selbst Categorien seyn müssen. Doch da ich die Kritik der Praktischen Vernunft noch nicht so sehr durchdacht habe, als sie es verdient, will ich aus gerechter Beisorgniß, uns gerechte und ungegründete Urtheile zu fällen, meine Erinnerungen verzögern, bis ich über dieses Gegenstand mich mit größerer Zuverlässigkeit erklären kann.

dem einen, wie bei dem andern, der Vorraath von Materialien d. i. Anschauungen, und den darauf anwendbaren Categorien gleich stark ist. Das höchste was wir kennen, die Categorien, weis jeder: und er weis sie, ohne es gelernt zu haben, ohne alle Anstrengung und Fleiß.

S. 22.

Giebendes Urtheil.

Das Kantische System ist keine in andern Systemen unauflösbare Schwierigkeiten auf: es zerhaut den Knoten, statt solchen zu lösen.

Das Kantische System beschuldigt andere ältere Systeme, daß in solchen gewisse Antinomien unserer Vernunft ganz unauflösbar seien. Diese Beschuldigung würde Aufmerksamkeit verdienen, wenn in dieser Schule über eben diese Antinomien eine Auflösung gegeben würde, welche wahrhaft befriedigend wäre. Aber so ist leider unser Durst erweit, ohne daß er gestillt würde, oder was ist es denn, was wir zur Ausgleichung und Hinweigräumung dieser Widersprüche erhalten? — Ein Locus Communis, der auf alle mögliche Zweifel selbst dort, wo keine Antinomie ist, von jedem der zu bequem ist, als daß er der Sache weiter nachdenken sollte, gebraucht werden kann; ein Opium, das den Schmerz stillt, ohne

ohne ihn eigentlich zu heben: „dass wir alles so denken müssen, weil wir diese Receptivität haben.“ Aber was diese Receptivität ist, woher wir sie haben, was sich mit ihr verändern wird, ob sie uns allzeit begleiten wird, ob wir selbst allzeit seyn werden, darüber erhalten wir keine Gewissheit; dies sind lauter Fragen, deren Beantwortung ganz außer unserm gegenwärtigen Fassungskreis liegt. Nicht genug, dass wir hier eben so wenig belehrt werden, was wir selbst sind, woher unsere Seele und die Welt entstanden ist, ob die Welt endlich oder unendlich ist, ob sie einen Anfang hat oder von Ewigkeit ist, wie die verschiedenen Welttheile in einander wirken; so wird diese quälende Ungewissheit noch über andere Gegenstände verbreitet, die in andern Systemen weniger zweifelhaft, und noch überdies der Grund unserer Erkenntniß und endlichen Beruhigung sind. Die Auflösung dieser Fragen, mag immerhin über das Gebiet unserer Erkenntniß hinaus liegen, dies läugne und bestreite ich nicht; aber daraus, dass diese Fragen für uns dermalen unauflösbar sind, kann unmöglich folgen, was man zu folgern scheint, dass es keine Dinge außer uns, keine Welt, keine Seele, keinen Gott giebt, dass alles subjectiv ist. Die Kantische Philosophie bedient sich also nicht allein eines ähnlichen Mittels mit der Schulphilosophie, um der Beantwortung schwerer Fragen auszuweichen, dass sie, statt so wie diese alle Naturerscheinungen durch den Willen und Einwirkung

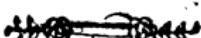
kung der Gottheit zu erklären, alles durch die Art unsrer gegenwärtigen Subjectivität erklärt; sondern, noch überdies, sie entzieht uns, durch eine unzeitig rege gemachte Zweifelsucht, alle bisherige Beweise für das reelle Daseyn der Dinge außer uns, für das Daseyn Gottes, und sogar für das Daseyn unserer selbst. Oder was um aller Welt wissen kann ein System erklären, dessen Hauptlehre ist, daß wir alle Regeln in die Natur legen, daß der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grunds, so wie der Glaube an das reelle Daseyn der Dinge außer uns, nur bloße Verstandesregeln sind? Ein solches System kann einschläfern, allen Untersuchungsgeist aufhalten und hemmen; aber erklären, und durch seine Erklärung dem Geist Nahrung und Befriedigung geben — dies kann es nicht.

§. 23.

Achtes Urtheil.

Das Kantische System setzt dem Erweiterungstrieb des Menschen, und dem gesammten Reich der Entdeckungen unübersteigliche Schranken.

Wenn wir einmal angenommen haben, daß in unsrer Erkenntniß so vieles wo nicht alles subjectiv ist; wenn bei der Untersuchung Psychologischer Phänomene allzeit diese und keine andere Antwort zum Vor-



Vorscheln kommt: so steht der Psychologie und besonders der practischen Weltweisheit eine traurige Periode bevor. Wir suchen sodann alles in dieser Subjectivität; wir hören auf, die Begriffe zu analysiren, ihrer Entstehung nachzuspüren; der Schlüssel zu unserm Herzen, der Sag, daß ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen hervorbringen, geht verloren, oder verschafft wenigstens diese Aufschlüsse und Beruhigung als blosse subjective Verstandesregel nicht mehr. Die sowohlige Lehre von dunklen Vorstellungen, durch welche wir manche Abgründe unserer Seele mit so gutem Erfolg und so glücklich erforscht haben, wird unnütz, sie wird zur bloßen Speculation unserer Schulen. Das, was in der Sache beweisend wäre, wird vernachlässigt, und hundert Beweise für sehr wichtige Gegenstände, die an sich wirklich beweisen, werden, wie dies schon wirklich der Fall ist, verlacht und verworfen, sobald solche unstatthafte Criteria und Beweise als die einzigen beweisenden angenommen und aufgestellt werden. So z. B. ist nach dem Kantischen System das reelle Daseyn solcher Dinge, die keine Erscheinungen sind, ganz unerweislich, nicht als ob es wirklich an sich unerweislich wäre, sondern weil Kant durch die falsche Voraussetzung, daß nur das, was in Zeit und Raum erscheint, für uns reelles Daseyn hat, dieses leibhaftige *non credidero nisi tetigerat*, dies Criterion aller, welche nichts für wahr halten, was sie nicht mit Händen greifen, sich selbst obheue.

ne Roth alle weitere Beweise abgeschnitten, und gegen alle vorhergehende Beweise stumpf und gleichgültig gemacht hat. Man versuche es doch zur Probe, diesen Satz als minder gewiß und ausgenügsam zu betrachten, und man wird und muß es finden, daß alle Beweise für das reelle Daseyn der Dinge, außer uns, so viel an Gewißheit und Beweisender Kraft gewinnen, als der Kantische Hauptatz verliehrt. Wenn nun die Falschheit eines solchen Begründsatzes bewiesen werden sollte, (wie dieser Fall doch möglich ist, weil alles ungewiß seyn soll) und jemand der Kantischen Lehre aus vollem Ernst anhängt, was muß bei ihm die Folge dieser Unmöglichkeit seyn? — Das an sich erweisliche Daseyn der Dinge bleibt ihm allein ewig unerweislich, und mit diesem alles, was sich auf dieses Daseyn gründet. Ein allgemeiner Scepticismus ist die nothwendige Folge; wir sind taub und nichts minder als empfänglich gegen alle gegenüberstehende Wahrheit; wir versäumen alle weitere Berichtigung unserer Erkenntniß. Jede noch so praktische Erkenntniß wird in eine magere Speculation umgeformt; wir vernachlässigen Beweise, ganze Bücher und Systeme, die wir außerdem vorzüglich finden würden; wir scheuen jene Prüfung fremder Gedanken, oder wir beurtheilen sie falsch, nach einem ganz falschen Maßstab; wir zwingen alle mögliche Entdeckungen in einige wenige ganz subjective Formeln, und bestimmen jeden Werth oder Unwerth; nachdem sie mehr oder weniger

niger hineinpassen ; wir bleiben stehen, wo wir noch weiter geben sollten ; wir denken uns groß daß wir nichts wissen ; und da wir das enge Gebiet unserer Erkenntniß so frühzeitig erschöpft zu haben glauben, so verfallen wir auf tausend Dinge die weniger werth sind ; wir thun am Ende Verzicht auf alle weitere Forschen und Denken. Unser Bestreben, das auf Erweiterung unserer Erkenntniß geben sollte, geht von nun an, aus Mangel einer höhern intellectuellen Beschäftigung, auf Sinnlichkeit und Genuss. Selbst auf das Moralische Verhalten, wenn nicht die ältern Gewohnheiten und Fertigkeiten noch in etwas zurück halten, muß der Einfluß sehr groß seyn, wenn der Glaube an Gott, an die Fortdauer seiner selbst, keine grössere Realität als die einer bloß subjectiven Verstandesregel hat. Denn die vorgebliche Nothwendigkeit, diese Verstandesregeln als objective zu denken, ist so groß nicht als sie gemacht wird, indem sie durch die Vorstellung ihrer Subjectivität, und vorzüglich durch den Gedanken geschwächt wird, daß ich nicht weiß, ob sie auch außer dieser so veränderlichen Subjectivität noch einen weiteren Grund hat, ob sie nicht mit dieser fällt, ob Gott nicht bloß in meinen Gedanken, und außer diesen nichts ist. Wenn die objective Existenz Gottes für uns nicht erweislich ist, so helfen alle Gefühle, alle Glauben, alle Verstandesregeln nichts, um dieser Vorstellung den gehörigen Nachdruck zu geben. Ein Gott, von dessen Daseyn ich keine andere als bloß sub-

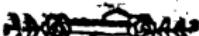
Subjective Gründe habe, davon eine bloße Idee in mir existirt, die mir nur zur Regel in meinen Nachforschungen dient, an die ich mich allenfalls halten könnte, wenn ich im untersuchen nicht weiter kommen kann; die bloß zum Aushepunkte meines Geistes dient, dieses Geistes, der absolute Einheit seiner Kenntniß verlangt *) — ein solcher Gott ist nach reiferer Untersuchung ein idealischer und folglich soviel als gar kein Gott. Man scheint diese Folge für die Sittlichkeit in dem Kantischen System vorher gesehen zu haben; zu diesem Ende wird der grosse Einfluß der Lehre von dem Daseyn Gottes und der Ewigdauer unserer selbst auf die Sittlichkeit geläugnet, und eine andere eben so subjective Vorstellung, die Vorstellung von Pflicht, zum Grund der Moral und Sittlichkeit gemacht. Aber soll ich die Wahrheit gestehen, so haben mich alle dafür angeführte Gründe sehr wenig überzeugt. Ich glaube noch immer, daß die Vorstellung von Gott und der Unsterblichkeit unserer Seele, die ersten dauerhaften Gründe unserer Sittlichkeit sind. Der Zweck und der Raum dieser Blätter gestattet die weitere Ausführung dieses meines Vorgebens nicht. Darum sey solche einer eigenen Abhandlung bestimmt. Indessen gewinne ich Zeit, diesen Gegenstand genauer zu überdenken.

Bey dem Kantischen System hat also die Wahrheit nichts, und die Einlichkeit und Tragheit alles

G

ges

*) Prüfung der Mendels. Morgenst. p. 224.



gewonnen ; und wenn dieses System von seinem Erfinder in der Absicht erfunden worden, um den Stolz des menschlichen Verstandes zu demütigen und herabzusetzen, so wird dieser Zweck sehr wenig erreicht, indem nun bey vielen an die Stelle des dogmatischen der sceptische Stolz tritt, der ungleich gefährlicher ist. Es wird der geisttötende Gedanke erweckt, daß man nun ausgelernt und alles erschöpft habe, daß nichts übrig bleibe, als die Anwendung zu machen, die sich von selbst giebt, so wie sich in der Ansichtung ein Gegenstand darstellt. Ein allgemeines Stocken der menschlichen Erkenntniß müste also, wenn sich dieses System fort erhalten sollte, die unausbleibliche Folge seyn.

S. 24.

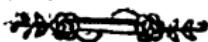
Neuntes Urtheil.

Das Kantishe System führt zu einer totalen Subjectivität unserer gesamten Erkenntniß.

Da meine vorhergehenden Urtheile zum Theil hart sind, so kann ich vorhersehen, daß man solchen das durch zu entgehen suchen werde; daß man sich der gewöhnlichen Ausflucht bedient, und mir einen offensbaren Missverstand zur Last legt. Man wird diese Urtheile nur in so fern begründet finden, als es erweislich ist, daß in dem Kantischen Lehrgebäude eine totale Subjectivität gelehrt werde. Dies wol-

len nun die Freunde dieses Systems nicht eingestehen. Ich bin also genöthigt, auch diesen Beweis zu führen. Ja, ich gebe noch weiter: ich behaupte, daß nicht bloß eine totale Subjectivität, und folglich der Physische Egoismus, die Folge dieser Lehre seyn; ich glaube sogar aus derselben beweisen zu können, daß nicht einmal das System des Egoismus, die Lehre, daß außer mir nichts ist, daß alle Welt in mir, in meiner Vorstellung ist, daß nicht einmal diese Lehre eine Realität habe, daß ich selbst nicht bin, daß ich selbst kein reelles Daseyn habe, daß es weder Objecte noch Subjecte unserer Erkenntnis giebt. Selbst dieses muß die Folge dieses Systems seyn. Habe ich diesen Beweis, wie ich hoffe, zu einiger Befriedigung meiner Leser geführt, so bitte ich sie, meine so eben gefällte Urtheile noch einmal durchzugeben, und ich hoffe daß sie ihnen sodann weniger auffallen, und mehr Grund zu haben scheinen werden.

Ich behaupte also, der Hauptfehler des Kantischen Systems seyn die Folge einer totalen Subjectivität: und noch überdies die Folge, daß es eine Erkenntnis giebt, welcher beydes mangelt, ein Object das erkannt wird, ein Subject welches erkennt. Um auch hier allem Missverständ vorzubeugen, will ich versuchen zu erklären, was ich unter totaler Subjectivität verstehe.



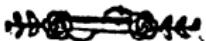
S. 25.

Was ist eine subjective Erkenntniß? welche Erkenntniß ist total subjectiv?

Wir erkennen Erscheinungen, wir haben Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe. Dies wird nicht geläugnet, und in diesem Sa; der eine That sache ist, vereinigen sich alle Schulen. Aber nun kommt der Punct, worüber man sich weniger vereinigen kann. Es fragt sich nemlich: correspondirt diesen Vorstellungen, Erscheinungen, Anschauungen und Begriffen, ein auser uns befindlicher, von uns unterschiedener, reeller, wirklicher Gegenstand oder nicht? Sind unter diesen Phänomenen Noumena verborgen? d. h. Dinge die zwar in keiner Anschauung gegeben sind, aber darum doch auser dem Verstand und und denkenden Subject eine reelle, nicht bloß logische Existenz haben? Erkenne ich diese Noumena bloß Kraft einer mir gegebenen, meiner Form anflebenden Verstandesregel, oder haben solche eine unabhängig von dieser bestehende Wirklichkeit und Realität? Ist das was mir erscheint, was ich anschau, vorstelle und begreife, nichts weiter als meine Vorstellung, oder liegt dabey etwas das auser mir ist zum Grund, das auf mich wirkt, dadurch meine Vorstellungskraft bestimmt, das eine von

mein

meiner Vorstellung unabhängige, abgesonderte Existenz hat? — Ja oder Nein! hier ist kein Mittel, daß eine oder das andere muß nothwendig ausgegeben werden. Das Kantische System läßt diese Frage ganz unbeantwortet. Es gesteht ein, daß die Erscheinungen die Materialien unserer Erkenntniß sind, aber weiter, was diese Erscheinungen sind, läßt es sich nicht ein. Ihm ist es genug, daß unsere Erkenntniß einen Grund hat, der nach diesem System in den Erscheinungen liegt. Aber ich frage, was ist dieser Grund, wenn es zweifelhaft ist, ob diesen Erscheinungen etwas reelles, substantielles zum Grund liegt? Wenn diese Frage von uns nicht entschieden werden kann: so ist der Grund unserer Erkenntniß, und folglich unsere ganze Erkenntniß unsicher und ungewiss; so ist es eben so möglich daß sie keinen weitern Grund hat; weil es möglich ist, daß ihr angeblicher Grund, die Erscheinungen, selbst ohne Grund sind. Warum wollen wir also hier, da noch so viel Ungewißheit bleibt, wo es doch um die Gewißheit und folglich den Grund unserer Erkenntniß zu thun ist, auf dem halben Weg stehen bleiben, oder umkehren? Fürchten wir vielleicht, die aus dieser Untersuchung sich auf allen Fall ergebenen Resultate möchten einer oder der andern unserer Lieblingsmeinungen schädlich oder nachtheilig seyn? Was gewinnen wir, wenn wir hier stehen bleiben, wenn wir behaupten, daß wir nicht wissen ob unter diesen Erscheinungen etwas liegt, das keine Erschei-



nung ist? Wenn wir dies nicht wissen, so ist das et
ne so möglich als das andere. Es ist also auch
möglich, daß eine Erscheinung nichts weiter als eine
Erscheinung, daß folglich, wie ich zeigen werde, uns
sere ganze Erkenntniß subjectiv ist. Dieser Folge
wollten wir entgehen, und wir verfallen nun in eine
ärgerliche, in jene, daß wir nicht wissen, ob unsere Er-
kenntniß einen oder gar keinen Grund hat, daß folge-
lich unsere ganze Erkenntniß ungewiß ist, und daß
uns der Grund den wir annehmen, die Erscheinun-
gen, für die Gewißheit unserer Erkenntniß gar nichts
gewährt. Also : man kann sich entweder für die
eine oder die andere dieser beyden Meinungen be-
stimmt erklären oder nicht. Ist das letzte, so ist der
allgemeine Scepticismus die nothwendige Folge, und
das Kantische System ist unläugbar ein sceptisches
System, das für die totale Subjectivität wenigstens
eben so geneigt als abgeneigt ist : eine totale Sub-
jectivität scheint ihm keine allen Menschen Sinn em-
porende Ungewißheit zu seyn ; nur gewiß ist es nicht,
ob nicht alles subjectiv ist, aber möglich ist dieser
Fall. — Kann man sich aber zu der einen oder
der andern der beyden entgegengesetzten Meinungen
categorisch bestimmen, so kommt es darauf an, wel-
cher man von beyden den Beifall giebt. Nehmen
wir das erste an, daß unsere Erscheinungen, Vorstel-
lungen, Anschauungen und Begriffe, auser uns kei-
nen Grund haben : so sind auf diesen Fall alle diese
Theile unserer Erkenntniß bloß subjectiv, d. h.
wir

wir haben diese Erkenntniß, ohne von außen dazu bestimmt zu werden; wir haben sie, weil wir Kraft unserer Receptivität so denken müssen. Wie würden diese Erkenntniß haben, wenn auch keine bestimmende Objecte außer uns wären, und aus eben dieser Ursache würden wir nie im Stande seyn, wenn auch Objecte außer uns wären, das reelle Daseyn dieser Objecte zu beweisen; denn wir wüssten nicht, ob dies alles nicht eine blosse Folge unserer Receptivität sei. Ich muss in dem Begriff einer totalen Subjectivität gefehlt haben, und dann zeige mag mir diesen Fehler, oder die Natur einer totalen Subjectivität bringt presentlylich mit sich, daß es entweder außer dieser Erkenntniß gar keine wirkliche Gegenstände giebt, oder wenn es deren giebt, daß sie zu meiner Erkenntniß gar nichts beitragen, daß ich ohne sie alles eben so gut erkennen würde; daß diese Gegenstände ganz unwirklich sind, überflüssig sind; daß es folglich unmöglich ist, mich von ihrem Daseyn zu überzeugen. Sie sind also in diesem Fall eben so gut, als ob sie nicht wären. Warum will ich über ihr Daseyn sprechisch verfahren? Warum sage ich nicht geradezu, daß sie nicht sind, denn ein Daseyn ohne Wirklichkeit und Zweck ist gewiß eben so viel als Nichts. Genug, meine Receptivität ganz allein kann bewirken, was diese Gegenstände durch ihr Daseyn zum Scheil hätten mitbewirken sollen. Oder wollen wir annehmen, unsere Receptivität und nicht minder di-



Gegenstände, jedes allein genommen, könnten diese Vorstellungen in mir hervorbringen? Dann hätte eine Wirkung zwei ganz verschiedene Ursachen, und es wird uns unmöglich, aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Wirkung auf das Dasein und die Beschaffenheit der Ursache zu schließen. Dann könnten wir nicht wissen, ob und welche Vorstellungen durch unsere bloße Subjectivität, und welche andere durch die Einwirkung der Gegenstände verbracht worden seien. Wir wollen aber, statt über das Dasein der Dinge, das uns auf jeden Fall doch nichts nützen würde, zu zweifeln, gerade zu bekennen, daß wenn unsere Erkenntnis ganz subjectiv seyn soll, es gar keine Gegenstände giebt. Jede totale Subjectivität läugnet also im Grunde das Dasein der Dinge außer uns, und führt auf den physischen Egoismus, kräfte dessen jeder sich selbst als die Welt betrachtet, alles ist sich und nichts außer sich sieht. Diese Folge ist apodictisch gewiß, oder eine bloß subjective Erkenntnis hat außer der Seele einen Grund, welches wider den Begriff einer bloß subjectiven Erkenntnis ist. Wenn aber jemand über die Worte streiten wollte, so nehnten wir statt selber die Sachen, und hier sage ich, der Satz daß unsere Erkenntnis außer der Seele keinen Grund hat, führt nothwendig auf die Folge, daß es außer mir gar keine oder ganz unwirksame Gegenstände giebt, er führt also auf den Egoismus. Wie jemand diese Erkenntnis, welche ganz allein in meiner Seele ihren

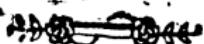
ren Grund hat, benennen, ob er sie mit dem Nämlich Subjectiv oder mit einem andern beehren will, dies überlasse ich, um allem weiteren Streit und Missverständniß vorzubürgen seiner Willkür und eigenem Gutbedenken: ich selbst aber halte mich an die Sache, die ich unter dem Ausdruck einer subjectiven Erkenntniß bezeichne, und diese Sache soll wie ich hoffe niemand bezweifeln, daß wenn unsere Erkenntniß einen Grund hat, solcher entweder in oder außer der Seele müsse gesucht werden.

Was ist eine bloß objective, was eine verschrifte, mischte Erkenntniß?

Liegt aber der Grund unserer Vorstellungen nicht in der Seele selbst, sondern außer ihr: so liegt entweder solcher ausschließenderweise in den Gegenständen, oder in der Seele und den äußerlichen Gegenständen zugleich. Auch diese Folge und Einschließung ist nothwendig. Daß die Seele eine Erkenntniß haben soll, zu welcher sie gar nichts, und die äußeren Gegenstände alles beitragen, ist eine so offensichtliche Ungetreimtheit, daß sie gar keiner Widerlegung verbient. Jede Erkenntniß ist ein Actus der Seele, und dieser setzt Thätigkeit und Anstrengung der Seele voraus; und wo Thätigkeit ist, da ist auch unläugbare Weitwirkung. Es bleibt also ganz allein das letzte. In diesem Fall nennen wir eine Erkenntniß objectiv.

tempo und subjectiv zugleich, oder kürzer, eine vermischte Erkenntniß, d. h. wenn die Seele nicht über sich selbst, oder ihre eigenen Handlungen reflektirt, in welchem Fall sie das Object und Subject zugleich ist, so muß ein auser ihr befindlicher Gegenstand mittel- oder unmittelbar ihrer Vorstellung correspondiren. Dieser Gegenstand ist sodann die Crise, und der determinirende theilweise Grund dieser Vorstellung. Wo die Erkenntniß nicht bloß subjectiv sondern vermischt ist, da nur es Gegenstände auser uns geben, diese müssen wirken, denn sie helfen unsere Vorstellungen zum Theil mit bestimmen. Und da eine bloß objective Vorstellung ganz wider die Natur einer Vorstellung ist, da keine Erkenntniß anders als bloß subiectiv oder vermischt sein kann: so müssen wir in dem Maß, als wir der einen oder der andern dieser beyden entgegengesetzten Meinungen beypflichten, das Daseyn, äußerlicher Gegenstände, (nicht bloß der Erscheinungen) entweder schlechterdings läugnen, oder unabdingt behaupten. Es giebt gar keinen Grund, über diesen Gegenstand sceptisch zu verfahren. Eine bloß subiective Erkenntniß, und die Nichtexistenz oder ganzliche Unwirksamkeit auserer Gegenstände, so wie eine vermischte Erkenntniß, und das reelle Daseyn mitwirkender bestimmender Gegenstände die auser uns sind, sind so nothwendige zusammen geordnete Bedingungen, daß keine von der andern getrennt werden kann, daß man sie synonymisch gebrauchen kann.

indem sie wirkliche sogenannte Propositiones Con-
vertibiles sind. Wo also eine vermischtte Erkennt-
nis und Vorstellung ist, da giebt es äußerliche reell
existirende Gegenstände. Ihr Daseyn hat den Zweck,
der bestimmende Grund unserer Vorstellungen zu
werden, und da sie dies bewirken sollen, so müssen
sie zugleich wirkende Kräfte seyn. Wir können also
etwas erkennen, was an den Dingen selbst ist, was
xe es auch ihr blosses Daseyn und ihre Wirksamkeit;
unser Blik und Vernunft können folglich durch die
Läuschung der uns umgebenden Erscheinungen drin-
gen: oder dieses Daseyn müste aufhören reell zu
seyn, es wäre ein blosses idealisches Daseyn. Meis-
ne Vorstellung stimmt also doch in etwas mit der
vorgestellten Sache überein, sie erkennt etwas, was
an ihr selbst, unabhängig von dieser Vorstellung, ist;
sie erkennt dieses Daseyn: es giebt also eine objec-
tive Wahrheit, meine Erkenntnis hat einen Grund.
Wollte dessen ungeachtet jemand behaupten, daß wir
über das Daseyn äußerlicher Gegenstände keine Ge-
wissheit haben, und doch von der andern Seite anz-
nehmen, daß nicht alle unsere Erkenntnis subjectiv,
sondern auch zum Theil objectiv sey: so würde er im
Widerspruch mit sich selbst stehen, er würde vernei-
gen, was er von einer andern Seite behauptet. Es
muß ein solcher stillschweigend oder ausdrücklich
zweifeln, ob dieses Daseyn nicht vielmehr sein blos-
ser Gedanke ist: er muß sehr, oder wenigstens eben
so gewiß seyn, dieses Paradoxon zu behaupten; und
wenn



wenn er dies thut, so nimmt er auch an, daß seine Erkenntniß bloß subjectiv ist. Er verneint dies in Worten, und behauptet es in der That.

Also, entweder ist alle Erkenntniß bloß subjectiv, oder vermischt. Im ersten Fall bleibt es gar keine Gegenstände außer uns, im andern Fall giebt es derselben, und sie wirken. Wollte aber jemand, um sich aus der Schlinge zu ziehen, den Grund dieser Eintheilung läugnen: so müste er entweder geradezu läugnen, daß unsere Erkenntniß einen Grund habe, oder er müste solches bezweifeln. Im ersten Fall würde er gänzlich sehn anzunehmen, daß es also kein Object, und eben so wenig ein Subject der Erkenntniß gebe; daß auch alle einzelne Erkenntniße gar keinen Grund haben; daß der Anblick einer Rose die Vorstellung eines Ochsen unmittelbar, ohne alle mit unterlaufende Association veranlassen könne. Im zweyten Fall bitte ich jeden dieser Zweifler noch einzimmt durchzulesen, was ich über diesen Gegenstand (§. 25.) gesagt habe. Der Gegner ist also auf jeden Fall in der Enge. Er muß am Ende, wenn er die Eintheilung in subjective, objective und vermischte Erkenntniß läugnen will, das ungemeine Absurdum zugeben, daß unsere Erkenntniß gar keinen Grund hat, oder er muß zweifeln ob sie einen Grund hat. Dann ist es aber eben so möglich, daß sie keinen hat: und wenn er diese Folge nicht scheut, so wissen wir voran wir sind, mit wem wir es thun haben. Es würde ganz verlohrne Mühe,

he,

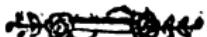
he, ja sogar lächerlich seyn, einen solchen Mann, der alle Gründe läugnet, durch Gründe überführen zu wollen. Das beste was wir thun können, ist, daß wir ihn sich selbst überlassen, und dann — wohl ihm! wenn er gut dabei fährt.

S. 27.

Weitere Bedeutungen des Worts, subjektive Erkenntniß.

Unsere Erkenntniß ist also blos subjektiv oder vermischt. (§. 26.) Bey dieser vermischten Erkenntniß stossen wir auf eine neue Frage, die hier untersucht werden muß. Wenn unsere Erkenntniß nicht blos subjektiv ist; wenn bey jeder Erkenntniß wirklich etwas objectives zum Grund liegt: ist sodann alles, was ich an den Gegenständen gewahr werde, objectiv wahr? Kann ich ganz das Innere dieser Gegenstände erkennen? stimmt jede unserer Vorstellungen mit dem genau überein, was der erkannte Gegenstand an sich selbst ist? Ist der Gegenstand, den ich mir als roth, weich oder ausgedehnt vorstelle, wirklich roth, weich oder ausgedehnt? oder ist ein Theil von dem, was ich erkenne, eine Erscheinung, bey welcher aber doch etwas sachliches, ein verborgenes Subject zum Grund liegt, welches unter dieser sinnlichen Eigenschaft erscheint? Gegen die erste Behauptung streuet die Erfahrung. So sehr auch

der



der erste Anschein dafür ist, so wird er doch durch andere entgegengesetzte Erscheinungen widerlegt. Diese sind die Veränderlichkeit unserer sinnlichen Werkzeuge, und die mit dieser als eine unzertrennliche Folge verbundene proportionirte Veränderlichkeit unserer Vorstellungen. Wie ist es möglich, daß man eine Eigenschaft als objectiv wahr annehmen sollte, die man mit veränderten Organen, wie z. B. in der Gelbsucht, ganz anders empfindet? Zwar wird dieser Schluß von Unerfahrgen, und besonders von dem gemeinen Mann, der seine Erfahrungen weniger untereinander vergleicht und auf diese Art eine durch die andere berichtigst, sehr leicht und sehr häufig gemacht. Ja selbst geübte Denker verfallen noch häufig in diesen Fehler, weil es äußerst schwer ist, genau zu bestimmen, was denn eigentlich in unserer Erkenntniß wirklich objectiv ist. Beynabe eben so leicht wird von der andern Seite, wegen dieser mit der Veränderlichkeit der Organe so genau correspondirenden Veränderlichkeit der Vorstellungen, wegen der grossen Schwierigkeit das objectiv zu bestimmen, der Schluß zu weit, bis auf eine totale Subjectivität getrieben. Man schließt, all s was wir erkennen und in Anschauungen geworrt werden, sind sinnliche Eigenschaften. Diese werden mit andern Organen anders erkannt: sie sind also nicht in den Gegenständen sondern nur in unserer Vorstellung wirklich; sie sind selbst Vorstellungen. Da nun unsere Vorstellungen in uns und nicht außer uns sind, so ist

Ist diese Art von Vorstellungen subjectiv; und da sich die höhere Erkenntniß unserer Begriffe auf die niedere und sinnliche, auf die Anschauungen gründet, und ohne solche leer und ohne Bedeutung ist; daß ohnehin ganz intellectuellen Dingen, wie unsere Begriffe sind, kein wirklicher Gegenstand in der Sinnwelt correspondirt: so ist unsere gesammte Erkenntniß ganz subjectiv. Diese Art zu schliessen scheint mir diejenige zu seyn, welche den Kantischen sowohl als den meisten Idealischen Systemen eigen ist.

Wein nun unsere Erkenntniß, wie unten bewiesen werden soll, nicht ganz subjectiv sondern zum Theil objectiv ist: und wenn bey dem Objectiven unserer Erkenntniß nicht alles, was wir an den Gegenständen erkennen, objectiv wahr ist, d. h. an den Gegenständen, unabhängig von unserer Erkenntniß, so gefunden wird, wie wir es erkennen: so bleibt nichts übrig, als daß wir Verhältnisse erkennen. d. h. Es sind zwar Gegenstände außer uns; diese wirken und bestimmen unsere Erkenntniß: aber wir erkennen sie nicht, wie sie an sich selbst sind, sondern wir erkennen sie nur in dem Maas, als solches unsere gegenwärtige Organisation, Lage in der Welt, und jedesmalige Empfänglichkeit gestaltet. Unsere Erkenntniß ist das Resultat der Einwirkung äusserer Gegenstände auf ein so bestimmtes empfängliches Subject. Diese Erkenntniß ändert sich zwar mit der Receptivität des Subjects: aber da bey sicher etwas bleibendes und objectives zum Grunde liegt,

liegt, so muß eben dieses bleibende das gemeinschaftliche Band und Bindungsmittel zwischen mehreren noch so verschiedenen successiven Subjectivitäten des nebmltchen Subjects seyn; daß bei allen diesen Subjectivitäten zum Grund liegt, ohne welches gar keine Erkenntnis, unter gar keiner Form möglich wäre.. Es muß etwas geben, das, wenn es Erscheinungen, und nach Verschiedenheit der Organisationen so verschiedene Erscheinungen giebt, bei allen Erscheinungen von jeder Art zum Grund liegt, etwas das die Fähigkeit hat, sich nach Verschiedenheit der Subjecte, welche in diesem Fall mit einem Spiegel verglichen werden, auf eine diesen angemessene Art darzustellen, etwas das erscheint, etwas ohne welches keine Erscheinung möglich ist ohne bloß subjectiv zu seyn: oder es giebt so viele Welten als Subjectivitäten, deren keine mit der andern verbunden ist: es ist schlechterdings unmöglich, daß sich ein Subject dem andern verständlich mache, weil es nichts giebt, worauf sich beide Theile stützen könnten, was jeder annahme, was jedem begreiflich wäre, in welchem beide übereinkämen. Das was auf diese Art sich jedem Wesen nach dessen Empfänglichkeit manifestirt, worauf sich jede Subjectivität berufen muß, um sich an die Vorstellungen einer andern anzuschliessen, sich dieser verständlich zu machen, was das Bindungsmittel zwischen so vielen getrennten Subjecten und Vorstellungsorten ist, dies ist zugleich dasjenige,

Nige, was in unserer Erkenntniß objectiv ist, was wir an den Gegenständen erkennen, wie sie an sich selbst sind, was der letzte und bleibende Grund unserer Erkenntniß ist, ohne welchen alles, was wir wissen und erkennen, nichts weiter als ein Traum ist. Dies ist nun freylich nicht sonderlich viel, aber allzeit genug um den Haden anzuknüpfen, und sich auch in andern abgeleiteten Sätzen aus den Labyrinthen des Scepticismus zu einer Verubigung und Gewisheit herauszuarbeiten. Ist nun einmal ein einziger Satz auf diesem Weg gefunden, den wir als objectiv wahr erkennen: so ordnet sich sodann unsere ganze Erkenntniß zu einer Gewissheit; dieser Satz ist der erleuchtende Funke, den wir in das bisher undurchdringliche Dunkel bringen; alles wird nun auf einmal hell, wo vorher nur Finsterniß war.

Da aber dieses objective, das was bey allen Erscheinungen zum Grund liegt, in seinen weitern Manifestationen keinem Subject so erscheint, wie es an sich selbst ist, sondern nur insofern, als es die Receptivität des vorstellenden Subjects gestattet: so erhält dadurch der größte Theil unserer Erkenntniß das Aussehen einer subjectiven Erkenntniß, wird auch gewöhnlich so genannt, und sehr leicht mit einer total subjectiven Erkenntniß verwechselt. Daher scheidet dann der große Missverstand, der sich so gern bey der Entscheidung und Untersuchung dieser Frage mit einschleicht. Es liegt also alles daran, den Sinn und

die Bedeutung einer subjectiven Erkenntniß so genau als möglich zu bestimmen. Subjective Erkenntniß hat diesem zufolge eine zweifache Bedeutung, deren keine mit der andern verwechselt werden darf, ohne Gefahr alles zu vertilren. Die erste, von welcher ich hauptsächlich spreche, ist die Bedeutung einer total subjectiven Erkenntniß. Nach dieser ist alle Erkenntniß in uns, in unserer Seele, unabhängig von aller Einwirkung äußerer Gegenstände, ohne alle Bestimmung und Mitwirkung von außen. Unsere Gegenstände sind kraft solcher ganz überflüssig und entbehrlich. Wenn auch deren keine vorhanden wären, so würden wir doch alles eben so gut, und in der nehmlichen Ordnung, mit der nehmlichen Stärke und Lebhaftigkeit erkennen, als ob sie wirklich vorhanden wären. Diese ist es welche ich längst und welche mir, wie ich bald zeigen werde, eine unvermeidliche Folge des Kantschen Systems zu seyn scheint. Diese unterscheidet sich aber sehr von einer andern, die man in einer ganz andern Bedeutung subjective Erkenntniß nennt. Nach dieser gibt es Gegenstände außer uns. Nicht in der Seele allein; auch in diesen liegt der Grund unserer Erkenntniß, denn sie wirken auf uns. Wir erkennen zwar an diesen Gegenständen nicht als les, wie sie an sich selbst sind; das meiste was wir erkennen, ist unsere Art sie zu seben: aber selbst dies ist nicht bloße Vorstellung in uns; wir erkennen sie so gut wir es vermögen, so weit es unsere Empfänglichkeit

lichkeit gestaltet; wir können das Mannichfaltige unter dem Schein verborgene Objective nicht so vollständig entwickeln, nicht alles was verworren ist zur Deutlichkeit erheben. Dies verursacht diesen subjectiven Schein. Aber auch selbst diesen Schein, diese verworrene Vorstellung, wenn sie gleich nicht in das Innere führt, könnten wir gar nicht haben, wenn keine Gegenstände an sich vorhanden wären, deren Daseyn wir nur verworren erkennen, wenn diese nicht auf eine bestimmte ihnen eigene Art wirkten, und dadurch unsere so empfängliche Vorstellungskraft modifizierten. Nur die Art ist subjectiv, der Gegenstand selbst ist objectiv. Diesen beiden wollen wir hier im vorgehenden noch eine dritte befügen, die von den beiden eben angeführten Subjectivitäten abermal verschieden ist. Man sagt nehmlich: dieser Mensch denke alles subjectiv, jeder Mensch müsse subjectiv behandelt werden, unser Vortrag müsse ganz subjectiv seyn, wenn er bey unseren Zuhörern einige Wirkung hervorbringen soll. Diese Redensarten könnten bey einigen den Verdacht erwecken, als ob es eine Subjectivität der ersten Art gebe, bey genauerer Untersuchung aber muß es sich sehr bald zeigen, daß unter dieser Subjectivität, die jedem Menschen eigene und besondere Mischung und Reihe von Vorstellungen verstanden werde, die nur aus der Ursache subjectiv genannt wird, weil sie bey keinem Menschen auf die nehmliche Art angetroffen wird, weil jeder diese



Mischung und Reihe der Ideen ganz allein, und außer ihm niemand hat. Sie betrifft also nicht den Grund der Vorstellungen selbst, das, worauf sich diese gründen, sondern ganz allein die Art wie diese Vorstellungen, die ein anderer eben so gut hat oder haben kann, bey diesem gegebenen Menschen untereinander coexistiren und auf einander folgen; in welcher Verbindung bey diesem individuellen Menschen diese gegebene Idee gefunden werde, welche Vorstellungen sie neben her begleiten, welche vorhergehen, wie oft und wie lebhaft sie von ihm gedacht werden. Diese also, da sie den Grund und die Quelle der Vorstellungen überhaupt gar nicht berübt, da sie sich nicht in die Frage einläßt, ob dieser Grund in oder außer der Seele zu suchen sey, ist eben darum von beyden obigen ganz unterschieden, und ist folglich gar kein Gegenstand meiner gegenwärtigen Untersuchung. Beyde erstere sind es die wir genau von einander unterscheiden müssen. Erstere (die totale Subjectivität) läugnet entweder gänzlich das Daseyn der äussern Gegenstände, oder sie läugnet wenigstens ihre Einwirkung und Einfluß auf unser Erkenntnisvermögen. Letztere setzt beydes voraus. Erstere läugnet alle objective Wahrheit, und nimmt eine Erkenntniß an, welche außer der Seele gar keinen Grund hat. Letztere schränkt zwar das Objectiv sehr ein, aber sie läugnet es nicht gänzlich. Erstere ist eine Kette, welche in der Luft hängt, letztere schließt

schließt sich an etwas an, von welchem sie ausgeht, auf welches sie sich gründet.

Ich muß meine Leser bitten, daß sie sich, um des kommenden willen, diese Begriffe sehr genau merken; ich glaube solche, sammt allen möglichen Arten einer subjectiven Erkenntniß, so genau bestimmt, und auseinander gesetzt zu haben, daß schwerlich einiger Missverständ entstehen kann. Ich zweifle auch, ob sich ein einziger gegründeter Einwurf dagegen vorbringen läßt: so weit vermuthe ich sollten selbst meine Gegner mit mir einig seyn. Nur in der Anwendung, wenn ich behaupte, daß das Kantische System eine totale Subjectivität, eine Subjectivität der ersten Art statuirt, dürften sie weniger mit mir übereinstimmen. Ich habe zu diesem Ende noch zwei Hauptfragen zu untersuchen, auf deren richtiger Entscheidung der ganze Streit beruht.

1). Welche Art von Erkenntniß nimmt das Kantische System an?

2). Giebt es eine totale Subjectivität? in wie fern ist sie möglich?

S. 28.

Beweise für die Behauptung, daß das Kantische System auf eine totale Subjectivität führt.

Dass die Kantische Lehre einiger Subjectivität unserer Erkenntniß nicht abgeneigt sey, wird selbst

von den eifrigsten Anhängern dieses Systems, so viel mir bekannt ist, auf keine Art geläugnet. Jeder derselben muß eingestehen, daß in solchem von gewissen Anschauungen und Begriffen, oder Kategorien, welche vor aller Erfahrung in der menschlichen Seele dargestalt zum Grund liegen, daß durch sie alle Erfahrung erst möglich wird, ausdrücklich die Rede seyn. Ich will auch glauben, daß eine totale Subjectivität wider den Willen dieser Schule die Folge dieses Systems seyn; denn es kann sehr möglich seyn, daß der Urheber sowohl als seine späteren Vertheidiger diese Folge gänzlich übersehen haben, daß sie sich ihren Grundsatz nicht so deutlich in Verbündung mit denselben Sätzen gedacht haben, aus welchen mir diese totale Subjectivität unwiderrücklich zu folgen scheint. Es ist auch eben so möglich, daß ich mich irre, daß ich dieses Resultat aus Prämissen folgere, in welchen es gar nicht enthalten ist. Auf diesen Fall erwarte ich eine belehrende Zurechtweisung. Bis ich diese erhalten habe, glaube ich aus guten Gründen behaupten zu können, daß die Kantischen Bordersätze nicht bloß auf die Subjectivität einiger Vorstellungen führen; ich glaube vielmehr beweisen zu können, daß nach solchen in unserer ganzen Erkenntniß ohne Ausnahme nichts objectiv wahr ist, daß alles ganz subjectiv ist, daß alles was wir wissen, meinen, urtheilen, erkennen und glauben, kurz alle Vorstellungen und Berichtungen der Seele, ausschließenderweise in unserer gegenwärtigen

gen Stimmung und Empfänglichkeit ihren Grund haben. Hier sind meine Beweise und Gründe, welche ich der strengsten Prüfung eines jeden kaltblütigen Richters sehr gern unterwerfe.

S. 29.

• Erster Beweis.

Nach dem Kantischen System sind die Erscheinungen und Anschauungen die einzigen möglichen Gegenstände unserer ganzen sinnlichen Erkenntniß. Von diesen Erscheinungen wissen wir nicht, ob solchen etwas reelles, substanzielles, welches erscheint, wirklich zum Grund liege. *) Es wird sogar von solchen gesagt, daß sie selbst nur Vorstellungen sind. **) Es wird gesagt, daß solche substanzielle Dinge, welche bey den Erscheinungen zum Grund liegen sollen, *vorauswa* sind, welche, weil sie nicht in Zeit und Raum als den beyden ausschließenden Bedingungen einer möglichen Anschauung vorgestellt werden können, ganz außer dem Kreis unserer Erfahrung liegen; daß sie folglich, da sie keine Gegenstände

H 4

stehen

*) Prüfung der Mendels. Morgenst. p. 158. 168. 170.

**) Die ganze Sinnenwelt existirt bloß subjectiv als Vorstellung in uns. Daselbst p. 250.

Die ganze Natur ist an sich nichts als ein Innbegriß von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Mengn von Vorstellungen des Gemüths. Kant. Cr. der N. W. p. 114, 491.

stände der Anschauung sind, auch keine Gegenstände der Begriffe sind, weil jedem Begriff, wenn er nicht ganz leer seyn soll, eine sinnliche Anschauung entsprechen muß; daß sie nur ein transcendentales Object sind, welches nur als Idee dienen soll, das mannigfaltige in den Erscheinungen in ein Bewußtseyn zu bringen, und vermittelst der sinnlichen Anschauung solches in dem Begriff eines Gegenstandes zu vereinigen. *) Da wir nun von diesen *vorpussois*, unmöglich eine befriedigende, vollständige Ueberzeugung erhalten können, da wir folglich ungewiß sind, ob den Erscheinungen etwas reelles zum Grund liegt, da wir für das eine so wohl als das andere keine Gründe haben: so ist es eben so möglich, (nur kann es von uns nicht mit Gewissheit ausgemacht werden,) aber eben darum ist es möglich, daß diesen Erscheinungen nichts außer uns zum Grund liegt, daß sie bloße Vorstellungen unserer Seele sind, daß folglich unsere ganze Erkenntniß total subjectiv ist. Wir sind nie im Stande, diese Frage zu entscheiden; denn aus welchen andern, als eben so schwankenden Gründen wollten wir sie entscheiden, da es selbst unter die Erscheinungen gehört, daß wir diese Erkenntniß haben, die nichts weiter als eine bloße Regel des Verstandes ist? **)

*) Prüf. der M. Morgenst. p. 130.

§. 30.

**) Wir kennen das Denken selbst bloß als Erscheinung, als eine successive Folge unserer Gedanken. Prüf. der Mend. Morgenst. p. 165.

S. 30.

Zweyter Beweis.

Nach dem Kantischen System giebt es keine objective Wahrheit, kein untrügliches Criterium des selben. *) Wir erkennen bloß Erscheinungen, und diese Erscheinungen selbst sind unsere Vorstellungen. Wir wissen also nicht, ob diese Vorstellung mit den Gegenständen an sich selbst übereinstimme, weil wir nicht wissen, ob es deren, neben den Erscheinungen, die unsere Vorstellungen sind, außer uns giebt. Es ist folglich eben so wenig objectiv wahr, daß es wirkliche Noumena giebt: wir müssen solche bloß kraft einer subjectiven Verstandesregel annehmen. Der Satz des Widerspruchs, dieser bisherige Prüfstein aller Wahrheit, der Satz des zureichenden Grundes, sind regulative, aber keine constitutive Regeln unsers gegenwärtigen Verstandes. **) Ihr Gebrauch ist bloß allein logisch. Selbst alle Naturgesetze werden erst von unserm Verstand in die Erscheinungen hincingebracht. ***) Wo dies alles ist, da kann die Erkenntniß welche wir haben, unmöglich eine andere als ganz subjective seyn. (§. 25.)

§. 5

2.)

*) Kant. Cr. der N. V. p. 18. 150. 155. und besonders p. 491.

**) Pr. der M. Morgenst. p. 250. 222. Kant. Cr. der N. V. p. 609.

***) Kant. Cr. der N. V. p. 114. 129.



2.) Wenn es keine objective Wahrheit giebt, so ist es eben so wenig objectiv wahr, daß es reelle Gegenstände außer uns giebt; es ist eben so wenig wahr, daß diese Gegenstände eine eigene Wirksamkeit haben, daß sie meine Vorstellungen mit bestimmen, zum Theil den Grund davon enthalten, daß sie auf mich wirken. Es ist also eben so möglich, daß dies alles bloß subjectiv sey, daß es gar keine Dinge, gar keine wirksame Gegenstände gebe, daß alles bloße Folge meiner gegenwärtigen Receptivität sey; daß alles nichts weiter als meine Vorstellung ist. Oder man muß annehmen, daß etwas objectiv wahr ist. Wer also behauptet, daß wir nichts als objectiv wahr erkennen, der behauptet, daß wir nicht wissen, ob nicht alles ganz subjectiv sey. (§. 43. 44.)

S. 31.

Dritter Beweis.

Nach dem Kantischen System sind die Bestandtheile unserer gesammten Erkenntniß 1) Anschauungen, 2) Begriffe, 3) Urtheile. Wenn ich nun beweisen kann, daß jeder dieser Bestandtheile nach den Kantischen Lehrsätzen ganz subjectiv ist, so muß unsere ganze Erkenntniß, die aus solchen und keinen andern Theilen besteht, nicht minder ganz subjectiv seyn.

S. 32

S. 32.

Die Anschauungen sind nach dem Kantischen System ganz subjectiv.

Diese Anschauungen sind sämmtlich Erscheinungen, folglich Vorstellungen unserer Seele, (§. 29.) *) von welchen wir nicht wissen ob ihnen etwas reelles, ein *vorzustellendes*, zum Grunde liegt, von denen also, wenn wir es am gellndesten nehmen wollen, es wenigstens eben so möglich ist, daß nichts, als daß es was zum Grund liegt. Wir haben also wenigstens eben so viele, wo nicht mehrere Gründe, ihr bloß subjectives Daseyn zu behaupten. (Denn daß wir unserer den Erscheinungen selbstständige Dinge suchen, die keine weitere Erscheinungen sind, geschieht, nach dem Kantischen System, bloß der uns gegebenen Verstandesregel zu folge, und ist folglich nichts objectives.) Dies können wir um so mehr, als zwey derselben, Zeit und Raum, an mehreren Orten ausdrücklich als bloß subjectiv angegeben werden. **) Diese beyde

*) Kant. Cr. der N. V. p. 114. Pr. der M. Mors' genst. p. 250. Kant. Cr. der N. V. p. 491.

**) Oder was ist eine Vorstellung, welche unabhängig von aller Erfahrung erhalten wird, an welcher nichts objectives ist, mehr als eine bloß subjective Vorstellung? eine Anschauung, durch welche erst alle übrige möglich werden? Von einer blossen Receptivität oder Fähigkeit, kann doch warlich hier, wenn von Zeit und Raum gesprochen wird, die Rede nicht seyn. Eine blossen Receptivität



beyde sind sogar die Form unserer Sinnlichkeit, die einzige mögliche Bedingung, durch welche wir in den Stand gesetzt werden, alle übrige Anschauungen zu haben. Alle Anschauungen sind also wesentliche Folgen dieser Sinnlichkeitsform, ohne diese würden wir sie vielleicht gar nicht haben. Und diese Form ist bloß subjectiv: also auch alles was durch sie möglich wird, alle Erscheinungen, die selbst nichts weiter als Vorstellungen sind; (§. 20.) folglich auch alle Anschauungen, deren Gegenstände die Erscheinungen sind, von welchen wir nichts weiter, als durch eine bloße

Ber-

ceptivität, ist nie eine Vorstellung oder Anschauung, wie Zeit und Raum seon sollen. und dann, wenn sie auch nichts weiter wären, als bloße Fähigkeiten, Formen der Sinnlichkeit, Bedingungen, unter welchen wir äußere Gegenstände erkennen: so kann dies unmöglich von Zeit und Raum allein gelten. Ich kann mir eben so wenig einen Berg anders als eine Erhöhung, keinen Fluk ohne Wasser, und kein Wasser ohne Nässe vorstellen: nur unter diesen Bedingungen sind diese Vorstellungen möglich. Es muß also so viele Formen der Sinnlichkeit geben, als es sinnliche Gegenstände giebt. Denn hier ist eben so gut von Allgemeinheit und Mathwendigkeit die Rede. Die Vorstellung aller Berge, Flüsse und Gewässer wird dadurch möglich, ohne solche ist sie unmöglich. Der Unterschied kann nur darin bestehen, daß Zeit und Raum Bedingungen und Formen aller Gegenstände, Höhe, Wasser und Nässe besondere Formen sind. Sie kommen aber darin überein, daß beyde nothwendig sind, daß durch sie andere Vorstellungen erst möglich werden.

Verstandesregel wissen, daß wir uns solche so vorstellen müssen, aber anben krafft derselben auf keine Art zuverlässig bestimmen können, ob ihnen etwas Objectives, ein wahres Noumenon zum Grund liegt.

Ich weiß nicht, wie es möglich ist, nach den einmal angenommenen Kantischen Grundsägen die Subjectivität aller Anschauungen zu läugnen. Da aber auf die Entscheidung dieses Punkts alles ankommt, da von dieser die Subjectivität der übrigen Theile unserer Erkenntniß abhängt, so kann ich ihn nicht so kurz und schlechterdings vorbegehen. Man höre und vergleiche.

Man gesteht ein und behauptet ausdrücklich, daß die Gegeustände der sinnlichen Anschauung Erscheinungen sind. Man behauptet weiter, daß diese Erscheinungen, so wie sie von uns erkannt werden, selbst die ganze Natur sammt ihren Gesetzen, nur Vorstellungen sind (siehe oben). Nun käme also alles auf die Frage an, ob diese Erscheinungen noch etwas mehr als blosse Vorstellungen sind, ob solchen etwas reelles, ein wirkliches Noumenon zum Grund liegt. Dies aber wird in dem Kantischen System weder bejaht noch verneint, sondern es wird behauptet, wir würsten es nicht, könnten auch nie eine grössere Gewissheit davon erhalten, weil diese Noumena nicht in Zeit und Raum angeschaut werden können, weil wir ihr Daseyn blos krafft einer Verstandesregel annehmen, welche uns blos Lehren kann, was für diese, aber nicht was für eine andere,

andere, und noch weniger was für alle mögliche Subjectivitäten bleibend, und folglich objectiv ist. Also, schliesse ich weiter, (und jeder consequente Denker muß mit mir auf die nämliche Art schliessen) also ist das eine so möglich als das andere. Oder haben wir auch über diesen Punkt, ob das eine so möglich seyn als das andere, ebenfalls keine Gewißheit? Wie ist es sodann möglich daß wir mit dieser Zuversicht behaupten, wir hätten über alle diese Punkte gar keine Gewißheit? — Wenn nun aber das eine so möglich als das andere ist, so ist es ja folglich auch eben so möglich, daß alle unsere Erscheinungen und folglich alle unsere Anschauungen ganz subjectiv sind? Ein System in welchem die Möglichkeit einer solchen Subjectivität behauptet wird, führt zur Subjectivität. Es ist wenigstens eben so geneigt, solche zu behaupten als zu verwirren. Es ist wenigstens ein sceptisches System. Da nun das Käntische System das reelle Daseyn der *vorwurwür* unausgemacht läßt, ja so gar annimmt, daß diese Frage für uns ganz unauflösbar seyn: so muß es nach seiner Meinung wenigstens sehr möglich seyn, daß alle Anschauungen ganz subjectiver Natur sind; daß solches auf die Subjectivität der Anschauungen führt, und solche auf keine Art als ungereimt verwirrt. Es ist in solchem wenigstens so viel gewiß, daß wir nicht wissen, ob sie etwas mehr als eine subjective Natur haben: und der Schluß für ihre Subjectivität hat sogar mehr Grund, als für ihre Objectivität, weil wir dadurch

dass

daß es ausgemacht ist, daß wir Anschauungen haben, welchen Erscheinungen correspondiren, die selbst nur Vorstellungen sind, schon in dem Besitz der Subjectivität sind; da alle Vorstellungen etwas subjectives sind. Wir brauchen also den Beweis dieser Subjectivität nicht zu führen; sondern der Beweis liegt demjenigen ob, welcher behauptet, daß sie etwas mehr als subjectiv sind. Die Gründe für die Subjectivität sind also stärker als für die Objectivität, weil zu ersteren noch hinzu kommt, daß wir durch die Vorstellungen, die unlängst etwas subjectives sind, schon in dem rechtlichen Besitz dieser Meinung sind.

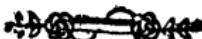
§. 33.

Das Kantische System führt auf eine totale Subjectivität aller Begriffe.

Nach dem Kantischen System sind 1) alle Begriffe leer, und erhalten nur einen Sinn oder Bedeutung, in sofern sie auf Anschauungen bezogen werden können, in sofern solchen eine in Zeit und Raum gegebene Anschauung entspricht. Sie haben also nur eine Realität, in sofern die Anschauungen eine Realität haben. Diese sind aber (nach §. 32.) blos subjectiv. Folglich können alle Begriffe ebenfalls nur subjectiv seyn.

2). Nach dem Kantischen System sind die Categories, als die obersten und höchsten Begriffe, von al-

les



ler Erfahrung so unabhängig, daß durch sie alle Erfahrung erst möglich wird. Wenn dies ist, so sind sie ohne Widerrede ganz subjectiv. Wenn also unter unsren Begriffen einige wären, welche nicht ganz subjectiv sind, so könnte dies ganz allein von den diesen höhern untergeordneten Mittelbegriffen gelten, denn diese sind nach Kantischen Grundsäzen ein Werk der Erfahrung. Aber hier scheint es mir aber mal zu seyn, wo dieses System nicht sonderlich consequent ist. Denn alle Mittelbegriffe stehen unter den Categorien, und werden durch diese erst möglich; und dann müssen sie, um nicht leer zu seyn, sich auf eine Anschauung beziehen; beydes ist unumgänglich. Nun habe ich aber bewiesen, daß alle Anschauungen ohne Ausnahme bloß subjectiv sind. (§. 32.) Die Categorien sind eben so subjectiv, folglich sind es auch alle niedrigere und Mittelbegriffe, weil sie zwischen zwey ganz subjectiven Quellen unserer Erkenntniß, den Categorien und Anschauungen, mitten inne stehen, durch erste möglich werden, und durch die letzte einen Sinn und Bedeutung erhalten.

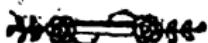
§. 34.

Das Kantische System führt auf eine totale Subjectivität aller Urtheile.

1) Nach dem Kantischen System wird in allen Urtheilen ein Begriff von einer Anschauung bejaht oder

oder vernichtet, eine Anschauung unter einen ihr correspondirenden Begriff subsumirt. Ohne Begriffe und ohne Anschauungen ist folglich kein Urtheil, und eben so kein Denken, keine Erkenntniß möglich, weil denken eben so viel als urtheilen ist. Nun sind (nach §. 32.) alle Anschauungen ganz subjectiv, und (nach §. 33.) alle Begriffe: folglich auch alle Urtheile, alles Denken und Erkennen, weil diese aus diesen beyden bestehen.

2). Die Urtheile sind entweder analytisch d. h. erläuternd, das Prädicat ist schon in dem Subject enthalten, wie z. B. Jeder Zirkel ist rund; oder sie sind synthetisch d. h. erweiternd, das Prädicat steht nicht in dem Subject, es muß ein anderer Grund dieser Vereinigung vorbanden seyn, wie z. B. bei dem Satz, die Welt ist ewig. Von synthetischen Urtheilen sind, nach den Kantischen Grundsätzen, alle Urtheile, welche eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, folglich mehr ausdrücken als in der Erfahrung ist, ganz subjectiv, weil jede Erfahrung nur lehrt, ob etwas sey, und wie es sey; aber nie lehren kann, daß etwas so und allgemein so seyn müsse. Die übrigen synthetischen sowohl, als alle analytischen Urtheile sind nach diesem System ein Werk der Erfahrung, folglich *a posteriori*, und nichts weniger als subjectiv. •Es hängt also hier alles von der Frage ab, ob unter solchen Voraussetzungen und Prämissen eine eigentliche wahrehaften Erfahrung statt habe? ob nicht alle



Erfahrung ganz subjectiv und folglich eine Täuschung sey? Wenn sie dies ist, wenn alle Erfahrung bloß subjectiv ist, so sind alle Urtheile, synthetische sowohl als analytische, bloß subjectiv.

S. 35.

Nach dem Kantischen System ist alle Erfahrung bloß subjectiv.

Nach dem Kantischen System ist die Erfahrung eine Erkenntniß von sinnlichen Gegenständen. *) Die Erfahrung ist also eine Erkenntniß. Wenn sie dies ist, so wissen wir aus andern Lehren dieses Systems, daß weder Anschauungen noch Begriffe allein genommen eine Erkenntniß geben; wir wissen, daß die Erkenntniß erst auf den Fall entstehen kann, wenn Anschauungen unter Begriffe subsumirt werden. **) Nun sind aber, wie ich (§. 32.) bewiesen habe, alle Anschauungen, und (nach §. 33.) alle Begriffe bloß subjectiv. Was kann ich also durch die Erfahrung lernen, das nicht schon vorher in mir war? Alle Erfahrung ist selbst nur Erscheinung: es scheint mir, als ob ich etwas erfuäre. Alle Erfahrung ist ja erst

vers.

*) Pr. der M. Morgenst. p. 148. wo es heißt „Erkenntniß von sinnlichen Gegenständen“ heißt aber Erfahrung. Also ist ohne die Categorien keine Erfahrung möglich; sie können also nicht selbst erst durch Erfahrung entstehen.

**) Pr. der M. Morgenst. p. 19. 51.

vermittelst der Categorien möglich, durch die Anwendung dieser Categorien auf etwas, das eben so wenig außer mir ist, auf Anschauungen. Selbst das, daß ich Erfahrungen mache, ist nichts weiter als eine Erscheinung, weil ich nur Erscheinungen erkenne. Ich kann alle Erfahrungen nur in Zeit und Raum machen: und Zeit und Raum sind etwas, das in mir selbst ist, folglich mache ich alle Erfahrungen in mir selbst. Alle Erfahrung entsteht durch die Anwendung der Categorien, und der darin sich gründenden Mittelbegriffe, auf Anschauungen: und diese Anschauungen habe ich schon, die Begriffe habe ich ebenfalls. Ich lerne wo nichts zu lernen ist. Wie ist ferner eine Erfahrung möglich, wo es gewis ist, daß nichts außer mir ist? Was will ich erfahren? Und wenn es bloß zweifelhaft ist, so ist es nicht minder zweifelhaft, ob ich wirkliche Erfahrungen mache. Denn so bald wir nur Erscheinungen erkennen, so bald wir ungewis sind, ob es Noumena giebt: so bald ist alles ungewis, was auf Erscheinungen gebaut ist. Die Erfahrung gründet sich aber auf Erscheinungen, folglich kann uns alle mögliche Erfahrung nichts belehren, was einzige Gewißheit hätte.

Nun lasst uns dahin wenden, um dessentwillen wir dies alles untersucht haben. Wenn also alle Erfahrung bloß subjectiv ist, so ist es offenbar, daß alle unsere niedrigere Erfahrungsbegriffe sowohl, als auch jene analytische und synthetische Urtheile, welche keine Notwendigkeit oder All-

gemeinheit ausdrücken, welche keine Verstandesregeln sind, eben so subjectiv und *a priori* seyen, als alle Categorien und vorgebliche Verstandesregeln.

Und wenn weiters die Anschauungen (§. 32.), die Begriffe (§. 33.), alle synthetische sowohl als analytische Urtheile (§. 34.), ja sogar unsre gesammtte Erfahrung (§. 35.), subjectiver Natur sind; wenn dies die einzigen Bestandtheile unseres gesammten Erkenntnisvermögens sind: so muß auch von dem ganzen Erkenntnisvermögen gelten, was von seinen Theilen gilt. Es kann also nicht so ungegründet seyn, wenn man behauptet, daß die Kantischen Voraussetzungen unwiderstehlich einen consequenten Denker auf eine totale Subjectivität führen.

§. 36.

Das Kantische System führt noch weiter. Es führt so gar auf die Folge, daß unsre Erkenntnis weder Subject noch Object hat.

Wenn der letzte Grund und Object unsrer Erkenntnis Erscheinungen sind, die selbst nichts weiter als Vorstellungen sind; wenn wir nicht wissen, ob diesen Erscheinungen etwas reelles, substantielles zum Grund liegt; wenn ferner ich mich selbst nur als Erscheinung kenne: *) so muß also von mir ebenso

*) Denn ich selbst kenne mich bloß als Erscheinung. Das selbst p. 205. Ferner, der Untersatz ist falsch, denn es

edenfalls gelten, was von andern Erscheinungen gilt. Von diesen wird behauptet, daß wir nicht beweisen können, daß solchen ein Noumenon wirklich zum Grund liege. Folglich ist dieses von mir, von meiner Seele, von dem was eigentlich macht, daß Ich bin, eben so unerweislich. Wir wissen also selbst nicht, ob wir etwas, ob wir mehr als Erscheinung sind, ob jede Erkenntniß ein Subject hat, welches erkennt.

Wollte man unser Daseyn aus unserm Gefühl beweisen, so ist dieses Gefühl selbst nur Erscheinung. Ein gleiches sind unsere Veränderungen, welche wir erfahren. Diese können noch um so weniger angenommen werden, um aus solchen auf unser substantielles Daseyn zu schließen, weil die Veränderungen selbst nur Erscheinungen sind, weil die Gegner sich sonst desselbigen Schlusses, für das objective Daseyn der Dinge anser uns, der Noumenen, auf folgende Art bedienen könnten. Sie könnten schließen: "Aus meinen Veränderungen schließe ich auf das Daseyn einer Kraft, welche kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist. An andern Wesen, die mir durchaus ähnlich scheinen, werde ich ganz ähnliche Veränderungen gewahr, also müssen auch bei diesen mir so ähnlichen Erscheinungen ähnliche Noumena zum Grund liegen."

§ 3

Woll-

er nimmt das ist objective, so daß Sinnwelt und Ich oder meine Person, als Dinge an sich angesehen werden. Dasselbst p. 211.

Wollte man diesen Schluß dadurch zu entkräften suchen, daß er aus der Analogie genommen sei, welche eine blosse Verstandesregel ist, so wäre neu-erndings selbst durch diesen Einwurf bewiesen, daß unser eigenes substantielles Daseyn ganz unerweislich sei, daß solches ebenfalls die subjective Regel eines Verstandes sei, der, was das sonderbarste von allen ist, kein erweisliches Subject hat, dessen Verstand er seyn soll. So kann ich ferner, wenn kein analogischer Schluß mehr als eine Verstandesregel ist, meinem Arzt, wenn ich Magenschmerzen habe, und dieser Lust hätte mir zu läugnen, daß ich einen Wagen habe, weil er solchen nicht in Zeit und Raum gewahr wird, weil die analogischen Schlußse nicht beweisen, daß etwas sich auch auf künftige und ganz ähnliche Fälle unter ähnlichen Umständen eben so verhalten werde, so kann ich, sage ich, diesem sceptischen Arzt niemals beweisen, daß auch ich einen Wagen habe. Er im Gegentheil hat den Vortheil, in einer tödlichen Krankheit mich gegen die Furcht des herannahenden Todes dadurch aufzurütteln, daß er mich versichert, daß es eben so möglich sei, daß ich gar niemals sterbe; weil die allgemeinen Todesfälle aller bisher gewesenen Menschen vermittelst eines analogischen Schlußes noch lange nicht eine untrügliche Gewißheit geben, daß auch mich dieses Schicksal betreffen werde.

Vorläufige Erklärung gegen den Einwurf des Misverständes.

Ich kann vorhersagen, daß man diesem Beweis, so wie bisher noch allzeit geschehen, einen offensichtlichen Misverstand des Systems entgegen stellen werde. Man wird behaupten, daß ich besonders mit den Ausdrücken und Worten, Dinge, Gegenstände außer uns, an sich selbst, spiele, und ihre mannichfaltige Bedeutung mit einander verwechsle. Ich erkläre also hier, was ich darunter versteh'e, ich behaupte nehmlich: Jedes System welches behauptet, daß wir nicht gewiß wissen, ob den Erscheinungen etwas correspondirt und zum Grund liegt, welches keine Erscheinung ist, welches in keiner sinnlichen Anschauung gegeben ist; jedes System welches an dem reellen Daseyn solcher Gegenstände zweifelt, deren mehr als logische Existenz durch die Vernunft ersannt werden mus, welches ungewis ist und die Frage für unauflösbar hält, ob unter den Phänomenen Noumena verborgen liegen, welche diese Phänomena hervorbringen; ein jedes dieser Systeme führt zur totalen Subjectivität. Wenn und so oft ich also von Objecten, Dingen und Gegenständen an sich, außer uns, spreche, so verstehe ich allzeit das, was man in der Kantischen

Schule Noumena nennt, Dinge die in keiner Anschauung gegeben sind. Von diesen behauptet ich, daß sie da seyn müssen, daß ohne solche keine Erscheinungen, keine Objecte der sinnlichen Anschauung möglich sind, daß sie der letzte Grund, und das wahre und eigentliche Objective unserer Erkenntniß sind. Wer ihr Daseyn ausdrücklich läugnet, staunt ausdrücklich eine totale Subjectivität: und wer darüber zweifelhaft ist, wer behauptet, daß diese Frage von uns auf keine befridigende Art könne aufgelöst werden, der hat weder für das eine noch das andere entscheidende Gründe, dem scheint das eine so möglich als das andre, der bleibt auf dem halben Wege seiner Untersuchung bey blosen Erscheinungen stehen, hält sich bloss an diese, umbes kümmert, ob auch diese noch einen fernern Grund haben, dem ist es eben so glaubbar, daß sie keinen weiteren Grund haben, daß folglich alle Erscheinungen ganz subjectiver Natur seyen. Daß dies letztere die Kantische Lehre sey, berufe ich mich auf die oben (§. 13.) angeführten Stellen. So wird z. B. in der Prüfung der Mendelssohnischen Morgenaufgaben p. 139. zwar gesagt: "Da die Erscheinungen, welche wir erkennen, die Dinge nicht selbst sind, so muß diesen Erscheinungen etwas zum Grund liegen, welches nicht Erscheinung ist, welches den eigentlichen Gegenstand der sinnlichen Anschauung ausmacht, und welches der Verstand zum voraus setzt." Nach dieser Erklärung

zung sollte jeder Leser auf den Gedanken verfallen, daß in dem Kantischen Lehrgebäude, das Daseyn solcher Dinge, welche keine Erscheinungen sind, und bey allen Erscheinungen zum Grund liegen, auf keine Art geläugnet werde. Aber man höre nur weiter, was dieses etwas ist. Man wird finden, daß es, außer einer Idee die wir haben müssen, nichts, also auf keine Art etwas außer dem Verstand, etwas für sich ist, das unabhängig von demselben besteht, und von diesem allein ist meine Rede. "Dieses Etwas ist nur ein transcendentales Object, d. h. es ist nicht Erscheinung, und liegt in so fern außer dem Kreis unserer Erkenntniß. Dieses unbekannte, für uns nie zu erreichende Object, soll nur als Idee dazu dienen, das Mannigfaltige in den Erscheinungen in ein Bewußtseyn zu bringen, und vermittelst der sinnlichen Anschauung, solches in den Begriff eines Gegenstandes zu vereinigen." Dieses unbekannte Object also, welches den Erscheinungen als zum Grund liegend angenommen wird, ist außer dem Verstand nichts reelles; es ist eine blosse Idee, von welcher wir gar nicht wissen können, ob ihr ein reeller, von unserm Verstand unabhängiger Gegenstand entspricht; es ist eine blosse subjective Verstandesregel. Was heißt nun dies, "das etwas, das wir den Erscheinungen als zum Grund liegend annehmen müssen, ist eine blosse Idee, die wir haben, die uns gegeben ist, um das Mans

nichhaltige in den Erscheinungen in ein Bewusstseyn zu bringen, anders, als dies etwas ist blos subjectiv, es hat außer unserem Verstand keine Realität? Und wenn es dies heißt, wie kann man längnen, daß der letzte Grund aller Erscheinungen, die selbst nur unsere Vorstellungen sind, abermals eine blosse Idee und subjective Verstandesregel sey? Und wenn also der letzte Grund aller Erscheinungen, ihre Objecte selbst, subjectiv sind, warum solle es falsch seyn, daß dieses System zur totalen Subjectivität führt? Was kann uns das nützen, daß Kant das Object und das Objective der Erscheinungen nicht längnet, wenn dieses Objective selbst nichts weiter als eine Idee, und folglich abermals subjectiver Natur ist? Ist hier nicht der letzte Grund der Erscheinungen, und folglich der letzte Grund unserer Erkenntniß offenbar ganz subjectiv? Es wird hier, wenn entschieden werden soll, ob unsere Erscheinungen einen letzten Grund haben, ob dieser Grund in der Seele allein zu suchen sey, nicht gefragt, ob eine Idee von solchen zum Grund liegenden außer- und übersinnlichen Gegenständen haben: sondern es wird noch weiter gefragt, wo der Grund dieser Idee zu suchen sey, ob ihr außer der Seele, außer dem Verstand, ein wirklicher Gegenstand correspondire. Wird diese Idee, wie in dem Kantischen System geschieht, als eine blosse subjective Verstandesregel angenommen, so hilft uns dieses Objective der Erscheinungen so wenig, daß es vielmehr die Subjectivität

jectivität aller unserer Erscheinungen nur um eine Stufe weiter hinaussetzt, und sodann um so fester begründet. *)

Da

* 1). Das unter dem Object, welches nach der Kantschen Lehre den Erscheinungen zum Grund liegen soll, nichts was eigentlich objectiv wäre, sondern etwas ganz subjectives verstanden werde, mögen folgende Stellen noch anschaulicher beweisen.

2). Dieses Etwas, worauf wir jede Erscheinung als auf ihr Object beziehen, ist uns völlig unbekannt, und gehört blos zur Form unseres Denkens. Prüfung der Mendelss. Morgenst. p. 132.

3). Hierbei muß man sich aber stets erinnern, daß die Gegenstände, welche auf diese Art geordnet werden, Modificationen unserer Sinnlichkeit sind, und daß es daher begreiflich ist, wie die Gesetze derselben nicht auser uns, sondern nothwendig in uns (in dem Verstande) liegen müssen, indem zwar der veranlassende unbekannte Grund der Erscheinungen auser uns ist, die Erscheinungen aber selbst als Modificationen unserer Sinnlichkeit in uns vorgehen, und also auch ihre Gesetze in uns haben müssen, denn sonst würden wir mit den Erscheinungen eben so unbekannt seyn als mit den Dingen selbst. Alle Erscheinungen müssen daher unter den Begriff der Substanz subsumirt werden, denn dieser liegt als ein Begriff vom Dinge selbst zum Grunde, und alles Daseyn, aller Wechsel, alle Folge muß davon bestimmt werden, obgleich ein der Substanz correspondirendes Object nicht gegeben ist, und also ein bloßer Begriff

ist,

Da ich nun aus dieser sowohl, als den in der Note angeführten Stellen fest überzeugt zu seyn glaube, daß in der Kantischen Schule, unter den Objecten der Erscheinungen selbst, nichts weiter als eine

ist, der sich auf Ausschauungen beziehen soll. Ebend.
p. 154.

4). Über eben deswegen können wir auch das Das seyn außersinnlicher Gegenstände gar nicht widerlegen, obgleich auch nicht behaupten. Denn in Dingen von denen wir gar nichts wissen, ist jede Behauptung, sie sey pro oder contra, gleich ungereimt. Wenn aber wichtige und wesentliche Zwecke der Menschheit den Glauben an das Das von solchen Wesen fordern, so hindert uns eben deshalb gar nichts, sie anzunehmen, und gewisse Verhältnisse und Beziehungen derselben auf die Sinneswelt zum voraus zu setzen. Ebend. p. 158.

5) Das absolut positive unserer oder irgend einer Denkungskraft, können wir doch nie objective kennen lernen, wir können nie wissen, ob nicht der letzte Betrug ärger sey als der erste: und man könnte daher das positive Denkvermögen in uns eben so wohl läugnen, als behaupten, je nachdem man es als einen Maßstab von objective oder subjectiver Wahrheit ansehen will. — Will man also nur das positive Denkungskraft nennen, welche uns lehrt, was die Dinge an sich sind, so ist es offenbar, daß wir dergleichen gar nicht besitzen, ja daß wir überall nicht einmal bestimmen können, ob es dergleichen gebe. — — Sollte hingegen positives Vermögen der Seele so viel heissen, als das Vermögen, Prädicate der Dinge außer uns

eine Idee, als eine subjective Verstandesregel verstanden wird, daß also das Daseyn reeller, von unsrem Verstand und Vorstellungsvermögen unabhängiger Gründe der Erscheinungen, geläugnet, oder wenigstens zweifelhaft und als unerweislich dars-

ges.

uns zu erkennen, die ihnen nicht als Erscheinungen, sondern als Dingen an sich zukommen, so hätten wir in der That ein solches Verniedigen gar nicht aufzuweisen, und es wäre nichts als Negation in uns, und also wäre es auch in dieser Anfische ~~an~~ Criterium objectiver Wahrheit. Ebendas selbst p. 160-163.

6). Da aber Anschauungen nicht die Objecte selbst sind, sondern blosse Beziehungen der Objecte auf unsre Sinnlichkeit, so können wir nicht nur allein von den Objecten gar nicht urtheilen; sondern wir können auch überhaupt nicht sagen, ob und wie irgend Objecte zu erkennen sind. Daselbst p. 164.

7). Wir kennen das Denken selbst bloß als Erscheinung, als eine successive Folge der Gedanken. Daselbst p. 165.

8) Ob aber Dinge an sich je durch das, was wir Denkraft nennen, zu erreichen sind, oder ob vielleicht durch jene das Denken selbst erst möglich werde, und also selbst nichts weiter als Erscheinung sey: darüber können wir gar nicht urtheilen. Daselbst p. 168.

9). Denn ob ich gleich in meiner Idee etwas annehmen muste, um etwas anderes zu begreifen, so wird doch die Existenz dessen, was ich angenommen habe, noch gar nicht erwiesen seyn, weil ich kein einziges Prädicat

mit

gestellt wird; da es folglich selbst in diesem Falle, nach diesem System, eben so möglich und glaubbar ist, daß es deren keine gebe, daß folglich alles subjectiv sey: so glaube ich nunmehr, den Hauptgegenstand unsers Streits, den Gesichtspunct, aus welchem wir das Kantische System betrachten sollen,

"auf

mit Gewißheit von dem Dinge aussagen, und es also gar nicht als ein bestimmtes Object angeben kann. z. B. Wenn ich auch annehmen müß: Eine jede Erscheinung setzt etwas voraus, welches der Erscheinung zum Grunde liegt: so habe ich doch dadurch von dem zum Grunde liegenden Object nicht den mindesten Begriff, und müß es eben deshalb als eine blosse Idee betrachten, die in meinem Verstände existire, deren Existenz ich aber durch gar nichts erweisen kann. Das Princip ist blos regulativ, aber nicht constitutiv. Daselbst p. 170.

10). So vielsehe ich nun wohl ein, daß derjenige, der Zeit und Raum für blosse Bedingungen unserer Sinnlichkeit hält, so daß also die Dinge an und für sich gar nicht in dieser Ordnung seyen, der ferner kein existirendes Ding zugiebt, als dessen Daseyn nach Erfahrungsgesetzen in Zeit und Raum wahrgenommen wird, unmöglich *a priori* von dem Daseyn Gottes überführt werden könne. Daselbst p. 226.

11). Denn die ganze Sinnenwelt existirt bloß subjective als Vorstellung in uns, und alle Gesetze und Regeln sind nicht objective, sondern unser Verstand giebt sie, und macht durch sie die Gegenstände seiner Erkenntniß erst möglich.

Ganz

auf das genaueste bestimmt zu haben. Ich glaube, mit Recht zu behaupten, daß dieses System zu einer totalen Subjectivität führe. Wenn dies ist, so erhalten von nun an meine obigen Urtheile erst ihren gehörigen Nachdruck: und von nun an wird es

leicht

Samt dem was kurz vorher gesagt wird s. ebendaselbst p. 250.

22). Da Raum und Zeit bloße Formen einer Art der Sinnlichkeit sind, so ist es gar nichts widersprechendes, anzunehmen, daß es noch unzählige Arten von Erfahrungskräften giebt, welche alle auch an gewisse Formen gebunden sind, und die Dinge wieder als anders Erscheinungen erkennen. Es ist ferner nichts widersprechendes, vielmehr etwas grosses und erhabenes, anzunehmen, daß es ein oder mehrere Wesen giebt, welche die Dinge unmittelbar ohne sinnliche Anschauung erkennen. — Es ist aber auch kein Widerspruch darin, anzunehmen, daß dies alles nicht so sey, daß wofore Art zu erkennen die einzige, daß außer uns überall kein verhüntiges Wesen mehr da sei ac.. Wenn ber. Es; des Widerspruchs hier entscheiden soll, so sind wir verloren. Daselbst p. 262.

23). Realität müste doch in jedem Fall etwahs sein, was sich in dem Dinge finde, und das, als objectivë Eigenschaft, dem Begriffe entspräche. Durch eine reale Eigenschaft muß jederzeit das Ding selbst einen grossen Umsang erhalten. In diesem Sinn aber ist das Daseyn gar keine Realität. Deutl so wenig die Möglichkeit ein objectives Prädicat der Dinge ist, eben so wenig ist es auch die Wirklichkeit, und durch das



leichter und möglicher, die Widerlegung zu beginnen. Wir haben es von nun an ganz allein mit der Frage zu thun, ob es eine totale Subjectivität geben könne? Alle Gründe, welche gegen eine totale Subjectivität beweisen, stehen in so fern zu gleicher Zeit dem Kantischen Lehrgebäude entgegen: wir widerlegen das eine, indem wir das andere widerlegen. Es kommt also darauf an, ob es mir gelungen sei, die Freunde dieses Systems zum Geständniß zu bringen, daß ihr System ein System der totalen Subjectivität sei. Da es aber noch immer sehr möglich ist, daß ich mich getirrt, und dem System

Das wirkliche Daseyn erhält das Ding keine einzige Eigenschaft mehr, als deren schon in seinem Begriff gesuchte ist; sondern Wirklichkeit drückt, so wie Möglichkeit, eine bloße Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen aus. Da nun also das Daseyn keine reale Eigenschaft zu dem höchsten Wesen hinzu thut, so ist das Daseyn auch nicht als objectire Realität anzusehen, sondern man verwechselt sis mit einer bloß logischen Beziehung, durch welche das reale Wesen nicht den mindesten Zusatz bekommt. Ebend.

p. 295.

14). Wir sehen aus der vergeblichen Bemühung unsers grossen Philosophen aufs neue, wie wahr die Bemühung des Herrn Kant sch; daß sich unmöglich ein allgemeines, und zugleich hinreichendes Kennzeichen der Wahrheit (der Materie nach, oder in objectiver Bedeutung) angeben lasse 26. Das selbst p. 163.

stem eine ganz falsche Beschuldigung zur Last ges
legt hätte, so will ich gegenwärtig zugleich für einen
zweyten Fall Vorsehung thun. Es kann wenigstens
nicht widersprochen werden, daß dieses System eine
partiale Subjectivität gewisser Unschauungen, Be-
griffe und Urtheile lehre und annehme. Ich suche
zu diesem Ende, nach vollendeter Hauptfrage, ob
es eine totale Subjectivität geben könne, in einer
eigenen und später Abhandlung, das unmögliche, wi-
dersprechende und grundlose von jeder Partialsub-
jectivität eben so zu beweisen. Zu diesem Ende
zerfällt meine Arbeit in zwei weitere Hauptfragen:

- 1.) Giebt es eine totale Subjectivität?
 - 2.) Giebt es einzelne Vorstellungen, welche bloß subjectiv sind, indem andere Vorstellungen vermittelst der Erfahrung erhalten und gesammelt werden?

§. 38.

Es kann keine subjective menschliche Erkenntnis geben.

Röthige Vorerinnerung und Wiederhöhlung.

Ich hoffe, meine Leser werden aus den, zu §. 37. angeführten, beweisenden Stellen sich noch sehr wohl erinnern, daß, nach dem Kantischen Lehre gebäude, das objective Etwas, welches wir gewöhnlich den Erscheinungen zum Grund legen, eine bloße Idee, eine subjective Verstandesregel sei,

द दास

daß es blos zur Form unsers Denkens gehöre, (n. 2. und 9.) daß wir das Daseyn ausersinnlicher Ge- genstände weder behaupten noch widerlegen können, (n. 4.) daß wir nicht wissen können, ob da nicht der letzte Betrug ärger als der erste sey, (n. 5.) daß wir das positive Denkvermögen in uns eben so gut läug- nen als behaupten können, daß wir nicht bestimmen können, ob es Dinge an sich giebt, daß das Ver- mögen solche Dinge zu erkennen eine Negation in uns, und folglich kein Criterium von objectiver Wahrheit sey, (n. 5.) daß wir das Denken selbst blos als Erscheinung kennen, (n. 6.) daß die ganze Sinnenwelt, sammt allen Regeln und Gesetzen, die nur von unserm Verstand gegeben werden, blos subiectiv in uns existire, (n. 4.) daß das Daseyn selbst keine Realität sey, indem die Wirklichkeit, so wie die Möglichkeit, eine blosse Beziehung auf unser Er- kennnisvermögen ausdrücken, und folglich dieses Daseyn nicht als objective Realität anzusehen ist, (n. 13.) daß endlich sich unmöglich ein allgemei- nes und hinreichendes Kennzeichen der Wahrheit, der Materie nach oder in objectiver Bedeutung, ans- geben lasse: (n. 14.) dies alles hoffe ich sollen sie sich noch sehr gut erinnern. Nicht minder hoffe ich, was ich (von §. 29. bis 37.) über die Subjectivität der Anschauungen, Begriffe, Urtheile und Er- fahrung weitläufig dargethan habe, werde ihrer Erinnerung eben so wenig entgehen. Ich bitte sie aber nun auch, das was ich (§. 25. 27.) von der Total- und

Par-

Partialsubjectivität der menschlichen Erkenntniß festgesetzt habe, genau zu vergleichen und sodann einen gefälligen Schluß aus diesen Prämissen zu ziehen. Ich frage sie, ob eine Erkenntniß, von welcher sich kein objectives Criterium angeben läßt, eine Erkenntniß, von welcher wir nicht wissen, ob nicht der letzte Betrug ärger als der erste ist; eine Sinnenswelt, die sammt allen Regeln und Gesetzen nur subjectiv in uns existirt; ein Etwas, das bey den Erscheinungen zum Grund liegt, das nichts weiter als eine Idee, eine blosse Verstandesregel ist; ein Daseyn, das selbst keine Realität, sondern nur eine Beziehung auf unsere Erkenntniß ist; ob dies alles nicht unläugbare Prämissen sind, welche auf den Schluß einer total subjectiven Erkenntniß führen? ob eine Erkenntniß dieser Art, nicht total subjectiv sei? — Auf diese Erinnerung hinauf, nachdem ich in kurzem bewiesen habe, daß ich den Beweis von dem Ungrund einer totalen Subjectivität nicht am unrechten Ort und folglich zur Unzeit führe, stelle ich einer solchen Subjectivität folgende Gründe entgegen.

S. 39.

Erster Beweis gegen eine totale Subjectivität.

Eine totale Subjectivität ist einer der sonderbarsten Einfälle, die je in den Kopf eines Menschen gekommen sind, der sich im Spaß, zur Unterhaltung einer Tafelgesellschaft, um den Leuten die Köpfe zu verwirren, die Aufmerksamkeit zu reizen, oder seinen dialectischen Witz und Beredsamkeit zu zeigen, sehr artig hören lässt; der aber, wenns im Ernst gemeint, und als die Grundlage eines Lehrgebäudes, und noch vollends zum Unterricht in öffentlichen Schulen, aufgestellt werden soll, von den widrigsten Folgen ist. Denn wenn alles subjectiv ist: so hat (§. 25.) außer meiner Seele, außer meiner Subjectivität, nichts, gar nichts einen Grund; so steht, fällt und verändert sich mit dieser meine ganze Erkenntniß; so ist alles was ich weiß unsicher und schwankend; so ist alles bloße Läusbung, nichts ist Realität; so ist das traurigste, was wir wissen, was wir nie wissen sollen, daß wir wissen, daß unsere Erkenntniß nichts weiter als ein Traum ist; so geht alle Gewisheit alle Veruhigung verloren, unsere ganze Erkenntniß verfehlt ihren Zweck. Nichts wäre nöthiger gewesen, als diese Läusbung nicht bloß nicht zu verlieren, wir sollten sie so gar nicht einmal vermutben. Wer uns diese Läusbung beweisen will, erweist uns

unbed-

unberußen einen sehr traurigen Dienst, denn er wird der Mörder unserer Ruhe. Oder wie ist es möglich, daß uns eine Erkenntniß beruhige oder vergnügen, wenn wir Gefahr laufen, jeden Augenblick, durch den quälenden Gedanken gestört zu werden, daß wir uns zwar tausend Dinge vorstellen, daß wir glauben sie seyen, ohne, — daß sie sind? Freylich, wenn wir nicht wissen daß die menschliche Erkenntniß ein Ganzes ist, wo nichts stückweise kann erkannt werden, wo ein Satz dem andern die Gewißheit giebt, wo sich eins in dem andern gründet, wo alle Partialgründe durch einen letzten und allgemeinen Grund ihre beweisende Stärke erhalten; freylich, wenn wir im Denken weniger consequent sind; wenn wir weniger Drang fühlen, eine reale Befriedigung zu erhalten, wenn uns jedes Bruchstück schon willkommen ist, ohne daß wir auf die Gründe der Gründe zurückgehen, und ihr Gewicht, und ihre beweisende Kraft, durch höhere und allgemeinere Gründe unterstützen; oder wenn wir, sogleich nach geendigtem Streit, diesen Grundsatz wieder vergessen, und, hingerissen durch die Stimme der Natur, an unserer Lehre sogleich selbst zu Meineidigen werden, und handeln, als ob alles reell und keine Täuschung wäre: so fühlen wir ganz gewiß das quälende und beunruhigende dieser Lehre wenig oder gar nicht; ob man gleich bedenken sollte, daß eine Lehre, bey welcher man nur glücklich seyn kann, wenn und so lang man sie vergißt oder ganz außer

Augen setzt, so lang man das Gegentheil lebhafter denkt, sehr schwer den Namen einer Wahrheit verdient, deren wesentliches und characterisches Merkmal ist, die darum den Menschen gegeben ist, damit sie uns vergnügen soll. Aber was kann uns vergnügen, wenn alles, was wir wissen, so vorübergehend als wir selbst ist? Diese Ungetwissheit erstreckt sich bis auf die alltäglichsten Lebensmaximen herab, auf Grundsätze, welche bey allen Menschenhandlungen zum Grund liegen. Ich soll z. B. an der Glückseligkeit und dem Wohl meiner Mitmenschen arbeiten, und nun, da ich dies sehr eifrig will, fällt mir auf einmahl meine Lehre ein: ich zweifle, ob es Menschen außer mir giebt. Wer kann hier Hände anlegen, thätig werden, wenn er dies lebhaft und mit Ueberzeugung denkt, ohne ein Thor zu seyn, oder durch seine Thaten zu beweisen, daß er praktisch läugnet, was er theoretisch vertheidigt? Die Finalverhügung aller Sätze und Wahrheiten, die zur Erhaltung der Verbindung unter Menschen so nothwendig und wesentlich sind, beruht ganz allein auf der festen Meinung, (sie sey nun Läuschung oder Wahrheit) daß sie kein Traum sind, daß etwas ist worauf sie sich gründen, daß dieses Etwas mehr als eine bloße Illusion ist. Es muß also unumgänglich in unserer Erkenntniß, so wie im Gebiet aller Wahrheiten, ein fixer, bleibender Punkt seyn, um welchen sich alles dreht, auf welchen alles kann zurückgeführt werden: oder wenn es keinen solchen giebt, so

so ist alles schwankend, alle Beweise sind sodann lächerlich, wir sind Thoren, daß wir beweisen wollen, denn nichts kann bewiesen werden, wo nichts festes ist, wo alles schwankt. Beweise sezen Gründe voraus, und was sind solche, die am Ende selbst keinen Grund haben? Wenn die Metaphysik, so wie man bisher glaubte, diejenige Wissenschaft ist, welche die letzten und allgemeinsten Gründe des menschlichen Wissens enthält; und wenn diese ungewiß ist, weil alle diese Gründe blos subjectiv, blosse Verstandesregeln seyn sollen: so ist die ganze menschliche Erkenntniß, alle Wissenschaften und Wahrheiten, nichts weniger als gewiß. Von der Gewißheit und Objectivität der metaphysischen Grundsätze, z. B. von dem Satz des Widerspruchs, deszureichenden Grundes, hängen alle subalterne, abgeleitete Wahrheiten ab. So z. B. wenn der Satz, daß ähnliche Wirkungen ähnliche Ursachen beweisen, wenn folglich alle analogische Sätze, welche sich auf diesen Grundsatz stützen, ungewiß, oder blosse subjective Verstandesregeln, sind: so ist es auch blos subjectiv wahr, es ist eine blosse Vorstellung von mir, daß andere Menschen vorstellende und denkende Kräfte sind, daß sie einen Magen und Gedärme haben, daß dieser an einem hizigen Fieber leidet, daß jenen diese Bekleidung verdrossen, daß er diese Person haßt oder liebt, daß mit dem nächsten Frühjahr die Bäume ausschlagen, und mit fünfzigem Sommer das Getraid reisen, daß morgen die Sonne



aufgeben, und mit ihrem Untergang die Nacht hereins
brechen wird. So ist also die ganze Arzneywissen-
schaft, Physis und Menschenkunde ebenfalls ganz
subjectiv. Alle Regeln welche darinn aufgestellt
werden, sind eben so gut bloß subjective Regeln, als
jene, welche unser Verstand erst in die Natur
hinein gelegt haben soll, ohne daß sie an sich
selbst vorhanden wären. Ich kann nicht mehr
zum voraus bestimmen, ob dieser Mensch, den ich
hier zum erstenmal gewahr werde, auch einer Natur
mit mir ist, ob er auch so wie ich schläft, ist oder
trinkt, ob er lachen oder weinen kann, ob er mit
mir einerley Ursprung hat, ob er so wie ich vom
Weibe gebohren ist, ob er auch sterben wird, wie die
so vor ihm waren. Wir müssen erst abwarten, bis
uns dies alles in einer sinnlichen Anschauung ge-
geben wird, und dann wissen wir auch selbst auf
diesen Fall nichts, weil alle Anschauungen ganz sub-
jectiver Natur sind. Ich weiß wohl, daß sonst ges-
wöhnlich das Feuer brennt, und andere Körper ver-
zehrt, daß bisher noch allezeit das Holz leichter, so
wie der Stein schwerer, als das Wasser war; aber,
ob auch dieses Feuer dieses Blatt verzehren werde,
ob bey diesem Schiff, welches heute vom Stapel ge-
lassen werden soll, nicht eine Ausnahme statt finden
werde, ob dieser Stein nicht auf der Oberfläche
schwimmen, ob nicht künftig die Schiffe zweck-
mäßiger aus Stein gebaut werden sollten — dies
alles würde ich nicht, wenn nicht meine denkende
Kraft

Kraft an eine subjective Verstandesregel gebunden wäre, kraft welcher ich bey ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen vermuthen müß. Aber diese Regel ist bloß subjectiv, sie ist eine Form unsers Verstandes, der sie erst in die Natur legt, sie ist folglich so veränderlich als meine Subjectivität. Es ist also möglich, daß mit einer andern Subjectivität das Gegentheil erfolge, denn außer dieser hat nichts, was ich erkenne, einen Grund. Auch unser ganzes Vorhersehungsvermögen ist dahin. Mit ihm ist alles was sich darauf gründet, alle Anstalten für die Zukunft sind unnütz und vergebens: sie sezen voraus, daß diese Subjectivität noch fortdauern werde, kraft welcher ich bey ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen erwarte. Aber wo ist die Regel des Verstandes, die mich versichert, daß ich die Subjectivität, die ich heut habe, kraft welcher ich ähnliche Wirkungen erwarte, auch morgen noch behalten werde, daß ich morgen nicht das Gegentheil, kraft einer entgegengesetzten Subjectivität, erkenne? Wo ist die Regel, welche mir anzeigt, welche von diesen beiden so entgegengesetzten Subjectivitäten mich schändlich hintergangen hat? Oder vielmehr haben mich nicht beide hintergangen, weil nichts objectiv ist? Und wenn das alles ist, wo sind, wo stehen wir?

Kreulich könnte man hier sagen, "die Illusion muß die Stelle der Sache selbst vertreten." Aber wenn diese Aussicht einen Grund haben sollte, dann sollte ganz gewiß diese Illusion ewig

eine Illusion bleiben. Aber wie kann sie dies, wenn wir wissen, wenn man es uns sogar beweisen kann, daß alles Illusion ist? — Eben so wenig kann ein anderer Ausweg retten: "dass die allermeisten, wo nicht alle Menschen, die wenigste Zeit ihres Lebens daran denken, daß alles Illusion sey; daß sie größtentheils in dem sinnlichen Taumel und dem blinden Glauben an das Daseyn solcher Dinge, die gar nicht sind, dahin leben; daß diese Täuschung mit ihrer Natur so identisch ist, daß sie diesen mit unverlaufenden Zweifel nie zu der Lebhaftigkeit gelangen läßt, welche nöthig wäre um diese Täuschung zu schwächen." Aber genug, daß wenigstens ich einer dergentigen bin, dem diese Entdeckung das Leben unerträglich machen würde, und ich vermuthe, daß davon mehrere sind. Wie soll ich mich behelfen? Genug, daß diese so beunruhigenden Zweifel, dieses Gewahrwerden unserer Täuschung sich gerade dort am meisten äussern müßt, wo uns so sehr an reellen Trostgründen gelegen ist, wo kaum der stärkste Glaube an die Objectivität unserer Erkenntniß verhindert ist, eine reelle Bestiedigung zu geben. Was soll ich dann thun, wenn ich unglücklich, unzufrieden mit der Welt, unzufrieden mit dieser Stimmung meines Geistes bin? wenn ich mich aufheitern, und durch ernsthaftere Betrachtungen den Werth der Güter untersuchen soll, welche mir mangeln? wenn ich zu diesem Ende nach Gütern forschen soll, welche einen bleibenderen Grund haben? Was kann mir hier

hier die Vorstellung helfen, daß alles subjectiv ist, daß ich kraft meiner mir eigenen so unglücklichen Subjectivität verdammt bin, mir Dinge, die gar nicht sind, so vorzustellen, daß sie nicht ärger seyn könnten, wenn sie auch wären?

Es wird wenig oder gar nichts auf diesen meinen Einwurf geantwortet, wenn man behaupten wollte, "daß eben diese Subjectivität mit sich bringt, daß ich kraft derselben eben so gut auf die nöthigen Trostgründe verfallen werde, als sie mich kurz vorher auf diese düstern Resultate gebracht hat." Weil alle Gründe, welche ich zu meinem Trost anführen könnte oder würde, das reelle Daseyn der Dinge außer mir, als eine ausgemachte Wahrheit voraussehen; weil sie voraussehen und erfordern, daß, wenn die versprochene Wirkung erfolgen soll, dieser Glaube nicht blos erweckt, sondern lebhaft und unerschütterlich erweckt werde: wie kann dies geschehen, nachdem ich weiß, daß ich mich auch hier wieder täusche, indem ich dies denke? — Der Glaube an reelle, außer uns existirende, uns bestimmende Dinge, ist also zu unserer Beruhigung so wesentlich, daß wir diese nie erhalten können, wenn dieser so nöthige Glaube nicht wenigstens als Illusion existirt. Wie kann es nun als solche fortdauern, wenn man uns armen Betrogenen in ganzen Büchern beweist, uns auf alle Art zu überzeugen sucht, daß dieser so wohlthätige Glaube irrtig und falsch sey; wenn man nicht

nicht dulden will, daß das, was uns eine besser gesinnte Natur zur einschläfernden, schmerzstillenden Verstandesregel so wohlneinend gegeben hat, nicht mehr als solche gelten, sondern als Täuschung und Betrug dargestellt werden soll? Ganz gewis ist der Fall selbst in dem alltäglichen Leben der Menschen sehr gewöhnlich, daß die blosse Illusion die Stelle der Sache vertritt, daß sie glücklich sind, weil sie glauben glücklich zu seyn. Die Illusion thut sehr viel: aber nur so lang, als sie für Wahrheit gehalten wird. Diese Illusion, wenn sie glücklich machen soll, darf durchaus nicht gestört werden, oder Wahrheit, oder auch eine neue Art von Täuschung, welche die Zuverlässigkeit der vorhergehenden hat, muß an die Stelle treten, die iene vor dem behauptet. Aber wenn alles erschüttert wird, wenn alles als Täuschung erscheint, was kann auf diesen Fall diese Stelle vertreten? — Die Vergessenheit allein. Wir können blos glücklich seyn, wenn wir vergessen, daß alles Illusion sey, wenn in dem Augenblick dieser Gedanke nicht der hellste in unserer Seele ist, wenn die Vorstellung von dem objectiven Daseyn der Dinge die herrschende ist. Aber so wie der alte Zweifel wieder erwacht, so muß alles Vergnügen wieder verschwinden, das uns die Täuschung gewährt. So z. B. kann ich ein reizendes Gesicht, eine schöne Gestalt, ihre Vorteile des Geistes sehr heftig lieben, so lang ich ihre Persönlichkeit denke, so lang ich denke, daß sie ein von mir

mir ganz verschiedenes wirkliches Wesen sey. Aber wer dann noch, und mit Heftigkeit lieben kann, wenn er sich den geliebten Gegenstand eben so lebhaft als seinen blosen Gedanken denkt, bey wem diese Vorstellung eben so lebhaft wirkt — wer dies kann, sage ich, der muß entweder verrukt seyn, oder er vermag etwas, was nicht seyn kann.

Wenn denn also der Glaube an das reelle Das seyn äusserer Gegenstände, meiner Subjectivität so wesentlich ist, daß ohne solchen keine Ruhe, kein Vergnügen, und ich darf sagen selbst keine subjective Erkenntniß möglich ist; wenn meine Subjectivität, um das zu bewirken, warum ich sie habe, durchaus an diese Form und Bedingung, an diesen Glauben des reellen Das seyns der Dinge gebunden ist: warum sind diese Dinge nicht wirklich? woran soll die Schuld liegen? Ich kann nichts denken, oder dieser Glaube mischt sich ein, und ich kann doch denken, daß sie nicht sind? Ich kann nicht einmal beweisen, daß sie nicht sind, ohne dieses Das seyn, diesen Glauben vorauszusezen. Ich muß annehmen, daß Dinge auser mir sind, um zu beweisen, daß sie gar nicht sind. Und doch kann ich zweifeln, ob sie sind? oder wie kann ich außerdem beweisen, daß sie nicht sind? Warum zweifle ich daran? Es scheint mir doch wenigstens, als ob etwas wäre, als ob dieses Etwas, nicht ich selbst in mir, sondern auser mir wäre. Woher weiß ich nun daß es nicht auser mir ist? — "Weil sich diese vermeint-



meintlichen Gegenstände mit meiner Vorstellungskraft verändern, weil sie folglich das nicht sind, wofür sie mir erscheinen; weil also das, wofür sie mir erscheinen, mein Gedanke, meine Vorstellung ist.“ Gut: aber doch noch immer, selbst bey veränderter Vorstellungskraft werde ich noch immer Gegenstände gewahr. Diese scheinen mir, so wie vorher, etwas von mir ganz unterschiedenes zu seyn. Mein Schluß war also übereilt. Die Gegenstände sind zwar das nicht, wofür ich sie erkenne; ich kann das Innere ihrer Natur nicht ergründen; sie richten sich nach meiner Empfänglichkeit; ich entdecke an ihnen, was ich kraft meiner Subjectivität gewahr werden kann: dies alles folgt sehr richtig aus der Veränderlichkeit meiner Organe correspondirenden Vorstellung der Dinge. Aber sie sind: dies, daß sie sind, ist kein bloßer Gedanke. Die Form aller Dinge ist zwar vorübergehend und zum Theil subjectiv, aber ihr Daseyn ist noch immer gewiß: oder ich muß bessere Gründe finden, um den Glauben an dieses reelle Daseyn zu entkräften. Wenn aber meine ganze Erkenntniß subjectiv ist, so sind auch alle mögliche noch fernere Gründe eben so subjectiv. Ich muß also, wenn alles Objective durchaus verbannt werden soll, behaupten, daß es außer mir keine objectiv wirkliche Gegenstände giebt, weil ich mir vorstelle, daß Dinge, die mir außer mir zu seyn scheinen, nicht außer mir sind. Alle noch so erkünstelte Beweise gegen das reelle Daseyn resolviren sich am

Ende

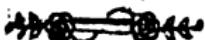
Ende auf diesen Beweis, weil sie alle ohne Ausnahme ebenfalls subjectiv sind. Diese kahle, unphilosophische, unbefriedigende, nichtserklärende Antwort, wird am Ende das Schwerdt, mit welchem wir jeden Knoten und jede Aufgabe zerhauen : und die Philosophie, deren eigentliche Beschäftigung es seyn seyn sollte, die Gründe aller Dinge zu erforschen, ist nun so weit gebracht, daß sie, ihres Glanzes beraubt, in ihrer Blöße da steht, und eingestehen muß, daß sie bisher die Menschen betrogen, daß nichts einen Grund hat, daß sie für alle Aufgaben und Schwierigkeiten nur eine einzige erbärmliche Antwort zu geben hat, " daß alles so sey, weil wir uns jedes Ding gerade so und nicht anders vorstellen müssen." Von dieser Stunde an wird sie ganz überflüssig : wir brauchen nun nichts weiter zu lernen, oder neue Erfahrungen zu machen; denn was könnten wir lernen oder erfahren, da alles in uns selbst vorgeht, da sich Erscheinungen aus Erscheinungen von selbst entwickeln, da wir selbst alle Gesetze in die Natur hineinlegen, da selbst das, daß wir lernen oder Erfahrungen machen, nichts weiter als Erscheinung ist ?

Ich bin überzeugt, daß die so eben angeführten Gründe von der Art sind, daß sie bey dem erkläresten Freund und Bekannter einer totalen Subjectivität einiges Nachdenken verursachen müssen. Sie müsten nur behaupten, " sie selbst hätten sich dies alles gesagt, indem ich und meine Schrift ihre blossen



blossen Gedanken seyen, welche, als blosse Gedan-
kendinge, ihre Vorstellungskraft nie auf eine reelle
Art bestimmen können. Ist dies letzte der Fall, so ha-
be ich nichts weiter zu sagen. Ich spreche nicht gerne
mit jemanden, der meine Persönlichkeit läugnet. Ich
kann mich vielmehr des Widervergeltungsrechts bedie-
nen, und ihre eigene Personalität läugnen, so daß wir
am Ende alle, wenn die Stimmen gesammelt wer-
den, gar nicht sind, und folglich kein Streit mög-
lich ist, weil jeder Streit streitende Theile voraus-
setzt. Sollten aber meine Gründe ein wirkliches,
ernsthaftes Nachdenken verursacht haben, so frage
ich: was ist das, was dieses Nachdenken bewirkt?
Kann es etwas anders seyn, als daß die Freunde der
totalen Subjectivität anfangen, zwischen ihren, von
ihnen selbst als wahr erkannten Sätzen, im Gegens-
satze mit meinen Gründen, einige Unvereinbarkeit zu
bemerken, zu glauben, daß unter meinen Gründen sich
einige Sätze befinden, die von ihnen selbst nicht min-
der als wahr anerkannt werden, daß ich sie auf ei-
nen Widerspruch ihrer eigenen Grundsätze aufmerk-
sam gemacht habe? Sie können nicht läugnen,
daß selbst im System der totalsten Subjectivität
unsere dermalige Verstandesform es so mit sich
bringe, daß wir keine widersprechenden Sätze ans-
nehmen und vereinigen können. Wenn dies ist, so
muß wenigstens ein Satz in unserer ganzen Erkennt-
kenntniß seyn, dem nichts widersprechen darf, wel-
cher der fixe Punct ist, auf welchen sich alles mit-
telo

tel - oder unmittelbar bezieht. Es muß wenigstens in der ganzen subjectiven Reihe der Vorstellungen Ordnung und Uebereinstimmung herrschen. Diese gegenwärtige Subjectivität, die wir nach dem Ge- ständnis meiner Gegner haben sollen, bringt mit sich, daß wir, wenn es gleich nichts weiter als eine Verstandesregel ist, daß wir alles aus Gründen er- kennen wollen, daß wir uns vorstellen, nichts sey oh- ne Grund. Wo ist nun dieser fixe Punct, wenn alles subjectiv ist? wo der letzte befriedigende Grund, der allein vermögend ist, unserer Erkenntniß, die zu unserer Täuschung so nöthige Gewißheit zu geben, wenn wir von einer andern Seite einsehen können, daß unsere Erkenntniß keinen letzten Grund hat, daß es zwar eine sehr lange Reihe von Vorstellungen giebt, deren sich eine in der andern zu gründen scheint, wo wir aber doch am Ende auf eine stoßen, die au-ßer der Seele keinen Grund hat, wo die Finalans- wort dabin ausfällt, daß wir so denken müssen, weil wir so denken müssen? Wenn alles subjectiv ist, wenn der letzte Grund in meiner Seele selbst ist, so sus- chen wir umsonst. Ich bin so wenig beruhigt, daß ich noch immer zweifelhaft bin, daß ich noch immer fragen kann, warum ich denn gerade diese und keine andere Subjectivität habe, warum ich mir alles so und nicht anders vorstellen muß. Was soll ich hier antworten? Soll ich sagen, daß diese Subjectivität keinen weiteren Grund hat, so ist es offenbar, so hat meine ganze Erkenntniß, folglich auch alle einzelne



Vorstellungen gar keinen Grund. Giebt es aber einen weitern Grund dieser Subjectivität, so kann dieser unmöglich abermal subjectiv seyn. So giebt es also etwas das objectiv wahr ist, etwas worauf sich diese Subjectivität stützt, wodurch sie reell wird. Nehme ich das objective reelle Daseyn solcher Dinge an, die mehr als Erscheinungen sind, so habe ich diesen Grund gefunden. Ich weiß worauf ich stehen kann, woran ich mich zu halten habe. Der Grund meiner Vorstellungen liegt sodann in der jetzmaligen Lage der Seele unter den übrigen Theilen der Welt, in der nach dieser sich verschiedentlich äussernden Einwirkung der Gegensstände, mit welchen sie coexistirt. Ist aber dies nicht, so habe ich diese Vorstellungen, diese Subjectivität, weil ich sie habe. — Vestram fidem, Quirites! ist dies eine Antwort, ein Grund, bei welchem sich ein Froscher gänzlich beruhigen kann? Und wenn der letzte Grund, auf welchen alle untergeordnete Gründe, als auf ihren Mittelpunct, hinauslaufen müssen, von dieser Art ist, wozu nuzen mir diese Gründe? Sind sie wahrhafte Gründe? sie? die selbst keinen dauerhaften gemeinschaftlichen Grund haben? Wenn sodann alle untergeordnete und abgesetzte Partialgründe keinen Finalgrund haben, was wird aus allen unsfern Systemen, selbst aus dem System der totalen Subjectivität? aus allen Wissenschaften? aus unserer ganzen Erkenntnis? — Ein Spiel, ein Traum, ein leeres Nichts. Der letzte

legte Grund allein ist es also, der allen unsern Ideen einen Körper, dem was sonst Traum seyn würde, Realität, und der ganzen Erkenntniß Wahrheit, Ordnung, Uebereinstimmung und Gewißheit giebt. Aber damit er diese geben kann, muß er selbst etwas, er muß reell und permanent seyn. Dieses letzte Grund, diese objective Fundamentalwahrheit, ist, wie ich zeigen werde, das substantielle, reelle Daseyn, wirksamer außer uns befindlicher Kräfte. Ist dieses ungewiß und auf keine Art erweislich, wie in dem Kantischen Lehrgebäude auf jedem Blatt ausdrücklich gelehrt wird, so kann in der ganzen Reihe unserer Vorstellungen keine grössere Wahrheit und Gewißheit angetroffen werden, als der letzte Grund unserer Erkenntniß hat. Oder ist es nicht lächerlich, wenn dieses reelle Daseyn ungewiß ist, von Pflichten gegen andere, deren Daseyn folglich eben so ungewiß ist, als von einer ausgemachten Sache zu sprechen? jemand belehren wollen, an dessen Daseyn ich zweifle? Kinder erziehen, eine Frau lieben wollen, die vielleicht nichts weiter als meine blosßen Gedanken sind? Anstalten zum Wohl ganzer Völker im vollen Ernst treffen, die vielleicht eben so wenig Wirklichkeit haben? einen Kranken heilen, von dem es vielleicht möglich ist, daß er nur in meiner Vorstellung existirt? ganze Systeme der Moral, Politik, Physik, Pädagogik, Jurisprudenz, Legislation aufstellen, die sämmtlich als ausgemacht voraussehen, daß es Menschen und andere Gegenstände

auser mir giebt, daß sie mehr als bloße Erscheinungen sind: und doch von einer andern Seite das reelle Daseyn der Dinge bezweifeln, behaupten, daß unser Verstand die Gesetze in die Natur bringt, in eine Natur, die selbst nur unsere Vorstellung ist? *) daß wir nicht wissen können, ob nicht der letzte Herrug ärger als der erste ist? **) behaupten, daß wir nicht gewiß wissen können, ob den Erscheinungen etwas außersinnliches zum Grund liege? Heist das nicht mit andern Worten sagen, "ich weiß nicht ob die Natur sammt allen ihren Gesetzen, etwas außer meiner Vorstellung ist, ob wir nicht durchaus betrogen werden, oþs nicht vielmehr gar nichts objectives und substantielles giebt?" Und wenn wir über diese Haupfrage so unentschieden sind, daß sie für uns ganz unaufloßbar seyn soll, wie kann die abgeleitete Erkenntniß, die diese Fragen als entschieden für das reelle Daseyn, als ausgemacht und ungezweifelt in allen ihren Theilen voraussetzt, wie kann diese gewiß und befriedigend seyn? Wahr ist's, wie ich schon oben erinnert habe, die Illusion kann ebenfalls ein Ganzes seyn: alle Vorstellungen können in solcher so genau in einander passen, und einander wechselweis so natürlich erwecken, als ob alles so wäre. Dies kann die Illusion thun, ich läugne es nicht: aber nur so lang sie Illusion bleibt. Sie hört aber auf Illusion zu seyn, so bald ich weiß, daß ich

*) Kant. Cr. der R. V. p. 125. 127.

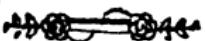
**) Pr. der M. Morgenst. p. 160.

ich getäuscht werde, daß alles nur Illusion ist. Dies selbst kann nicht wieder Illusion seyn: dies setzt andere Gründe voraus, wenn es bewiesen werden soll, die reeller sind. Es scheint also, es gebe nur eine objective Wahrheit, damit sie uns quäle, damit sie den Launel, in welchem wir glücklich hätten seyn können, zerstöre, damit sie den Zweck und die Bestimmung aller Illusion vereitle. Wozu ist also diese Täuschung vorhanden, wenn wir wissen, wenn man uns beweisen kann, daß wir getäuscht sind? Die gänzliche, ewige Unwissenheit dieser alle Täuschung zerstörenden Wahrheit, diese ganz allein könnte uns in den Stand setzen, systematisch und in einigem Zusammenhang fortzuträumen. Aber nun, da unser Irrthum aufgedeckt ist, nun ist alles vorbei; wir träumen, und wir wissen, daß wir träumen, und dieser Traum hört durch dieses wissen nicht auf ein Traum zu seyn? die Illusion kann nach wie vorher fortdauern? sie kann statt der Sache gelten? uns eben diese Ruhe und Zufriedenheit gewähren? — Vereinige diese Widersprüche wer da kann, ich kann es nicht.

S. 40.

Zweyter Beweis.

Wenn alles subjectiv ist, oder auch auf den Fall, wenn es zweifelhaft ist, ob in unserer Erkenntniß etwas ist, das objectiv wäre; wenn es folglich auch eben so zweifelhaft ist, ob es außer uns wirkliche,



substantielle, handelnde Wesen giebt, welche keine blosse Erscheinungen sind; wenn es nicht objectiv wahr ist, daß es wirksame Gestände außer uns giebt; wenn folglich sich über alle menschliche Handlungen, über ihre Reglität, eine gleiche Un gewisheit verbreitet; wenn es also auch möglich ist, daß alle diese Handlungen, gleich den Gesetzen der Natur, welche mein Verstand erst in die Natur hinein bringt, nur blosse Vorstellungen sind; wenn die Gründe und der Zusammenhang, welchen ich in diesen Handlungen zu finden glaube, ebenfalls nur subjectiv sind, und von mir ganz allein hineingedacht werden^{*)}: Welch ein erbärmliches Kinderspiel wird sodann unsere Geschichte? Was wird aus der so reichhaltigen Belehrung, die wir aus den Gegebenheiten so vieler Jahrhunderte zum Gebrauch der Eitlichkeit und Klugheit erhalten? Wer kann die grossen Thaten der ältern und neuern Welt noch ferner bewundern, wenn er zweifelt, ob sie gesessen sind, wenn alle Veränderungen nur durch die Zeit möglich sind, und wenn diese Zeit, folglich alle Veränderungen, welche nur durch diese Vorstellung

lung

^{*)} Denn die ganze Sinnenwelt existirt blos subjectiv als Vorstellung in uns' (zu dieser Sinnenwelt gehörten doch wohl auch Menschen und die sichtbaren Veränderungen, welche sie durch ihre Handlungen hervorbringen) und alle Gesetze und Regeln sind nicht objective, sondern unser Verstand giebt sie, und mache durch sie die Gegenstände seiner Erkenntniß erst möglich. Prüfung der M. Morgenst. p. 230.

Iung möglich sind, nichts weiter als eine Vorstellung, eine subjective Form unserer Sinnlichkeit ist, *) wenn es auf keine Art auszumachen ist, ob die Veränderungen, welche die Elemente der Zeit sind, etwas objectives sind, ob sich Dinge wirklich auch dann verändern würden, wenn wir eine andere Sinnlichkeitsform hätten? Oder wissen wir gewis, daß sie sich auch dann eben so verändern würden, so wissen wir ja mehr, als unsere Sinnlichkeit erlaubt, so erkennen wir etwas an den Gegebenständen, wie sie an sich selbst sind, unabhängig von der gegenwärtigen Form. Wir erkennen etwas, das objectiv ist, etwas, das man von einer andern Seite läugnet oder bezweifelt. Wie ist es möglich zu lehren, daß wir keine Gewissheit haben, ob sich die Dinge selbst wirklich verändern, ob dies eine objective Eigenschaft derselben sey; und zu gleicher Zeit zu glauben, daß die Handlungen der Menschen, die Geschichte, einen reellen Grund haben? Und wenn die Geschichte keinen solchen Grund hat, wie kann sie uns vergnügen? was können wir aus solcher lernen? was nützen uns alle Beispiele der Welt? zu welchem Ende wollen wir sie bewundern oder nachahmen, als blos um unsern Traum noch länger zu erhalten, um diese Täuschung nicht nicht zu zerstören, die wir selbst nicht wissen, wozu wir sie haben?

§. 4.

§. 41.

*) Die Regel des Verstandes bestimmt jeder Erscheinung ihre Stelle in der Zeit. Daselbst p. 113..



§. 41.

Dritter Beweis.

Es liegt in der Natur einer total subjectiven Erkenntniß (§. 25.), daß solche außer der Seele gar keinen, und in dieser allen Grund hat. Man muß also entweder behaupten, daß der (§. 25.) gegebene Begriff einer totalen Subjectivität falsch sey, oder daß es eben so wenig eine subjective als objective Erkenntniß giebt, oder endlich, wenn es eine subjective Erkenntniß geben soll, so folgen mit apodictischer Gewißheit zwey unlängbare Folgen, deren eine oder die andere nothwendig eintreten muß, wenn unsere Erkenntniß ganz allein subjectiv seyn soll. Diese sind: Es giebt entweder außer mir gar keine reelle Gegenstände, ich bin das einzige wirkliche Wesen, oder wenn es deren giebt, so sind sie ganz unwirksam, sie tragen gar nichts zu meinen Vorstellungen bey. Dies kann auch umgekehrt gelten. Wer das Daseyn außerer außersinnlicher Gegenstände, oder ihre Wirksamkeit und Einfluß auf unsere Erkenntniß läugnet, oder auch bloß zweifelhaft macht, der muß als eine nothwendige Folge eines solchen Vordersatzes zu gleicher Zeit eine totale Subjectivität behaupten. Er verbreitet die Zweifelsucht über alle Theile unserer Erkenntniß: eine allgemeine Un gewißheit ist die Folge dieses Zweifelns.

Wir haben also der Systeme, welche eine allgemeine Subjectivität annehmen, eigentlich zwey. Das eine

eine läugnet schlechterdings das Daseyn ausserfinnlicher Gegenstände : und dieses ist das wahre Egoistische System. Das zweyte nimmt zwar ein solches Daseyn an, läugnet aber, daß diese äusseren Gegenstände Bestimmungsgründe unserer Erkenntniß werden. Es behauptet, oder muß wenigstens behaupten, daß wir alle Vorstellungen in der nebulösen Ordnung, mit demselbigen Grad der Lebhaftigkeit haben würden, wenn auch keine Gegenstände wären. Daraus wird in diesem System geschlossen, und nach solchen Prämissen ist die Folge logisch richtig, daß wir von dem Daseyn der Gegenstände, so wie von ihren objectiven Eigenschaften, keine Gewissheit haben, daß wir weder das eine noch das andre zu beweisen vermögen. Wer also wie Kant behauptet, daß wir das Daseyn ausserfinnlicher Gegenstände, und noch weniger einige ihre Eigenschaften zu erkennen im Stande seyen, wenn er noch vollenends, wie dieser, eben so consequent weiter schließt, daß es kein allgemeines untrügliches Criterium der Wahrheit ; und folglich keine objective Wahrheit für uns gebe ; von diesem kann man zuversichtlich behaupten, daß er, wenn er anders mit sich selbst zusammenhängen will, eine totale Subjectivität lehre. Diese beyden Systeme verdienen daher eine genauere Untersuchung. Diese ist um so nothwendiger, als der ganze Angriff aller Sceptiker, auf das objective Daseyn und Wirksamkeit der äussern Gegenstände gerichtet ist.

Das erste dieser beyden Systeme (wenn anders ein System genannt zu werden verdient, was nur aus einem einzigen Esz besteht, welcher den Grund aller übrigen Erkenntniß untergräbt) nimmt an, daß es gar keine Gegenstände außer uns giebt. Ich bin also das einzige wirkliche Wesen. Die übrige Welt, samt ihren Theilen, existiren in meinen Gedanken. Ich bin Object und Subject zugleich.

§. 42.

Giebt es reelle Gegenstände außer uns, die etwas mehr als Erscheinungen sind?

Ich muß hier, um des möglichen Mißverständes willen, abermals genau bestimmen, was ich unter den Gegenständen verstehe; denn die Kantische Schule längst nicht, daß unsere Erkenntniß äußerliche Gegenstände habe. Diese sind aber keine andere als die Erscheinungen. Ueber die Frage selbst, was diese Erscheinungen sind, läßt sie sich nicht weiter ein. Sie behauptet, daß wir dies nicht wissen, daß diese Frage für uns ganz unauflöslich sei. Ich frage weiter: Haben diese Erscheinungen einen weitern Grund, etwas das solchen zum Grund liegt, oder nicht? Hier sind 3 Antworten möglich: 1) sie haben einen weitern Grund, es liegt etwas zum Grund. Dies ist es wovon ich spreche. Dies sind die Gegenstände, welche ich versteh'e. 2) Es giebt keinen weitern Grund, es liegt nichts weis-

weiter zum Grund. Nach dieser Antwort ist die totale Subjectivität unserer Erkenntniß unvermeidlich. Es ist eben so viel, als ob unsere Erkenntniß keine äußerliche Gegenstände hätte. Nur dem Schein nach sind sie äußerlich, im Grund sind sie Vorstellungungen unserer Seele. 3) Wir wissen nicht, ob es deren giebt. Nach dieser Antwort ist es wenigstens eben so möglich, daß es keine giebt. Es kann seyn, es kann auch nicht seyn: aber die Beweise fehlen uns, um für das eine oder das andere zu entscheiden. Das Nichtdaseyn solcher äußersinnlicher Gegenstände, und folglich eine totale Subjectivität sind nicht unmöglich; wir können diese Unmöglichkeit nicht beweisen. Von dieser letzten Art ist das Kantische System. Es läugnet das Daseyn äußerer Gegenstände, wie ich sie verlange, nicht absolut: es nimmt sogar eine Verstandesregel an, kraft welcher wir, bey vielen Untersuchungen, das Daseyn solcher Gegenstände voraussetzen müssen; aber man merke wohl, daß diese Verstandesregel bloß subjectiv ist, daß sie uns bloß zwingt, kraft der gegenwärtigen Subjectivität, solche Gegenstände anzunehmen, daß aber daraus noch auf keine Art folgt, daß dieses Daseyn auch objectiv wahr seyn. Es hilft also nichts, wenn in diesem System von dem Daseyn äußersinnlicher Gegenstände gesprochen wird; denn es ist dieses Daseyn, welches wir erkennen, nur ein subjectives Daseyn, eine Folge der uns eigenen subjectiven Verstandesregel. Über
obs

objectiv ist es nicht; denn es giebt nichts, was objectiv wahr wäre. Das Kantische System läugnet also im Grunde, oder bezweifelt wenigstens das objective Daseyn ausersinnlicher Gegenstände, indem es solche Gegenstände voraus setzt. Es behauptet, daß wir es annehmen müssen: aber dies sey nur subjectiv wahr, weil dieser Zwang aus einer subjectiven Verstandesregel entsteht, welche uns auf keine Art belehren kann, was mit einer andern Subjectivität noch ferner bestehen wird. Wenn dies nicht genau unterschieden wird, so ist der Misverstand sehr möglich und leicht. Man muss folglich, um den Streit nicht zu verwirren, genau bemerken, in wie fern das Kantische System das Daseyn ausersinnlicher Gegenstände zugiebt oder bezweifelt; denn es thut beydes, ersteres als Folge der uns gegebenen Verstandesregel, das zweyte als Folge des Satzes, daß uns alle subjective Verstandesregeln nur belehren können, was wir kraft derselben, kraft unsrer Subjectivität, erkennen müssen, daß uns aber keine gegenwärtige Verstandesregel belehren kann, was die Folge einer andern, ganz verschiedenen Subjectivität seyn wird, ob das, was wir gegenwärtig subjectiv erkennen, zugleich objectiv wahr sey. Denn auf diesen Satz gründet sich der Kantische Scepticismus, kraft dessen das reelle Daseyn äusserer übersinnlicher Gegenstände ungewis und unerweislich ist, kraft dessen es folglich eben so wohl seyn kann, daß es keine solche Gegenstände giebt, daß diese

diese Gegenstände unsere blossen Vorstellungen sind. Es fragt sich also: Kann man über eine solche Grundfrage zweifelhaft bleiben, ohne zu gleicher Zeit über alle Theile unserer Erkenntniß eine ähnliche Ungewisheit zu verbreiten? — Man lese, was ich (§§. 38. 39. 40. und 41.) ausgeführt habe: mir scheinen diese nemlichen Gründe dieser bedingten Ungewisheit und Subjectivität eben so gut entgegen zu stehen, als wenn man das Daseyn dieser Gegenstände unbedingt verwiesen wollte. Diesen setze ich noch folgende hinzu:

Wenn es also wenigstens möglich ist, daß ich das einzige wirkliche Wesen bin, wenn es möglich ist, daß es gar keine außersinnliche Gegenstände außer mir giebt; weil ich kraft meiner gegenwärtigen Subjectivität nicht wissen kann, wie meine Vorstellungen kraft einer andern gänzlich verschiedenen Subjectivität beschaffen seyn werden: so sind folgende Fragen, auf deren Entscheidung selbst zu Erhaltung einer blossen Illusion so vieles wo nicht alles ankommt, ganz unauflösliche Fragen —

Wie kann ich mich unterscheiden? wenn außer mir nichts ist, woher weiß ich, daß ich bin? wo ist der Spiegel, der mein Bild zurückwirft, in welchem ich mich beschau? warum bin ich ganz allein? warum muß ich träumen? warum sogar wissen, daß ich träume? warum erfolgen meine Vorstellungen nur in dieser und in keiner andern Ordnung? was bestimmt mich dazu? warum scheint mir alles; als ob

ob es in der That so wäre? warum ist es nicht lieber wirklich? wie kann ich mich bey einer Erkenntniß vergnügen, von welcher ich weiß, daß sie keinen Grund hat? wozu dieser Drang, diese sich inimer mit aufdringende Vorstellung, dieses heise brennende Verlangen, daß alles so seyn möchte, wie es scheint, daß doch etwas bleibendes seyn möchte, daß meine Erkenntniß einen Grund hätte? wozu nützen mir diese Vorstellungen von Recht und Unrecht? von Pflichten, die ich gegen andere erfüllen soll? wozu alle Gewissensbisse, Neue und Scham? wozu soll ich mich vervollkommen? wo ist der Maasstab mit welchem ich mich vergleiche? woher bin ich gekommen? wie kam ich zu dieser Reihe und Ordnung von Vorstellungen und Begriffen? werde ich ewig so seyn? oder werde ich aufhören zu seyn? und wenn ich fortdauere, wozu soll ich fortdauern? Ich bin das unthätigste Wesen das nur seyn kann; denn ich handle gar nicht, ich stelle mir nur vor daß ich handle: ich bin die weis. Gläche, an welcher alle Schattenbilder die ich Vorstellungen nenne, erschelnen und vorübergesehen. Ich stelle mir nur vor daß ich esse, liebe, hasse, lerne, lehre, pflüge und erndte, daß ich wache oder schlafse, daß ich hervorbringe oder zerstöre, daß ich lebe oder sterbe. Nichts von dem allen thue ich wirklich: ich stelle mir nur vor, oder vielmehr ich träume nur, als ob ich es thäte. Ich bin nichts weiter als ein ganz müßiges, tréges, immerhin schausendes und träumendes Wesen, dessen ganze Bestimmung

nung ist, in ewiger Unthätigkeit zu erwarten, welche Träume und in welcher Ordnung ich kraft der Einrichtung meiner Natur zu träumen habe; welche Bilder und Vorstellungen ohne alle Veranlassung noch fernerbin in mir entstehen sollen. Ich bin das widersprechendste Ding: von der einen Seite fühle ich einen unwiderstehlichen Trieb nach Vergnügen, das ich nicht genießen kann, wenn ich nicht fest glaube, daß ich wirklich genieße; auf der andern Seite muß ich erkennen, daß alles Traum ist, was ich genieße. Und nun dessen soll ich mich freuen? Der Durst nach Erkenntniß, nach immer häufiger, richtigeren und hellern Vorstellungen ist in mir rege bis zur Quaal. Statt solchen zu stillen, erfahre ich, daß ich getäuscht bin. Erquickend ist zwar der wohlthätige Schatten des Baums unter welchem ich ruhe, im hohen Gras, an der sanften rieselnden Quelle; prächtig ist der nächtliche Himmel, und göttlich schön die Rückkehr der Sonne, und mit ihr das Wiedererwachen aller Wesen, das Leben der ganzen Natur. Sonne, Mond und Gestirne glaube ich so gewiß, so beständig zu sehen, daß ich ihre Laufbahn bezeichne, und mit der größten Genauigkeit ihre Widerkehr zum selbigen Standort, so wie alle übrige Veränderungen, bestimme. Es ist entsetzlich, daß so viel Ordnung in einem Traum, und so wenig in der Eache ist. Reizend ist die Gestalt, die meine Seele entflammte, sie allein giebt meinem Daseyn neues Leben. Bezaubernd ist der Gesang:

Che



Che nell' anima si sente.

Erstaunend und unendlich sind die Verhältnisse, in welchen ich mich befind'e. Eine Welt von Geistern reicht kaum zu, sie und ihre so mannichfaltige Verbindungen zu erkennen, aber — all dies erquickende, prächtige, schöne, all dies erstaunliche und unendliche, ist nur erquickend, prächtig, schön, erstaunlich und unendlich, so lang ich glaube, daß alles mehr als eine Vorstellung, als ein Traum ist. Ich könnte glücklich seyn, ich könnte den Schatten statt der Sache selbst geniesen, wenn ich ewig getäuscht würde.. Aber leider! ich kann aufhören zu träumen, ich weiß sogar wirklich, daß alles ein Traum ist, daß außer meiner Vorstellung nichts einen Grund hat. Wo ist nun meine Freude meine Seeligkeit, meine Rübe? Hin ist mein Vergnügen, denn entzaubert steht meine Welt da! Alles was ihm Daseyn und Festigkeit gab, sinkt und entfliebt. Da wo ich eine Welt des Vergnügens, der Ordnung, Größe und Uebereinstimmung sah und zu finden glaubte, sehe ich und werde gewahr, daß all dieses Vergnügen, alle diese grosse Ordnung und Uebereinstimmung nicht mehr als ein Traum ist, denn ich bin von meiner Betäubung erwacht, und was die grösste Vollkommenheit meines Zustandes wäre, daß ich über alle Täuschung hinaus bin, das was fähig wäre, mich mehr als alle Illusion zu vergnügen, wird nun die Quelle meiner Pein. Die Täuschung allein kann vergnügen, nur die Wahrheit kann foltern und quälen.

ten. Die Wahrheit ist das einzige Uebel, die Einschung das einzige Gut; alle Glückseligkeit ist ein Traum. Es ist, als ob ich nie etwas erkannt hätte. Hätte ich nichts erkannt und gedacht, dieser Schmerz, den ich nun fühle, hätte ich sodann nie gefühlt. — Welch ein widersprechendes Wesen bin ich selbst! Ich soll erkennen, und wo sind die Gegenstände meiner Erkenntniß? Sie stehen nicht blos vor mir; sie sind gar nicht einmal, und sie waren nie. In mir wirkt ein unwiderstehlicher Triebe, der mich nöthigt, andere meinesgleichen zu suchen; mich an sie zu schliessen, mein Schicksal mit den ihrigen zu theilen — und ich bin allein, ich bin das einzige Wesen; außer mir ist nichts. Ich möchte mich mithilfen; — und niemand ist, der mich hören könnte. Ich fühle den Drang und die Pflicht in mir, Gütes auszutüfteln zu wirken, wohlthätig gegen andere zu seyn. Ich suche aller Orten, wo diese andern sind; — und ich finde sie nicht, denn wie kann ich finden, was nicht ist? Ich begehrte; — und nichts ist, was ich erhalten könnte. Ich suche Zeitvertreib — und bin auf mich allein beschränkt. Ich fühle ein brennendes Verlangen, meinen Verstand und meine Erfahrungen zu erweitern — und nichts ist, was ich erfahren könnte. So fühle ich Triebe mancherlei Art; aber allen fehlt ein Object. Ich fühle sie, damit ich sie befriedigen, damit mich diese Befriedigung vergnügen soll, und — ich fühle sie zur Qual:

Diese Triebe sind sogar ohne allen Zweck, denn ihre Bestimmung wäre, mich zur Thätigkeit zu reizen, meine Kräfte zu entwickeln: aber wozu Thätigkeit, wo ich nur Zuschauer bin, wo alles ohne mein und anderer Zuthun aus mir selbst kommt? Wozu zu Entwicklung meiner Kräfte, wenn durch sie nichts wirklich gemacht werden kann, wenn schon alles in mir selbst ist, wenn ich nicht weiß, wozu diese Entwicklung dienen soll, wenn ich selbst keine Bestimmung habe? — Wozu dies alles — als mich zu quälen?

Weiter: wenn alles, was ich erkenne, nur in meiner Vorstellung Wirklichkeit hat, wenn es keine reelle, objectiv wirkliche Gegenstände außer mir giebt: so sind die wichtigsten, seelenerhebensten, zur Beförderung unserer höhern Ettlichkeit (die nach diesem System ohnehin sehr entbehrlich ist) unentbehrlichsten Ideen ebenfalls nichts weiter, als ein Lerer, unbehülflicher, zweckloser Traum. Es giebt sodann kein Ganzes, dessen Theil ich bin, keine Welt: in mir, in meiner Vorstellung ist die Welt. Es giebt keine Ordnung, keinen Zusammenhang; alle Beziehungen und Verhältnisse, alle Einwirkung und Einfluss, alle wechselseitige Bestimmungen hören auf. Man kan dies alles denken, aber wirklich werden kann es nie. Es giebt eben so wenig einen Urheber der Welt, einen Gott. Auch dieser hat keine objective Realität. Das Ideal eines solchen Wesens ist nichts anders, als ein regulatives

ives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsaamen nothwendigen Ursache entspränge, und darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit, in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz, ob es gleich unvermeidlich ist, sich vermittelst einer transcendentalen Subreption, dieses formale Princip, als constitutiv vorzustellen, und sich die Einheit als hypostatisch zu denken. *) Es hat also keine grössere Realität, und wir können keine höhere Gewissheit davon erhalten, als eine subjective Verstandesregel erlaubt. Diese gebietet uns aber nur, Kraft ihrer, so lang wir sie haben, die Existenz eines solchen Wesens als reell anzunehmen, aber darum ist die objective Existenz (um welche es bei dieser Frage eigentlich zu thun ist) gar nicht erwiesen. Wir wissen dadurch noch nicht, ob die Realität eines solchen Wesens auch für eine andere Subjectivität gültig seyn werde. Wenn wir also von gar keinem objektiven Daseyn außer uns eine Gewissheit haben, als jene einer subjectiven Verstandesregel, so muss auch die Vorstellung von Gott, welcher kein Gegenstand in Zeit und Raum, und folglich auch keiner unserer Begriffe entspricht; ganz subjectiv seyn. Das Daseyn Gottes ist auf keine

M 2

ans

*) Kant Cr. der N. V. p. 619.

andere Art erweislich. *) Und da bey allen subiectiven Verstandesregeln das, was sie ausdrücken, auf keine Art objectiv ist; da es folglich sehr und wenigstens eben so möglich ist, daß sie außer der gegenwärtigen Subjectivität von keinem Gebrauch

*) In allen Systemen welche, wie hier der Fall ist, das objective Daseyn der Dinge außer uns bezweifeln, ist das Daseyn Gottes auch auf keine andere mögliche Art erweislich. Dies gilt aus derselbigen Ursache, auf die nehmliche Art, von allen Systemen, welche die Wirklichkeit und den Einfluß solcher Dinge außer uns, deren objectives Daseyn angenommen wird, hängen oder bezweifeln. Wir haben also, wenn es so wahr und ausgemacht ist, als man vorgiebt, daß wir für beides keine entscheidende Gründe haben, keinen einzigen Grund, das Daseyn Gottes zu behaupten. Wir sind auf keine Art im Stande, zu einer gründlichen Überzeugung von dem Daseyn eines so höchst wichtigen Wesens zu gelangen: die, so wie zu haben glaubten, ist ohnehin durch diese Lehren erschüttert und wankend gemacht worden. Oder man sage, was ist noch übrig gelassen, das mich von dem Daseyn Gottes überzeugen könnte, dq ich ihn als bloße Verstandesregel bisher erkannt haben soll, und er folglich aufhören kann zu seyn, so wie ich eine andere Verstandesregel erhalte? Oder wissen wir dermalen auch schon, daß uns auch dann noch diese Vorstellung begleiten werde? So ist sie ja, wie man selbst eingestehen müßt, etwas mehr als bloßes Ideal, als bloße Regel unsers gegenwärtigen Verstandes. Es liegt sodann in ihr etwas, das objectiv wahr

brauch und Realität sind: so muss es eben so ungewiss seyn., ob unsere Kenntniß von Gott einen zuverlässigeren Grund hat. Auch die Fortdauer meiner selbst, so wie das Daseyn einer von meinem Körper, als Erscheinung, ganz unterschiedenen Kraft, ist durchaus

M 3.

uners-

ichtbar: wir können sodann Vorstellungen von Gegenständen haben, die nicht in Zeit und Raum erscheinen; es kann Begriffe geben, welchen kein Gegenstand in der sinnlichen Anschauung entspricht. Dies alles will man aber nicht zugeben: wie wollen wir also das Daseyn Gottes beweisen? was bleibt übrig, das mich von dessen Wirklichkeit zuverlässiger belehren könnte? — Nichts die Anschauung, denn Gott ist kein Gegenstand der Erfahrung. — Nicht die Größe und der Verstand, — diese müssen ein correspondirendes Object in der Anschauung haben, welches bey Gott nicht seyn kann, da er kein Gegenstand einer möglichen Anschauung seyn kann. — Nicht die Offenbahrung, denn wer hätte sie gegeben? sie selbst sagt ja das Daseyn desjenigen Wefens voraus, über dessen Wirklichkeit gesritten wird. Ihre beweisende Kraft hängt von dem Daseyn des Wefens ab, das wir erst beweisen wollen. Und dann: wenn alles subiectiv und Folge medien Receptivität ist, so kann diese Offenbahrung selbst nichts weiter, als einzig eine subiectiva Vorstellung seyn. — Eben so wenig beisein vernünftige Gesetze a priori: denn sie sind bloß für diese Subiectivität; sie sagen zwar, was ich nach meiner gegenwärtigen Empfänglichkeit urtheilen muss; oder sie sagen nicht was der Gegenstand an sich außer dieser Receptivität ist: ob und wie er sodann ist: dieser Fras-

gen

unvermeidlich, ja sogar ohne allen Zweck. Dies alles kann ich zwar denken, aber blos um in die Täuschungen Ordnung zu bringen. Ich kann es denken, weil andere Zwecke dies nothwendig machen. Aber, wenn alles subjectiv ist, wenn nichts außer

dem sind für uns unauflöslich. Eben so wenig können wir dies um anderer für die Menschheit wohlschätziger Zwecke willig annehmen; denn alle diese sammt der ganzen Menschheit, deren Daseyn ebenfalls beweiselt wird, sind eben so subjectiv: auch nicht aus dem Zeugniß anderer; denn wo sind sie, wenn es ungewiss ist, ob etwas außer mir ist? Aus der übereinstimmenden Lehre aller Zeiten und Völker? diese sind eben so wenig. Aus der Regelmäßigkeit und Übereinstimmung des Ganzen? Dieser Ganz ist eine bloße Idee. Nichts bleibt also übrig als das innere Gefühl; aber worauf gründet sich dieses, wenn alles nur subjectiv ist? wenn selbst dies nur Erscheinung ist, daß ich dieses Gefühl habe? wenn ich von meinem eigenen objectiven Daseyn (§. 36.) keine größere Gesinntheit habe? wenn sehr wohl in andern Systemen erklärt werden kann, woher dieses innere Gefühl entsteht, wie nothig ihm das objective Daseyn meiner selbst, so wie der Gegenstände außer mir ist, daß ich ohne solche dieses innere Gefühl gar nicht haben könnte? — Aber vielleicht soll der Glaube dies alles erfüllen. Durch den Glauben wissen wir, daß ein Gott ist. Dies ist auch was Kant will, er unterscheidet einen Dogmatischen und Moralischen Glauben. Hast uns sehn, was heißt glauben? In der Prüfung der Mendelsohn

äuser mir ist? was sind diese Zwecke? wo ist ihr Object? Die Quelle ist hier abermahl subjectiv, eine Täuschung bringt die andere hervor. Die Zwecke der Dinge sind noch weit gewisser von mir in die Welt gelegt, als nach dem Kantischen Vorger-

M 4

ben.

sohnischen MorgenständenS. 307. heißt es: Halte ich einen Satz für wahr, weil die Gründe für mich zureichend sind, unerachtet ich sie selbst für objectiv unzureichend erkenne, so glaube ich ihn. Ferner S. 309. Wenn sich aber ein gewisser Zweck in unserm practischen Leben findet, welchen zu erreichen wir für nothwendig finden, und wenn kein anders Mittel da ist, diesen Zweck zu erreichen, als wenn jene durch Speculation nicht zu entscheidende Sätze für wahr gehalten werden, so habe ich eine Verbindlichkeit, den Satz um des nothwendigen Zweckes willen zu glauben. Heißt dies nicht mit andern Worten: "Der Glaube an Gott hängt so wesentlich mit andern von mir als wahre erkannten Wahrheiten zusammen, daß ich entweder diese als falsch verwerfen, oder das Daseyn dieses Gottes anerkennen muß? Hätte ich nicht selbst diese Wahrheiten, die ich als bloße subjective Verstandesregeln verschrieen und herabgewürdigt habe, zum vorhinein wankend gemacht, so würde und müßte ich mich auf eben diese Güte als Beweise vertrauen. Da nun aber dies einsmal geschehen ist; da mein System mit sich bringt, daß ich diesen Götzen keine objective Realität zugesteh, so will ich sie doch so viel sich noch thun läßt benutzen, um mich durch meine Widersprüche nicht auf Folgen verleiten

zu

hen mein Verstand derjenige ist, der alle Gesetze in die Natur legt. Man hat mir bewiesen, daß alles nichts weiter als Täuschung sei, was nüge mich nun dieses Klotzwerk, durch welches man die in meiner Gedankenreihe durch diesen Beweis verschaffe

zu lassen, die zu wichtig sind, als daß ich sie eben so gern zudecken beweisen wollte, wie das objective Daseyn anderer Dinge, an deren Realität für meine Hoffnungen und Wünsche, für Sittlichkeit und Religion, weniger gelegen ist?" — Man sage, heißt dies nicht eben so viel? Ist eine solche abgedrungene Rückkehr zu solchen als subjectiv aufgestellten und dadurch wankend gemachten Sätzen, nicht der beste Beweis für ihren reellen Grund? Beweist dies nicht, daß man selbst anerkennen muß, daß sie einen festen Grund, als eine bloße Subjectivität haben? Denn wenn sie dies nicht haben, was gewinne ich durch diesen Glauben, kraft dessen eine an sich unerweisliche Objectivität einer gegebenen Idee, durch eine Illusion, durch andere eben so subjective, und folglich eben so schwankende Gründe, soll glaubbar gemacht werden, aus keiner andern Absicht, als den Gang einer ohnehin schon gestörten Täuschung noch in etwas zu erhalten? Was kann der Glaube beweisen, von welchem im Begriff selbst gesagt wird, daß ich für die Objectivität seines Gegenstandes unzureichende Gründe habe? Um was werden diese Gründezureichender, wenn ich Gründe hinzutheue, von deren Objectivität ich eben so ungewiß bin, weil es uns ganz unmöglich ist etwas objectives zu erkennen, weil es gar keine Objective Wahrheit, und eben so wenig ein allgemeiner

Erl.

versachten Lücken ergänzen will? Was kann es mir helfen, daß ich in der Reihe der Erscheinungen bleibe, daß ich in solcher bemerke, wie zwar jede Erscheinung ihren Grund, ihren Zweck hat, daß ich, um die Untersuchung fortzuführen, diese Reihe von Zwecken

M 5

und

Criterium derselben geben kann? Ich habe also auch für meinen Glauben, für das was ich Kraft desselben erkennen soll, eben so wenig ein Criterium. Mit allen Zusätzen und Bekräftigungen, gewinne ich nicht mehr, als daß ich etwas subjectives durch etwas eben so subjectives, etwas unzureichendes durch eben so unzureichende Gründe beweise. Wenn es keine objective Wahrheit für uns giebt, so kann der Glaube nicht machen, daß nun objectiv sei, was vordem subjectiv war. Und wenn der Glaube dies nicht bewirken kann, so sind unsere Beweise für das Daseyn Gottes nicht grösser und stärker, als sie ohne diesen Glauben sind. Jeder Glaube hat, wie wir aus obigem Begriffe gesehen haben, seiner Natur und Wesen nach, unzureichende Gründe für die Objectivität dessen, was geglaubt werden soll. Was kann er uns also nützen? welche grössere Gewissheit und Beruhigung kann er uns geben? Er ist also durchaus ein unzureichendes Mittel, sich von dem Daseyn Gottes zu überzeugen: er reicht nirgends weniger zu als in dem Kantischen System, weil er nach diesem gar nichts hat, worauf er sich nur einigermaßen stützen könnte, weil in solchem alle Objectivität bezweifelt wird; weil folglich alles subjectiv und eben darum schwankend und ungewis ist. Oder man sage, was nützt mich eine Überzeugung von dem Daseyn Gottes durch den Glauben,

Wenn

und Gründen in ab- und aufsteigender Linie durchlaufen kann, daß ich am Ende genöthigt bin, einen legitimen Grund anzunehmen, wenn mir dieser Grund oder Zweck, statt objectiv zu seyn, statt dadurch volle Beruhigung zu verschaffen, nur zu einer Regel in meinen Nachforschungen dienen soll, an die ich mich allenfalls halten soll, wenn ich in meinen.

wenn mich dieser Glaube, der seiner Natur nach nur unsreichende Gründe für die Objectivität seines Gegenstandes hat, auf keine Art von dem objectiven Daseyn Gottes überzeugen kann? Dies wollte ich wissen, davon hängt meine Beruhigung ab. Dieses kann mir der Glaube nicht gewähren, denn ich muß das Daseyn Gottes nicht annehmen, weil ich wirklich überzeugt bin, daß ein Gott ist, sondern weil ich sonst gewisse Zwecke, die eben so subjectiv sind, nicht erreichen kann. Könnte ich dies auch außerdem, so wäre dieser Begriff von Gott, der mit dem alles weder in den Anschauungen noch in den Begriffen einen entsprechenden Gegenstand hat, ganz und gar entbehrlich. Die Idee von Gott ist uns bloß allein gegeben, wie es scheint, um das Spiel im Gang zu erhalten, und die Lücken unserer Erkenntnis auszufüllen; aber eine objective Realität hat sie nicht. Wir werden sogar durch dieses System belehrt, daß es unmöglich ist, sich von solcher zu überzeugen. — Und nun glaube jemand an Gott und beruhige sich bei diesem Glauben, wenn er kann, so bald er weiß, warum, zu welchem Ende er diese Idee hat. Wenn die Kunst diese Idee nicht retten kann, so ist dieser Begriff für uns auf ewig verloren.

meinen Untersuchungen nicht weiter kommen kann: wenn sie mir zum blossen Aushepunkte meines Geistes dienen soll, der absolute Einsheit seiner Kenntniß verlangt? Pr. der Mors genst. S. 224. Was beweisen am Ende alle Beweise, wenn sie nicht über das Gebiet der Erscheinungen hinausreichen, wenn ich bey diesen stehen bleibe, ohne zu wissen, was sie weiter sind? wenn ich nicht weiß, ob diese Erscheinungen selbst einen Grund haben? — Kein einziger dieser Beweise wirkt das, was jeder Beweis, seiner Natur nach, bewirken soll, um dessen willen alle Beweise geführt werden — Beruhigung und Gewissheit. Wenn es ausgemacht, oder auch nur zweifelhaft ist, ob bey allen Erscheinungen etwas Substantielles zum Grund liegt, so haben nicht minder alle Erfahrungen und Säze, welche in der Reihe dieser Erscheinungen gesammelt werden, keine grössere Gewissheit, als die Quelle, aus welcher ich sie geschöpft habe. Ich stösse hier auf nichts, das einen bleibenden Grund hat. Ich mag die Reihe niemner Echlässe, und durch solche die Täuschung so lang fortsetzen als ich will, so stösse ich am Ende doch auf den Soz: "Ich habe zwar diese Vorstellung, aber diese Vorstellung hat außer mir keinen Grund." Und nun ist auf einmal alles zerstückt, was ich glaubte zu wissen. Welche Beruhigung, man sage doch, kann mir ein Soz geben, der selbst keinen Grund hat? von dem ich folglich nicht weiß, und auf keine Art wissen kann,

Kann, ob ihm auch ein reeller Gegenstand außer mir
per Erkenntnis entspricht? von dem ich nicht weiß, ob
auch dann diese Vorstellung noch seyn werde, wenn ich
eine ganz verschiedene Receptivität erhalten sollte? Und
dann erst, wenn diese Receptivität alles wäre,
was ich erhalten, was ich werden kann, was ist
sodann mein und unser aller Wissen? Was kann mich
das beruhigen, wenn ich weiß, daß es zwar kraft
dieser gegenwärtigen Receptivität so ist, als ob es
so wäre, (woher weiß ich wohl dies?) ein solches
Überblick über mehrere mögliche Subjectivitäten,
scheint mehr als subiectiv zu seyn) daß sich aber mit
dieser Receptivität, als dem Grund, alles veran-
dern muß, daß es folglich sehr möglich ist, daß mit
einer andern Receptivität, von dem allen, was ich
dermaßen erkenne, vielleicht das Gegenteil eben so
subiectiv, eben so allgemein und notwendig erkannt
werden muß, daß sodann gerade das Gegenteil
wahr ist? Wenn ich in diesen Zustand komme, und
das Bewußtseyn meiner vorhergehenden Subjectivität
verlebere, wozu hab ich sie gehabt? Und wenn
ich sie behalte, wie will ich so widersprechende
Grundsätze zu gleicher Zeit als wahr erkennen, und
mich bey einer so sonderbaren Erkenntnis besser be-
finden als ich war? bei einer Erkenntnis dorein eine
die andere widerlegt? —— So viel scheint gewiß zu-
sagen: die totale Subjectivität so bald sie als solche
erkannt wird, hebt alles Vertrauen auf unsre Grunds-
sätze auf; kein Gedanke kann hierhin mit der vor-
her

Hergehenden Zuverlässigkeit, Lebhaftigkeit und Stärke gedacht werden. Das größte Glück ist, in seinen Grundsätzen inconsequent zu seyn, und seinen Hauptgrundfaß so bald als möglich zu vergessen. Es ist durchaus nothwendig, wenn wir uns beruhigen sollen, daß wir uns vorstellen, als ob in unserer Erkenntniß etwas objectives wäre. Diese so nöthige Vorstellung kann nicht wieder bloß subjectiv seyn, sonst gewährt sie nicht was sie gewähren soll. Es muß also trotz allen Sophismen etwas Objectives geben, oder unsere subjective Denkungsart ist ein unaufhörlicher Widerspruch, eine Reihe von Sätzen und Begriffen, deren einer den andern aufhebt. Und wenn es etwas Objectives geben muß, was ist objectiver, als das reelle der unsern Erscheinungen zum Gründes genden Kräfte? Das objective Daseyn dieser Kräfte ist also eine demonstrierte Grundwahrheit: denn ohne solches ist selbst alle subjective Erkenntniß etwas, was nicht seyn kann, in welchem kein Zusammenhang ist. Die Gegner selbst müssen dies eingestehen, weil sie dieses objective Daseyn zur Verstandesregel machen. Es kann aber als solche seine Wirkung nicht hervorbringen, nachdem es möglich ist, daß diese Illusion gestohrt wird; nachdem wir wissen, daß es nichts weiter als eine leere Verstandesregel ist, die vorhanden ist, um das Objective zu ersetzen, und selbst keine Objectivität hat, uns so gar lehrt, daß für uns nichts objectiv wahr sey. Diese Regel hebt sich also selbst auf, und ist folglich keine Regel, die ihre

Betr.

Bestimmung erfüllt, d. h. die Beruhigung gewährt, und die Täuschung unterhält. Dies was ich hier gegen die totale Subjectivität anführe, sind solche auffallende Widersprüche, daß wenn sie von uns in der Reihe der Erscheinungen gefunden würden, niemand Bedenken hegen würde, sie kraft seiner gegenwärtigen Receptivität als ungereimt zu verwiesen; denn wir nehmen kraft solcher an, daß keine Erscheinung, wenn sie wahr seyn soll, der andern widersprechen darf. Und nun wo die Rede von und über den Grund unserer gesamten Erkenntniß ist, wo esl unsere Ruhe und Seeligkeit gelten soll, wo die Realität am nothigsten wäre — hier allein sollen alle Widersprüche mit den, kraft dieser Receptivität, kraft dieses Systems, angenommenen Grundsätzen, der damit verbundene totale Umsturz aller Ideen, Begriffe und Grundsätze, nicht dieselbe beweisende Kraft haben? Sie sollen nicht beweisen können, daß das Daseyn der Gegenstände außer uns etwas mehr als subjectiv ist, daß wir mit der größten Gewißheit erkennen, daß es diese Gegenstände giebt, geben muß, daß sie die einzige Bedingung unserer gesamten Erkenntniß sind? Wer dies begreifen kann, wer dafür einen Sinn hat, der begreife es. Ich von meiner Seite gestehe mein Unvermögen sehr willig ein.

Vielleicht ist es unrecht, und gegen das philosophische Kriegsrecht, ein System in seinen Folgen zu bestreiten. — Aber man sey aufrichtig, und sage, was bleibt übrig als die Folgen? Wenn es

es unrecht ist, ein solches System in seinen Folgen anzugreifen, so widerlege mir doch jemand dieses und ähnliche Systeme, welche alles läugnen, worauf man sich in seinen Gegengründen berufen könnte. Auch giebt es keinen für jeden Menschen einleuchtendern Beweis, als die Zurückführung einer neuen Lehre auf Grundsätze, welche der Gegner ebenfalls vertheidigt, oder wenigstens nicht gern Preis geben wollte, wenn man diesem bemerklich macht, wie das, was er für Wahrheit und Grundwahrheit annimmt, auf keinem bessern sondern demselben Grund beruht. Im Grund wird also auf diesem Weg alles auf den Satz des Widerspruchs zurückgeführt. Dieser Satz des Widerspruchs war von jeher der Probierstein aller Wahrheiten und Irrthümer. Ein System, das wahr seyn soll, muß wenigstens mit sich selbst zusammenhängen. Es kommt also vielmehr darauf an, ob alles aus den Vordersätzen der Gegner richtig folgt. Es kommt ferner darauf an, ob diese Folgen wirklich ungereimt sind. Dies alles setzt voraus, daß es wenigstens einen Satz in unserer gesammten Erkenntniß giebt, mit welchem diese Folgen können in Vergleichung gestellt werden. Wem daran gelegen ist die Köpfe zu verwirren, wer durchaus alle objektive Wahrheit läugnet, der kann unmöglich zurecht gewiesen werden; als wenn man es versucht, ihn auf das äußerste zu treiben, wenn er genötigt wird, Dinge einzugestehen, gegen welche sich nicht blos der allgemeine

meine Menschen Sinn, der Zusammenhang aller Wahrheiten und der Grund unserer ganzen Erkenntniß; sondern auch sein eigenes Gefühl empört, die nie lang und im Ernst geltugnet werden; ohne den Umsturz und die Verwirrung der gesammten menschlichen Erkenntniß zu verursachen. Wer also alle obige Folgen einer totalen Subjectivität ohne Bedenken erträumen, und als ausgemachte Wahrtheiten anerkennen kann, mit diesem habe ich nichts weiter zu sprechen. Ich will ihm auf keine Art diejenige Beruhigung entziehen, die er mir entreissen würde, wenn er Recht hätte. Für alle übrige muß es eine apodictisch erwiesene Wahrheit seyn, eine Wahrheit, ohne welche gar keine weitere bestehen kann: daß es reelle Gegenstände außer uns giebt; daß es nicht bloß Erscheinungen, daß es noch etwas weiteres giebt, welches bey allen Erscheinungen zum Grund liegt. Für alle diese muß das System des physischen Egoismus eine der widersprechendsten Ideen seyn, auf welche der menschliche Verstand in dem Gang seiner Entwicklung semahls verfallen könnte.

So viel wäre also meines Erachtens nunmehr bewiesen; daß es substantielle Gegenstände, und wirkliche noch fernere endliche Gründe aller Erscheinungen giebt. Die Einwürfe, welche daher genommen werden, daß sie, die in Zeit und Raum nicht erscheinen, keine Gegenstände der Anschauung und sinnlichen Erfahrung seyn können, daß wir nichts von solchen wissen; daß wir, indem wir auf ih-

Dab

Daseyn schliessen, über die Erfahrung hinausgehen, diese und ähnliche Einwürfe werden an seinem Ort, und wie ich hoffe zur Befriedigung meiner Leser, beantwortet werden. — Aber noch immer, wenn es auch Gegenstände giebt, könnten unsere Vorstellungen blos subjectiv seyn. Denn es wäre möglich, daß diese reell existirende Gegenstände entweder ganz unwirksam wären, oder wenigstens auf unsere Vorstellungen gar keinen Einfluß hätten, daß diese auf keine Art durch diese Gegenstände hervorgebracht und bestimmt würden. Ist dieser Fall möglich: wie wollen wir diesen Einfluß beweisen?

§. 43.

Kann es Gegenstände geben, welche gänzlich unwirksam sind?

Wenn es keine objective Wahrheit giebt, so ist auch dies eben so wenig objectiv wahr, daß äussere Gegenstände diese Wirksamkeit haben. Die Vorstellung, welche wir von ihrer Wirksamkeit haben, ist blos subjectiv, eine Regel unsers gegenwärtigen Verstandes. Wir wissen nicht, ob sich dies nicht mit einer andern Subjectivität verändern werde, ob sie uns auch dann noch wirksam erscheinen werden. Es ist also auf keine Art erweislich, daß es eine objective Wirksamkeit gebe. Es ist möglich, daß dermahlen alle Wirksamkeit äusserer Gegenstände blos in unsfern Gedanken ist. Wir müssen uns zwar vorstellen,

N

als



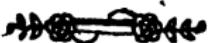
als ob es wirksame Gegenstände gebe, aber ob es deren auch an sich wirklich gebe, dies wissen wir nicht. — Dies alles ist eine unläugbare Folge des Sages, daß es keine objective Wahrheit giebt.

Ich werde späterhin Gründe anführen, aus welchen es einleuchtend werden soll, daß eine totale Unwirklichkeit eine in der Natur ganz unmögliche Sache sey. Hier indessen, bis die zu diesem Beweis nöthigen Bordersätze berichtiget sind, mögen folgende indirecte Gründe dienen.

Wenn die Gegenstände außer mir gar keine eigene Wirklichkeit haben, so bringen sie in mir gar keine Veränderungen hervor. Wie kommt es sodann daß ich verändert werden kann? Woher weiß ich, daß sie vorhanden sind? Wozu sind sie vorhanden? Welchen Zweck, welche Bestimmung hat ihr Daseyn? Hier ist offenbar in der Natur ein ungeheuerer Aufwand, um nichts zu bewirken. Ich kann, ohne daß diese Gegenstände nur das Geringste bewirken, alles eben so gut, und in der nehmlichen Ordnung denken, als ob diese Gegenstände wirksam wären. Wozu sind sie also nöthig? Ich bin doch unläugbar eine wirkende Kraft; oder soll es auch eben so wenig objectiv wahr seyn, daß ich meine Veränderungen hervorbringe? dann hätte ja meine Erkenntniß eben so wenig ein Subject, als sie nach dieser Lehre ein Object hat. Warum soll ich die einzige wirkende Kraft seyn? Was an mir so unzweifelt geschieht, warum kann dies nicht auch eben

so

so gut an andern geschehen? Wenn Gegenstände und Kräfte, obgleich unwirksam, nebst mir vorhanden sind, so können diese nicht in mir, sondern sie müssen außer mir vorhanden seyn; wir coexistiren also einander, wir stehen in gewissen Verhältnissen und Beziehungen auf einander, deren sämtlicher Grund darin ist, daß ich hier bin, indem sie dort sind; daß wir nicht eine und dieselbige Stelle behaupten. Wir enthalten wechselseitig den Grund, warum wir diese und keine andere Stelle unter den übrigen haben. Wir bestimmen uns wechselseitig, und es scheint also, wir wirken aufeinander, Wirksamkeit sey eine unzertrennliche Eigenschaft von Dingen die coexistiren. Coexistenz selbst ist eine Art von Wirksamkeit. Wie ist es also möglich, daß außer mir keine Wirksamkeit sey? Und wenn ich das einzige wirkende Wesen bin, wenn es nicht objectiv wahr ist, daß Dinge außer mir verändert werden: so ist es eben so wenig objectiv wahr, daß diese Dinge sich selbst verändern. Alle Veränderungen gehen sodann nur in meiner Vorstellung vor. Wenn dies ist, was wird aus der Geschichte? Die Gegebenheiten aller Jahrhunderte sind sodann nichts weiter als meine eigene Gedanken. Keine Geschichte, keine Gegebenheit der Welt, hat außer solchen eine Realität. Der Schauplatz aller Thaten liegt ganz allein in mir selbst. Wenn die Wirksamkeit äußerer Gegenstände nicht objectiv wahr ist: so ist es unbegreiflich, wie ich selbst mich verändern kann, wie diese Gegen-



stände einander coexistiren können, ohne einander wechselseitig Platz und Stelle zu bestimmen. Doch unnüger und unbegreiflicher ist die ganze Geschichte.

S. 44.

Kann es eine Unwirksamkeit äußerlicher Gespenstände geben, welche nicht absolut, sondern nur beziehungsweise, relativ ist?

Aber vielleicht sollen die Gegenstände nur in Bezug auf unsere Vorstellungen unwirksam seyn? Sie wirken an und für sich und unter sich, aber sie bestimmen unsere Vorstellungen nicht. — Wenn dies ist, so tragen sie also auch nichts zur Vorstellung von ihrem reellen Daseyn bey. Dieses Daseyn ist folglich ebenfalls idealisch. Oder woher erhalte ich diese Vorstellung? wo liegt der Grund, daß wir uns Dinge als wirklich denken? Wenn dieser Grund ganz allein in meiner Seele, in meiner Vorstellung liegen soll; (wie dies wirklich der Fall wäre, wenn reell existirende Gegenstände auf meine Vorstellungen gar keinen Einfluß hätten) so würde ich zwar daß ich diese Vorstellung hätte, aber ob diese Vorstellung einen weitern Grund, eine Realität hat, ob ihr ein wirklicher Gegenstand entspricht, ob die Sache an sich ist wie ich sie mir vorstelle, ob sie ein wirkliches Daseyn hat, ein Daseyn das außer meiner Vorstellung einen Grund hat, dies alles weiß ich nicht. Von dem idealischen Daseyn kann der Grund gar wohl ausschließen

schliessenderweise in meiner Seele liegen, weil ein solches Daseyn nur eine blosse Vorstellung ist; aber vom reellen Daseyn eines Dings muß ein Grund außer mir vorhanden seyn. Dieser kann kein anderer seyn, als die Veränderungen, welche solche Wesen in mir hervorbringen, wodurch sie mir vernehmlich werden. Wenn also Dinge außer mir wären, und diese nicht zugleich auf meine Vorstellungen wirkten, so könnten wir offenbar kein anderes als ein idealisches Daseyn behaupten. Und da nach dem Kantischen System alle objective Wahrheit durchaus geläugnet wird, da wir folglich nach solchem nicht gewiß wissen können, ob es Dinge außer uns giebt, ob sie unsere Vorstellungen mit bestimmen, so fallen alle hier berührte Folgen auch auf dieses System. — Wenn es weiter nicht objectiv wahr ist, daß die Dinge außer uns auf unsere Vorstellungen wirken, so ist es unbegreiflich, wie so viele Menschen bei der nehmlichen Erscheinung die nehmliche Vorstellung haben. Es ist unbegreiflich, wie bei Erscheinung einer Rose sich alle eine Rose, und nicht vielmehr dieser einen Baum, ein anderer ein Haus, und ein dritter einen Hund vorstellt. Es giebt gar keinen Grund, warum dieser Erscheinung gerade diese und keine andere Vorstellung correspondirt.

Man wird hier einwenden, daß auf keine Art der Einfluß der Erscheinungen auf unsere Vorstellungen geläugnet werde. Aber ich antworte: Was ist denn dieser Einfluß, wenn die Erscheinun-

gen selbst nichts außer meiner Vorstellung sind? oder wenn es ungewiß ist, ob denselben etwas reelles, substantielles zum Grund liegt, welches sie hervorbringt? wenn wir dieses Daseyn, diese Wirksamkeit nicht als objectiv wahr erkennen? wenn es eben so möglich ist, daß dies alles nur subjectiv sei?

Wenn ich also darüber, daß es wirksame Kräfte außer mir giebt, keine objective Gewißheit habe, wenn es nicht objectiv wahr ist, daß sie auf die Vorstellungen, welche ich von ihnen habe, wirken, daß sie davon den theilweisen Grund enthalten, so können wir kein anderes als ein idealisches Daseyn der Dinge behaupten. Die Anhänger der hier von mir vorgetragenen Meinung behaupten aber mehr. Sie schreiben, wie wir gehört haben, den Dingen zwar ein reelles Daseyn zu; sie läugnen nicht alle Wirksamkeit dieser Kräfte; sie läugnen bloß den Einfluß, den diese Kräfte auf alle unsere Vorstellungen haben: sie müssen also aber auch den Einfluß auf die Vorstellung von ihrer Wirklichkeit läugnen; dann verfallen sie in einen Widerspruch mit sich selbst. Sie verwechseln eine ideale Existenz mit dem reellen, substantiellen Daseyn der Dinge. Wenn also die Gegenstände und Kräfte gar keine unserer Vorstellungen bestimmen, so sind sie für uns so viel als ob sie gar nicht wären. Wir haben keinen Grund ihr reelles Daseyn zu behaupten, wir können solches noch viel weniger beweisen. Daraus folgt aber auch zugleich, daß jeder (wie dies der Fall mit dem Kantischen System

System ist), daß sage ich jeder, welcher behauptet, daß wir das Daseyn über- und ausersinnlicher Gegenstände, welche den Erscheinungen zum Grund liegen, nicht beweisen können, wenn er anders consequent seyn will, zu gleicher Zeit annehmen und einzustehen muß, daß diese übersinnliche Gegenstände keine unserer Vorstellungen bestimmen und den Grund derselben enthalten. Wenn er dies annimmt, so muß er noch weiter behaupten, daß diese Dinge außer uns, und mit diesen, als ihrem Grund, alle Erscheinungen kein anders als ein idealisches Daseyn haben; daß alles Daseyn der Dinge unser blosser Gedanke ist, und außer diesem keine Wirklichkeit hat; und da derjenige, welcher dies letztere vertheidigt, eine totale Subjectivität behauptet, so ist es unlängs bar, daß jeder welcher das wirkliche Daseyn außersinnlicher Dinge für unerweislich hält, sich zum Vertheidiger einer totalen Subjectivität aufwirft.

Auf diese Art kann das System der totalen Subjectivität auf keine Art angenommen werden, weil es entweder zu der einen oder zur andern von folgenden offenbahren Ungereimtheiten führt: Man muß entweder annehmen, daß es gar keine reelle, substantielle Gegenstände außer uns giebt, daß also nur in und durch unsere Vorstellungsart eine Wirklichkeit hat, welche Behauptung (nach §. 42.) ein Heer von Ungereimtheiten nach sich zieht: oder man muß annehmen, daß, wenn es auch wirkliche Gegenstände giebt, diese entweder gänzlich oder wenigstens in Be-



ziehung auf unsere Vorstellungskraft unwirksam sind, daß sie zu dieser letztern gar nichts beitragen; welche beide letzte Behauptungen abermal auf die erstere, auf das gänzliche Läugnen des reellen Daseyns der Dinge hinausführen (§. 43. u. 44.) Hat jemand Lust, diese Folgen als wahr und richtig anzunehmen, so habe ich nichts weiter zu sagen. Mir kann es genug seyn, daß nun der Gegenstand der Frage fixirt ist, daß meine Gegner genöthigt sind, sich für die eine oder die andere dieser Meinungen bestimmter zu erklären. Mir ist es genug, daß ich nach meinen Kräften und Einsichten einleuchtend bewiesen zu haben glaube, daß man eine totale Subjectivität zwar in Worten läugnen, aber in den Thaten sowohl als den Folgen behaupten kann. Ich glaube bewiesen zu haben, daß es einerley ist, ob eine totale Subjectivität ausdrücklich gelehrt, oder blos behauptet wird, daß alles substantielle Daseyn der Dinge außer uns ganz unerweislich ist, daß diese Dinge, wenn es deren giebt, eine absolute oder relative Unwirklichkeit haben. Die Gegner müssen entweder das eine oder das andere behaupten, oder ihre Lehren und Systeme sind nicht so consequent als sie glauben.

S. 45.

Vierter Beweis gegen eine totale Subjectivität.

Wenn alle unsere Erkenntniß blos subjectiver Natur ist, so giebt es nur eine einzige Subjectivität, und

und diese ist meine eigene: alle übrige Subjectivitäten sind sodann meine blossen Gedanken, weil alle übrige Menschen selbst nichts weiter sind. Oder wenn ich annehmen will, daß es auch andere vorstellende Kräfte giebt, so hängt mein System nicht ganz zusammen, weil ich etwas (das Daseyn anderer) als objectiv gültig erkenne. Und dann erst stellen sich mir folgende ganz neue, unaufhörliche Zweifel Zweifel entgegen. Haben alle Menschen eine durchaus ähnliche Subjectivität? Dies scheint wider alle Erfahrung zu seyn. Diese beweist unwiderleglich, daß sich jede vorstellende Kraft die Dinge und die Welt nach ihrer Art vorstellt. Wenn nun alle Menschen eine ähnliche Subjectivität haben sollten, wie kommt es sodann, daß z. B. Ich, diese Subjectivität läugne, indem sie ein anderer behauptet? woher kommt alle Verschiedenheit und widersprechende Meinungen der Menschen? Wenn aber die Subjectivitäten so verschieden sind als die Menschen, wie ist es möglich, daß ein anderer meines Sinnes werde? wie kann ich ihm den Vorzug und reellen Werth meiner ganz subjectiven Meinung einleuchtend und begreiflich machen? Welche, außer blos subjectiven Gründen, außer dem Grund, daß ich mir kraft meiner Natur alles so vorstellen muß, kann ich ihm anführen? Was will ich thun, wenn er mir zu Widerlegung meiner Meinung einen ähnlichen, ganz entgegengesetzten, subjectiven Zwang entgegen stellt? Wie will und kann ich ihn widerlegen?

legen? wie machen, daß meine Subjectivität die seinige werde? Wie kann ich ihm diese mittheilen? Oder giebt es Grundsätze und Begriffe, in welchen die Subjectivität aller Menschen übereinkommt, auf welche alles zurück und in Verbindung gebracht werden muß? Welche sind diese Gründe? sind sie ebenfalls subjectiv? warum müssen sie erst von mir bey dem andern erweckt werden? warum wirken sie nicht von selbst? Wie kann dies bey dem andern blos subjectiv seyn, was durch meine Einwirkung (wenn ich anders eine objectiv reelle Existenz habe), bey dem andern erweckt wird? Welche Subjectivität steht richtig? Welche hat Recht, wenn die Meinungen über Grundwahrheiten, z. B. ob es reell wirkliche Dinge außer uns giebt, so verschieden sind? Oder ist gar nichts wahr? Können vielleicht ganz widersprechende Dinge zu gleicher Zeit wahr seyn? Hat jeder von uns beyden Recht, der sowohl der eine totale Subjectivität behauptet, als jener der sie läugnet? Wenn jeder von uns beyden Recht hat, wie können wir uns bey unserer Erkenntniß beruhigen, so bald wir einsehen, daß das Gegentheil nicht minder wahr ist? Wenn jede Meinung wahr ist, warum streiten wir sodann? Und wenn nur eine dieser Meinungen wahr ist, wo sind die Merkmale der Wahrheit? Sind auch diese aber mehr subjectiv, so muß von diesen nicht minder gesessen, was von aller subjectiven Erkenntniß gilt, alle obige Fragen kommen wieder. Es giebt gar nichts,

das

das wahr wäre, auser daß alles subjectiv ist. Aber auch dieses wird bezweifelt: ich wenigstens bin einer dieser Zweifler. Also auch dies ist nicht wahr, weil es durchaus an allen objectiven Kennzeichen der Wahrheit gebricht. Ich und meine Gegner haben Recht: jeder führt zum Beweis seine Subjectivität an. — Wir wissen also gar nichts. Alle Hoffnung ist dahin, jemahls nur einen Schatten von Wahrheit zu erhalten. In allen Dingen gilt es gleich viel, ob ich dies oder jenes behaupte, niemand kann mich widerlegen. Von allen contradictorisch entgegen gesetzten Meinungen ist eine so wahr als die andere. Und wenn dies ist, was sind so dann unsere Grundsätze, unsere Bewegungsgründe, unsere Ettlichkeit? Was soll aus dieser werden? was aus unserer Zufriedenheit und Rube? Wo ist diese, wo ist eine Glückseligkeit möglich, wenn keine Wahrheit, keine Gewißheit, keine Ueberzeugung von irgend einer Sache ist? Wenn dies alles ist, was sind wir? wo stehen wir? was soll aus uns werden?

S. 46.

Beschluß dieser Abhandlung.

Rein! dies alles kann nicht seyn. So widersprechend ist die Natur des Menschen nicht. Man kann alle möglichs Erkenntniß bis zur größten Unge- wissheit verwirren. Aber lang kann eine solche Verwirrung nicht dauern. Sie kann nur bestehen, bis der Punct gefunden und festgesetzt ist, auf welchen sich alles bezieht, durch welchen alles Klarheit, Ge- wissheit, Uebereinstimmung und Ueberzeugung erhält. Es kommt darauf an, diesen zu finden, mit ihm al- les in Verbindung zu bringen, Schritt vor Schritt zu gehen, jedem Sach seine Stelle anzugeben, aus welcher er am hellsten erscheint. Dann muß es sich zeigen, daß nicht alles subjectiv ist, daß selbst alles



alles Subjective ganz unmöglich wäre, wenn gar keine objective Realität wäre. Es muß in unserer Erkenntniß etwas geben, worauf sie sich stützt, was außer dem vorstellenden Subject seinen Grund hat. Dies ist, wie ich zeigen werde, das substantielle Daseyn der Dinge außer uns. Es muß sich zeigen, daß die Materialien unserer Erkenntniß sehr gut und brauchbar sind; daß es diesen nur an Gewisheit fehlt, weil sie noch zu sehr durcheinander liegen; daß es also darauf ankommt, daß wir sie ordnen; daß durch diese Ordnung die größte Un gewißheit und Verwirrung zu einem Lichte gebracht werden kann, welches seinen wohlthätigen Glanz auf alle Zweige der Erkenntniß, auf alle Wissenschaften verbreitet. Es braucht nichts weiter, als daß wir Säze, die unserm Erkenntnißvermögen ver mahlen noch zu weit auseinander stehen, einander nahe bringen, die Mittelbegriffe finden, und die Verbindung anschaulich machen. Hier indessen habe ich im allgemeinen bewiesen, daß das Kantische System eine allgemeine Subjectivität lehre; daß eine allgemeine Subjectivität eine ganz unstatthafte Sache sei, eine Lehre, welche sich selbst aufhebt, welche alle Gewisheit, alle Ruhe, alle Glückseligkeit untergräßt. Ich wende mich in den künftigen Abhandlungen auf das Specielle dieses Systems. Ich untersuche die Subjectivität der Anschauungen, Begriffe und Urtheile. Erscheint daraus, daß ich den Gegenstand der Frage nicht getroffen, so sei Beschämung und Belehrung meine Strafe. Ich lasse es sehr gerne geschehen, daß man mir entgegen ruft:

Va pur, e per tua gloria basti,
Il poter dir, che contro me pugnasti.





Inhalt.

§. 1. Veranlassung dieser Schrift.	Pag. 3
§. 2. Kann man mit Recht zweifeln, ob unsere Erkenntniß einen Grund habe ?	8
§. 3. Prüfung der Meinung, daß unsere Erkenntniß keinen Grund habe.	10
§. 4. Prüfung der Meinungen über den Grund unserer Erkenntniß. Verschiedenheit dieser Meinungen.	14
§. 5. Zweifel gegen das System, welches den letzten Grund unserer Erkenntniß ausschliessenderweise in der Receptivität des erkennenden Subjectes sucht.	15
§. 6. Zweifel gegen das System, daß der Grund unserer Erkenntniß ausschliessender Weise in den Gegenständen enthalten sey.	16
§. 7. Zweifel gegen das System, welches den Grund unserer Erkenntniß in Gott sucht.	18
§. 8. Sceptischer Schluß aus dem vorhergehenden.	19
§. 9. Die Relativität der Ideen, als der gesellschaftliche Grund aller Sceptischen Systeme.	25
§. 10. Uebergang auf das Kantische System.	30
§. 11. Darstellung des Kantischen Systems. Vermuthliche Veranlassung desselben.	35
§. 12. Grund des Kantischen Systems.	44
	§. 13.

Inhalt.

- §. 13. Folgen und weitere Schlüsse aus den Voraussetzungen dieses Systems. Pag. 56
- §. 14. Schwierigkeiten, dieses System zu widerlegen. 67
- §. 15. Allgemeine Betrachtungen und Urtheile über dieses System. 71
- §. 16. Erstes Urtheil. Das Kantische System folgert mehr, als in seinen Prämissen enthalten ist. 74
- §. 17. Zweytes Urtheil. Das Kantische System nimmt bloß, ohne dafür zu geben. 77
- §. 18. Drittes Urtheil. Das Kantische System ist durchaus unbefriedigend, indem es die zu unserer Ruhe und Gewissheit so nöthige Täuschung zerstört. 79
- §. 19. Viertes Urtheil. Eine Folge des vorhergehenden ist, daß durch das Kantische System unsere Erkenntniß an In- und Extension versiert. 83
- §. 20. Fünftes Urtheil. Das Kantische System ist für jeden, der an dessen Wahrheit zweifelt, nach seinen eigenen Grundsätzen ganz unerweislich. 85
- §. 21. Sechstes Urtheil. Das Kantische System würdigt den menschlichen Verstand herab, indem es solchen zu sehr beschränkt. 88
- §. 22. Siebentes Urtheil. Das Kantische System löst keine in andern Systemen unauflösbare Schwierigkeiten auf. 92

Inhalt.

Schwierigkeiten auf: es zerhaut den Knoten, statt solchen zu lösen.	Pag. 91
§. 23. Achte Urtheil. Das Käntische System setzt dem Erweiterungstrieb des Menschen, und dem gesamten Reich der Entdeckungen unübersteig- liche Schranken.	93
§. 24. Neuntes Urtheil. Das Käntische System führt zu einer totalen Subjectivität unserer ges- samten Erkenntniß.	98
§. 25. Was ist eine subjective Erkenntniß? welche Erkenntniß ist total subjective?	100
§. 26. Was ist eine bloß objective, was eine ver- mischte Erkenntniß?	105
§. 27. Weitere Bedeutungen des Wortes, subjective Erkenntniß.	109
§. 28. Beweise für die Behauptung, daß das Kan- tische System auf eine totale Subjectivität führt.	117
§. 29. Erster Beweis.	119
§. 30. Zweyter Beweis.	121
§. 31. Dritter Beweis.	122
§. 32. Die Anschauungen sind nach dem Käntischen System ganz subjective.	123
§. 33. Das Käntische System führt auf eine totale Subjectivität aller Begriffe.	127
§. 34. Das Käntische System führt auf eine totale Subjectivität aller Urtheile.	128
§. 35. Nach dem Käntischen System ist alle Erfah- rung bloß subjective.	130
§. 36.	

Inhalt.

§. 36. Das Kantische System führt noch weiter. Es führt sogar auf die Folge, daß unsere Erkenntnis weder Subject noch Object habe. pag.	132
§. 37. Vorläufige Erklärung gegen den Einwurf des Misverständes.	135
§. 38. Es kann keine ganz subjective menschliche Erkenntnis geben. Nöthige Vorerinnerung und Wiederholung.	145
§. 39. Erster Beweis gegen eine totale Subjectivität.	148
§. 40. Zweiter Beweis.	165
§. 41. Dritter Beweis.	168
§. 42. Giebt es reelle Gegenstände außer uns, die etwas mehr als Erscheinungen sind?	170
§. 43. Kann es Gegenstände geben, welche gänzlich unwirksam sind?	193
§. 44. Kann es eine Unwirksamkeit äußerlicher Gegenstände geben, welche nicht absolut, sondern nur beziehungswise, relativ ist?	196
§. 45. Weiterer Beweis gegen eine totale Subjectivität.	200
§. 46. Beschluß dieser Abhandlung.	203

