



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.



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/>

Phil. 179^K

Phil. 179^K



UNIVERSITY

WISCONSIN STATE LIBRARY
MILWAUKEE GENT



Digitized by Google

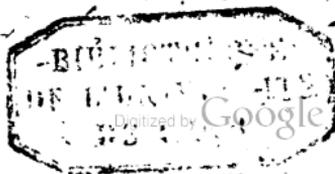
BEYTRÄGE
ZUR
GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE.

HERAUSGEGEBEN
VON
GEORG GUSTAV FÜLLEBORN.

ERSTES STÜCK.

ZÜLLICHAU UND FREYSTADT,
IN DER FROMMANNISCHEN BUCHHANDLUNG.

1791.



~~188~~

Dieses Unternehmen bedarf gewifs in der philosophischen Welt keiner weitern Rechtfertigung, wenn es sich durch die Ausführung rechtfertigen kann. Ich wäre also des Beyfalles schon gewifs, wenn ich mich für den Werth meiner Versuche, eben so verbürgen könnte; wie für den Werth der fremden Beyträge, insbesondere der Beyträge des Mannes, der es nun schon durch so viele Werke gezeigt hat, wie sehr ihm Philosophie am Herzen liegt, und wie sehr er im Stande ist, die begonnene Reformation zum wahren Wohle der Wissenschaft ausführen zu helfen.

In der Folge soll in diesen Beyträgen auf die neueren philosophischen Systeme, welche in den Compendien und andern hierher gehörigen Büchern gewöhnlich übergangen oder nur kurz behandelt sind, vorzügliche Rücksicht genommen werden.

Dürften Individualitäten das Urtheil gelehrter Richter bestimmen: so würde mir diese Art der Bestechung nicht schwer werden.

Auf jeden Fall bin ich überzeugt, daß ich schon in diesem Stücke wenigstens mittelbar für die Wissenschaft nützlich geworden bin.

Glogau
im May 1791.

Georg Gustav Fülleborn,
des Lehramtes Candidat.

ÜBER

ÜBER DEN BEGRIFF
DER
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

EINE AKADEMISCHE VORLESUNG.

Wären die Philosophen von Profession über den bestimmten Begriff der Wissenschaft, von der sie ihren Namen führen, unter sich einig: so würde ich, um den vorläufigen Begriff derjenigen Geschichte, die ich Ihnen M. H. vorzutragen die Ehre habe, festzusetzen, keineswegs erst bey der Frage: Was wir unter Philosophie zu verstehen hätten? verweilen dürfen. Ich würde die Antwort auf diese Frage entweder als allgemein bekannt voraussetzen, oder mich begnügen können, eine Definition aus dem nächsten besten Compendium zu entlehnen, und sie der Entwicklung des Begriffes der Geschichte der

Philosophie zum Grunde zu legen. Allein auch unsere berühmtesten Lehrer der Philosophie sind weder unter einander, noch sogar mit sich selbst darüber einverstanden, worinn denn das eigentliche Object der Wissenschaft, für deren Kenner und Pfleger sie mit so vielem Rechte bekannt sind, bestehe; und ich gestehe Ihnen, daß ich noch bis itze keine einzige Definition dieses Objectes gefunden habe, die mich befriediget, keine, deren Unzulänglichkeit ich nicht zu Ihrer völligen Ueberzeugung darzuthun vermöchte. In vielen; und zum Theil den vorzüglichsten, Compendien wird man sogar vergebens nach einer Erklärung der Bedeutung des Wortes Philosophie nachsuchen. Die Verfasser derselben haben sich die Schwierigkeiten einer solchen Erklärung dadurch erspart, daß sie sich nur auf die Erörterung des Begriffes der Philosophie in einem gewissen Sinne, oder nur eines sogenannten Theiles derselben einließen, und damit der Rechenschaft über dasjenige, was sie sich unter Philosophie überhaupt dachten, auswichen. So habe ich zum Beyspiel in den berühmten Platnerschen Aphorismen vergebens Antwort auf diese Frage erwartet; wozu ich freylich durch die beliebte Form dieses Werks, welche die Wahl der Materien ganz von der Willkühr

des

des Verfassers abhängen läßt, nicht berechtigt war. Der scharffranige Denker sagt uns nur, was er unter Philosophie im *böheren Sinne* dieses Wortes verstehe, nämlich: „Eine Reihe „geordneter Untersuchungen über die „Frage: Was ist die Welt, und was ist der „Mensch mit Rücksicht auf die höchsten „Allgemeinbegriffe und Grundsätze der reinen „Vernunft.“ Aber außerdem, daß ein Leser, der durch diese Aphorismen mit dem Wesen und dem Geiste der Philosophie bekannt zu werden wünschet, im Eingange des Buches schlechterdings nicht errathen kann, was Herr Platner unter reiner Vernunft und unter den Allgemeinbegriffen (vermuthlich allgemeinen Begriffen) und Grundsätzen derselben gedacht wissen wolle, und in der angegebenen Erklärung die Philosophie durch etwas erklärt wird, was noch weit mehr, als das zu Erklärende einer Erklärung bedarf: so hätte uns der Verfasser vorher zeigen müssen, was er unter Philosophie überhaupt verstünde, bevor er von einer höheren handelte, die noch dazu seinem eignen Berichte zufolge nichts als die Metaphysik seyn soll.

Wenn Herr Feder in seinem Lehrbuche der Logik und Metaphysik die Philosophie für

den „Inbegriff der wichtigsten Erkenntnisse
 „erklärt, welche durch den bloßen Gebrauch der
 „Vernunft herausgebracht werden kön-
 „nen:“ so muß ich diese Erklärung in mehr als
 Einer Rücksicht für fehlerhaft erklären. Er-
 stens scheint sie zwar die Philosophie von der
 Geschichte dadurch zu unterscheiden, daß
 sie die Erstere nur auf dasjenige, was nur durch
 den Gebrauch der Vernunft erkannt (nicht
 herausgebracht) werden kann, einschränkt.
 Allein da der Begriff der bloßen Vernunft
 in der bisherigen Philosophie so sehr vieldeutig
 ist, (durch das Federsche Lehrbuch ist er noch
 weit schwankender geworden:)^o und es über das,
 was durch Vernunft erkennbar ist, schlechter-
 dings kein anerkanntes Criterium giebt; so erfährt
 man durch die Federsche Erklärung so genau
 viel, als man vorher wußte, und nichts von allem
 dem, was man zu wissen wünschte. Ja! da der
 Verfasser seine Erklärung dadurch zu erläutern
 glaubt, daß er die Philosophie unmittelbar darauf
 für „die Kenntnis der Natur und ihrer
 „allgemeinen Gesetze“ erklärt, zur Kennt-
 nis der Natur aber auch offenbar dasjenige ge-
 hört, was durch die Sinnen erkannt wird: so
 ist es durchaus unmöglich, zu errathen, was er unter
 dem, was sich durch bloße Vernunft her-

aus-

ausbringen liefse, wohl gemeynt haben dürfte. Auch wird sein angegebener Begriff dadurch nur noch unbestimmter, daß er die Philosophie den Inbegriff der wichtigsten Erkenntnisse nennt. — Alles Unwichtige, das sich durch bloße Vernunft erkennen läßt, ja auch sogar das Wichtigere, was aber nicht das Wichtigste ist, wäre also von dem Gebiete der Philosophie ausgeschlossen? Wozinn bestünde aber das Unwichtige und das weniger Wichtige, das durch bloße Vernunft erkennbar wäre? Oder giebt es überhaupt etwas durch bloße Vernunft Erkennbares, das Unwichtig heißen könnte? Ist nicht jede durch bloße Vernunft, und folglich nicht durch tandelnde Phantasie oder leere Spitzfindigkeit mögliche Erkenntnis ein wesentlicher Theil eines Systematischen Ganzen, und in so fern gleich wichtig?

Die Definition einiger Anhänger der Leibnizisch-Wolffischen Schule, welche die Philosophie in der Wissenschaft der zureichenden Gründe bestehen läßt, scheint mir zwar der Wahrheit näher zu kommen, aber gleichwohl den eigentlichen Begriff, den sie ausdrücken sollte, verfehlt zu haben. Denn die Philosophie wird in derselben keinesweges genung von der Geschichte unterschieden, welche ebenfalls zureichende Gründe aufstellt. Diejenigen

hingegen, welche die philosophischen zureichenden Gründe von den historischen dadurch genügend ausgezeichnet zu haben glauben, daß sie die Ersterer bald angeborenen bald a priori bestimmt, bald absolut nothwendig nennen, vergessen, daß, da es an einem anerkannten Criterium von allen diesen Merkmalen fehlet, ihre Erklärung eben das, wonach die Frage ist, und worüber am meisten gestritten wird, als bekannt und ausgemacht voraussetze.

Auch der von mir zu meinen Vorlesungen gewählte Leitfaß *) geht von keinem bestimmten Begriffe aus. Herr Gürlitz spricht nur von gewissen „Begriffen und Kenntnissen über den „Menschen die Welt und die Gottheit, welche „den Inhalt der Philosophie ausmachten.“ Er scheint dabey, und zwar mit Recht, vorauszusetzen, daß nicht alle Begriffe und Kenntnisse von den genannten Gegenständen in die eigentliche Philosophie gehören. Allein in sei-

*) Abriss der Geschichte der Philosophie von Gürlitz. Ich ziehe denselben unter andern auch darum allen mir bekannten ähnlichen Versuchen weit vor, weil er die Epochen des Ganges der philosophierenden Vernunft nach meiner Ueberzeugung allein im Geiste der wahren Philosophie characterisirt.

ner Erklärung ist nicht der geringste Wink enthalten, welchen, die Gottheit u. s. w. betreffenden Kenntnissen er den Vorzug der eigentlichen Philosophischen einräume. Seine Erklärung ist also wohl um nichts bestimmter, als die alte Ciceronianische: die Philosophie sey Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge, und der Ursachen, durch welche diese Dinge zusammengehalten würden. Sowohl Gurlitt als Cicero verwechseln die Philosophie mit dem Inbegriffe aller Wissenschaften; und aus ihren Begriffen läßt sich nicht angeben, warum z. B. die Logik mehr als die Länder- und Völkerkunde zur Philosophie gehören soll; ja, die historischen Aufschlüsse, die uns die Geschichte über den Menschen und die Welt giebt, müßten, wenn die Gurlittsche Erklärung den wahren Begriff von Philosophie enthielte, weit eigentlicher den Namen dieser Wissenschaft verdienen, als die Ontologie, welche sich nicht so viel mit den angegebenen Objecten Gottheit, Welt und Mensch, als mit den allgemeinsten Prädicaten der Dinge überhaupt abgiebt.

Wenn wir von was immer für einer der erwähnten Erklärungen ausgingen: so könnten wir sicher seyn, daß wir den Begriff der Geschichte der Philosophie verfehlen, und durch den-

denfelben allen unfern künftigen Betrachtungen einen falſchen Gefichtspunct anweiſen würden. Die Frage: Was iſt Geſchichte der Philoſophie? iſt ſo lange unbeantwortlich, als man nicht über die Frage: Was iſt Philoſophie? mit ſich ſelbſt einig geworden iſt.

Man nehet die Erkenntnis hiſtoriſch, in wie ferne ſie von eigener oder fremder Erfahrung, philoſophiſch, in wie ferne ſie vom Denken abhängt. Das Hiſtoriſche an unfern Erkenntniſſen iſt dasjenige, was wir an denſelben der Wahrnehmung und in ſo ferne dem Gebrauche unſrer Sinne, das Philoſophiſche, was wir dem Raiſonnement und ſolglich dem Gebrauche der Vernunft verdanken. Wahrgenommen wird das Daſeyn des Dinges und ſeiner Beſchaffenheiten; gedacht wird die Art und Weiſe, wie das Ding mit ſeinen Beſchaffenheiten und andern Dingen zuſammenhängt. Die Sinne liefern uns das Mannigfaltige, welches den Stoff unſrer Erkenntniſſe von den Gegenſtänden der Erfahrung ausmacht, die Vernunft ſchaft die Einheit herbey, durch welche alles Mannigfaltige unſrer Erkenntniſſe überhaupt zuſammenhängt. Gleichwie nun unter demjenigen, was ſich durch den Gebrauch der Sinne in der Erfahrung wahrnehmen läßt, das

Object

Object der Geschichte im eigentlichsten Sinne des Wortes verstanden wird: so muß unter dem durch keine Erfahrung bestimmten und durch den Gebrauch der Vernunft allein erkennbaren Zusammenhang der Dinge überhaupt, oder alles Vorstellbaren das Object der Philosophie gedacht werden, und Philosophie im strengsten Sinne des Wortes ist *Wissenschaft des bestimmten von der Erfahrung unabhängigen Zusammenhanges der Dinge*. Da man bey dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie noch über die Bedeutung keins einzigen Wortes einig ist; so weiß ich sehr wohl, daß die Ausdrucks dieser Erklärung noch einer nähern Erörterung bedürfen, durch welche ich wenigstens mit Ihnen M. H. über den Sinn derselben einig zu werden hoffe.

Ich sage erstens: die Philosophie sey Wissenschaft, und erkläre dadurch, daß ich keine Erkenntniß für philosophisch halte, die nicht wissenschaftlich ist, und die sich nicht von der gemeinen, unordentlichen und unregelmäßigen Erkenntnis des Nichtphilosophen unterscheidet. Da die Vernunft nicht anders, als durch die Verknüpfung unserer Vorstellungen wirkt, so kann es auch wohl keinen Menschen geben, dessen Vernunft sich nur einigermaßen entwickelt hätte,

hätte, und der nicht eben dadurch eine mehr oder weniger richtige und mehr oder weniger ausgebreitete Erkenntnis von dem Zusammenhange seiner Vorstellungen und der durch dieselben vorgestellten Objecte befiße. Allein nicht jede Erkenntnis des Zusammenhanges des Vorgestellten verdient den Namen der Philosophischen; sondern nur diejenige, welche die Frucht absichtlich und zweckmäßig angeleiteter Untersuchungen ist. Die natürliche (nicht wissenschaftliche) Philosophie des gemeinen Mannes besteht aus zufälligen Bemerkungen, welche die Vernunft bey Gelegenheit ihrer Beschäftigung mit den Mitteln der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse gemacht hat, während die wissenschaftliche Philosophie bloß die Resultate eines Nachdenkens begreift, das die Erkenntnis der Wahrheit um ihrer Selbstwillen, das geistige Bedürfnis der Vernunft selbst, den beabsichtigten Zusammenhang der Dinge zum Zweck hat.

Ich sage zweyten: die Philosophie ist Wissenschaft des bestimmten Zusammenhanges. Der Zusammenhang mehrerer Dinge ist bestimmt, in wie ferne er sich nicht anders denken läßt, oder welches eben so viel heißt, in wieferne er nothwendig ist. So lange diese Noth-

Nothwendigkeit von uns nicht eingesehen wird, ist der Zusammenhang für uns unbestimmt. Wenn z. B. zwey Körper unmittelbar neben einander im Raume wahrgenommen werden; so findet ein Zusammenhang zwischen denselben Statt, der aber, in wieferne er von der bloßen Wahrnehmung des Nebeneinanderseyns abhängt, unbestimmt ist. Es liegen zwey Steine neben einander, und ich sehe ein, daß jeder derselben seyn würde, was er ist, wenn sie auch nicht neben einander lägen; ihr Zusammenhang ist also in soferne blos zufällig, er ist durch nichts in den Steinen selbst erklärbar, er ist unbestimmt. Allein man nehme an, diese Steine werden in einem Gebäude zusammengefügt: dann läßt sich aus der Figur eines jeden Steines erklären: warum er diese und keine andere Stelle einnimmt, das Ganze läßt sich nicht ohne seine einzelne Theile und kein Theil ohne sein Verhältnis zum andern denken; der Zusammenhang der Steine ist bestimmt, in wieferne er nothwendig ist. Auf eben dieselbe Weise können zwey Begebenheiten in der Zeit unmittelbar nach einander wahrgenommen werden; und ihr Zusammenhang wird gleichwohl so lange unbestimmt bleiben, als er durch nichts als durch die Wahrnehmung bestimmt ist. Er hört nur dann auf, unbestimmt zu

zu seyn, wenn der Grund, durch den eine Nothwendigkeit des Nacheinanderseyns bestimmt wird, hinzugedacht wird. Inwieferne also Dinge unter einander durch die bloße Wahrnehmung im Raume und in der Zeit zusammenhängen, d. h. inwieferne sie in keiner andern Verbindung stehen; als daß sie neben einander und doch einander existiren; in soferne ist ihr Zusammenhang unbestimmt, weil er zufällig ist; und die Gegenstände sind in soferne Objecte der Geschichte, nicht der Philosophie.

Ich sage drittens: die Philosophie sey Wissenschaft des bestimmten, und von der Erfahrung unabhängigen Zusammenhanges, und ich bezeichne dadurch die Quelle, aus welcher die Vernunft die Form des durch sie erkennbaren Zusammenhanges schöpft, nämlich die Natur des menschlichen Geistes, oder das Vorstellungsvermögen, das zur Erfahrung in dem vorstellenden Subjecte vorausgesetzt wird, und also so wenig aus der Erfahrung geschöpft, als die Erfahrung selbst seyn kann. Daß jeder Körper eine Substanz d. i. etwas Beharrliches im Raume, und Accidenzen d. h. veränderliche Beschaffenheiten haben müsse, und folglich in jedem Körper das Veränderliche mit etwas Unveränderlichem

chem nothwendig zusammenhänge; das jede Veränderung eine Ursache haben müsse, und folglich alles, was entsteht, mit etwas Anderem, als Wirkung mit seiner Ursache, nothwendig zusammenhänge; das Alles, was im Raume zugleich vorhanden ist, als gegenseitig auf einander wirkend, und folglich alle erkennbare Substanzen in durchgängigem nothwendigen Zusammenhange gedacht werden müssen; — alles dieses läßt sich durch keine Wahrnehmung, und folglich auch durch keine Erfahrung, die der Inbegrif von Wahrnehmungen ist, und ihre Verknüpfung selbst nur dem Denken verdankt, erkennen. Allgemeinheit, die sich auf alle mögliche Fälle erstreckt, kann sich nicht auf Erfahrung gründen, die immer nur eine gewisse Anzahl wirklicher Fälle begreift: so wie die Erfahrung nur von dem, was da ist, nicht was da seyn muß, nur von der Existenz, nicht von der Nothwendigkeit überzeugen kann. Diejenigen Merkmale der Gegenstände hingegen, die in dem Vorstellungsvermögen ihren Grund haben, und ursprünglich nichts, als die Formen der Vorstellungen selbst sind, kommen eben darum den Objecten allgemein und nothwendig zu, weil diese nur durch sie vorgestellt (nur durch die auf

(sie bezogenen Vorstellungen zu Vorgestellten erhoben) werden können.

Die Richtigkeit einer Definition muß sich durch die Fruchtbarkeit derselben bestätigen; und die Fruchtbarkeit unserer Erklärung der Philosophie kann sich uns gegenwärtig wohl kaum in einem helleren Lichte zeigen, als wenn wir aus dem von uns aufgestellten Begriffe von Philosophie überhaupt die Begriffe der *) *bisher bekannten* philosophischen Wissenschaften ableiten können, welches bey keiner bisherigen Definition der Fall ist. Die richtige Definition der Philosophie überhaupt muß das Merkmal der Gattung enthalten, das auf alle sogenannte Theile der Philosophie als auf die Arten derselben paßt; sie muß der Logik, Metaphysik, Physik und Moral gemeinschaftlich zukommen, und es muß sich aus ihr begreifen lassen, warum und in wieferne alle diese Wissenschaften den Namen der Philosophie führen.

Ding in weiterer Bedeutung heißt alles, was Object einer Vorstellung seyn kann. Die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs

*) Auch die neuen und noch nicht allgemein anerkannten z. B. Kritik der Vernunft und Theorie des Vorstellungsvermögens. Aber diese gehören nicht in die Geschichte der bisherigen Philosophie.

hangs der Dinge in diesem weitem Verstande begreift also auch die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs unter unsern eignen Vorstellungen, in wieferne wir uns desselben als eines solchen bewußt werden können. Diese Wissenschaft ist die Logik, welche die Gesetze des Denkens vorträgt, durch welche der Zusammenhang unter unsern bloßen Vorstellungen in Rücksicht auf seine Nothwendigkeit und Allgemeinheit bestimmt wird.

Als Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs der Dinge im engeren Verstande, oder der von allen bloßen Vorstellungen unterschiedenen Objecte begreift die Philosophie 1) *Ontologie*, oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs der Objecte überhaupt, in wieferne derselbe durch ihre allgemeinsten Merkmale bestimmt ist. 2) *Rationale Psychologie* oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs der Merkmale, durch welche die Seele oder das Subject des Vorstellungsvermögens gedacht werden muß. 3) *Rationale Cosmologie* oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs der Merkmale, durch welche die Welt oder der Inbegriff endlicher Substanzen gedacht werden muß. 4) *Rationale Theologie* oder die Wissenschaft

des nothwendigen Zusammenhangs, unter welchem die Welt mit einem von ihr verschiedenen Wesen als ihrer Ursache, und der Merkmale, durch welche dieses Wesen gedacht werden muß.

5) Die reine Physik, oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs, unter welchem die Erkennbaren Substanzen oder die Körper sowohl in Rücksicht auf ihre beharrlichen als veränderlichen Merkmale überhaupt gedacht werden müssen. 6) Die Moral, oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs, der den willkürlichen Handlungen durch die Selbstthätigkeit der Vernunft bestimmt wird.

Da die empirische Philosophie nur aus der Anwendung der Principien der reinen Philosophie auf Erfahrung, und folglich aus der Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs der aus der Erfahrung geschöpften Merkmale besteht; so paßt unsre Erklärung auf alle mögliche Theile der sogenannten Erfahrungsphilosophie nicht weniger, als auf die reine. Ich glaube daher ohne mich bey einer noch weitläufigern Erörterung derselben aufhalten zu dürfen, zu der wir im Verfolge unserer Betrachtungen manche Veranlassung finden werden, meinen Begriff von Geschichte der Philosophie folgendermaßen ausdrücken zu können: Sie ist *der darge-*
stellte

stellte Inbegrif der Veränderungen, welche die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der Dinge von ihrer Entstehung bis auf unsre Zeiten erfahren hat.

In dem bisher ganz unbestimmt gebliebenen Begriffe der Philosophie liegt der hauptsächlichste Grund, warum auch der Begriff der Geschichte der Philosophie bisher nicht weniger vieldeutig und schwankend geblieben ist, und warum man die eigentliche Geschichte der Philosophie bald mit der Geschichte des menschlichen Geistes, bald mit der Geschichte der Wissenschaften überhaupt, bald mit der Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften, bald mit der Geschichte des Lebens und der Meynungen der Philosophen verwechselt hat.

Ich unterscheide die Geschichte der Philosophie erstens von der Geschichte des menschlichen Geistes. Man versteht unter dem letztern die vorstellende Kraft des Menschen, in wieferne man dieselbe von der Organisation und den in derselben gegründeten mechanischen Kräften unterscheidet. Die Wissenschaft der Veränderungen, welche das menschliche Geschlecht überhaupt in Rücksicht auf seine in Vorstellenden

und Mechanischen Kräften bestehende Naturerfahren hat, ist die Geschichte der Menschheit *), während die Geschichte des menschlichen Geistes eigentlich nur auf die Schicksale des Zustandes der vorstellenden Kräfte sich einschränkt. Sie beschäftigt sich mit der Aufzählung der verschiedenen und merkwürdigsten Stufen der allmählichen Entwicklung dieser Kräfte und den äußeren in den allgemeinen und besondern Beschaffenheiten der Organisationen, in den Klimaten, physischen und politischen Revolutionen gegründeten Veranlassungen derselben, breitet sich über die fortschreitende, durch die genannten Umstände bald beförderte bald erschwerte Ausbildung sowohl der empfänglichen als der thätigen Fähigkeiten des Gemüths, der Sinnlichkeit sowohl als der Vernunft aus. Die Geschichte der Philosophie hingegen zeigt uns den menschlichen Geist, beschäftigt mit einem einzigen und bestimmten Zwecke, im Bestreben sich über den Zusammenhang der Dinge Rechenschaft zu geben, und seine Begriffe von demselben zu erweitern und

*) Ich unterscheide daher auch die Naturgeschichte des menschlichen Geschlechtes von der Naturbeschreibung desselben. Zur letztern liefert Herr Meiners schätzbare Beyträge, aber nicht zur erstern.

und zu berichtigen. In wieferne man nun unter *Geschichte* der Philosophie nicht erwan ein trocknes Verzeichniss philosophischer Meynungen und Systeme verstehet; in wieferne diese Geschichte zugleich die historischen Gründe der Entstehung jedes Systemes in dem jedesmahligen Zustande des menschlichen Geistes überhaupt, und insbesondere in dem individuellen Geiste seines Stifters angiebt; in wieferne sie auch den psychologischen Ursprung philosophischer Lehren beleuchtet; in soferne schließt sich dieselbe an die Geschichte des menschlichen Geistes an, und macht den vornehmsten Theil derselben aus, indem sie die Epochen der Entwicklung der vornehmsten theoretischen Kräfte desselben erzählt, aber immer nur Einen Theil, den man ohne Verwirrung wesentlich verschiedener Begriffe nie mit dem Ganzen verwechseln kann.

Ich unterscheide die Geschichte der Philosophie zweyten von der Geschichte der Wissenschaften. Dem ersten Anblicke nach sollte man diese Unterscheidung für überflüssig halten, indem schon allein die alte auf Akademien allgemeinübliche Eintheilung aller Fächer der Gelehrsamkeit in die Vier Facultäten, die durch den gemeinschaftlichen Namen der Wissenschaften bezeichnet werden, genugsam anzeigt,

dafs die Philosophie nur als Eine Art der Gattung untergeordnet seyn müsse. Allein da die Philosophie älter, als alle sogenannte Brodwissenschaften ist, da in den *früheren* Zeiten der Kultur des menschlichen Geistes alle übrigen Wissenschaften nur von Philosophen getrieben wurden, Philosophen nicht weniger die ersten Stifter und Ausleger der bürgerlichen Gesetze, Erfinder und Ausüher der Arzneykunst, als die Lehrer und Diener der Religion waren; und da die Wissenschaften überhaupt den Namen Philosophie führten: so war, zumahl in der neuerlichen Periode der Popularphilosophie, wo die Bedeutung dieses Namens um alle ihre Bestimmtheit gekommen ist, nichts natürlicher, als dafs man die Geschichte der eigentlichen Philosophie mit der Geschichte anderer Wissenschaften vermengte, und in dieselbe ohne Unterschied aufnahm, was theils nur in die Geschichte der Wissenschaften überhaupt, theils nur in die Geschichte besonderer außer dem Gebiete der eigentlichen Philosophie gelegener Wissenschaften gehört. Indem wir es also bey unseren bevorstehenden Betrachtungen nur mit der Geschichte der Wissenschaft des bestimmten Zusammenhanges der Dinge überhaupt zu thun haben, werden wir uns um die Schicksale der Mathematik, der Natur-

turgeschichte, der Rhetorik und Poetik so wenig, als der Arzeneykunde, Rechtswissenschaft und Gottesgelahrtheit bekümmern; und dadurch, daß wir von unserem Gegenstande selbst alles Zufällige sorgfältig absondern, zur Behandlung des Wesentlichen an demselben mehr Zeit gewinnen.

Ich unterscheide drittens die Geschichte der Philosophie von den besondern Geschichten einzelner Theile der Philosophie, und insbesondere der Metaphysik, die man so oft und noch heut zu Tage so gewöhnlich mit der Philosophie überhaupt verwechselt. Zwar das so auffallende Unvermögen der bisherigen Metaphysik, die großen, die Gründe unserer Rechte und Pflichten in diesem und unserer Erwartung ins zukünftigen Leben betreffende Probleme; zur allgemeinen Befriedigung des Selbstdenker aufzulösen; die vier Hauptpartheyen, in welche die Kenner und Pfleger dieser Wissenschaft über jede Frage von Bedeutung zerfallen; und der immer mehr sich verwickelnde Streit dieser Partheyen haben es endlich dahin gebracht, daß man nicht nur aller bisherigen, sondern auch aller möglichen Metaphysik den Rang einer Wissenschaft abzusprechen angefangen hat; und daß man selbst von den Akademischen

Kathedern eben dieselben Metaphysischen Theoreme, durch welche man die Grundwahrheit der Religion und der Moralität, in der sogenannten Natürlichen Theologie und Moral beweiset, in der Ontologie für blofse Meynungen erklärt. Allein, wenn die Metaphysik durch die Inconsequenz unserer Empiriker und Popularphilosophen zu sehr vernachlässiget und zu tief herabgesetzt wird: so ist doch eben so wenig zu läugnen, dafs sie von den Rationalisten und Systematikern zu ausschliessend bearbeitet und zu sehr erhoben, folglich, dafs sie von beyden Antipoden gleich verkannt wird. Als die Wissenschaft der ersten Erkenntnisgründe der menschlichen Erkenntnis, wie sie von Baumgarten definiert, als die Königin aller Wissenschaften, wie sie von ihren Verehrern gepriesen wird, ist sie mit grossem Unrecht an die Stelle der philosophischen Elementarwissenschaft, und sogar auf den Thron der eigentlichen Philosophie gesetzt worden. Indem wir unter Philosophie die Gattung derjenigen Wissenschaft verstehen, von der die Metaphysik nur Eine Art ist, wird unsere Geschichte der Philosophie die Schicksale der Metaphysik nur in Beziehung auf Philosophie überhaupt erzählen, und daher die Schicksale der Naturwissenschaft; der Moral und der Logik, in wieferne sie von der

der Geschichte der Wissenschaft des Zusammenhanges der Dinge unzertrennlich sind, keinesweges von dem Verhältnismässigen Antheile ausschliessen, den sie an den Schicksalen der ganzen Philosophie haben.

Ich unterscheide viertens die Geschichte der Philosophie von einer Sammlung der Lebensbeschreibungen berühmter Philosophen, dem Auszuge oder der Anzeige des Inhalts ihrer Schriften, ja auch sogar von der historischen Angabe ihrer Lehren und Meynungen aus ihren eigenen Schriften oder den Nachrichten Anderer. Die Biographie der Philosophen gehört durchaus nicht in die Geschichte der Philosophie, die sich blos um die inneren Schicksale der Wissenschaft, keinesweges aber ihrer Pfleger und Beförderer bekümmert. Nur in den besonderen Fällen, wo sich der Einfluss des psychologischen oder moralischen Characters eines Mannes, oder gewisser Umstände seiner Lebensgeschichte auf sein philosophisches System bestimmt angeben lässt, und zwar wenn dieses System an sich merkwürdig, sein eigenes Werk, und der Einfluss jener historischen Daten auf dasselbe entscheidend war, nur in diesen gewis nicht sehr häufigen Fällen darf die Geschichte der Philosophie im Vorbeygehen auf die Biogra-

Biogra-

Biographien Rücksicht nehmen. Außerdem ist die Erzählung der meistens ohnehin sehr wenig bedeutenden und zumahl bey den Philosophen des Alterthumes aus sehr unzuverlässigen und geringhaltigen Quellen geschöpften Lebensumstände, in den akademischen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie ein unnützer Zeitverlust, wobey zwar dem Lehrer und den Zuhörern die Arbeit des Nachdenkens erspart, aber den letztern wenigstens die Hälfte des Unterrichts entzogen wird, den sie von dem ersteren zu erwarten berechtiget waren.

Die Geschichte der Philosophie ist von der Litterargeschichte dieser Wissenschaft wohl zu unterscheiden, welche letztere in dem vollständigen und genauen Verzeichnisse der merkwürdigen Werke, die in das Gebieth der Philosophie gehören, und in einer kurzen aber bestimmten Charakteristik des Wesentlichsten von ihrem Inhalte besteht. Die Geschichte der Philosophie nennet nur diejenigen Werke, welche in der Wissenschaft Epochen gemacht, wesentliche Veränderungen in der Form derselben hervorgebracht, den jeweiligen Zustand derselben bestimmt haben.

Aber auch die Erzählung der Lehren und Meynungen der Philosophen, die mit ihren Lebensgeschichten und einigen literarischen

Nach-

Nachrichten zusammengenommen in unseren bisherigen Compendien den Namen der Geschichte der Philosophie führte, verdient selbst wenn sie von Biographie und Literargeschichte getrennt ist, noch keinesweges diesen Namen. Auch die genaueste historische Angabe der Lehren und Meynungen der Philosophen liefert nichts weiter als bloße Materialien zur Geschichte der Philosophie, keinesweges diese Geschichte selbst. Nicht jede Vorstellungsart, die ein Mann wirklich oder angeblich gehabt hat, der mit Recht oder Unrecht den Namen eines Philosophen erhielt, gehört in die Geschichte der Philosophie; sonst müßte jeder abgeschmackte Einfall bloß aus dem Grunde hinein gehören, weil der Mann, der ihn gehabt hat, von irgend einem Schriftsteller z. B. vom Diogenes Laërtius unter den Philosophen genannt wurde, ungeachtet er eigentlich nur unter den Tollhäuslern genannt zu werden verdient hätte. Nur diejenigen Vorstellungsarten einzelner Menschen können auf einen Platz in der Geschichte der Philosophie Anspruch machen, welche entweder mittelbar oder unmittelbar den untersuchten Zusammenhang der Dinge betreffen, mit der Philosophie als Wissenschaft zusammenhängen, und einen eigentlichen philosophischen, folglich auch einen

ver-

vernünftigen Sinn zulassen. Es ist eine Unge-
 reimtheit, deren sich unsere bisherigen Geschicht-
 schreiber der Philosophie, zumahl der berühmteste
 unter ihnen, Herr Meiners, bey jeder Gele-
 genheit schuldig machen, daß sie ihren Beruf
 damit zu erfüllen glauben, wenn sie die Lehren
 der alten Weltweisen sämmtlich unter dem Titel
 von Meynungen, mit den eigenen Worten
 derselben, oder aus fremden Quellen anführen,
 und sie dann, wenn sich dieselben mit ihren eige-
 nen Meynungen nicht vereinigen lassen, wider-
 legen, oder noch gewöhnlicher als offenbaren
 Unsinn ausschreyen, wobey sich der Geschicht-
 schreiber oft nicht genug wundern kann, wie ein
 Philosoph so etwas Unphilosophisches habe sagen
 können, ich aber mich nicht genug wundern
 konnte, wie der Geschichtschreiber der Philoso-
 phie dazu kam, so etwas für ein Materiale der
 Geschichte der Philosophie zu halten. So fährt
 z. B. Herr Meiners die Zahlenlehre des Py-
 thagoras als ein Lehrstück an, das die Philo-
 sophie dieses berühmten Mannes characterisiren
 soll; und erklärt sie dabey unter den nachdrück-
 lichsten Ausrufungen gradezu für den abentheuer-
 lichsten Einfall, die unerklärbarste Grille. Was
 muß der Mann unter Philosophie verstehen?
 oder was muß er für ein Kriterium angenommen
 haben,

haben, nach welchem er einer Vorstellungsart, oder einem Manne in der Geschichte der Philosophie eine Stelle einräumt oder verlegt? Mein Kriterium ist der philosophische Sinn einer Vorstellungsart. Läßt irgend ein Lehrsatz, der einem auch noch so berühmten Philosophen zugeschrieben wird, durchaus keinen solchen Sinn zu, so gehört er gar nicht in das, was ich für Geschichte der Philosophie halte. Läßt er aber einen solchen Sinn zu, so gehört die Entwicklung desselben zu demjenigen, was ich die Form der Geschichte der Philosophie nenne, weil ein solcher Lehrsatz nur durch einen solchen Sinn zu einem tauglichen Stoffe dieser Wissenschaft wird.

Die Ursache, warum die Geschichte der Philosophie, zumahl der alten, in unsern Compendien mehr als Geschichte der menschlichen Thorheit, dann als Geschichte der Weltweisheit auftritt; warum die berühmtesten und oft auch verdienstvollsten Selbstdenker des Alterthums in derselben auf die unwürdigste Art gemishandelt, und ihre tiefsten Blicke ins Heiligthum der Wahrheit als die plattesten Irrthümer gemisdeutet und verschrieen werden, liegt darinn, daß man den vernünftigen Sinn ihrer von den unsrigen freylich sehr verschrieeenen Vorstellungsarten nicht finden konnte, und daß man sie in eben dem Verhältnisse

mis-

misverstand und misverstehen mußte, je genauer man sich bey ihrer Beurtheilung entweder an die spätern Grundfätze Einer von den vier methaphysischen Hauptsecten hielt, oder je mehr man durch die Methode der Popularphilosophie gewöhnt wurde, durch die neuesten Orakel des gefunden Menschenverstandes allen tiefern Untersuchungen zuvorzukommen. Der Mann der die alten Denkmähler und Quellen der Geschichte der Philosophie nicht nur, sondern alle zur Beleuchtung derselben nöthige und nützliche historische, philologische, grammatische und logische Hülfsmittel in seiner Gewalt hat, ist gleichwohl mit aller dieser Vorbereitung nur zum Sammler und mechanischen Bearbeiter der Materialien für eine künftige Geschichte der Philosophie, nicht zum Erfinder ihres Planes, nicht zum Baumeister ihres Lehrgebäudes berufen. Wir werden erst dann einen Geschichtschreiber der Philosophie erhalten, wenn wir eine Philosophie ohne *Beynamen*, eine Philosophie κατ' ἐξοχην, eine Philosophie, die alle Philosophien verdrängt hat, und auf allgemeingeltenden Grundfätzen fest steht, haben werden. Allein um auch nur die Materialien der Geschichte der Philosophie, mit deren Untersuchung wir uns bis dahin begnügen müssen, vorläufig kennen zu lernen, ist

es

es nicht genug, daß die bisher angegebenen Lehren der Philosophen, durch die aus den Quellen geschöpften Beweistellen erläutert werden. Sie müssen schlechterdings einerseits in Rücksicht auf die Gegenstände, welche sie betreffen, andererseits in Rücksicht auf die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Geistes nicht weniger, als aus dem besondern Zustande der einzelnen Köpfe, aus denen sie entsprungen sind, genau bestimmt werden. Wenn der Geschichtsforscher der Philosophie über die Objecte der verschiedenen Vorstellungsarten der alten Selbstdenker nicht mit sich selbst einig ist; wenn er selbst nicht weiß, was er über diese oder jene Frage, die sich dieser oder jener Weltweise zu beantworten versuchte, zu denken habe; wenn er nicht diejenige Antwort gefunden hat, welche die sich selbst erkennende philosophirende Vernunft nicht aus dem einseitigen Gesichtspuncte dieser oder jener Secte, sondern nach den Gesetzen der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes ertheilen muß; so wird er die Lehre, die er beurtheilt, nie verstehen, so wird er das Wahre, was sie neben dem Falschen enthält, nie angeben, so wird er ihren vernünftigen Sinn nie entdecken können. Er wird sie nicht um ihres philosophischen innern Characters wegen.

wegen, sondern nur; weil er sie unter dem Namen einer philosophischen Lehre aufgestellt fand, in seine Geschichte aufnehmen. Hat er es mit seiner Untersuchung des Vorstellungs-Erkenntnis- und Begehrungs-Vermögens noch nicht so weit gebracht, sich über alle Partheyen zu erheben; gehört er selbst noch zu Einer von den Vieren, welche mit den drey übrigen in einem endlosen Streite begriffen sind; so wird er die Philosopheme älterer und neuerer Zeiten, nicht nach den bisher verkennnten allgemeingültigen Principien der allen Menschen gemeinschaftlichen Vernunft, sondern nach den aus unentwickelten Begriffen gezogenen schwankenden Grundsätzen einer einzelnen Secte beurtheilen; er wird sie vor dem Richterstuhle seines in der philosophischen Welt streitigen Systems prüfen; und daher bald in einer unbestimmten vieldeutigen oder gar falschen Behauptung tiefe Weisheit, bald aber in der feinsten und scharfsinnigsten Bemerkung offenbare Ungereimtheit entdecken, blos weil die Eine *sein* System zu begünstigen, die Andere aber dasselbe umzustossen scheint. Ich halte daher die Bekanntschaft mit der Natur des menschlichen Vorstellungs - Erkenntnis - und Begehrungs - Vermögens für eine eben so wesentliche Bedingung für das Studium der Geschichte der Philosophie; als die

die Kenntnis der alten Quellen und der historisch - philologischen Hülfswissenschaften; und glaube, daß sich dasjenige, was aus der erstern geschöpft werden muß, zu dem, was sich aus den letztern ziehen läßt, wie der Geist der Geschichte der Philosophie zu seinem Körper verhalte.

Dies ist die vorläufige Rechenschaft, die ich Ihnen, M. H. von der Art, wie ich die Geschichte der Philosophie zu behandeln gesonnen bin, geben zu müssen geglaubt habe. Wir werden in unserer nächsten Betrachtung die Hauptepochen der Veränderungen untersuchen, welche im menschlichen Gemüthe vorhergegangen seyn mußten, bevor die Vernunft den Grad der Entwicklung ihrer Kraft erreichen konnte, der zum Philosophiren, oder Nachdenken über den Zusammenhang der Dinge unentbehrlich ist. Wir werden uns also mit derjenigen Periode aus der Geschichte des menschlichen Geistes beschäftigen, welche den allmählichen Uebergang dieses Geistes aus dem Zustande des bloßen Instinctes im sogenannten Stande der Natur, bis zu demjenigen nur im Schooße der bürgerlichen Gesellschaft erreichten Vernunftgebrauche enthält, mit welchem das Geschäft der philosophirenden Vernunft angieng.

Reinhold.

ÜBER DIE GESCHICHTE
DER
ÄLTESTEN GRIECHISCHEN
PHILOSOPHIE.

Wie alle Geschichte, so setzt auch die Geschichte der Philosophie einen Anfang voraus: der menschliche Geist muß zu irgend einer Zeit in einem oder mehreren Individuis angefangen haben, über die nothwendigen Gründe und die nothwendige Art und Weise der Verbindung aller durch innere und äufre Erfahrung wahrgenommenen Dinge nachzudenken und zwar in der Absicht, um diese Gründe und diese Art und Weise der Verbindung so vollständig und gewifs, als möglich, kennen zu lernen. Ist der Begriff der Philosophie, den ich hiermit andeute, nicht ganz unrichtig; so werden sich daraus für die Geschichte dieser Wissenschaft über-

überhaupt und für die älteste insbesondere einige sichere Bestimmungen ableiten lassen.

Es ist die Frage gewesen: Unter welchem Volke man jene Individua zu suchen habe? In jedem Compendium der philosophischen Geschichte findet sich die Rubrik der barbarischen Philosophie: aber jedes mittelmäßige Compendium überzeugt uns, daß diese sogenannte Philosophie nichts als ein Lu-
begniß von Dichtungen der Phantasie sey, die sich größtentheils nicht einmal in Erfahrungen auflösen lassen, und Beweisgeben so wenig haben, als sie deren fähig sind. Dies und die Unzuverlässigkeit der Nachrichten über diese Vorstellungen, hat die Geschichtschreiber bewogen, ihre Aufmerksamkeit mehr auf das Mutterland aller wissenschaftlichen Kultur zu wenden. Sie haben geglaubt, den Anfang der Philosophie bey demjenigen Volke suchen zu müssen, welches uns gelehrt hat, ohne selbft von einem andern gelehrt zu haben: welches in Rücksicht der Bildung und Fähigkeit zur Philosophie vor allen ältern und gleichzeitigen Nationen einen unverkennbaren Vorzug hat: dessen Sprache von den frühesten Zeiten an durch Dichter bearbeitet war: und von dem die meisten und sichersten Nachrichten zu uns gekommen sind. Ich wüßte nichts, was uns abhalten könnte, mit dem größten und besten Theile

der Geschichtschreiber der Philosophie den Anfang dieser Wissenschaft nach Griechenland zu setzen.

Schwieriger ist die Beantwortung der Frage: Was eigentlich zu diesem Anfange zu rechnen sey? welche Vorstellungen oder Untersuchungen man für die erste Philosophie erklären solle? Man spricht häufig von einer mythischen Philosophie. Was ist diese? Ist sie absichtliche Speculation über die nothwendige Verbindung der Dinge, unter der Form bildlicher Vorstellungen und Dichtungen? oder sind es Dichtungen ohne Absicht auf die Erkenntnis jener Verbindung; mehr aus Bedürfnis der Phantasie als der Vernunft, aber doch so beschaffen, daß man darinn die allgemeinen Gesetze des menschlichen Vorstellungsvermögens erkennen und sie herausheben kann? Ich glaube, das letztere; und eben darum glaube ich auch, daß die Benennung mythische Philosophie unrichtig sey und die Sachen mehr verwirre als deutlich mache. Man hat sie Stoff der eigentlichen Philosophie genannt; das muß bedeuten: die Vernunft habe ihre Kräfte zuerst daran versucht und geübt, diese sinnliche Vorstellungen in intellectueller und allgemeiner aufzulösen und das Zufällige derselben bis zu einer gewissen Nothwendigkeit zu verfolgen. So lange man sich die dunkel vorgestellten

Fragen

Fragen über die Verbindung der Dinge; nach ihrem Ursprunge, Seyn, Zweck oder ihrer Gemeinschaft, durch Dichtungen und Sagen beantwortete, die aus zufälligen Bemerkungen bey Gelegenheit einzelner Erfahrungen entstanden waren und nur durch die Phantasia Zusammenhang und Anwendung erhalten hatten: so lange war noch keine Philosophie. Sie begann erst dann, als man sich diese Probleme deutlicher dachte, ihre Auflösung in der wirklichen oder möglichen Beschaffenheit der Dinge bestimmte; suchte und bewies. Ich sage suchte! denn wie viel würde die Geschichte der Philosophie umfassen, wenn sie bios diejenigen Bemühungen erzählen wollte, durch welche die Auflösung jener Probleme gefunden worden ist? Sie soll uns berichten, wie und wo der menschliche Geist die Erkenntnis der notwendigen Verbindung der Dinge gesucht, ob und wo er sie gefunden habe.

Wenn die Geschichte der Philosophie nicht bios eine Aufzählung philosophischer Meynungen von der ersten bis zur letzten, ohne Darstellung der Entwicklung des menschlichen Geistes, der Veranlassung zu gewissen Untersuchungen, des Fortschrittes von der einen zur andern, kurz wenn sie mehr seyn soll, als sogenannte Fasts: so wird freylich das vorangehen müssen, was man

mythische Philosophie, Stoff der eigentlichen Philosophie, genannt hat, aber nicht als ein Theil der Geschichte der Philosophie, sondern als ein Stück aus der Geschichte des menschlichen Geistes überhaupt. Unter der Rubrik: Älteste Geschichte des menschlichen Geistes, werden die ersten sinnlichen Vorstellungen über die Dinge in der Welt, die ersten Dichtungen über das Entstehen, die Existenz, den Zusammenhang derselben, erzählt, die Veranlassungen dazu in den äußern Verhältnissen und in der Natur des Menschen aufgesucht, und ihre Erweiterung und Entwicklung gezeigt werden müssen. Man wird diese Vorstellungen am besten unter den Namen Kosmogonie fassen können: den Uebergang zur Kosmologie, demjenigen Theile der Philosophie, welcher zuerst behandelt wurde, würde die Jonische Schule machen.

Thales war, den Nachrichten zufolge, der erste, der über die notwendige Verbindung der Dinge nachdachte. Wenn man den Grad der Größencultur nicht vergißt, auf welchem er und seine Nachfolger standen: so wird man es sehr natürlich finden, daß die Jonische Schule diese notwendige Verbindung weder außerhalb den Dingen, in bloßen Ideen, (wiewohl Anaximander auch hievon nicht sehr entfernt ist,) noch in der Na-
tur

tur des menschlichen Vorstellungsvermögens, sondern in der Beschaffenheit der äußern Dinge selbst suchten, und zwar, da diese ihnen sehr zufällig und veränderlich erschienen, in etwas Elementarischem, demjenigen, was ihrer Erfahrung nach nicht selbst wieder zufällig und veränderlich war, in den letzten sinnlichen Bestandtheilen der Dinge. In der Ionischen Schule äußerte sich zuerst das Vernunftideal der unbedingten Einheit: die von Erfahrung und sinnlichen Vorstellungen ausgehenden Denker erkannten an diesem Ideale die Natur, das sichtbare Universum: die folgenden fanden darin das denkbare Universum, einige die Gottheit. Es würde eine Lücke in dem Gange der philosophirenden Vernunft seyn, wenn wir die Ionische Schule aus der Geschichte der Philosophie zurückweisen wollten.

Ich komme auf die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie überhaupt, und ich glaube mit Grunde sagen zu können, daß sich keine Geschichte in ihren Darstellungen unähnlicher sieht, als diese. In der einen Bearbeitung erscheint sie als ein Chaos verworrener Begriffe und bildlicher Ausdrücke, ohne Plan und Zusammenhang, bloß durch den Rahmen ansehnlicher Citate zusammengehalten. In der andern steht sie licht und in schöner Ordnung da: an den Faden einer Hypo-

these sind die einzelnen abgerissenen Stücke zu einem Ganzen gereiht. Der eine Geschichtschreiber findet lauter Widersprüche, Unverständlichkeiten, Träumereyen und Unsinn: der andre sieht sich allenthalben durch Deutlichkeit, Ordnung und Verbindung der Philosopheme überrascht. Der eine beweist, daß die ältesten Philosophen einander selbst nicht verstanden haben: der andre zeigt, daß im ganzen Alterthume nur Eine Philosophie geherrscht habe. Man vergleiche die Arbeiten eines Cudworth, Bayle, Bruker, der Academiens, eines Meiners, Tiedemann, Platner, Eberhard, Guclitt, Bardili, Plossing u. s. und man wird oft kaum glauben, daß sie alle einerley Gegenstand behandeln. Wer die Schwierigkeiten dieser Bearbeitung kennet, wird gegen alle diese Geschichtschreiber gerecht seyn.

Die erste Schwierigkeit liegt in den Quellen dieser Geschichte. Die ältesten Philosophen waren nicht selbst Schriftsteller — die Nachrichten von philosophischen Schriften eines Anaximanders u. a. verdienen keinen Glauben — wir kennen ihre Lehrmeynungen nur aus den Traditionen ihrer Schüler und Nachfolger, oder aus den entstellten und oft ganz widersprechenden Nachrichten späterer Literatoren. Der Sachver-

stän-

ständige weiß, daß die philologische Kritik bisher nirgends weniger gethan hat, als in der philosophischen Literatur. Noch ist die Aechtheit des Fragments der Pythagoräer nicht erwiesen *): und wir sind über die Aechtheit vieler Aristotelischen Werke, welche bisher zu Quellen der Geschichte gedient haben, so wenig, wie über den gesammten Text dieser Schriften sicher. — Bey den häufig vorkommenden Widersprüchen der Nachrichten hat man sich genöthiger gesehen, festzusetzen, welches Schriftstellers Ansehen in solchen Collisionsfällen für überwiegend zu halten sey. Wer würde nicht gern mit Brucker, Meiners, Tiedemann u. a. für Aristoteles stimmen, wenn nur, wie erwähnt, das Geschäft der Kritik an ihm vollendet, und wenn nicht ferner die alte Streitigkeit über die Unpartheylichkeit dieses Schriftstellers völlig entschieden wäre **). Aber davon abgesehen, so weiß ich nicht, ob sich in einem denkenden Kopfe nicht bisweilen einiges Misstrauen

*) Man vergl. Tiedemann Geist der specul. Philosophie von Thales bis Socrates. S. 89 f.

**) Es läßt sich durch die Vergleichung einiger Stellen in seiner Politik mit ächten Fragmenten anderer Schriftsteller zeigen, daß Aristoteles in diesem Werke historische Data oft nach seinen Absichten geändert hat.

tauen gegen die Unbefangenheit einer Philosophen regen sollte, welcher aus einem Verse Homers *) die Lehrmeynung dieses Bardens über den Zusammenhang zwischen Denken und Empfinden herleiten konnte. Ich sage Unbefangenheit; denn wer die Geschichte der Homerischen Gesänge in spätern Zeiten kennt, wird es freylich dem Geiste des Zeitalters zuschreiben, daß Aristoteles den Homer philosophiren läßt: aber er wird sich doch nicht erwehren können, zu schließen, daß dieser Denker auch wohl in den Ausprüchen anderer Weisen des Alterthums mehr möge gesehen haben, als darinnen lag. — Dennoch geht es sich an der Hand dieses und anderer systematischen Schriftsteller noch immer sicherer; wo diese uns aber verlassen, da sind wir blos an die Autorität späterer Sammler gewiesen, deren Schriften meistens noch verstümmelter und entsteltet sind, die zum Theil blos für sich sammelten, ohne auf die Nachwelt zu rechnen, zum Theil zu unwillkürlich und partheyisch waren, als daß sie mit Kritik hätten sammeln und unbefangen ihre Sammlungen prüfen können. Diese Zweifel und Bedenklichkeiten ließen sich noch weiter treiben, wenn man sich an alle die Menschlichkeiten erinern wollte, welche

*) Arist. de An. 3. 3. Ein Beispiel aus vielen.

welche auch den besten Autoren bey ihren Erzählungen und Berichten begegner seyn können, und welche sich aus Beyspielen neuerer Zeiten sehr glaublich machen lassen.

Die andere Schwierigkeit liegt in der Sprache der ältesten Philosophen. Sie trugen, wie angeführt, ihre Meynungen nicht schriftlich vor: ihre Sätze wurden durch Ueberlieferung ihrer Schüler und Nachfolger bis dahin erhalten, wo sie durch Schrift fixirt werden konnten. Die Fragmente derselben, welche uns hin und her von Aristoteles, Sextus und andern aufbehalten worden sind, sind nach dem Geiste des frühesten Zeitalters, meistens poetisch, in der Bildersprache der alten Welt.

Ein Beyspiel wird hier nicht am unrechten Orte stehen. Es sey das Fragment aus Parmenides bey Sextus*). Parmenides fängt sein Buch: Von der Natur, also an:

Rosse tragen mich fort, wohin ihr Wille gelüftet,
Auf des Gottes glorreichen Weg —

Diesen fahr ich hinan, geführt von gepriesenen
Rossen,

Jungfraun schütteln den Wagen und zeigen mir
freundlich die Pfade.

In

*) Sext, adv. Math. 7. III. S. 392. Fabr.

In den Speichen knisterte zischend die glühende
hende Axe,
Hier und dort verwahrt in zwey gewundenen
Ringen,
Als aus der Wohnung der Nacht die Heliadi-
schen Jungfrau'n
Eilends mich führten —
Hin zum Lichte: da stehen die Thore der Nacht
und des Tages,
Oben herum ein Gefims, und unten die
Schwelle von Steinen.

Und es nahen dem grossen Thor die atheri-
schen Jungfrau'n,
Aber die Rächerin Dike trägt zu den Thoren
die Schlüssel.

Doch mit lieblichen Worten bereden sie freund-
lich die Jungfrau'n,
Weg die Riegel zu heben. Nun öffnen sie sper-
rend die Pfoften,
Drehen die Angeln herum, verrammt durch
Keule und Bänder.

Leichter schoben sich Wagen und Rosse hinein —
Freundlich empfing mich die Göttin bey
meiner Rechten, und sagte:
Sey gegrüßet, o Mann, den die unsterblichen
Rosse

Her

Her zu meiner Wohnung geführt: ein glückliches
Schicksal

Hat hierher dich gebracht. Kein Mensch betrat
diese Wege.

Doch es ist billig und recht, und du mußt alles
erforschen:

Wo Gewisheit wohnet und wo, nur täuschender
Wahn ist.

Prüfe du selbst und forsche, und meide die irren-
den Pfade.

Laß von langer Erfahrung dich warnen, das
Aug' und die Ohren

Und die Zunge nicht dem trügenden Wahne zu
leihen:

Sichre Wahrheit will ich dich lehren, vernünf-
tig zu prüfen,

Die Seele allein verfehlet des Wegs —

Parmenides sagt; dies ist die Deutung des Sextus
Empirikus*); er werde von Rossen ge-
führt, das heißt, von den vernunftlosen Trie-
ben und Leidenschaften: Auf des Gottes
glorreichen Weg, in der philosophischen
Speculation; denn die Vernunft führt, wie ein
leitender Gott zu der Erkenntnis aller Dinge.
Jungfrau gehen voran, das sind die
Sinne,

*) L. c. S. 394.

Sinne, und zwar der Sinn des Gehörs, in den Worten: Hier und dort verwahrt in zwey gewundenen Ringen, in den Ringen der Ohren, durch welche sie hören. Die Augen nennt er Heliadische Jungfrau, welche die Wohnungen der Nacht verlassen und zum Lichte streben, weil sie ohne Licht nicht brauchbar sind. Sie kommen zur Dike oder Gerechtigkeit, welche die Schlüssel trägt, d. h. zur Vernunft, welche sichere und gewisse Begriffe von den Dingen hat. Sie nimmt ihn auf und verspricht ihm zweyerley zu lehren: Wo Gewisheit wohnt, den festen Schritt des Wissens, und Wo nur täuschender Wahn ist, alles bloße Meynen, welches unsicher und unbeständig ist. Am Schlusse erklärt sie sich deutlich, man müsse nicht auf die Sinne, sondern auf die Vernunft achten: laß von langer Erfahrung u. s. w. Die in der angeführten Stelle des Sextus folgenden Fragmente des Empedocles mit der Deutung, gehören nicht wenigen zu diesem Punkte.

Den Sinn eines Dichters zu fassen, das heißt, sich in seine Umstände zu versetzen, seinen Ideenkreis anzunehmen, den Umfang und die wahre Bedeutung seiner Ausdrücke zu untersuchen, ist ohnstrittig in jedem Falle schwer, noch schwerer dann, wenn der Dichter abstracte Begriffe hat bezeich-

zeichnen wollen. Die spätern Philosophen gingen, um die Sätze der ältesten zu erklären, der Bedeutung nach, welche die Ausdrücke der letztern in der Folgezeit angenommen hatten; sie suchten sie dadurch aufzuhellen und zu erklären, daß sie dieselben auf besondere Fälle anwendeten, aber diese Fälle hatten sich geändert, die Gegenstände waren mehr und vollkommner erkannt worden, während die Worte unverändert geblieben waren. Der Scharfsinn und Witz fand daher von jeher hier ein freyes Feld: das Angenehme der Beschäftigung, dunkle Ausdrücke zu deuten, wenige Ideen durch Zergliederung zu vervielfältigen, lückenhafte zu ergänzen, unzusammenhängende in Verbindung zu bringen, mußte bald den Schreibern der Pflichtmäßigkeit annehmen, und so haben wir eine große Menge Deutungen und Commentare über die ältesten Philosopheme bekommen; aber jeder neue Geschichtschreiber hat sich von neuem zu diesem Auslegungsgefähfte gedungen gesehen: und es kam nun auf seine Sprachkenntnis, auf seine Vorliebe für irgend ein altes oder neues System, oft auch auf seine Orthodoxie an, was die Alten Wahres und Vernünftiges oder Falsches und Unsinniges gesagt haben sollten. Wer sich davon überzeugen will, darf nur zusehen, wie die Geschichtschreiber mit den verdächtigen oder offenbaren

Atheisten unter den ältesten Philosophen umgegangen sind. Der eine macht so viel Atheisten, als er kann, um sich desto mehr auf die Offenbarung zu gute zu thun: der andre in der Ueberzeugung, daß alle Nationen in ihren Individuis dazu auf der Erde seyn müßten — um einen metaphysischen Begriff von Gott zu haben, kann es nicht zugeben, daß die griechischen Weisen in Unglauben und Finsternis beharret seyn: ein dritter untersucht nicht erst, sondern hält es für das Rathsamste, „die ganze Sache Gott, dem Herzenskündiger zu überlassen.“ es ist unmöglich, daß diejenigen, welche allenthalben von einer „verruchten Secte der Gottesläugner“ sprechen, bey diesen Untersuchungen unbefähigt bleiben können. — Wenn man einmahl zu deuten angefangen hat, so läßt man sich nur zu leicht verführen zu glauben, daß der Weise, mit dessen Satz man sich beschäftigt, alle die Neben-Ideen gedacht, alle die Folgen seines Satzes gekannt habe, die wir jetzt denken und kennen: eine Täuschung, die um so schwerer zu vermeiden ist, je natürlicher vielleicht jene Ideen und Folgen mit der Art verbunden sind, wie wir gewisse Sätze beweisen und anwenden. Oft schon die Schüler und nächsten Nachfolger eines Philosophen sahen in seinen Lehren etwas anders oder mehr, als er

hinein-

hingelegt hatte: eine Folge der fortschreitenden Kultur der Vernunft und der erweiterten Erfahrung. Endlich würde auch hier eine Induction nicht verwerflich seyn: wenn es so schwer ist, aus den philosophischen Schriften eines neuern Denkers, dessen Sprache wir schreiben und sprechen, seine Meynung sicher und bestimmt zu fassen: wie viel schwerer muss es nicht seyn, aus poetischen in einer todten Sprache gefassten Fragmenten eines Alten aus ungebildeteren Zeiten, seine Lehre mit einiger Gewisheit zu entnehmen.

Alle diese Punkte, deren ausführliche Beweise hier unnöthig, und größtentheils auch einzeln in den meisten Compendien geführt sind, werden jeden, der sich mit der Geschichte der ältesten Philosophie beschäftigen will, nicht wenig ins Gedränge bringen. Die meisten der bisherigen Geschichtschreiber haben sie wirklich eingesehen, aber sie haben sich es nicht gestehen wollen: einigen half das Ansehen und die Menge ihrer Vorgänger, andern eine Hypothese, noch andern ein Machtspruch über diese Schwierigkeiten hinweg. Wir wollen nicht vergessen, dass Einige philosophischer verfahren sind.

Wie soll man aber bey diesen Umständen vorgehen? Soll man diesen Theil der Geschichte der Philosophie lieber ganz aufgeben? Ich glaube,

D 2

nein.

nein. Es würde ungerecht seyn, von einer Geschichte der ältesten Philosophie zu verlangen, als irgend eine Geschichte des grauen Alterthums leisten kann. Oder wer kann sich für irgend eine Geschichte des ersten Anfanges und Fortganges eines Volkes verbürgen? Da, wo wir uns nicht durch Aug' und Ohren von einem Factum überzeugen können, muß sich der historische Scepticismus von der äußern Möglichkeit, und wenn diese nicht erweislich wäre, von der innern Möglichkeit abweisen lassen. Alle Geschichte erwartet ihre Bestätigung, so wie ihre Form, von der Philosophie: dieser mußten von jeher die Urkunden vorgelegt werden, und sie bestimmte, was Geschichte seyn konnte und was Mythe und Märchen war. Sind also die Quellen, dieses Theils der philosophischen Geschichte berichtet und bestätigt, ein Punct, von dem man auf keinen Fall etwas nachlassen kann: so können wir daraus die Philosopheme der Alten entlehnen; ob sie wirklich so und nicht anders waren, wer könnte das heute betheuren? das sie es aber seyn konnten, dies anzunehmen haben wir, glaube ich, immer noch Gründe genug.

Das erste, was uns dabey zu Hülfe kommt, ist die Analogie. Wir finden Data genug, uns einen Begriff von dem Geiste des ältesten Griechenlands

lands und seiner Sprache zu bilden: die Bemühungen eines Heyne, Meiners, Tiedemann u. a. haben uns dies Geschäft sehr leicht gemacht. Der Werth des analogischen Verfahrens ist unverkennbar, wenn auch vorzüglich nur negativ, daß man sich hüten fernt, einem Kinde die Muskeln eines Herkules anzudichten. Die schönste Entwicklung eines alten Systems verursacht Misvergnügen, wenn wir allenthalben genöthiget werden, zu fragen: ob denn aber ein Thales, Anaximenes, Empedocles, in jenen Zeiten, bey jenem Grade der allgemeinen Kultur so philosophieren, und sich so ausdrücken und verständlich machen konnte? Nigends läßt sich dies Experiment besser machen, als in vielen Abhandlungen der Academie der Inschriften. Zu bedauern ist es, daß sich über diese Analogie keine sichere Regeln festsetzen lassen. Man hat z. B. die Religion eines Volkes als einen Vergleichungspunct angenommen: hiergegen ist von einigen eingewendet worden, daß die Lehren der griechischen Weisen freye Privatmeynungen gewesen seyn: und dagegen würde sich wiederum nicht ohne Grund das Schicksal des Anaxagoras, Protagoras u. a. einwenden lassen. In jedem Falle ist Behutsamkeit nöthig, und der Schluß von der Kultur einer ganzen Nation oder eines gewissen Zeitalters auf die Kultur eines Indi-

viduums, für sich allein, ist nie ganz sicher und bewährt. Sogar von einzelnen Individuen auf andre gleichzeitige fortzuschließen, ist oft unstatthaft. Thales astronomische Kenntnisse waren nach den Zeugnissen der Alten nicht unbeträchtlich. Er sah es schon ein, daß der Mond sein Licht von der Sonne erhalte *), erkannte die Ursachen der Sonn- und Mond-Finsternisse **), entdeckte die Ecliptik ***) , und gab die Größe der Sonne ziemlich richtig an. Man sollte erwarten, daß sein Schüler Anaximander diese Kenntnisse noch weiter ausgebildet habe: aber man erfährt, daß er Sonne und Mond für Körper gehalten habe, welche das Feuer zu Röhren herausblasen und finster werden, wenn sich diese Röhren verstopfen. Es ist leicht, ähnliche Beyspiele zu häufen.

Der andre wichtige Umstand für diese älteste Geschichte ist; daß die ersten und ältesten Philosopheme aus eben der Quelle gekommen seyn müssen, aus welcher die Meynungen späterer so wie der neuesten Denker geflossen sind; aus der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens.

I. Das

*) Plutarch, de Pl. Ph. 2. 28. Stobäus ecl. ph. p. 60.

***) Plut. 2. 24. Stob. ib.

***) Diog. L. I. 24. vergl. Stanl. hist. ph. p. 18.

1. Das Geschäft der Philosophie ist zu allen Zeiten dasselbe gewesen: die nothwendigen Gründe und die nothwendige Art und Weise der Verbindung der Dinge aufzufuchen. Zu allen Zeiten sind nur drey verschiedene Wege möglich gewesen, diese Verbindung zu entdecken: man kann sie entweder in den Dingen selbst, sowohl erkennbaren als bloß denkbaren, oder in der Natur des Vorstellungsvermögens oder in beyden zugleich gesucht haben.

2) Die Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens, seine Formen und Handlungsweisen sind zu allen Zeiten dieselben gewesen. Das Mehr oder Weniger ihrer Entwicklung, die Verwechselung dessen, was bloß Form der Vorstellung ist, mit dem Objecte, oder dieses mit jenem, oder der Vorstellung selbst mit einem von beyden, dies macht den Unterschied der Philosophieen, und die Darstellung desselben den eigentlichen Inhalt der ganzen Geschichte der Philosophie aus. In den frühesten Speculationen haben sich, wie in den spätern die Verstandesgesetze und die Ideale der Vernunft geäußert: sie müssen es allenthalben, wo man sagen soll, daß Philosophie zu finden sey: der Unterschied ist, daß sie nicht allenthalben auf gleiche Art verstanden und misverstanden worden sind. Diese Misverständnisse lassen sich genau bestimmen. Die Verstandesgesetze werden nemlich nicht für Ge-

setze der Erscheinungen, sondern der Dinge an sich, und nicht für nothwendige Gesetze, sondern für empirische Resultate gehalten. Die Vernunftideale werden misverstanden, wenn sie nicht für bloße Einheitsformen, für bloße unserer Vernunft wesentliche Bedingungen, um alle Erfahrungen unter Eins, unter ein gewisses übersehbares Ganze bringen zu können, sondern für Prädicate der Gegenstände, als Dinge an sich, angesehen, nicht als wesentliche Bedingungen des Vernunftvermögens, sondern als erworbene Erkenntnisse behandelt werden. Nicht weniger genau lassen sich die Folgen dieser Misverständnisse angeben. Sie zerfallen in die beyden Gattungen, Dogmatismus und Scepticismus. Der letztere hat nur Ein Princip, die Zufälligkeit der Erfahrung; er ist daher im Ganzen nur Einer; er glaubt keine nothwendige Verbindung der Dinge finden zu können. Der erste ist vielfach. In sofern die Vernunftideale auf Dinge an sich bezogen werden, entsteht ein System überfinnlicher Erkenntnisse, deren Stoff die misverstandenen Verstandesgesetze sind. Da nun diese, wenn sie von Dingen an sich gelten sollen, d. h. von Dingen, die nicht durch die Formen der Anschauung schon bestimmt sind, mit eben dem Rechte Einerleyheit, wie Verschiedenheit, Einheit, wie Vielheit, Ursache, wie Wir-

Wirkung, Unendlichkeit, wie Endlichkeit, Substanz, wie Inhärenz u. s. w. fordern können: so entsteht daraus ein spiritualistisches und ein materialistisches System, deren jedes nach besondern Modificationen besondere Arten unter sich enthält, und durch die Vernunftidee des Absoluten, auf die Verstandesbegriffe angewendet, den Pantheismus, Theismus u. s. erzeugt. Nehmen wir dies alles zusammen, so ergiebt sich a. das wir schon a priori eine volle Uebersicht über alle mögliche Philosophien, und mithin über die ganze Geschichte der Philosophie haben, und b. eben darum uns allenfalls mit den unvollkommensten Angaben begnügen können, um die Meynung eines alten oder neuern Philosophen richtig aufzufassen, ihre Veranlassung und ihren Grund zu bestimmen, ihre Verschiedenheit von andern zu erklären c. das wir nicht nöthig haben, uns mit ängstlicher Genauigkeit an diejenigen sinnlichen oder abstracten Zeichen zu halten, womit die Philosophen einen Gedanken bezeichnet haben, sobald wir uns über den Gegenstand ihrer Lehren, sowohl wie über den Ursprung derselben aus dem menschlichen Vorstellungsvermögen geeinigt und aus den Datis ersehen haben, das hier oder da keine andre Hauptvorstellung zum Grunde liegen könne. d. das es sehr leicht ist, den Antheil zu bemer-

ken; den die Phantasie an irgend einem philosophischen Dogma gehabt hat; und die Zusätze derselben abzufondern. — Vier Punkte bey allen den angezeigten Schwierigkeiten, dennoch für die Möglichkeit einer Geschichte der ältesten Philosophie sprechen; die den Geschichtsforscher ebenso wenig auf eine trockne Erzählung der gefundenen Nachrichten einschränken, als sie ihm ein bloß willkührliches Verfahren übrig lassen und erlauben.

Bey dem alten, wie bey dem neuen Philosophen hat der Geschichtschreiber das Geschäft, diese Philosopheme in die allgemeinen ursprünglichen Formen des menschlichen Vorstellungsvermögens aufzulösen. Dadurch allein wird es ihm möglich werden, aus allen den Dogmen den philosophischen Inhalt auszuheben, und dasjenige abzufondern, was nicht in eine Geschichte der Philosophie gehört.

Fülleborn.

XENO-

X E N O P H A N E S.

E I N V E R S U C H.

In den Weisen Griechenlands hat die speculirende Vernunft ihre Kräfte fast auf alle mögliche Art und in sehr kurzer Zeit durch versucht. Binnen weniger, als drey Jahrhunderten hatte sich Philosophie von den rohsinnlichen Mythen und Vorstellungen abgelöset, war, an der Hand der Erfahrung, oder von ihrem eigenen Genius geleitet, beynahe das ganze grose Reich des Meynens, Wissens und Glaubens durchzogen, hatte sich bald aufwärts geschwungen in die schwindelnden Räume kosmologischer und theologischer Speculationen, bald hinab zum Menschen gelassen, seine Seelenkräfte zu erforschen und in seinem Herzen zu wohnen, und vollendete dann ihre Wege auf die merkwürdigste und lehrreichste Art — in einem allgemeinen und undurchdringlichen Scepticismus.

Unter

Unter dieser erhabnen Reihe der Denker nimmt die Eleatische Schule in Rückficht ihrer Verdienste um Philosophie nicht die letzte Stelle ein: dies hat man in den neuern Zeiten meistens anerkannt. Und wenn auch keine philosophische Sympathie, keine Aehnlichkeit des Characters, welche in andern Fällen neuere Philosophen für die ältern gewann, — den architectonischen Kopf für den Aristoteles, den Mann mit der göttlichen Tugend *Σοφροσύνη* für Socrates weise Einfalt — bey der Eleatischen Schule einen Berührungspunct abgab: so konnte man doch Männern seine Aufmerksamkeit nicht versagen, welche aus einem verworrenen Stoffe sinnlicher Bilder und unvollkommener Erfahrungen eines der grössten Probleme der Vernunft herausarbeiteten: in welchen sich die Vernunft stark genug fühlte, etliche ihrer Ideale geltend zu machen, und welche weit entfernt, sich von dem Glücke ihrer ersten Speculationen berauschen zu lassen, bald hinter ein bescheidenes *ἔπειτα* zurücktraten. Das meiste hat jedoch die philosophische Polemik um die Zeiten Spinoza's und Wolfens für den Ruhm der Eleatischen Schule gethan.

Das System derselben ist oft behandelt worden, ich weis nicht, ob immer ganz glücklich. Wenigstens ist dies der Fall nicht bey dem Systeme ihres

ihres Stiffers, Bruker fand sich in der größten Verlegenheit, als er die mit seinem gewöhnlichen Fleiße gesammelten Data vor sich nahm, um sie zu ordnen: er sah lauter Unverständlichkeiten und Widersprüche, und konnte nichts thun, als sie mit Citaten belegen: Andere erlaubten ihrem Witze alles: sie philosophierten den Kolophonischen Weisen über zwey tausend Jahre hinweg, nicht blos in den Geist, wie billig, sondern so gar in die Sprache, des consequentesten Spinozismus; andere bewiesen augenscheinlich, daß Xenophanes das alles noch nicht begriffen habe, was — jetzt auf allen Kathedern gelehret wird. Das analogische Verfahren konnte ebenfalls auf nichts bestimmtes und gewisses führen: das System des Xenophanes war von den vorhergehenden und gleichzeitigen, merklich verschieden. Die Speculation des Thales und seiner Nachfolger gieng den physischen Weg *), und Pythagoras philosophier-

*) Der erste Weg, den die Speculation einschlug, kann, dünkt mir, der physische heißen. So unvollkommen auch zu den Zeiten eines Thales die physischen Kenntnisse im Ganzen waren, und so wenig man im Stande war, den Kräften der Natur, die sich durch sinnliche Wirkungen äußerten, nachzuspüren; so lag es doch der Speculation näher, die nothwendigen Gründe der Verbindung der Dinge in Dingen zu suchen, welche zu dem vorhandenen Kreise der Erfah-

phierte mehr am Faden mathematischer Anschauungen.

Der folgende Versuch gründet sich auf eine nähere kritische Behandlung der Haupturkunde *) des

Erfahrung gehörten, d. h. den nächsten Ursachen der Erscheinungen nachzugehen. Bey der mangelhaftesten Erfahrung mußte sich die Bemerkung aufdringen: daß alle Form der Natur nichts nothwendiges, für sich bestehendes, sondern zufällig, wandelbar sey; die Speculation unternahm es also, so lange an den Formen der Dinge zu scheiden, bis sie irgend eine Materie, eine letzte Substanz übrig behielt, welche wegen ihrer Einfachheit zum Grundstoffe alles Uebrigen tauglich schien. Dies war bey Thales Wasser, bey einem andern Luft u. s. w. Thales Götter sind nichts weiter, als Kinder der schönen Täuschung, womit die Einbildungskraft aller Wirkksamkeit und Bewegung, alles Leben um sich her, als Wirkung lebendiger Wesen — Dämonen — ansieht.

*) Die besten Geschichtschreiber dieser Philosophie erklären die Fragmente der Aristotelischen Schrift: Ueber Xenophanes, Zeno und Gorgias für die Hauptquelle dieses Systems, Herr Tiedemann sogar für die einzige. S. Geist der speculativen Philosophie S. 143. Aber sie haben sich noch nicht darüber geeinigt, welche Abschnitte dieser Fragmente eigentlich vom Xenophanes handeln. Ausführlicher habe ich die verschiedenen Meynungen derselben anderswo (in meiner akademischen Streitschrift: Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia, Aristoteli vulgo tributus, passim illustratur. Halae 1789.) dargestellt und geprüft. Eben da habe ich auch zu beweisen versucht, daß nicht bloß das dritte und vierte Kapitel dieser Fragmente — wie H. Tiedemann schon

des Xenophanischen Systems. Wäre es mir gelungen, aus dieser so berichtigten Urkunde die Meynung

schon ehehin und neuerlich auch in seinem schätzbaren Werke angenommen hat — sondern auch das erste und zweyte von Xenophanes rede, Meine vorzüglichsten Gründe sind folgende:

1. Andre alte Schriftsteller, die hierher gehören, legen dem Xenophanes eben die Dogmen bey, welche das erste und zweyte Kapitel dieser Fragmente enthält. S. die angef. Disp. p. 19 - 29.

2. Im zweyten Kapitel wird Zeno genannt, „wie auch Zeno versucht zu beweisen.“ Wäre nun nach der gemeinen Annahme in diesem Kapitel überhaupt von Zeno die Rede, so wäre diese Anführung ohne Sinn. Wenn aber kurz darauf auch Xenophanes so angezogen wird, so geschieht dies der Deutlichkeit wegen, weil kurz vorher von Zeno die Rede gewesen war und der Verfasser wieder auf Xenophanes zurück kommt. Auch könnte man, wenn es nöthig wäre, diese letzte Anführung damit rechtfertigen, daß die Lehrmeynung, welche bey dieser Gelegenheit dem Xenophanes zugeeignet wird, ein physischer Satz und mithin von allen vorherigen verschieden ist.

3. Der Anfang des dritten Kapitels deutet selbst auf einen näheren Zusammenhang mit dem vorhergegangenen Abschnitte. Im ersten und zweyten Kapitel werden Xenophanes Meynungen über das Univerfum überhaupt entwickelt, und im dritten seine Anwendung dieser Sätze auf ein Individuum — Gott — vorgetragen: „Es ist unmöglich, behauptet er, daß das, was ist, entstanden seyn könne, und dies sagt er von Gott.“

4. Gelten auch Editionen etwas, so hat die Leoniceische und nach ihr die Camotianische im ersten so wie
in

nung des Kolophoniers richtig aufzufassen, und mit beständiger Hinsicht auf die Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens zu erläutern und zu ergänzen: so bedürfte ich keine weitere Rechtfertigung für diesen Versuch.

Wenn wir den Ideen des Xenophanes nachgehen, so hat er folgendermassen philosophiert *):

Ich

im dritten Kapitel die Ueberschrift: Vom Xenophanes.

Es ist also alle Ursache vorhanden, anzunehmen, daß das Stück: Vom Zeno, welches Diogenes Laërtius anführt, verlohren gegangen seyn muß.

*) Vergl. Aristoteles über Xenophanes I Kap. 2 und die in der oben angeführten Dissertation S. 19. f. citirten Schriftsteller.

Folgendes ist der berichtigte Text zu dieser Darstellung. Die Gründe der Berichtigungen sind in meiner angeführten Abhandlung zu finden.

Αἰδίων εἶναι φησὶν εἰ τι εἴνῃ, εἴτε μὴ ἐνδε-
χεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενος, εἴτε γὰρ ἀπαντα
γεγονεν, εἴτε μὴ, παντα αἰδία ἀμφοτέρως, ἐξ
ἕδνης γὰρ γενέσθαι αὐτῶν τὰ γενόμενα. Ἀπαν-
των τε γὰρ γινομένων, ἕδνη προὔκρησιν, εἴ-
σονται τινῶν ἄει, ἕτερα προσγίνοιτο, πλεον ἂν καὶ
μείζον το ἐν γεγονεῶσι. ὁ δὲ πλεον καὶ μείζον,
τῆτο γενέσθαι ἂν ἐξ ἕδνης. τῷ γὰρ ἐλαττόνι το
πλεον καὶ ἕδ' ἐν τῷ μικροτέρῳ το μείζον ἔκ
ὑπαρχειν.

Αἰδίων δὲ οὐ ἀπειρὸν εἶναι, ὅτι ἔκ ἔχει ἀρχὴν
ἕδνην ἐγενετο ἕδνη τελευτήν, εἰς ἣν το γενομένον
εἰς τελευτήσῃ παύει.

Παν

Ich erblicke um mich her eine große Menge
Gegenstände. Sie sind: aber woher sind sie?

Wann

Παν γὰρ ἀκείρον ἓν εἶναι. εἰ γὰρ πλεον ἢ δύο
εἴη, περὶ τα εἶναι ταῦτα πρὸς ἀλλήλα.

Ἐν δὲ οὐ ὁμοίον εἶναι πάντα. εἰ γὰρ ἀνομοία,
πλεον ὄντα, οὐκ ἂν εἴη ἓν τι εἶναι, ἀλλὰ πολλὰ.

Αἰδίον δὲ οὐ ἀμετρον τε καὶ ὁμοίον πάντα.

Ἀκίνητον εἶναι το ἓν. οὐ γὰρ ἂν κινήθῃται, μὴ
εἰς τι ὑποχωρήσειεν αὐ. ὑποχώρησται δὲ, ἀνάγκη
εἶναι, ἤτοι εἰς πλήρη οὐ, ἢ κενόν. τούτων δὲ το
μὲν οὐκ ἂν ἐξείσθῃ το πλήρη, το δὲ οὐκ, εἶναι
ἕδεν το κενόν.

Τοιοῦτο δὲ οὐ το ἓν ἀνώδυνον τε καὶ ἀναλγήτον
ὑγίει τε καὶ ἀνοσον εἶναι, ὡτε μετακοσμημένον
θεοί, ὡτε ὑπεροικόμενον εἰδέι, ὡτε μὲνυμενον ἀλλο.
κατὰ πάντα γὰρ ταῦτα, πολλὰ τε το ἓν γίνεσθαι,
καὶ το μὴ οὐ τεκνύσθαι, καὶ το οὐ φθίρεσθαι. ἀνα-
γκαζέσθαι. ταῦτα δὲ ἀδύνατα εἶναι.

Καὶ γὰρ εἰ το μίμικθαι τι ἓν ἐκ πλείονων
λεγοίτο, καὶ εἰη πολλὰ τε καὶ κινεμένα εἰς ἀλλήλα
τα πράγματα, καὶ ἢ μίξις ἢ ὡς οὐ ἓνι συνθεσίς
εἴη, τῶν πλείονων ἢ τῆ ἀκαλλάξῃ, ἢ τῆ τρίψει,
οἷον ἐπιπροθεσίς γίνοιτο τῶν μίχθοντων, ἐκείνος
μὲν αὐ, δι' ἀλλήλων χωρίζοντα εἶναι τὰ μίχ-
θοντα. —

Διὰ τῆτόν δὲ τὸν τρόπον καὶ εἶναι πολλὰ καὶ
ὑμῖν ὥστε φαίνεσθαι μόνως — ἕδε πολλὰ δύνατον
εἶναι τα ὄντα, ἀλλὰ ταῦτα δοκεῖν οὐκ ὀρθῶς.
πολλὰ γὰρ καὶ ἀλλὰ κατὰ τὴν αἰδέσειν φανταζε-
σθαι ἀπατῶ. λόγον δ' ὡτε ἀναίρειν τα αὐτὰ
γίνεσθαι, ὡτε πολλὰ εἶναι το οὐ, ἀλλ' ἓν, αἰδίον

Ε

71

Wann haben sie angefangen zu seyn? sind sie oftmahl gar noch nicht gewesen? Wie und wann sind sie geworden? — Kann etwas entstehen, was noch nicht war? Wie kann überhaupt etwas als Ursache wirken? Wo ist der Uebergang vom Nichts vom Nichtsfeyn zum Etwas, zum Daseyn?

Ich bin nicht im Stande zu begreifen, woher das, was da ist, geworden sey, und doch ist es da: also, muß ich annehmen, ist es immer da gewesen, ist es ewig. Ich finde keinen weitem Grund des Daseyns, als das Daseyn selbst. Gesezt aber auch, ich wollte annehmen, daß nur einiges in der Welt ewig, und aus diesem alles andere entstanden sey: so müßte sich jenes vermehrt, vergrößert, verändert, es müßte Zusätze erhalten haben, und woher nun dieses? Ist denn im Kleinen das Grose, im Wenigen das Viel schon enthalten? Nein; folglich müßte das, was nicht ewig ist, doch immer wieder aus Nichts entstanden seyn; und diese Annahme also, daß nur Einiges ewig sey, bringt mich nicht weiter.

Alles

τε καὶ αἰετον, καὶ παντὶ ὄμοιον αὐτο
αὐτῷ — —.

Weniger fehlerhaft und unverständlich ist der Text des dritten Kapitels.

Alles was ist, und wovon ich das Entstehen nicht begreifen kann, ist immer gewesen, ist ewig. Es ist also unbegrenzt — in der Zeit, denn es hat weder einen Anfang: nirgends ist etwas, woraus es entstanden ist, (nirgends eine Zeit denkbar, wann es entstanden seyn kann: es müßten vor dem Anfange leere Zeitpunkte vorhergegangen, es müßten Ursachen da gewesen seyn, die vorher nicht Ursachen waren, weil sie doch vorher nicht wirkten, und sie müßten also Ursachen ohne Ursachen geworden seyn:) noch ein Ende, denn worinn wollte es sich endigen, da außer ihm nichts weiter ist?

Wenn Alles ewig und unbegrenzt ist, so ist es auch nicht mannigfaltig, zertrennt und unverbunden, sondern Alles ist Eins. Freylich erscheint unseren Sinnen alles mannigfaltig und in der Vielheit, aber dieß ist eine Folge von der Einrichtung unserer Sinne: die Vernunft muß sich Alles als Eins denken. Alles was ist, hat Seyn; mehrere Seyn sich zu denken, ist unmöglich, sie müßten sich von einander unterscheiden, sie müßten sich einander begrenzen, und dieß können sie nicht, ohne eben darum aufzuhören, zu seyn.

Alles also, was ist, ist Ein absolutes Ganze, mithin sich selbst durchaus gleich, mithin ohne Veränderung, ohne Wechsel, ohne Bewegung.

Ohne Veränderung und Wechsel, denn es kann keine andere Eigenschaften annehmen, kann sich mit nichts anderem vermischen, weil es ewig, für sich bestehend, und Alles und Eins, und weil außer ihm Nichts ist. Ohne Bewegung, denn wohin wollte es sich bewegen? Bewegung ist Uebergang aus einem Raume in den andern. Soll es sich in den leeren Raum bewegen? dieser ist ein Ueeres; in den Vollen? Dies ist unmöglich.

Endlich auch den Fall angenommen, daß das Eins durch Mischung vieler Dinge entstände, so müßten doch diese viele Dinge seyn: sind sie, so sind sie eben darum, weil sie ein Seyn haben, schon Eins: es giebt also gar nicht viele Dinge, und diese Annahme ist mithin auch ohne Sinn. Alles Viele ist nothwendiges Accidens des Einen, und also Eins.

In diesem ganzen Raisonnement, dessen Hauptlinien in den angezeigten Quellen zu finden sind, ist, dünkt mir, alles durch die bündigste Schlusskette mit einander verschlungen, und das Princip, von welchem es ausgeht, gewiß nichts willkürliches und träumerisches. Oder ist irgend jemand im Stande, das Problem von dem Urgrunde der Kräfte und mit diesem Probleme das große Räthsel der Welt zu lösen? Hat ein endlicher Verstand die volle Einsicht in das Wesen einer Kraft? Setzt

je

je die Vernunft eine Hervorbringung, ein Entstehen dessen, was nicht war, was in keinem Raume und in keiner Zeit war, voraus? Und doch steht dies Problem da, drängt sich der Speculation so oft und so nachdrücklich auf; die Vernunft fragt, kann sie selbst, oder kann ihr ein anderes Wesen nicht, darauf antworten? wer zerstreuet den Schein, welcher sie unaufhörlich äßt und täuscht?

Die tiefere Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens — ein Werk der kritischen Philosophie — hat uns Resultate gegeben, welche uns über diese und ähnliche Probleme beruhigen können. Sie hat uns gelehret, daß durch bloße Vernunft keine Erkenntnisse möglich sind, gelehret also, daß uns alle die gepriesenen methaphysischen Erkenntnisse von Gott, Welt und Seele durch das Unbefriedigende und Widersprechende, was ihnen eigen ist, nicht anfechten und zum Scepticismus verleiten dürfen. Es ist, sagt sie, unserer menschlichen Vernunft wesentlich eigen, in alle durch Sinnlichkeit und Verstand erworbene Erkenntnisse eine gewisse Vollständigkeit und Einheit zu bringen. Diese Einheit ist die einzige Handlungsweise des Vernunftvermögens: darinn bestehet sein ganzes Wesen. Um also Einheit in unsere Erfahrungen zu bringen, müssen wir das Subject unserer Vorstellungen,

die Seele, uns als ein Einziges Subject denken, das nicht wiederum Prädicat eines andern Subjectes ist, als Etwas, in welchem sich alle Vorstellungen vereinigen, in welchem sie anfangen und aufhören: müssen wir ferner jede Reihe von Wahrnehmungen in der Erfahrung als vollständig annehmen, folglich etwas Unbedingtes hinzudenken, wozu wir nicht weitere Bedingungen auffuchen dürfen: müssen wir Etwas denken, dem nichts mangelt, einen Inbegriff aller Realitäten; ohne jedoch im ersten Falle über Einfachheit und Substanz, im zweyten über Endlichkeit oder Unendlichkeit, im dritten über Existenz und Wesen des vollendetesten allerrealsten Ideals das Geringste festzusetzen; ohne darum zu glauben, daß diese ideale für unsere Bedürfnisse gedachte Einheit auch wirklich außer uns in den so gedachten Gegenständen vorhanden sey. Geschieht dieß letztere, wird die bloße Art zu denken auf die Gegenstände selbst übertragen, wird die Einheit in den Begriffen für Einheit in den Gegenständen angesehen, und nach diesen Prämissen über die Gegenstände etwas bestimmt und gelehrt: so straft die Vernunft sich selbst, denn sie geräth mit sich selbst in Widerspruch. Wir sind durch das Wesen unserer Vernunft genöthigt, uns jede Reihe von sinnlichen Wahrnehmungen als vollständig zu den

fang, sie ist dem Raume nach begränzt, die Elemente der Körper sind einfach, es giebt Wirkungen, die einen absoluten Anfang haben, die Reihen der zufälligen Dinge hängen von einem nothwendigen Wesen ab,) denn wenn sie vollständig seyn sollen, so muß jede Reihe ein erstes Glied haben; und zu behaupten, die Reihen der Wahrnehmungen sind unendlich, (die Welt ist unbegränzt und ewig, die Elemente sind zusammen gesetzt, es giebt keine frey wirkende Ursachen, die zufälligen Dinge hängen von keinem nothwendigen ab,) denn wenn sie vollständig seyn sollen, so muß jedes Glied bedingt seyn. Beyde Behauptungen sind richtig, denn sie beruhen beyde auf gleichen Prämissen, sie sind unwiderleglich, denn sie fließen aus dem Wesen der (misverstandenen) Vernunft.

Alle Folgerungen, welche man immer aus dieser Behauptung ziehen mag, können, so wie die Sätze selbst, denjenigen nicht beunruhigen, der jene Einheit für nichts weiter erkennt, als für eine subjective Vorstellungsart, um sich die Erfahrungen vollständig und in einer gewissen Ordnung und Verbindung denken zu können, der also niemals weiß und wissen kann, ob jene Folgerungen die Gegenstände selbst treffen. Die Vernunftideen sind Regeln des Denkens, ob sie in den Dingen außer uns

uns vorhanden sind, ob die gedachte Einheit eine wirklich vorhandene sey, das wissen wir nicht, und werden es mit unserm gegenwärtigen Erkenntnisvermögen nie erfahren.

Die Lehrmeynung des Kolophonischen Weisen war also aus der leicht erklärlichen Selbsttäuschung der Vernunft entstanden, nach welcher die idealische Einheit und GröÙe, das Idealische Ganze, die Idee des absohten Subjects für lauter Beschaffenheiten der Gegenstände gehalten werden: seine Vorstellung vom Univerſum ist also unter dieser Voraussetzung unumstößlich und sehr consequent: und alles was Aristoteles dagegen einwendet, kann sie nicht treffen und widerlegen. Man könne, meynt er, einen Regress ins Unendliche annehmen, die Entstehung des Einen aus dem Andern bis auf gewisse ewige Ursachen zurückführen, oder einen Kreis des Werdens und Erzeugens sich denken, in welchem eines aus dem andern wechselseitig sich bilde. Man könne nach der Meynung anderer Philosophen das All für Eins, und doch die Dinge darinnen für Viel ansehen, und so könne dies All unendlich, und die Dinge doch endlich seyn *).

E 5

Außer.

*) Aristoteles konnte also nicht, wie Herr Tiedemann glaubt (S. 141. des genannten Werkes) das Eins des Xenophanes sich erklären „als einen thierischen Körper

Außerdem setzt er dem Systeme des Xenophanes noch einige Hypothesen entgegen, die vom leeren Raume, von der Bewegung des Weltalls um und in sich selbst, von der beständigen wechselseitigen Verwandlung der Dinge ihrer Materie und Form nach, u. a. welche alle er mit dem Satze: die Welt ist Eins, zu vereinigen sucht, ohne die Vorstellungsart des Xenophanes gelten zu lassen.

Soweit bezieht sich die Idee des absoluten Subjects beym Xenophanes immer nur noch auf die ausgedehnte Substanz: Denn wenn er sagt *), „die absolute Substanz, — wir wollen ihm indes diesen Ausdruck weihen, — ist ohne Empfindung von Schmerz und Betrübniß“: so ist dies offenbar nichts mehr, als eine concrete Bezeichnung des Begriffes von Mangel, Beraubung, Abgang gewisser Eigenschaften, Wechsel überhaupt. Es entging jedoch seiner Bemerkung nicht, daß es außer denjenigen Dingen, von denen er Unendlichkeit und Unbegrenztheit im Raume, Unbeweglichkeit

Körper, als Eins wie Mensch und Thier, ohne Ausschließung von Veränderungen einzelner Theile, so jedoch, daß das Ganze stets einerley bleibe.“ Denn eben diese Vorstellungsart ist es, welche Aristoteles dem Xenophanischen Systeme entgegenstellt. S. das 2 Kapitel der angeführten Fragmente.

*) Arist. über Xen. 1 Kap. um die Mitte.

samkeit u. s. f. prädicirte, daß es, mit einem Worte,
 außer der ausgedehnten Substanz, noch gewisse
 Wesen gebe, die sich durch ein von allen anschau-
 lichen Eigenschaften unterschiedenes Prädicat,
 durch Vorstellen, auszeichneten, eine vorstellende
 Substanz. Mag es auch seyn, wiewohl es unent-
 schieden ist, daß er mit dem Begriffe, Vorstellen
 und den daraus abgeleiteten, des Denkens und
 Wollens, den Begriff der Thätigkeit, des Lebens
 unmittelbar verband, kurz, er half sich an dem
 Begriffe Vorstellung auf ein Individuum hin-
 über, hypostasirte die Idee Welt, und nannte sie
 Gott *). Das All, das ewige, unbegranzte;
 unver-

- *) Wer behaupten wollte, daß im 1. und 3ten Kapitel
 der genannten Fragmente wohl nicht die Meynung
 Eines Denkers dargestellt seyn könne; da das dritte
 Kapitel beynahe dieselben Hauptsätze wiederhole,
 welche im ersten vorgetragen sind, der würde ver-
 gessen, daß diese Fragmente die Darstellung eines
 spätern Schriftstellers enthalten, der vielleicht zu
 seiner bessern Uebersicht beyde Philosopheme beson-
 ders faßte und bewies. Aber wären auch in diesen
 Fragmenten die eigensten Worte Xenophanes selbst
 aufbehalten, so muß man sich in den Geist eines
 Selbstdenkens versetzen, der ein Philosophem erfindet,
 Ueberrascht von seinem Gedanken muß er sich bemü-
 hen, denselben so viel möglich, in der Nähe herum
 anzuwenden, ihn bey jeder Anwendung von neuem
 zu erläutern und zu beweisen, gleichsam, um ihn
 fest zu halten und immer vertrauter damit zu werden.

unveränderliche Eins dachte er sich natürlich als das Vollkommenste, weil er nirgends ein Correlatum annahm, und da Wirksamkeit zum Wesen des Vollkommensten gehört, als das Mächtigstthätigste, mit einem Worte, als das Allgenugsamste.

Dieses individualisirte Univerſum, dieſer Gott iſt Einer, denn er iſt der Vollkommenſte. Wären ihrer zwey oder mehrere, ſo wäre er nicht mehr der Vollkommenſte, die andern wären dann eben ſo vollkommen. Ueberträfen ſie einer den andern in manchen Stücken, ſo wäre keiner Gott. Wären ſie einander gleich, ſo wäre keiner beſſer oder ſchlechter, als der andre, folglich kein Vollkommenſter. Gott iſt Einer, alſo nicht endlich, nicht begranzt, in der Art, worinn es die Erſcheinungen ſind, aber auch nicht unendlich, wie es das Nichtexiſtirende, das bloſſe Gedankending nur ſeyn kann. Er iſt nicht unbeweglich, (nicht in Ruhe) und auch nicht beweglich, weil alle Oerter im Univerſum, dieſes alſo in keinem Orte iſt. Er iſt keinem Dinge ähnlich, keinem unähnlich, weil es auſer ihm kein Ding giebt, womit er könnte verglichen werden. Er iſt ewig, denn aus Nichts kann er eben ſo wenig entſtanden ſeyn, als aus gleichem Weſen, denn gleiche Weſen haben gleiche Eigenſchaften, keines kann alſo hervorbringen, dieſs müſten ſie alle können: noch weniger aus unglei-

ungleichen, denn dann müßte aus dem Schwachen das Starke, aus dem Kleinen das Große, also etwas aus Nichts entstehen können. Hiernach ist sich Gott allenthalben selbst gleich, und — hier trat ein Bild der Phantasie ins Mittel, — kugelrund. Er ist die vollkommenste empfindende und vorstellende Substanz: er hat alle Empfindungen und Vorstellungen, und hat sie überall. Das Universum ist mit Empfindungsvermögen und Denkkraft als ihm wesentlichen Kräften durchaus erfüllt, die ausgedehnte und vorstellende Substanz ist Eins.

Man rechtemit der Vernunft, wenn man kann, daß sie so gerades Weges zum Pantheismus einführt, sobald sie einmahl ihre Ideale, insbesondere das Ideal des absoluten Subjects verkennt, es nicht für die Form einer Vorstellung, sondern für ein wirkliches Ding an sich hält, und die Nothwendigkeit des Gedachtwerdens für die Nothwendigkeit der Existenz des Dinges außer der Vorstellung ansieht. Eben diese Täuschung, welcher Xenophants nachgab, und welche in den meisten Systemen der Weisen des Alterthums zum Grunde liegt, erzeugte zwey tausend Jahre später ein ähnliches, aber wegen größerer Vollkommenheit der Sprache besser gestelltes und wegen der weitem Ausbildung mancher philosophischen Begriffe vollständigeres System, den Spinozismus. Dieses System ist bekannt-

bekanntlich in den neueren Zeiten oft entwickelt, geprüft, angenommen und verworfen worden, aber nur demjenigen kann es gelingen, dies so wie alle andere Systeme richtig zu fassen und zu beurtheilen, der es nicht aus dem einzelnen Gesichtspuncte einer besondern Secte, sondern aus dem allgemeinen des ursprünglichen menschlichen Vorstellungsvermögens ansieht, und indem ich eine Darstellung des Spinozismus hier beyzufügen gedanke, kann ich keine bessere wählen, als die von Reinhold *). Die Freunde dieses Philosophen und die Kenner seiner Philosophie hören ihn gewiß allenthalben gern sprechen: diejenigen, die ihn noch nicht kennen, mögen aus solchen gelegentlichen Proben aufmerksam auf ihn werden. „Die ganze philosophische Welt, sagt er, suchte bisher den Grund unserer Vorstellung von den Substanzen nicht da, wo er allein zu finden war, sondern dort, wo er ohne Widerspruch nicht gedacht werden konnte, außer dem Vorstellungsvermögen, in dem nicht vorstellbaren Dinge an sich, der Spinozist in der Nothwendigkeit eines Einziges Dinge an sich, welches allein der Gegenstand der Vorstellung eines bleibenden und absoluten Sub-

*) Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. S. 546. 549. f.

Subjectes ist. Das bleibende, substantielle an den Körpern ist Ausdehnung, an den vorstellenden Wesen Denkkraft. Das Bleibende der Ausdehnung und der Denkkraft ist die in dem Dinge an sich befindliche Nothwendigkeit, das Unveränderliche, in welchem die Ausdehnung und Denkkraft als Attribute im Wesen ihren Grund haben. Alles, was an den Körpern veränderlich ist, ist nicht ihre Substanz, sondern ein bloßes Accidenz; wenn also alles, was an den Körpern veränderlich ist, von ihnen weggedacht wird, bleibt für das Substantielle an ihnen nur die Ausdehnung übrig. Die bloße Ausdehnung an dem Einen Körper ist von der bloßen Ausdehnung an dem andern durch nichts, als ihre verschiedene Größe und den verschiedenen Ort im Raume verschieden. Diese beyden Verschiedenheiten betreffen also nur Prädicate der Ausdehnung, nicht die Ausdehnung selbst; die, wenn sie von allen ihren Accidenzen unterschieden gedacht wird, nur Eine numerisch Einzige Ausdehnung ausmacht. Dies ist auch bey den vorstellenden Wesen der Fall. Ihre numerische Vielheit ist nur durch zufällige Verschiedenheiten, durch lauter Accidenzen bestimmbar, und muß hinwegfallen, wenn man das Substantielle von dem Accidentellen, das Vorübergehende vom Bleibenden unterscheidet. Das Wesentliche in allem
ist

ist Ebendasselbe, Eine und eben dieselbe denkende Denkkraft, die sich durch mannigfaltige Accidenzen in mannigfaltigen Erscheinungen äußert. Die einzige Ausdehnung und die einzige Denkkraft sind nun freylich von einander unterschieden, aber nur, in wieferne sie Prädicate (Attribute) des Bleibenden; nicht, in wieferne sie das Bleibende selbst sind. Was an ihnen Subject ist, das, wodurch sie subsistiren, ist das Bleibende, das Unveränderliche, das Nothwendige, d. i. ein und eben dasselbe Einzige Ding an sich. Oder man gebe den Unterschied zwischen dem Bleibenden der Denkkraft und dem Bleibenden der Ausdehnung an, der das, was in ihnen als Subject gedacht werden muß, beträfe und nicht auf die Ausdehnung und Denkkraft als Prädicate eingeschränkt, und folglich unabhängig von denselben als etwas für sich bestehendes bestimmt wäre. Da also zwischen den mehreren sogenannten Substanzen, in wieferne sie mit Recht den Namen der Substanz führen, das heißt, an demjenigen, was an ihnen bleibend, unveränderlich, nothwendig ist, kein Unterschied denkbar ist, da aller an ihnen vorstellbare Unterschied die bloßen Accidenzen betrifft; so ist alles, in wieferne es Substanz; Ding an sich, ist, Eins. Was an den Dingen vieles ist, ist bloßes Accidenz; was an ihnen Eins ist, ist die Substanz; das Viele sind

sind Zufälligkeiten, das Eine das Nothwendige: das Viele veränderlich, das Eine beharrlich; das Viele endlich, das Eine unendlich; das Viele in der Zeit, das Eine ewig. Allein das Veränderliche ist nur im Unveränderlichen, das Zeitliche im Ewigen; das Zufällige nur im Nothwendigen, das Endliche nur im Unendlichen, das Viele nur im Einen, die Accidenzen nur in der Substanz, welche unveränderlich, nothwendig, ewig, unendlich und Einzig ist: *Εἷς καὶ πάντες!*"

War auch das System des Xenophanes nicht so tief und scharf gefaßt, wie der Spinozismus: so ist doch derselbe Gang, dasselbe Princip in beyden unverkennbar: ein Beweis mehr, daß alle die Systeme der Vier Partheyen keine neue, sondern von Anfang der Philosophie längst angelegte Systeme sind.

Der Unterschied zwischen Xenophanes und Spinozas Systemen liegt vornehmlich in den Beweisen. Jener, bey der geringern Ausbildung der philosophirenden Vernunft und der philosophischen Sprache, leitet zwar seine Hauptideen vom Universum aus einem Princip ab, aber die übrigen Propositione folgert er eines aus dem andern, und zwar meistens apagogisch, ganz dem Gange des menschlichen Geistes in ungebildeten Reto-

den gemäß. Dieser beweist seine Sätze direct, Jener ganz a priori, ohne auf das Zeugnis der sinnlichen Erfahrung zu achten, dieser a priori und oft aus der Erfahrung zugleich.

Ein andrer Unterschied bestehet in dem zu Spinozas Zeiten vornehmlich durch Cartes mehr entwickelten und schärfer unterschiedenen Begriffen des Einfachen, der Substanz, und dem von Spinoza selbst völliger gedachten Begriffe der Nothwendigkeit: lauter Begriffe, welche Xenophanes zwar ahndete, aber nicht deutlich zu denken und auszudrücken, folglich auch daraus nichts zu folgern vermochte. Auch fehlte diesem die mathematische Form, deren sich Spinoza zur Rundung und consequenter Aufstellung seines Systemes mit Vortheil bediente.

Wesentlicher ist der Unterschied des Werthes, den beyde ihren Systemen beylegten. Spinoza ist unleugbar der strengste Dogmatiker, „Xenophanes, heist es in der Aristotelischen Metaphysik *), hat nichts bestimmt festgesetzt.“ „Was ich, dieß sind seine eignen Worte**), was ich von Gott und dem

*) Metaph. I. 5.

**) J. Beym Sektus S. 380 Fabric. Ausg.

dem Univerſum ſage, iſt ein Gegenſtand, den noch kein Menſchenſohn erkannt hat, und keiner erkennen wird. Denn wäre auch jemand ſo glücklich, es richtig zu erkennen, ſo würde er es doch nie wiſſen, daſs er es erkannt hat. Den Menſchen iſt nur Meynen, Glauben, beſchieden.“ Was wir empfinden, — darauf gründet ſich das Eleatiſche System — iſt wahres reelles Ding, außer ihm iſt nichts, aber wir empfinden es ganz anders, als es an ſich wirklich iſt *). Um alſo über den Zuſammenhang der Dinge nachzudenken, müſſen wir den Geſetzen der Vernunft folgen: wie dieſe gebeut, ſo iſt die Erkenntnis für uns richtig, ob ſie es an ſich ſelbſt ſey, wiſſen wir nicht: *Δοκος*

επι τινος τετυκται.

- *) Was in den oftgenannten Fragmenten am Ende des 1 Kap. über die Gewiſheit der Erkenntnis vorkommt, iſt nicht Lehre des Xenophanes, ſondern eine Einwendung des Ariſtoteles.

Fälleborn.

VON DER FREYHEIT.

AUS DEM GRIECHISCHEN DES NEMESIUS.

Nemesius, Anfangs ein heydnischer Philosoph, nachher ein christlicher Bischof von Emesa, der wahrscheinlich unter Theodosius und Gratian, um die Zeiten des Maximus. Basilius, Libanius, Gregor von Nacianz u. a. lebte, hat uns ein Werk: Von der menschlichen Natur *), hinterlassen, welches nicht nur manche Data für die alte und mittlere Geschichte der Philosophie, sondern auch viel gute eigene Bemerkungen enthält. „Es ist, nach dem Urtheil des ersten Herausgebers**), präcis, licht, und gelehrt, und worauf mehr, als auf jenes, ankommt, auch sehr fromm geschrieben“. Diefs letztere ist nun freylich eigentlich zu bedau-

*) Νεμεσιου επισκόπου και φιλοσοφου περι φυσικης ανθρωπου, βιβλιον εν. Nunc primum in lucem editus — — a Nicasio Ellebodio Cassetano. Antverp. 1565.

**) Vorrede zur Uebers. S. 9.

bedauern, denn der Verfasser kommt oft den besten Gedanken durch eine leere Berufung auf die Bibel: zuvor — für welches Buch er hin und her eine gute philosophische Erläuterung einstreut —: indess ist es durch die Umstände leicht zu entschuldigen.

Unter die gedächtnisvollen Stellen gehört folgendes Stück: über die Freyheit; eine lichte Darstellung der populären Beweise für den Erkenntnisgrund der Moralität.

„Bey der Untersuchung über den freyen Willen, d. h. über das, was in unserer Gewalt steht, fragt es sich erstlich: ob überhaupt etwas in unserer Gewalt stehe, denn viele bestreiten dies; zweytens, was in unserer Gewalt stehe, worüber wir freyen Willen haben? und drittens: warum uns Gott, unser Schöpfer, den freyen Willen gegeben habe? Wir wollen auf die erstere Frage zurückgehen, und zuvörderst aus denen Sätzen, welche die Gegner der Freyheit zugeben, darthun, daß etwas in unserer Gewalt stehe.

„Die Ursache alles dessen, was geschieht, sagen sie, ist entweder Gott, oder die Nothwendigkeit, oder das Schicksal, oder die Natur, oder der Zufall, oder die blinde Willkühr.“ Nun aber schreibt man Gott das Seyn und die Vorsehung als Wirkungen zu; unter der Nothwendigkeit steht die Bewegung derjenigen Dinge, die sich immer gleich

bleiben; unter dem Schickfale die Nothwendigkeit dessen, was durch dasselbe besteht, (denn auch das Schickfal gehört unter die Nothwendigkeit); von der Natur kommt die Entstehung, Vermehrung und der Untergang, die Pflanzen und die Thiere; vom Zufall das Seltfame und Unerwartete. Denn man erklärt den Zufall, als das Zusammentreffen zweyer freywilliger Ursachen, die etwas anders wirken, als sie sollten. Ein Beyspiel sey, wenn jemand bey einem Graben einen Schatz findet: der den Schatz einlegte, that es gewis nicht in der Absicht, daß ihn dieser Graben finden sollte, und dieser grub nicht um einen Schatz zu finden; sondern jener vergrub ihn, um ihn, wann er wollte, einmahl wieder heraus zu nehmen, dieser grub, um einen Graben zu machen. Es ereignete sich aber etwas anders; als sie beyde beabsichtiget hatten. Der blinden Willkühr irdlich kommt dasjenige zu, was sich in loblosen oder unvernünftigen Geschöpfen ohne Natur und Kunst ereignet.

Welcher von allen diesen Ursachen sollen wir nun die Handlungen der Menschen zuschreiben, wenn der Mensch nicht selbst Grund und Ursache seiner Handlungen ist? Gott gewis nicht, denn es giebt ja auch schändliche und ungerechte Handlungen; der Nothwendigkeit nicht; denn Handlungen gehören nicht unter die Dinge, welche sich

sich immer gleich bleiben; dem Schicksale nicht, denn dies erstreckt sich nicht auf zufällige, sondern bloß auf nothwendige Dinge; eben so wenig der Natur; denn diese wirkt nur in Thieren und Pflanzen; noch weniger dem Zufalle, denn die menschlichen Handlungen sind keine seltsame und unerwartete Dinge; endlich auch der blinden Willkühr nicht, denn diese hat es mit den Ereignissen lebloser und unvernünftiger Geschöpfe zu thun. Es bleibt also nichts anders übrig, als daß der Mensch, wenn er handelt und wirkt, selbst Ursache seiner Handlungen sey und freyen Willen habe.

Hierzu kommt, daß, wenn der Mensch von keiner seiner Handlungen selbst Ursache wäre, seine Ueberlegungskraft völlig überflüssig wäre. Denn wozu braucht der Ueberlegung; der von keiner Handlung Herr ist? Das Schönste aber und das Vorzüglichste am Menschen für überflüssig zu erklären, wäre die größte Ungereimtheit. Wenn der Mensch überlegt, so geschieht es wegen Handlungen, die er thun will, denn dies ist der Zweck aller Ueberlegung.

Noch mehr, wenn die Kräfte zu etwas in uns liegen, so müssen auch die Handlungen, welche ihnen gemäß sind, von uns abhängen. Nun aber liegen die Kräfte zu den Tugenden in uns, folglich

lich hängen auch die Tugenden von uns ab. Jenes beweist schon der schöne Ausdruck des Aristoteles über die sittlichen Tugenden: Was wir durch Thun lernen, das thun wir, wenn wir es gelernt haben; wenn wir über die Leidenschaften herrschen lernen, werden wir weise; und wenn wir weise geworden sind, herrschen wir über die Leidenschaften. Man kann die Sache auch so darstellen: Es wird allgemein zugestanden, daß Denken und sich Ueben bey uns stehe. Gedanken sind die Urheber aller Fähigkeiten; (die Gewohnheit ist auch nur eine erworbene Natur); ist dies, und sind ferner die Gedanken in unserer Gewalt, so muß es die Fähigkeit auch seyn. Wenn aber die Fähigkeiten von uns abhängen, so müssen es die Handlungen, die sich auf jene Fähigkeiten beziehen, auch. Denn die Handlungen sind den Fähigkeiten gemäß. Wer also nun Fähigkeiten zur Gerechtigkeit hat, handelt auch gerecht, und eben so im Gegentheile. Es stehet bey uns, gerecht oder ungerecht zu seyn.

Daß etwas in unserer Gewalt stehe, beweisen ferner auch die Ermahnungen und das Zureden. Kein Mensch wird uns ermahnen, daß wir nicht dürsten, hungern, fliegen sollen: denn das alles stehet nicht bey uns. Alles, wozu ich je-

man-

manden ermahnen kann, muß auch in seiner Gewalt stehen.

Haben wir keinen freyen Willen, so sind auch die Gesetze überflüssig: und doch hat jedes Volk von Natur einige Gesetze: denn es weiß, daß es im Stande sey, dem Gesetze zu gehorchen. Die meisten Völker schreiben sogar ihre Gesetzgebungen den Göttern zu, die Cretenser dem Jupiter: die Lacedämonier dem Apollo. Von Natur also haben alle Menschen die Ueberzeugung, daß etwas in der Gewalt des Menschen stehe.

Was ich hiervon gesagt habe, gilt auch von Tadel und Lob, und von allem, was sonst noch die Maynung widerlegen kann, daß alles durch ein Fatum geschehe.“

Zu dieser Darstellung gehören noch die folgenden Kapitel: Ueber das, was in unserer Gewalt stehe, Warum wir freyen Willen haben, Ueber die Vorsehung, und deren Gegenstände, so wie die vorhergehenden Abschnitte: Ueber das Gern und Ungern thun, Ueber die Handlungen wider unsern Willen, Ueber die Handlungen aus Unwissenheit, Ueber die freye Wahl, Ueber die Gegenstände der Ueberlegung, Ueber das Fatum u. s. w.; alles Abhandlungen, die ihren Gegenstand, wo nicht erschöpfen, doch ziemlich ge-

neu entwickeln und mit den nah gelegenen Beweisen erörtern.

Darf ich diesen Vortrag des frommen Bischofs mit einem frommen Wunsche beschliessen, so ist es der: daß die Philosophie bald in Rücksicht auf die Möglichkeit der Freyheit dahin kommen möge, wo der gemeine Menschenverstand in Rücksicht ihrer Wirklichkeit längst gewesen ist, und daß sie den Erkenntnisgrund der letztern durch den Beweis der erstern zu einem philosophischen Erkenntnisgrunde erheben, und über alle Einwendungen sichern und befestigen möchte. Die zu hoffende Fortsetzung der Reinhold'schen Briefe wird diesem Geschäfte eine grosse Erleichterung geben.

Fülleborn.

ÜBER

ÜBER
**DAS BISHERIGE SCHICKSAL
DER THEORIE
DES
VORSTELLUNGS-VERMÖGENS.**

Das Schicksal, welches die Theorie des Vorstellungs-Vermögens bisher erfahren hat, schließt sich zu genau an dasjenige an, welches der Kritik der reinen Vernunft widerfuhr, als daß sich hoffen könnte, über jenes etwas verständliches zu sagen, ohne an dieses mit ein paar Worten zu erinnern. Ein tiefes Still-sichweigen beherrschte geraume Zeit hindurch über ein Werk, welches einerseits nichts geringeres, als den Umsturz aller bisherigen Philosophie drohte, andererseits aber die menschliche Vernunft über das, was sie Jahrtausende hindurch vergebens beschäffiget hatte, zur völligen Befriedigung zu bringen verhieß. ... Weder die Prole-
gome-

gomena, in welchen der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft selbst, die beträchtlichsten Schwierigkeiten seines Werkes durch eine kürzere und faßliche Darstellung hinwegzuräumen suchte: noch die Erläuterungen, durch welche Herr Schulz den dunkeln Gang der Kritik der reinen Vernunft einigermaßen zu erleuchten begann, vermochten die Kaltblütigkeit der deutschen Philosophen aus ihrem behaglichen Schlummer zu wecken, und ich erinnere mich noch sehr lebhaft der Periode, da man in irgend einer gelehrten Zeitschrift die Prüfung der Kritik der reinen Vernunft bloß deswegen empfahl, weil ja doch der Verfasser der philosophischen Aphorismen sie in der Vorrede ein wichtiges Werk genannt hätte! Die Philosophen, die den Frieden auf dem Gebiete ihrer Wissenschaft, mit Aufopferung alles Systematischen und mit der Freyheit erkauft hatten, welche sie allen Meynungen und Hypothesen gedeihen ließen, die die Würde des gesunden Menschenverstandes nicht gerade zu verletzen, und die das Gebiech der Philosophie in eben dem Verhältnisse zu erweitern schienen, in welchem sie die Grenzen derselben immer unbestimmter, und den Begriff der Philosophie immer vieldeutiger machten — diese Philosophen mußten notwendig alle Strei-

tigkei-

sigkeiten über speculative Fragen für eben so viele
 Beweise des rohen Naturzustandes des
 menschlichen Geistes erklären, in welchem er
 seine Forderungen gegen die Ansprüche Anderer
 durch nichts als durch Waffen durchzusetzen
 wußte, bevor er sich durch eine lange Erfahrung
 von mehreren Jahrtausenden von der Nothwen-
 digkeit überzeugt hatte, jedem seine Meynun-
 gen zu lassen, und die Alleinherrschaft
 eines einzigen Systemes gegen die Toleranz
 aller aufzugeben. Der intolerante Ver-
 such, ein neues System, nicht sowohl neben
 den übrigen zu errichten, als vielmehr auf die
 Trümmer der bisherigen zu gründen, mußte
 ihnen schon um deswillen lächerlich verkom-
 men, je weniger derselbe ohne Streitigkeit durch-
 gesetzt werden konnte, welche sie immer an die
 ehemalige Kindheit des menschlichen Geistes
 erinnerten, die dem glücklichen Frieden sei-
 ner reiferen Jahre vorhergehen mußte.

Allein die Besorgnisse für das Schicksal ihres
 Systeme überwogen die Friedensliebe der Philo-
 sophen, und sie entschlossen sich um so mehr, die-
 sen Kampf einzugehen, je mehr sie hoffen konn-
 ten, daß es der letzte wäre, und daß ihre Sy-
 steme, wenn sie die bisher unerhörten Angriffe
 des

des *Alleszermalmenden* ausgehalten, der Ewigkeit um so viel gewisser Trotz bieten würden. Es begann also gewissermaßen ein Kampf aller Philosophen gegen Einen; man sah die feindseligsten Parthéyen, sich gesfreundschaftlich allüren, um dem gemeinschaftlichen Feinde die Spitze zu bieten. Der Materialist hatte nicht weniger Interesse als der Spiritualist, mit vereinten Kräften ein System zu bekämpfen, welches beyden um so viel gewisser den Untergang bereitete, je eifriger sie sich unter einander selbst aufrieben. Der Naturalist vergaß die Fehde, welche ihn seit mehr als fünfzig Jahren öffentlich unter den Augen der Censurcommissionen mit dem Supernaturalisten entzweyete, um seine eigene Existenz gegen die Angriffe eines weit fürchterlichern Gegners in Sicherheit zu setzen! Er hielt alle über jenen erfochtenen Siege für unnütz, so lange es ihm nicht gelungen war, die Rechtmäßigkeit seines eigenen Besizes über alle Zweifel zu erheben. Der Supernaturalist wurde eben so bald überzeugt, daß die Niederlage des Naturalismus in Kurzem auch seine eigene nach sich ziehen würde, er schloß also mit seinem alten Feinde Frieden, um den gemeinschaftlichen Untergang abzuwenden. Die Streitigkeiten, welche seit mehr als zwanzig Jahren in dem Innern der

der christlichen Theologie die merkwürdigste Revolution hervorgebracht, das Ungeheuer der Orthodoxie und Intoleranz vom Throne gestossen und dem Reiche der Finsternis die beträchtlichsten Provinzen abgenommen hatten, schienen auf eine Zeitlang inne zu halten, und aus dem Munde der Philosophen den Ausspruch zu erwarten, der das Schicksal der gesammten Theologie für immer entscheiden sollte.

Einige der berühmtesten Philosophen Deutschlands ergriffen die Fahne der alten Philosophie gegen die neue, und fanden jeder in seinem eigenen Systeme die unüberwindlichsten Einwürfe gegen das Kritische. Während die Bestreiter der Kritik der reinen Vernunft fast in allen Punkten unter sich selbst uneinig waren, waren sie doch darüber einverstanden, daß die Kritik widerlegt werden mußte. Es fanden sich aber auch eine Menge von Aposteln und Waffenträgern des furchtbaren Philosophen, welche größtentheils mehr die Worte, als den Geist ihres Meisters aufsaßen, und nicht selten unpartheyischen Zuschauern Anlaß gaben zu zweifeln, ob sie sich auch allemahl selbst recht verstanden hätten? Der Ton, in welchem der Streit geführt wurde, fieng in eben dem Verhältnisse an heftiger zu werden.

wenden, in welchem die Freunde der Kritik der reinen Vernunft die Unmöglichkeit einfahen, mit den Gegnern über Lehrrätze einig zu werden, die auf ganz entgegengesetzten Principien gegründet waren, auf Principien, die bey den Streitigkeiten sowohl, als in der Kritik selbst mehr vorausgesetzt, als entwickelt wurden, und über welche man schlechterdings einig seyn mußte, wenn man nicht in der Folge nichts als Widersprüche und Inconsequenzen sehen, und also den wahren Sinn der Kritik gänzlich misverstehen wolte. Daher die mit Recht so oft wiederholte Klage, daß die Gegner der Kritik den wahren Sinn derselben fast durchaus verfehlet, und derselben Widersprüche aufgebürdet hätten, welche doch bloß eine Folge der widersprechenden Principien waren, von welchen beyde Theile ausgingen, und über welche sie um so viel weniger sich zu verständigen vermochten, weil über die Principien alles Streitens bey dem Streite selbst keine Frage seyn konnte. Den Gesichtspunct, aus welchem die Gegner die Kritik bestritten, war demjenigen ganz entgegengesetzt, welchen der Verfasser der Kritik vor Augen hatte, und den man nothwendig vor Augen haben mußte, um die Dinge so zu sehen, wie er sie sah, und in seinen Ansichten etwas mehr, als Einseitiges; Schiefes und Verkehrtes zu finden.

Es

Es war unmöglich, durch die Kritik selbst sich von der Wahrheit des Kantischen Gesichtspunctes zu überzeugen, weil das aus einem Gesichtspuncte Geschehene uns nur lehren kann, was wir aus diesem Gesichtspuncte sehen, keinesweges aber, daß wir es aus keinem andern sehen dürfen. Die Voraussetzungen, auf denen die Kritik beruhet, sind zwar nach der Ueberzeugung ihrer Verehrer ohnstreig richtig; allein da sie nicht allgemeingeltend waren, so konnten sie eben darum nicht diejenigen seyn, von welchen sich ein vollkommenes Einverständnis der Philosophen erwarten liefs. Der Grund eines Gebäudes kann, als solcher, unmöglich durch das Gebäude selbst begründet werden, und das Fundament der Kritik konnte, als solches, unmöglich seine Festigkeit durch die Kritik selbst erhalten. Es mußte also entweder unabhängig feststehen, es mußte der letzte Grund alles Begründeten seyn; oder es mußte wenigstens näher oder entfernter auf einem festen unerschütterlichen letzten Grunde beruhen. Im erstern Falle mußte der Satz, welcher in dem Systeme von Grundsätzen, die das Fundament der Kritik ausdrücken, der Erste seyn soll, selbst ein allgemeingeltender, völlig angemachter Satz seyn; im zweyten mußte er sich auf einen solchen zurückführen lassen.

Offenbar hat die Kritik der reinen Vernunft keinen allgemeingeltenden, völlig ausgemachten ersten Grundsatz ihres Systems aufgestellt, einen Grundsatz, der über alle Einwendungen und Misverständnisse erhaben durch seine unwiderstehliche Evidenz allen philosophischen Partheyen, Sceptikern und Dogmatikern, Empirikern und Rationalisten einen Beyfall abzwänge, der ihnen selbst eben so unerwartet, als für das Schicksal des neuen Systems entscheidend seyn müßte. Die Wirklichkeit synthetischer Urtheile a priori ist nichts weniger, als ein allgemeingeltender, ganz unbestrittener Satz; denn er wird von allen Gegnern der Kritik bestritten, und sein wahrer Sinn kann nur erst durch die Kritik selbst festgesetzt werden. Daher auch Herr Schulz in seiner vortreflichen Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft sich genöthiget sah, die Priorität des Raumes vorauszusetzen, um die synthetische Natur der geometrischen Urtheile zu beweisen. Der Begriff von Erfahrung, als einer nothwendigen Verknüpfung sinnlicher Wahrnehmungen, welcher in der Kritik überall vorausgesetzt wird, kann eben so wenig den Rang eines allgemeingeltenden Principis behaupten. Denn eben die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Wahrnehmungen ist

us,

es, welche die Gegner am schärfsten in Anspruch nehmen, und von welcher sie sich durch die Kritik selbst, in der jener Begriff nirgends bewiesen wird, und als das letzte Princip aus der Kritik nicht bewiesen werden durfte, unmöglich überzeugen können. Die Vertheidiger der Kritik mußten also die Prämissen des Kantischen Systems entweder durch einen Zirkel aus dem Systeme selbst ableiten, oder sie waren gezwungen, höhere Gründe jener Prämissen aufzufuchen. Waren aber diese höheren Gründe noch nicht die höchsten, waren sie nicht an und für sich einleuchtend und allgemeingeltend, mußten sie erst durch andere Gründe erwiesen und gegen Miverständnisse gesichert werden, so vermochten sie eben so wenig, als die Kantischen, dem Streite ein Ende zu machen, so waren sie eben so sehr als diese, Zweifeln, Einwürfen und Misseutungen ausgesetzt, und es blieb ihnen kein anderes Verdienst übrig, als die eigentlichen Streitpunkte zu simplificiren, und den Streit selbst seiner Entscheidung einigermaßen näher zu bringen.

• Nur durch unmittelbare einleuchtende allgemeingeltende Principien war es möglich eine Fehde zu endigen, welche von Tage zu Tage weitläufiger und verworrener wurde. Je mehr die Zahl der Kämpfer zunahm, desto mannigfaltiger mußten

sten die Richtungen werden, in welchen sich die Speculationen der verschiedensten Geister durchkreuzten, so lange jeder blos von dem ausgieng, was für ihn ausgemacht war: und je mehr man die Gründe der Subjectiv - ausgemachten aufzusuchen sich genöthiget fand, desto dringender mußte sich das Bedürfnis ankündigen, etwas für alle ausgemachtes zu entdecken. Des ewigen Fragens müde, mußte man es unentbehrlich finden, etwas zu besitzen, was keiner Frage bedarf; Vergebens hatte man versucht, auf verschiedenen Wegen zu Einem Ziele zu gelangen; anstatt sich dem Ziele zu nähern, entfernte man sich in unendliche Weiten von einander. Vielleicht war nur ein einziger Weg noch unverfucht, der aus Einem Punkte Alle zu Einem Ziele führte.

Es war dem Verfasser der Theorie des Vorstellungs - Vermögens aufbehalten, diesen Weg einzuschlagen, und einen Versuch zu machen, ob sich nicht alle Gesichtspuncte der Philosophen Einem höchsten unterordnen, alle Wege der Philosophen in Einem vereinigen, und die bestrittensten Principien auf ein unbestrittenes zurückführen ließen. Da alle Philosophen über das Daseyn der Verstellungen einig waren:

waren: so versuchte er, ob sich nicht aus dem unleugbaren Bewußtseyn der Vorstellung die ursprünglichen Merkmale derselben ableiten, und der allgemeingeltende Satz, welcher das Bewußtseyn als bloßes Factum ausdrückt, nicht zu dem Range des ersten Grundsatzes der ganzen Philosophie erhoben werden könnte?

Mit übertafelnder Leichtigkeit und höchster Evidenz sah der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes die Resultate der Kritik der reinen Vernunft auf diesem Wege in einem Lichte hervorgehen, welches alle Dunkelheiten des Kantischen in hellen Mittag zu verwandeln; und alle Streitigkeiten der Philosophen durch einen ewigen Frieden zu beendigen schien. Das Kantische System erschien ihm in einer Klarheit, welche selbst manchen Freund desselben in Erstaunen setzte, und Heere von Einwüfen, die, trotz unzähliger Widerlegungen, immer mit verstärkter Macht zurückgekommen waren, verschwanden vor dem Lichte der Theorie, wie Nebelwolken vor den Strahlen der aufgehenden Sonne. Das geheimnisvolle Dunkel, in welchem der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft seine Entdeckungen nur sehr wenigen Eingeweihten verständlich

zu machen hoffen durfte, wurde mit einer Falschheit, Anmuth und selbst Schönheit des Styls vertauscht, welche um so Beyspielloser war, je weniger diesen Vorzügen Gründlichkeit und systematische Ordnung aufgeopfert worden. Am Leitfaden des Bewusstseyns wurden alle Labyrinth der Speculation mit einem Glücke durchwandert, welches um so mehr überraschte, je unglücklicher die zahllosen Bemühungen gewesen waren, durch welche die berühmtesten Selbstdenker in jene Finsternisse Licht zu bringen gestrebt hatten. Das Bewusstseyn wurde das letzte, unerschütterliche, einzige Princip, des philosophischen Wissens, das Princip, das dem bisherigen Aggregate philosophischer Bemerkungen das Gepräge der Wissenschaft ertheilte, und allen philosophischen Untersuchungen das Siegel der Vollendung ausdrückte. Durch den Satz des Bewusstseyns sah der menschliche Geist sich auf den höchsten Standpunct seiner Erkenntnis erheben, von welchem er den Kreis seines Wissens mit Einem Blicke umfassen, die Gränze desselben bezeichnen, und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit künftiger Erweiterungen seines Gebiethes mit unfehlbarer Zuversicht voraus bestimmen konnte. Die schwierigsten Probleme der Philosophie wurden vor dem Richterstuhle des Bewusstseyns zur Be-

Be-

Befriedigung aller Partheyen entschieden, und in den verworrensten Fragen ein Sinn entdeckt, der die Keime der Antwort bereits in sich schloß. Die Resultate der Kritik der reinen Vernunft wurden auf eine Art bestätigt, welche ihnen die höchste Garantie, die des Bewusstseyns selbst verschaffen. Die Theorie des Vorstellungsvermögens enthielt den Schlüssel zu den unauf löslichsten Räthseln der Kritik der Vernunft. Durch sie war man in Stand gesetzt, die ungebohrnen Gedanken des Verfassers der letztern noch in ihren Keimen zu ertathen, und seine Ahnungen in entwickelte Grundsätze aufzulösen. Die philosophische Sprache enthielt eine Festigkeit und Bestimmtheit, welche mit der bisherigen Verwirrung eben so sehr, als mit der Trockenheit der Kantischen Terminologie contrastirte. Der geistige Mechanismus des Vorstellungsvermögens wurde mit einer Feinheit und einer Evidenz entwickelt, welche selbst die glücklichsten Versuche der Physiologen, die Geheimnisse des körperlichen zu enthüllen, beschämen könnte. Die verborgensten Tiefen des Gemüthes wurden mit einer Leichtigkeit ergründet, die von der vorhergegangenen Schwierigkeit selbst die Möglichkeit fast problematisch machte. Die Gesetze der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft wurden

mit einer Kühnheit aufgeschlagen, welche auch nur zu ahnden, vor Kurzem noch Verwegenheit gewesen wäre, und in eine Sprache übersetzt, deren Verständlichkeit nicht weniger entzücken, als die Größe der durch sie entzifferten Geheimnisse bezaubern mußte. Die Theorie des Erkenntnis-Vermögens, welche sich selbst nicht genugsam zu unterstützen vermochte, erhielt durch die Theorie des Vorstellungs-Vermögens überhaupt eine Einheit, Rundung und Vollendung, welche die kühnsten Wünsche der Philosophie bey weitem übertraf; und die Wahrheit selbst schien vor dem glücklichen Auge des Verfassers der Theorie ihr jungfräuliches Antlitz enthüllt zu haben, um den rastlosen Eifer der Sterblichen nach tausend misslungenen Versuchen durch die herrlichsten Aufschlüsse zu krönen.

Da die Principien des Reinholdischen Systemes über alle jene Einwürfe erhaben waren, welche dem Kantischen so sehr zur Last fielen, so war man eben so sehr berechtigt, zu erwarten, daß die Freunde der Kantischen Philosophie das Reinholdische Werk mit ungetheiltem Beyfalle aufnehmen, und mit Freuden die neue Bahn betreten würden, welche sie um so viel leichter und sicherer zum Ziele zu führen verhieß, als daß die Gegner sich von den ungeheuren Misverständnissen überzeugen

zeugen würden, worauf ihre meisten Einwendungen beruheten, und deren verborgenste Quellen ihnen hier mit unerreichbarer Evidenz aufgedeckt worden. Allein man irrete sich in beyden auf eine etwas unerwartete Weise. Die Theorie des Vorstellungsvermögens wurde freylich allgemein für ein Product des geübtesten Scharffsinnes, für ein Meisterwerk des philosophischen Geistes erklärt; allein die Antikantianer vermifsten in derselben eben so sehr die Beantwortung aller Einwürfe gegen die Kritik der reinen Vernunft, als die Kantianer die Bestätigung aller Resultate derselben. Beyde verkannten fast immer den Geist der Theorie des Vorstellungs-Vermögens; sie hielten sie für einen Commentar der Kritik der reinen Vernunft, und da sie freylich nicht das in ihr fanden, was sie von einem Commentare zu fordern berechtiget waren, so vergaßen sie über dem, was die Theorie nicht leisten wollte, das, was sie wirklich geleistet hatte. Da die Resultate der Theorie des Vorstellungsvermögens mit denen der Kritik der reinen Vernunft völlig übereinstimmten, so mußte man, wenn man die Verschiedenheit der Methode, nach welcher beyde zu denselben gelangen, aus den Augen verlor, es unbegreiflich finden, mit welchem Rechte der Verfasser seine Theorie eine neue nennen konnte. Die

meisten Recensenten begnügten sich, Auszüge aus einem Werke zu geben, das freylich leichter zu excerptiren, als zu beurtheilen war, und überhäuftten dasselbe mit Lobsprüchen, die ohne Beweis seinen Werth so wenig, als Beweisloser Tadel seinen Unwerth entscheiden konnte. Bis jetzt sind nur sehr wenige eigentliche Beurtheilungen der Theorie des Vorstellungsvermögens erschienen, und diese wenigen sind größtentheils nicht zu Günsten derselben ausgefallen. Diejenigen, welche von Antikantianischen Verfassern herrühren, können nicht im eigentlichen Sinne Beurtheilungen der Theorie des Vorstellungs-Vermögens genannt werden, weil sie sich mehr mit Einwürfen gegen einzelne, der Theorie mit der Kritik der reinen Vernunft gemeinschaftliche, und der ersteren keinesweges eigenthümliche Behauptungen, als mit Prüfung des Systemes im Ganzen beschäftigen.

Von den Frounden der Kantischen Philosophie sind mir bisher nur zwey Recensionen zu Gesichte gekommen, welche auf den Nahmen von Beurtheilungen der Theorie mit mehrerer Rechte Anspruch machen können. Die eine von Herrn Professor Heydenreich in den Leipziger gelehrten Zeitungen No. 46. 1790, und die andere von dem scharfsinnigen Recensenten der Beyträge

träge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen in der Allgemeinen Lit. Zeitung No. 26. 27. 1791. Allein beyde sind mit dem Verfasser der Theorie über die Hauptmomente seines Systemes so wenig einverstanden, daß sie vielmehr die Theorie des Vorstellungs-Vermögens überhaupt entweder für entbehrlich oder gar für unerweislich erklären. Herr Heydenreich findet es unmöglich, die Theorie der Gattung nicht nur vor den Theorieen der Arten aufzustellen, sondern die letztern gar auf die erstere zu gründen. Er hält die Zergliederung des Begriffes von Vorstellung und Vorstellungs-Vermögen überhaupt für ein philosophisches Kunststück, und dem Forscher des Erkenntnis-Vermögens keinesweges unentbehrlich, und verspricht, in einem kritischen Versuche über die Theorie des Vorstellungsvermögens diese Behauptungen zur Befriedigung für alle partheylose Denker zu erweisen — ein Versprechen, dessen Erfüllung man dem Scharfsinne des Herrn Heydenreich, nach den vortreflichen Erörterungen des Verfassers der Theorie in den Beyträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse etc. um so eher erlassen dürfte, je weniger zu begreifen ist, wie eine philosophische und systematische Theorie der Arten ohne vorausgeschickte Theorie der Gattung zu liefern möglich sey:

Der

Der Recensent der Beyträge etc. in der Allg. Lit. Zeitung findet es sehr in die Augen fallend, daß die Theorie des Vorstellung - Vermögens auf einer ganz andern Art zu philosophiren beruhe, als diejenige ist, welche Kant einzuführen gesucht, und daß dieselbe vielmehr wieder zu einer aus Begriffen demonstrieren Philosophie führe, welche mit den Grundsätzen der Kritik der reinen Vernunft durchaus nicht zu vereinigen stehe — eine Behauptung, die ich mit den Lehren der Kritik der reinen Vernunft durchaus nicht zu vereinigen weiß, nach welchen die Philosophie eine Wissenschaft aus Begriffen ist, und das dogmatische Verfahren in derselben, (welches vom Dogmatismus genau zu unterscheiden ist) in nichts Anderem besteht, als in strengen Beweisen aus Principien a priori, welches doch wohl Begriffe sind. Noch unbegreiflicher ist es mir, wie der Recensent der Theorie zur Last legen durfte, daß sie eine von der Kritik der reinen Vernunft ganz verschiedene, und derselben, wie der Verfasser selbst gesteht, gerade entgegengesetzte Methode befolge, da die Kritik blos eine Propädeutik des Systemes der reinen Vernunft, die Theorie des Vorstellungs - Vermögens aber, in der Sprache der Kritik, ein Organon der Philosophie seyn sollte.

Den-

Dennoch hat die Theorie des Vorstellungsvermögens den großen Endzweck ihres Verfassers bisher keinesweges ganz verfehlet, und die größere Bestimmtheit, welche seit ihrem Daseyn in den Begriffen sowohl, als in den Ausdrücken der Kantianer wahrgenommen wird; der Eifer, mit welchem man die dornigten Pfade der Kritik zu verlassen anfängt, um auf den geebneten Bahnen der Theorie den Preis seiner Bemühungen ohne jene ungeheure Anstrengung zu erringen; die Sparsamkeit, womit man die Terminologie der Kritik zu brauchen beginnt, um die Reitze des Eingekleideten durch die Falschheit der Einkleidung zu erhöhen; das Bestreben, die Streitpunkte immer mehr zu vereinfachen, den Sinn der aufgeworfenen Fragen der bisherigen Vorstellungs-Art immer näher zu bringen, und das Gebieth der Speculation weniger unzugänglich, und die Schätze desselben minder geheimnisvoll zu machen; das Ende mancher Misverständnisse, von welchen bisher fast kein einziger Lehrsatz der Kritik der reinen Vernunft verschont geblieben war, und deren Fortdauer nur durch diejenigen Eigenschaften ihrer Gegner unterhalten werden konnte, wodurch sich z. B. der Verfasser der Kritischen Briefe an Herrn I. Kant in Stand gesetzt sah, Vorstellung und Form der Vorstellung für einerley zu halten; der Enthusiasmus,

asmus, womit sich selbst Männer aus den höheren Ständen und Damen — für das Studium einer Philosophie erklären, welche in ihrer vorigen Gestalt beyden schlechterdings ungenießbar seyn mußte — diese und andere ähnliche Erscheinungen unserer letzten Tage sind offenbar Folgen der Theorie des Vorstellungs-Vermögens, eines Werkes, dessen Geschichte nach Jahrhunderten der vornehmste Stoff der Geschichte der Philosophie seyn wird!

Forberg.

AN-

A N H A N G

Z U R

VORHERGEHENDEN ABHANDLUNG.

Eine kurze Vergleichung der Kritik der reinen Vernunft und der Theorie des Vorstellungs - Vermögens nach ihren Hauptmomenten.

Einige Leser des vorhergehenden Aufsatzes werden aus Ueberzeugung dem beystimmen, was der Herr Verfasser, eben der, dessen Scharffsinne wir mittelbar eine wichtige Berichtigung in der Theorie des Vorstellungs-Vermögens zu danken haben *), über dieses unschätzbare Werk gesagt hat. Einige werden wünschen, ihm beystimmen zu können, d. h.

*) S. Reinholds Beyträge zur Berichtigung der Mißverständnisse der Philosophen, Erster Theil, S. 388.

d. h. sie werden wünschen, eine genaue und gründliche Kenntniss von der Sache zu haben. Dazu, glaube ich, wird folgende kurze Vergleichung der Kritik der reinen Vernunft mit der Theorie des Vorstellungs-Vermögens einige Anleitung geben. Gründlicher hat uns hierüber Herr R. Reinhold selbst belehret. *).

Nach der Idee eines grossen Theiles der bisherigen philosophischen Welt gab es eine Wissenschaft übersinnlicher Gegenstände aus blosser Vernunft. Die Pflüger dieser Wissenschaft kamen in der Hauptsache, in der Wirklichkeit eines solchen Systems, mit einander überein; sie unterschieden sich nur durch den höhern, oder niedrigeren Grad der Gewisheit, den man diesen Vernunftkenntnissen beyzulegen habe, und durch die verschiedenen Meynungen über die Anwendung derselben und die Beweise dafür. Diese Wissenschaft enthielt eine *Ontologie*, eine Wissenschaft von objectiven Prädicaten wirklicher Gegenstände aus blossem Verstande, welche für die gesammte Metaphysik haftere, indem sie denjenigen Grundsatz aufstellte
und

*.) Eben dasselbe Werk, S. 257 — 338. Ueber das Verhältnis der Theorie des Vorstellungs-Vermögens zur Kritik der reinen Vernunft.

und entwickelte, aus welchem die übrigen Theile der Metaphysik abgeleitet wurden. Dieser ist bey Wolf der Satz des Widerspruchs, aus welchem der des zureichenden Grundes unmittelbar folgt. Wenn dieser Satz, wie es eine genauere Prüfung desselben augenscheinlich gezeigt hat, nichts mehr, als die nothwendige Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihren Prädicaten, keineswegs aber die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objecten ausdrückt: so ist es allerdings eine wichtige Frage, wie Wolf und nach ihm die meisten Philosophen eine Wissenschaft der Gegenstände darauf haben bauen, wie sie seinen wahren Gehalt haben übersehen können? Die Hauptursache ist, glaube ich, die, daß Wolf den Satz des Widerspruchs als das Princip des Bewusstseyns angesehen hat. Bloß darum, sagt er ausdrücklich, sind wir uns unserer selbst und anderer Gegenstände bewußt, weil wir uns unmöglich denken können, daß wir uns zugleich sollten bewußt und auch nicht bewußt seyn. Ist nun, so schloß er weiter, Bewußtseyn das Wesentliche bey aller Erkenntnis, so ist jener Satz als Princip des Bewusstseyns auch das Princip aller Erkenntnis. Was nun also diesem Satze gemäß von einem Dinge prädicirt wird, muß dem Dinge auch wirklich zukommen. Ding ist alles, was seyn kann, es

H

mag

mag wirklich seyn oder nicht. Das Wesen eines Dinges ist das, wodurch ein Ding in seiner Art bestimmt ist, nun könnte ein Ding, in keiner Art bestimmt seyn, wenn es nicht möglich wäre: die Möglichkeit ist also das Wesen eines Dinges. Das Wesen dasjenige ist, was den zureichenden Grund von Allem dem Dinge zukommenden enthält, so ist der zureichende Grund eines jeden Dinges seine Möglichkeit. Alles, was ist, muß also möglich seyn, muß einen zureichenden Grund haben: Möglichkeit ist etwas nothwendiges, mithin ist das Wesen eines jeden Dinges nothwendig. Und so ist nun aus dem logischen Subjecte, aus einem denkbaren Etwas, eine metaphysische Substanz, aus dem logischen ein metaphysischer Grund gebildet. Was diesen, angewendet auf bestimmte Subjecte, für Prädicate zukommen, lehren die übrigen Theile der Metaphysik. Die rationale Psychologie lehrt aus solchen Begriffen, die Natur der menschlichen Seele a priori kennen, die rationale Cosmologie und Theologie liefern dergleichen Kenntnisse von der Welt und von Gott. Alles ein Ganzes, ein schöner Zusammenhang, — sobald die Prämissen zugestanden werden.

Seit Wolfens Zeiten ist für die Metaphysik nichts geleistet worden. Der eine mag sie präciser gefast,

gefaßt, in einem besseren Zusammenhange vorge-
tragen, der andere mag statt des Wolffschen Prin-
cips ein anderes, das sich zu jenem wie Art zur
Gattung verhält, geltend gemacht, ein dritter
mag einen alten Beweis geschärft oder mehr ausge-
führt, oder aus den alten Sätzen einen neuen Be-
weis gezogen haben: für den Inhalt der Wissen-
schaft ist nichts geschehen. Oder man mußte denn
dahin rechnen, was die Eleganz einiger Philoso-
phen gethan hat, welche z. B. die Ontologie, um
ihr das Trockene zu benehmen, und vielleicht
auch, um ihr einen grösseren Schein von Evidenz
zu geben, unmittelbar an die Psychologie anschloß-
sen, oder der rationalen Psychologie von der
empirischen etwas Fleisch zu geben wußten, oder
die Cosmologie mit astronomischen und andern
Kenntnissen aufstuzten.

Mehr ist gegen dieselbe gethan worden. Die
Leichtigkeit und Gefälligkeit der Erfahrungsphilo-
sophie zog sie in einen nachtheiligen Contrast:
das Orakel der erstern, Erfahrung und Gemeinver-
stand, schienen viel zugänglicher; ihre höchste
Forderung — Wahrscheinlichkeit — leichter zu
befriedigen; sie war bald fertig, sogenannte Schul-
streitigkeiten beyzulegen, oder als bloßen
Wortstreit zu verwerfen; durch eine gewisse

Willkürlichkeit der Sprache, welche sie einfährte, machte sie es Jedem leicht, Erfinder zu werden; durch die analogische Denkart, welche sie empfahl, zog sie alle Wissenschaften und Künste in ihren Kreis, und gewann dadurch einen blendenden Schein von Allgemeinbrauchbarkeit. Gegen diese alles stach die systematische trokene Metaphysik zu sehr ab, als daß sie nicht hätte fallen sollen.

Wenn sie sich aber auch gegen den Empirismus hätte halten können, so konnte sie es gegen den Scepticismus nicht. Es ist bekannt, was Hume gethan hat. Ein Streit gegen ihn aus den alten Principien konnte nie entscheidend werden, denn eben gegen diese waren seine Angriffe gerichtet; zudem hatte sich die Metaphysik selbst zu weit aus ihrer Veste gewagt, um an einen Rückzug denken zu können; und die Instanz, wohin Humes Gegner den Streit zu spielen suchten, durfte er nicht für eine rechtmäßige anerkennen.

Es war also nicht nur um die bisherige, sondern um jede mögliche Metaphysik geschehen, wenn nicht ein Selbstdenker auftrat, der, ohne für die oder jene vorhandene Metaphysik interessirt zu seyn, sich für die Vernunft überhaupt interessirte, und, ohne sich auf das zu berufen, was schon geleistet sey, von neuem untersuchte, was über-

überhaupt geleistet werden könne. Diefes ist der Gesichtspunct, aus welchem Kant arbeitete.

Seine Untersuchung warf sich die Frage vor: Ist und wie ist Metaphysik überhaupt möglich? oder: Sind und was sind durch reine Vernunft für Erkenntnisse möglich? Um diese Frage beantworten zu können, mußte die Vernunft von neuem untersucht werden, denn weder außer ihr, noch in dem bereits untersuchten und bekannten Gebiete derselben konnten die Data zu jener Antwort zu suchen seyn. Weil es aber doch ungewiß war, wie die Vernunfterkennnisse von andern sich unterschieden oder mit andern zusammenhängen, und weil überhaupt die Arten sich genauer und sicherer angeben lassen, wenn einmahl die Gattung bestimmt ist; so mußte die Untersuchung sich noch weiter und auf das gesammte menschliche Erkenntnisvermögen erstrecken. Die Frage: Was ist erkennbar? bereitete die vor: Was ist durch Vernunft erkennbar? Folgende Darstellung des Ganges der Kritik, wird, hoffe ich, das Verdienst der Verständlichkeit haben.

Wenn Erfahrung die Vorstellung der Wahrnehmung in einem bestimmten Zusammenhange ist: so müssen wir ein Vermögen haben, wahrzunehmen, und ein Vermögen, die Wahrnehmungen

gen in einem bestimmten (nothwendigen) Zusammenhange vorzustellen. Jones heißt Sinnlichkeit, dieses Verstand. Alles, was durch jene wahrgenommen werden soll, muß unter gewissen Bedingungen vorkommen, ohne welche jenes Vermögen nicht wahrnehmen kann. Diese Bedingungen sind die nothwendigen Bedingungen alles Vorkommens — wie das Auge die nothwendige Bedingung alles Sehbaren, als solchen, ist: und in sofern kommen sie auch nicht allererst mit dem vor, was durch sie vorkommt; so wenig wie das Auge erst dann entsteht, wenn es sieht. Sie müssen vor dem seyn, was durch sie vorkommt, weil es uns gar nicht vorkommen könnte, wenn es nicht durch sie vorkäme. Diese Bedingungen nun sind Raum und Zeit, jene der äußern, diese der innern und aller Wahrnehmung überhaupt. Alles was durch Sinnlichkeit wahrgenommen werden soll, muß es unter diesen Bedingungen; sie sind also nothwendige und eben darum vor aller Wahrnehmung vorhandene Bedingungen, wenn sie gleich erst durch Gegenstände der Wahrnehmung in Thätigkeit gesetzt werden.

Das unter diesen Bedingungen Wahrgenommene, in diesen Formen Aufgefaßt ist aber noch keine Erfahrung. Ich muß es in einem nothwendigen

digen Zusammenhänge vorstellen können, ich muß es denken. Denken bestehet im Urtheilen, ein Urtheil ist eine Handlung des Verstandes, durch welche zwey Vorstellungen Subject und Prädicat unmittelbar mit einander verbunden werden. Solcher Verbindungen giebt es vier Arten, viererley Verhältnisse jener beyden Vorstellungen: das Verhältniß des Subjectes zum Prädicate, des Prädicats zum Subjecte, beyder zusammen, und beyder zum Bewußtseyn. Jede dieser vier Arten enthält drey Classen in sich. 1. Das Subject kann sich zum Prädicate verhalten, als Eins, als Viele, als Alles (unbestimmt.) 2. Dieses zu jenem, in sofern dadurch etwas ins Subject gesetzt, von ihm genommen, gesetzt und genommen zugleich wird. 3. Beyde zusammen, innerlich als Merkmal mit dem Gegenstande, äußerlich als Folge mit dem Grunde, innerlich und äußerlich zugleich als wechselwirkend, verbunden. 4. Beyde zum Bewußtseyn, als verknüpfbar, als verknüpft, als beydes zugleich. (Schon diese deutlichere Auseinandersetzung verdanken wir der Theorie des Vorstellungsvermögens.) Jedem Urtheile muß eine aus den vier Classen der Hauptformen zukommen, jedes muß nach den vier Modificationen bestimmt seyn. So ist z. B. das Urtheil: Viele Körper sind lang, (abgesehen von seinem Inhalte) nach den vier Modi-

dificationen bestimmt — des Verhältnisses des Subjects zum Prädicate — Viele; des Prädicate zum Subjecte, es wird in das letztre etwas-gesetzt, sind lang; beyder zusammen, als Merkmahls mit dem Gegenstande; beyder zum Bewusstseyn, sind lang.

Wenn alles Denken vom Urtheilsvermögen abhängt, so hängt auch alles Denken der Gegenstände davon ab. Durch jene Formen der Urtheile wird also die Möglichkeit bestimmt, Gegenstände zu denken. Gegenstände können auf so vielerley Art gedacht werden, als es Formen der Urtheile giebt. Gegenstände überhaupt sind also möglich zu denken 1.) als Einen, als Viele, als Alle, 2.) als Etwas, als Nichtetwas, als Eingeschränkt, 3.) als Substanz oder Accidenz, als Grund oder Folge, als Gemeinschaftlich, 4.) als möglich, als wirklich, als nothwendig. Alles was gedacht werden soll, muß es unter diesen Formen. Aber so wie sie da sind, sind sie noch auf keine Gegenstände anwendbar. Was heißt z. B. das Etwas ist möglich, wirklich? Es heißt nichts, so lange nicht etwas hinzukommt, was diese Begriffe versinnlichen. Dies ist die Zeit. Das Etwas ist möglich, heißt alsdann, das Etwas kann zu irgend einer Zeit seyn, und so mit allen übrigen Denkformen. Sie erhal-
ten

ten durch die Versinnlichung der Zeit a priori, Anwendbarkeit auf Gegenstände in der erfüllten Zeit, im erfüllten Raume. Aber auch die versinnlichten Denkformen sind noch leer, ohne Bedeutung, so lange nicht Gegenstände da sind, worauf sie bezogen werden. Die Form: möglich, wirklich u. s. w. macht mir nichts bekannt, ich muß etwas bekommen, was ich möglich, wirklich nennen soll: es müssen, mit einem Worte, Gegenstände gegeben seyn, wenn ich sie denken soll. Gegeben können sie nur durch Anschauung seyn, also bezieht sich aller Gebrauch der Denkformen nur auf Gegenstände der Anschauung. Form der Anschauung und Denkformen machen, jene die Wahrnehmung, diese die Vorstellung der Wahrnehmungen in einem bestimmten Zusammenhange möglich, (sie sind also beyde a priori), das der Anschauung Gegebene, das Empirische macht sie wirklich.

Hieraus ergeben sich nun die für die Hauptuntersuchung wichtige Resultate: In der Erfahrung allein ist wahre wirkliche Erkenntniß. Alle Gegenstände, die ich erkennen soll, müssen unter den Formen der Sinnlichkeit angeschaut und unter den Formen des Verstandes gedacht werden können; sie heißen als solche Erscheinungen d. i. Gegen-

stände der Anschauung: alles, was nicht unter jenen Formen angeschaut werden kann, kann auch unter diesen nicht gedacht werden: alles, was nicht unter jenen Formen angeschaut werden kann, heißt Ding an sich; Dinge an sich können nicht angeschaut und also nicht unter den Denkformen gedacht werden, und sind mithin nicht erkennbar. Sie können nicht gedacht werden, heißt, die Denkformen können nicht auf sie, als etwas Gegebenes, bezogen werden. Können sie dies nicht, so sind sie leer, mithin ist alles Denken von Dingen an sich leer und giebt keine Erkenntnis. Die Möglichkeit der Erfahrung ist das oberste Princip für die Wahrheit unserer eigentlichen Erkenntnis. Was wir nie unter den Formen unserer Sinnlichkeit wahrnehmen und in dem in der Natur unseres Verstandes bestimmten, also notwendigen Zusammenhange vorstellen können, das ist überhaupt nicht erkennbar. Was so wahrgenommen und so gedacht ist, ist erkannt. Was so erkannt ist, ist wahr; unsere Vorstellungen stimmen mit dem erkannten Objecte überein, denn das Object kann nur diese und keine andere Vorstellung in uns erwecken, weil wir unserer Natur nach dieser und keiner anderen Vorstellung fähig sind.

Was

Was ist es denn nun aber mit den gerühmten Vernunftkenntnissen? Dinge an sich sind nicht erkennbar, und damit beschäftigte sich doch die Metaphysik? War es bloße Täufchung, oder was sind denn die überfinnlichen Gegenstände der reifen Vernunftwissenschaft? Wenn sich die Metaphysik mit Vernunftkenntnissen rühmte, so müssen diese in der Natur der Vernunft ihren Grund haben. Worinn besteht die Vernunft? In dem Vermögen zu schliessen. Ein Vernunftschlus ist die Ableitung einer Erkenntnis aus einem Princip, des Besonderen aus dem Allgemeinen, des Bedingten aus der Bedingung. In dem Principe eines jeden Schlusses ist ein Verhältnis zwischen der Bedingung und dem Bedingten. (In dem Schlusse: Alle Metalle werden durchs Feuer weich, der Molybdaen ist ein Metall, also wird der Molybdaen durchs Feuer weich, ist das Metall als Bedingung des Weichwerdens, enthalten.) Dieß Verhältnis kann dreyfach seyn, als des Subjectes zum Prädicate, des Grundes zur Folge, des Ganzen zu den Theilen. Aber damit ist noch nichts, als die Form der Schlüsse, ausgemacht. Woher bekommt nun die Vernunft den Inhalt derselben? Jene kann richtig seyn, und dieser ist dennoch falsch. Erzeugen aus sich kann ihn die Vernunft nicht, denn
 sie

ſie kann nichts, als die Form, hervorbringen: iſt er ihr angebohren? unmöglich. Inhalt iſt ein Gegenſtand, und Gegenſtände können ihr nicht angebohren ſeyn. Sie muß ihn alſo erhalten, und woher anders, als von dem Verſtande? Dieſer liefert ihr Stoff, das heißt, ſeine Urtheile und Begriffe. Die Bearbeitung dieſes Stoffes geſchieht dadurch, daß die Vernunft zu zwey Begriffen einen dritten aufſucht, den ſie als unbedingt annimmt, oder zu dem ſie die weitere Bedingungen bis zur letztmöglichen aufſucht. Wenn ihr z. B. der Verſtand das Urtheil: das Metall Molybdaen wird durchs Feuer weich, liefert, ſo ſucht ſie durch den Mittelbegrif Metall eine allgemeine Bedingung auf, und ſpricht: Alle Metalle werden, durchs Feuer weich u. ſ. w. Dieſer Begrif des Unbedingten iſt der Vernunft urſprünglich eigen, ſie kann ohne ihn nicht thätig ſeyn, nicht ſchließen, und folglich nicht Vernunft ſeyn. — Sind nun aber die Urtheile und Begriffe des Verſtandes der Stoff der Vernunft, und ſind dieſe, wie oben gelehrt, nichts als Bezeichnungen der Verhältniſſe der Gegenſtände zu unſerem Erkenntnisvermögen; ſo kann die Bearbeitung dieſes Stoffes, die Verbindung jener Urtheile und Begriffe, uns ebenfalls nichts mehreres von den Gegenſtänden be-

kannt

kannt machen, durch bloße Vernunft können wir also keine Erkenntnisse erlangen und keine erweitern. Die Gegenstände also, womit sich die Metaphysik beschäftigt hat, sind keine erkennbaren Gegenstände, sie sind nichts, als Ideen der Vernunft; das heißt, gewisse Vorstellungen des Unbedingten, der höchsten Einheit und Vollständigkeit, welche aus dem Wesen der Vernunft entspringen, die Erfahrung zu einem übersehbareren Ganzen zu machen dienen, und also bloß Bedingungen der Vernunft, aber nicht wirkliche Gegenstände außer derselben sind. Der deutlichste Beweis davon ist der, daß wenn die Vernunft mißverstanden, und die Einheit, welche sie denkt, für Einheit außer ihr in den Gegenständen selbst gehalten wird, ein offenkundiger Widerspruch der Vernunft mit sich selbst entsteht.

Was ist denn nun aber für eine Metaphysik möglich? Es sind, wie oben erwiesen, in unserm Gemüthe gewisse Formen aller Erkenntnis, a priori gegeben, durch welche allein alle Erkenntnis möglich wird. Die Darstellung und Entwicklung dieser Formen, der Formen der Anschauung, der Begriffe und der Ideen, die darin wesentlich und a priori bestimmten Merkmale

mahl alles zu Erkennenden, so wie alles Denk-
baren, in Regeln und Gesetze gefaßt, geben eine
sichere und über alle Einwendungen erhebens
Metaphysik.

Und hiemit sind denn nun dem mensch-
lichen Erkenntnis-Vermögen seine Grenzen ge-
steckt. Es ist auf der einen Seite erwiesen,
dass es keine Wissenschaft überfinlicher Erkennt-
nisse geben könne, und auf der andern darge-
than, dass alle die Verstandesgesetze nicht bloß
zufällige, erworbene Erfahrungen, und folglich
weder nothwendig noch gewis, sondern wirk-
liche, zu aller möglichen Erfahrung nothwendige,
in der Natur des Verstandes bestimmte Gesetze,
und die dere v. entstandenen Erkenntnisse gege-
bener Gegenstände wahr und sicher sind. So
weit die Kritik der reinen Vernunft.

Reinhold's Untersuchung fasst einen noch
ausgebreiteteren Gesichtspunct. Er fragt nicht
bloß: Wie ist Metaphysik, sondern: Wie ist
Philosophie überhaupt möglich? Kant hat kei-
nen ersten, in sich selbst gewissen und unbe-
streitharen so wie unbestrittenen Grundsatz seiner
Untersuchung aufgestellt und aufstellen dürfen,
da er keine Wissenschaft des Erkenntnisvermö-
gens,

gens, sondern eine Untersuchung desselben, keine Theorie, sondern eine Vorbereitung zur Theorie liefern wollte. Reinhold sucht einen solchen Grundsatz aufzustellen, auf dem sich nicht bloß die Kantische Kritik, sondern alle mögliche rechte, theoretische und praktische Philosophie, begründen lasse; einen Grundsatz, der durch seine Gewisheit, Evidenz und Festigkeit, der Wissenschaft, welche er begründen soll, eben diese Eigenschaften mittheile, der nicht selbst aus der Philosophie oder einem Theile derselben hergenommen sey, keines philosophischen Raisonnements bedürfe, um wahr befunden zu werden, folglich ein Factum ausdrücke, der aus keiner Erfahrung, äußerer oder innerer, bestehe und also nicht individuell sey, der in uns selbst liege, und alle unsere Erfahrungen und Gedanken begleiten könne. Alle diese Eigenschaften finden sich nun an dem von ihm aufgestellten Satze des Bewusstseyns: die Vorstellung wird in Bewusstseyn vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beyde bezogen.

Indem also Reinhold nicht bloß fragt: was ist erkennbar? indem er die noch fehlenden und eben dadurch die Schwierigkeiten der Kritik größten-

stentheils veranlassenden Prämissen der Kritik entwickelt, dadurch daß er den von Kant unbestimmt gelassenen Begriff der Vorstellung überhaupt bestimmt, indem er sich also die Frage vorwirft, nicht: was ist wahrnehmbar, denkbar, erkennbar? sondern: was ist überhaupt vorstellbar? so findet er in jenem Satze die letzten und allgemeinsten Merkmale alles Vorstellbaren bestimmt. Er liefert also im zweyten Buche der Theorie eine Wissenschaft desjenigen, was der Vorstellung, als blosser Vorstellung, eigenthümlich ist; (und den Objecten wie dem Subjecte, nur in Beziehung auf die Vorstellung zukommt); eine Wissenschaft der innern Bedingungen, der wesentlichen Merkmale der Vorstellung, und in sofern diese im Vorstellungsvormögen bestimmt seyn müssen; die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens überhaupt.

Ich habe eine Vorstellung von Etwas. Dies ist gleichsam der Text dieser Theorie. Ich habe eine Vorstellung, ich also, der ich die Vorstellung habe, bin von derselben und sie von mir unterschieden, ich bin nicht die Vorstellung selbst, und sie ist nicht das Ich. Ich habe eine Vorstellung von Etwas. Dieses Etwas ist also wiederum von der Vorstellung unterschieden, es ist nicht die

Vor-

Vorstellung selbst; es ist aber auch von mir, der ich die Vorstellung habe, unterschieden, das Etwas ist nicht Ich, und Ich bin nicht das Etwas. Ich muß aber die Vorstellung auf Etwas beziehen, und indem ich sie überhaupt beziehe, so beziehe ich sie auch auf mich; ich habe sie."

Ich habe eine Vorstellung von Etwas. Also muß die Vorstellung etwas gemeinschaftliches mit mir und mit dem Etwas, etwas von mir und von dem Etwas haben. (Sonst könnte ich nicht sagen: ich habe sie: und nicht, ich habe sie von etwas.) Das letztere, das, was sie von dem Etwas hat, heißt Stoff, das erstere, das, was sie von mir hat, heißt Form. Jenes den Stoff kann ich nicht hervorbringen, ich müßte sonst erschaffen können, es muß also gegeben seyn, und insofern muß ich also ein Vermögen haben, das Gegebene zu empfangen (Receptivität); dieses muß ich hervorbringen, weil es zu mir gehört, und ich habe also ein Vermögen, die Form hervorzubringen, (Spontaneität.) Das was mir gegeben ist, muß etwas von mir oder von anderem Gegebenen zu Unterscheidendes, mit verschiedenen Bestimmungen, wodurch es sich unterscheiden läßt, versehen und folglich ein Mannigfaltiges seyn: das was ich daran hervorbringe, das Unterscheiden selbst, die

Form des Mannigfaltigen muß Einheit, Verbindung des Mannigfaltigen seyn. Receptivität ist also das Vermögen das Mannigfaltige zu empfangen, Spontaneität, dies Mannigfaltige zu verbinden, Einheit daran hervorzubringen. So wie nun Stoff und Form die wesentlichen Bestandtheile der Vorstellung sind: so sind Receptivität und Spontaneität die wesentlichen Bestandtheile des Vorstellungsvermögens, folglich in und mit diesem gegeben, folglich vor aller Vorstellung vorhanden.

Dies wird schon hinlänglich seyn, um die Reinholdische Idee richtig zu fassen, und daraus abzunehmen, wie nun im dritten Buche, in seiner Theorie des sinnlichen, verständigen und vernünftigen Vorstellungsvermögens, die Formen dieser drey Vermögen, die Kant aufgestellt hat, sich in eben der Zahl und Beschaffenheit, ohne die Articulation des Kantischen Systems, und ohne einen einzigen Kanten eigenthümlichen Beweis ergeben, und daß die in der Kritik der reinen Vernunft geführten Beweise der Gründe in seiner Darstellung nur als Folgen auftreten. Ich will dies nur mit einem Beispiele erläutern, und dann, in Rücksicht auf die vielen Dienste, welche die Theorie der Kritik geleistet hat, auf die Verschiedenheiten in einzelnen Punkten u. s. w., auf die oben
ge-

genannte Abhandlung des Herrn Reinhold selbst verweisen.

Im Zweyten Buche erweist der Verfasser der Theorie, wie erwähnt, daß die Receptivität des Gemüthes ein Vermögen, ein Mannigfaltiges zu empfangen, oder in der a priori bestimmten Möglichkeit, durch ein Mannigfaltiges afficirt zu werden, bestehe. In der Theorie des sinnlichen Vorstellungsvermögens (im dritten Buche) zeigt er nun, daß die Receptivität bey gewissen Vorstellungen von außen und von innen afficirt werden müsse. Von außen durch Dinge außer dem Vorstellenden, welche durch Eindruck das Mannigfaltige, den Stoff liefern. Von innen durch die Spontaneität des Gemüthes, welche das von außen gelieferte Mannigfaltige verbindet, auf Einheit bringt, um es als Vorstellung dem Bewußtseyn zu überliefern; wobey die von außen durch Ausendungen afficirte Empfänglichkeit durch die verbindende (in der Handlung des Verbindens begriffene) Spontaneität von innen afficirt wird. Das Vermögen der Receptivität, von außen afficirt zu werden, nennet er äußern, von innen, innern Sinn. Der äußere Sinn erhält den bloßen Stoff, und folglich ein bloßes Mannigfaltige in seiner Mannigfaltigkeit, folglich unverbunden. (denn die

Verbindung kann erst durch das Verbindende, die Spontaneität, geschehen. Wie also der Stoff von Außendingen ins Gemäth kommen kann, als von außen her gegeben muß er unverbunden — in seiner Mannigfaltigkeit außer einander in dem äußeren Sinne vorkommen; der äußere Sinn ist also das Vermögen, durch ein Mannigfaltiges außer einander afficirt zu werden, und die Vorstellung des Außereinander befindlichen Mannigfaltigen überhaupt, oder der blossen Form des Außereinanderseyns ist die Vorstellung, vom blossen Raum, die von der Vorstellung des leeren und erfüllten Raumes wohl zu unterscheiden ist. Der innere Sinn erhält sein Mannigfaltiges durch Verbinden, durch diejenige Handlung der Spontaneität, welche das Außereinander gegebene Mannigfaltige dadurch auffasset, daß es das Mannigfaltige in allen seinen Theilen aufnimmt, eine Verbindung desselben vornimmt, und folglich successiv einen Theil zum andern hinzufügt. Das Mannigfaltige kann also im innern Sinne nur unter der Form des Nacheinanderseyns vorkommen, und der innere Sinn ist das bestimmte Vermögen, durch ein Mannigfaltiges unter der Form des Nacheinanderseyns afficirt zu werden, so wie die Vorstellung des blossen Nacheinanderseyns, ohne nach einander folgende Theile (ohne wirkliche

liche Veränderung) die Vorstellung der bloßen Zeit, nicht der leeren und erfüllten Zeit ist.

Demjenigen, welcher sich durch die directen Beweise dieses Philosophen nicht überzeugt fände, wollte ich noch rathen, auf die indirecten aufmerksam zu seyn, wohin ich alle die Uebersichten und Beurtheilungen der bisherigen philosophischen Systeme rechne, die wirklich wie Proben bey Rechnungsexempeln dienen. Ich wollte ihm rathen, einzelne Bemerkungen, * z. B. die S. 240. über den von allen bisherigen Philosophen schief gedachten Begriff der Wahrheit, oder der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande, die man in der Aehnlichkeit der Vorstellung mit dem Gegenstande bestehen lieft, aufzufassen, und ihrem Gange zu folgen, der unvermerkt auf die Principien der Reinholdischen Philosophie hinführt. Vor allem andern wollte ich ihm vorschlagen, auf die Fruchtbarkeit des von Reinhold aufgestellten Grundsatzes alles achten Philosophirens zu achten, die sich schon in seinen Beyträgen zur Berichtigung u. s. w. aufs deutlichste zeigt: alle Selbstdenker aber würde ich bitten, wenn ich in dieser ehrwürdigen Versammlung eine Stimme hätte, die wichtigen Bemühungen

gen Reinholds mit unbefangenen Auge anzusehen, und ihm, so viel möglich, zu seinem Werke zu Hülfe zu kommen, welches kein anderes ist, als eine nicht Kantische, nicht Reinholdische, sondern eine Philosophie ohne Bezeichnungen, eine Philosophie κατ' ἐξουσίαν, zu gründen und einzuführen.

Fülleborn.

In-

I n h a l t.

1. Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie. Von Herrn Rath Reinhold. Seite 9
 2. Ueber die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie. Von Fülleborn - 36
 3. Xenophanes. Ein Versuch, von Fülleborn. 49
Ueber die Freyheit. Aus dem Griechischen des Nemesius. Von Fülleborn - 84
 5. Ueber das bisherige Schickfal der Theorie des Vorstellungs - Vermögens. Von Herrn M. Forberg - 91
 6. Anhang zur vorhergehenden Abhandlung:
Eine kurze Vergleichung der Kritik der reinen Vernunft und der Theorie des Vorstellungs - Vermögens nach ihren Hauptmomenten. Von Fülleborn - III
-

CHEMNITZ,
GEDRUCKT BEY J. C. WESSELHÖFT.

BEYTRÄGE
ZUR
GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE.

HERAUSGEGEBEN
VON
GEORG GUSTAV FÜLLEBORN
PROFESSOR DER HEBRAEISCHEN, GRIECHISCHEN
UND LATEINSCHEN SPRACHE AM ELISABETHANUM
IN BRESLAU.

ZWEYTES STÜCK.

ZÜLLICHAU UND FREYSTADT,
IN DER FROMMANNISCHEN BUCHHANDLUNG.

1792.

UNSERM
HOCHLÖBLICHEN SCHULEN-PRÄSIDIO
DEN HERREN RÄTHEN
VON HERFORD
UND
SACHS VON LÖWENHEIM

EHRFURCHTSVOLL GEWIDMET
VOM
HERAUSGEBER.

...

...

ERSTES BUCH
DER
ARISTOTELISCHEN METAPHYSIK.

Die Geschichte der alten Philosophie würde viel an Gewisheit und historischer Glaubwürdigkeit gewinnen, wenn mehrere so scharfsinnige und kritische Untersuchungen über die Quellen derselben angestellt würden, als die *Buhlfische* *) über die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles ist.

A 2.

Die-

*) S. Bibliothek der alten Litteratur und Kunst.
Viertes Stück.

Dieser Kritiker hat uns aus Gründen angezeigt, was darinn ächt oder nicht ist. Er hat insbesondere den Inhalt und Werth des ersten Buchs, durch Vergleichung anderer Aristotelischen Schriften, durch die Entwicklung des Aristotelischen Begriffs von Philosophie u. s. f. richtig angegeben und geschätzt: aber er hat damit einem Uebersetzer dieses Buchs die Pflicht aufgegeben, sich über eine solche Uebersetzung bey Kennern zu rechtfertigen.

Ich unterschreibe alles, was Herr Prof. Buhle über dies Buch gesagt hat, und ich glaube doch behaupten zu können, daß es eine leichte, gut geschriebene *Uebersicht der ersten Versuche* älterer Denker gewährt, der Versuche, in der Reihe der Erfahrungen auf ein Erstes zu kommen, bey welchem die Speculation stehen bleiben könnte. Alle die neueren Geschichtschreiber der Philosophie haben aus diesem Buche ihren Erzählungen etwas Fleisch gegeben, wenn sie auf Pythagoras, und seine nächsten Nachfolger kamen; die meisten Systeme sind darinn deutlicher, als irgendwo, dargestellt: die beygefügte Prüfung und Widerlegung vom Verfasser selbst trägt

trägt zur Erklärung der dunkeln Lehrsätze,
nicht wenig bey.

Wäre es aber auch nur, um denen, welche
bey einer Bearbeitung der alten Geschichte
der Philosophie sich dieses Buchs bedienen
wollen, in einer Uebersetzung das Ver-
ständnis desselben zu erleichtern, so würde
schon, hoff' ich, mein gegenwärtiger Versuch
nicht ganz unnütz seyn. Ich übergebe ihm,
wie alles, der billigen Kritik, ohne Ansprüche.

Fülleborn.



ERSTES BUCH.

Erstes Kapitel.

Sinnliche Erkenntnis — Erfahrung. — Theoretische Erkenntnis. — Weisheit.

Wisbegierde ist ein Naturtrieb aller Menschen. Davon zeuget ihre Liebe zu den Sinnen, die ihnen alle schon an sich, ohne Rücksicht auf Nutzen, werth sind, vorzüglich der Sinn des Gesichtes. Denn nicht blos für Geschäfte des Lebens, sondern selbst in der Unthätigkeit ziehen wir das Sehen, möcht ich sagen, allem andern vor; und dies darum, weil uns dieser Sinn die meiste Kenntniss verschafft und viele Verschiedenheiten entdekt.

Alle Thiere werden von Natur mit Sinnen gebohren, durch diese bekommen einige Gedächtnis, andre nicht. Unter jenen zeichnen sich einige durch Klugheit, andre durch Gelehrigkeit

rigkeit vor den letztern aus. Klug, ohne gelehrig zu seyn, sind die Thiere, welche kein Gehör haben, z. B. Bienen, und andre dergleichen Thierarten. Gelehrig sind die, welche diesen Sinn und Gedächtnis haben. Alle übrige Thiere leben mit Sinlichkeit, Gedächtnis, unvollkommener Erfahrung; der Mensch hat theoretische Kenntnis und Vernunft. Erfahrung bekommt er durch das Gedächtnis, vielfältige Erinnerung an einerlei Sache wirkt eine Erfahrung. So scheint sie also beynahe einerley mit theoretischer Kenntnis und Wissenschaft zu seyn; ja durch sie bekommt der Mensch erst dies beydes. Die Erfahrung ist, wie Polus *) treffend sagt, die Mutter der Kunst, Mangel an Erfahrung gebiehet Zufall. Theoretische Erkenntnis entsteht, wenn aus vielen Erfahrungs-Begriffen ein allgemeines Urtheil über ähnliche Dinge gezogen wird. Das Urtheil, das ein Mittel, welches dem Callias in einer Krankheit zuträglich gewesen ist, auch dem Sokrates und mehreren Personen helfen werde, ist ein Erfahrungsurtheil: das aber ein Mittel einer besondern Klasse von Kranken

A 4

ken

*) Polus in Platon's Gorgias.

ken z. B. phlegmatischen, cholericen, bizi-
gen Fieberkranken zuträglich sey, das ist
schon ein Kunsturtheil.

In Abficht auf das Practische scheint zwi-
schen Erfahrung und Theorie kein Unterschied
zu seyn: vielmehr sehen wir, daß Empiriker
eher ihren Zweck erreichen, als Leute, die
Theorie ohne Erfahrung haben. Erfahrung
nemlich ist die Kenntnis des Besondern, Theo-
rie die Kenntnis des Allgemeinen. Alle Le-
bensgeschäfte haben es mit dem Besondern zu
thun, der Arzt heilt nicht den Menschen im
Allgemeinen, er heilt den Sokrates oder Cal-
lias oder andre Personen, die grade Menschen
sind. Wer also Theorie ohne Erfahrung hat,
und das Allgemeine zwar erkennt, das Beson-
dre aber nicht, der wird sehr in der Heil-
kunde fehlen, denn sie hat es mit besondern
Subiecten zu thun.

Aber Wissenschaft und Erkenntnis kommt
dennoch meiner Meynung nach mehr der
Theorie, als der Erfahrung zu, und die Theo-
retiker sind mithin weiser, als die Empiriker.
(Der Weg zur Weisheit ist der Weg der Wis-
sen-

enschaft.) Und das darum, weil jene die Ursachen der Dinge erkennen, diese nicht. Der Empiriker weiß, daß etwas ist, aber warum es ist, weiß er nicht; jene aber wissen die Gründe von jeder Sache. Eben darum halte ich durchaus die Kunstverständigen für angelehener, kundiger und weiser, als die Handlanger, weil jene die Gründe von dem wissen, was gemacht wird. Diese thun, was sie thun, wie leblose Dinge, ohne es zu verstehen, wie z. B. Feuer, welches verbrennt. Leblose Dinge thun es ihrer Natur nach, Handlanger aus Gewohnheit. So bestimmt sich also Weisheit nicht nach Maassgabe der Thätigkeit, sondern der Vernunfterkenntnis und Einsicht in die Gründe der Dinge. Ein allgemein sicheeres Zeichen, daß man etwas weiß, ist, wenn man es lehren kann. Und auch hiernach ist die Theorie, deucht mich, mehr Wissenschaft, als die Erfahrung. Theoretiker können lehren, Empiriker nicht. So giebt auch Sinnlichkeit überall noch keine Weisheit. Wenn schon durch die Sinne vorzüglich die Erkenntnis des Besondern erlangt wird; so sagen sie doch nirgends, warum etwas ist, warum Feuer warm ist, sondern blos, daß es warm ist.

Gewis wurde der erste Erfinder irgend einer Wissenschaft, die sich über die gemeine Sinnlichkeit erhob, nicht darum bewundert, weil seine Erfindung etwas nützliches war, sondern, weil er ein Weiser war, und alle übrige Menschen übertraf. Ueberhaupt halte ich die Erfinder solcher Wissenschaften eben darum für weiser, als die Erfinder derer, die zum Lebens-Bedürfnis und Genusse gehören, weil jener ihre Wissenschaft nicht zum Gebrauche ist. Es konnten auch dann, als jene Künste schon da waren, erst die Wissenschaften erfunden werden, die weder zur Anmuth noch zum Bedürfnisse des Lebens nothwendig sind, und zwar zuerst in denen Ländern, wo man Muße hatte. So entstanden die mathematischen Wissenschaften zuerst in Aegypten, denn dort darf das Priestervolk nichts arbeiten.

Ueber den Unterschied der Kunst und Wissenschaft und dahin gehörige Gegenstände habe ich schon in der Moral *) gehandelt. Hier spreche ich blos darum davon, weil das, was man Weisheit (Philosophie) nennt, nach einer allgemei-

*) vergl. Ethik ad Nicom. lib. VI.

gemeinen Meinung, sich mit den ersten Prinzipien und Ursachen beschäftigt. So ist also, wie gesagt, der Empiriker weiser, als der bloß sinnliche Mensch, der Theoriker weiser, als der Empiriker, der Kunstverständige weiser, als der Handlanger, der speculative Mensch weiser, als der practische. Und so ist es deutlich, daß die Weisheit die Wissenschaft gewisser Gründe und Prinzipie sey.

Zweytes Kapitel.

Nähere Bestimmung des Begriffs - Weisheit.

Und eben diese Wissenschaft ist es, die ich suche. Lasset uns aber zuvörderst erforschen, welche Ursachen und Prinzipie das sind, deren Wissenschaft die Weisheit ausmacht. Die Entwicklung meiner Gedanken über den Weisen wird hier einiges Licht geben.

Ein Weiser ist erstlich der, der alles weiß, sofern es möglich ist, ohne daß er jedoch von jedem Besondern eine Erkenntnis hat. Zweytens der, der Dinge versteht, die für den menschlichen

lichen

lichen Geist schwer zu verstehen sind. Die bloss sinnliche Erkenntnis ist allen Menschen gemein, leicht und noch keine Weisheit. Der Weiseste in jeder Wissenschaft ist ferner der, der die gewisste Erkenntnis hat und die Gründe der Dinge am besten lehren kann. Unter den Wissenschaften halte ich diejenige mehr für Weisheit, die man um ihrer selbst und um des Wissens willen wählt, als die, welche man ihrer Folgen wegen lernt. Eine Hauptwissenschaft halte ich ferner auch mehr für Weisheit, als eine Hülfswissenschaft. Der Weise muß nicht gehorchen, er muß gebiethen, er muß sich nicht von andern rathen lassen, sondern er muß Unweiser Rath ertheilen. Dies sind meine Gedanken über Weisheit und Weise.

Was nun jenes Prädicat der Allerkenntnis betrifft, so muß dies nothwendig dem zukommen, der die allgemeinste Wissenschaft besitzt, denn dieser kennt gewissermaßen die ganze Natur. Aber eben diese Wissenschaft des Allgemeinen ist ferner auch schwer, weil sie sich so weit von der Sinnlichkeit entfernt. Am gewissten ist drittens die Wissenschaft, die sich mit den ersten Prinzipien beschäftigt. Die
Wif-

Wissenschaft des Einfachern ist gewisser, als die des Zusammengesetzten, so ist die Arithmetik gewisser als die Geometrie. Dieselbe Wissenschaft ist ferner auch am lehrbarsten. Denn lehren heißt, die Gründe jeder Sache entwickeln. Das Forschen und Wissen aber um der Wissenschaft selbst willen muß vorzüglich derjenigen zukommen, die sich mit den erkennbarsten Dingen beschäftigt. Wer eine Wissenschaft um ihrer selbst willen lernen will, wählt gewis die, welche diesen Namen am meisten verdient, und das ist die Wissenschaft des Erkennbarsten, dies aber sind die ersten Prinzipie und Ursachen. Denn durch diese und aus ihnen erkennt man alle andre Dinge, nicht durch die andern sie. Die vorzüglichste Wissenschaft endlich, und ich möchte sagen, die Königin aller andern, ist die, welche den Zweck einer jeden Handlung untersucht. Und dieser Zweck ist das höchste Gute in jeder Sache, und überall das Beste in der ganzen Natur. Aus allem diesem nun ergibt sich, daß der gefuchte Name Weisheit eben dieser Wissenschaft zukomme. Sie forscht nach den ersten Prinzipien und Ursachen der Dinge. Das höchste Gut aber und der Zweck ist eine von diesen Ursachen.

Das

Dafs diese Wissenschaft nicht eine practische sey, davon zeugen die ersten philosophischen Versuche. Von der Bewunderung gieng ehemals und noch jetzt die Philosophie aus. Anfanglich bewunderten die Menschen leichte Dinge, nach und nach giengen sie weiter und forschten über wichtigere Gegenstände, die Zustände des Mondes, der Sonne, Sterne, und über Entstehung des Weltalls. Zweifel und Bewunderung aber sind Zeichen der Unwissenheit. Der Philosoph ist darum gewissermassen Freund von Mythen, denn Mythen bestehn aus Wundern. Wenn nun die Menschen philosophirten, um der Unwissenheit zu entgehen, so sieht man, dafs sie lediglich aus Begierde nach Erkenntnis Wissenschaft suchten und aus keiner andern Absicht. Der Erfolg beweist dies noch mehr. Nachdem alles da war, was zum Bedürfnisse und frohen Genusse des Lebens nothwendig ist, dann erst fieng man an, diese Wissenschaft zu suchen. Und so ist augenscheinlich, dafs sie um keines andern Gebrauchs willen gesucht wird; sondern, wie der ein freyer Mann heist, der von sich, nicht von andern abhängt, so ist sie allein eine freye Wissenschaft, weil sie um ihrer selbst willen da ist. Aber eben
dar-

darum könnte auch ihr Befiz nicht menschlich scheinen, denn die menschliche Natur ist meist slavisch. Folglich besitzt Gott allein diesen Vorzug, wie Simonides sagt, und dem Menschen geziemt es, nur solche Wissenschaft zu suchen, die ihm zukommt. Wenn also die Dichter wahr reden und die Gottheit des Neides fähig ist, so muß ihr Neid besonders diese Wissenschaft treffen und der Mensch unglücklich seyn, der höhere Erkenntnis besitzt. Aber die Gottheit kann nicht neidisch seyn, und die Dichter lügen sehr, wie das Sprichwort sagt. Keine Wissenschaft übertrifft diese an Würde, sie ist die göttlichste mithin die ehrwürdigste. Göttlich ist eine Wissenschaft in zweyerlei Rücksicht, in sofern sie die Gottheit selbst besitzt, und insofern sie sich mit göttlichen Dingen beschäftigt. Beydes begreift diese Wissenschaft in sich, da sie die Gottheit, als Ursache und Prinzip aller Dinge allein oder doch vorzüglich besitzen muß. Nöthwendiger als sie mögen alle übrige Wissenschaften seyn, vorzüglicher ist keine.

Sie muß einen Gang nehmen, der grade das Entgegengesetzte jener anfänglichen Untersuchungen ist. Alle Menschen fangen, wie gesagt, damit

mit an, daß sie staunen, ob etwas wirklich so sey. Menschen, die noch nicht nach den Ursachen forschen, staunen über selbstbewegliche Maschinen, über Sonnenlauf, Unmessbarkeit des Diameters. Etwas nicht messen zu können, was doch kein Minimum ist, scheint allen solchen Menschen ein Wunder. Wir müssen also aufs Gegentheil, und, nach dem Sprichworte *), aufs Bessere kommen, wie es auch geschieht, wenn die Menschen dergleichen Dinge einsehen lernen. So würde jetzt für den Geometer nichts so wunderbar seyn, als wenn der Diameter messbar würde.

Soviel von der Beschaffenheit dieser Wissenschaft, die wir suchen, und von der Absicht dieser Untersuchung und der ganzen Behandlung.

Drittes Kapitel.

Ueber den Begriff: Ursache. Meynungen der ältesten Philosophen über die Ursachen der Dinge.

Es ist also erwiesen, daß wir nach einer Wissenschaft der ersten Prinzipie zu forschen haben,
(dann

*) Platon de legg. l. 4.

(dann erst dürfen wir sagen, daß wir etwas wissen, wenn wir die ersten Ursachen davon kennen.) Der Begriff Ursach wird auf viererley Art bestimmt. Einmal bezeichnet er Substanz und ursprüngliche Qualität, (das ursprünglich - Erste reduzirt sich auf die letzte Bestimmung; Princip und Ursache aber ist die Bestimmung des Ursprünglichersten,) zweytens Materie und Subiect, drittens Prinzip der Bewegung, viertens etwas, was diesem grade entgegengesetzt ist, nemlich; Zweck und höchstes Gut (denn dies ist das Endprinzip aller Bewegung und Entstehung.) Genauer habe ich davon in der Physik *) gehandelt. Hier will ich diejenigen aufführen, die sich vor mir an die Untersuchung der Dinge gemacht und über die Wahrheit philosophirt haben. Denn auch sie haben offenbar gewisse Ursachen und Principe angenommen. Die Darstellung derselben aber kann uns bey der gegenwärtigen Behandlung zu Statten kommen, denn entweder finden wir eine ganz andre Ursache, oder wir werden von der Gewisheit der jetzt genannten mehr überzeugt.

Unter

*) vergl. Physik II. 3. Metaph. V. 2.

Unter den ersten Philosophen haben die meisten nur solche Prinzipie angenommen, die in der Form der Materie bestehen. Dasjenige, sagen sie, woraus alle Dinge sind, woraus sie zuerst entstehen, und worein sie sich zuletzt auflösen, doch so daß die Substanz bleibt und sich nur nach Zuständen verändert, ist der Grundstof und das Prinzip aller Dinge. Darum glauben sie, entstehe und vergehe eigentlich nichts, weil eine solche Substanz immer bleibt. Und so wie man z. B. nicht sagen kann, daß Sokrates *an sich* wird, wenn er rechtschaffen, oder wenn er ein Musikus wird, oder aufhöre, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil das Subiect Sokrates dabey immer bleibt, eben so mit allem übrigen. Es muß also Ein Wesen oder mehrere zugleich seyn, woraus, doch ohne deren Verletzung, alles übrige entsteht. Ueber die Zahl und Beschaffenheit dieses Grundprinzips sind sie nicht alle einstimmig.

Thales, der Anführer in dieser Philosophie, nahm das Wasser als Grundursache an. Dahery sagte er, sey die Erde über dem Wasser; vielleicht darum weil er bemerkte, daß alle Nahrung feucht sey, aus derselben die Wärme ent-

entstehe, und von dieser alles Lebendige lebe. Das nun, woraus etwas entsteht, ist der Urstoff aller Dinge. Zu dieser Meynung wurde er durch die Bemerkung verleitet, daß aller Saamen feuchter Natur ist, Wasser aber der Grundstoff der Feuchtigkeit ist.

Die Vorstellungen der ältesten Dichter über die Natur, derer, die zuerst und lange von unserm Menschenalter, über die Entstehung und Veränderungen der Welt dachten, waren, wie einige glauben, ohngefähr diese. Den Ozean und die Thetys machten sie zu Eltern der Schöpfung, die Götter selbst schwören nemlich beym Wasser, in der Dichtersprache Styx genannt. Das älteste ist immer am heiligsten, der Schwur selbst aber ist heilig. Ob dies wirklich die älteste Meynung über die Natur ist, dürfte vielleicht noch ungewis seyn. Thales indes soll wirklich diese Meynung über die erste Grundursache gehabt haben. Den *Hippon*, diesen leichten Kopf wird wohl niemand hier einer Stelle werth halten. *Anaximenes* und *Diogenes* halten die Luft für eher, als das Wasser, und machen sie besonders zum **Urstoffe** der einfachen Körper. *Hippasus von*

Metapontum und *Heraklitus von Ephesus* nehmen das Feuer an.

Empedokles nahm vier Elemente an, denn er setzte zu den genannten noch die Erde hinzu. Diese bleiben immerwährend, und werden zu nichts, außer durch Vereinigung mehrerer oder weniger, und Scheidung in Eins und aus Einem. *Anaxagoras von Clazomene*, der Zeit nach früher, seinen philosophischen Versuchen nach später, als *Empedokles*, behauptete, die Grundstoffe seyen unendlich. Alles gleichartige z. B. Wasser und Feuer entstehe und vergehe nur auf die Art, nemlich durch Vereinigung und Scheidung, anders werde es nicht gezeugt noch vernichtet, sondern bleibe ewig. Alle diese Philosophen also nahmen nur solche Grundursachen an, welche in der Form der Materie bestehen.

Auf diesem Wege aber machte ihnen die Sache selbst Bahn, und nöthigte sie zu weitem Forschungen. Denn wenn alles aus Einem oder Mehreren entsteht und vergeht, so entsteht die Frage, warum geschieht das und was ist die Ursache davon? Die Materie wirkt doch ihre Veränderung

rung nicht selbst; so ist z. B. Holz und Erz nicht die
 Ursache seiner eignen Veränderung, Holz macht
 sich nicht selbst zum Bette, Erz nicht selbst zur
 Statue, sondern es giebt eine äußere Ursache
 seiner Veränderung. Und diese untersuchen,
 heist ein andres Prinzip suchen, eben das, was
 ich das Prinzip der Bewegung nenne. Dieje-
 nigen nun, die anfänglich diesen Weg einschlu-
 gen und Eine Materie annahmen, machten sich
 die Sache leicht. Einige unter ihnen, gleich-
 sam von der Untersuchung übervältigt, be-
 haupteten, daß dies Eins unbeweglich sey, und
 leugneten nicht allein das Entstehen und Ver-
 gehen der ganzen Natur (dies ist eine alte und
 allgemeine Meynung) sondern auch alle Verän-
 derung, und dies haben sie eignes. Keiner
 aber von allen denen, die das All für ein Eins
 halten, ist auf ein solches Prinzip gekommen,
 aufer etwa *Parmenides*, und dieser in so fern,
 als er nicht Eine, sondern gewissermassen zwei
 Grundursachen annahm. Diejenigen, welche
 das Universum als ein Mehreres ansehen, kön-
 nen eher eine dergleichen Ursache angeben,
 z. E. Wärme und Kälte, Feuer und Erde; das
 Feuer an sich als bewegende Kraft, und Was-
 ser, Erde u. s. f. als dessen Gegentheile.

Da aber alle diese Meynungen nicht hinreichten, die Entstehung der Natur zu erklären, so mußten die Philosophen, wie gesagt, von der Wahrheit selbst genöthigt, zu folgenden Untersuchungen schreiten. Dafs die Dinge in der Welt gut sind oder werden, davon kann doch weder Feuer, noch Erde, noch etwas dergleichen Ursache seyn, und dies können sie auch nicht geglaubt haben. Dem Zufall und Ohngefähr so etwas zuzuschreiben, wäre wieder ungereimt. Derjenige, der eben wie in den lebendigen Geschöpfen, so in der Natur ein verständiges Wesen, als die Ursache der Welt und der Ordnung darinn annahm, scheint mir gegen jene taumelnde Philosophen gleichsam, wenn ich so sagen mag, nüchtern. Und dies war, so viel wir wissen, *Anaxagoras*: doch soll Hermodotus von Clazomene diese Meynung noch früher geäußert haben. Alle, die ihr beytraten, setzten eine Ursache als Prinzip der Ordnung der Dinge und als Prinzip der Bewegung fest.

Vier-

Viertes Kapitel.

Fortsetzung.

Man kann annehmen, daß Hesiodus der erste gewesen ist, der diese Untersuchungen anstellte, und wer etwan noch außer ihm Liebe und Verlangen zum Prinzip der Dinge in der Welt machte, wie z. B. Parmenides. Dieser sagt bey Beschreibung der Entstehung des Weltalls:

Noch war der Unsterblichen keiner, da
wurde der Eros,
und Hesiodus:

Vor der Dinge Beginn war Chaos, dann
wurde die Erde,

Dann ward der Eros, schöner, als die Un-
sterblichen alle.

weil nemlich in den existirenden Dingen selbst eine Ursache seyn mus, die sie bewegt und vereinigt. Wie man diese ordnen mus, wer der erste war, davon nachher. Da sich aber in der Natur auch das Gegentheil von Gut, nicht bloß Ordnung und Schönheit, sondern auch Unordnung und Uebelstand; mehr Uebel als Gut, mehr Uebelstand als Schönheit, findet; so nahm einer Freundschaft und Feindschaft als die Grundursache von beyden an.

Wer dies genau verfolgt, und nach dem Sinne des Empedokles geht, nicht nach den Worten, die er da herstammelt, wird finden, daß Freundschaft die Ursache des Guten, Feindschaft die Ursache des Bösen sey. Man kann sich also richtig so ausdrücken, daß Empedokles, und zwar zuerst, Gut und Böse als Grundursachen annahm; Gut ist Ursache des Guten Böse Ursache des Bösen.

Alle diese nun haben, wie gesagt, so weit nur zwei Grundursachen angegeben, welches ich in der Physik auseinandergesetzt habe, Materie und Prinzip der Bewegung, wiewohl sehr dunkel und unbestimmt, ungeübten Streitern gleich, die umher laufen und oft tüchtige Wunden abgeben; aber so wenig diese wissen, was sie thun, eben so wissen jene Philosophen, was sie sagen. Sie machen auch von ihren Sätzen fast gar keine oder doch nur wenige Anwendung. Anaxagoras betrachtet das verständige Wesen als eine Maschine zur Welterschöpfung, und bringt es nur dann herbey, wenn er nicht auszumachen weiß, warum die Welt nothwendig ist. Im übrigen macht er eher alles andre, als das verständige Wesen, zur

zur Ursache der Dinge. Empedokles macht zwar mehr Anwendung von seinen angenommenen Prinzipien, aber ist doch weder bestimmt noch consequent. Nach seinen Grundsätzen trennt oft die Freundschaft, und die Feindschaft vereinigt. Wenn sich das Universum durch Feindschaft in Elemente trennt, so vereinigen sich Feuer und alle übrigen Elemente in eins. Vereinigt es sich wieder durch Freundschaft, so müssen sich nothwendig die Theilchen eines jeden wiederum trennen.

Empedocles führte also unter allen alten Philosophen zuerst diese getheilten Grundursachen auf, und nahm nicht Ein Prinzip der Bewegung, sondern viele und einander entgegengesetzte an. Außerdem behauptete er, daß es vier in der Form der Materie bestehende Elemente gäbe, doch nimmt er sie nicht als vier, sondern nur als zwey, das Feuer an sich, und die ihm entgegen gesetzten als von *einer* Beschaffenheit, nemlich Erde, Luft und Wasser. Doch dies kann jeder selbst aus seinen Gedichten lernen. — Dies die Meynung des Empedokles über die Grundursachen der Dinge.

Leucippus und sein Freund *Demokritus* nahmen zwey Grundstoffe an, das Volle und Leere, davon das eine bestimmte Beschaffenheiten, das andre gar keine hat. Jenes ist nemlich das Volle und Dichte, dieses das Leere und Dünne. Doch existiret das ohne Beschaffenheit eben so wohl, als das von bestimmter Beschaffenheit, weil auch das Leere eben so existirt, wie die Körper. Dies sind nun die Grundstoffe der Dinge gleichsam als Materie. So wie aber diejenigen, nach deren Lehrrätzen die materielle Substanz Eins ist, und alles übrige aus den Zuständen derselben entsteht, das Dichte und Dünne als Grundursachen dieser Zustände annehmen; so geben diese die Verschiedenheiten als Ursachen alles übrigen an, und bestimmen derselben drey: Figur, Ordnung und Lage. Ein Ding ist verschieden, sagen sie, nach *ευσμος*, *διαδρυη*, und *τροπη*, *ευσμος*, Figur, *διαδρυη*, Ordnung, *τροπη*, Lage. So ist *α* von *η* der Figur nach unterschieden, *αν* von *να* der Ordnung nach, *ζ* von *η*, der Lage nach. Die Frage über die Bewegung, woher und wie sie in den Dingen ist, haben sie aber wie die übrigen alle, nachlässig übergangen.

Diese

Diese ältern Philosophen alle haben also, wie gesagt, nur zwei Grundursachen untersucht.

Fünftes Kapitel.

Fortsetzung.

Pythagoräer. Parmenides. Xenophanes. Melissus.

Unter ihnen aber und noch vorher kommen die sogenannten Pythagoräer in Betrachtung. In der Mathematik geübt, und ich möchte sagen, darinn erzogen gaben sie derselben überall den Vorzug, und nahmen mit hin an, daß die Prinzipien derselben zugleich Prinzipien der ganzen Natur wären. Da sie nun in den Prinzipien der Mathematik, den Zahlen, mehrere Aehnlichkeit mit den Dingen in der Welt fanden, als sie in Feuer, Erde und Wasser zu bemerken glaubten (so daß Gerechtigkeit, Seele, Verstand, Zeit u. s. f. jedes eine Affektion der Zahlen sey) da sie ferner die Verhältnisse und Gründe der Uebereinstimmungen in den Zahlen, und alle übrige Dinge den Zahlen gleich fanden, Zahlen aber eher, als die ganze Natur, seyen; so kamen sie
auf

auf den Satz, daß die Elemente der Zahlen die Elemente aller Dinge sind, und hielten den Himmel für eine Harmonie und für eine Zahl; und was sie nun in den Zahlen und Harmonien für Uebereinstimmung mit den Zuständen des Himmels und seinen Theilen, und der Einrichtung des Universums entdecken konnten, das sammelten sie und wandten es an. Fehlte ihnen etwas, so füllte sie es sorgfältig aus, damit ihr ganzes System genau zusammenhänge. So z. B. da die Zahl 10 etwas vollkommes und der Inbegriff aller Zahlen scheint, so sagen sie, daß es 10 Himmelskörper giebt. Weil man doch aber nur 9 sehen kann, so nahmen sie noch eine entgegengesetzte Erde, als den 10ten, an *). Anderwärts habe ich schon ausführlicher darüber gesprochen. Warum ich hier noch einmahl davon handle, geschieht, um auch von diesen zu lernen, was sie für Grundursachen annehmen, und wie sich dieselben zu den genannten verhalten.

Die Pythagoräer halten also die Zahl für den Grundstoff, theils als Materie, theils als Zustände
und

*) s. lib. II. de coelo c. IX. t. 52. c. XII. t. 72.

und Beschaffenheiten der Dinge. Der Grundstoff der Zahlen ist *gleich* und *ungleich*, davon das eine endlich, das andre unendlich, ist, das Eins aber besteht aus beyden, denn es ist gleich und ungleich, aus dem Eins aber besteht die Zahl, und der ganze Himmel ist, wie gesagt, eine Zahl. Einige von ihnen nehmen zehn Prinzipie, die Reihen der einander entgegengesetzten Beschaffenheiten, an:

endlich	unendlich
ungleich	gleich
eins	viel
link	recht
männlich	weiblich
ruhend	bewegt
grade	krumm
licht	finster
gut	böse
viereck	oblong

ein Lehrfaz, den schon Alcmaeon von Croton gehabt haben soll, er mag ihn nun von den Pythagoräern oder diese von ihm angenommen haben. (Denn Alemäon lebte, als Pythagoras schon im hohen Alter war.) Seine Meynung ist der ibrigen gleich. Er behauptete nemlich, die Dinge seyen in zwo Theile getheilt und nannte

nannte dies entgegengesetzte Beschaffenheiten, doch nahm er nur ganz unbestimmte, z. B.

weis,	schwarz,
süß,	bitter
gut,	böse
klein,	gros

nicht, wie die Pythagoräer bestimmte an. Alcmaeon also sprach unbestimmt darüber, die Pythagoräer aber bestimmten, wie viel es deren gäbe, und was für welche. Von beyden ist demnach dies zu bemerken, daß die Grundstoffe der Dinge einander entgegengesetzt sind, von den andern aber, wieviel und welche es sind. Wie übrigens ihre Prinzipien auf die angeführten Ursachen bezogen werden können, das haben sie nicht bestimmt und deutlich gesagt, sie scheinen jedoch die Elemente in die Form der Materie gelegt zu haben, weil aus ihnen, als in sich bestehenden, die Substanz bestehe und sich bilde. Soviel, um die Meynungen der alten Philosophen über die Mehrheit der Grundursachen der Natur kennen zu lernen.

*an der Seite
von Alcmaeon
dies zu setzen*

Einige betrachten das Universum als ein Eins, doch denken sie nicht alle in Rücksicht der Ord-

Ordnung und der ganzen Natur gleich. Sie gehören also so eigentlich nicht zu meiner gegenwärtigen Untersuchung. Denn sie verfahren nicht so, wie einige Physiker, daß sie bey dem Lehrsatze von der Einheit der Natur, alles aus diesem Eins als einer Materie entstehen lassen, sondern ganz anders. Denn jene nehmen Bewegung an, um das Universum entstehen zu lassen, diese halten es für unbeweglich. Gewissermaßen schlägt aber doch ihre Meynung in unsern Plan ein. Parmenides nemlich nahm das Eins intellectuell, Melissus materiell, jener erklärte es für endlich, dieser für unendlich. Xenophanes hatte zwar schon vor ihnen diesen Lehrsatz, (denn Parmenides soll sein Zuhörer gewesen seyn) aber er drückte sich nicht bestimmt aus, und scheint mit keinem von beyden über die Natur gleich gedacht zu haben, sondern sah auf das Weltall und nannte das Eins Gott. Diese liegen, wie gesagt, außer meinem Plane, besonders die beyden gröberen, Xenophanes und Melissus. Parmenides sah weiter. Da er außer dem, was *ist*, das was nicht existirt, für nichts erklärte, so hielt er mithin das Existirende für Eins, und nichts weiter. Deutlicher

licher habe ich davon in der Physik, *) gehandelt. Da er aber die Sinnenwelt nicht außer Acht lassen durfte, und dem Verstande nach ein Eins, der Sinnlichkeit nach ein Mehr annahm, so setzt er zwei Grundursachen und Urstoffe fest, Warm und Kalt, d. h. Feuer und Erde, jenes in Beziehung auf das, was ist, dieses in Beziehung auf das, was nicht ist.

Nach diesen Verhandlungen also haben wir von jenen Weisen, die sich ehemals mit dieser Untersuchung beschäftigten, soviel zu bemerken, daß jene erstere, körperliche Grundstoffe (denn Feuer, Wasser u. dgl. sind Körper) einige nur Eins, andre Mehrere annahmen, beyde aber dieselben in die Form der Materie legten, die übrigen alle sowohl diese Grundursachen, als auch ein Prinzip der Bewegung, einige Eins andre zwey annahmen.

Vor und außer den Italischen Philosophen haben die übrigen alle diese Untersuchung sehr leicht behandelt, außer daß sie, wie gesagt,
zwo

*) vergl. I. c. 3.

zwo Grundurfachen, und darunter eins oder mehrere Prinzipe der Bewegung annahmen. Eben fo setzten die Pythagoraer zwo Grundurfachen feft, aber fie fügten noch dies eigne hinzu, daß Endlich, Unendlich, Eins, nicht von einer fremdartigen Befchaffenheit, wie z. B. Feuer, Erde u. f. f. fey, fondern das Unendliche und das Eins fey an fich, und Subftanz der Dinge, von denen es prädizirt wird. Daher fey die Zahl Subftanz aller Dinge.

Dies find nun ihre Meynungen über diesen Gegenftand. Sie verfuchten zwar auch Lehrfätze und Beftimmungen über das Wefen der Dinge, aber fie verfahren fehr einfeitig dabey. Denn fie definirten nur fo obenhin, und das erfte befte, worauf ihre Definition pafte, erklärten fie nun für das Wefen. Z. B. wenn jemand Zweyfach und Zweyheit für einerley halten wollte, weil das Zweyfache zuerft in der Zwey gegründet fey. Es möchte wohl aber nicht einerley feyn, zweyfach und zwey feyn, denn fonft wäre ja das Eins eine Mehrheit, und darauf ftießten fie auch wirklich. Soviel ift also von den ältesten und den folgenden Philofophen zu bemerken.

Sechstes Kapitel.

Fortsetzung

Plato. Summarische Ueberſicht des vorigen.

Nach den angeführten philoſophiſchen Syſtemen entſtand das Platonische, das in vielen Punkten dem Pythagoriſchen folgt, aber auch verſchiedenes hat, was die Italiſchen Philoſophen nicht haben. Platon gieng in frühern Jahren zuerſt mit dem Cratylus um, und vertraut mit den Heraklitischen Lehrſätzen, daß alle finnliche Dinge im beſtändigen Fluſſe wären, und es mithin davon keine Wiſſenſchaft gäbe, behielt er ſie auch in der Folge bey. Sokrates handelte die Sittenlehre ab, aber die Phyſik nicht. In ſo fern er jedoch in jener auf das Allgemeine gieng, und zuerſt beſtimmte Definitionen dem Verſtande beylegte, ſo trat ihm Platon bey, nahm es aber ſo, als wenn von allen andern Dingen eher, als von finnlichen Gegenſtänden Definitionen möglich wären. Eine allgemeine Definition von finnlichen Dingen ſey darum nicht möglich, weil ſie ſich beſtändig verändern. Die Weſen der Dinge nun nannte Platon Ideen, alles finnliche ſey außer und

und nach ihnen gebildet. Durch die Theilnehmung nemlich bekommen die meisten Gattungen die Namen der Ideen, und hier änderte er also nur die Benennung. Die Pythagoräer nennen die Dinge Nachahmung der Zahlen, Platon Theilnehmung. Die Beschaffenheit dieser Theilnehmung oder Nachahmung der Formen aber haben beyde nicht unterfucht.

Ferner nahm er aufer den finnlichen Dingen und den Ideen, noch mathematische Wesen an, die von jenen beyden verschieden sind, von den finnlichen Dingen dadurch, daß sie ewig und unbeweglich, von den Ideen, daß sich ihrer viele einander gleich sind, jede Idee aber an sich selbst nur Eins sey. Da die Formen Grundstoffe alles andern sind, so hielt er die Elemente derselben für Elemente aller Dinge, und groß und klein für materielle Prinzipien, Eins für das substantielle. Aus jenen seyen durch die Theilnehmung des Eins die Formen nemlich die Zahlen, das Eins sey allein Substanz, und weiter könne nichts wirklich existirend genannt werden, wie auch die Pythagoräer lehrten. Uebrigens stimmte er mit ihnen auch darin überein, daß die Zahlen die Ursachen der Substanz aller

C 2.

andern

ändern' Dinge seyen. Dies eigne hat er, daß er statt des Unendlichen, als einer Einheit, ein Dyas annahm und das Unendliche aus Gros und Klein werden lies. Außerdem setzt er die Zahlen außerhalb der Sinnenwelt, die Pythagoräer aber behaupteten, die Zahlen seyen die Dinge selbst, und rechneten die mathematischen Wesen nicht darunter.

Daß er indes hierinn von den Pythagoräern abwich, und dies Eins und die Zahlen von den Dingen absonderte und Formen annahm, rührte bloß aus der Dialectik her, derer die erstern Philosophen ganz unkundig waren. Die Dyas machte er darum zu einem verschiedenem Wesen, weil aus ihr, wie aus einem Urbilde, alle übrige Zahlen, außer den Einheiten, gebildet werden. Allein in der That findet sich das Gegentheil, und diese Vorstellung ist der Vernunft zuwider. Sie sagen nemlich, daß aus einer Materie viel wird, aus einer Form aber nur Eins. Allein aus einer Materie wird doch z. E. nur Ein Tisch, aber aus *einer* Form kann jemand mehrere Tische bilden. Eben so verhält sich zwischen Mann und Weib. Das Weib wird durch *eine* Vermischung schwanger, der

der Mann aber macht *mehrere* Schwanger; und doch soll dies Nachahmung jener Grundstoffe (der Ideen) seyn. Dies sind Platons Lehrsätze.

Es ergiebt sich aber aus dem obigen, daß er nur zwei Grundsätze annahm, eine, die das Wesen der Dinge, die andre, die das Materielle betrifft. (Die Formen sind Grundursachen von dem Wesen aller andern Dinge, das Eins aber und irgend eine substantielle Materie, wornach die Formen gebildet sind, ist Ursache der Formen). Iene werden in den sinnlichen Dingen, das Eins in den Formen prädicirt, weil die Dyas Groß und Klein, selbst bestehet. Die Ursachen des Guten und Bösen legte er beyde den beyden Prinzipien bey, worüber auch schon einige jener ältern Philosophen, z. B. Empedokles und Anaxagoras, mehrere Untersuchungen, dünkt mich, angestellt haben.

Ich habe hier also in der Kürze das Wesentlichste der Meynungen verschiedener Philosophen über die Grundstoffe und über die Wahrheit durchgegangen, und daraus so viel bemerkt, daß keiner von ihnen allen etwas anders gesagt hat, als was ich in den Büchern über die Physik

festgesetzt habe, und dafs sie alle, wiewohl ziemlich dunkel, gewissermassen darauf gekommen sind. Einige nehmen ein materielles Prinzip an, sie mögen es nun für Eins oder für Mehr halten, für körperlich oder unkörperlich erklären, wie Platon das Gros und Klein, die Italischen Philosophen ihr Unendliches, Empedokles Feuer, Erde, Wasser und Luft, Anaxagoras die Unendlichkeit des Gleichartigen. Diese alle und auch die, welche Feuer, oder Luft oder Wasser, oder etwas Dichteres als Feuer, und Dünneres als Luft annehmen, (denn auch so etwas haben einige für die Ersten Elemente erklärt) sind auf eine solche Grundursache gekommen, doch sind diese nur bey der einen stehen geblieben. Andre, die Freundschaft und Feindschaft, oder ein verständiges Wesen, oder Liebe zum Prinzip machen, nehmen ein Prinzip der Bewegung an. Ueber das Wesen und die Substanz der Dinge hat keiner etwas deutliches vorgetragen, am meisten noch die, welche Formen annehmen. Denn sie halten die Formen und deren Gegenstände nicht für die Materie in den sinnlichen Dingen, noch für das Prinzip der Bewegung (vielmehr für das Prinzip der Unbeweglichkeit, und Beharrlich-

lichkeit) sondern die Formen geben einem jeden Dinge das Wesen, den Formen selbst giebt es das Eins.

Einige geben zwar ein End - Prinzip der Handlungen, Veränderungen, und Bewegungen an, aber sie tragen es gar nicht so und in der Verbindung vor. Diejenigen, welche ein vernünftiges Wesen, oder die Freundschaft annehmen, betrachten zwar diese Prinzipie als etwas Gutes, doch nicht so, als wenn um ihrentwillen etwas sey oder werde, sondern als wenn davon die Bewegung der Dinge entstünde. Eben so machen die, welche den Saz von der Einheit und Substantialität des Universums haben, diese zwar zur Ursache der Substanz, aber gar nicht zum Endprinzip dessen was ist, oder wird. So das sie also das Gut gewissermaßen für ein Prinzip und auch nicht dafür erkennen. Denn sie nehmen es nicht an sich, sondern als Accidens.

Das übrigens meine Bestimmungen über die Anzal und Beschaffenheit der Grundursachen richtig sind, davon scheinen alle diese Philosophen Beweis zu geben, indem sie keine andre

Urfache anführen. Auch ergiebt sich daraus, daß wir alle Prinzipie auf die oder auf eine ähnliche Art aufzusuchen haben. Jetzt laßet uns die Prüfung der Meynungen eines jeden, und die Untersuchung über die Prinzipie selbst vornehmen.

Siebentes Kapitel.

Prüfung und Wiederlegung der Lehrrätze jener alten Philosophen.

Wie sehr nun zuvörderst alle diejenigen irren, die das All für Eins und für Eine Natur, als Materie, und zwar als körperliche und mit Quantität versehene annehmen, ergiebt sich augenscheinlich. Denn sie setzen nur Elemente der körperlichen Dinge fest, nicht aber der unkörperlichen, deren es doch auch in der Welt giebt; und indem sie die Ursachen der Entstehung und Vernichtung zu entwickeln suchen, und überall physische Untersuchungen anstellen, so heben sie die Ursache der Bewegung auf. Ferner lassen sie Substanz und wesentliche Qualität für keine Ursache gelten, und nehmen leicht-

leichthin jedes für Prinzip der einfachen Körper Feuer, Wasser, Erde und Luft, ohne auf deren wechselseitige Entstehung Rücksicht zu nehmen. Einiges entsteht nemlich durch Vereinigung andres durch Trennung, und darauf kommt in Abficht auf frühere oder spätere Existenz sehr viel an. Der feinste Körper, und dessen Theile die allerkleinsten sind, scheint am meisten elementarisch zu seyn; und damit stimmen auch diejenigen überein, die das Feuer als Grundstof annehmen, und die übrigen alle. Denn keiner von den neuern, die ein Eins annehmen, erklärt die Erde für ein Element, nemlich wegen der Gröfse ihrer Theile. Alle übrigen drey haben ihre Vertheidiger gefunden, denn einige nehmen das Feuer, andre das Wasser andre die Luft als Element an. Warum nicht auch die Erde, mit dem gemeinen Haufen? Denn schon Hesiodus sagt, die Erde war eher als alle Körper, woraus man auf das Alter und die Allgemeinheit dieser Meynung schlüssen kann. Aus dem angeführten Grunde irren alle diejenigen, die ein andres Element aufer dem Feuer, oder ein Etwas, was dichter als Luft und dünner als Wasser ist, annehmen. Ist aber das, was der Entstehung nach später ist, seiner Natur nach

C 5

früher,

früher, und das zusammengestossene und verbundene seiner Entstehung nach später; so folgt das Gegentheil, so ist Wasser eher als Luft, Erde eher als Wasser. Soviel von denen, die eine der genannten Ursachen als Element annehmen.

Ein gleiches kann man denen entgegensetzen die mehrere Elemente annehmen, wie z. B. Empedokles, der vier Körper als Materie annahm. Sie müssen am Ende auf eben die und noch eigne Konsequenzen kommen. Wir sehen nemlich, daß jene Dinge aus einander entstehen und können mithin nicht behaupten, daß Feuer oder Erde derselbe Körper bleibe. Doch davon habe ich schon in der Physik gehandelt, so wie über das Prinzip der Bewegung, ob es eins oder mehrere giebt. Dann noch ist nichts richtiges und vernünftiges darüber festgesetzt worden. Nach jenen Grundsätzen wird alle Wechselwirkung aufgehoben, denn Kalt besteht nicht aus Warm und umgekehrt. Wie sich die entgegengesetzten Dinge zu einander verhalten, und was das Wesen sey, welches Feuer oder Wasser wird, davon sagt Empedokles nichts.

Anaxa-

Anaxagoras nahm zwey Elemente an, und dies aus Gründen, die er zwar selbst nicht entwickelt, die er aber gewis gebilligt haben würde, wenn sie ihm jemand vorgetragen hätte. Denn ob es gleich übrigens ungereimt ist, zu behaupten, daß alles von Anfang her vermischt gewesen sey, erstlich, weil immer noch anzunehmen ist, daß es vorher unvermischt gewesen seyn muß, zweyten, weil die Dinge nicht so beschaffen sind, daß sich jedes mit dem andern vermischen können, drittens, weil alsdenn die Affectionen und Accidenzen von den Substanzen getrennt würden, (denn nur sie können getrennt oder vermischt werden;) so scheint er doch, wenn man das, was er sagen wollte, recht genau prüfet, einiges neue und vorzügliche zu sagen. War nichts geschieden, so konnte natürlich nichts mit Wahrheit von jener Substanz prädicirt werden. Sie war weder weiß noch schwarz noch braun u. s. f., sondern sie konnte nothwendig keine Farbe haben, so wenig als einen Geschmack und dergleichen. Sie konnte weder eine Beschaffenheit noch eine Gröfse noch sonst etwas haben, weil sie sonst zum Theil eine der genannten Formen hätte haben müssen, welches unmöglich war, wenn alles unter einander gemischt war, denn

denn

denn fände eine Absonderung statt. Alles sagte er, sey vermischt, nur das verständige Wesen nicht, dieses sey allein unvermischt und rein. Folglich nahm er Prinzipien an, das Eins an sich (welches einfach und unvermischt ist) und noch ein andres Wesen, wie unser unbestimmtes, ehe es bestimmte Beschaffenheiten bekommt und eine Form erhält. Indes erklärt er sich weder bestimmt noch deutlich, aber er will doch Lehrrätze annehmen, die mit jenen spätern übereinstimmen und mit denen, die noch jetzt die meiste Wahrscheinlichkeit haben. Allein dies gehört mehr zu der Untersuchung über das Entstehen, Vergehen und die Bewegung. Denn er untersucht fast nur die Grundstoffe und Ursachen der Substanz in diesen Zuständen.

Diejenigen, die sich mit der Betrachtung der Natur aller Dinge beschäftigen, und einige für sinnliche, andre für unsinnliche halten, untersuchen beyde Arten. Bey diesen hätte man sich vorzüglich aufzuhalten, um für unsre gegenwärtige Materie zu prüfen, was in ihren Behauptungen richtig oder falsch ist. Die sogenannten Pythagoräer nehmen entferntere Grundstoffe

stoffe und Ursachen an, als die Physiker, weil sie sie nicht aus sinnlichen Dingen nehmen. Denn mathematische Gegenstände, ausgenommen die, womit sich die Astrologie beschäftigt, sind ohne alle Bewegung. Doch sprechen sie von der Natur und beziehen alles auf dieselbe. Sie lassen den Himmel entstehen, beobachten das, was sich in seinen Theilen, Zuständen und Wirkungen ereignet; sie führen Prinzipien und Grundursachen ein, gewissermaßen einstimmig mit den übrigen Physikern, daß sie also das für wirklich existirend halten, was Sinnlich ist und in dem begriffen wird, was man Himmel nennt. Ihre Prinzipien sind, wie ich angeführt habe, nach ihrer eignen Behauptung, hinlänglich, um zu höhern Dingen aufzusteigen, und bequemer dazu, als zu physischen Untersuchungen. Wie Bewegung entstehen kann, wenn man nur endlich und unendlich, gleich und ungleich annimmt, oder wie ohne Bewegung Entstehung und Vernichtung und Wirkung der Himmels-Körper möglich ist, davon sagen sie nichts. Ferner mag man ihnen entweder gradehin zugeben, daß aus dergleichen eine GröÙe bestehe, oder es mag auch erwiesen werden, so bleibt die Frage, wie nun
einige

einige Körper leicht, andre schwer seyn können. Denn ihre Hypothesen beziehen sich nicht sowohl auf sinnliche, als vielmehr auf mathematische Gegenstände. Daher haben sie über Feuer, Wasser und andere dergleichen Körper nichts gesagt, insofern sie überhaupt meiner Meynung nach nichts eigentliches über sinnliche Dinge bestimmen.

Ferner, wie soll man das nehmen, daß die Affectionen der Zahlen und die Zahl selbst Grundursachen alles dessen sind, was von Anfang an und jetzt im Himmel ist und vorgeht, und daß es weiter keine Zahl giebt, als die, woraus die Welt besteht? Noch mehr, sie nehmen an, daß in dieser Stelle Meynung, Zeit, oben oder unten Ungerechtigkeit, Trennung, Vermischung sey, und beweisen dies daraus, weil jedes davon eine Zahl ist. Trift es sich nun aber auf eine Stelle, daß schon eine Menge bestimmter Größen da ist, weil dergleichen Affectionen sich nach den einzelnen Stellen beziehen. Ist das nun also eben die Zahl, die im Weltkreise ist, als jedes der genannten Dinge seyn soll, oder giebt es aufer derselben noch eine andre? Platon behauptet das letztre. Er nimmt an, daß diese Dinge und die Grundursachen der-

derselben Zahlen sind, doch hält er die letztern für unfinnlich, jene für sinnlich. So viel von den Pythagoräern, bey denen wir uns hinlänglich verweilt haben.

Diejenigen, welche Ideen als Grundursachen der Natur annehmen, führen eben soviel Wesen ein, als Dinge in der Natur sind, grade so als wenn jemand glaubte, er könne eine Summe nicht zählen, außer wenn er sie größer macht. Der Ideen sind der Zahl nach beinahe eben so viel oder doch nicht weniger, als der Dinge, deren Grundursachen sie eben seyn sollen. In jedem Dinge giebt es eine gleichnamige Art, und außer den Substanzen der andern Dinge giebt es ein Eins sowohl für diese selbst, als für die unendliche. Alle die Beweise für die Existenz der Ideen gelten meiner Meynung nach nichts. Aus einigen Dingen darf man überhaupt noch nicht auf Ideen fortschlüssen, und in einigen muß man dies, grade da, wo unfre genannten Philosophen keine Ideen annehmen. Nach den Gründen die sie aus den Wissenschaften nehmen, müste es Ideen von allen den Dingen geben, von denen es Wissenschaften giebt. Ferner müste es nach dem Verhältnis des Eins zu Viel auch Ideen der Negationen, und da wir auch die

die Dinge erkennen, die vernichtet werden können, Ideen des Vernichtbaren geben. Denn dies ist sinnlich. Aus ihren sichersten Beweisen folgt ferner, daß es auch Ideen der Verhältnisse giebt, wovon sie keine Gattung an sich annehmen, und daß man noch einen dritten Menschen statuiren müßte. Ueberhaupt aber hebt ihre Meynung von den Formen dasjenige auf, was sie für mehr gelten lassen wollen, als die Ideen selbst, denn es folgt, daß die *Dyas* nicht das erste sey, sondern die Zahl: und daß das Relatum eher sey, als das Ding an sich genommen, und so folgt alles übrige daraus; womit einige von denen, die diese Lehrsätze annehmen, die Grundursachen bestritten haben. Ferner müßte es nach ihrer Hypothese nicht bloß Ideen als Formen der Substanzen, sondern auch aller andern Dinge geben. Denn man hat nicht bloß von den Substanzen, sondern auch von andern Dingen Begriffe und so kann man noch unendlich vieles daraus folgern. Der richtigen Consequenz und den Lehrsätzen derselben nach, können, wenn die Ideen mittheilbar sind, nur Ideen der Substanzen seyn. Denn sie können nicht als Accidenzen mittheilbar seyn, sondern insofern sie nicht von dem

Sub-

Subiecte der Inhäsion prädicirt werden. Zum Beyspiel, wenn etwas an dem zweyfachen Theil nimmt, so nimmt es zugleich an dem Unendlichen Theil, jedoch accidental, denn das Zweyfache ist unendlich. Folglich sind die Formen Substanz, und sind es so wohl in sinnliche, als intellectueller Beziehung. Denn was hiesse es sonst, wenn man sagt, das Eins an sich in dem Vielen sey aufer demselben? Sind nun aber die Ideen selbst, und dasjenige, was an den Ideen Theil nimmt, der Form nach einerley, so müssen sie etwas gemeinschaftliches haben. Denn warum sollte nur in den Zweyheiten, die vergehen, und in denen, welche der Zahl nach viel, aber unendlich sind, die Dyas ein Eins und an sich bestehendes Wesen seyn, und nicht auch in jeder andern? Sind sie der Form nach nicht einerley, so müssen sie blos homonym seyn, so wie wenn man den Callias und ein Stück Holz Mensch nennen wollte, ohne irgend eine Gemeinschaft zwischen beyden zu finden.

Am unerklärlichsten ist jedoch der Einfluss der Ideen auf die sinnlichen Dinge, sowohl
D auf

auf die welche ewig find, als auf die, welche entstehen und vergehen. Sie find weder die Ursache ihrer Bewegung, noch irgend einer Veränderung, sie tragen nichts zur Erkenntnis der andern Dinge bey, da sie nicht Substanzen derselben find, (denn sonst müsten sie in ihnen seyn,) noch zu ihrer Existenz, weil sie nicht in den Dingen find. Vielleicht können sie aber auf die Art Ursachen heißen, wie man sich die Vermischung von Weis mit Weis denkt. Allein diese Vorstellung, die zuerst Anaxagoras, dann Eudoxus und einige andre aufnahmen, ist sehr leicht zu widerlegen, und man kann vieles dagegen auffinden, was geradezu auf Unmöglichkeiten führt. Kurz auf keine von allen gewöhnlichen Vorstellungsarten find die Dinge in der Welt aus den Ideen anzunehmen. Sagen, daß sie Originale und die übrigen Dinge Abbilder find, heißt leer und in poetischen Metaphern reden. Was ist denn, in Rücksicht auf die Ideen, thätig? Es kann ja etwas ihnen gleich seyn und werden, ohne darnach geformt zu seyn. So mag Sokrates existiren oder nicht, so kann immer jemand der werden, der Sokrates ist; und dies könnte auch geschehen, wenn Sokrates ewig, wäre.

wäre. Auch müßten mehrere Muster von einer Sache, folglich auch mehrere Ideen feyn, z. B. vom Menschen, die Idee Thier, Zweyfüßig und zugleich auch die Idee: Mensch. Ueberdies müßte es nicht bloß Ideen als Muster der sinnlichen Gegenstände sondern auch der Ideen selbst geben, als ihr Genus folglich wäre eins Muster und Abbild zugleich. Ferner kann die Substanz und dasjenige, wovon sie Substanz ist, unmöglich getrennt feyn. Wie sollen nun die Ideen, als Substanzen der Dinge abgefondert feyn? Im Phädon aber heißt es, daß die Ideen die Ursachen feyn, daß die Dinge sind und werden. Aber wenn nun auch Ideen sind, so können doch die Dinge, die daran Theil nehmen, nicht werden, ohne eine bewegende Ursache, und es werden viele andere Dinge, z. E. Häuser, Ringe, bey denen wir keine Ideen annehmen. Hieraus ergibt sich, daß alle andern Dinge aus eben dergleichen Ursachen feyn und werden können, als die Ursachen der jetzt genannten sind.

Sind die Formen aber Zahlen, wie können sie Ursachen von etwas feyn? etwa, weil die Dinge verschiedene Zahlen sind, eine Zahl der

D 2

Mensch,

Mensch, eine andre Sokrates, eine andre Callias? Aber warum sind nun davon die Zahlen Ursachen? (Denn darauf kommt nichts an, ob einige ewig sind andre nicht.) Sind sie es darum, weil die Dinge alle Zahlenverhältnisse sind, wie ein Zusammenklang, so müssen doch die Dinge, wovon die Zahlen Ursachen sind, ein Eins seyn. Ist dies Materie, so müssen die Zahlen selbst Verhältnisse der Dinge zu einander seyn. Zum Beyspiel, Callias als Zahlenverhältniß des Feuers, Wassers die Erde und der Luft ist als Mensch an sich der Idee vieler andern Subiecte, und so ist die Idee Mensch, es mag nun eine Zahl da seyn oder nicht, nur Zahlenverhältnis anderer Dinge nicht Zahl an sich. Folglich sind die Ideen nicht Zahlen.

Aus mehrern Zahlen entsteht eine Zahl, wie kann aber aus mehrern Formen eine Form werden? Sagt man, die eine Zahl entstehe nicht aus den Zahlen selbst, sondern aus den Dingen, die gezählt werden, z. B. in der Zahl 10,000; wie verhalten sich dann die Einheiten? Sind diese von einerley Form, so folgen Ungereimtheiten, sind sie es nicht, so
sind

find sie unter einander, und alle andre Dinge unter einander verschieden, und wie können sie verschieden seyn, da sie keiner Zustände fähig sind? Dies streitet gegen alle Vernunft und Erkenntniß. Ueberdies müßte man ja für die Arithmetik eine andre Art Zahlen annehmen. Und wie können die von einigen angenommene Mittelwesen existiren, welches sind ihre Prinzipien? und warum sind sie die Mittelwesen der sinnlichen Dinge und ihrer selbst? Ferner mußten die Einheiten beyde, die in der Dyas sind, aus einer eher gewesenem Dyas seyn, und das ist unmöglich. Und warum ist denn die zusammengezählte Zahl ein Eins? Sind die Einheiten verschieden, so mußte man bey der Darstellung dieser Meynung eben so verfahren, wie die, welche vier oder zwey Elemente annehmen. Diese nehmen nicht etwas allgemeines wie Körper, im allgemeinen oder befondern, sondern etwas spezielles, wie Feuer oder Erde an. Nun aber wird es gerade so vorgestellt, als wenn das Eins an sich gleichartig wäre, wie das Feuer und Wasser. In diesem Falle sind die Zahlen freylich nicht Substanzen. Ist das Eins etwas an sich und ein Prinzip, so hat es natürlich

D 3

vieler-

vielerley Bestimmungen. Anders ist es unmöglich.

Da sie alle Substanzen auf Grundstoffe reduzieren wollen, so machen sie Längen aus Lang und Kurz, aus etwas Kleinem und Grofsem, Flächen aus Breit und Eng, Körper aus Hoch und Niedrig. Aber wie kann die Fläche eine Linie, das Solide eine Linie und Fläche enthalten? Breit und Eng hoch und niedrig sind verschiedene Gattungen. So wie nun also keine Zahl darinn seyn kann, weil viel und wenig davon verschieden ist, eben so kann auch kein anders erstere im spätern seyn. Breit ist kein oberes Genus von Hoch, denn sonst wäre Körper eine Fläche. Und woher sollen denn die Punkte darinn seyn? Plato läugnete ihre Wirklichkeit, und erklärte sie nur für einen geometrischen Lehrfaz. Allein er nannte sie doch Grundstoffe der Linie, und die Linien selbst untheilbar. Diese müssen jedoch irgend eine Extremität haben. Aus eben den Gründen also, woraus man auf die Wirklichkeit der Linie schließt, folgt auch die Wirklichkeit der Punkte.

Ueber-

Ueberhaupt haben sie die Grundursachen der sinnlichen Dinge ganz übergangen, wiewohl sie ein Gegenstand der Philosophie sind. Sie schweigen ganz von dem Prinzip der Veränderung. Um die Wesen der Dinge darzustellen, führen sie andre Wesen ein, wie aber diese die Wesen von jenen sind, darüber sprechen sie sehr leicht; denn ihre angenommene Mittheilung bedeutet, wie schon gezeigt ist, so viel als nichts. Von dem Prinzipie aller Wissenschaft, der Endursache, warum vernünftige Wesen und die ganze Natur würkt, ich als eine von den Ursachen annehme, kommt bey ihrer Ideenlehre nichts vor. Aber das kommt daher, weil bey den Philosophen unsrer Zeit die ganze Philosophie Mathematik geworden ist, wenn sie gleich sagen, daß man die letztre um andrer Dinge willen treiben müsse. Die angenommene materielle Substanz das Gros und Klein ist mehr mathematisch, und kann nur von der Substanz und Materie als accidentelle Unterschiede prädicirt werden, wie die Physiker thun, wenn sie Dünn und Dicht als erste Unterschiede der Materie annehmen. Denn diese Dinge bestehen in Uebermaafs und Mangel. Sind die angenommenen Prinzipie

Prinzip der Bewegung, so sind die Ideen natürlich selbst beweglich. Wo nicht, woher entstand denn die Bewegung? Dann fällt ja alle Physik weg. Auch ist es noch gar nicht so leicht, zu beweisen, daß alles Eins ist. Aus ihrer Darstellung folgt nicht, daß alles Eins der Zahl nach ist, sondern der Beschaffenheit nach, wenn man alles Uebrige zugeibt, und auch dann noch nicht wenn man nicht auch zugeibt, daß das allgemeine auch immer oberes Genus sey, und dies kann man nicht überall zugeben. Die nach den Zahlen angenommenen Längen, Flächen Solida sind ohne allen Grund, und man sieht nicht, wie sie sind oder werden, oder was sie für Einfluß haben. Sie können nicht Formen seyn, denn sie sind nicht Zahlen, und können auch nicht endlich seyn, folglich ist dies wieder eine vierte Gattung.

Ueberhaupt kann jemand die Elemente der Dinge, die so verschiedene Bestimmungen leiden, wenn er sie nicht unterscheidet, nicht auffinden, zumal wenn er auf die Untersuchung geht: aus welchen Grundstoffen die Dinge bestehen. Woraus z. B. Handeln, Leiden;

den, Grad u. s. f. besteht, ist unmöglich zu erkennen, und wenn es irgendwo Statt hat, so ist es allein in den Substanzen. Folglich ist es falsch, wenn man die Grundstoffe aller Dinge auffuchen will oder sie zu wissen glaubt. Wie will jemand die Grundstoffe aller Dinge kennen? Es ist unmöglich, daß man etwas voraus erkenne. Wer Geometrie lernt, kann man zwar schon viel anderes voraus wissen, aber das, wovon er die Wissenschaft erst lernen soll, kann er nicht vorher wissen; eben so in allen andern Fällen. Giebt es eine Wissenschaft aller Dinge, wie einige behaupten, so findet gar keine Vorerkenntnis Statt. Alle Wissenschaft besteht aus Vorerkenntnissen aller oder einiger Dinge, durch Beweifs und Definition. Denn das, woraus die Definition besteht, muß man doch schon vorher kennen und eine haben. Und eben so bey der Art etwas durch Induction zu lernen. Ist uns die Wissenschaft angebohren, so ist es doch sonderbar, daß wir den Besitz einer so vortreflichen Sache nicht wissen. Ferner wie kann man die innern Bestandtheile der Dinge erkennen? Hier ist viele Schwierigkeit. Man kann hier eben so verschieden denken, wie viele über

manche Sylben. Einige sagen, daß die Sylbe Sma aus S M und A bestehe, andre nehmen einen ganz andern unbekanntem Ton an. Noch mehr wie kann jemand finnliche Dinge erkennen, der keine Sinne hat? und das müßte doch geschehen, wenn die Ideen eben so Grundstoffe aller Dinge sind, als die Buchstaben eigentliche Grundstoffe zusammengesetzter Wörter sind?

Aus dieser ganzen Verhandlung nun erhellt soviel, daß alle Philosophen nur die und keine andre Grundursache angenommen haben, und ich weiter keine anführen kann, als die, die in der Physik abgehandelt, nur mit dem Unterschiede, daß jene darüber sich sehr unbestimmt erklärten.

Bey den ersten Philosophen sind dieselben gewissermaßen alle da gewesen, und gewissermaßen auch keine davon. Ihre Philosophie, die erst neu und fast noch in der Wiege lag, lallt nur. So sagt Empedokles, der Knochen bestehe aus substantialer Form, dies sey das Wesen und die Substanz. Folglich müßte auch Fleisch und so weiter subst. Form seyn oder

oder nichts. Denn dadurch existirt Fleisch und Knochen u. s. f. nicht durch solche Materien wie Feuer, Erde, Wasser und Luft ist. Und das hätte er gewis zugegeben, wenn man ihn darauf geführt hätte, wiewohl er es nicht deutlich erklärt. Doch das habe ich oben mehr ausgeführt. Lasset uns jetzt wieder auf die Zweifel dagegen kommen, denn daraus kann vielleicht für unsere folgende Untersuchung einiger Vortheil erwachsen.

PROBE EINER ÜBERSEZUNG
 AUS DES
 SEXTUS EMPIRIKUS DREI BÜCHERN
 VON DEN
 GRUNDLEHREN DER PYRRHONIKER.

ERSTES BUCH.

1. *Kapitel.*

Von dem Hauptunterschiede der Philosophen.

Beim Suchen einer Sache sind drey Fälle möglich. Entweder man findet sie; oder man bekennt, daß man sie nicht gefunden habe und daß das Suchen fruchtlos sey; oder man hofft sie noch zu finden. Eben so geht es auch bei den Philosophen. Einige behaupten die Wahrheit gefunden zu haben; andre versichern, daß

dafs es nicht möglich sey sie zu finden; und andre hoffen noch von ihrem fortgesetzten Suchen. Die erstern, die sich im Besitze der Wahrheit wähnen, führen den Namen der *Dogmatiker*. Zu diesen gehören die *Aristoteliker*, die *Epikuräer*, die *Stoiker* und einige andre. Zu den zweiten, die sich für die Unmöglichkeit die Wahrheit zu erkennen erklären, gehören die Schulen des *Klitomachus* und *Karneades* und andre *Akademiker*. Die dritten endlich, die noch nach ihrem Besitze streben, sind die *Skeptiker*. Man kann also mit gutem Grunde die Philosophen überhaupt in drei Hauptpartheien eintheilen, in *Dogmatiker*, *Akademiker* und *Skeptiker*.

Ich überlasse es andern, von den beiden erstern Partheien zu sprechen, und schränke mich darauf ein, das System der *Skeptiker*, meiner gegenwärtigen Einsicht gemäß, in einem kurzen Grundrifs darzustellen. Ich erwähne aber hier voraus, dafs nichts von dem was in der Folge gesagt wird so zu verstehen sey, als hätte ich es für durchaus und nothwendig wahr ausgeben wollen. Ich gebe von allem, nur so wie ich es jetzt einsehe, blofs historischen Bericht.

2. Kapitel.

Von den Gesichtspunkten bei der Betrachtung des Skepticismus.

Die Betrachtung der Skeptischen Philosophie hat einen doppelten Gesichtspunkt, einen *allgemeinen* und einen *besonderen*. In dem erstern werden wir zeigen, worinn eigentlich die Skepsis selbst bestehe. Wir werden den Begriff von Skepsis bestimmen; ihre Principien und ihre Gründe, ihr Kriterium und ihren Zweck angeben; ihre Beweisansarten für das dahin gestellt, seyn lassen, den Sinn ihrer Skeptischen Formeln, und endlich ihren Unterschied von den verwandten Systemen aus einander setzen. In dem zweiten besondern Gesichtspunkte werden wir hernach unfre Widerlegungen der einzelnen philosophischen Wissenschaften aufstellen. Ich beginne meine Betrachtung mit dem erstern Gesichtspunkte, und zwar zuerst mit Aufzählung der verschiedenen Benennungen, welche man der Skeptischen Schule beigelegt hat.

3. Kapitel.

Von den verschiedenen Namen der Skeptiker.

Man nennt die Skeptische Schule auch, — die *Zetetische*, Untersuchende, weil sie sich mit *Untersuchen* und Prüfen beschäftigt; — die *Ephektische*, Zurückhaltende, weil der Skeptiker nach der Untersuchung zur *Zurückhaltung* seines Urtheils sich genöthiget fühlt; — die *Aporotische*, Zweifelnde, entweder wie einige sagen, weil sie überall noch *zweifelt* und zu untersuchen fortfährt, oder wegen ihrer Unentschlossenheit zum Annehmen oder Verwerfen einer Meinung; — die *Pyrrhonische*, seit *Pyrrho*, ein Mann von mehr Festigkeit und hellerem Blicke als irgend einer seiner Vorgänger, in der Skeptischen Schule aufgetreten ist.

4. Kapitel.

Von dem Begriffe der Skepsis.

Die *Skepsis* ist das Vermögen, sinnliche und intellektuelle Gegenstände in jeder Rücksicht untereinander entgegen zu setzen, wodurch
man,

man, wegen des Gleichgewichts der widersprechenden Sachen und Gründe, zuerst zum Unentschiedenlassen, und dann zu der daraus entspringenden Gleichmüthigkeit gelangt. *Vermögen* nehme ich aber hier nicht in einem eingeschränkten Sinne; es soll nichts weiter als *Können* überhaupt ausdrücken. Unter *sinnlichen Gegenständen* verstehe ich das was durch die *Sinnlichkeit* vorgestellt wird; von welchem ich eben darum das durch *Vernunft* vorgestellte unterscheide. *In jeder Rücksicht* kann entweder auf *Vermögen* bezogen werden, um anzudeuten, was ich eben angemerkt habe, daß dieses Wort im weiteren Sinne zu nehmen sey. Oder man kann es auch mit *Entgegensetzen* verbinden, um alle Arten des Entgegensetzens — sowohl der sinnlichen oder der intellektuellen Gegenstände unter sich selbst, als beider wechselseitig gegen einander — zu bezeichnen. Oder es läßt sich auch auf *sinnliche und intellektuelle Gegenstände* beziehen, und soll zu erkennen geben, daß wir beides überhaupt in dem gewöhnlichen Sinn nehmen, ohne zu untersuchen, wie jene durch die *Sinnlichkeit* oder diese durch die *Vernunft* vorgestellt werden. Unter *widersprechenden Gründen* verstehe ich, nach der ein-

fach-

fachsten Bedeutung des Wortes, solche die sich nicht vereinigen lassen, nicht bestimmte Verneinungen oder Bejahungen. *Gleichgewicht der Gründe* nenne ich den gleichen Anspruch derselben auf Glaubwürdigkeit, inwieferne keiner von zween entgegenstehenden Gründen uns bestimmen kann, eine Sache als wahr anzunehmen oder als falsch zu verwerfen. Die *Unentschiedenheit* aber ist der Zustand des Gemüthes, wenn es unbestimmt gelassen wird etwas zu verwerfen oder anzunehmen. *Gleichmüthigkeit* endlich ist das Freiseyn der Seele von quälender Ungewissheit und eine ungestörte Ruhe. Wie aber diese aus jenem Unentschiedenlassen unmittelbar entspringe, das wird unten bei der Betrachtung von dem Zwecke des Scepticismus vollständiger entwickelt werden.

5. Kapitel.

Von dem Sceptiker.

Durch den Begriff des Scepticismus ist zugleich auch der Begriff eines Sceptikers bestimmt. Ein *Sceptiker* ist nämlich derjenige, der das Vermögen der Sceptis hat,

6. Kapitel.

Von den Principien der Skepsis.

Die *Haupt-Veranlassung* zur Skepsis war wohl das Verlangen nach einer ungestörten Ruhe des Geistes. Einige vorzügliche Köpfe nämlich sahen die Widersprüche in den Dingen und wurden unruhig über die Ungewißheit, welche von den widersprechenden Eigenschaften sie für wahr annehmen sollten. Sie fiengen also an zu untersuchen, was Wahrheit oder Schein an den Dingen sey, um durch diese Auseinanderetzung ihren Geist von den Beunruhigungen des Hin- und-Herschwankens zu befreien. Der *Haupt-Grundsatz* aber, auf dem das System des Scepticismus beruht, ist dieser: *Jedem Grunde steht ein anderer gleich wichtiger entgegen.* Denn offenbar ist dies für uns der Bestimmungsgrund, durchaus nichts dogmatisch zu behaupten.

7. Kapitel.

Ob die Skeptiker dogmatische Behauptungen aufstellen?

Wenn man *Dogma* in der von einigen angenommenen ganz allgemeinen Bedeutung nimmt,
in

in welcher es nur *etwas für wahr halten* überhaupt ausdrückt: so kann man freilich nicht sagen, daß die Skeptiker kein Dogma haben. Denn der Skeptiker hält wirklich die durch äußern Eindruck hervorgebrachte Empfindungen für wahr; er sagt z. B. nicht, es ist mir nicht heiß, wenn er Hize fühlt, oder es ist mir nicht kalt, wenn er friert. Allein andere verstehen unter *Dogma*, das *Fürwahrhalten* eines durch Vernunft untersuchten nichtanschaulichen Gegenstandes. In diesem Sinne haben die Skeptiker kein Dogma, denn sie erklären keinen der nichtanschaulichen Gegenstände für wahr, Selbst wenn sie über diese Gegenstände in bekannten Formeln ihres Systems, z. B. *keines mehr*, oder *ich bestimme nichts*, oder in ähnlichen von denen in der Folge noch die Rede seyn wird, sich ausdrücken: so sind es doch keine Dogmen, die sie aufstellen. Denn es ist ein wesentliches Merkmal der dogmatischen Behauptung, daß sie den Gegenstand als durchaus bestimmt festsetzt. Der Skeptiker aber nimmt selbst jene Formeln nicht als durchaus bestimmt an. Denn er schließt: Wie aus dem Saze, *Alles ist falsch*, allgemein genommen auch folgen müßte, daß er selbst falsch sey;

oder der andere, *Nichts ist wahr*, eben darum auch selbst nicht wahr wäre: eben so würde auch die Formel, *Keines wahrer*, durch sich selbst der ihr entgegengesetzten Behauptung gleiche Rechte zuschreiben, und also in diesem weiten Umfange genommen sich selbst mit den übrigen Behauptungen zugleich aufheben. Eben dies gilt auch von allen andern Formeln der Skeptiker. Wenn nun zu einer dogmatischen Behauptung nothwendig gehört, daß der Gegenstand als durchaus bestimmt behauptet werde; die Skeptiker aber ihre Formeln so gebrauchen, als ob sie durch sich selbst aufgehoben werden könnten: so kann man offenbar nicht sagen, daß die in solchen Formeln ausgedrückten Sätze *Dogmen* seyen. Dies wird noch mehr dadurch bestätigt, daß die Skeptiker durch ihre Formeln nur angeben wollen, wie ihnen ein Gegenstand erscheint und wie sie davon zu urtheilen sich bewogen fühlen, ohne dadurch etwas als ausgemacht annehmen, noch weniger etwas über die äußeren Gegenstände selbst bestimmen zu wollen.

8. Kapitel.

Ob die Skeptiker eine eigne Sekte ausmachen.

Wir können diese Frage eben so wie die vorige behandeln. Heißt man eine *Sekte* das Annehmen mehrer Dogmen, die unter sich sowohl als mit den Erscheinungen übereinstimmen; versteht aber unter *Dogma* eine Entscheidung über etwas Nichtanschauliches: so machen die Skeptiker keine Sekte aus. Eine *Sekte* kann aber auch heißen eine Vereinigung mehrer Menschen zu einem gemeinschaftlichen Grundfaz, den sie in Rücksicht der äussern Gegenstände befolgen, welcher zeigt wie man vermuthlich *recht* (d. h. nicht bloß tugendhaft, sondern überhaupt *auf die beste Art*) lebe, und welcher die Ausübung des Unentschiedenlassens befördert. In diesem Sinne sind die Skeptiker eine Sekte; denn wir befolgen in Rücksicht der äussern Gegenstände einen Grundfaz, der uns lehrt, nach den Sitten, Gesetzen und Einrichtungen unsers Vaterlandes und nach unsern eignen Empfindungen uns in unsern Handlungen zu richten.

 9. Kapitel.

Ob die Skeptiker Naturforscher seyen?

Auf eben die Art verfare ich auch bei der Frage: ob die Skeptiker *Naturkunde* treiben müssen? Inwieferne man nämlich bei dieser Beschäftigung zur Absicht haben kann, über die von den Naturforschern aufgestellte Dogmen eine befriedigende Entscheidung geben zu können; insoferne werden keine solche Untersuchungen von uns angestellt. Die *Naturwissenschaft* darf uns aber doch nicht fremde seyn, weil wir nur durch sie die Gründe kennen und angeben lernen die einander entgegengesetzt sind; was zu unserm lezten Zweck, der ungestörten Gleichmüthigkeit, unentbehrlich ist. In eben dieser Hinsicht beschäftigen wir uns aber auch mit dem *logischen* und *moralischen* Theile der Philosophie.

10. Kapitel.

Ob die Skeptiker die Erscheinungen läugnen.

Man muß offenbar die Skeptiker ganz mißverstanden haben, wenn man sie beschuldigt, daß sie die Erscheinungen verwerfen. Denn fürs erste
 läug-

läugnen wir nicht, wie ich auch vorhin schon bemerkt habe, das Afficirtwerden unfrer Sinnlichkeit; dies nöthiget uns aber ein Afficirendes anzunehmen, welches eben die *Erscheinung* ist. Fürs zweite aber indem wir zweifeln, ob der *äußere Gegenstand* so beschaffen sey, wie er uns erscheint, so geben wir ja eben dadurch selbst zu, *dafs etwas sey*, was erscheint. Wir zweifeln also nicht an dem Gegenstande der Erscheinung, sondern nur an den Beschaffenheiten, die einem solchen Gegenstande zugeschrieben werden. Dies ist doch wohl sehr verschieden? — Wir geben z. B. zu, dafs der Honig uns süß erscheint, denn wir werden durch die Empfindung der Süßigkeit überzeugt; aber ob der Honig auch, inwieferne er nicht empfunden wird, die Eigenschaft des Süßen habe, daran zweifeln wir. Das heißt aber nicht die Erscheinung selbst, sondern nur die der Erscheinung beigelegte Prädikate bezweifeln. Wenn wir aber gegen die Erscheinungen selbst Zweifelsgründe vorbringen, so geschieht dies keineswegs, um die Gewisheit der Erscheinungen zu läugnen, sondern um die übereilten Annahmen der Dogmatiker auffallend zu machen. Denn da die Vernunft so sehr trügend ist, dafs sie so

gar bei Erscheinungen beinahe das Zeugniß unfrer Sinne uns verdächtig macht: wie nöthig muß nicht erst im Gebiete des Nichterkennbaren ein gewisses Mißtrauen gegen ihre Wirkungen seyn, wenn wir nicht durch ihre Eingebungen in Irrthum gerathen wollen!

II. Kapitel.

Von dem Kriterium der Skeptiker.

Daß wir uns nach den Erscheinungen richten, erhellt aus dem, was ich von dem Kriterium der Skeptiker zu sagen habe. *Kriterium* kommt aber in einer zweifachen Beziehung vor: erstlich Kriterium der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Gegenstandes — davon wird in dem *polemischen* Theile gehandelt werden; zweitens Kriterium des Handelns, nach welchem wir in Rücksicht unfers Lebens beurtheilen, was wir thun oder nicht thun sollen — und von dem letztern wollen wir jetzt sprechen. Die *Skeptische* Schule hat zu ihrem *Kriterium* die Erscheinung, worunter sie eigentlich die *Vorstellung der Erscheinung* verstehen. Diese ist freilich, inwiefern sie in einem Affektseyn und einer unwillkührlichen Empfindung

dung gegründet ist, weiter keinem Zweifel unterworfen. Es wird daher auch schwerlich jemand in Zweifel ziehen, daß ein Gegenstand so oder anders *erscheine*; aber darüber entsteht die Frage, ob der Gegenstand so *sey*, wie er erscheint. Da wir nun einmal doch nicht ganz unthätig seyn können, so richten wir uns mit unserm Handeln nach den Erscheinungen, ohne über diese erst etwas theoretisch zu bestimmen. Wir glauben aber diese Erscheinungen, welche für uns die Regeln unsers Lebens sind, unter folgenden vier Classen, — der Anlage unsrer Natur, den Trieben unsrer Gefühle, den Vorschriften der Geseze und Sitten, und dem Unterricht in den Künsten — begreifen zu können. *Die Anlage unsrer Natur* — inwieferne wir empfindende und denkende Wesen sind; *die Triebe unsrer Gefühle* — inwieferne wir durch Hunger zum Essen, durch Durst zum Trinken genöthiget werden; *die Vorschriften der Sitten und Geseze* — inwieferne wir durch sie lernen, ein religiöses Leben als gut, ein irreligiöses als böse zu betrachten; *der Unterricht in den Künsten* — inwieferne wir dadurch geschickt werden, in denjenigen Künsten die wir gewählt haben, etwas auszurich-

ten. Doch dies alles sagen wir, ohne es bestimmt behaupten zu wollen.

12. Kapitel.

Von dem Zwecke der Skeptiker.

Unfrer Ordnung nach müssen wir nun auch von dem Zwecke der Skeptischen Schule sprechen. *Zweck* ist dasjenige, um dessen willen alle Handlungen oder alle Untersuchungen vorgenommen werden, was selbst aber nicht weiter um eines andern willen gewollt wird; oder *Zweck* ist, das Letzte wornach wir streben. Dieser ist bei den Skeptikern, so weit ich bis ietzt ihren Sinn verstehe, Ruhe des Geistes in Absicht der theoretischen Untersuchungen, und Gleichmüthigkeit in Absicht auf die unvermeidlichen äuffern Umstände. Der Skeptiker sieng nämlich damit zu philosophiren an, das er die sinnlichen Vorstellungen untersuchte und das Wahre an ihnen vom Falschen unterscheiden lernen wollte, um auf diesem Wege Sicherheit gegen Ungewisheit und Irrthum zu erlangen. Er fand aber widersprechende Erscheinungen, für welche auf beiden Seiten gleich starke Gründe sprachen; und da er die-
fen

sen Widerspruch nicht anzulösen wußte, so ließe er sein Urtheil dahin gestellt seyn. Durch dieses Dahingestellt seyn lassen aber erreichte er zufälligerweise, daß seine Gleichmüthigkeit durch keine theoretische Meinungen gestört wird. Freilich wird derjenige, der die Dinge für an sich gut oder böse hält, in beständiger Unruhe seyn. Denn fehlen ihm diese vermeinten Güter, so glaubt er auf der einen Seite durch wirkliche Uebel gepeinigt zu werden, und auf der andern Seite ringt er mit Ängstlichkeit nach dem Besitze des eingebildeten Gutes. Hat er sie aber errungen, so hat er mit neuengroßern Unruhen zu kämpfen; neue vernunftwidrige grenzenlose Begierden reißen ihn mit sich fort, und weil er überdies immer in Furcht ist, eine unglückliche Katastrophe seines Zustandes zu erleben, so hat er nichts zu thun, als Vorsichtsmittel, sich den Besitz seiner eingebildeten Güter zu sichern, zu erfinden. Derjenige hingegen, der es dahin gestellt seyn läßt, ob die Dinge an sich gut oder böse seyen, der wird eben so wenig von heftiger Furcht vor diesen, als von ängstlichem Trachten nach jenen gequält werden, und folglich ganz ruhig seyn. Es gieng also den Skeptikern gerade so, wie

wie dem Mahler *Apelles*. Dieser wollte nämlich in einem Gemälde das Schäumen eines Pferdes darstellen. Seine Versuche mißglückten aber alle so sehr, daß er voll Mißmuth den Schwamm, womit er die Farben aus seinem Pinsel abzuwischen pflegte, gegen das Gemälde warf. Dadurch entstand eine sehr natürliche Abbildung des Schaums. So suchten auch die Skeptiker die Gleichmüthigkeit des Geistes dadurch zu erreichen, daß sie das Widersprechende der sinnlichen sowohl als der intellektuellen Gegenstände auseinander zu setzen bemüht waren. Sie konnten aber damit nicht zu Stande kommen, und ließen es also unentschieden. Diesem Unentschiedenlassen folgte aber von selbst jener gesuchte Zustand des Gemüthes, zwar zufällig aber eben so natürlich als der Schatten dem Körper. Wir glauben indess nicht, daß der Skeptiker ganz frei von allen unangenehmen Empfindungen sey. Er leidet auch unter dem allgemeinen Gesetze der äußern Nothwendigkeit. Er gesteht selbst, daß er bisweilen friere, oder dürste, oder andre Empfindungen von der Art habe. Allein in diesen Fällen leidet die gewöhnliche Classe von Menschen doppelt, eines Theils durch die un-

ange-

angenehmen Gefühle selbst, und dann in eben dem Grade auch dadurch, daß sie diese Uebel für etwas an sich Böses halten. Der Skeptiker hingegen verwirft die Meinung, daß diese Zufälle wirkliche Uebel seyen, und kommt also auch darinn leichter davon. In dieser Rücksicht also sagen wir, der Zweck des Skeptikers sey Ruhe des Geistes in Absicht theoretischer Untersuchungen, und Gleichmüthigkeit in Absicht auf den Einfluß außrer Zufälle. Einige berühmte Skeptiker haben diesen auch noch beigezählt das Unentschiedenlassen bezweifelter Gegenstände.

13. Kapitel.

Von den Haupt-Beweisarten der Skeptiker.

Ich habe oben gesagt, die Ruhe des Gemüths entspringe aus dem Unentschiedenlassen; ich will also nun auch zeigen, wie wir zu diesem Unentschiedenlassen bestimmt werden. Dies geschieht — um es ganz allgemein auszudrücken — durch das Entgegensetzen der Dinge. Wir setzen aber sowohl sinnliche als intellektuelle Gegenstände unter sich, oder beide untereinander wechselseitig entgegen. Wir setzen z. B. sinnliche Gegenstände unter sich entgegen wenn wir
sagen:

sagen: ein und eben derselbe Thurm scheint in der Ferne rund, in der Nähe aber viereckigt; *intellektuelle Gegenstände* — wenn wir dem, der aus der Ordnung der Gestirne Beweise für das Daseyn einer Vorsehung ableiten will, entgegenhielten, daß doch oft die Rechtschafnen unglücklich, die Lasterhaften hingegen glücklich seyen, und daraus schlossen, daß es keine Vorsehung gebe; *Intellektuelle und sinnliche Gegenstände* aber — wenn z. B. Anaxagoras der Behauptung, der Schnee sey weiß, entgegensezte der Schnee sei gefrorenes Wasser, das Wasser aber sei schwarz und folglich müsse auch der Schnee schwarz seyn. In einer andern Rücksicht sezen wir auch Gegenwärtiges mit Gegenwärtigem — wie in den angeführten Beispielen — oder mit Vergangnem oder mit Zukünftigem entgegen. Wenn z. B. jemand einen Grund gegen uns vorbrächte, den wir nicht auflösen könnten, so würden wir ihm antworten: diesen Grund, der richtig scheint nach dem System zu dem du dich bekennst, kannte man nicht bevor der Stifter desselben geboren war, und doch war er an sich schon vorhanden; eben so kann auch der dem deinigen entgegenstehende Grund an sich schon vorhanden seyn, ungeach-

geachtet er uns noch unbekannt ist. Folglich dürfen wir diesem Grunde, seiner anscheinenden Stärke unerachtet, dennoch nicht beistimmen.

Um aber diese Arten unsers Entgegensetzens noch deutlicher ins Licht zu setzen, füge ich die *Beweisarten* bei, welche uns zum Unentschiedenlassen bestimmen. Ich will aber weder in Rücksicht auf die Anzahl noch auf die Ueberzeugungskraft dieser Beweisarten etwas gewisses behaupten, denn es könnte wohl seyn, daß diese Aufzählung weder alle, noch gerade die wirksameren umfasse.

14. Kapitel.

Von den zehen Beweisarten.

Es werden von den ältern Skeptikern gewöhnlich *zehen* solcher *Beweisarten* für die Nothwendigkeit des *Unentschiedenlassens* angeführt, die bei ihnen auch unter den gleichbedeutenden Namen von *λογισ* und *τοπισ* vorkommen. Es sind nämlich folgende: die *erste*, aus der Verschiedenheit der Thiere; die *zweite*, aus dem Unterschied unter den Menschen; die *dritte*

aus

aus der verschiedenen Einrichtung der Sinnwerkzeuge; die *vierte*, aus den Umständen; die *fünfte*, aus Lage, Entfernung und Ort; die *sechste*, aus den Beimischungen; die *siebente*, aus der Gröfse und Beschaffenheit der Gegenstände; die *achte*, aus den Verhältnissen; die *neunte*, aus den häufigern oder seltenern Vorfällen; die *zehnte*, aus den Schulen, Sitten, Gesetzen, Mythen und dogmatischen Meinungen. Die Ordnung, in der wir diese Beweisarten anführen, ist aber keineswegs als nothwendig anzusehen.

Diese zehen Beweisarten stehen unter folgenden *drei* höhern Arten: die *erste*, in Rücksicht auf das Urtheilende; die *zweite*, in Rücksicht auf das zu Beurtheilende; die *dritte*, in Rücksicht auf beide zugleich. Die erstere dieser Beweisarten vom *Urtheilenden*, begreift unter sich die vier ersten der obigen Classe; inwieferne das Urtheilende entweder ein Thier, oder ein Mensch, oder ein Sinn, oder etwas in einem gewissen Zustande ist. Der andern, von dem *zu Beurtheilenden*, sind die *siebente* und *zehnte* — der *dritten*, von *beiden zugleich*, die *fünfte* und *sechste* und die *achte* und *neunte* der obigen Beweis-

weifsarten untergeordnet. Diese drei lassen sich aber selbst wieder unter der Classe *von den Verhältnissen* zusammenfassen. Man kann also die Beweisart aus den Verhältnissen als Gattung, jene drei als die Arten, und obige zehn als die Unterarten betrachten. Soviel von ihrer vermuthlichen Anzahl — Von ihrer Beweiskraft folgendes!

Von der ersten Beweisart.

Die erste Beweisart wäre also die, *aus der Verschiedenheit der Thiere*, vermöge welcher bey ihnen von einerlei Gegenständen nicht einerlei Vorstellungen möglich wären. Dies schliessen wir aber theils aus der verschiedenen Entstehungsart der Thiere, theils aus der verschiedenen Beschaffenheit ihrer Körper.

In Rücksicht ihrer Entstehung nämlich sind einige durch Begattung erzeugt, andre nicht. Die letztern entstehen entweder durch Feuer, wie die Thiere die man in den Feuerherden antrifft; oder aus verdorbenem Wasser, wie die Mücken; oder aus versauertem Wein, wie die Eßigfliegen; einige aus der Erde; andre aus dem Schlamm, z. B. die Frösche; andre aus

F

Koth,

Koth, z. B. Würmer; andre aus Eiern, z. B. die Skarabäen; andre aus Kohl, z. B. Raupen; andre aus Früchten, z. B. die Mäken, die der wilde Feigenbaum gebiert; andre aus verschiedenen Thieren z. B. Bienen aus Ochsen, Wespen aus Pferden. Die erstere Classe aber enthält wieder entweder solche die durch Begattung gleicher Arten entstehen, wie die meisten Thiere, oder solche die durch vermischte Arten erzeugt werden, wie die Maulthiere. Ferner werden die gewöhnlichen Thiere entweder als Thiere geboren, wie die Menschen; oder als Eyer, wie die Vögel; oder als ungebildete Stücke Fleisch, wie die Bären. Es läßt sich also vermuthen, daß durch diese Ungleichheit in der Art des Erzeugtwerdens große Abweichungen entstehen müssen; woraus sich auch die Antipathien, die Unvereinbarkeit und der Streit unter den Thieren erklären lassen.

Aber auch die verschiedene Einrichtung der Haupt- Theile des Körpers, besonders der zum Unterscheiden und Empfinden bestimmten Organe, muß bei den Thieren, je nachdem sie so oder anders gebildet sind, öfters ganz widersprechende Vorstellungen hervorbringen. Denn
ein

ein Gelbflüchtiger z. B. sieht das gelb, was wir weiß sehen, und was der, der rothunterlaufene Augen hat, roth nennt. Da nun einige Thiere gelbe, andre röthlichte, andre weißlichte, und wieder andre anders gefärbte Augen haben, so scheint es mir sehr wahrscheinlich, das ihnen die Farben sehr verschieden erscheinen müssen. Eben so wenn wir lange in die Sonne gesehen haben, und darauf in ein Buch sehen, so scheinen uns die Buchstaben wie von Gold und flimmernd zu seyn. Nun giebt es aber Thiere, die von Natur leuchtende Augen haben, aus denen ein feines leicht bewegliches Licht ausströmt, so das sie auch bei Nacht sehen können; man kann also mit Recht annehmen, das die äusseren Gegenstände diesen nicht eben so wie uns erscheinen. Eben so bewirken die Schwarzkünstler, das die Zuschauer bald schwarz bald kupferfarbig aussehen, indem sie ihre Lichter in kleinen Abfäzen abwechselnd mit Kupfer-Rost und Sepienfäst bestreichen. Nun sind aber den Augen der Thiere sehr verschiedenartige Säfte beigemischt; sollte man also nicht noch mit mehr Grunde schliessen dürfen, das ihre Vorstellungen von den Gegenständen nicht gleich seyen? Ferner wenn man das Aug zusammen drückt,

drückt, so erscheinen die Formen und Umrisse der Gegenstände länglicht und schmahl. Es ist also wahrscheinlich, daß solche Thiere, bei denen der Augapfel quäer steht und länglicht ist, z. B. Ziegen, Katzen und dergleichen, die Gegenstände verschieden sehen, und anders als andre Thiere, die einen runden Augapfel haben. So stellen auch die Spiegel, je nachdem sie geschliffen sind, die Gegenstände bald sehr klein dar, wie die konkaven, bald aber länglicht und schmahl, wie die konvexen. Es giebt auch einige, in welchen man sich die Eüße oben den Kopf unten gekehrt erblickt. Da nun die Augengefäße so verschieden gebaut sind, bei einigen sehr erhaben und hervorthängend, bei andern mehr hohl, bei andern mehr flach sind; so läßt sich vermuthen, daß auch die Vorstellungen dadurch sehr verschieden modificirt werden, und daß also z. B. Hunde, Fische, Löwen, Menschen und Heuschrecken die Gegenstände weder ihrer Gröfse noch ihrer Gestalt nach gleich sehen, sondern dem Bilde gemäß; das jedem sein Auge von den Gegenständen liefert, von denen es einen Eindruck empfängt.

Eben

Eben so verhält es sich auch bei den andern Sinnen. Wer wollte z. B. behaupten, das Afficirtwerden des *Gefühls* der Thiere sey nicht verschieden, sie mögen nun eine Schale haben oder unbedeckt seyn, mit Borsten oder Federn oder Schuppen bekleidet seyn? Oder wer wollte glauben, daß die Empfindungen des *Gehörs* gleich seyen, der Gehörgang möge noch so enge oder noch so weit, die Ohren behaart oder glatt seyn; da doch unser Gehör selbst anders afficirt wird, wenn wir die Ohren halb verschliessen, als in ihrem natürlichen Zustande? Auch der *Geruch* der Thiere muß, je nachdem sie so oder anders eingerichtet sind, verschieden seyn. Denn wir können selbst an uns solche Verschiedenheiten wahrnehmen. Wenn wir z. B. durch eine Erkältung uns einen Schnupfen zugezogen haben, oder an einer Blutanhäufung im Kopfe leiden, können Dinge, die für andre einen angenehmen Geruch haben, für uns höchst widerlich und zurückstossend seyn. Nun findet man aber in der Natur einiger Thiere mehr feuchte und schleimigte Theile, bei andern mehr Blut, bei andern mehr gelbe oder mehr schwarze Galle. Man ist also berechtigt zu schliessen, daß die Empfindungen des Geruchs nicht einerlei

bei allen Thieren seyn können. Eben so bei dem *Geschmak*. Die Zunge ist bei einigen Thieren rauh und trocken, bei andern sehr feucht. Nun werden wir bei uns gewahr, daß im Fieber, wenn unsre Zunge trocken wird, alles was wir versuchen einen erdigten oder verdorbnen oder bittern *Geschmak* zu haben scheint; diese Empfindungen rühren aber auch nirgend anders her als von der verschiednen Mischung der in unserm Körper vorhanden seyn sollenden Säfte. Da nun auch bei den Thieren das *Geschmacks*werkzeug verschieden und mit verschiednen Säften angefüllt ist; so müssen auch bei diesem Sinn die Eindrücke, die sie von den Gegenständen erhalten, verschieden seyn.

Wie nämlich einerlei Speise, die wir genießen, eine Blutader oder eine Schlagader, ein Bein oder ein Nerve oder ein anderes Glied werden kann; inwieferne sie eine verschiedne Wirkung hervorbringt, je nachdem sie von einem verschiednen Theile des Körpers aufgenommen wird; Wie ein und ebendasselbe Wasser, das an einen Baum gegossen wird, Rinde oder Zweig oder Frucht — Feige, Granatapfel, oder eine andre — werden kann; Wie ein und ebendasselbe

selbe Hauch des Flötenspielers bald hoch bald tief tönt; Oder wie eine und eben dieselbe Berührung der Leyer bald einen hohen bald einen tiefen Ton hervorbringt: Eben so müssen auch die Vorstellungen von einem und eben demselben äusseren Gegenstande verschieden seyn, je nachdem die Sinnwerkzeuge verschieden sind, durch welche der Stoff zu denselben geliefert wird.

Noch einleuchtender bestätigt dies die Verschiedenheit dessen, was die Thiere begehren oder verabscheuen. Z. B. Balsam ist den Menschen sehr angenehm, den Skarabäen und Bienen hingegen unerträglich. Oel ist für einige Menschen heilsam, tödtet aber Wespen und Bienen, wenn sie damit besprützt werden. Meerwasser ist den Menschen widerlich und schädlich, den Fischen hingegen das angenehmste Getränk. Die Schweine wälzen sich lieber im stinkendsten Kothe, als in klarem und reinem Wasser. Ferner, einige Thiere nähren sich von Kräutern, andre von Stauden, andre von Holz, andre von Saamen, andre von Fleisch, andre von Milch. Einigen ist in Fäulniß übergegangen, andern frische Nahrung, einigen rohe,

andern künstlich zubereitete Speise lieber. Ueberhaupt ist nicht selten das, was einigen Thieren angenehm ist, andern unangenehm, unerträglich und selbst tödtlich. Z. B. vom Schierling werden die Wachteln fett, und von Schweinsbohnen die Schweine. Den letztern sind auch Salamander, so wie vergiftete Thiere dem Hirsche und Skarabäen der Schwalbe, eine angenehme Speise. Ameisen und Effigfliegen verursachen uns Schmerzen und Bauchgrimmen, wenn wir sie essen; der Bär hingegen gebraucht sie als Heilmittel gegen eine gewisse Krankheit. Ferner, die Schlange fällt in Betäubung bei der Berührung eines Buchenzweiges; die Fledermaus beim Berühren eines Platanusblattes. Der Elefant flieht vor einem Widder, der Löwe vor einem Hahn, der Wallfisch vor dem Geräusch zerquetschter Bohnen, der Tiger vor dem Schall einer Pauke. Es ließe sich noch vieles von der Art anführen, allein es wäre vielleicht zweckwidrig, sich länger damit aufzuhalten.

Wenn nun einerlei Gegenstände einigen Thieren angenehm, andern unangenehm sind; der Grund des Angenehm oder Unangenehmseyns
aber

aber in der Vorstellung des Gegenstandes liegt; so sind die Vorstellungen von den Gegenständen bei den Thieren verschieden. Wenn ferner die Vorstellungen von einer und eben derselben Sache nach der verschiedenen Organisation des Vorstellenden verschieden sind: so ist offenbar, daß wir nur angeben können, wie wir uns den Gegenstand vorstellen, und daß wir also unentschieden lassen müssen, wie er an sich sey. Denn eines Theils kommt es uns nicht zu, zwischen unsern Vorstellungen und den Vorstellungen anderer Thiere entscheiden zu wollen; da wir selbst eine der streitenden Partheien sind, folglich nicht Richter seyn können, sondern vielmehr selbst einen Richter nöthig haben. Andern Theils können wir, weder mit noch ohne Beweisen, unsern Vorstellungen von den äussern Gegenständen grössere Wahrheit zuschreiben, als den Vorstellungen der unvernünftigen Thiere. Denn, abgesehen davon daß vielleicht überhaupt kein Beweis möglich ist; wie ich unten zeigen werde; so muß doch der sogenannte Beweis uns entweder als Beweis vorkommen; oder nicht. Im letztern Falle werden wir ihn nicht mit Ueberzeugung vorbringen können. Im erstern Falle aber entsteht — da eben über die sinnlichen Vor-

stellungen der Thiere der Zweifel aufgeworfen ist, der Beweis aber selbst eine Vorstellung ist, die wir als Thiere haben — über den Beweis selbst derselbe Zweifel, ob er *als unsre Erscheinung* richtig sei. Es wäre aber ungereimt, das Bezweifelte mit dem Bezweifelten beweisen zu wollen, denn so müßte es zugleich gegründet und ungegründet seyn — Geprüft, inwiefern man es als Beweis gebrauchen will; ungegründet, inwiefern es selbst erst bewiesen werden soll — dies ist aber ein Widerspruch! Wir haben also keinen Beweis, der uns berechtigt unsern Vorstellungen von den äußern Gegenständen grössere Wahrheit zuzuschreiben, als den Vorstellungen der sogenannten unvernünftigen Thiere.

Da nun die Erscheinungen nach der verschiedenen Organisation der Thiere verschieden sind; und eine Entscheidung, auf welcher Seite die Wahrheit sey, unmöglich ist: so *müssen wir* unser Urtheil über die Gegenstände ausser uns *unentschieden lassen.*

Ob

Ob die sogenannten unvernünftigen Thiere Vernunft besitzen?

Zum Zeitvertreib will ich nun noch zwischen den sogenannten unvernünftigen Thieren und dem Menschen, in Rücksicht ihres Vorstellungsvermögens, eine Vergleichung anstellen. Ich kann mirs um so leichter erlauben, mich über die großsprahlerischen Dogmatiker ein wenig lustig zu machen, da ich bereits so nachdrückliche Gründe gegen sie angeführt habe.

Sonst pflegten die Skeptiker schlechthin die unvernünftigen Thiere im Ganzen genommen mit dem Menschen zu vergleichen. Dagegen wendeten aber die sophistifirenden Dogmatiker ein, die Vergleichung habe ungleiche Gegenstände. Ich will also, um ihre Schwäche desto auffallender zu zeigen, nur über ein einziges sehr geringgeschätztes Thier meine Vergleichung anstellen, über den Hund — wenns vergönnt ist! Wir werden aber auch auf diesem Wege finden, daß die Thiere, von denen die Rede ist, in Rücksicht auf die Erscheinungen keine geringeren Ansprüche auf Glaubwürdigkeit haben, als wir.

Die

Die Dogmatiker geben selbst einstimmig zu, daß der Hund feinere Organe habe als wir; einen weit schärferen Geruch, durch welchen er die Spur eines Wildes findet, ohne es gesehen zu haben; ein schärferes Gesicht, ein feineres Gehör. Wir wollen also sogleich zur Untersuchung über *die Vernunft* selbst fortschreiten. Man kann aber die Vernunft entweder als *inneres Vermögen* betrachten, oder inwiefern sie sich *durch Sprache äußert*. Wir wollen zuerst von der Vernunft als innerem Vermögen sprechen. Nach der eignen Erklärung der Stoischen Dogmatiker, die hier unsere hauptsächlichsten Gegner sind, besteht diese im Begehren des Nützlichen und Vermeiden des Schädlichen, in der Kenntniß der dazu erforderlichen Künste, und in der Erwerbung derjenigen Tugenden, die der Natur nach möglich und den Leidenschaften entgegen gerichtet sind. Nun finden wir aber bei dem Hunde — um bei diesem einzigen Beispiele stehen zu bleiben — erstens, daß er sucht was ihm gedeihlich ist, und flieht was ihm nachtheilig ist; er läuft nach einer gehobten Mahlzeit, und entspringt, wenn er die Peitsche zu bekommen fürchtet; daß er zweitens eine Kunst versteht seine Neigungen zu befriedigen,

nämlich

nämlich die Jagd; daß er endlich selbst auch Tugenden beizt. Wenn es nämlich Gerechtigkeit ist; jedem zu vergelten wie ers verdient, so hat der Hund offenbar Gerechtigkeit; denn er liebkost und bewacht seine Hausgenossen und seine Wohlthäter, Fremde hingegen und solche die ihn neken bedroht er. Beizt aber der Hund die Tugend der Gerechtigkeit; so hat er — da die Tugenden in einem wechselseitigen Zusammenhang stehen — auch die übrigen Tugenden, welche, nach dem eignen Ausspruch der Philosophen, nicht viele Menschen haben. Er zeigt auch Entschlossenheit in Sachen erlittener Beleidigungen, und beweist Verstand. Dies bezeugt auch Homer, indem er den Ulysses allein vom Argus erkannt werden läßt, während er dem ganzen Hause unkenntlich blieb. Der Hund allein wurde weder durch die Veränderungen an dem Körper seines Herrn getäuscht, noch durch sein sinnliches Vorstellungsvermögen irre geführt, und bewies also in Rücksicht dieses Vermögens wirklich einen Vorzug vor den Menschen. Nach Chrystipp, dem vorzüglichsten Verfechter der unvernünftigen Thiere, versteht er sogar die so berühmte Dialektik. Dieser Philosoph sagt nämlich, bei einem

einem Kreuzwege gebrauche der Hund die fünfte von den angenommenen unerweislichen Schlussarten. Denn wenn er auf zweien Wegen die Spur des Wildes nicht gefunden habe, so kürze er ohne weitere Untersuchung auf den dritten los. Er macht also in der That, sagt der alte Philosoph, folgenden Schluss: Das Wild hat entweder den ersten, oder den zweiten, oder den dritten Weg genommen: nun ist es weder der erste, noch der zweite, folglich der dritte. Er ist ferner sein eigener Arzt, er kennt seine Krankheit und die Linderungsmittel. Hat er in einen Dorn getreten, so eilt er sich davon zu befreien, entweder dadurch daß er den Fuß auf der Erde reibt, oder mit Hilfe seiner Zähne. Hat er irgend ein Geschwür, so lekt er immer ganz sanft den ausgetretenen Eiter ab, indem reinlich gehaltne Geschwüre leicht heilen, die Unreinlichkeit aber ihre Heilung erschwert. Er beobachtet sogar eine Hippokratische Regel ganz genau. Wenn er nämlich am Fuße verwundet ist, so hält er ihn in die Höhe und soviel möglich unbewegt, weil das beste Heilmittel für den Fuß die Ruhe ist. Leidet er an übeln Säften, so frisst er Gras — ein Brechmittel für ihn, wodurch er alles ungehörige weg-

wegschaft und gesund wird. Muß nun nicht dieses Thier — das wir hier als einziges Beispiel aufgestellt haben — welches das Nützliche sucht, das Schädliche flieht; das eine Kunst versteht das ihm zuträgliche zu erlangen; das seine Krankheiten selbst kennt und heilt; das sogar Tugenden besitzt; das also alles besitzt, was zur Vollkommenheit der Vernunft als innern Vermögens gerechnet wird — muß nicht dem Hunde Vollkommenheit in Rücksicht dieses Vermögens zuerkannt werden? — Gewisse Philosophen haben wohl aus eben diesem Grunde sich selbst mit dem Beinamen von diesem Thiere beehrt!

Von der *Vernunft* in der zweiten Rücksicht, inwiefern sie das *Vermögen der Sprache* enthält, haben wir vor der Hand nicht nöthig etwas zu sagen. Ist doch die Sprache selbst von gewissen Dogmatikern — die ihren Schülern für die ganze Lehrzeit Stillschweigen geboten — als Hinderniß bei Erwerbung der Tugenden verdächtig gemacht worden! Ueberdies, nehmen wir einen stummen Menschen — niemand wird ihm darum Vernunft absprechen. Allein auch abgesehen davon, so findet man wirklich mehrere Thiere, die reden können und selbst unfre

Worte

Worte aussprechen, z. B. die Aelstern, und einige andre. Aber auch dies nicht gerechnet, so hören wir doch Stimmen von diesen angeblich vernunftlosen Thieren. Wir verstehen sie freilich nicht, aber sollte es darum ganz unwahrscheinlich seyn, daß sie unter sich sprechen, und ihre Sprache nur uns unverständlich sey? Wir verstehen ja auch Menschen von fremden Sprachen nicht, und glauben, wenn wir sie sprechen hören, nichts als einförmige Töne zu vernehmen. Wir hören aber doch, daß auch bei Hunden die Stimme verschiedene Abwechslungen hat; daß sie anders ist, wenn sie jemand zurücktreiben wollen, anders wenn sie heulen, anders wenn sie geschlagen werden, anders wenn sie schmeicheln. Und überhaupt wenn jemand darauf Acht haben will, so wird er auch bei andern Thieren solche verschiedene Modificationen der Stimme nach verschiedenen Umständen wahrnehmen — und man könnte also mit Recht behaupten, daß die sogenannten unvernünftigen Thiere auch die *sprechende Vernunft* besitzen.

Wenn nun die Thiere von uns weder an Schärfe noch Feinheit der Sinne, noch an innerem

rem

ren Vernunftvermögen, noch auch (wie wollen dies zum Ueberflufs hinzuzusetzen) durch das Vermögen der Sprache übertroffen werden: so werden sie auch nicht mindere Ansprüche, auf Glaubwürdigkeit in Rücksicht der sinnlichen Vorstellungen haben, als wir. Dies liesse sich aber von jedem einzelnen der unvernünftigen Thiere zeigen, mit dem man eine solche Vergleichung anstellte. Man muß z. B. den Vögeln vorzügliche Einfichten, und selbst das Vermögen der Sprache zugesetzen, da sie nicht nur das Gegenwärtige sondern auch das Bevorstehende wissen, und denen, die es verstehen können, durch ihre Stimme verkünden oder durch andre Zeichen andeuten.

Ich habe aber — wie schon oben angemerkt wurde — nur zum Zeitvertreib diese Vergleichung angestellt. Denn ich glaube schon vorher hinreichend bewiesen zu haben, daß unsern sinnlichen Vorstellungen der Vorzug grösserer Wahrheit vor denen der unvernünftigen Thiere mit keinem Grunde zuerkannt werden könne. Und da nun also die Thiere in Rücksicht der Vorstellungen auftrat

G

Gegen-

Gegenstände eben so große Glaubwürdigkeit verdienen, als wir; diese Vorstellungen aber durch die mannichfaltige Organisation der Thiere unendlich verschieden sind: so werden wir zwar angeben können, wie die äußern Gegenstände *uns* erscheinen, aber wie sie *an sich* sind, müssen wir — aus den angeführten Gründen — *unentschieden lassen*.

A n h a n g.

Ich möchte gerne manche Erläuterung, wenigstens über die Uebersetzung als Uebersetzung, hier beifügen. Ich fürchte aber sie möchten hier keinen Raum finden, und muß sie also zu einer andern Gelegenheit aufbehalten. Allein eine Erläuterung über das 7. Kap. darf ich doch nicht übergehen, weil man darüber eine Rechtfertigung am ersten erwarten wird. Die Hauptsache hängt in dieser Stelle unstreitig von dem Worte *αδηλων* ab, das ich durch *Nichtanschaulich* überseze. Der gewöhnliche Sprachgebrauch berechtigt freilich nicht zu dieser Erklärung, aber er widerspricht ihr doch nicht, und das ist hier hinreichend. Denn wo gezeigt werden kann, daß ein Wort eine Bedeutung haben *muß*, da

da ist es von dieser Seite genug, daß es sie haben kann. Das letztere erhellt hier daraus, daß Nichtansehaulich mit der gewöhnlichen Bedeutung von manifestus genau übereinstimmt, und nur eine nähere Bestimmung davon ist, die hier im Zusammenhang liegt. Das erstere aber glaube ich auf folgende Art beweisen zu können. 1) Kann die gewöhnliche Bedeutung hier gar nicht Statt finden; denn „etwas unbekanntes, oder dunkles, oder gar etwas zweifelhaftes für wahr annehmen,“ ist eine *contradictio in adjecto*, und so konnte also dogma nie definirt werden. 2) Daß das Wort aber diese bestimmte Bedeutung hat, zeigt nicht nur der Zusammenhang an dieser Stelle ganz klar durch den Gegensatz mit *τοῖς κατὰ φαντασίαν κατηνεγκασμένοις παθροῖς*, sondern es erhellt noch deutlicher aus andern Stellen, in denen Sextus den Ausdruck braucht z. B. im 10. Kap. wo es den *Φαίνομενοις* entgegen gesetzt wird; Kap. 14. sect. 138. wo die Dinge überhaupt in *προδηλα* und *αδηλα* eingetheilt werden, u. a. m. O. Noch mehr wird aber diese Erklärung dadurch bestätigt, daß sie ganz genau mit andern Stellen übereinstimmt, in welchen das Skèptische System eben so dar-

gestellt wird. Die Skeptiker halten keineswegs alles für falsch, denn es ist ihre Absicht das Wahre vom Falschen zu unterscheiden; noch weniger halten sie alles für bloßen Schein ohne reale Wirklichkeit, denn sie sprechen von Gegenständen die den Erscheinungen zum Grunde liegen; sie erklären die Erscheinung für ihr Kriterium der Wirklichkeit; sie nehmen das an, wovon sie durch ihre Empfindung überzeugt werden. Sie lassen aber alles dahingestellt seyn; wovon keine Ueberzeugung auf diesem Wege möglich, alles was bloß geschlossen wird, daher sogar auch alles was von den Erscheinungen gesagt wird, sobald es Prädikate sind, die nicht durch Empfindung unmittelbar wahrgenommen werden können, wie man aus dem 10. 11. u. 14. Kap. bef. in der zweiten Beweissart sehen kann. Ich begnüge mich, dies hier bloß angedeutet zu haben, und erspare die weitere Ausführung zu einer andern Gelegenheit. Dafs *επιστημη* auch sonst *Vernunftwissenschaften* bedeute, ist bekannt und wird hier durch seinen offenbaren Parallelismus mit *Φυσικα* außer allem Zweifel gesetzt.

Ich

Ich habe zu dieser Probe meiner Uebersetzung den Anfang des ersten Buchs gewählt, weil ich ihn wirklich für das schwerste halte was in diesen drei Büchern vorkommt. Es wäre leicht gewesen etwas mehr allgemeininteressantes auszuwählen: es wäre auch vielleicht schon um deswillen rathsam gewesen, weil ich dabei der Gefahr, schon in der ersten Probe bedenkliche Blößen zu geben, leicht entgehen konnte. Allein es war mir um Belehrung zu thun. Gelingt es meiner Arbeit, sich Beifall zu erwerben, so werde ich erst noch einige Proben nachfolgen lassen, ehe die ganze Uebersetzung erscheint. Urtheile von Kennern werde ich gerne annehmen und benützen. Rücksicht auf die Schwierigkeit einer Arbeit, bei der so wenig vorgearbeitet ist, wird mir — zwar nicht Nachsicht der Fehler — aber doch eine billige Zurechtweisung erwerben.

Gotha, den 28. Jul.

1791.

Friedrich Immanuel Niethammer.

Doctor der Philosophie.

G 3

VER-

VERSUCH EINER UEBERSICHT
DER
NEUESTEN ENTDEKUNGEN
IN DER
PHILOSOPHIE.

Ohne sich der lächerlichen Pedanterey jenes Mathematikers im Geringsten schuldig zu machen, der ein Schauspiel mit der unwilligen Frage verließ: was denn nun die Herren da eigentlich ausgemacht hätten? können die Zuschauer des bisherigen philosophischen Schauspieles mit allem Rechte eine gleiche Frage thun. Sie sind befugt, eine Antwort zu erwarten, ist anders ihre Frage nicht in dem Tone jenes Mathematikers gesprochen, und nicht eine bloße Erkundigung

gung der Neugier: in jenem Falle stünde die Frage nach einer rednerischen Figur anstatt der Negation, in diesem würde eine ausführliche Antwort wenigstens, nicht wohl angebracht seyn.

Ob man aber überhaupt auf eine ernsthafte Frage nach dem, was in der Philosophie durch die neuesten Bemühungen ausgemacht sey, jetzt schon und zwar einigermaßen bestimmt antworten kann? Ich glaube, ja. Wird auch nur von einem Theile der philosophischen Welt die *Möglichkeit* nachgegeben, daß die Theorie des Vorstellungsvermögens — nach der Idee ihres Urhebers — eine Elementarphilosophie, und daß die Kritik der reinen und der practischen Vernunft eine Propädeutik, jene der Metaphysik überhaupt, diese der Moral werden könne, — das Wenigste, was man nachgeben kann: so würde schon diese entdeckte *Möglichkeit*, dieser gefundene *Anfang* einer Elementarphilosophie und Propädeutik eine interessante Antwort auf jene Frage abgeben. Indessen werden diejenigen Selbstdenker, welche die *Reichhaldschen Briefe über die Kantische Philosophie*

G 4

Philosophie studiret haben, aus den dafelbst aufgestellten *Folgen* dieser Philosophie gewifs auf etwas mehr, *als blos mögliche* und *künftige Gründe* schliessen. Zudem haben auch die hartnäckigsten Widerfacher der neuesten Art zu philosophiren zugestanden, das wenigstens in einigen Stücken etwas Neues entdeckt sey. Und so kann ich also hoffen, das wohl *keinen* meiner Leser schon der bloße Titel des gegenwärtigen Versuches beleidigen, keiner diesen Versuch im Voraus für zu vorlaut erklären werde.

Die gewählte Darstellungsart in diesem Versuche mag sich vornehmlich dadurch rechtfertigen, das sie die einzige war, wobey sich häufige Wiederholungen vermeiden liessen.

Sprache der Philosophie.

Die unbezweifelte Bemerkung, das Begriffe, deren Gegenstände nicht *angesehen* oder *empfunden*, sondern blos *gedacht* werden, nur durch Worte da sind, nur durch *bestimmte* Worte bestimmt gedacht und mitgetheilet werden können, sollte wohl billig die

die Philosophen mit dem bekannten: *In verbis, finus faciles!* etwas vorsichtiger machen. So wenig es in der Sprache der Philosophie wirkliche Synonyma giebt: eben so wenig sind die meisten sogenannten *Wortstreitigkeiten* *bloße* und *eigentliche Wortstreitigkeiten* gewesen. Wenn die Freunde der sogenannten *realen* Philosophie dieser Bemerkung nachdenken wollen, wenn sie vielleicht gar finden, daß ihre *Sachen* sammt und sonders weit *bestimmter* seyn würden, wenn es ihre *Worte* wären: so werden sie demjenigen, was in den neuesten Zeiten für die Sprache der Philosophie gethan worden ist, gern einen Platz in der Reihe *wichtiger* Entdeckungen verstatten.

Durch *Kants*, *Reinholds* und einiger Andern Bemühungen sind viele sonst schwankende Ausdrücke bestimmt worden, die Wörter *Vorstellung*, *Empfindung*, *Anschauung*, *Begrif*, *Idee*, *Gegenstand*, *Stoff* und mehrere. Einige Wörter haben neue und zwar passendere und bestimmte Bedeutungen erhalten, *synthetisch*, *analytisch*. Einige verfallene, z. B. das Wort *Kategorie*, sind wie-

der aufgenommen worden: andere z. B. das Wort *Aesthetik*, haben ihre ursprüngliche, nachher veränderte, Bedeutung zurück erhalten. Für neue Begriffe sind neue Wörter aufgenommen worden z. E. *Imperativ*, *Anticipation* u. a. Eine Menge der trefflichsten Vorschläge für die philosophische Terminologie, wovon ich nur den in Kants Kritik der Urtheilskraft S. 237. f. anführen will, gehört ebenfalls hierher. Die Unterscheidung der *Naturgeschichte* und *Naturbeschreibung*, und andere durch *besondere Wörter* bestimmte Unterschiede und Verhältnisse der *Begriffe*; die Verweisung mancher falschen und widersprechenden Benennungen, z. B. des Wortes *Trägheitskraft*; verschiedene Wendungen und Bilder, wodurch die Begriffe an Deutlichkeit gewonnen haben, verdienen keine geringere Aufmerksamkeit. — Bisher haben viele die Kantische und Reinholdische Sprache *genekt*; aber keiner hat es vermocht, beyden Männern ihr großes Verdienst um die Sprache der Philosophie freitig zu machen: ein Verdienst, wovon sich freylich auch unsere philosophische Muttersprache überhaupt einen Theil

Theil zueignet. Die Zeit wird es lehren, wie weit ihr die englische und französische beykommen wird. In die lateinische Sprache werden sich die Werke aus der Kritischen Philosophie nicht leicht übertragen lassen; in Rücksicht der Reinholdischen Theorie wenigstens habe ich selbst die Erfahrung gemacht.

Dafs übrigens die Kantische Sprache viele Misverständnisse verursacht hat, ist unleugbar, war aber auch unvermeidlich. „Der Mann, der das Erkenntnisvermögen aus einem ganz neuen Gesichtspuncte ansehen und zeigen mußte, war dadurch genöthiget, vielen von den bisherigen Formeln und Ausdrücken einen ganz neuen Sinn unterzuliegen, manche der gewöhnlichsten als unbrauchbar zu verwerfen und an ihrer Stelle sich ganz neue zu schaffen. Er mochte sich über diese nothwendigen Neuerungen noch so behutsam erklären, er mochte den Sinn seiner neuen Kunstworte noch so sorgfältig bestimmen, er mochte in seinen Erörterungen noch so ausführlich seyn; so konnte dieß alles gleichwohl nur durch

Worte

Worte gefchehen, die in der von dem alten Misverständnisse (des Erkenntnisvermögens) afficirten Vorstellungsart seiner Leser einen ganz andern Sinn haben mußten, den sie nur nach gänzlich hinweggeräumten Misverständnissen verkiehen konnten, und durch welchen auch die scharfsinnigsten Beurtheiler genöthiget wurden, in jenen Erörterungen bald auf schlechterdings unverständliche Stellen, bald auf offenbare Ungereimtheiten zu stoßen^{*)}. Hier hat sich Reinhold gewissermaßen sein eigenes Schicksal prophezeit: ein Schicksal, welches *alle* Urheber von neuen Systemen in *allen* Wissenschaften zu *allen* Zeiten gehabt haben und so lange haben

*) Dafs man in diesem Stücke auch zuweilen sehr unbillig gewesen ist, kann eben so wenig geleugnet werden. Man hat häufig Kantische Ausdrücke getadelt, und behauptet, dafs sie die Begriffe verwirren, indessen niemand über die Ausdrücke in andern philosophischen Schriften ein Wort erwähnt hat. Wenigstens weifs ich niemanden, der z. B. das Platnersche Wort *Denkbild* in Anspruch genommen hätte, ein Wort, welches sich weder durch Sprachgebrauch, noch Etymologie, noch Analogie, am wenigsten aber durch Philosophie bewahren kann.

haben werden, bis die verheißene *Ideen-Sprache*, welche unmittelbar auf die *Ideen* führen soll, allgemein seyn wird: worüber sich jedoch alle diese Erfinder sehr leicht trösten können, wenn sie sich dasselbe nicht durch willkürliche, ohne Noth und aus bloßer Laune gemachte Veränderungen zugezogen haben.

Licuit semperque licet
Signatum praesente nota producere nomen.

Der genaue Zusammenhang, der, wie erwähnt, zwischen den Worten und Begriffen Statt findet, wird übrigens diesem Abschnitte durch die ganze Folge nähere Erläuterung verschaffen.

Begrif und Eintheilung der Philosophie.

Ich würde es kaum wagen, wenn ich nicht Philosophen von Ansehen zu Vorgängern hätte, den *Begrif* der Philosophie geradehin unter den *neuesten* Entdeckungen aufzuführen. Folgende kurze Prüfung einiger der bisherigen Bestimmungen dieses Begriffes — bey welcher ich die ausführlicheren Untersuchungen des Ienaischen Philosophen benu-

benutze — wird indessen diese Rubrik rechtfertigen.

Die bekannte *Wolfische* Definition der Philosophie, als der *Wissenschaft des Möglichen, wie und warum es möglich ist*, zerfällt nach der *Wolfischen* Erklärung des Möglichen, nach welcher es der zureichende Grund eines jeden Dinges, und insofern auch das Nothwendige und Allgemeine ist, in zwey besondere Definitionen, wovon sich die *Wolfianer* getheilt haben.

Die Philosophie, sagen einige derselben, ist die *Wissenschaft der zureichenden Gründe*.

1. Durch diese Definition ist die Philosophie nicht von der *Geschichte* unterschieden, welche ebenfalls zureichende Gründe hat. Oder wollte man diesen Unterschied dadurch bestimmen, daß man sagte, die zureichenden Gründe der *Geschichte* würden erst durch die der Philosophie im eigentlichen Verstande zureichende Gründe: so ist doch
2. der Ausdruck *zureichende Gründe* immer sehr unbestimmt und schwankend. Weder ist dadurch das Merkmal angegeben,

ben, wodurch sich die zureichenden Gründe von den unzureichenden, die begreiflichen von den unbegreiflichen unterscheiden, noch ist es auch bestimmt, ob unter den zureichenden Gründen die eigentlichen *Principien*, oder die von diesen abhängige und bestimmte Gründe zu verstehen sind.

Die andere Definition, welche die Philosophie *Wissenschaft des Nothwendigen und Allgemeinen* nennet, soll diesen Fehlern abhelfen.

1. Allein hier ist wiederum das Merkmal nicht angegeben, wodurch das Nothwendige und Allgemeine von dem Nichtnothwendigen und Nichtallgemeinen unterschieden werden kann.
2. Die gewöhnliche Erklärung des *Nothwendigen*, als desjenigen, dessen *Gegentheil widersprechende Merkmale* enthält, und des *Allgemeinen*, als desjenigen, was *allen Individuen einer Art und allen Arten einer Gattung* zukommt, würde ohne den Zusatz: *Absolut* die Philosophie von keiner

ner einzigen Wissenschaft unterscheiden; gewinnt aber auch selbst durch diesen Zusatz sehr wenig, da immer noch das Merkmal vermisst wird, wodurch sich das Absolut - nothwendige und allgemeine von dem Hypothetischen unterscheidet.

Feder definirt die Philosophie als den *Inbegriff der wichtigsten Kenntnisse, welche durch den bloßen Gebrauch der Vernunft herausgebracht werden.*

1. Der Ausdruck *bloße Vernunft* ist ganz unbestimmt, und wird durch die Aeußerungen des Verfassers: „dass es der Philosophie um die Kenntnis der Natur und ihrer allgemeinen Wirkungsgesetze zu thun sey“ und dass die Begriffe, auch die allgemeinen, wohl nirgends anders her, als aus der Empfindung entstehen“ noch schwankender. Der Ausdruck *bloße Vernunft* schließt nemlich offenbar die Sinnlichkeit aus, und doch lässt sich die *Kenntnis der Natur* und die *Empfindung* ohne *Sinnlichkeit* nicht denken.
2. Nicht weniger unbestimmt ist der Ausdruck *durch Vernunft herausbringen*. Soll er bedeuten,

deuten, durch Vernunft *erkennen*, oder aus andern Erkenntnissen *Resultate ziehen*? Soll er bedeuten, durch *Vernunft* aus Datis, der *Sinnlichkeit* etwas *herausbringen*; so ist damit die Philosophie nicht von der *Geschichte* unterschieden, welche ebenfalls erst durch Vernunft, insofern diese die sinnlichen Wahrnehmungen bearbeitet, zur *Geschichte* wird.

3. Fehlet das Merkmal, wodurch sich das *Wichtigste* von dem weniger Wichtigen oder ganz Unwichtigen unterscheiden ließe. Ueberhaupt aber, sagt Reinhold, giebt es etwas durch bloße Vernunft Erkennbares, das Unwichtig heißen könnte? Ist nicht jede durch Vernunft mögliche Erkenntnis *gleich* wichtig?

Nicht weniger fehlerhaft und unbestimmt ist die alte *Ciceronianische* Definition, welche von neueren Schriftstellern oft und nur wenig verändert wiederholet worden ist: die Philosophie ist die *Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge und der Ursachen, wodurch diese Dinge zusammengehalten werden*. Denn

1. Fehlet hier das Criterium, woran man grade die Dinge und Urfachen erkennen soll, welche ein Gegenstand der Philosophie seyn, und es paßt also
2. diese Definition beynahe auf alle Wissenschaften; wenigstens macht sie es nicht möglich zu bestimmen, ob nicht die Statistik und Geographie eben so gut, wie die Logik zur Philosophie gehören. Denn sie beschäftigen sich sämmtlich mit menschlichen Dingen und deren Urfachen.

Vorzüglicher würde die Erklärung seyn, welche die Philosophie als die *Wissenschaft des a priori Erkennbaren* bestimmt, wenn nicht auch hier

1. das Merkmal des a priori Erkennbaren fehlte, welches man, ohne in einen Cirkel zu gerathen, nicht als das Nothwendige und Allgemeine angeben kann, und wenn nicht
2. unter dem a priori Erkennbaren gewöhnlich das durch *bloße Vernunft* Erkennbare verstanden würde und mithin die oben gerügte Unbestimmtheit hier von neuem einträte.

Diefs

Dies find die berühmtesten der bisherigen Definitionen der Philosophie. Alle, berühmte und unberühmte, anzuführen, würde ohne Nutzen seyn. Es giebt ihrer noch viele, welche derjenigen an Unbestimmtheit gleichen, die die Philosophie als die *Bemühung* beschreibt, *die innerliche Beschaffenheit der Dinge gründlich zu erkennen.*

Mich dünkt, derjenige müste, wie jener Profelyt, geschworen haben, daß er außer seiner angenommenen Lehrformel sonst in der gantzen Welt nichts mehr wahr finden wolle, der es leugnen könnte, daß alle die angeführten und die ihnen ähnlichen Erklärungen, obschon jede *etwas* Wahres enthält, dennoch jede für sich äußerst unbestimmt und schwankend sey, leugnen also, daß hier noch etwas zu entdecken gewesen sey. Aus dem Standpuncte der bisherigen Philosophie, mag freylich wohl die Möglichkeit einer bessern Erklärung Manchem problematisch seyn; denn wirklich konnte sie nur unter den *Resultaten* einer ganz neuen und vollständigen Untersuchung der gesammten Philosophie mit aufgestellt werden: erst,

nachdem ausgemittelt war, was Philosophie seyß könne, konnte gehörig bestimmt werden, was sie sey.

Ehe ich hier weiter fortzuschreiten kann, liegt mir noch das Geschäft ob, die verschiedenen Meynungen zweyer Philosophen entweder zu vereinigen, oder eine vor der andern zu verwerfen. *Kant* schließt seine treffliche Abhandlung über Definitionen *) auch mit dem Corollarium: „dass, man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachthun müsse, die Definitionen voranzuschicken, als nur etwan zum bloßen Versuché; dass in der Philosophie die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schliessen, als anfangen müsse.“ *Reinhold* sagt **): „Es giebt noch kein bestimmtes Gebieth der Philosophie, keine Grenzen, wodurch sie von der Unphilosophie geschieden würde, ja sogar keine Philosophie selbst, so lange man nicht weiß, was man sich unter Philosophie zu denken hat.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 755.— 760.

**) Beyträge zur Berichtigung ec. ec. Erster Band. S. 7.

hat. Dieß weiß man nur, in wieferne man einen bestimmten Begriff von Philosophie besitzt, und diesen besitzt man nur, wenn man die Bedeutung des Wortes genau anzugeben weiß.“ Diese Aeufferungen der beyden Philosophen klingen freylich sehr verschieden und einander widersprechend: dafür muß sie auch der Recensent *) gehalten haben, welcher den letzteren auf die Aeufferung des ersteren aufmerksam gemacht hat. „Wie der Mensch, sagt dieser Recensent, nach Gesetzen der Vernunft richtig denken kann, ohne sich dieser Gesetze in ihrer abstracten Gestalt bewußt zu seyn, eben so kann der Philosoph eine vollständige Theorie seiner Wissenschaft haben, ohne den ganzen Umfang in Einem Begriffe anzugeben.“ Ohnerachtet ich mich nicht überzeugen kann, daß die *Vergleichung* der Möglichkeit des Denkens ohne eine förmliche Logik, mit der Möglichkeit einer Wissenschaft, als solcher, ohne einen Begriff derselben, ganz richtig und passend sey: so will ich mich doch dabey nicht verweilen. Vielleicht gelingt es mir jene beyden Meynungen zu vereinigen.

H 3

gen.

*) Allgemeine Lit. Zeitung d. I. No. 26.

gen. — *Kant* nennet die philosophischen Definitionen Expositionen *gegebener* Begriffe, welche nur analytisch durch Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodictisch gewiss ist) zu Stande gebracht werden, und den Begriff nicht machen, sondern nur *erklären*. Ich halte mich an den Ausdruck *gegebener* Begriff, und wenn ich mir etwas bestimmtes dabey denken soll, so denke ich mir das dabey, was *Reinhold* durch die *Zusammenfassung* in der Vorstellung bezeichnen wollte, eine Menge Merkmale, die in *Eine* Vorstellung begriffen werden, die *gegeben*, das heißt, durch das Denken anderer Merkmale und wieder andrer bis zu einem letzten Grundsatz *bestimmt* sind. Solcher Begriff muß notwendig schon vorhanden seyn, ehe ich zur Zergliederung desselben schreiten kann: durch die letztere allein wird kein bestimmter Begriff erhalten; und es ist also gewiss, daß Expositionen keine Vollständigkeit, am wenigsten eine apodictisch gewisse liefern, und insofern also nicht geschickt seyn können ein Werk anzufangen. Von größerer Wichtigkeit aber ist die Zusammenfassung der Merkmale in *Eine* Vorstellung, welche nach ursprüng-

sprünglichen Gesetzen der Vernunft vor sich
 gehet und wobey ich der Richtigkeit des Zu-
 sammenzufassenden gewifs werden kann.
 Mit Recht behauptet also Reinhold: das wir
 noch keine Philosophie haben, so lange wir
 nicht wissen, was wir uns unter Philosophie
denken sollen, so lange wir noch alle die
 Merkmale nicht denken, deren Zusammen-
 fassung in Eine Vorstellung den Begriff der
 Philosophie giebt: Merkmale müssen einen
 Gegenstand haben, dem sie zukommen, es
 giebt also keine Merkmale, so lange es kei-
 nen Gegenstand derselben giebt, und es giebt
 für uns keinen *denkbaren* Gegenstand, so lange
 wir uns die Merkmale desselben nicht *den-*
ken, und da nun Philosophie ihrer wesent-
 lichen Form nach blos durchs *Denken* da ist,
 so giebt es so lange keine Philosophie, als
 ich mir die Merkmale derselben nicht *den-*
ken kann, als ich keinen bestimmten Begriff
 von derselben habe. Es giebt keine Natur
 für uns, so lange wir nicht wissen, was wir
 unter Natur zu verstehen haben, keinen Tri-
 angel, so lange wir nicht wissen, was wir
 uns bey dem Worte Triangel *denken* sollen.
 Mit Recht behauptet aber auch *Kant*, das

Definitionen, als bloße Erklärungen gegebener Begriffe, wie er sie nennt, keine apodictisch gewisse Vollständigkeit liefern können, ich setze hinzu, wenn der Begriff selbst nicht vollständig gegeben, d. h. alle nothwendigen, wesentlichen Merkmale desselben zusammengefaßt sind. Die Zergliederung giebt keinen bestimmten Begriff, wohl aber die Zusammenfassung; diese muß also jener voran gehen.

Die *Kantische* Erklärung der Philosophie lautet bey Hrn. Jakob so: Sie ist *Vernunftwissenschaft aus Begriffen* *). Es ist ohnstreitig, daß die Philosophie hierdurch deutlicher bestimmt und durch den Ausdruck *Wissenschaft* von der *gemeinen* und *rhapsodistischen* Erkenntnis, durch den Ausdruck *Vernunftwissenschaft* von den *Erfahrungs-* und *Privatwissenschaften*, und durch die Bestimmung *aus Begriffen* von der *Mathematik* unterschieden wird, welche zwar auch eine Vernunftwissenschaft aus Begriffen ist, aber ihren Begriffen a priori einen bestimmten Gegenstand anweisen d. h. sie *construiren* kann.

Indef-

*) *Jakobs Logik*. S. 6. §. 10. Alte Ausg.

Indessen, glaube ich, sind auch folgende Bedenklichkeiten nicht ganz ungegründet:

Diese Bestimmung giebt zwar den *Ursprung* und die *Form* der philosophischen Erkenntnis, aber nicht die *Gegenstände* derselben an *). Die Philosophie heißt Wissenschaft *aus* Begriffen, aber *wovon?* — Dann nimmt sie auch den Streit über den Ursprung der Begriffe mit auf. Diejenige Parthey, welche den Ursprung der Begriffe — auch der allgemeinen — aus der Empfindung ableitet, und die, welche neben den empirischen auch reine Begriffe annimmt, können beyde diese Definition behalten, aber beyde denken sich etwas verschiedenes dabey

H 5

Rein-

*) Eigentlich war es wohl Kanten da, wo er diese Definition aufstellt (Kr. S. 865.) nicht um eine vollständige Definition zu thun. Er spricht daselbst von der Erkenntnis überhaupt, ohne Rücksicht auf ihren Inhalt, und folglich ist seine Erklärung der Erkenntnis überhaupt und der philosophischen ins besondere formal ausgefallen. Da wo er der Eintheilung der Philosophie näher kommt, (S. 868.) giebt er der Wissenschaft einen Inhalt, indem er sie Gesetzgebung der menschlichen Vernunft für das was ist und seyn soll, nennt.

Reinhold hat zwey, im Wesentlichen nicht verschiedene Definitionen aufgestellt. Die Philosophie, sagt er an einem Orte *), ist *Wissenschaft desjenigen, was durch das bloße Vorstellungsvermögen bestimmt ist.*

Durch diese Erklärung werden alle die vorhin angeführten ergänzt, berichtigt, und bestätigt. Das im bloßen Vorstellungsvermögen Bestimmte ist die bloße Form der Vorstellung überhaupt, und die Form der sinnlichen, Verstandes und Vernunft-Vorstellungen. In diesen besteht die bestimmte Möglichkeit des Vorstellens, der Vorstellbarkeit. Hier ist also das Merkmal der *zureichenden Gründe* anzutreffen: in der Möglichkeit des Vorstellens liegt der *zureichende Grund* des Vorstellbaren, so wie der *letzte* angebliche Grund, denn die Vorstellbarkeit ist das letzte, was sich vorstellen läßt. Nicht weniger findet sich hier das Merkmal des *Nothwendigen und Allgemeinen*: alles, was den Gegenständen, als *vorstellbaren*, durch die Formen der Vorstellungen zukommt, kommt ihnen *nothwendig und allgemein* zu.

Das-

*) Beyträge zur Berichtigung ec. ec. S. 59.

Dasjenige, was durch bloße Vernunft (herausgebracht d. h.) erkannt werden kann, ist die a priori bestimmte Form der Vorstellung u. s. w.

Gegen diese Definition hat der schon erwähnte Recensent die Einwendungen gemacht, daß sie für diejenigen nichts sage, welche den Unterschied zwischen Denken und Einfinden leugnen, und daß sie für alle den Reinholdischen Begriff des Vorstellungsvermögens voraussetze. Ohne weiter zu erläutern, was Reinhold im Anfange seiner Abhandlung S. 3. ausdrücklich erklärt, (welche Stelle er durch die S. 59. geäußerte Hoffnung eines nicht unmöglichen künftigen Einverständnisses selbst näher bestimmt hat) will ich nur darauf Rücksicht nehmen, daß es wohl keine Definition in der Welt giebt, die man verstehen könnte, ohne die darinnen angegebenen Merkmale verstanden zu haben. Wenn ich jemandem die Rose als eine rothe Blume beschreiben wollte, so wird er mich nicht verstehen, wenn er nicht weiß, was roth und was Blume ist. Meynt der recensirende Philosoph hingegen, daß

dafs alle, welche diese Definition verstehen und für richtig annehmen sollen, vorhero mit Reinhold über seinen Begriff des Vorstellungsvermögens *einig* seyn müßten; so hat er Recht, und Reinhold hoft auch nur, dafs man sich *künftig* wohl über diesen Begriff und mithin auch über jene Definition vereinigen könne. Der letzte Einwurf des Recensenten *trift* also in keinem Falle; gegen den erstern läßt sich das Angeführte ebenfalls sagen, und noch hinzusetzen, dafs diejenigen, welche den Unterschied des Denkens und Empfindens leugnen, sich freylich nicht über diese Definition der Philosophie vereinigen werden, weil — sie sich, so lange sie diesen Unterschied leugnen, überhaupt über *keine Philosophie* vereinigen können.

Die andere Erklärung von Reinhold bestimmt die Philosophie als *Wissenschaft des bestimmten und von der Erfahrung unabhängigen Zusammenhanges der Dinge* *).

Durch

*) Mit dieser Erklärung, welche in dem ersten Stücke dieser Beyträge stehet, kommt diejenige über-

Durch den Ausdruck *Wissenschaft* ist die philosophische Erkenntnis, d. h. eine Erkenntnis aus absichtlich und zweckmäÙig angestellten Untersuchungen, und Resultaten des *Nachdenkens*, von bloÙ zufälligen Bemerkungen und gelegentlichen Beobachtungen unterschieden. — *Bestimmter Zusammenhang* heißt der, welcher sich nicht anders denken läÙt, also *nothwendig* ist. Der bloÙ *wahrgenommene* Zusammenhang der Dinge ist *unbestimmt* oder *zufällig*, die Gegenstände desselben sind also Objecte der *Geschichte*; der *eingesehene* Zusammenhang, derjenige, dessen Grund hinzugedacht wird, ist *nothwendig*, und seine Gegenstände sind Objecte der Philosophie. — Der Ausdruck von der *Erfahrung unabhängig* bezeichnet die Quelle der philosophischen Erkenntnis, das menschliche Vorstellungsvermögen,

überein, welche ich ebend. S. 36. versucht habe: die Philosophie ist *Wissenschaft der nothwendigen Gründe und der nothwendigen Art und Weise der Verbindung der Dinge*. In dem Ausdrucke *nothwendig* faÙte ich das von der *Erfahrung unabhängig* mit ein. Uebrigens bescheide ich mich, daÙ meine Entdeckungen bloÙ in die Nothen gehören.

mögen, welches zu aller Erfahrung vorausgesetzt wird, und allein den Grund des *nothwendigen Zusammenhanges* enthält. — Durch den Ausdruck *Ding* wird in weiterer Bedeutung alles verstanden, was *Obiect* einer Vorstellung seyn kann, im engeren Sinne bedeutet er die von allen blossen Vorstellungen unterschiedenen *Obiecte*.

Es ist leicht zu vermuthen, daß vielen Lesern diese beyden Erklärungen zu trocken und unwichtig vorkommen werden. Sie sind vielleicht durch die rhapsodistischen Declamationen über Philosophie, die einige Zeit Mode waren, als sich die Philosophie bequemen sollte, *à la portée de tout le monde* zu werden, vielleicht auch selbst durch den Ehrentitel eines *Philosophen* daran gewöhnt worden, sich bey dem Worte *Philosophie* immer etwas *Erhabenes, Großes, Idealisches* zu denken. Sie können sich alle die großen und wichtigen Wirkungen, die man von der Philosophie zu allen Zeiten gerühmt hat, mit jenem dürrn Begriffe dieser Wissenschaft nicht zusammenreimen. Sie fürchten schon, die Philosophie wiederum von dem Boden

Boden des Lebens, aus den Städten und Häusern, in die engen Hörsäle und Compendien vertrieben zu sehen. Diesen zur Beruhigung möchte ich dasjenige beschreiben, was Kant über den *Schul- und Weltbegrif* der Philosophie sagt *); könnten sie sich anders nicht durch Nachdenken selbst davon überzeugen, daß es unstatthaft und widersprechend sey, in den allgemeinen Begrif einer Wissenschaft alle die Resultate einzelner Theile derselben mit aufzunehmen. Die Definition der Philosophie würde aufhören, Definition zu seyn, wenn man alle die *individuellen* Ansichten derselben in dem *generellen* Begriffe berühren wollte.

Es bleibt dem Nachdenken eines Jeden überlassen, ob nicht die Wissenschaft des im bloßen Vorstellungs - Vermögen Bestimmten, d. h. die systematische Erkenntnis aus Grundsätzen von dem, was zu allem Vorstellbaren nothwendig ist, von dem, ohne welches sich nichts vorstellen, anschauen, denken, begreifen, begehren läßt, ob nicht diese Wissenschaft in ihren *Folgen* das Erhabenste
ist

*) Kritik. S. 866.

ist, was der menschliche Geist erreichen kann. *Ist sie Wissenschaft*, so sind auch ihre Folgen Wissenschaft, kein blosses Meynen, Vermuthen: ist sie Wissenschaft des im menschlichen Vorstellungs - Vermögen *Bestimmten*, so kann, da nur *Ein* menschliches Vorstellungs - Vermögen möglich, nur *Eine* Möglichkeit des Vorstellens überhaupt denkbar ist, so kann es auch nur *Eine* Philosophie geben, so muß es möglich seyn, sich über die wichtigsten Probleme derselben zu *verei-*
nigen; eine Vereinigung, wobey wir wahrlich nicht Ursache haben, an die Folgen einer Glaubensvereinigung zu denken, welcher gebothene und beschworene Concordienformeln nachhelfen sollen. Theologisches Wissen und kirchlicher Glaube sind Dinge, die mit jedem Tage und in jedem Individuum der Veränderung ausgelegt sind: aber eine Concordienformel oder ein Symbolum, welches aus dem Wesen der entwickelten menschlichen Vernunft genommen ist, muß so lange dasselbe seyn, als die menschliche Vernunft dieselbe ist, und da wohl kein Zeitpunct abzusehen ist, wo sie eine andere werden dürfte, so wird sich auch die menschliche
liche

liche Vernunft zu keiner Zeit über Gewissenszwang beklagen. Noch hat wohl kein Mathematiker deshalb über Gewissenszwang geäußert, weil der erste, welcher gesagt hat: daß zwischen zwey Punkten nur Eine grade Linie möglich sey, ihn gezwungen habe, die zwey Seiten in jedem Triangel zusammen in ewige Zeiten für größer zu halten, als die Dritte.

Von der andern Definition läßt sich eben das sagen. Es ist ohnstreitig von der größten Wichtigkeit, zu wissen, daß dieß oder jenes, wenn es etwas Vorstellbares für uns seyn soll, so oder anders seyn *müsse*. Dieß lehret uns die *Wissenschaft des bestimmten und von der Erfahrung unabhängigen Zusammenhanges der Dinge*. Sie zeigt, daß jede Veränderung in der Sinnenwelt eine Ursache haben, daß alle erkennbare Substanzen in durchgängigem nothwendigen Zusammenhange gedacht werden *müssen*. Sie zeigt, daß ein allgemeines formales Princip der Moral da seyn *müsse*, daß die Seele frey seyn *müsse* u. s. w. Sie schöpft ihr Wissen nicht aus der Quelle der Zufälligkeiten, der Erfahrung, welche im-

I mer

mer nur sagt, was ist, nie was seyn muß, welche immer nur eine gewisse Anzahl wirklicher Fälle angiebt, nie auf *alle mögliche* sich erstreckt. Dieß, so raisonnirt sie, dieß ist die Beschaffenheit des menschlichen Vorstellungsvermögens, dieß sind die Bedingungen, unter welchen es afficiert werden, unter welchen es selbstthätig seyn kann: alle Einwirkungen auf dasselbe, alle Handlungen und Aeuserungen desselben müssen also so und so beschaffen seyn, so und so vor sich gehen. Und sind sie so, gehen sie so vor sich, so sind sie wirkliche Einwirkungen, wirkliche Handlungen. Die Philosophie liefert mithin das Kriterium aller Wahrheit und Gewisheit, und zwar *aus und in uns selbst*.

„Die Richtigkeit einer Definition muß sich durch die *Fruchtbarkeit* derselben bestätigen.“ Keine von den bisherigen Definitionen kann sich dieser Bestätigung mit Wahrheit rühmen: wenigstens lassen sich aus denselben die Begriffe der Theile der Philosophie, manche gar nicht, und die meisten nicht ohne Zwang ableiten. Ich weiß nicht, wie das Merk-
mahl

mahl *zureichende Gründe* auf die *Logik* anwendbar ist, die bisher keinen einzigen *zureichenden Grund*, kein Prinzip aufstellte. Die gewöhnlichen Bedeutungen des *Nothwendigen* und *Allgemeinen* würden entweder den *empirischen Theil* der Philosophie ausschließen, oder alle *Wissenschaften* unter den Begriff der Philosophie versammeln müssen. Die *Logik* als Wissenschaft von den Gesetzen des *Verstandes*, könnte so wenig als die reine *Physik* nach der *Federschen* Definition eine Stelle finden, und die *Ciceronianische* macht, wie erwähnt, *alles* zu Philosophie.

Die angeführten *neuesten* Definitionen sind alle drey so beschaffen, daß man aus denselben nicht nur die Theile der *) bisher bekannten sondern auch die der neuesten Philosophie ableiten kann. Doch sind die daraus abgeleiteten Eintheilungen selbst von einander unterschieden; in der *Kantischen* ist die *Elementarphilosophie*, deren Idee erst

I 2

nach

*) man theilte auch bisher die Philosophie in theoretische und practische s. Kant. Einl. zur Kr. der U. XII.

nach der Kritik von Reinhold gefaßt und bearbeitet wurde, nicht mit aufgenommen, überhaupt ist die Reinhold'sche Eintheilung zerschnittener. Die Haupt - Theilungsbegriffe in derselben sind die Begriffe *rein* und *empirisch*, *elementar* und *abgeleitet*, *theoretisch* und *practisch*, *formell* und *materiell*, *allgemein* und *besonder*, *erkennbar* und *denkbar*. Anstatt alle die besonderen Eintheilungen abzuschreiben, will ich aus allen zusammen *eine* entwerfen, die dem ächten Begriffe der Philosophie angemessen ist.

Die Philosophie ist Wissenschaft des Bestimmten und von der Erfahrung unabhängigen Zusammenhanges der Dinge. Sie begreift in sich

1. Die Wissenschaft des Zusammenhanges unter unsern eigenen Vorstellungen, in wie ferne wir uns desselben als eines solchen bewußt werden können, oder der Gesetze des Denkens, durch welche dieser Zusammenhang bestimmt wird — *Logik*.

2. Die Wissenschaft des Zusammenhanges der von allen bloßen Vorstellungen verschiedenen *Objecte* — *Metaphysik*. Diese enthält

a. die

- a. die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der Objecte überhaupt, in wiefern derselbe durch ihre allgemeinsten Merkmale bestimmt ist — *Ontologie*.
 - b. die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der Merkmale, durch welche das Subject des Vorstellungsvermögens gedacht werden muß — *rationale Psychologie*.
 - c. die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der Merkmale, durch welche die Welt oder der Inbegriff endlicher Substanzen gedacht werden muß — *rationale Cosmologie*.
 - d. die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges unter welchem die Welt mit einem von ihr unterschiedenen Wesen als ihrer Ursache, und der Merkmale, durch welche dieses Wesen gedacht werden muß — *rationale Theologie*.
3. Die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges, unter welchem die erkennbaren Substanzen oder die Körper sowohl in Rücksicht auf die beharrlichen als veränderlichen

lichen Merkmale gedacht werden müssen —
reine Physik.

4. Die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges, der den willkürlichen Handlungen durch die Selbstthätigkeit der Vernunft bestimmt wird — *Moral*, und das daraus folgende *Naturrecht*.

Werden die Principien der *reinen Philosophie* auf Erfahrung angewendet, so entsteht *empirische Philosophie*, d. h. die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der aus der Erfahrung geschöpften Merkmale. Diese enthält

1. die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der in der Erfahrung vorkommenden Bedingungen des Gebrauches der Denkgesetze — *angewandte Logik*.

2. der in der Erfahrung vorkommenden Wirkungen des Subjectes des Vorstellungsvermögens — *empirische Psychologie*.

3. der a posteriori erkannten Merkmale der erkennbaren Substanzen — *Naturwissenschaft*.

4. die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges, welcher den willkürlichen Hand-

Handlungen für in der Erfahrung gegebene Fälle bestimmt wird — *angewandte Moral*, mit ihren speciellen Theilen. Die *Cosmologie* und *Theologie* kann keinen empirischen Theil haben.

Dies ist das *System* der Philosophie, mit eben den Namen, unter welchen es bisher bekannt und angenommen gewesen ist, nur mit einem verschiedenen Inhalte. Vor demselben muß noch vorher gehen:

die Wissenschaft, welche das *Vermögen* der Vernunft in Rücksicht aller reinen Erkenntnis a priori untersucht — *Kritik der reinen Vernunft*, wozu, wie zu aller Philosophie,

die Wissenschaft, welche die Principien *aller* Philosophie aufstellt — *Elementarphilosophie*, (welche, insofern diese Principien in dem bloßen Vorstellungsvermögen bestimmt sind, *Theorie des Vorstellungsvermögens* heißet,) die Prämissen enthält.

K R I T I K
D E R R E I N E N V E R N U N F T .

Wäre nicht die sceptische Widerspenstigkeit eines grossen Theiles der deutschen philosophischen Welt gegen die begonnene Reformation in der Philosophie zur Uebung und Stärkung des philosophischen Geistes und zur tiefern Erforschung der Wahrheit sehr vortheilhaft: so würde man sich oft zu dem Wunsche geneigt fühlen, dass die gedachte Reformation etwan in England ihren Ursprung genommen haben und von dort erst zu uns herübergekommen seyn möchte. Ohne Dazwischenkunft gewisser unphilosophischer Leidenschaften würden in diesem Falle unsere Denker

ker die neuen Entdeckungen in einzelnen Ideen und unbemerkt herübergeholt und durch abgeleitete Bäche auf die Quelle selbst aufmerksam gemacht haben. Ganz beschäftigt mit dem, was geschehen ist, würde ihr Scharf- sinn unbekümmert geblieben seyn um die Ursachen, warum es geschehen seyn könne *). Sie würden in der Gefahr ihrer Systeme nicht so sehr die Gefahr ihrer Personen erblickt, oder sie doch durch *allmähliches* Nachgeben leichter abgewandt haben. Je weniger sie auf den Fall der Renitenz, bey uns mit Widerlegung fremder Systeme Aufsehen gemacht hätten, desto mehr würde sich der gute Wille und das Vergnügen an Misverständnissen verlohren haben. — Doch es ist, wie erwähnt, vortheilhaft für die Wahrheit, wenn sie nicht sogleich und allgemein erkannt und angenommen wird. Die kritische Theologie würde zu der Vollkommenheit nicht gelangt seyn, wenn sie nicht gleich Anfangs so viele Feinde und Gegner gefunden hätte. Und es ist allemahl besser, wenn in dem er-

15

sten

*) S. dergleichen Ursachen in *Feders* Schrift Ueber Raum und Caussalität. Vorr.

sen Eifer, eben da die Köpfe noch in voller Aufmerksamkeit und noch nicht ganz entschieden sind, alle Einwürfe vorgebracht und gehoben, alle Bedenklichkeiten geäußert und gelöst werden, und alle denkbare Schwierigkeiten zur Sprache kommen, als wenn erst spät nach einem entschiedenen ruhigen Besitze ein plötzlicher Einspruch geschieht, der gewöhnlich durch das Unerwartete verwirrt und durch die Verwirrung ein Ansehen von größerer Wichtigkeit erhält. Es ist also nicht das Interesse der Wahrheit, warum man die Undankbarkeit unserer Nation durch den Abgang dieses Vorzuges, des Vorzuges, die Lehrerin der ächten Philosophie für die Welt zu werden, bestraft zu sehen wünschte: und da es noch Männer in derselben giebt, die sich ernstlich bemühen, die kritische Philosophie, die Methode des Denkens, haltbar gegen alle Fluthen von Meynungen, angemessen der Würde des menschlichen Geistes, sowohl um ihren Geist und den Geist der Nation, soviel an ihnen ist, vor aller Aferweisheit zu bewahren, als auch den kommenden Geschlechtern zu Liebe,“ zu verbreiten: so wird wohl niemand rachsüchtig genug seyn, der Krone

Deutsch-

Deutschlands, die ihm die Geschichte berei-
tet, dieß edele Gestein zu misgönnen.

Die Geschichte der Kritik ist schon der Ge-
genstand mehrerer Schriftsteller gewesen *).
Ich würde sie daher übergehen können, wenn
sie auch näher zu meinem Zwecke gehörte.
Das folgende soll eine kurze Darstellung des
Wesentlichen der Kritik seyn.

Die Vernunft war in ihren Speculationen
so weit gediehen, daß sie ein förmliches Sy-
stem *überfinnlicher Erkenntnisse* aufstellte. Ihr
rastloses Streben nach solchen Erkenntnissen
rechtfertigte diese Unternehmung, und die Ver-
einigung der denkendsten Köpfe zu diesem
Einem Ziele versprach ihr Sicherheit. Aber
sie gewährte ihr dieselbe nicht. Die Bear-
beiter des Systems wurden bald unter einan-
der uneins, und hätten vielleicht schon durch
diese

*) Kaum darf ich wohl noch erst die *Reinholdische*
Vorrede zu seiner Theorie anführen. Vergl.
Forberg Ueber die Schicksale etc. etc im ersten
Stücke dieser Beyträge, und *Borns* etwas heftige
Vorrede zu seinem Versuche über die ersten
Gründe der Sinnenlehre u. a.

diese Uneinigkeit dem Systeme einen gefährlichen Stoß gegeben, wäre auch nicht der Erbfeind alles philosophischen Wissens der Scepticismus hervorgetreten, die Anmaaßungen der Vernunft für nichtig zu erklären. Er läugnete die Gewisheit der überfinnlichen und aller Erkenntnis überhaupt und führte zuletzt Alles auf Erfahrung d. h. zufällige Wahrnehmungen, und daraus gezogene oder vielmehr erschlichene Schlußfolgen zurück. Widerlegt konnten diese Behauptungen aus den vorhandenen Principien nicht werden, weil sie unmittelbar gegen diese gerichtet waren. Um aber alle die wichtigen Probleme zu retten, auf deren Beantwortung jenes überfinnliche System gearbeitet war, gestand man dem Scepticismus zu, daß alles Erfahrung sey, aber ein unabweisliches Bedürfnis nach größerer Gewisheit, als diese zu geben vermag, zeigte bald in gewissen *Gefühlen*, in dem *Gemeinverstande*, in der *höchsten Wahrscheinlichkeit* einen Rückzug für die bedrängte Metaphysik.

Die Kantische Kritik grif in den vorhandenen Dogmatismus und Scepticismus ein, und faßte daraus den interessantesten Streitpunct: ob
und

und wie überhaupt so etwas, was Metaphysik heiße, möglich sey? ob die menschliche Vernunft Anlagen, Gründe und Kraft habe, sich über die Sphäre der sinnlichen Erkenntnis zu erheben, worinn diese bestünden, und wodurch sie sie bewähren könne? Diese Untersuchung müste wenn sie sicher gehen sollte, nothwendig allgemeiner gefaßt werden, und sie wurde es durch die Frage: worinnen denn überhaupt das menschliche Erkenntnisvermögen bestehe, worauf es sich gründe und wie weit es reiche? Die Kritik ist also eine *neue Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens* mit besonderer Hinsicht auf die Möglichkeit einer Erkenntnis überfinnlicher Gegenstände d. i. einer Metaphysik.

Fülleborn.

(Die Vollendung im nächsten Stük.)

WORTE

WORTE DER KRITIK.

Die Sceptiker hatten verschiedene *Tropen* oder *Puncte*, worauf sie ihre Enthaltung von allem Urtheil gründeten, und *Worte*, womit sie diese *Enoxn* äuferten. *Vielleicht* — es ist möglich — *ich kann nichts bestimmen* — *eins wie das andere* — *ich begreife es nicht* — *jeder Grund hat einen andern gegen sich* — sind einige dieser *Worte*.

Sextus hat die *Tropen* und *Worte* commentirt. Man kann beynahe keine ganzen übrigen Hypotyposen entbehren, wenn man diesen Commentar gefast hat. Es ist der Geist des gesammten Scepticismus.

Die

Die Kantische Philosophie ist häufig mit dem Scepticismus verglichen worden: ich werde mich hüten, es von neuem zu thun. Ich benutze nur die Eigenheit des leztern, solche *Worte* zu führen: nach derselben habe ich einige *Worte der Kritik* aufgestellt: ich wünschte, mein Commentar gliche in seiner Art dem des Sextus.

Erstes Wort.

So erkennet der Mensch.

Die Philosophie ist im Menschen und *für* den Menschen gegeben. Sie soll ihn mit sich selbst bekannt machen, ihm die Bestimmung der Dinge anzeigen, und ihm mit Namen nennen, was wahr und gut ist: sie soll der Zauber seyn, der alle Beziehungen um ihn her versammelt, und ihn gegen dieselben in den rechten Standpunct stellt: sie soll ihn zufrieden machen mit der allgemeinen Natur, denn es ist so wichtig, mit ihr zufrieden zu seyn: sie soll ihn den Mittelweg zwischen der Ellipse und Parabole lehren: sie soll ihn durch einen festen, in sich selbst wahren und starken Glauben

ben an seine Vernunft und sein Herz mit sich und der Welt in Eintracht setzen. Sie ist *Wissenschaft zur Weisheit*.

Wissenschaft, nicht *Wahn*, nicht *Träumerey*, nicht *Einbildung*. Der Mensch muß also vieles *erkennen*, und *wissen*, daß ers erkannt hat und erkennt.

Ich erkenne nichts, sagte der Sceptiker. *Ich erkenne vieles*, muß der kritische Philosoph sagen. Die Anatomie meines Erkenntnisvermögens lehrt mich das *Wie* und *Warum*, so gut ichs zu wissen brauche.

Der Mensch hat *Vorstellungen*, wahre oder falsche, genung er hat Vorstellungen. Das leugnet keine Secte: der Sceptiker giebt falsche Vorstellungen nach, der Idealist läßt nichts zu, als Vorstellungen. Kein Dogmatiker kann dagegen auftreten: von Vorstellungen geht alle dogmatische Philosophie aus.

Ich sehe, also habe ich ein Vermögen, zu sehen: ich habe Vorstellungen, also habe ich ein Vermögen, Vorstellungen zu haben. Dieser Schluß bedarf keines Beweises. In der Reihe der Erscheinungen hat jede Wirkung eine Ursache.

Worinn

Worinn besteht denn mein Vermögen zu sehen? Doch nicht in wirklichen *Gegenständen* des Gesichts? nur in der *Form* für solche Gegenstände, in der *Art und Weise*, Gegenstände zu sehen. Eben so ist's mit meinem Vorstellungsvermögen: es besteht aus gewissen *Weisen* sich etwas vorzustellen, aus *Formen für Gegenstände* der Vorstellungen. Beym Sehen bin ich leidend und thätig, ich *recipiré* *Eindrücke* von Gegenständen, und *sehe die Gegenstände*. Nicht anders verhält es sich bey'm Vorstellen: ich *empfangé* einen Eindruck und *maache* ihn zur Vorstellung. Also *Möglichkeit zu empfangen* (Receptivität) und *Möglichkeit das Empfangne zu ordnen, zu bilden*, (Spontaneität) sind die Grundbestandtheile meines Vorstellungsvermögens. Mich dünkt, nichts ist natürlicher, nichts deutlicher.

Was von der Gattung gilt, gilt auch von der Art. *Erkennen* ist eine Art des *Vorstellers*.

Wenn Etwas da ist, was einen Eindruck auf mich macht, wenn ich diesen Eindruck aufnehme, festhalte, ihn von andern unterscheide, mit andern vergleiche: so *erkenne* ich dies Etwas.

K

Ist

Ist denn aber ein Etwas da, macht es Eindruck auf mich, kann ich diesen bearbeiten, wie kann ichs, und woher weifs ich, das das ist und das ich dies kann? So zweifle ich noch. Ich will meinen Zweifel aus Erfahrungen lösen.

Wenn ich diesen Baum sehe, diesen Ton höre, diesen Duft rieche, so ist doch etwas ganz anders, als wenn ich Tugend, Geist, Freyheit, — nun das Verbum? — *denke*. Hier ist nichts, was ich *Gegenstand* nennen könnte, kein Eindruck auf mich, kein Empfangen des Eindrucks: ich getraue mich nicht zu sagen, das ich Tugend, Geist, Freyheit *erkenne*. Noch sah ich nie etwas, noch erfuhr ich nie etwas, was Tugend, Geist, Freyheit war: Wenn ich nachdenke, wie mir alles erschien, wie es auf mich wirkte, was ich sah, hörte, mit einem Worte, was ich anschaute, wie alle *äufere* Gegenstände auf mich Beziehung gewannen: so muß ich sagen, sie waren alle außer, neben, hinter, vor einander, alle hoch, breit, lang, und so ferner, und wenn ich auch diese Eigenschaften zusammt der Farbe, Gestalt, Schwere hinwegdenke, sie waren *ausgedehnt*,
waren

waren' im *Raume*, d. h. irgendwo, ich nenne dieß *Raum*. Dieß Irgendwo ist kein gemachter Begriff, wie etwa der Begriff Tugend: nicht gelegentlich entstanden, nicht hier oder dort, nicht abwesend, wenn ich will, und gegenwärtig, wenn ich will: es verläßt mich nicht, ich kann nicht drüber gebiethen, kann es nicht ändern, es bleibt was es ist, und ist es allenthalben und immer. Eben so das Irgendwann! Ich sage *jezt*, ich sage *hernach*, *vorher*: was ist dieß *Jezt*, *Hernach*, *Vorher*? Ist es ein Begriff, den ich durch Nachdenken erzeugt habe? Ist einmahl kein *Jezt* und *Hernach* und *Vorher* gewesen? Einmahl sage ich, und indem ich das Wort spreche, kommt mir das Irgendwann wieder unabtreiblich vor die Seele. Das sind also zwey besondere Dinge — keine *Gedanken*, und *Begriffe*, keine *Gegenstände* und *Wesen*, nichts erkennbares, und doch vorhanden, nichts, was ich mir denken kann, und doch vorhanden: Dinge, ohne welche ich weder erkennen noch denken kann, die aber meinem Erkennen und Denken entgehen.

Alles was ich je gesehen, oder überhaupt durch die Sinne wahrgenommen habe, war

irgendwo und *irgendwann*. Würden die Dinge alle, auch da und dann seyn, wenn sie von Niemand wahrgenommen würden? würde Raum und Zeit seyn, auch wenn niemand wäre, der in Raum und Zeit wahrnähme? Ich weiß es nicht, und wer kann das wissen?

Sind Raum und Zeit Eigenschaften der Dinge? Das wage ich nicht zu behaupten, ich kenne die Dinge nicht, wie sie, außer meiner Vorstellung sind. Was heißt denn auch Eigenschaft? *Accidens*? Keine Substanz ist in ihrem *Accidens* denkbar.

Was sind sie nun? Ich glaube, sie sind gewisse Beschaffenheiten des menschlichen Vorstellungsvermögens. Warum ich das glaube? Weil kein Mensch gewisse Dinge anders, als im Raume, kein Mensch, was es immer sey, anders, als in der Zeit sich vorstellen kann. Es ist natürlicher und minder vorwitzig, zu sagen: *Ich* kann nicht anders als in Raum und Zeit anschauen, als zu behaupten: *Die Dinge außer mir* können nicht anders als in Raum und Zeit seyn. Ich kenne ja diese Dinge nicht, außer durch meine Anschauung, was sollte mir
ein

ein Recht geben, ihnen als *wesentliche* Eigenschaft zuzuschreiben, was ihnen vielleicht nur *zufällig*, d. h. in Beziehung auf *vorstellende Wesen* zukömmt?

Es wären also schon zwey Formen meines Vorstellungsvermögens gefunden.

Wenn ich nun aber die Vorstellung z. B. dieses Buches, zergliedere, so ist offenbar noch mehr darinn, als bloß — Gegenstand im Raum und Zeit vorgestellt. Ich kenne dieses Buch als: Reinholds Briefe, ich unterscheide es also von andern Büchern, und bringe es in meinem Bewußtseyn an eine gewisse Stelle, gebe und unterscheide daran Verfasser, Inhalt äußere und innere Form.

Ich habe also auch ein Vermögen zu *unterscheiden*, das Unterschiedene zu ordnen, und mir eine Vorstellung von *Vorgestellten* Gegenständen zu machen, die etwas anders, als bloße Auffassung des irgendwo und irgendwann Erschienenen ist. Ich nenne dieses Buch Reinholds Briefe: damit äußere ich die Vorstellung *Buch*, ein Buch, *dieses Verfassers* Buch, ein *wirklich vorhandenes* Buch. Woher diese

vielen Kenntnisse? Und woher dieß, daß ich bey allen meinen Vorstellungen, die ich Erkenntnisse zu nennen pflege, vier solche oder ihnen ähnliche Vorstellungen hege? Ein Mensch, viele Menschen, alle Menschen: mehr Klassen kann ich nicht denken. Die Luft ist blau, sie ist nicht — grün, sie ist — nicht gelb, schwarz, roth u. s. f. wie könnte man sich noch auf eine vierte Art ausdrücken? Dieß Buch ist schön, wenn dieß Buch seinem Zweck vollkommen entspricht, so ist es schön; Dieß Buch ist theils schön, theils unvollkommen; man sage noch ein Viertes. Der Kranke kann sterben: er ist gestorben; er muß sterben; wer vermag einen vierten Fall zu nennen? Ueberall also nur so viel Bezeichnungen, nur so viel Arten, mir etwas zu denken. Ist dieses Verhältnis in den Gegenständen, außer mir? Das kann ich nicht wissen, denn ich kenne die Gegenstände nur unter diesen Verhältnissen: wahrscheinlich sind also diese Verhältnisse auch wiederum nur meinem Vorstellungsvermögen eigen.

Dieser Körper — ein grüner Baum — erscheint mir im Raume. Noch ist die Vorstellung verworren. Ich unterscheide seine Gestalt,

gestalt, Farbe, Größe von anderer Körper Gestalt u. s. f. ich zähle — es ist *ein* grüner Baum; ich betrachte — es *ist ein* grüner Baum; ich verbinde — *Baum* und *grün*, als Substanz und Eigenschaft; ich behaupte — es *ist wirklich ein* grüner Baum, er *existirt* hier, vor mir. Das Geschäft meines Vorstellungsvermögens an diesem Gegenstande ist nun vollendet: ich erkenne den Körper. Wie das? Weil ich ihn im Raume angeschaut, und unter diesen Begriffen gedacht habe. Freylich hat mich nur die Erfahrung gelehrt, daß es ein grüner Baum war, wüßte ich nicht aus Erfahrung, was grün und was ein Baum ist, ich würde diesen Körper nicht kennen. Vielleicht hat mich also auch nur die Erfahrung gelehrt, daß es *ein, ein wirklicher* Baum u. s. f. ist? Allerdings. Aber es muß doch in mir die Möglichkeit vorhanden gewesen seyn, zu fassen, was *eins, was wirklich* u. s. f. ist; ich muß doch empfänglich seyn für diese Begriffe; ich muß, im Beyspiele zu sprechen, vorher ein Auge haben, ehe ich sehen kann, die Anlage, Gegenstände in einer gewissen Gestalt zu sehen, ehe ich Dinge in dieser oder jener Gestalt sehen kann.

Diese Arten, Gegenstände überhaupt *denken* zu können, sind folglich wiederum Formen meines Vorstellungsvermögens.

Dieser Wein schmeckt euch angenehm. Das ist ganz empirisch. Durch Uebung und Vergleichung habt ihrs so weit gebracht, zu sagen, dies schmeckt angenehm. Aber das Vermögen überhaupt schmecken zu können, war doch früher, als dieser oder jener angenehme Geschmack?

Der Raum dieser Stube ist empirisch. Aber das ich mir diesen Raum vorstellen kann, dazu gehört, das ich überhaupt im Stande bin, mir Raum vorzustellen, das ich der Vorstellung: *Irgendwo*, fähig bin. Diese Möglichkeit, einen Raum überhaupt sich vorstellen zu können, die Vorbildung meiner Sinnlichkeit zu den Bildern empirischer Räume, die Organisation, möcht' ich sagen, zu Vorstellungen räumlicher Gegenstände und empirischer Räume, nennt die Kritik die *reine* Anschauung des Raums. Warum wollt ihr um Worte streiten?

Eine große Menge Denker, spottet der Kritik, das sie so viel von *reinen* nichtempirischen Eigen-

Eigenschaften u. s. f. rede. „Wenn sie von Stoff und Form redet, sagen sie, was ist denn, was sie dabey leitet? Erfahrung. Stoff und Form haben sie an empirischen Gegenständen kennen gelernt, und tragen sie über und nennen sie nun rein.“ Sie haben Recht. Aber wer hat auch je behauptet, daß man anders als empirisch, mit empirischen Worten und Begriffen, über was es immer sey, philosophiren könne? Wolf hat Beweise *a priori* für das Daseyn Gottes, aber er hat sie mit Worten *a posteriori* vorgebracht. Darf man sagen, es gebe keine reine Mathematik, weil die Linie eigentlich eine empirische Figur sey?

Der Begriff Ursache und Wirkung ist empirisch. Aber daß ich mir diesen Begriff denken kann, dazu muß doch eine Anlage in mir seyn: ich muß des Begriffs schon fähig seyn, ehe ich ihn in der Erfahrung finden, ehe ich Erfahrung machen kann. Die Breite ist eine empirische Vorstellung, aber mein Auge muß doch schon fähig seyn, Breite sich vorzustellen, ehe es diesen Tisch breit finden kann.

Ist mein Vorstellungsvermögen an sich selbst so beschaffen, so muß alles, was ihm vorkommt,

sich nach demselben richten, so ist alles grade so für mich, wie es für mich ist. Es ist nirgends in der Erfahrung Schein, Täuschung: was ich erkenne, erkenne ich richtig, erkenne es so, wie es *für mich* erkennbar ist. Was es sonst sey, weiß ich nicht. Ueberall in der Erfahrung ist *Wirklichkeit*, aber Wirklichkeit für *den Menschen*. Sey es für *Dämonen* und *Uebermenschen* Schein, für *den Menschen* ist Wahrheit.

Der Mensch hat gewisse Bedingungen in sich, unter denen er erkennt, was diesen Bedingungen gemäß ist, erkennt er, aber auch nur er.

Zweytes Wort.

Außerhalb der möglichen und wirklichen Erfahrung ist bloß Schein.

Dafs in der Erfahrung Wahrheit sey, haben Philosophen geleugnet. Optische Täuschung erweckte die ersten Zweifel dagegen, bemerkte Unvollkommenheit vieler menschlichen Erkenntnisse vermehrte sie, wie schwer ist, der Zweifelfucht Schranken zu setzen.

Schon

Schon vor der Kritik haben Philosophen die Wahrheit der Erfahrung angenommen und hewiesen. Und wie? Vergleicht, sagte der eine, diese und diese Erfahrung, braucht alle Sinne, zu einer Erfahrung, vernehmst das Urtheil tausend anderer Menschen über dieselbe: alles trifft ein, alles ist so, wie ihr wahrnehmt, alles Wirklichkeit. Aber könnten nicht alle Sinne täuschen, könnten nicht diese tausend andere Menschen getäuscht seyn. Allgemeine Täuschung ist Wahrheit, antwortet er. Ein hartes Wort: denn ein Irrthum, wenn ihn auch alle Menschen haben, bleibt doch ein Irrthum.

Die Kritik beweist anders. Sie untersucht nicht die Erfahrung selbst, sie untersucht die Bedingungen und Gesetze in dem Menschen, nach denen er Erfahrung machen kann. Sind diese wahr, so ist alles, was ihnen gemäß erfahren wird, ebenfalls wahr. Aber wer bürgt uns, daß nicht diese Bedingungen und Gesetze selbst Täuschung sind? -- Die Kritik läßt hier eine andere Philosophie antworten. Es bürgt uns, sagt diese, das *Bewusstseyn* dafür. Ich bin dieser Baum nicht selbst, meine Vorstellung von diesem Baume ist auch weder *ich*, noch der
Baum

Baum selbst. Dies ist ein Factum, wer darf Facta beweisen? Nun, wenn ich also etwas anders bin, als dieser Baum, und die Vorstellung von diesem Baume, etwas anders, als alle die äußern Dinge und die Vorstellungen davon, was bin ich denn, in welchem Verhältnis stehe ich mit allem dem, was nicht *ich* ist? Wenn ich dies untersuche, so leitet mich *Selbstbewußtseyn*, auch ein Factum; ich kann über mich selbst reflectiren, kann mich mir selbst denken. Das Bewußtseyn für Täuschung zu erklären, wäre kindisch.

Was ist denn nun aber mit der *möglichen* Erfahrung? Der Begriff ist leicht. Mögliche Erfahrung gründet sich auf die Bedingungen in uns zur wirklichen Erfahrung: sie ist diejenige, die einmahl *wirkliche* werden kann. Dals ein Mensch sich für den Staat opfert, ist vielleicht jetzt noch nicht wirkliche, aber es ist mögliche Erfahrung; die That widerspricht dem freyen Willen eines Menschen nicht, nicht dem Gesetze sittlicher Handlungen. Mögliche Erfahrung, Anlage zur wirklichen, ist die Grenze aller wahren Erkenntnis. Nach der Beschaffenheit meines Erkenntnis, und Begehrungsver-

mö-

mögens, kann ich dieß einmahl erkennen oder thun: das ist das letzte, was der Mensch mit Wahrheit sagen darf und kann.

Also wären alle meine Erkenntnisse von Gott, der Welt und der Seele, die ich aus bloßen Begriffen geschöpft habe, Schein? Das sind sie. Alle diese Dinge sind und könnten nie Gegenstände einer möglichen, für den Menschen und dessen *Vorstellungswmögen* möglichen, Erfahrung seyn und werden. Ihr müßet aufhören, Menschen zu seyn, wenn ihr Gott und die Seele und die Welt anschauen wollt in Raum und Zeit, als Anschauungen denken unter den Kategorien, also *erkennen*. Was *wisset* ihr von der Seele? Dafs sie denkt, vorstellt, schlüßet u. s. f. Aber wer erlaubt euch, daraus zu beweisen, dafs sie *einfach, unendlich u. s. f. ist*? wer giebt euch das Recht, aus *empirischen* Wirkungen auf die *reine Beschaffenheit* der Ursache, aus *vorstellbaren* Folgen auf das Wesen des *nicht vorstellbaren* Grundes zu schlüssen? Und wo ist das Verhältnis zwischen Einheit der Vorstellungen in der Zeit und Einfachheit der Seele in ihrem Wesen außer aller Zeitbedingung?

Fraget

Fraget die Denker, was sie durch Immaterialismus und dessen Gegentheil ausgemacht haben? Soviel, das wir beydes nicht wissen. Hypothesen, weiter nichts.

Sind denn aber diese Vorstellungen ganz leer? — Nicht ganz: aber ihr Inhalt sind nur — Begriffe. Die Vorstellung von Gott etc. etc. ist ein *Begriff von Begriffen*; es sind viel Begriffe gesammelt, ihre Zusammenfassung unter einen ist, was ihr Erkenntnis von Gott nennt. Ich frage: wenn ihr die Begriffe: Erde, Wasser, Menschen, Thiere, Berge, Thäler u. s. w. zusammennehmt, und dies alles zusammen Eldorado nennt, giebt's drum ein Königreich dieses Namens, oder erkennt ihr es?

Was ist aber dieser Begriff von Begriffen? ist er anderer Art, als die darinnen enthaltenen? — Er ist Product der Vernunft, des Vermögens der Superlative, dessen Natur darinnen besteht, alle Erkenntnisse in Ein Ganzes zusammenzufassen, das Gemüth zu arrondiren. Eine große Menge empirischer Gegenstände, in ihren Verhältnissen und Wechselwirkungen, faßt die Vernunft zusammen in die Idee *Welt*: alle
wirk-

wirkliche und denkbare Vollkommenheiten in die Idee Gott: die vielen Gedanken, Vorstellungen, Begehrungen u. s. f. in die Idee eines Subiects Seele. Diese Ideen sind aber alle darum nicht real: sie sind nur eingebil dete Münzsorten, große Berechnungen zu erleichtern.

Begriffe, die über alle mögliche Erfahrung hinausgehen, haben keine Wahrheit. Worauf sollte sie sich gründen? woraus läßt sie sich beweisen? aus Begriffen; und woher diese? aus Analogie der Erfahrung. Wie kann Analogie zwischen Erfahrung und Nichterfahrung seyn! Was ich sehe, ist so: was ich nicht sehe, wird auch so seyn, ist auch so: welcher Schluß!

Die Sceptiker haben Recht: Jeder Satz und Beweis hat einen Satz und Beweis gegen sich — nemlich in metaphysischen Erkenntnissen, wie man sie bisher gehalten hat. Wer behaupten will, die Welt sey unendlich, wird bald jemanden finden, der das Gegentheil behauptet: jeder mit gleich starken Gründen, so lange jeder von der Welt als realem Gegenstande redet.

Die

Die Herren, sagte Diogenes von den Philosophen seiner Zeit, sprechen vom Himmel so bestimmt und genau, als ob sie da gewesen wären. Er hatte Recht, über sie zu lachen: im Ideenlande ist nur Schein: wir fragen, wer ist da gewesen?

Es ist Gesetz der Erfahrung: *Nichts ohne Ursache*. Beweise ein Mensch, daß es auch Gesetz der Nichterfahrung sey.

Betrachtet den Menschen nach Leib und Geist, unterfucht sein ganzes Vorstellungs und Begehrungsvermögen: es ist wirklich nur für die *Erfahrung* organisiert: wenn er sie überfliegt, hat er nichts mehr, woran er sich halten kann, nirgends Beweifs, nirgends Gewisheit. Und was braucht ers auch. Er ist ja vor der Hand nur auf die Erfahrung angewiesen: erkennt er, was er *kann*, und thut er, was er *soll*, so ist er *vollkommner Mensch*; überlastet es der ewigen Weisheit, ob sie mehr für ihn bereitet hat, wenn er einst aus der Erfahrungswelt getreten ist.

Drit-

Drittes Wort.

Der Mensch weiß grade so viel als er zu wissen,
braucht.

Der Mensch dürfte murren, wenn ihm nicht
so viel Licht beschieden wäre, als er auf dem
Pfade des Lebens braucht.

Du kennst, o Mensch, den Lauf der Ge-
stirne, berechnest ihn bis auf Secunden, zäh-
lest und arbeitest nach diesen Rechnungen. Was
brauchst du zu wissen, *wann* und *wie* sie ent-
standen sind, ob und *wann* sie nicht mehr seyn
werden.

Du kennst die Beschaffenheit und den Werth
vieler Thiere und Gewächse um dich her, und
verstehst sie zu brauchen. Mehr Erfahrung wird
dich mehr kennen lehren: Anlage dazu fehlt
dir nicht. Was hilft dirs zu wissen das Ent-
stehen der Thiere und Pflanzen? Sie sind da,
brauche sie, und frage nicht nach ihrem ersten
Keim.

Du lebst in der Zeit, du wirfst, änderst
dich und hörst auf in der Zeit. Nimm an,
Zeit sey Bedingung deines Seyns und Erken-

L nens

nens und Thuns, und frage nicht, wie sie sonst sey. Sie ist ein Geheimnis der Natur: nur der Weise hat den Schlüssel dazu — weil er sie anzuwenden versteht.

Du erkennst, beurtheilst, verstehst, befindest dich, vergleichst, schlüffest u. s. f. Halte dich daran, und forsche nicht, wie das aussehe und gestaltet sey, woraus, nach deiner Meynung, diese Erkenntnisse, Urtheile Schlüsse u. s. herausgehen. Erkenne und handle als *Seele* und *Geist*, im moralischen Sinn, und kümmre dich nicht, was *Seele* und *Geist* sey, im metaphysischen Sinn. Was brauchst du dies zu wissen? Du wirst drum nicht anders erkennen, urtheilen, schlüssen.

Du weißt nicht, wie du *frey* bist: aber du weißt, wie du *tugendhaft* seyn sollst. (*Garve zum Ferguson.*)

Dass ein Gott sey, kannst du nicht mathematisch beweisen. Aber dein Herz bedarf eines Gottes. Sey gut: so wirst du glauben, dass ein Gott sey. Glaubst du einen Gott aus *Tugend*: so ist mehr, als wenn du ihn aus *speculativen Einsichten* wüßtest.

Du

Du möchtest gern wissen, ob nach dieser Zeit noch eine andere für dich bereitet sey: du begehrest Lohn, Vergeltung, Seeligkeit: aber es bekümmert dich, daß du, die Zukunft nicht *weist*. Sorge nicht, ob Lohn und Seeligkeit deiner warte, sondern suche sie zu verdienen. Es ist dir gut, daß du sie nicht gewiß weißt: du würdest sonst ungeduldig hinausstreben über den Raum dieses Lebens nach dem Bessern, oder du würdest über dem festen Vertrauen auf die *gewisse* Zukunft unterlassen, sie dir gewiß zu *machen*.

Viertes Wort.

Der Mensch erkennt nichts, *wie es an sich ist*.

Das scheint wenig Trost zu geben. Also doch wieder keine genaue, wahre Erkenntnis, selbst von dem, was erkennbar für uns ist.

Wir wollen uns nicht durch Worte erschrecken lassen.

Der Mensch erkennt nichts anders, als es für ihn erkennbar ist, als es ihm erscheint, als es seinen Vorstellungsformen gemäß ist.

Das Wesen der Dinge, wie es, außerhalb der Beziehung auf ihn, beschaffen ist, vermag er nicht zu erkennen: Erkennbarkeit ist die letzte Beziehung der Dinge auf ihn. Lasset ihn die Gegenstände, die er erkannt hat, vergleichen, aus diesen Vergleichen Begriffe bilden, diese Begriffe verbinden, trennen, vielfältigen, wie er will: er *weiss* deswegen doch von den Gegenständen nichts mehr, er *denkt* sich nur mehr dabey.

Es ist eitel, wenn sich die Metaphysik rühmt, sie kenne Dinge *an sich*. Bloße Begriffe, Ideen, Schlüsse sind keine Gegenstände, am wenigsten Gegenstände *an sich*.

Der Astronom sieht durch seine Instrumente den Mond. Diefs ist die Erscheinung des Mondes. Er berechnet aber aus theoretischen Annahmen seine Größe und Entfernung, und macht Schlüsse über seine Gestalt aus analogen Gründen. Ihr würdet den Astronomen belachen, wenn er sagen wolte, daß er durch diese Rechnungen und Schlüsse den Mond *an sich* erkennen lerne. Mit der Metaphysik ist's nicht anders.

Wenn

Wenn ich diese Luft blau sehe: so mag ich Reflexionen und Schlüsse machen, so viel ich kann, ich sehe sie doch nicht anders, als blau.

Fünftes Wort.

Denken ist noch nicht Erkennen.

Zum Erkennen eines Gegenstandes gehört Denken, d. h. verbinden, in einen Begriff fassen, unter einem Merkmahe (Prädicate) sich vorstellen, das Unverbundene, in der Anschauung erschienene, noch mit keinem Prädicate bezeichnete.

Wenn ich diesen Gegenstand, einen schwarzen Tisch, nur-blos anschau ohne Aufmerksamkeit, ohne mir ihn unter dem Begriffe Tisch zu fassen, ohne an ihm das Prädicat mir im Bewusstseyn vorzustellen: so erkenne ich ihn noch nicht. Tausend Dinge schauen wir an, ohne sie zu erkennen, weil wir sie nicht — denken.

Viel Dinge denken wir, ohne sie zu erkennen, weil wir sie nicht — anschauen. Ich spreche hier nicht von dem Gedächtnis.

L 3

Wir

Wir denken uns *Unsterblichkeit* — einen Begriff, aus einer Menge Begriffe gebildet, meist negativer: *erkennen* wir aber diesen Zustand? *Allgemeine Begriffe* sind meist aus einer Menge Erfahrungsbegriffe entstanden: sie sind aber darum keine Erkenntnis — je weiter sie sich von ihrer Quelle entfernen, desto mehr zerfallen sie in Dunst. Angeschaute Gegenstände denken heißt erkennen: Begriffe denken heißt bloß denken. Sind diese Begriffe auf keine Anschauung gegründet, lassen sie sich auf keine Erfahrung anwenden: so sind sie *leer*, ohne *Inhalt*, ohne *Zweck*, ohne *Gewisheit*.

Erkennen kann man nur — in der Anschauung vorkommende Gegenstände — Dinge im Raume — Vorstellungen in der Zeit.

Denken — wer sollte sich nicht das Horazische *Humano capiti* denken können? Aber wer *erkennt* es, wer darf es einen *wirklichen* Gegenstand nennen? Man sage nicht, die Vorstellung dieses Unthiers sey ja in der Zeit. Sie ist — die *Vorstellung* ist in der Zeit: aber das Thier selbst ist nirgends. Ihr antwortet: es ist in der Vorstellung, diese ist in der Zeit, also — —
Wollt

Wollt ihr behaupten, Vorstellung und vorge-
stelltes Object sey eins? — das widerlegt euer
Bewußtseyn. „Was ist denn nun aber dieſe ge-
dachte Unthier?“ Eine Vorstellung aus einer
Menge Vorstellungen entstanden, deren jede
einzelne sich auf einen empiriſchen Gegenstand
bezieht: aber das Ganze, die Zusammenfaſſung
dieſer einzelnen Vorstellungen iſt — nichts, weil
ſie ſich auf — keinen ſo gegebenen Gegenstand
gründet.

Wir denken uns die Gottheit, aber wir er-
kennen ſie nicht. Wir denken, daß ſie ſey;
wir haben Gründe, es zu denken, das Bedürf-
niß unſers Herzens, unſrer Morälität, wir glauben.

Sechſtes Wort.

Die Philoſophie iſt im Menſchen gegeben.

Unzählige Philoſophen ſind aufgeſtanden, ha-
ben gelehrt, geſchrieben, Secten gebildet, und
ſind gefallen und zum Theil vergeſſen worden.

Was war es für eine Philoſophie, die ſie
lehrten? woher entſtanden, wohin gerichtet?

Sie war auch im Menschen entstanden, aber der Mensch kennt sich nicht — ist eitel und überfließt seine Spanne leicht. So war die Philosophie der Meisten auf *übermenschliche*, *außer-menschliche* Dinge gerichtet. Nicht alle wollten dahin, konnten dahin — sie hörten beweisen, aber begriffen nicht, sie sahen Ueberzeugte, aber zweifelten noch. Diejenigen fanden immer den allgemeinsten Beyfall, die dem Ufer der Erfahrung am nächsten steuerten, oder am weitesten davon auf dem hohen Meere der Metaphysik trieben. Eine halbempirische, und halb metaphysische Philosophie gab zu wenig Nahrung dort für den Verstand, hier für die geistige Einbildungskraft.

Die Kritik hat gezeigt, was im Menschen ist, welche Vermögen, welche Anlagen. Die Kenntniss dieser Vermögen ist die einzig-mögliche Metaphysik. Die Aeuserung und Beziehung derselben auf gegebene Gegenstände kennen wir nun, bestimmt, denn wir wissen, was wir haben, und was uns die Welt geben kann. Der Mensch an sich ist *Metaphysik*, in Verbindung mit andern Gegenständen wird er — *Philosophie* (man erlaube mir, so zu spre-

sprechen.) *Ich kann erfahren, und weiß, daß ich erfahre: ich kann glauben, und erkenne, daß ich glauben muß; ich soll wollen, und kann es. Siehe lauter Rühmen, das uns die Kritik gelehrt hat, und das nicht eitel ist, weil es sich auf eignen festen Besitz gründet!*

, Fülleborn.

Chemnitz,

gedruckt bey Johann Carl Wesselhöft.

I n h a l t.

1. Erstes Buch der Aristotelischen Metaphysik,
übersezt von *Fülleborn*, Seite 1
 2. Probe einer Uebersetzung aus Sextus; von
den Grundlehren der Pyrrhoniker, vom
Herrn Doctor *Niethammer*. 60
 3. Versuch einer Uebersicht der neuesten Ent-
deckungen in der Philosophie, von *Fül-
leborn*. 102
 4. Worte der Kritik, von *Fülleborn*. 142
-

*Neuere Verlagsbücher der Frommannischen
Buchhandlung in Züllichau im Jahre*

1791.

I,

*Beyträge zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben
von G. G. Fülleborn. 1stes Stück, 136 S. kl. 8.
8 Gr.*

Herr Fülleborn, jetzt an Herrn Gedikens Stelle Professor am Elisabethaneum in Breslau, erfüllt durch diese Beyträge die Erwartungen, die er durch seine akademische Streitschrift (Halae 1789) erregte. Es sind dieselben in jeder Absicht für den Liebhaber der philosoph. Geschichte wichtig, wie eine kurze Inhaltsanzeige schon beweisen wird. Dieses Stück enthält 5. Aufsätze. *I. Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie, vom Rath Reinhold.* Seines Verfass. würdig. *II. Ueber die Geschichte der ältesten griech. Philosophen, von Fülleborn.* Darlegung der Schwierigkeiten, die die richtige Darstellung der Meynungen der ältern Philosophen ganz natürlich mit sich führt. — Winke über die mythische Sprache. — Regeln, nach welchen diese Geschichte bearbeitet werden mußte. — *III. Xenophanes, ein Versuch, von Fülleborn.* Scharfsinnige Bemerkungen über den Pantheismus und die Verirrung der Vernunft bis dahin, und über den Unterschied zwischen Xenophanes und Spinozas Systemen. *IV. Von der Freyheit aus dem Griech. des Nemesius,*
von

van F. Sehr merkwürdig. V. Ueber das bisherige Schicksal der Theorie des Vorstellungsvermögens, von Forberg, und ein Anhang dazu von Fülleborn, worin er eine kurze Vergleichung der Kritik der reinen Vernunft und der Theorie des Vorstellungsvermögens nach ihren Hauptmomenten anstellt. Lichtvoller und mit mehr Präcision ist das Wesentliche der Kantischen Kritik der reinen Vernunft wohl nicht dargestellt worden, als hier, und jeder der Kant studiren will, sollte diesen Aufsatz lesen, um sich viele Mühe, und im Anfange unvermeidliche Verirrungen zu ersparen. Durch Werke der Art wird die Kantische Philosophie am besten populair gemacht werden. Das 2te Stück dieser Beyträge erscheint in der Oster-Messe 1792.

2. Gallus, G. Tr., Handbuch der Brandenburgischen Geschichte, 3ter Band, 338 S. in 8. 1 Thlr.

Der Werth dieses Buchs ist allgemein anerkannt und jede Lobpreisung desselben also überflüssig. Dieser dritte Band begreift die Geschichte der Jahre 1499 bis 1608. Wenn gleich die Geschichte nicht weit fort-rückt, so sind die Begebenheiten und die Art der Darstellung derselben doch um so wichtiger und interes-santer und man wird es dem Verfasser gewiss danken, das er die Entstehung und den Fortgang der Refor-mation in den Brand. Staaten etwas umständlicher be-handelt hat.

3. Gartenökonomie für Frauenzimmer, oder Anweisung die Produkte des Blumen- Küchen- und Obst- Gar-tens in der Haushaltung aufs mannichfaltigste zu benutzen. Zwycyos Bändchen, vom Küchengarten. 380 S. in 8. 22 Gr.

Die Verf. führt ihre Leserinnen in diesem 2ten Theile, ihres für Hausmütter so brauchbaren Buchs, in den Küchengarten, und lehrt in etwa 500 Rezepten den mannichfaltigsten Gebrauch aller Arten von Küchen-gewächsen. Gewiss verdient diese Gartenökonomie ein Handbuch in jeder guten Haushaltung zu seyn.

4. Ge-

4. *Geschichte Kaiser Friedrichs des Zweiten, mit einem Portrait von Lips*, 416 S. gr. 8. 1 Thlr. 10 Gr.

Kaiser Friedrich der Zweyte war einer der allermerkwürdigsten Männer seines Zeitalters, aber überdasselbe erhaben, ward er freylich von seinen Zeitgenossen misverstanden, in seiner ganzen GröÙe von keinem erkannt; die Nachwelt mußte ihm erst *den Dank* und *die Verehrung* nachzahlen, die man seinen Verdiensten lange genug schuldig geblieben war. Keiner zeigte auf eine würdigere Art was Deutschland, und nicht Deutschland allein, an diesem Kaiser hatte, als der Verf. dieser Geschichte. Mit prüfender Sorgfalt und wahrer Kritik hat er die sichersten Quellen genutzt, die gesammelten Materialien vortreflich geordnet und erzählt in einer simplen erhabenen und zugleich fortwährend intressanten Manier die Thaten, Kämpfe, Leiden, aber auch die weitgreifenden Wirkungen von Friedrichs rastlosem Leben, die besten Lobredner des edelsten Kaisers. Gewiß verdient diese Schrift zu den classischen historischen Werken Deutschlands gezählt zu werden. Es lese sie jeder den Geschichte des Menschen, jeder den Geschichte des Vaterlandes überhaupt intressirt, vorzüglich aber jeder der über die Denkungsart, über den Zustand der Religion und der Wissenschaften der damaligen Zeiten, und über die wichtige Epoche der Kreuzzüge, sich einen recht bestimmten lehrreichen Unterricht wünscht. — Das Außere entspricht der innern Güte des Werks, und der Kopf auf dem Titel, gehört gewiß zu Hrn. Lips besten Arbeiten.

5. *Hille, J. K. F., vier Predigten*. 102 Seiten in 8. 6 Gr.

Die beyden ersten über das Evangelium am 9ten Sonntage nach Trinit. Die *erste* giebt einige Mittel an, treue Dienstbothen zu haben. Die *zweyte* redet wider die Theilnehmung an andrer Ungerechtigkeit. Die *dritte* über die Epistel am 5ten Sonnt. nach Trinit. handelt von der Bewahrung liebreicher Gefinnungen gegen Beleidiget. Die *vierte* über das Evangel. am 1sten

alten Sonnt. nach Epiph., von der Sorge der Eltern wegen ihrer Kinder. Das Charakteristische dieser Predigten, ist dafs sie sehr richtig disponirt sind, den gewählten Gegenstand erschöpfen, und eine für Landgemeinden sehr angemessene Sprache haben. Sie verdienen daher Kandidaten und angehenden Landpredigern zum Studium empfohlen zu werden.

6. *Lehmann, J. J., Sammlung von Amtsreden zur Vorbereitung auf den Genuss des heil. Abendmahls. Zweyte umgearbeitete Auflage, 543 S. gr. 8. 1 Thlr. 6 Gr.*

Die Samml. des Hrn. Verf. aller Arten von Kasual-Reden sind als die brauchbarsten Hülfsmittel anerkannt worden. Dieser Band enthält die drey Theile der Abendmahlsreden in kl. 8. und schliesst sich also an die neue Auflage in gr. 8. der Hochzeit und Leichen-Reden an. In dieser neuen A. ist das Ganze anders geordnet, die Reden sind aufs neue durchgegangen, zum Theil ganz umgearbeitet, andere weggelassen, und neue hinzu gekommen.

7. *Lieberkühns, P. J., kleine Schriften, nebst dessen Lebensbeschreibung und eintigen charakteristischen Briefen an Hrn. Prof. Stuve. Herausgegeben von L. F. G. E. Gedike. 616 S. in 8. 1 Thlr. 8 Gr.*

Lieberkühns Schriften empfehlen zu wollen, würde etwas sehr überflüssiges seyn. Wer kennt nicht L. Geist und den Geist seiner Schriften. Wer sollte sich nicht freuen, hier seine kleinen Schriften (worunter auch seine Preischrift) zusammen zu haben, die Hauptzüge seines Lebens und Charakters von Stuve und Gedike aufgezeichnet, kennen zu lernen, und besonders sich an den so charakteristischen Briefen an Stuve zu erquicken. Hier ist, wo er so ganz sein edles schönes Herz öffnete, alle Wünsche und Hoffnungen seines enthusiastischen Patriotismus ausgoß und wo man sich der wehmüthigen Frage nicht erwehren kann: himmlische Seele, warum mußt du so bald der Welt enteilen, die deiner so sehr bedurfte.

8. Löh-

8. *Löhleins, G. S., Klavierschule, oder kurze Anweisung zum Klavierspielen und Generalbasse, mit practischen Beyspielen. Fünfte Auflage, umgearbeitet und vermehrt von J. G. Witthauer. 1ster Theil, 212 S. 4. 1 Thlt. 4 gr.*

Verdiente je eine *neue* Auflage, den Beynamen einer *umgearbeiteten* und *vermehrten* mit vollem Recht, so ist es diese *Löhlein-Witthauersche* Klavierschule. Hr. W. hat dabey alles gethan, was sich von seinen theoret. und pract. Kenntnissen in der Musik erwarten liefs. Er hat zwar die äuffere Einrichtung größtentheils beybehalten, aber vieles unzweckmäßige weggelassen, dagegen sehr wichtige Zusätze und Erläuterungen gemacht, auch das Ganze in eine natürlichere Ordnung gebracht. Die Uebungs- und Erklärungs-Exempel sind größtentheils von ihm; statt der Löhleinischen, neu ausgearbeitet worden, und haben bey allen den erklärten Vorzügen seiner Compositionen auch noch den, das sie den Schüler aufs angenehmste vom leichtern zum Schwerern führen.

9. *Magazin für Prediger etc. zwölfter und letzter Theil mit einem Hauptregister über alle 12 Theile. 384 S. in gr. 8. 20 Gr.*

Dieser Theil enthält Entwürfe: 15 über Evangelien, 15 über Episteln, 1 über einen Passionstext, 4 Kasuistische und ein Hauptregister über alle 12 Theile, welches eben so geschickt ist, den Reichthum der im ganzen Werke befindlichen Materialien, anschauend darzulegen, als auch den Gebrauch derselben zu erleichtern. Mit diesem 12ten Theile wird übrigens dies Werk, welches sich seit 10 Jahren den Anfangs erworbenen Beyfall ununterbrochen erhalten, geschlossen; vom Herrn Probst in Berlin aber nach einem erweiterten Plan fortgeführt unter dem Titel: *Neues Magazin für Prediger*. Von diesem erscheint des 1sten Bandes 1stes St. in der Ostermesse, und wird gewis bey diesem Herausgeber seinem ältern Bruder nicht den Vorrang lassen, sondern ihm denselben abgewinnen.

20. Metzger, Doct. J. D., *Annalen der Staatsarzneikunde*, 1ster Bd. 3tes St. kl. 8. 12 Gr.

Dies Stück dieser brauchbaren Annalen, enthält:

I. *Abhandlungen*. Medicinal-Anekdoten aus Griechenland. II. *Rezeptionen*, über 16 in dies Fach einschlagende Bücher. III. *Beiträge*. A. Gemüthszustandsuntersuchungen. B. Populationslisten von Ost-Preussen, incl. Preuss. Litthauen vom 1. Nov. 89, 90. Ein um so wichtigeres Aktenstück, da es ganz *authentisch* und das *erste* von diesem Lande ist. C. Ein Rescript des Ober-Collegii Medici in Berlin an das Provinz. Collegium medicum in Königsberg. IV. *Kurze Nachrichten* aus Königsberg, Litthauen, West-Preussen und Ermeland. — Mit diesem 3. St. find diese Annalen, wegen der zu geringen Unterstützung des Publicums geschlossen und kostet der ganze Bd. 1 Rt. 12 G.

- 11. 12. *Hundert Vorschriften, als der dritte Gang der Naturkunde und Gotteserkenntnis. Auch als Lesebuch. Für die mittlere Klasse der Bürgerschulen und den häuslichen Unterricht.* 112 S. Lexik. Form. 5 Gr. *nebst einer Anweisung zum Gebrauch* 112 S. gr. 8. 7 Gr. *zur Philopheischen Schul-Encyclopädie gehörig.*

Diese Vorschriften enthalten den noch rückständigen Theil des Wissensnöthigen und den ersten Grad des Wissenswürdigen von den Kenntnissen der Naturkunde nach §. 7. der Ausfichten. Sie beschäftigen sich 1) mit Mineralien, Pflanzen und Thieren, 2) mit dem Menschen, 3) mit den 4 Elementen, 4) mit der Ueberficht des Weltgebändes und Betrachtungen über Schöpfung und Schöpfer. Das Methodenbuch giebt, wie gewöhnlich, die mit diesen Vorschriften erzielten Zwecke und die Mittel zu deren Erreichung an; in den Vorschriften selbst hat der Verf. die gewöhnliche Orthographie wieder aufgenommen und dadurch die Einführung derselben in Schulen gewis sehr erleichtert. Von den im Anhang des Mthdbchs angezeigten Schulbüchern erscheint in der Oster-Messe, die *Grammatica in nuce*, oder: *kleine lateinische Sprachlehre*.

