

Wissenschaftlehre

Drittes Hauptstück. Verhältniß unserer Urtheile zur Wahrheit.
§307 - §316

In: Bernard Bolzano (author): Wissenschaftlehre. 3. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. (German). Sulzbach: J.E. v Seidel, 1837. pp. 206--262.

Persistent URL: <http://dml.cz/dmlcz/400499>

Terms of use:

Institute of Mathematics of the Academy of Sciences of the Czech Republic provides access to digitized documents strictly for personal use. Each copy of any part of this document must contain these *Terms of use*.



This paper has been digitized, optimized for electronic delivery and stamped with digital signature within the project *DML-CZ: The Czech Digital Mathematics Library*
<http://project.dml.cz>

Drittes Hauptstück.

Verhältniß unserer Urtheile zur Wahrheit.

§. 307.*

Genauere Bestimmung der Begriffe: Kenntniß, Unwissenheit und Irrthum.

In diesem Hauptstücke soll (§. 269.) das Verhältniß, in welchem unsere Urtheile zur Wahrheit stehen, näher betrachtet werden; wobei wir schon aus §. 43. wissen, daß sich unter unseren Urtheilen Beides, wahre sowohl als auch falsche befinden. Es ist nun nöthig, die Art, wie dieses Beide geschehe, d. h. die Art der Entstehung unserer wahren sowohl als falschen Urtheile genauer zu untersuchen. Das Letztere besonders auch, weil es uns dienen kann, die Mittel kennen zu lernen, welche zur möglichsten Vermeidung des Irrthumes angewandt werden müssen. In Hinsicht der wahren Urtheile wird auch von den verschiedenen Gegenständen, worüber sie sich erstrecken, und von den Grenzen unserer Erkenntniß etwas gesagt werden müssen. Begreiflich könnte aber niemals ein falsches Urtheil bei uns zum Vorschein kommen, wenn wir die Kenntniß jeglicher Wahrheit hätten, d. h. wenn wir nicht in Betreff gar mancher Gegenstände unwissend wären. Es muß also auch, und zwar noch vor der Erklärung der Art, wie Irrthümer entstehen, die Art, wie Unwissenheit Statt finden könne, erklärt werden. Vor Allem werde ich inzwischen noch die drei Begriffe der Erkenntniß, der Unwissenheit und des Irrthumes selbst genauer festsetzen müssen.

1) Der erste wurde zwar schon §. 36. doch nur in so weit bestimmt, als es dort eben nöthig und thunlich war. Es hieß bloß, daß ich einem jeden Urtheile, welches der Wahrheit gemäß ist, den Namen eines Erkenntnisses ertheile. Dieß als Erklärung genommen, gäbe uns einen zu engen

Begriff; denn nun würden wir ja Jedem, der ein gewisses, der Wahrheit gemäses Urtheil nur eben jetzt nicht fällt, auch die Erkenntniß dieser Wahrheit für diese Zeit wenigstens absprechen müssen; was nicht nur ganz gegen den Sprachgebrauch ist, sondern auch in der Wissenschaft von keinem Nutzen wäre. Dem Sprachgebrauche nach schreiben wir Jedem die Kenntniß und die fortwährende Kenntniß einer Wahrheit A schon dann zu, wenn er das Urtheil A auch nur in irgend einer vergangenen Zeit gefällt hat, gegenwärtig aber unter denselben Umständen, die zur Erinnerung an andere nicht vergessene Urtheile hinreichen, nicht nur im Stande ist, sich dessen zu erinnern, sondern es auch noch immer beibehalten würde. So sagen wir, daß ein Knabe bereits 100 lateinische Vocabeln kennt, nicht wenn er ihre 100 Bedeutungen alle auf einmal im Bewußtseyn hat, sondern sobald wir finden, daß er, wie wir das eine oder das andere dieser 100 Worte ihm nennen, seine Bedeutung uns richtig angibt. Bei diesem Sprachgebrauche wollen auch wir verbleiben; Kenntniß und Erkenntniß aber wollen wir als gleichgeltend brauchen, da der etwaige Unterschied zwischen beiden Worten für unsere Zwecke von keiner Wichtigkeit ist. Wir wollen sonach unter Beiden nur denjenigen Zustand unsers Gemüthes verstehen, bei dem wir ein der Wahrheit gemäses Urtheil (dessen Stoff eben der Stoff unserer Erkenntniß heißen soll) nicht nur schon einmal gefällt haben, sondern uns seiner auch noch erinnerlich und ihm noch fortwährend zugethan sind. (S. 306. n^o 2. 3.)

2) Was nun noch die beiden Begriffe der Unwissenheit und des Irrthums belangt: so glaube ich, beide nicht auf bloße Vorstellungen, sondern auf ganze Urtheile beziehen zu müssen. In Hinsicht des Wortes Irrthum wird man mir dieses leicht zugeben. Denn so häufig wir auch von Irrthümern in Begriffen und Vorstellungen reden: so zeigt es sich doch alsbald, daß wir da nur wirkliche Urtheile, und zwar solche, die von der Wahrheit abweichen, im Sinne haben. Wir sagen nämlich, daß Jemand irrige Begriffe von gewissen Gegenständen habe, nur wenn wir anzeigen wollen, daß er irrige Urtheile über diesen Gegenstand fälle. Aber gilt dieß wohl auch von dem Worte Unwissen-

heit? Muß es immer nur von gewissen Wahrheiten zu verstehen seyn, wenn wir von Jemand sagen, daß er gewisse Begriffe nicht kenne, oder darin unwissend sey? Könnten wir nicht auch den Mangel gewisser Begriffe eine Unwissenheit in denselben nennen? Ich gebe zu, daß dieses geschehe und auch geschehen dürfe, so oft man nicht eben Ursache hat, in der Wahl seiner Ausdrücke sehr strenge zu verfahren. Weil aber der Zustand, da Jemand gewisse Begriffe noch nie empfangen hat, schon durch die Ausdrücke: Mangel an diesen Begriffen, Abwesenheit derselben, u. a. ähnliche, bequem und deutlich genug bezeichnet werden kann: so halte ich dafür, daß man das Wort Unwissenheit, und die ihm ähnlichen: Unkunde u. dgl., welche als abgeleitet von den Zeitwörtern: Wissen, Kennen u. s. w., zu offenbar an das Erkenntnißvermögen, also an die Urtheilskraft erinnern, wenn man genauer reden will, nicht auf bloße Vorstellungen, sondern auf ganze Sätze, auf eigentliche Urtheile beziehen müsse. Und wir werden nun, wie ich glaube, berechtigt seyn, Jemand der Unwissenheit hinsichtlich auf eine bestimmte Wahrheit A zu beschuldigen, wenn wir ihm keine Kenntniß derselben beilegen dürfen, also nach n^o 1., wenn er das Urtheil A entweder noch niemals gefällt hat, oder sich dessen wenigstens nicht mehr erinnerlich ist, oder auf jeden Fall, wenn wir ihm etwa die Frage, ob A wahr sey, vorlegen, nicht alsbald und wie aus bloßer Erinnerung sich zu dem Urtheile A bekennet. Auf eine ähnliche Weise wird der Begriff des Irrthums zu bestimmen seyn. Ein Irrthum nämlich ist jeder falsche Satz, dem Jemand zugethan ist in der Bedeutung des §. 306. n^o 3.; d. h. er muß das falsche Urtheil nicht nur wirklich gefällt haben, sondern er muß auch jetzt noch, wenn er darum gefragt würde, dasselbe Urtheil zu fällen bereit seyn.

3) Nach diesen Begriffbestimmungen wird es, um Jemand die Kenntniß einer Wahrheit A zuzusprechen, noch nicht genug seyn, zu zeigen, daß er gewisse Sätze für wahr halte, aus denen A ableitbar ist, wenn nicht für sicher vorausgesetzt werden kann, daß er diese Ableitung auch wirklich angenommen habe; noch weniger wird es erlaubt seyn, zu sagen, daß Jemand einen Irrthum A hege, wenn nur erwiesen ist, daß er

er gewisse andere Irrthümer hege, aus welchen A fließet.
U. s. w.

Anmerk. Die hier gegebenen Erklärungen unterscheiden sich von den gewöhnlichen nur dadurch, daß man in diesen sich ausdrückt, als wollte man es bloß auf den Umstand, ob Jemand ein gewisses Urtheil in der so eben gegenwärtigen Zeit fälle oder nicht fälle, ankommen lassen, um zu entscheiden, ob er eine gewisse Kenntniß habe oder in ihr unwissend sey, oder sich wohl gar in dem entgegengesetzten Irrthume befinde. Inzwischen fehlet es nicht an Erklärungen, die auch in einer anderen Rücksicht unrichtig sind. Hieher rechne ich alle diejenigen, die das Erkennen bloß auf das Seyn beziehen (s. z. B. Genglers Ideale d. Wlff. S. 1); in dem ich glaube, daß es auch Wahrheiten gebe, deren Gegenstand nichts Seyendes ist, z. B. Wahrheiten, die von den Beschaffenheiten anderer Wahrheiten handeln. Ritter (Abriss d. phil. Log. S. 145 ff.) behauptet, daß in Beziehung auf das Wissen vier Arten des Bewußtseyns möglich wären: 1) ein Nichtwissen vom Nichtwissen (der Irrthum); 2) ein Nichtwissen vom Wissen (die richtige Meinung); 3) ein Wissen vom Nichtwissen (der Zweifel); und endlich 4) ein Wissen vom Wissen (die höchste Stufe). Mir dünkt es schon ein sonderbarer Gedanke, den Irrthum, die richtige Meinung und den Zweifel als Arten oder gar Stufen des Bewußtseyns darzustellen. Wer in Beziehung auf einen Gegenstand irrt, weiß diesen Gegenstand nicht; und wer an einer Wahrheit zweifelt, hat in sofern abermals kein Wissen. Nach Hrn. K. müßten wir, wenn Jemand z. B. noch nie davon gehört hat, daß es auch zwischen Mars und Jupiter Planeten gebe, und mithin nicht nur von den Elementen ihrer Bahnen nichts weiß, sondern auch von dieser seiner Unwissenheit selbst nichts weiß, behaupten dürfen, daß er sich in Betreff dieser Elemente in einem Irrthume befinde; ein Stein endlich müßte voll Irrthümer seyn, denn er weiß nicht nur nichts, sondern weiß auch nicht, daß er nichts weiß. — Kant und einige Andere, welche die Wahrheit in eine formale und materiale eintheilen, wollen auch die Unwissenheit und den Irrthum so eingetheilt wissen. Erklärt man nun, wie es in Kants L. (S. 55) geschieht, die formale Unwissenheit als eine solche, die sich auf Begriffswahrheiten, die materiale aber als eine solche, die sich auf Anschauungswahrheiten beziehet: so ist hiegegen nichts einzuwenden. Wollte man aber diese Eintheilung eben so wie die gleichnamige

der Wahrheit auffassen: so wäre dagegen dasselbe, was gegen diese zu erinnern. Und gerade so scheint es Kant bei der Eintheilung des Irrthums genommen zu haben, indem er (S. 70) den Irrthum in formaler Bedeutung des Wortes als die verstandeswidrige Form des Denkens erklärt.

S. 308.

Worauf die Möglichkeit einer Unwissenheit bei uns Menschen beruht?

Wie nun Unwissenheit, und zwar in Betreff einer unendlichen Menge von Wahrheiten bei uns Menschen Statt finden könne, ist sehr leicht einzusehen. Denn da zum Nichtwissen einer bestimmten Wahrheit A genüget, daß wir das Urtheil A entweder noch nie gefällt, oder es wenigstens nicht im Gedächtnisse behalten haben: so ergibt sich von selbst, es müsse eine unendliche Menge von Wahrheiten geben, welche wir Menschen nicht wissen; weil im entgegengesetzten Falle unsere Einbildungskraft unendlich seyn müßte. Inzwischen wird es nicht überflüssig seyn, wenn wir noch etwas mehr in das Einzelne gehen, und darum zwei verschiedene Arten der Unwissenheit betrachten. Die Wahrheiten nämlich, die wir nicht kennen, sind bald von einer solchen Art, daß schon die Vorstellungen selbst, die ihre nächsten Bestandtheile ausmachen, in unserem Gemüthe fehlen, bald ist dieß nicht der Fall. So ist z. B. die Wahrheit, daß es fünf reguläre Körper gebe, demjenigen, der sich mit Geometrie niemals beschäftigt hat, in der Art unbekannt, daß er nicht einmal die Begriffe, welche die nächsten Bestandtheile in dieser Wahrheit ausmachen, namentlich den Begriff, der ihre Subjectvorstellung bildet, den eines regulären Körpers jemals bei sich hervorgebracht hat. Die Wahrheit dagegen, daß jeder Fixstern bei Weitem größer sey als der Mond, möchte selbst Vielen unbekannt seyn, welche die nächsten Begriffe, aus deren Verknüpfung sie bestehet, inne haben. Daß uns nun Wahrheiten unbekannt bleiben müssen, wenn wir nicht einmal die Vorstellungen haben, aus deren Verbindung sie eben bestehen, begreift sich von selbst. Befremdender ist es jedoch, wie uns eine Wahrheit auch dann noch unbekannt bleiben könne, wenn sich die Vorstellungen, die ihr Subject und Prädicat bezeichnen, in unserem Gemüthe befinden, in demselben vielleicht gleichzeitig rege geworden, wohl

gar miteinander verglichen, und in der Absicht verglichen worden sind, um zu entdecken, ob sie zu einem Urtheile vereinigt werden können oder nicht. Um dieß begreiflich zu finden, muß man Nachstehendes erwägen. Alle unsere Urtheile kommen bekanntlich nur auf einem von folgenden zwei Wegen zu Stande: entweder wir fällen sie unmittelbar, d. h. nicht dazu durch gewisse andere, aus denen sie ableitbar sind, bewogen; oder wir leiten sie aus andern Urtheilen ab. Daß wir nun jedesmal, so oft uns nur die Vorstellungen, aus denen ein ganzer Satz bestehet, in's Bewußtseyn treten, sogleich im Stande seyn sollten, unmittelbar zu erkennen, ob dieser Satz wahr oder falsch sey, ist wohl nicht zu verlangen. Denn so wahr es auch ist, daß wir uns des Besizes gewisser Vorstellungen a, b, c, d, ... gar nicht bewußt werden können, wenn wir sie durchaus nicht unterscheiden, und also auch nicht ein einziges Urtheil über sie fällen: so ist doch eben nicht nöthig, daß wir die Wahr- oder Falschheit einer jeden Verbindung, die zwischen ihnen möglich ist, erkennen. Noch begreiflicher ist es, daß uns die Wahrheit nicht aller derjenigen Sätze, welche wir erst aus andern ableiten müßten, einleuchtet, sobald nur die Vorstellungen, die ihre Bestandtheile bilden, in unserem Gemüthe erscheinen. Denn damit dieser Erfolg eintrete, muß ja noch zweierlei vorhergehen: es müssen uns erstlich auch die Sätze, aus welchen der zu erkennende ableitbar ist, alle zu gleicher Zeit vorschweben; und unsere Seele muß zweitens die Kraft haben, aus diesen Vorderätzen den sich ergebenden Schlusssatz abzuleiten. Sowohl das Eine als das Andere kann fehlen. Wir können an einige jener Vorderätze, selbst wenn sie uns alle bereits bekannt seyn sollten, eben jetzt nicht denken; oder wir können auch an sie denken, und es kann dennoch, etwa aus Mangel an nöthiger Aufmerksamkeit oder an Schlusskraft, die Bemerkung des Schlusssatzes, der sich aus ihnen ergibt, unterbleiben. Denn daß wir nicht jeden Schlusssatz, der aus gegebenen Vorderätzen fließt, zu bemerken vermögen, folgt aus der Endlichkeit unserer Schlusskraft und der unendlichen Menge jener Schlusfolgerungen; je nachdem aber diese Schlusskraft bei dem Einen aus uns stärker und entwickelter als bei dem Andern ist, werden wir der Eine mehr, der Andere weniger Schlüsse gewahr werden können.

§. 309.

Vor auf die Möglichkeit zu irren beruhe, und welche Umstände die Entstehung unserer Irrthümer befördern?

1) Ungleich schwieriger ist zu erklären, wie Irrthum zum Vorscheine komme; dergestalt, daß wir die Mühe, die uns dieß kostet, als einen merkwürdigen Beweis der Größe unserer Unwissenheit ansehen können. Wir irren so oft; und gleichwohl wissen wir nicht zu erklären, wie es in jedem einzelnen Falle mit diesen Irrungen zugehe, sondern nicht einmal die Art, wie uns ein Irrthum überhaupt beschleichen könne, wissen wir uns gehörig deutlich zu machen. Alle unsere Urtheile fällen wir entweder unmittelbar, oder wir leiten sie aus andern ab. Es fragt sich also, in welcher von diesen zwei Arten der Urtheile sich Irrthümer einschleichen können? Unter den Urtheilen, welche wir ohne Vermittlung anderer fällen, können wir süglich keines in dem Verdachte der Irrigkeit haben. Denn wollten wir Eines derselben bezweifeln, so müßten wir alle bezweifeln, weil alle auf einerlei Weise entstehen. Wollten wir aber an unsern sämmtlichen unmittelbaren Urtheilen zweifeln: so müßten wir auch an allen abgeleiteten, und mithin überhaupt an allen unsern Urtheilen zweifeln, welches doch ungereimt ist. Vernünftiger Weise also können wir nur unter derjenigen Abtheilung unserer Urtheile, die wir aus andern ableiten, Irrthümer suchen. Aber wie kommen sie auch nur hier zum Vorscheine? — Daß die Schlußart selbst, nach welcher wir bei der Ableitung einiger unserer Urtheile aus andern verfahren, unrichtig sey, sofern sie nicht etwa in einer erst von uns selbst gebildeten Regel, d. h. in einem Urtheile bestehet, läßt sich nach demjenigen, was hierüber schon S. 300. vorkam, nicht annehmen. Sind aber alle unsere unmittelbaren Urtheile richtig, und sind auch die Schlußarten, durch die wir die unmittelbaren aus jenen ableiten, gültig: wie finden da gleichwohl irrige Urtheile Statt?

2) Ich weiß mir nur Eine Art, wie dieß geschehe, zu denken. Nach den Erörterungen der §§. 300. u. 301. gibt es auch Schlüsse der bloßen Wahrscheinlichkeit, d. h. Schlüsse, die in ihrem Schlußsaze eigentlich nichts Anderes aussagen, als daß ein bestimmter Satz M einen bald

größeren bald geringeren Grad der Wahrscheinlichkeit habe; und unsere Seele ist vermöge ihrer Endlichkeit genöthiget, jeden Satz, der ihr wahrscheinlich vorkommt, mit einem dem Grade dieser Wahrscheinlichkeit angemessenen Grade der Zuversicht wirklich für wahr zu halten, d. h. das Urtheil M zu fällen. Da nun ein Satz, der nur wahrscheinlich ist, nicht immer wahr seyn muß: so erhellet, wie die Seele bloß dadurch, daß sie alle mit einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit versehenen Sätze bei sich zu Urtheilen erhebt, zuweilen irren könne. Nämlich wir irren, so oft es sich trifft, daß eben dasjenige, was wir auch nach den richtigsten Regeln des Schließens als wahrscheinlich erkennen, und somit erwarten oder für wahr halten, doch in der That nicht wahr ist.

3) Hoffentlich wird gegen diese Erklärung Niemand den Einwand machen, daß es noch gar kein Irrthum zu nennen sey, wenn wir nach richtigen Regeln verfahren bloß mit Wahrscheinlichkeit erwarten, daß etwas eintreten werde, was doch am Ende nicht eintritt. Oder wo wäre ein Irrthum, wenn der Mathematiker sagt, daß der Grad der Wahrscheinlichkeit, daß man aus einer Urne, in der sich 99 schwarze Kugeln und eine einzige weiße befinden, bei einem zufälligen Eingreifen in dieselbe, eine schwarze hervorholen werde, = $\frac{99}{100}$ sey? — Hierauf erwiedere ich, daß der Irrthum nicht in dem Satze, welcher den Grad der Wahrscheinlichkeit eines solchen Urtheils angibt, sondern in diesem Urtheile selbst liegt. Nicht darin irren wir, daß wir den Grad der Wahrscheinlichkeit der Behauptung, daß eine schwarze Kugel zum Vorschein kommen werde, = $\frac{99}{100}$ schätzen; sondern nur darin, daß wir (etwa zu Folge eben dieser Schätzung oder aus sonst einem anderen Grunde) das Hervorkommen einer schwarzen Kugel erwarten; irren hierin nicht etwa willkürlich, sondern nothgedrungen, indem es uns nothwendig ist, unter den hier obwaltenden Umständen das Hervorkommen nicht der weißen, sondern einer von jenen schwarzen Kugeln, als den bei Weitem wahrscheinlicheren Erfolg zu erwarten.

4) Da ich nun (wie gesagt) keine andere Art, wie sich ein Irrthum in unsere Urtheile einschleichen sollte, begreiflich finde: so dünkt mir, daß die einzige Quelle aller Irrthümer nur in der eben erwähnten Eigenheit unserer Urtheilskraft

liege, Sätze, die eine bloße Wahrscheinlichkeit für uns haben, zu wirklichen Urtheilen zu erheben. Ist diese Erklärung richtig: so folgt, a) daß nur Wesen, die sich an Schlüsse der Wahrscheinlichkeit zu halten genöthiget sind, aber diese auch insgesammt der Gefahr zu irren ausgesetzt sind; b) daß sich nur in demjenigen Theile unserer Urtheile, den wir nach Schlüssen der Wahrscheinlichkeit ableiten, und eben deshalb auch nie mit völliger Gewißheit, sondern nur mit einem bald größeren bald geringeren Grade der Zuversicht fällen, Irrthümer vorfinden können; c) daß endlich jeder Irrthum ein Satz ist, der bei den übrigen Sätzen, welche das irrende Wesen als wahr annimmt, irgend einige Wahrscheinlichkeit hat. Diese Wahrscheinlichkeit, die jeder Irrthum besitzt, pflegt man den Schein oder die Scheinbarkeit desselben zu nennen. Diese Scheinbarkeit kann aus Sätzen, die sämtlich wahr sind, oder sie kann auch aus solchen, die selbst schon unrichtig sind, entspringen. Im ersten Falle mag der Irrthum ein ursprünglicher, im zweiten ein abgeleiteter heißen.

5) Bekanntlich sind die Urtheile, zu deren Ableitung wir uns zunächst und unumgänglich der bloßen Wahrscheinlichkeitsschlüsse bedienen, die sogenannten Erfahrungsurtheile. Das Gebiet der Erfahrung ist es sonach, auf welchem der Irrthum zunächst und gleichsam unvermeidlich hauset. Aber auch bei den reinen Begriffsurtheilen kann sich ein Irrthum einschleichen, wenn wir auf irgend eine Weise genöthiget oder veranlasset werden, in ihrer Herleitung auch Schlüsse der bloßen Wahrscheinlichkeit zu gebrauchen. Dieß ist insonderheit bei allen Urtheilen der Fall, die wir aus der Erinnerung schöpfen (§. 306. n^o. 13.); daher denn die Gefahr eines Irrthums endlich auch über allen Urtheilen schwebet, welche auf einer längeren Reihe von Schlüssen beruhen, sie mögen übrigens von was immer für einer Art seyn. Denn zu solchen gelangen wir immer nur durch die Vermittlung von Vordersätzen, deren einige wir aus dem bloßen Gedächtnisse entnehmen.

6) Aus dem Bisherigen wird das Entstehen des Irrthums nur erst im Allgemeinen begreiflich; um aber Regeln zur Vermeidung des Irrthums zu gewinnen, ist das Gesagte so gut als unbrauchbar. Für diesen Zweck ist nöthig, daß

wir uns mit den wichtigsten Umständen, durch welche die Entstehung des Irrthums meistens begünstigt wird, bekannt zu machen suchen; denn eben nur diese sind es, deren Vermeidung, wenn auch nicht immer, doch oft in unserer Macht steht. Es gibt nur, wie ich glaube, derselben vornehmlich folgende:

a) Unwissenheit ist ohne Zweifel die fruchtbarste Mutter des Irrthums. Denn abgesehen davon, daß sie die unumgängliche Bedingung zu allem Irrthume ist, weil in Betreff desjenigen, was uns bereits bekannt ist, kein Irrthum eintreten kann: in ihr liegt auch der eigentliche Grund davon, daß ein Satz, der an sich falsch ist, öfters doch einen sehr hohen Grad der Wahrscheinlichkeit in unsern Augen erhält, weshalb wir ihn mit vieler Zuversicht behaupten. Aus Unwissenheit kennen wir nämlich häufig nicht alle Fälle, die eine gleiche, relative Wahrscheinlichkeit unter gegebenen Umständen haben; und schätzen darum den Grad der Wahrscheinlichkeit, welchen die Annahme des Einen hat, viel höher, als es der Wirklichkeit nach seyn sollte. So mußte man z. B. vor der Entdeckung der Saturnus - Ringe mit vieler Zuversicht vermuthen, daß alle Weltkörper eine Kugelform haben. b) Eine andere Veranlassung zu Irrthümern liegt in der zweckwidrigen Richtung unserer Aufmerksamkeit. Denn je nachdem wir unsere Aufmerksamkeit bald auf diese bald jene in uns so eben aufsteigenden Vorstellungen richten, werden bald diese bald jene Reihen von Vorstellungen in uns rege. Und daß nun dieser Umstand auf die Beschaffenheit der neuen Urtheile, welche wir fällen, den größten Einfluß habe, daß wir hiedurch veranlassen werden können, so Manches zu behaupten, wovon wir unter veränderten Umständen vielleicht das gerade Gegentheil angenommen hätten, läßt sich sehr wohl begreifen. Eine Wahrheit, auf die wir uns (weil unsere Aufmerksamkeit auf etwas Anderes gerichtet ist) jetzt eben nicht besinnen, wirkt für diese Zeit fast eben so wenig, als ob sie uns völlig unbekannt wäre. So wird z. B. derjenige, der nur jetzt eben nicht daran denkt, daß zwei gerade Linien nicht immer in einerlei Ebene seyn müssen, sofort behaupten, daß je zwei gerade Linien, die nicht zusammenstoßen, einander gleichlaufen müssen. c) Auf eine ähnliche Weise kann auch die zufällige Verknüpfung, die unsere Vorstellungen durch das Gesetz der

Gleichzeitigkeit erhalten, Anlaß zu tausend Irrungen geben. Denn diese Verknüpfung ist Ursache, daß uns bald diese bald jene Vorstellung, bald dieses bald jenes unserer früher gefällten Urtheile in den Sinn kommt; daß unsere Aufmerksamkeit bald sich auf diese bald jene Gegenstände richtet; u. s. w.

d) Hieraus ergibt sich von selbst, daß auch ein untreues Gedächtniß, ingleichen eine entweder zu matte oder zu lebhaft e Einbildungskraft gar viele Irrthümer verschulden können. Denn ein Gedächtniß, dem es an Treue fehlt, läßt uns auf Wahrheiten, die wir jetzt eben hätten berücksichtigen sollen, vergessen; und eine Einbildungskraft, die zu matt ist, gibt den Vorstellungen, die sie herbeigeführt, nicht jene Stärke, die zur Verknüpfung derselben zu einem Urtheile nothwendig wäre; eine allzulebhafte Einbildungskraft endlich gibt einigen unserer Vorstellungen eine so große Lebhaftigkeit, daß darüber andere, die mit ihnen nicht eben im Einklange stehen, uns gar nicht zum Bewußtseyn kommen können.

e) Einen großen Antheil an der Entstehung vielleicht der meisten Irrthümer, in die wir Menschen verfallen, hat unser eigener Wille, indem wir bald mit, bald ohne die bestimmte Absicht, um uns dadurch zu täuschen, unsere Aufmerksamkeit nur auf die Gründe, die für einen gewissen Satz sind, richten, und sie von demjenigen, was ihm entgegensteht, abziehen. Daher die bekannte Erscheinung, daß wir Menschen meistens gerade das glauben, was unsern Leidenschaften zusagt, und das verwerfen, was uns in der Befriedigung derselben stören würde; daher, daß sich die Ansichten eines und eben desselben Menschen oft eben so abändern, wie seine Neigungen und Bedürfnisse sich ändern.

f) Haben wir irgend ein unrichtiges Urtheil erst einmal gefällt: so sind wir nun sehr in Gefahr, es künftig öfter zu wiederholen. Denn was uns einmal bereits so oder so erschienen, hat die Vermuthung für sich, daß es uns auch ein anderes Mal, wenn wir die Gründe, die uns das erste Mal bestimmten, von Neuem durchgehen würden, nicht anders vorkommen würde; und deshalb pflegen wir diese neue Prüfung meistens zu unterlassen. Wenn wir sie aber auch nicht unterlassen: so steht doch sehr zu besorgen, daß dieselbe Verknüpfung von Vorstellungen, die uns das erste Mal den Irrthum, den wir begingen, unbemerkt machte, in

unserem Gemüthe wieder zurückkehren und zu demselben Fehlschlusse wieder veranlassen werde. Je öfter dieß nun geschieht, und je länger wir überhaupt einer gewissen Meinung schon angehangen sind, desto stärker wird unser Vertrauen zu ihr, desto schwerer sind wir von ihr zurückzubringen. g) Doch ein einmal begangener Irrthum bewirkt nicht nur, daß wir ihn selbst noch öfter wiederholen, sondern er führt uns gemeinlich auch zu vielen andern Irrthümern. Denn da aus jedem falschen Satze bekanntlich mehre, ja unendlich viele andere falsche Sätze ableitbar sind: so ist nicht zu wundern, wenn wir durch das Fürwahrhalten Eines unrichtigen Satzes verleitet werden, bald mehre unrichtige Sätze für wahr zu halten. Wenn wir z. B. des Irrthums sind, daß die Beglückung unser selbst das oberste Sittengesetz sey, in wie viele andere Irrthümer wird uns nicht dieser Grundirrtum stürzen! — h) Die Verknüpfung unserer Vorstellungen mit Zeichen, die wir uns entweder nur einbilden oder auch in Wirklichkeit (z. B. durch Schrift) darstellen, ist zwar überhaupt eines der ausgiebigsten Erleichterungsmittel des Denkens, in einzelnen Fällen aber gibt eben dieß Verfahren auch eine eigene Veranlassung zum Irrthum; und dieß zwar einmal schon dadurch, daß jedes Zeichen, da es als eine eigene Vorstellung mit verschiedenen andern Vorstellungen zusammenhängt, auch diese herbeiführt, und sonach auf die Reihe der Vorstellungen, welche bei unserem Nachdenken zum Vorscheine kommen, einen eigenthümlichen Einfluß ausübt; dann aber auch dadurch, daß es nicht selten uns begegnet, ein Paar einander ähnlicher Zeichen, die doch nichts weniger als dieselben Vorstellungen bedeuten, miteinander zu verwechseln; welches zur Folge hat, daß wir statt eines früher gefällten, jetzt nur zu wiederholenden Urtheils ein wesentlich anderes setzen; endlich auch dadurch, daß oft dasselbe Zeichen mehrdeutig ist, und daß wir, ohne es zu merken, von der einen Bedeutung zur andern übergehen. Ein Beispiel des Einflusses, den oft der Name einer Sache auf die Reihe der Vorstellungen, die in uns angeregt werden, und dadurch mittelbar auch auf unsere Urtheile über sie hat, gibt jeder eigene Name, der eine Nebenbedeutung mit sich führt. Ein Beispiel eines Irrthums, der aus Verwechslung ähnlicher Zeichen entsteht, gibt jeder Rechnungsfehler, der

durch Vertauschung von einem Paare ähnlicher Ziffern veranlaßt wird. Ein Beispiel endlich von einem Irrthume, den die Mehrdeutigkeit gewisser Worte herbeiführt, gibt die Behauptung, daß eine göttliche Offenbarung etwas Unmögliches sey, wenn man diese Unmöglichkeit daraus darzuthun sucht, indem man einerseits erklärt, daß eine solche Offenbarung ein uns von Gott unmittelbar ertheilter Unterricht seyn müsse, und andererseits nachweist, daß es für uns gar keine Kennzeichen gebe, um unmittelbare Wirkungen Gottes von mittelbaren zu unterscheiden. Hiebei übersieht man es nämlich, daß man das Wort *Unmittelbar* in jenen beiden Sätzen in zwei verschiedenen Bedeutungen nehme; zuerst in einer Bedeutung, nach der nicht alle, sondern nur Mittel von gewisser Art nicht angewandt werden sollen; dann in der strengen Bedeutung, nach der es ein jedes Mittel, worin es auch immer bestehen mag, ausschließt.

2) So ersprießlich es endlich für die Entwicklung unsers Verstandes und die Vermehrung unserer Kenntnisse ist, daß wir nicht einsam, sondern in Gesellschaft anderer vernünftiger Wesen aufwachsen, die ihre eigenen Ansichten uns frühzeitig mittheilen, so ist doch nicht zu läugnen, daß uns auf diesem Wege auch viele Irrthümer beigebracht werden. Denn ohne es selbst zu prüfen, ja auch nur prüfen zu können, nehmen wir, zumal in unserer Jugend fast Alles, was Andere uns vorsehen, an; mitunter also auch gar Manches, worin sie selbst irren, oder womit sie uns absichtlich hintergehen. Wenn wir nun auch in späteren Jahren die Fähigkeit erlangen, mehre dieser irrigen Ansichten zu berichtigen, doch unterbleibt eine solche Berichtigung zum größeren Theile bald aus Trägheit, bald weil uns mehre dieser Ansichten willkommen sind, bald auch, weil wir schon zu sehr gewohnt an sie sind, als daß wir ihre Unrichtigkeit so leicht gewahr werden könnten. Daher, daß Schüler insgemein den Meinungen ihrer Lehrer zugethan bleiben, und daß sich ein und derselbe Irrthum oft über ganze Völker und Zeitalter ausbreitet; u. s. w.

S. 310.

Andere Darstellungsarten.

Die Art, wie ich die Entstehung des Irrthums §. praec. erklärte, ist nicht so neu und abweichend von dem Bisherigen,

daß man nicht mehrmals etwas ganz Aehnliches gesagt haben sollte. Schon die gemeine Bemerkung, daß aller Irrthum auf einem Scheine beruhe, deutet ja darauf hin, daß die wesentliche Quelle des Irrthums nur in den Sätzen liege, die eine bloße Wahrscheinlichkeit haben. Besonders nahe aber kommt der hier aufgestellten Ansicht die Art, wie sich Herr Hofr. Fries (Syst. d. Log. S. 480 ff.) über diesen Gegenstand erklärt: „Jeder Irrthum, sagt dieser ausdrücklich, beruhet auf den Prämissen eines Wahrscheinlichkeitschlusses.“ — Auch die Umstände, die ich im vorigen Paragr. als solche dargestellt habe, die zur Entstehung eines Irrthums Veranlassung geben, werden in jeder Logik bald mehr bald minder vollständig aufgezählt; nur scheint man nicht immer deutlich genug erkannt zu haben, daß diese Umstände für sich allein noch nicht die vollständige Erklärung von der Art, wie Irrthum erzeugt werden könne, enthalten. Lasset uns also die wichtigsten der bisherigen Darstellungsarten dieses Gegenstandes in Kürze anführen und prüfen.

1) Berühmt ist der Streit unter den alten griechischen Weltweisen in Betreff dieses Gegenstandes: während Ein Theil derselben, namentlich die aus der Eliatischen Schule und die Platoniker behaupteten, daß aller Irrthum nur aus den Sinnen entspringe, behaupteten Andere, besonders die Epikuräer, daß aller Irrthum nur aus dem Verstande hervorgehe. Und gewisser Maßen ist dieser Streit selbst noch in unseren Tagen nicht aufs Reine gebracht. Denn mit der Bemerkung, daß die Sinne nicht trügen, weil sie nicht urtheilen, ist es nicht abgethan, weil man den Ausdruck: Sinn, nun offenbar in einer anderen Bedeutung nimmt, als ihn Xenophanes, Parmenides u. A. nahmen, wenn sie die Sinne für die Quelle aller Irrthümer erklärten. Nach einer gewissen Auslegung könnte man vielleicht behaupten, daß beide Parteien nicht Unrecht gehabt. Denn es ist richtig gesagt, daß nur die Sinne allein täuschen, sobald man es so verstehet, daß nur diejenige Erkenntniß, die auf das Zeugniß der Sinne, wesentlich oder nur zufälliger Weise, sich stützt (zu welcher letzteren Erkenntniß auch die Erinnerungen gehören) der Gefahr eines Irrthums ausgesetzt sey. Es ist nicht minder richtig, daß nur der Verstand irre, die Sinne

aber untrüglich seyen, wenn man unter den Urtheilen, die von den Sinnen allein herrühren sollen, die bloßen unmittelbaren Wahrnehmungsurtheile verstehet, und alle übrigen Urtheile (wie billig) zu den Verstandesurtheilen zählt.

2) Mehre Weltweise älterer sowohl als neuerer Zeit wußten sich die Entstehung des Irrthums nicht anders als aus einem bloßen Mißbrauche des freien Willens zu erklären. So lehrten bekanntlich des Cartes, Malebranch, Benkeley, und noch in neuerer Zeit Tieftrunk u. A. Auch Klein (Ansch. u. Denkl. §. 271 ff.) sagt ausdrücklich: „Der Hauptgrund aller Irrthümer liegt in dem freien Willen, indem die bloße Beschränktheit des Geistes für sich wohl die Ursache von Unwissenheit, aber nicht von Irrthümern seyn kann. Das uns eingeborne Streben nach Erkenntniß der Dinge, und das Unvermögen, Alles zu erkennen, was wir zu erkennen verlangen, bestimmen den mit Freiheit begabten Geist, durch selbstgeschaffene Vorstellungen die Schranken zu erweitern, und diese Imaginationen für die wahren Bilder der Gegenstände selbst zu halten.“ — Ich finde diese Erklärung nicht befriedigend, weil noch immer die Frage übrig bleibt, wodurch es geschehe, daß unser Geist jene selbstgeschaffenen Vorstellungen für die wahren Bilder der Gegenstände halte? Bloß dadurch, daß er es will, erfolgt es noch nicht, wenigstens nicht unmittelbar. Denn daß die Urtheilskraft vom Willen abhängig wäre auf die Art, daß wir im Stande wären, jedes Urtheil, welches der Wille verlangt, zu fällen, ist sicher falsch; wie sich am Deutlichsten aus den Vorwürfen des Gewissens erweist.

3) Locke schon (Ess. B. IV. Ch. 2. §. 7. Ch. §. 1.) gab Anlaß zu der Bemerkung, daß wohl die meisten unserer Irrthümer bloße Gedächtnißfehler wären; und der Graf de Tracy (Idéol P. III. Ch. 3. et 4.) gehet so weit zu behaupten, daß es durchaus keine andere Quelle des Irrthumes, als die Unvollkommenheiten unserer Erinnerungen (l'imperfection de nos souvenirs) gebe. — Daß ein großer Theil unserer Irrthümer, auch selbst in Fächern, die eigentlich nicht auf Erfahrung, sondern auf bloßen Begriffen beruhen, wirklich nur durch das Gedächtniß veranlasset werde, dünkt mir sehr treffend bemerkt; allein, daß alle unsere Irrthümer nur auf

diese Weise entstanden, ingleichen, daß wir die Entstehung auch nur eines einzigen Irrthumes durch bloße Hinweisung auf die Unvollkommenheit unsers Gedächtnisses schon vollständig erklärt hätten: das ist es, was mir nicht einleuchten will. Immer erhebt sich ja noch die Frage, wie durch die Unvollkommenheit des Gedächtnisses, d. h. durch die Verschiedenheit, die zwischen einer erneuerten und ursprünglichen Vorstellung herrscht, ein irriges Urtheil entstehe? Und diese Frage läßt sich nur dadurch beantworten, daß man sagt, die Seele werde durch die veränderte Beschaffenheit, welche sie an der erneuerten Vorstellung findet, nach einer zwar richtigen, aber nur Wahrscheinlichkeit gewährenden, und darum zuweilen irreführenden Regel veranlaßt, zu schließen, daß die ursprüngliche Vorstellung gleichfalls schon so beschaffen gewesen sey, wie die Einbildungskraft sie darstellt.

4) Kant (L. S. 70 ff. vergl. mit Kr. d. r. W. S. 349 ff.) und seine Anhänger (z. B. Kriesewetter L. Th. II. S. 274 ff.) finden zuerst eine große Schwierigkeit darin, die Möglichkeit des von ihnen sogenannten formalen Irrthumes zu erklären (S. 307. U.), „weil es doch nicht zu begreifen ist, wie irgend „eine Kraft von ihren eigenen wesentlichen Gesetzen abweichen „sollte.“ — Hier möchte ich nun fragen, ob etwa jedes gleichzeitige Fürwahrhalten eines Paares von Sätzen, die miteinander streiten, schon ein formaler Irrthum genannt werden soll? Wenn dieses ist, möchte ich sagen, daß die Entstehung eines formalen Irrthumes nicht eben befremdender sey als die irgend eines materialen. Denn von jedem Satze, der falsch ist, gilt, daß er gewissen andern, die wahr sind, widerspreche. Allein, wenn dieser Widerstreit von uns nur nicht bemerkt wird, so kann er uns an der Annahme jenes falschen Satzes auch im Geringsten nicht hindern. Daß uns nun jener Widerstreit unbemerkt bleibe, dazu ist eben nicht immer nöthig, daß uns der wahre Satz, welchem der falsche widerspreitet, selbst unbekannt sey, sondern es kann sich auch fügen, daß wir ihn kennen, ja, daß wir beide Sätze wohl zu derselben Zeit denken, und miteinander zusammenhalten; wie tausend Beispiele beweisen. Wollte man aber unter einem formalen Irrthume nur das Fürwahrhalten einer unrichtigen Schlußregel verstehen, auch da noch (sage ich) wäre

der formale Irrthum nicht eben viel schwieriger als irgend ein anderer zu begreifen. Wahr ist es freilich, daß sich das Unrichtige einer falschen Schlußregel meistens sehr leicht durch Anwendung auf verschiedene Beispiele kund gibt: allein, wenn Jemand diese Prüfung nicht vornimmt, oder den Versuch unglücklicher Weise mit einigen Beispielen anstellt, welche den Fehler nicht verrathen: so ist es gar wohl möglich, daß ihm auch eine falsche Regel einige Zeit als richtig erscheine; und ist denn dieses nicht selbst manchen Logikern begegnet? — Wenn aber (wie es Kant wirklich verstanden zu haben scheint) ein formaler Irrthum nur derjenige seyn sollte, in den wir verfallen, weil wir nach einer falschen Schlußregel vorgehen, ohne sie uns erst selbst gebildet zu haben, dann hat noch Niemand erwiesen, daß es dergleichen Irrthümer gebe, und ich glaube auch nicht, daß es dergleichen geben könne. Nach Kant nun soll sich jene Schwierigkeit dadurch beheben, daß der Verstand nicht allein, sondern noch eine andere Kraft, nämlich die Sinnlichkeit, auf das Entstehen unserer Urtheile einwirkt; daher man „das irrige Urtheil gleichsam als die Diagonale zwischen zwei Kräften anzusehen habe. „Der Einfluß der Sinnlichkeit nämlich macht, daß wir im Urtheilen bloß subjective Gründe für objective halten, und „folglich den bloßen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit „selbst verwechseln.“ — Diese Erklärung läßt mir noch unbeantwortet, wie jenes Halten der bloß subjectiven Gründe für objective, jenes Verwechseln des bloßen Scheins der Wahrheit mit der Wahrheit selbst oder des bloß Subjectiven mit dem Objectiven entstehe? — Das Halten einer Sache für eine andere, das Verwechseln des Einen mit dem Andern, ist ja schon selbst ein Urtheilen und zwar ein falsches Urtheilen, ein Irren. Mithin kann man die Möglichkeit des Irrens nicht durch dasselbe erklären. Merkwürdig ist es ferner, daß nach Kants Ansichten unser ganzes Erkenntnißvermögen recht darauf eingerichtet seyn soll, uns in Irrthum zu führen. Die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) und die im Verstande gegründeten Grundsätze a priori führen uns irre, sobald wir sie auch auf übersinnliche Gegenstände anwenden wollen. Die in der Urtheilskraft gegründeten Reflexionsbegriffe veranlassen Irrthum, sobald wir

sie eben so, wie auf Begriffe, auch auf Anschauungen be-
 ziehen. Die in der Vernunft gegründeten Ideen endlich
 erzeugen Irrthümer, sobald wir uns ihrer nicht bloß regula-
 tiv, sondern constitutiv bedienen. Von diesen letztern heißt
 es Kr. d. r. W. S. 353: „In unserer Vernunft liegen Grund-
 „regeln und Maximen ihres Gebrauches, welche gänzlich das
 „Ansehen objectiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht,
 „daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung
 „unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine ob-
 „jective Nothwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich
 „selbst, gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu ver-
 „meiden ist; so wenig es z. B. selbst ein Astronom vermeiden
 „kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer schein-
 „e, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.“ U. s. w.
 Schon aus dem Vorhergehenden (§§. 119. 279. U.) erhellet, wie
 mir dünkt, zur Genüge, daß jene Unterscheidung zwischen den
 sogenannten Kategorien, Reflexionsbegriffen und Ideen, und
 mehr noch die Behauptung, die den Gebrauch dieser Begriffe
 so einschränkt, auf lauter unrichtigen Voraussetzungen beruhe;
 noch einiges Andere soll später gesagt werden. Auch die
 Entstehung der sogenannten Illusion der Sinne ist schon
 erklärt worden. (S. 303.) Wäre es aber wahr, daß die
 Ideen von Gott, von einem Weltganzen u. dgl. nothwendig
 auf Irrthümer führen, sobald wir annehmen, daß ihnen be-
 stimmte Gegenstände entsprechen: so wäre dieß eine Erschei-
 nung, die wahrlich unerklärbar wäre, wenn wir nicht annehmen
 wollten, daß sich in unserer Vernunft selbst Widersprüche
 finden. Bevor wir dieses annehmen, lasset uns eher glauben,
 daß sie in unseren Systemen liegen!

5) Mehre Logiker, z. B. Crusaz, Ulrich (Inst. S. 271.),
 Jakob (L. S. 433.), Meß (L. S. 237.), Gerlach (L. S. 238.),
 Calker (L. S. 232.) lehren, daß allem Irrthume eine Art
 Uebereilung (praecipitancia) zu Grunde liegen müsse. —
 Dieß möchte ich nicht zu behaupten wagen. Oder wienach
 sollte z. B. ein Astronom, der nach den sorgfältigst angestell-
 ten Rechnungen das Urtheil fällt, daß es in hundert Jahren
 an diesem und jenem Tage eine Mondfinsterniß geben werde;
 den Vorwurf der Uebereilung verdienen, wenn diese Mond-
 finsterniß bloß darum ausbleibt, weil vielleicht mittlerweile

(was nicht vorauszusehen war) ein Komet erscheint, der unsere Nebenplaneten um einige Duzend Meilen aus seiner Bahn verrückt? Sein Urtheil war falsch; aber er hätte es bei aller Aufmerksamkeit nicht anders einrichten können; er hätte selbst, wenn ihm die Möglichkeit jener Störung durch einen Kometen eingefallen wäre, sie doch so unwahrscheinlich finden müssen, daß sie ihn nicht hätte abhalten können, sein Urtheil (freilich mit einem Grade von Zuversicht, der immer noch nicht der größte ist) zu fällen.

6) Eine eigene Erklärung von der Entstehung des Irrthums gibt Ritter (R. S. 146 ff.) Nach ihm liegt jedem Irrthume eine Fiction und Hypothese zu Grunde. Dieß kann ich aber nicht finden; oder man nenne mir doch die Fiction, die wir machen, wenn wir nach allen Regeln der Wahrscheinlichkeit erwarten, daß eine Kugel, die man so eben auf das Geradewohl aus einer Urne herauszieht, in die wir 99 schwarze und Eine weiße gelegt, von den schwarzen seyn werde? Und dennoch können wir uns in dieser Erwartung bekanntlich irren, und es kann jene weiße zum Vorschein kommen. Nach R's. Darstellung wird ferner aller Irrthum am Ende nur durch das willkürliche Abziehen der Aufmerksamkeit bewirkt, und es gäbe sonach keine ganz unverschuldeten Irrthümer; was doch das eben angeführte Beispiel schon widerlegt. Obwohl übrigens auch ich meine, daß jeder Irrthum ein bloßes Urtheil der Wahrscheinlichkeit sey, und daher nie mit jener vollendeten Zuversicht, welche z. B. die unmittelbaren Urtheile haben, gefällt werde: so möchte ich doch nicht mit Hrn. R. behaupten, daß die Ueberzeugung im Irrthume niemals der Ueberzeugung im Wissen gleich komme; wenn dieß heißen soll, daß die Zuversicht, mit der wir ein irriges Urtheil fällen, immer geringer seyn müsse, als jene, die sich bei einem wahren Urtheile findet. Hätten wir z. B. in jene Urne nur 51 schwarze und 49 weiße Kugeln gelegt: so würden wir zwar noch immer urtheilen, daß eine schwarze zum Vorschein kommen werde; aber dieß Urtheil würden wir jetzt mit einer viel geringeren Zuversicht als vorhin aussprechen; und gleichwohl könnte der Zufall gerade dieß letztere Urtheil wahr machen und das erste widerlegen.

§. 311.*

Entstehung wahrer Urtheile. Verstand und Vernunft.

1) Aus der bisherigen Lehre von der Entstehung des Irrthums ergibt sich durch einen bloßen Gegensatz, wie unsere wahren Urtheile, die auch den Namen der Erkenntnisse führen, entstehen. Wahr müssen unter unsern Urtheilen erstlich schon alle diejenigen seyn, die wir nicht durch Vermittlung anderer erzeugen, oder aus solchen unvermittelten durch Schlüsse ableiten, die keine bloßen Schlüsse der Wahrscheinlichkeit sind. Diese Urtheile haben das Eigene, daß sie schon durch die Art ihrer Entstehung selbst vor jeder Gefahr eines Irrthums gesichert sind. Dann können aber auch zweitens viele derjenigen Urtheile wahr seyn, die wir auf irgend eine von der so eben erwähnten verschiedenen Weise gewinnen, also namentlich Urtheile, die wir aus denen der ersten Art nach bloßen Schlüssen der Wahrscheinlichkeit ableiten, oder Urtheile, die wir aus andern falschen Urtheilen auch selbst durch vollkommene Schlüsse erhalten. Nämlich auch bloß wahrscheinliche Sätze können zuweilen wahr seyn, und auch aus irrigen Vordersätzen können sich wahre Schlußfolgerungen ergeben. Diese zwei Arten der Entstehung wahrer Urtheile unterscheiden sich also sehr wesentlich: die erste gewährt durchgängig wahre, die zweite nur viele wahre Urtheile. Jene könnte man also die nothwendige, diese die zufällige Entstehungsart wahrer Urtheile nennen; denn bei der ersten folgt es schon aus dem Begriffe derselben, daß alle Urtheile, die so entstehen, wahr sind; bei der zweiten ist dieses nicht der Fall. Die nothwendige Entstehungsart läßt sich nach dem so eben Gesagten noch ferner einteilen in eine unmittelbare, vermöge deren die unvermittelten, und eine mittelbare, vermöge deren die vermittelten Erkenntnisse zum Vorschein kommen; die zufällige Entstehungsart wahrer Urtheile aber ist immer nur eine mittelbare.

2) Hier scheint der schicklichste Ort, eine Bestimmung der beiden Begriffe zu versuchen, welche der deutsche Sprachgebrauch mit den Worten Verstand und Vernunft ver-

bindet; weil doch unstreitig ist, daß diese Worte nicht ein Vermögen zu Urtheilen überhaupt, gleichviel ob wahren oder falschen, sondern nur ein Vermögen zu wahren oder doch wahrscheinlichen Urtheilen bedeuten. Denn wenn wir Jemand ein Urtheil fällen hören, das weder Wahrheit noch Wahrscheinlichkeit hat: so schreiben wir dasselbe weder seiner Vernunft, noch seinem Verstande, sondern vielmehr nur dem Mangel oder Nichtgebrauch dieser Kräfte, wohl gar dem Unverstande oder der Unvernunft zu. Eben so ausgemacht ist es, daß wir der Vernunft einen höheren Rang als dem Verstande einräumen: so zwar, daß wir auch dem vollkommensten Wesen, auch Gott, Vernunft ganz unbedenklich, Verstand aber nur zögernd und nicht ohne Widerspruch beilegen; ingleichen auch, daß wir den wahren Vorzug des Menschen vor den Thieren nicht in den Verstand, den wir in einem gewissen Maße auch den vollkommeneren Thieren zugestehen geneigt sind, wohl aber in die Vernunft setzen. Erinnern wir uns jetzt an die wichtige Eintheilung der Wahrheiten in Begriffs- und Anschauungsätze: so können wir kaum anstehen, zu erklären, daß die reinen Begriffswahrheiten insgesammt nur zu den Vernunftkenntnissen gerechnet werden; denn selbst eine so leichte und einfache Begriffswahrheit, als der bekannte Satz vom Grunde ist, schreiben wir nicht dem Verstande, sondern nur der Vernunft zu, und thun dieß mit solcher Bestimmtheit, daß wir in mehren Sprachen ihr eben nur von diesem Satze den Namen (ratio) gegeben; allem Anscheine nach, weil es die erste Aeußerung der erwachenden Vernunft ist, überall nach dem Grunde zu fragen. Nennen wir aber die Kraft, durch die wir uns zur Erkenntniß reiner Begriffswahrheiten erheben, Vernunft; so erübriget für den Verstand wohl nur, ihm die Erzeugung unserer sinnlichen Erkenntnisse zu danken. Jedoch nicht alle Wahrheiten, die irgend einen sinnlichen Bestandtheil, d. h. eine Anschauung enthalten, nennen wir bloße Verstandeswahrheiten; so pflegen wir z. B. die erhabenen Wahrheiten der Astronomie nicht ein Erzeugniß des bloßen Verstandes zu nennen, sondern wir pflegen ihre Entdeckung vielmehr als ein Werk zu beschreiben, durch welches die menschliche Vernunft sich am meisten verherrlicht hätte. Wie

also, sollen wir etwa dem bloßen Verstande lediglich nur diejenigen empirischen Erkenntnisse beilegen, die ohne alle Vermittlung reiner Begriffswahrheiten gewonnen werden können? Aber dann dürften wir nur die sogenannten unmittelbaren Wahrnehmungsurtheile allein auf Rechnung unseres Verstandes setzen; und daß der Zucker süß, die Galle bitter schmeckt, müßten wir schon als Vernunftwahrheiten betrachten; denn dieses wird erst vermittelt des Sages vom Grunde aus der unmittelbaren Wahrnehmung erschlossen. Ich glaube also, wir werden uns nicht allzusehr vom Sprachgebrauche entfernen, wenn wir den Verstand als das Vermögen bloß solcher Erfahrungskenntnisse erklären, die, wenn sie auch der Vermittlung gewisser reiner Begriffswahrheiten bedürfen, doch nicht bedürfen, daß wir sie uns zu einem deutlichen Bewußtseyn bringen; Wahrheiten aber, die, ob sie gleich auf Wahrnehmungen beruhen, doch nur durch solche Vordersätze aus ihnen abgeleitet werden, die wir zum Zwecke dieser Ableitung uns deutlich vorstellen müssen, werden, wie alle diese reinen Begriffswahrheiten selbst, der Vernunft beigelegt. Hiernächst läßt sich auf eine ähnliche Weise, wie vorhin bei dem lateinischen Namen der Vernunft auch erklären, wie der Verstand (*intellectus*) zu seinen Benennungen gekommen. Die erste Erscheinung, durch welche sich in dem heranwachsenden Kinde das ihm von Gott verliehene, höhere Maß jener Kraft im Gegensatze selbst mit den vollkommensten Thieren kund gibt, ist, daß es anfängt, die Sprache (die menschliche) zu verstehen.

Anmerk. Sehr ähnlich ist die Erklärung C. Reinholds (*Psychol.* S. 142). Wenn man dagegen, wie so oft geschieht, den Verstand als das Vermögen der Begriffe bezeichnet: so erinnere ich, daß der V. doch auch Urtheile fälle, und daß selbst, um zweckmäßige Begriffe zu bilden, die Erkenntniß gar vieler reiner Begriffswahrheiten nothwendig sey. Auch sehe ich nicht, wie man dann die Ideen, welche doch nur eine besondere Art der Begriffe sind, der Vernunft zuschreiben könne. Gibt man von der Vernunft die Erklärung, daß sie die höchste Erkenntnisthätigkeit überhaupt sey: so wird es, glaube ich, nöthig, erst näher zu bestimmen, was eine höhere Thätigkeit heiße, und was man noch zu der höchsten, was schon zu einer niedrigeren Thätigkeit rechnen

wolle? Jede Wahrheit, die erst durch Folgerung aus einer andern hervorgehet, wird in gewissem Sinne durch eine höhere Thätigkeit als diese andere erzeugt; die höchste Thätigkeit also fände eigentlich nur bei einer Wahrheit Statt, aus der sich nichts weiter ableiten läßt; und gibt es wohl eine solche? Bekanntlich aber ward das Verhältniß des Verstandes zur Vernunft von Einigen (z. B. von Friedr. Schlegel) gerade umgekehrt; und dieß gilt gewisser Maßen auch von allen denjenigen, die den Verstand als das Vermögen der Reflexion oder der willkürlichen Beherrschung und der mittelbaren Wiederholung der unmittelbaren Erkenntnisse (der Vernunft) betrachten, wie Fries, Schmid, u. A. Die Ableitung des Wortes von Verstehen spricht in der That sehr für diese Erklärung; entgegen stehet ihr aber, daß wir auch solchen Personen, die sich die Gründe ihrer Urtheile nicht zu verdeutlichen wissen, dennoch ein großes Maß des Verstandes beilegen, wenn sie nur überhaupt viele richtige Urtheile (über Erfahrungsgegenstände) fällen. — Nach Troxlers L. B. 1. S. 109 wäre Vernunft „die höhere Einheit von Verstand und Gefühl, die Vermittlerin von Sinn und Geist, ganz ähnlich der Erfahrung, und nur darin verschieden, daß Erfahrung auf die „erscheinende Außenwelt, Vernunft aber auf die innere Welt gerichtet ist;“ der Verstand aber stände „zwischen Vernunft und Erfahrung als die rein logische und dialektische Kraft, die „Geist und Sinn vermittelt, u. s. w.“ Ich bekenne mein Unvermögen, diese Begriffsbestimmungen zu fassen.

S. 312.

Ob eine Wahrheit erkannt werden könne, auch ohne daß wir die Gründe derselben erkennen?

Wenn das S. 203. von dem Begriffe des Grundes Gesagte seine Richtigkeit hat: so ist der Grund einer Wahrheit immer selbst wieder bald eine einzige, bald ein Inbegriff mehrer Wahrheiten, und somit Gegenstand eines Erkenntnißvermögens. Man begreift auch sofort, daß aus Kenntniß und Erwägung des Grundes sehr natürlich die Erkenntniß der Folge entstehe; ja man möchte sogar vermuthen, daß wir die Folge nie anders als nur aus ihrem Grunde erkennen. Es verlohnt sich also der Mühe, dieses zu unter-

suchen, und somit die Frage zu erörtern, ob es uns möglich sey, eine Wahrheit zu erkennen, ohne zuvor den Grund, auf welchem sie beruhet, d. h. die eine oder die mehreren Wahrheiten, aus denen sie sich als eine Folge ergibt, erkannt zu haben? Wenn eine jede Wahrheit (wie man sich häufig vorstellt) ihren eigenen Grund hätte: so wäre es schon durch den bloßen Umstand, daß wir auch unmittelbare Urtheile fällen, die insgesammt zur Classe der wahren Urtheile gehören, entschieden, daß wir im Stande sind, Wahrheiten zu erkennen, ohne zuvor den Grund, auf welchem sie beruhen, erkannt zu haben. Denn auch die Wahrheiten, die wir unmittelbar erkennen, hätten dann ihren Grund, und würden gleichwohl nicht erst durch diesen erkannt. Allein nach §. 215. gibt es auch Wahrheiten, die keinen Grund haben; und somit fällt dieser Schluß weg, wenn ich nicht erst noch erweise, daß die Wahrheiten, welche wir unmittelbar erkennen, zuweilen gewiß nicht von der Art derer sind, die keinen weiteren Grund haben. Dieß läßt sich nun hinsichtlich auf denjenigen Theil unserer unmittelbaren Urtheile, die zu der Classe der Wahrnehmungen gehören, wirklich leicht darthun. Denn eine Wahrheit von der Form: „Ich habe die Vorstellung oder Empfindung A u. dgl.“ kann doch gewiß nicht von jenen Wahrheiten seyn, die keinen weiteren Grund haben; sondern so wie von meinem eigenen Daseyn und von dem Umstande, daß ich jetzt eben diese und jene Vorstellung, Empfindung u. dgl. habe, eine Ursache seyn muß: so muß auch von der Wahrheit, die das Vorhandenseyn jener Vorstellung oder Empfindung in mir aussagt, ein Grund angeblich seyn. Nicht minder offenbar ist es, daß alle diejenigen Erkenntnisse, die wir durch bloße Schlüsse der Wahrscheinlichkeit (also nur zufällig) gewinnen, nicht aus der vorläufigen Erkenntniß ihres Grundes entspringen. Denn wenn wir ein Urtheil M mittelst eines bloßen Schlußes der Wahrscheinlichkeit fällen: so nehmen wir ja den Satz M für wahr an, bloß weil wir erkannten, derselbe habe unter diesen und jenen, von uns für wahr gehaltenen Voraussetzungen A, B, C, D, . . . einen bestimmten Grad der Wahrscheinlichkeit. In dieser bloßen Wahrscheinlichkeit eines Satzes aber kann der Grund seiner Wahrheit gewiß nie

liegen. Da nun Erfahrungsurtheile als solche immer nur durch Schlüsse der Wahrscheinlichkeit erkannt werden können: so gilt von diesem Theile unserer Erkenntnisse allgemein, daß wir zu solchen nie dadurch gelangen, daß wir zuerst die Gründe, auf denen sie beruhen, kennen gelernt. Es fragt sich also nur noch um die Begriffswahrheiten, und auch hier wieder nicht um diejenigen, die wir vermittlest bloßer Schlüsse der Wahrscheinlichkeit entdecken, sondern um jene, zu deren Auffindung wir entweder gar keine Schlüsse der Wahrscheinlichkeit, oder solche doch nur zu dem Ende gebrauchen, um uns der früher schon erkannten Schlußsätze wieder erinnerlich zu werden, und sie zu neuen Vorder-sätzen benützen zu können. Sollten alle reinen Begriffswahrheiten, die wir auf diesem Wege, also durch lauter sogenannte vollkommene Schlüsse erkennen, aus ihren objectiven Gründen erkannt werden: so müßten jene Begriffswahrheiten, die wir unmittelbar erkennen, lauter Grundwahrheiten seyn; und die übrigen müßten zu ihnen in dem Verhältnisse der näheren oder entfernteren Folgewahrheiten zu ihren obersten Grundwahrheiten stehen. Ob nun die reinen Begriffswahrheiten, die wir unmittelbar erkennen, alle auch echte Grundwahrheiten sind, möchte man allenfalls dahingestellt seyn lassen. Daß aber von allen den Wahrheiten, die wir aus ihnen durch Schlüsse (wenn auch durch vollkommene) ableiten, immer gesagt werden könne, daß sie aus ihren eigentlichen Gründen erkannt werden; könnte nur dann der Fall seyn, wenn sich in allen vollkommenen Schlüssen die Vorder-sätze zu ihrem Schlußsatze, wie der Grund zu seiner Folge verhielten. Das ist nun aber, wie ich glaube, gar nicht. Die wenigsten unserer Schlüsse sind so beschaffen, daß wir berechnigt wären, die Vorder-sätze derselben, so oft sie wahr werden, als den eigentlichen Grund von der Wahrheit ihrer Schlußsätze zu betrachten. Und wie könnte es auch sonst geschehen, daß wir zu einer und eben derselben Schlußwahrheit oft auf so verschiedenen Wegen gelangen; da doch der objective Grund jeder einzelnen Wahrheit (wie es nach §. 206. scheint) nur ein einziger seyn kann? Gewiß also ist es nicht jedesmal, wenn wir zur Kenntniß einer reinen Begriffswahrheit gelangen, selbst wenn es auf dem Wege

der vollkommenen Schlüsse geschieht, die vorläufige Kenntniß und Erwägung ihres Grundes, die uns hiezu verhilft. Vielmehr geschieht es überaus oft, daß wir die Folgewahrheiten kennen, und doch die Wahrheiten, die ihren Grund enthalten, entweder gar nicht kennen, oder wenigstens nicht wissen, daß eben in ihnen der Grund von jenen liege.

§. 313.

Erkenntnißgründe der Wahrheit.

Wenn wir ein Urtheil *M* nicht unmittelbar fällen, sondern aus andern (wahren oder falschen) Urtheilen *A*, *B*, *C*, *D*, . . . ableiten: so liegt in den letzteren die Ursache von der Entstehung des ersteren. Ist nun das Urtheil *M* wahr, und verdient es sonach den Namen eines Erkenntnisses zu führen: so sollte man die Urtheile *A*, *B*, *C*, *D*, . . . , in welchen die Ursache von der Entstehung dieses Erkenntnisses liegt, eigentlich die Erkenntnißursache der Wahrheit *M* nennen. Diese Benennung ist aber ungewöhnlich, und man bedient sich statt ihrer des Namens Erkenntnißgrund. Hieraus ergibt sich sofort, daß nicht jede Erkenntniß einen Erkenntnißgrund habe. Diejenigen unserer Urtheile, die wir unmittelbar fällen, sind wahr, und verdienen somit den Namen der Erkenntnisse, ohne daß gleichwohl ein Erkenntnißgrund für sie, nämlich ein Inbegriff von Urtheilen, aus denen wir sie abgeleitet hätten, da ist. Aus dieser Erklärung folgt ferner, daß der Erkenntnißgrund einer Wahrheit nicht immer eben ein Inbegriff von lauter Wahrheiten seyn müsse. Auch falsche Urtheile können zuweilen zu einem wahren Endurtheile leiten; also Veranlassung geben, daß eine Erkenntniß in uns entstehe. Endlich sieht man, daß der Erkenntnißgrund einer Wahrheit durchaus nicht mit dem Grunde derselben in der Bedeutung des §. 193. verwechselt werden dürfe. Denn selbst in dem Falle, wenn der Erkenntnißgrund einer Wahrheit aus lauter wahren Urtheilen besteht, ist es nach Ausweis des vorigen Paragraphs nicht nöthig, daß diese Wahrheiten eben diejenigen seyn müßten, in welchen der eigentliche Grund der Wahrheit, die man

aus ihnen abgeleitet hat, liegt. Gleichwohl kann dieses zuweilen geschehen; und es wird also erlaubt seyn, zweierlei Arten der Erkenntnißgründe zu unterscheiden: solche, die aus denselben Wahrheiten bestehen, in denen der eigentliche (oder objective) Grund der erkannten Wahrheit selbst liegt; und solche, bei denen dieß nicht der Fall ist. Es sey mir vergönnt, die ersteren objective, die letzteren bloß subjective Erkenntnißgründe zu nennen.

§. 314.

Ob es bestimmte Grenzen für unser Erkenntnißvermögen gebe?

1) Der Gedanke, daß es der Wahrheiten unendlich viele gibt; daß aber wir als endliche Wesen immer nur eine endliche Menge derselben zu erkennen im Stande sind, führt sehr natürlich zu der Frage, ob es bestimmte Grenzen für unser Erkenntnißvermögen gebe, und ob wir nicht etwa im Stande wären, diese anzugeben? Bevor wir diese Frage beantworten können, müssen wir erst genauer festsetzen, was wir unter dergleichen Grenzen unsers Erkenntnißvermögens und ihrer Bestimmung verstehen? Wir pflegen überhaupt unter der Angabe der Grenzen einer Kraft nichts Anderes zu verstehen, als gewisse Sätze, die auf eine der Wahrheit gemäße Art aussagen, was diese Kraft hervorzubringen oder nicht hervorzubringen vermöge. Dergleichen Angaben werden vollständig genannt werden dürfen, wenn sich aus ihnen Alles, was diese Kraft hervorbringen und nicht hervorbringen kann, bestimmen läßt; unvollständige oder bloß theilweise Angaben werden sie heißen, wenn sie nur Einiges, was jene Kraft hervorbringen kann oder nicht kann, bestimmen. Hiernächst sollte man auch unter der Angabe gewisser Grenzen für unser Erkenntnißvermögen nichts Anderes verstehen, als gewisse Sätze, welche mit Wahrheit aussagen, was wir im Stande sind zu erkennen oder nicht. Bei einigem Nachdenken aber zeigt sich, daß zu diesem Begriffe noch eine nähere Bestimmung hinzukommen müsse. Denn da ein jedes Urtheil, das mit der Wahrheit überein-

stimmt, eine Erkenntniß genannt wird, auch wenn diese Uebereinstimmung nur zufälliger Weise, und wäre es selbst nur durch vorhergegangene Irrthümer zu Stande gekommen, ist: so begreift man wohl, daß die Grenzen unsers Erkenntnißvermögens, wenn man bei dieser so weiten Erklärung bliebe, überaus schwankend seyn würden; weil auch ein bloßer Zufall und selbst ein Irrthum zu ihrer Erweiterung beitragen könnte. So dürften wir z. B. selbst dem unwissendsten Menschen nicht das Vermögen absprechen, noch heute zu erfahren, wie die Bewohner des Mars, der Venus u. dgl. geartet sind. Denn könnte es nicht geschehen, daß er durch irgend einen Umstand (z. B. auf die Art, wie Ennemoser's hellsehende Frau) erst in den Wahn versetzt würde, ein Urtheil über dergleichen Gegenstände abgeben zu können, dann aber zufällig einiges Wahre. träfe? — Dergleichen durch bloßen Irrthum erkannte Wahrheiten sollen gewiß nicht mitgezählt werden, wenn man die Grenzen unsers Erkenntnißvermögens bestimmen will. Hier also verlangen wir Sätze, die ausfagen, zu welcher Art Erkenntnissen wir nicht durch bloß zufällige Vermittlung eines Irrthums, sondern auf regelmäßigem Wege gelangen können oder nicht. Dergleichen Grenzbestimmungen aber können noch sehr verschieden seyn. Sie können vollständig seyn, wenn sie den Inbegriff der Wahrheiten, welche wir zu erkennen, und den Inbegriff derer, welche wir nicht zu erkennen vermögen, vollkommen bestimmen; und sie sind unvollständig, wenn dieses nicht der Fall ist. Sie können ferner die genannten Inbegriffe bald durch die Angabe dieses, bald eines andern Merkmales näher bestimmen; und durch diesen Umstand kann ihre Brauchbarkeit für gewisse Zwecke sehr unterschieden seyn. Endlich verstehet es sich auch von selbst, daß diese Bestimmungen ganz anders ausfallen müssen, je nachdem wir unter unserm Erkenntnißvermögen bald Jeder nur sein eigenes, bald das Erkenntnißvermögen der Menschheit überhaupt verstehen; bald von Bestimmungen reden, welche nur für die Gegenwart, bald von Bestimmungen, welche für unser ganzes Leben auf Erden, wie für die ganze Menschheit durch alle kommenden Jahrhunderte, bald wohl für alle endlichen Geister im Weltall geltend seyn sollen.

2) Wenn wir die Grenzen, die unser eigenes oder die das Erkenntnißvermögen der ganzen Menschheit hat, zu bestimmen suchen: so leuchtet ein, dieß könne nicht dadurch geschehen, daß wir die Wahrheiten, die für uns Einzelne oder für alle Menschen unerreichbar sind, namentlich angeben; denn um dieß zu vermögen, müßten sie uns nicht unbekannt, sondern bekannt seyn. Ueberhaupt, wenn wir versuchen, uns den Zweck, zu welchem wir eine Bestimmung der Grenzen unsers Erkenntnißvermögens in einem Lehrbuche der Logik aufzustellen wünschten, recht deutlich zu machen: so finden wir (däucht mir), daß dieß fast einzig nur darum geschehe, damit wir einem Jeden, der sich in Untersuchungen der oder jener Art einlassen will, ein Mittel anweisen könnten, durch das er vorläufig schon zu beurtheilen vermöchte, ob die Beantwortung der vorgesezten Frage nicht seine Erkenntnißkraft übersteige; in welchem Falle wir ihm nicht nur die vergebliche Mühe, die ihm die Untersuchung verursacht hätte, ersparen, sondern ihn auch von der Gefahr, in dieser Untersuchung irre zu gehen, befreien wollen.

3) Aus diesem besonderen Zwecke ergibt sich die Unbrauchbarkeit mancher an sich ganz richtiger und für Zwecke von anderer Art vielleicht nicht unbrauchbarer Bestimmung. So wäre es z. B. eine sehr wahre und beherzigungswerthe Bestimmung der Grenzen unsers Erkennens, wenn wir sagten, daß wir nur so viel zu erkennen vermögen, als eben dienlich für uns ist. Aber wie unbrauchbar wäre diese Bestimmung für unser gegenwärtiges Vorhaben!

4) Aus dem angedeuteten Zwecke ergibt sich ferner, daß eine auch noch so genaue Bestimmung der Grenzen unsers Erkenntnißvermögens, wenn sie bloß für die Gegenwart oder Vergangenheit gälte, d. h. wenn wir aus ihr bloß lernten, was wir für diesen Augenblick nicht zu erkennen vermögen, von keiner Brauchbarkeit wäre. Denn daraus, daß wir eine gewisse Wahrheit bis diesen Augenblick nicht zu erkennen vermöchten, folgt nicht, daß es uns auch für die Zukunft unmöglich seyn werde. Eine Bestimmung, die wir für den erwähnten Zweck sollen benützen können, muß für die Zukunft gelten; sie muß uns eine Classe von Wahrheiten als eine solche auszeichnen, welche wir nicht nur nicht gegen

wärtig, sondern auch in der ganzen künftigen Zeit unser Daseyns, wenigstens nicht, so lange wir Menschen sind, zu erkennen im Stande seyn werden.

5) Da aber die Wahrheiten selbst nicht namentlich angegeben werden können: so ist wohl das Erste, worauf man verfallen könnte, dieses, daß nur der Gegenstand, den diese für uns nicht zu erkennenden Wahrheiten betreffen, namentlich angegeben würde. Grenzbestimmungen von dieser Art müßten sonach aus Sätzen von folgender Form bestehen: „Jeder der Vorstellung A unterstehende Gegenstand ist für uns unerkennbar;“ oder (was eben so viel heißt): „Keine Wahrheit von der Form: A ist X, vermögen wir zu erkennen.“ — Allein wer sieht nicht, daß eine solche Behauptung ungereimt wäre? Denn wissen wir nicht von einem jeden Gegenstande doch etwas, wenigstens das, was er als Gegenstand überhaupt mit jedem andern gemein hat? Und ist nicht die Aussage, daß wir von diesem Gegenstande nichts zu erkennen vermögen, selbst schon ein Urtheil über ihn: so daß es also im Grunde ein Widerspruch wäre, von irgend einem Gegenstande zu sagen, daß man ihn gar nicht kenne, d. h. auch nicht ein einziges der Wahrheit gemäßes Urtheil über ihn zu fällen vermöge? — Allein man wird mir entgegen, es sey, wenn man von einem Gegenstande erklärt, daß man ihn nicht kenne, keineswegs gemeint, daß man nicht eine einzige Beschaffenheit desselben kenne, und also auch nicht ein einziges Urtheil über ihn auszusprechen vermöge. Ich lasse mir dieses gefallen; verlange aber nun, daß man mir die Beschaffenheiten, deren Erkenntniß uns unmöglich seyn muß, wenn wir den Gegenstand unbekannt nennen sollen, bestimmter bezeichne. Wollte man etwa erklären, ein Gegenstand soll uns unbekannt heißen, wenn wir keine derjenigen Beschaffenheiten, welche ihm eigenthümlich sind, anzugeben wissen: so erinnere ich, daß es auch selbst nach dieser Erklärung keine uns völlig unbekanntes Gegenstände gäbe. Denn schon die Vorstellung A, unter die wir den Gegenstand fassen, drückt eine ihm eigenthümliche Beschaffenheit aus; indem die Beschaffenheit a doch gewiß eine solche ist, die nur der unter A stehenden Gegenständen zukommt. Man müßte sonach die gegebene Erklärung noch enger fassen;

man müßte etwa sagen, daß uns ein Gegenstand unbekannt heiße, wenn wir ihm keine ihm eigenthümliche Beschaffenheit von einer solchen Art beilegen können, die nicht schon in der bloßen Vorstellung von ihm liegt. Um also auf diese Weise eine Grenze unsers Erkenntnißvermögens zu bestimmen, müßte man einen oder etliche Sätze von folgender Form aufstellen und beweisen können: „In keinem der Vorstellung A unterstehenden Gegenstände ist für uns Menschen eine Beschaffenheit erkennbar, welche demselben ausschließlich zukommt, und nicht schon in der Vorstellung A selbst läge.“ — Da es aber nichts an sich Unmögliches ist, daß ein Gegenstand Beschaffenheiten habe, die nicht in seiner Vorstellung liegen (S. 64.); da auch uns Menschen die Fähigkeit, dergleichen Beschaffenheiten zu erkennen, d. h. synthetische Urtheile, die zugleich wahr sind, zu fällen, nicht schlechtweg abgesprochen werden kann (S. 197. 305.): so ist offenbar, daß man die Wahrheit eines solchen Satzes nur aus der eigenthümlichen Beschaffenheit der Vorstellung A beweisen müßte. Ich nun für meinen Theil gestehe, von einer solchen Eigenthümlichkeit gewisser Vorstellungen keine Kenntniß zu haben. Ja mir dünkt es sogar, daß sich ein Satz dieser Form durch sich selbst widerlegen würde. Denn wenn man anders die Vorstellung A nicht aus solchen Begriffen zusammensetzen würde, daß schon in diesen liegt, was von ihr ausgesagt wird (in welchem Falle der Satz eine elende Tautologie seyn würde): so wäre das Urtheil, das man hier aufstellte, selbst schon ein Urtheil von der Art, wie man sie hier uns absprechen will.

6) Das Zweite, worauf man jetzt noch verfallen könnte, ist, daß man die Sätze namentlich angäbe, die so beschaffen sind, daß sich durch unser Erkenntnißvermögen niemals entscheiden lassen soll, ob sie wahr oder unwahr seyen. Aber wie schwierig müßte es seyn, Behauptungen von dieser Art zu beweisen? Daraus allein, daß wir bis jetzt nicht zu entscheiden vermochten, ob die Beschaffenheit b den unter der Vorstellung A stehenden Gegenständen zukomme oder nicht zukomme; sind wir durchaus nicht berechtigt, zu schließen, daß sich uns auch in Zukunft nie Gründe zu einer solchen Entscheidung darbieten werden. Betrachten wir, um

die hier obwaltende Schwierigkeit deutlicher einzusehen, die zwei verschiedenen Fälle, welche Statt finden können, je nachdem A und b reine Begriffe oder gemischte Vorstellungen sind. Ist das Erste, und handelt es sich sonach um die Erkenntniß einer reinen Begriffswahrheit: so können uns freilich keine, wie immer geartete Erfahrungen, die wir noch künftig machen sollten, zur Entscheidung der vorliegenden Frage verhelfen; wenigstens nicht in sofern, als ein Erkennen von solcher Art, bei der kein Irrthum möglich ist, verlangt wird. Aber wer will so absprechend seyn und behaupten, daß wir durch ein auch noch so lange fortgesetztes Nachdenken über die beiden Begriffe A und b, durch ein immer genaueres und immer vielseitigeres Vergleichen derselben nicht nur unter einander, sondern auch mit allen verwandten u. s. w. niemals so glücklich seyn werden, zu erkennen, ob sich die zwei Begriffe zu einem Urtheile verknüpfen oder nicht verknüpfen lassen? Wie viele in das Gebiet reiner Begriffswahrheiten gehörige Fragen wußte man Jahrhunderte lang nicht zu entscheiden, und fand am Ende doch Mittel dazu. Man erinnere z. B. nur an die Frage, ob das Verhältniß des Durchmessers im Kreise zu seinem Umfange rational sey, und hundert ähnliche. — Sind aber die Vorstellungen A und b, von denen wir ausmachen sollen, ob sie zu einem wahren Sage verknüpfet werden können, gemischte Vorstellungen: so sey es immerhin, daß sich durch bloßes Nachdenken hierüber gar nichts entscheiden lasse, sondern daß hiezu schlechterdings Erfahrungen nothwendig sind; sey es ferner, daß diese Erfahrungen bisher auch noch so unerhört unter uns sind, ja mögen wir nicht einmal begreifen, wie sie von uns nur einst gemacht werden könnten: doch können sie sich in der Folge einstellen, und uns die Entscheidung jener Frage lehren. So wissen wir z. B. bis auf den heutigen Tag die Frage, von welcher Gestalt die Bewohner des Mondes sind, freilich nicht zu entscheiden: aber wer daraus schließen wollte, daß wir dieß nie vermögen werden, der würde denselben Fehlschluß begehen, den Jemand vor Jahrhunderten begangen hätte, wenn er die Möglichkeit, einst das Gewicht des Mondes zu berechnen, darum geläugnet haben würde, weil man es damals noch nicht vermochte. Die Mißlichkeit dieses

Schlusses von der Gegenwart auf die Zukunft wird um so anschaulicher, wenn wir verlangen, daß man bestimmter angebe, auf was für eine Zukunft man ihn eigentlich wolle ausgedehnt wissen? ob auf die nächste Zeit, die wir ein Jeder noch selbst hier zu erleben hoffen? oder auf die gesammte (wer weiß, wie lange) Dauer unsers ganzen Geschlechtes auf Erden? oder wohl gar auf die Zukunft, die nach dem Austritte aus diesem Erdenleben anfängt, ja auf die Ewigkeit selbst? Kaum wird es Jemand wagen wollen, sich für das Letztere zu erklären, d. h. zu behaupten, wir würden in Ewigkeit nicht im Stande seyn, zu entscheiden, ob ein gewisser Satz wahr oder falsch sey, weil wir es jetzt nicht vermögen. Können wir aber nicht ohne die größte Kühnheit so weit gehen: so dünkt mir, daß wir schon wagen, wenn wir unsere Vorhersagung auch nur auf eine viel kürzere Zeit ausdehnen.

Anmerk. Indem ich mich auf diese Art zu der Meinung bekenne, daß es kaum möglich sey, eine Grenzbestimmung für unser Erkenntnißvermögen, wenigstens eine solche, wie man sie eigentlich wünscht, zu geben; sagt vielleicht Jemand, daß auch in dieser Behauptung ungefähr eben so, wie in der n^o 5. ein Widerspruch liege. Denn die hier angenommene Unmöglichkeit scheint ja schon selbst eine Art von Grenze für unser Erkenntnißvermögen zu seyn. Hierauf erwiedere ich erstlich, daß ich nicht eben behaupte, eine solche Grenze werde sich nie angeben lassen, sondern nur, daß mir keine solche bekannt sey; sodann, daß die Behauptung dieser Unmöglichkeit nur dann als die Bezeichnung einer un-
 ewig unbekannt zu bleibenden Wahrheit angesehen werden müßte, wenn man voraussetzte, daß eine solche Grenze, ob wir sie gleich nicht zu nennen wissen, doch in der Wirklichkeit bestehe. Allein dieß sage ich nicht; sondern ich möchte vielmehr vermuthen, daß wir nur eben darum außer Stand sind, eine solche Grenze zu nennen, weil in der That keine vorhanden ist; indem die Summe des menschlichen Wissens eine Vermehrung in das Unendliche verstatet.

S. 315.

Lehre der Kritischen Philosophie hierüber.

Wie ich mich über die Grenzen unsers Erkenntnißvermögens jetzt ausgesprochen habe, so ungefähr haben auch die

meisten Weltweisen, wenn sie nur eben nicht zur Classe der Skeptiker gehörten, über diesen Gegenstand von jeher gedacht. Nur der Stifter der kritischen Philosophie rühmte sich, daß er die Kräfte des menschlichen Verstandes genauer ausgemessen und die bestimmtesten Grenzen für unser Wissen ausgesteckt habe. In der schon S. 305. geprüften Entdeckung, daß alle synthetischen Urtheile nur durch Anschauungen vermittelt werden können, und daß es nebst den empirischen Anschauungen nur noch zwei reine, die der Zeit nämlich und des Raumes, gebe, glaubte er das rechte Mittel zur Bestimmung dieser Grenzen gefunden zu haben. Nur über Gegenstände, welche von uns entweder empirisch angeschaut werden, oder doch einer von den zwei reinen Anschauungen, entweder der Zeit oder dem Raume unterstehen, sind wir im Stande, synthetische und der Wahrheit gemäße Urtheile zu fällen. — Die Unrichtigkeit dieser Behauptung erhellet zwar schon aus dem Vorhergehenden; indem gezeigt wurde, daß es dergleichen reine Anschauungen, wie Kant hier annahm, nicht gebe; daß die synthetischen Urtheile nicht durch Anschauungen, sondern auf eine ganz andere Weise, theils unmittelbar durch die Begriffe, aus welchen sie zusammengesetzt sind, theils durch Ableitung aus gewissen andern Urtheilen entstehen; daß endlich selbst die analytischen Urtheile nur zum Vorscheine kommen, wenn erst gewisse synthetische ihnen vorangegangen sind. Indessen geziemt es sich doch auch, die weitere Ausführung dieses immer sehr scharfsinnigen Gedankens, und die Gründe, durch welche ihn Kant noch ferner unterstützte, in eine nähere Erwägung zu ziehen.

1) Durch den so eben angeführten Grundsatz glaubte K. genügend erklären zu können, welcher Erkenntnisse und somit auch welcher Wissenschaften wir Menschen fähig sind und nicht. Doch waren es nur die sogenannten theoretischen Wissenschaften, und unter diesen namentlich nur die Logik, Mathematik, Physik und Metaphysik, über welche er sich in dieser Hinsicht erklärte. Ich möchte aber erinnern, daß wir doch auch praktische Urtheile bilden. Und wie unbezweifelbar (K.'s eigenem Geständnisse zufolge) die Wahrheit mehrerer von diesen Urtheilen ist: so einleuchtend ist auch, daß

man sie nicht zu den bloß analytischen, sondern zu den synthetischen Urtheilen zählen müsse. Billig sollte man uns also auch die Entstehungsart dieser erklären, d. h. die reine Anschauung, welche denselben zu Grunde liegt, nennen. Uebrigens gibt es selbst unter den theoretischen Wissenschaften noch mehre als die genannten, deren Vorhandenseyn einer Erklärung bedarf. Ich will nur der Aesthetik erwähnen, von der sich wohl schwerlich sagen läßt, weder daß ihre Sätze durchaus empirisch, noch daß sie insgesammt nur analytisch sind.

2) Was nun die Logik anbelangt, so behauptete K., daß sie (die reine, allgemeine nämlich) lediglich aus analytischen Sätzen bestehe, und daher keiner Anschauungen zu ihrer Erkenntniß bedürfe. — Dieser Entscheidung vermag ich nicht beizupflichten; sondern mir dünkt es unwidersprechlich, daß auch die Logik eine beträchtliche Anzahl synthetischer Sätze, und dieß zwar reiner Begriffssätze enthalte. Wer könnte z. B. die Sätze, daß es Vorstellungen gebe, einfache und zusammengesetzte Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, daß sich ein jeder Satz in drei oder mehre Theile zerlegen lasse, daß zwischen den Wahrheiten ein Zusammenhang wie zwischen Gründen und Folgen herrsche; und hundert andere dergleichen Sätze für analytische erklären? oder wer wollte behaupten, daß sie nicht in die Logik gehören? Allein selbst die bekannten Regeln der Syllogistik sieht man mit Unrecht für analytische Wahrheiten an. Der Satz: Wenn alle Menschen sterblich sind, und Cajus ein Mensch ist, so ist auch C. sterblich, mag allenfalls analytisch heißen in der §. 148. gegebenen, weitern Bedeutung; allein die Regel selbst, daß aus zwei Sätzen von der Form A ist B, und B ist C, ein dritter von der Form A ist C folge, ist eine synthetische Wahrheit.

3) Bei der Mathematik, und zwar bei dem allgemeinen Theile derselben, d. h. der Zahlen- und Größenlehre, scheint unser Weltweise sich in einiger Verlegenheit befunden zu haben. Denn daß auch diese Wissenschaft nur lauter analytische Sätze enthalte, mochte er vermuthlich um ihres innigen Zusammenhanges mit der Geometrie willen nicht behaupten. Sollte

Sollte er aber ihr synthetische Sätze zugestehen, so mußte er auch eine reine Anschauung, auf der diese Sätze beruhen, nachweisen. Daß nun die Anschauung des Raumes hier obwalte, war eine Behauptung, die sich mit gar keinem Anscheine hätte vertheidigen lassen. Er fühlte sich also genöthigt, zu sagen, daß hier die Anschauung der Zeit zu Grunde liege, und zur Rechtfertigung berief er sich darauf, daß alles Zählen nur successiv, d. i. in der Zeit geschehe. (Kr. d. r. B. S. 15. 182. u. m. A.) Wie sehr er aber bei dieser Entscheidung geschwankt, erhellet schon daraus, weil er zuweilen doch auch den Raum mit zu Hülfe nahm und behauptete, man könne die arithmetischen Wahrheiten nur dadurch einsehen, daß man sich die darin vorkommenden Zahlenbegriffe durch Punkte oder sonst einen andern räumlichen Gegenstand versinnlicht; während er wieder an anderen Orten (z. B. Kr. S. 745.) sagte, daß die Begriffe der allgemeinen Größenlehre durch Zeichen versinnlicht werden, und daß somit hier keine geometrische oder ostensive, sondern nur eine symbolische oder charakteristische Construction Platz greife. — Man wolle nicht glauben, daß es aus Lust am Widerspruch geschehe, wenn ich erkläre, daß es gerade die Größenlehre sey, die mir den Namen einer bloß analytischen Wissenschaft mit einem viel größeren Rechte zu verdienen scheint, als irgend eine andere Wissenschaft, namentlich selbst die Logik. Denn wenn nicht alle, so doch die meisten ihrer Lehrsätze scheinen mir nur analytisch. Der schon S. 305. erwogene Satz: $a + (b + c) = (a + b) + c$, scheint mir ganz offenbar bloß analytisch. Allein auch viele andere Sätze, z. B. selbst den berühmten, binomischen Lehrsatz möchte ich, mindestens nach einer gewissen Auffassungsart desselben, für analytisch halten. Doch da sich dieses hierorts nicht ausführen läßt, so möge man es als ungesagt betrachten. Daß aber daraus, weil all unser Zählen nur in der Zeit geschieht, nicht im Geringsten folge, daß die Wissenschaft von den Zahlen einer Anschauung der Zeit bedürfe, habe ich schon S. 305, n^o 6. erinnert; nothwendig müßte dann, weil ja auch alles Denken nur in der Zeit geschieht, folgen, daß auch die Wissenschaft vom Denken (oder die Logik) auf die Anschauung der Zeit sich gründe. Ueber-

haupt dünkt es mir schon aus dem Grunde entschieden, daß weder die Vorstellung der Zeit, noch jene des Raumes zur Erkenntniß der arithmetischen Wahrheiten nothwendig sey: weil es doch offenbar ist, daß keine dieser Vorstellungen in den Lehrsätzen dieser Wissenschaft vorkommt. Die Begriffe der Größe und Zahl (§. 87.) enthalten gewiß weder die Vorstellung der Zeit, noch jene des Raumes; eben so wenig steckt eine der genannten Vorstellungen in den Begriffen einer Summe, eines Productes, einer Differenz, eines Quotus, u. dgl. Auch wird sich kein Mathematiker abstreiten lassen, daß seine arithmetischen Lehrsätze von allen Gegenständen ohne Ausnahme gelten; daß nicht bloß solche, die sich in einem Raume oder in einer Zeit befinden, sondern auch alle übrigen Dinge, namentlich auch bloße Begriffe, den Gesetzen seiner Wissenschaft unterliegen; und rechnet denn nicht auch der Logiker? Noch befremdender ist der Schluß, daß die Größenlehre der Anschauungen des Raumes oder der Zeit bedürfe, weil jene Zeichen, deren sich der Mathematiker bedient, in Raum oder Zeit sind. Gilt denn nicht eben dieß auch von den Zeichen, deren sich der Metaphysiker bedient? Construirt nicht auch dieser jede seiner Behauptungen durch Worte, und sind diese nicht in der Zeit? — Schulz (in f. Prüf. Th. I. S. 226 ff.) fand es nöthig, sich über diesen Punct auf eine eigene Art zu erklären; und behauptete, daß es schlechthin unmöglich sey, sich eine Mehrheit zu denken, ohne eine Anschauung zu Hülfe zu nehmen, weil Dinge, die in ihren inneren Merkmalen vollkommen einerlei sind, nur dadurch unterschieden werden können, daß man sie an verschiedenen Orten und in verschiedenen Zeiten sich vorstellt. Meines Erachtens ist es aber keineswegs nöthig, daß die mehren Dinge, die wir in eine Zahl vereinigen, nach ihren innern Merkmalen vollkommen einerlei sind; sondern wir können auch sehr verschiedene, und von uns als verschieden vorgestellte Dinge in eine Zahl vereinigen, wenn sie nur irgend etwas mit einander Gemeinsames haben. So können wir z. B. nach der Anzahl der Begriffe oder der Lehrsätze fragen, die sich in diesem oder jenem Lehrgebäude einer Wissenschaft befinden; und doch liegt am Tage, daß wir uns jeden dieser Begriffe und jeden dieser Lehrsätze von

jedem andern verschieden denken. Wo bleibt also nun die Behauptung, daß wir die Einheiten, die wir zusammenzählen sollen, nicht unterscheiden könnten, wenn wir sie nicht in verschiedene Zeiten und Räume versetzten? Und worin soll vollends die Nothwendigkeit, daß Beides zugleich geschehe, liegen? „Weil die Zeit fließend ist,“ heißt es, „so würde die Einbildungskraft die Einheiten nicht zusammenfassen und festhalten können, wenn sie dieselben nicht an etwas Beharrliches heftete.“ — Ich frage dagegen Jeden, der sich mit dem Geschäfte des Zählens beschäftigt hat, ob er denn wirklich so, und mit Nothwendigkeit so verfare? Ob er wohl Alles, was er zählt, sich als gelegen in verschiedenen Orten des Raumes vorstelle? auch z. B. die Schläge an der Uhr? oder die Vorstellungen, aus welchen ein gewisses Urtheil zusammengesetzt ist? — Meines Erachtens ist das Versetzen in verschiedene Orte des Raumes so wenig nothwendig zur Unterscheidung der Dinge und zur Abzählung derselben, daß wir vielmehr erst durch die Bemerkung eines anderweitigen Unterschiedes derselben (in der Art, wie sie auf uns einwirken) auf ihre Verschiedenheit im Raume schließen. Und könnten wir also nicht zählen, was nicht im Raume ist: so würden wir nimmer das, was im Raume ist, zu zählen vermögen. Wenn endlich gesagt wird, der Begriff einer Zahl sey schlechterdings nicht anders als durch Anschauung in der Zeit möglich, und andererseits doch zugegeben wird, daß auch der vollkommenste Verstand die Zahlen kenne: so widerspricht sich dieses. Denn einen Begriff kennen kann man unmöglich, ohne ihn zu haben. Um aber den Begriff einer Zahl zu haben, müßte man, nach dem vorhin Gesagten, Anschauungen, und somit Sinnlichkeit haben. Der Beisatz, daß Gott die Zahlen nur als ein Prädicat unsers Verstandes kenne, ändert nichts an der Sache. Genug, wenn er sie kenne. Ueberdies ist es sehr unrichtig, von einem Begriffe zu sagen, er sey ein Prädicat des Verstandes. Das kann man höchstens von seiner Erscheinung oder Auffassung in dem Gemüthe, nicht aber von dem Begriffe an sich sagen.

4) Aus seiner Theorie glaubte K. auf das Genügendste auch die Erscheinung erklären zu können, daß die vier Wissenschaften: Logik, Arithmetik, Geometrie und reine Physik, sich

in einem beinahe unbestrittenen Besitze allgemein anerkannter Wahrheiten befinden. Bei bloß analytischen Sätzen nämlich, wie sie die Logik enthält, ingleichen bei Sätzen, die durch Anschauungen erprobt werden können, kann sich nicht leicht ein Irrthum einschleichen oder erhalten. — Daß die genannten Wissenschaften in der Verlässigkeit ihrer Lehren einen auffallenden Vorzug vor vielen anderen haben, möchte auch ich nicht in Abrede stellen; ob aber der Grund dieses Vorzugs in den von Kant angegebenen Umständen liege, darüber kann bei Jemand, der das Bisherige auch nur dem größeren Theile nach richtig befunden hat, keine Frage mehr seyn. Wohl aber darf man fragen, auf welche andere Art wir diesen Vorzug zu erklären vermögen. Und da glaube ich, wir hätten keine Ursache, von einer Erklärung abzugehen, die man schon lange vor Kant gegeben. Immer, sagte man nämlich, daß diese Wissenschaften sich nur eben darum einer so großen Gewißheit erfreuen, weil sie des Vortheiles genießen, daß sich die wichtigsten ihrer Lehren durch die Erfahrung selbst sehr leicht und vielfältig erproben lassen und auch erprobt wurden; weil ferner jene Lehren, die sich nicht unmittelbar erproben lassen, durch Schlüsse ableitbar sind, die man unzählige Male geprüft und immer richtig befunden; weil endlich auch die Resultate, die man in diesen Wissenschaften herausbringt, der menschlichen Leidenschaft gleichgültig sind, daher die Untersuchung fast immer mit aller Unbefangenheit und mit gehöriger Mühe und Ruhe begonnen und zu Ende gebracht wird. Wir sind nur darum so gewiß von der Richtigkeit der Regeln: Barbara, Celarent, u. s. w., weil tausenderlei Versuche in Schlüssen, die wir nach ihnen angestellt haben, sie bestätigen. Und nur eben darin liegt auch der wahre Grund, warum wir mit so viel Zuversicht in der Mathematik behaupten, daß Factoren in veränderter Ordnung einerlei Product geben, oder daß die gesammten Winkel in einem Dreiecke zweien Rechten gleich sind, oder daß sich die Kräfte am Hebel im Gleichgewichte erhalten, wenn sie in einem verkehrten Verhältnisse mit ihren Abständen stehen u. s. w. — Daß aber $\sqrt{2} = 1,4142\dots$ sey, daß der Inhalt der Kugel genau zwei Drittheile von dem umschriebenen Cylinder betrage, daß es in jedem Körper drei freie

Umdrehungsaren gebe u. dgl., behaupten wir vornehmlich darum so zuversichtlich, weil es aus Sätzen der ersteren Art durch Schlüsse folgt, die auch schon Andere hundertmal an gestellt und richtig befunden haben; wozu noch kommt, daß wir in allen diesen Dingen nicht den geringsten Vortheil davon haben, die Sache eher so als anders zu finden. Daß nur in diesen Umständen wirklich der Grund unserer Zuversicht liege, erhellet am deutlichsten daraus, weil der Grad jener Zuversicht genau so steigt oder fällt, wie diese Umstände es fordern. So lange wir uns von der Richtigkeit eines Satzes weder durch einen Versuch, noch durch die wiederholte Prüfung seiner Ableitungsart überzeugt haben, so lange schenken wir ihm, wenn wir anders klug sind, auch eben noch kein unbedingtes Vertrauen trotz Allem, was uns die kritische Philosophie von der Unfehlbarkeit der reinen Anschauungen, auf welche sich unser Urtheil hier gründen soll, vorsagen mag. Denn lehrt die Erfahrung nicht wirklich, daß wir uns auch in mathematischen Urtheilen irren, und um so leichter irren, je unbedingter wir nur nach dem absprechen wollen, was man in jener Philosophie mit dem hochtrabenden Namen einer reinen Anschauung bezeichnet? Der Geometer, von welchem die in Euklids Elementen vorkommende Behauptung herrührt, daß die beiden Hälften, in die sich ein Parallelepipedon durch eine Diagonalebene zerlegen läßt, einander congruent sind, oder daß ein Paar Körper, welche gleiche und ähnliche Seitenflächen haben, auch gleichen Inhaltes seyn müssen, irrte gewiß nur darum so gröblich, weil er der Anschauung, d. i. dem bloßen Augenscheine zu viel vertraut hatte. Und woher kommt es, daß man sich auch in der Mathematik über einige Gegenstände, z. B. über das Maß der lebendigen Kräfte, über das Verhältniß der Kraft zur Last beim Keile, über die Vertheilung des Druckes auf mehre Puncte u. s. w., lange gestritten, wohl gar noch jetzt nicht vereiniget hat? Gewiß nur daher, weil es sich hier um Lehrsätze handelt, die sich durch keinen Versuch füglich entscheiden lassen, oder über die man wenigstens bis zu jener Zeit noch keinen recht entscheidenden Versuch angestellt hatte. Was vollends geschehe, wenn sich auch hier Leidenschaft einmischet; wenn man sich's vornimmt, die

Lösung einer Aufgabe zu finden, die seit Jahrhunderten die größten Denker beschäftigt hat, wenn man sich einbildet, sie wirklich gefunden zu haben; wie blind man da bei aller Anschauung werde, das lehrt die Geschichte der Mathematik bei der Theorie der Parallelen, bei dem Probleme von der Quadratur des Kreises, u. a. v. a. D.

5) Kants anstößigste Lehre ist ohne Zweifel, wir wären außer Stande, über irgend einen derjenigen Gegenstände, welche nicht sinnlich wahrgenommen werden können, ein synthetisches Urtheil zu fällen; daher wir denn weder über Gott, noch über unsere eigene Seele, ihre Unsterblichkeit, Freiheit, noch über andere dergleichen übersinnliche Gegenstände nur das Geringste erkennen. — Daß dieser trostlose Schlußsatz nichts weniger als erwiesen sey, entnimmt man schon aus dem Bisherigen; denn sind die Behauptungen, die ich in früheren Nummern geprüft, wirklich so unerwiesen und falsch, als ich gezeigt zu haben glaube: so sind die Vordersätze, auf die sich jener stützt, verschwunden. Hier möchte ich nur noch beisetzen, daß mir die kritische Philosophie auch den Unterschied, der zwischen sinnlichen und übersinnlichen Gegenständen Statt finden soll, unrichtig anzugeben scheine. Wollen wir nämlich den Sprachgebrauch nicht ohne Noth verlassen, so müssen wir unter sinnlichen oder wahrnehmbaren Gegenständen alle diejenigen verstehen, die so beschaffen sind, daß sie unter gewissen Umständen durch ihre Einwirkung auf die Organe unsers Leibes Wahrnehmungen (äußere Anschauungen) in uns hervorbringen könnten. Nach dieser Erklärung gehören also auch solche Gegenstände zu den wahrnehmbaren, die wir nie wirklich wahrnehmen; genug, wenn sie nur so beschaffen sind, wie Gegenstände seyn müssen, die von uns wahrgenommen werden sollen. Es läßt sich zeigen, daß solche Gegenstände jedesmal Körper, d. h. Inbegriffe von einer unendlichen Menge einfacher, endlicher und der Veränderung fähiger Substanzen seyn müssen, dergestalt, daß ihr Inbegriff in jedem Zeitpunkte einen gewissen endlichen, sich in drei Ausmessungen erstreckenden (oder wie man sagt, körperlichen) Raum erfülle. (§. 304, 4.) Will man nun jeden wirklichen Gegenstand, der nicht sinnlich

ist, einen übersinnlichen nennen: so muß man die einfachen Substanzen selbst, aus welchen jene Körper oder sinnlichen Gegenstände zusammengesetzt sind, zur Reihe der übersinnlichen Wesen zählen. Dann aber läßt sich von diesen übersinnlichen Wesen gewiß nicht sagen, daß sie sich weder im Raume noch in der Zeit befinden, sondern im Gegentheil sie sind in Beiden, ob es gleich wahr ist, daß jedes einzelne nur einen einzigen Punct im Raume erfüllet. Als etwas Uebersinnliches müssen wir dann besonders auch die Substanz, die in uns denkt, die Seele, ansehen; obgleich wir auch sie, in Beides, in die Zeit sowohl als in den Raum versetzen müssen. Das Erste, weil sie verändert wird, und verändert; das Zweite, weil ein Grund da seyn muß, weshalb sie zu dieser Zeit eben von jenen, zu einer andern von anderen, sie umgebenden Substanzen verändert wird, und auch auf sie verändernd rückwirkt. Ein weiteres Nachdenken macht es überdies wahrscheinlich, daß nicht nur einige, sondern alle einfache Substanzen mit einer Kraft des Vorstellens, obgleich in verschiedenem Grade versehen sind, und daß somit aller Unterschied zwischen der sogenannten leblosen Materie, der Pflanze, dem Thiere u. s. w. ein bloßer Gradunterschied sey. Nur eine einzige Substanz, diejenige, in welcher der Grund des Daseyns aller endlichen liegt, d. i. die unbedingte Substanz der Gottheit ist es, welche sich nicht bloß dem Grade nach, sondern durch Allvollkommenheit von Andern unterscheidet. Von dieser göttlichen Substanz dürfen wir sagen, daß sie in sofern in keiner Zeit und in keinem Raume sey, als sie selbst keiner Veränderung unterliegt; in sofern aber, als sie die Ursache von Allem ist, was zu irgend einer Zeit und in irgend einem Raume ist und geschieht, sagen wir eben so richtig, daß sie zu aller Zeit und in jedem Raume sey. — Aus diesen Ansichten, die ich hier freilich nur andeuten, nicht erweisen kann, ergibt sich noch offenbarer, wie unrecht die kritische Philosophie verfare, wenn sie uns jede Erkenntniß übersinnlicher Dinge, auch unserer eigenen Seele, abspricht. Uebrigens haben schon Mehre, und erst neuerlich wieder Gessner (*Spec. u. Traum*, B. 1. Borr. XXI.) erkannt, daß diese Kantische Lehre sich selbst widerspreche; indem der Satz, daß die übersinnlichen Gegenstände von uns gar nicht

synthetisch beurtheilt werden könnten, selbst ein synthetisches Urtheil über sie ist.

6) Da es nun eben diese übersinnlichen Dinge sind, von deren Daseyn und Beschaffenheiten die Metaphysik Unterricht geben soll: so entscheidet die kritische Philosophie, daß es eine Wissenschaft, die dieses Namens werth sey, eigentlich gar nicht gebe und geben könne. Zur mehrern Bestätigung beruft man sich auf das bisherige Schicksal, das diese Wissenschaft gehabt hat; denn auch nicht ein einziger Lehrsatz, über den man einig geworden wäre, soll sich hier vorfinden. Ich gebe zu, daß sich die Metaphysik bis auf den heutigen Tag bei Weitem keiner so glänzenden Fortschritte zu erfreuen hat, als manche andere Wissenschaft, namentlich die Mathematik. Daß es aber nicht einen einzigen entschiedenen Lehrsatz hier gebe, ist denn doch Uebertreibung! Sollte man wohl die Sätze, daß ein Gott sey, daß dieser Gott unveränderlich, allwissend, allmächtig, heilig sey u. s. w., daß alle Substanzen der Welt in steter Wechselwirkung stehen, daß keine einfache Substanz in der Zeit vergehe, daß Vorstellungen nur in einfachen Substanzen vorhanden seyn können, und viele ähnliche nicht als entschiedene Lehren in dieser Wissenschaft betrachten dürfen? Daß einem jeden dieser Sätze von einigen einzelnen Weltweisen widersprochen wurde, ist freilich wahr; dieses berechtigt aber noch nicht, dergleichen Lehren für zweifelhaft zu erklären; denn eben so gibt es auch keine einzige Wahrheit der Mathematik, die nicht von einzelnen Weltweisen, z. B. den Skeptikern, wäre bestritten worden. Und hiezu kommt, daß jene metaphysischen Lehren ihrer Natur nach eine viel stärkere Versuchung zum Widerspruch darbieten; einmal schon darum, weil ihre Wahrheit nicht so, wie die der meisten mathematischen, durch Versuche und Erfahrungen bestätigt werden kann; dann aber auch, weil sie durch die verschiedenen Folgerungen, die sich aus ihnen ergeben, bald mit dieser, bald mit jener sinnlichen Neigung des Menschen in Widerspruch treten. Doch vielleicht ist es nicht sowohl der Umstand, daß man die Wahrheit dieser Lehren zuweilen bestritt, als vielmehr der, daß man sich über die rechten Gründe derselben nicht vereinigen konnte, und daß der Eine immer

den Grund, den der Andere angab, als unhaltbar verwarf, was K. zu der Behauptung verleitete, daß man in der Metaphysik noch keinen festen Fuß gefaßt habe. Allein hier muß bemerkt werden, daß es ein eigenes Kennzeichen der Wahrheit eines Urtheiles sey, wenn man bei aller Uneinigkeit über seinen Grund, doch an dem Satze selbst nicht zweifelt. Denn beweiset dieß nicht, daß uns die Wahrheit desselben auf eine fast unverkennbare Art einleuchten müsse, wenn wir trotz aller Schwierigkeit, die uns die Angabe seines Grundes verursacht, doch an ihm selbst nie irre geworden sind? Daß wir mit dieser Angabe der Gründe nicht zu Stande kommen, daraus entspringt wohl freilich eine sehr große Unvollkommenheit in unserer wissenschaftlichen Darstellung der metaphysischen Wahrheiten; und wiefern einige von jenen Lehren unter die ersten Sätze in dem Systeme gehören, so kann man selbst sagen, daß es uns noch an den ersten Gründen in dieser Wissenschaft fehle. Daraus folgt aber nicht, daß unsere Vernunft nicht die Fähigkeit habe, über die Gegenstände der Metaphysik ein sicheres Urtheil zu fällen. Und wenn wir es näher betrachten, so ist ja derselbe Fall fast in allen anderen Wissenschaften vorhanden. Von allen, selbst derjenigen, deren Vollkommenheit wir am meisten zu rühmen pflegen, könnte man, strenge genommen, sagen, daß sie in ihren ersten Gründen noch mangelhaft sind. Oder gehöret es vielleicht nicht zu den ersten Gründen einer Wissenschaft, daß der Begriff ihres Gegenstandes eine genaue Erklärung erhalte? und in wie wenigen Lehrbüchern der Geometrie hat man von dem Begriffe des Raumes eine Erklärung auch nur versucht? Und um wie Vieles besser stehet es mit den Begriffen der Linie, der Fläche, des Körpers, u. a.? Der berühmte Grundsatz von den Parallelen endlich bildet hier einen wenigstens eben so argen Uebelstand, als es ein Uebelstand in der Metaphysik wäre, wenn man es hier als einen (keines Beweises bedürfenden) Grundsatz aufstellen wollte, daß ein Gott sey. Ueberhaupt dünkt mir, daß wir in unseren logischen Anforderungen an diese beiden Wissenschaften auf eine sehr verschiedene, beiderseits fehlerhafte Art verfahren. Der einen Wissenschaft, der Mathematik, halten wir — gleichsam aus Dankbarkeit für die vielen herrlichen Beleh-

rungen, welche sie uns ertheilt hat, jeden Verstoß gegen die Regeln der Logik dergestalt zu Gute, daß wir ihr selbst das Bestreben der Verbesserung erlassen. In der Metaphysik dagegen verlangen wir nicht nur (was recht ist), daß sie den eigentlichen Grund der Wahrheit jedes ihrer Lehrsätze aufsuche, sondern wir wollen ihr sogar verbieten, auf irgend einen noch so gewissen Satz, wenn sie ihm nicht erst jene Begründung gegeben hat, auch nur inzwischen fortzubauen. Wie weit wären wir noch am heutigen Tage in der Mathematik, wenn man dasselbe auch von ihr gefordert hätte?

7) Das Sonderbarste ist, daß Kant, noch nicht zufrieden damit, der menschlichen Vernunft die Fähigkeit einer Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände überhaupt abzusprechen, sogar behauptete, daß es in dem Gebiete der Metaphysik vier Paare einander widersprechender Sätze (Antinomien) gebe, deren ein jeder sich mit Gründen, die allen Regeln der Logik gemäß sind, erweisen lasse. In der Kr. d. r. V. S. 454 ff. findet man diese acht Sätze sowohl als ihre angeblichen Beweise neben einander. — Ich meines Theils glaube in diesen Beweisen mehre Fehler zu bemerken; um aber nicht zu weitläufig zu werden, will ich mich mit der Ausdeutung einiger begnügen. a) Der Beweis des Satzes, daß die Welt einen Anfang in der Zeit habe, gründet sich auf die Behauptung, daß eine unendliche, verfloßene Reihe ein Widerspruch sey, und dieß zwar darum, weil die Unendlichkeit einer Reihe eben darin bestehen soll, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet seyn könne. Das ist nun, dünkte ich, sehr falsch; denn die Unendlichkeit einer Reihe bestehet gar nicht darin, daß sie durch successive (d. h. nach und nach in der Zeit zu verrichtende) Synthesis niemals vollendet werden kann; indem der Begriff einer Zeit zu dem einer unendlichen Reihe gar nicht gehöret, weil es auch Reihen, endliche sowohl als unendliche in Dingen gibt, die sich in gar keiner Zeit befinden. Eine solche und dieß zwar unendliche Reihe ist die der natürlichen Zahlen: 1, 2, 3, 4, 5, . . . , oder die folgende: . . . , — 5, — 4, — 3, — 2, — 1, 0, + 1, + 2, + 3, + 4, . . . , deren die erste nur auf einer, die zweite auf beiden Seiten in das Unendliche gehet. Gibt

es nun unter den Zahlen und Größen überhaupt unendliche Reihen, so muß es auch in der Zeit unendliche Reihen geben, und zwar nach beiden Richtungen, die in der Zeit Statt finden können, in die Zukunft sowohl als auch in die Vergangenheit. Und wenn Kant selbst keinen Anstand genommen, die Möglichkeit einer unendlichen Reihe in die Zukunft zuzugestehen: so hätte er eben darum auch die Möglichkeit einer solchen Reihe in der Vergangenheit, d. h. die Möglichkeit einer bereits verfloffenen, unendlichen Reihe zugeben sollen; weil beide Richtungen in der Zeit einander ganz ähnlich sind. b) Der Beweis des Satzes, daß die Welt auch dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen seyn müsse, wird auf den vorhergehenden gestützt. „Um sich eine Welt,“ (heißt es), „die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, „müßte die successive Synthesis der Theile einer unendlichen „Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit „müßte, in der Durchzählung aller existirenden Dinge, als „abgelaufen angesehen werden, welches unmöglich ist.“ — Diese Unmöglichkeit ist, wie man so eben sah, erdichtet. Hiezu gesellt sich jetzt noch der zweite Irrthum, daß ein aus unendlich vielen Theilen bestehendes Weltall nicht anders gedacht werden könne, als durch successive Synthesis der Theile; da wir uns doch ein solches Weltall schon denken, wenn wir nur davon sprechen. c) In der zweiten Antinomie halte ich die These: „Eine jede zusammengesetzte Substanz „in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt „überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem „zusammengesetzt ist,“ — für richtig; nur mit dem Beisatze, daß es der einfachen Theile, aus welchen mancher zusammengesetzte Gegenstand bestehet, unendlich viele gibt. Den Beweis der Antithesis aber, oder des Satzes, daß kein zusammengesetztes Ding in der Welt aus einfachen Theilen bestehe, finde ich unhaltbar. Er wird geführt aus der Behauptung, daß auch der Raum nicht aus einfachen Theilen, sondern aus Räumen (d. i. aus einem außer einander befindlichen Mannigfaltigen) bestehe. Dieß aber dünkt mir, so oft es auch selbst von Mathematikern vorgebracht worden ist, nur in einer gewissen Bedeutung der Worte wahr, in einer andern, und zwar gerade in derjenigen, in der es hier

genommen werden muß, falsch. Bei Dingen, die zusammengesetzt sind, lassen sich nämlich sehr oft Theile von zweierlei Art unterscheiden: gleichartige, d. i. solche, die unter denselben Begriff gehören, unter den man so eben auch das Ganze selbst beziehet, und ungleichartige, bei denen dieß nicht der Fall ist. So weisen wir in einem Stücke Salpeter gleichartige Theile nach, wenn wir dasselbe in Theile, die gleichfalls Salpeterstücke sind, zerschlagen; ungleichartige aber, wenn wir die Salzsäure und die Potasche, aus deren Verbindung es besteht, darlegen. Soll nun die Rede seyn bloß von gleichartigen Theilen, so ist es ganz richtig, daß jeder (ausgedehnte) Raum abermals nur aus (ausgedehnten) Räumen, und zwar die Linie nur aus Linien u. s. w. bestehe. Ist aber die Rede von Theilen überhaupt, so daß auch die ungleichartigen verstanden werden sollen: so darf man sich durchaus nicht weigern, zuzugestehen, daß jeder ausgedehnte Raum, er sey nun Linie, Fläche oder Körper, auch aus einfachen Theilen, nämlich den Puncten, bestehe; denn er ist in der That nichts Anderes, als ein gewisser Inbegriff solcher Puncte. Um dieses einleuchtend zu machen, bemerke ich erstlich, daß man doch allgemein lehre, daß sich in jeder Linie, in jeder Fläche und in jedem Körper Puncte befinden oder (wie man sich auch ausdrückt) in diesen Raumbdingen liegen. Was heißt nun dieses Befinden oder Liegen der Puncte in jenen Raumbdingen Anderes, als daß sie Theile derselben bilden? Allein man wird mir einwenden, daß diese Theile wenigstens nicht integrale Theile wären, weil es unmöglich sey, aus einer auch noch so großen Menge von Puncten eine Linie, eine Fläche oder einen Körper zusammenzusetzen. Sobald man eine bloß endliche Menge solcher Puncte im Sinne hat, gebe ich dieß unbedingt zu; ich gebe ferner zu, daß auch nicht jede unendliche Menge von Puncten eine Ausdehnung bilde; sobald wir uns aber einen Inbegriff von Puncten, der so geartet ist, denken, daß sich zu jedem einzelnen für eine jede auch noch so kleine Entfernung ein oder etliche Puncte, die diese Entfernung haben, in dem Inbegriffe befinden: so haben wir uns ein wahres Continuum (das entweder Linie, Fläche oder Körper seyn wird) gedacht. So denken wir uns eine Fläche, und zwar die Kugelfläche,

wenn wir den Inbegriff aller der Punkte denken, welche von einem gegebenen gleichweit abstehen. Daß zu besagter Kugelfläche wirklich nichts Anderes gehöre, als diese unendliche Menge von Punkten, welche durch den Begriff des Alls der Punkte, die eine gleiche Entfernung von einem gegebenen haben, vorgestellt werden, erhellet daraus, weil es ganz unmöglich ist, etwas in dieser Befindliches anzugeben, das nicht ein solcher Punkt oder ein Inbegriff von solchen Punkten wäre. Und so ist es also, wenn man nicht eben nur eine besondere Art von Theilen (nur gleichartige) im Sinne hat, sondern von Theilen überhaupt spricht, eine falsche Behauptung, daß der Raum nicht aus einfachen Theilen (nämlich in einer unendlichen Menge) bestehe. d) In der dritten Antinomie ist schon der Ausdruck der Sätze, die sich einander widersprechen sollen, selbst dunkel. „Die Causalität nach „Gesetzen der Natur“ (lautet die These) „ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt „abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch „Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.“ Und die Antithese: „Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“ Im Beweise der letztern steht die Erklärung, daß man hier unter Freiheit „ein Vermögen verstehe, einen Zustand, mithin auch „eine Reihe von Folgen schlecht hin anzufangen, d. h. „so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sey.“ Hier ist nun erstlich auffallend, wie man ein solches Vermögen gleichwohl noch eine Causalität nennen könne; da dieses Wort doch einen ursächlichen Zusammenhang, der hier nicht Statt finden soll, bedeutet; dann wird vorausgesetzt, daß jede Ursache ihrer Wirkung der Zeit nach vorhergehen müsse; welches doch unrichtig ist, indem die Ursache vielmehr mit ihrer eigentlichen Wirkung immer gleichzeitig seyn muß. Doch wichtiger ist, daß diese Erklärung ganz etwas Anderes beschreibt, als was nach irgend einem Sprachgebrauche unter der Freiheit verstanden wird. Denn immer versteht man doch eine gewisse Beschaffenheit des Willens unter derselben; und wenn wir den Begriff, der jener Erklärung noch am nächsten käme (den indeterministischen) nehmen, so ist Freiheit die Möglich-

zeit eines Willensentschlusses, der keinen bestimmenden Grund hat, so daß er unter denselben Umständen, unter welchen er eintrat, auch hätte ausbleiben können. In dieser Bedeutung des Wortes läßt sich zwar sagen, daß jeder freie Willensentschluß eine Reihe von Folgen schlechthin anfängt; nicht aber läßt sich umgekehrt behaupten, daß wo immer eine Reihe von Folgen schlechthin anfängt, auch Freiheit Statt finde. Eine Reihe von Folgen fängt schlechthin an, wo immer eine Ursache wirkt, die keine weitere Ursache hat, dergleichen namentlich Gott ist, welchem wir Freiheit im Sinne des Indeterminismus gewiß nicht beilegen können. e) Im Beweise der Theseß heißt es, daß wenn Alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschähe (d. i. wenn jedes Geschehene eine Ursache hätte, die selbst etwas Geschehenes wäre), keine Vollständigkeit der Reihe auf Seite der Ursachen Statt finden könnte. Allein aus jener Voraussetzung folgt nur, daß die Reihe der geschenehen Dinge unendlich seyn müßte; daß sie aber darum nicht vollständig seyn, und somit nicht in der Wirklichkeit bestehen könnte, folgt gar nicht; denn auch unendliche Reihen können nicht nur bestehen, sondern auch schon verflossen seyn; wie ich bereits sub lit. a. erinnerte. Mehr noch, wenn eine unendliche Reihe wirklich eine bloße Reihe von Ursachen in strengster Bedeutung ist, so bestehet sie gleichzeitig mit ihrer Wirkung. Wenn aber ihre Glieder nicht sowohl Ursachen als vielmehr nur Bedingungen, jedes vorhergehende von dem nachfolgenden sind; auch da muß nicht einmal eine unendliche Zeit zu ihrem Ablaufe verbraucht worden seyn. Jede Bewegung, in der ein Körper einen auch noch so kurzen Weg zurücklegt, gibt uns ein Beispiel einer aus unendlich vielen Gliedern bestehenden Reihe, deren jedes vordere die Bedingung zu dem nächstfolgenden enthält, und auch der Zeit nach früher als dieses abgelaufen seyn muß, obgleich der Zeitraum, der zum Ablaufe aller erforderlich ist, überaus kurz seyn kann. (S. 87.) f) In der vierten Antinomie lautet die Theseß: „Zur Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder als ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.“ Erst aus dem Beweise ersieht man, wie hier die Redensart: „zur Welt gehören,“ verstanden werden soll;

nämlich daß dieses nothwendige Wesen „entweder die ganze Weltreihe selbst oder ein Theil derselben“ seyn soll. Welche Sonderbarkeit! Und der Beweis ist: „Denn da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, bestimmt werden kann: so muß die oberste Bedingung des Anfanges einer Reihe von Veränderungen in der Zeit existiren, da diese noch nicht war. Also gehört jene Ursache zu einer Zeit, mithin zur Erscheinung; folglich kann sie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriff aller Erscheinungen nicht abgesondert gedacht werden.“ → Hier wird, meines Erachtens, erstlich ganz unbefugter Weise vorausgesetzt, daß die Weltreihe einen Anfang in der Zeit genommen haben muß, wenn sie in etwas gegründet seyn soll. Können wir nicht eben so gut, ja müssen wir nicht annehmen, daß die Substanzen der Welt zu aller Zeit da sind, aber zu aller Zeit nur durch die Wirksamkeit derjenigen Substanz, deren Seyn unbedingt ist? Auch dünkt es mir noch ein übereilter Schluß, daß eine Substanz, die in der Zeit wirkt, selbst zu den Erscheinungen und somit zur Sinnenwelt gehören müßte. Zu den Erscheinungen oder zur Sinnenwelt zählen wir ja nur solche Gegenstände, welche Wahrnehmungen in uns hervorbringen können (n. 6.), und dieß sind nie die einfachen Substanzen selbst, sondern nur Inbegriffe derselben (in einer unendlichen Menge). Wir können also nicht einmal die endlichen Substanzen, die einzelnen nämlich, Erscheinungen oder sinnliche Gegenstände nennen; um wie viel weniger jene einfache Substanz, welche ihr Schöpfer ist. Allein obgleich diese einfachen Substanzen, z. B. unsere Seele, übersinnliche Gegenstände sind: so wirken sie doch in der Zeit; und somit könnte auch Gott in der Zeit wirken, ohne darum ein sinnlicher Gegenstand zu werden.

3) Dem sittlichen Charakter unsers Weltweisen gereicht es zur Ehre, daß er den Schaden, den er durch seine Grenzbestimmung unsers Erkenntnißvermögens angerichtet hatte, als er uns jede Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände absprach, dadurch wieder bestrebt war, gut zu machen, daß er behauptete, in dem Begriffe des Sollens, den wir in unserm Bewußtseyn antreffen, liege ein völlig hinreichender Grund,

das Daseyn Gottes, unsere Freiheit und Unsterblichkeit praktisch für wahr zu halten, und dieß zwar mit einer Gewißheit, die keiner Erkenntniß durch theoretische Gründe nachstehet. Unbedingt (sagte er) fordert die praktische Vernunft in uns die Realisirung des höchsten Gutes, welches in Heiligkeit und einer ihr correspondirenden Glückseligkeit bestehet, und sonach möglich seyn muß. Wären wir aber nicht frei und unsterblich, und gäbe es keinen Gott: so könnte dieß höchste Gut nicht zu Stande kommen. So gewiß wir uns also jener Forderung unserer Vernunft bewußt sind, so gewiß müssen wir auch glauben, daß wir frei und unsterblich sind, und daß ein Gott sey. — Ich muß gestehen, daß diese Methode des „praktischen Postulirens“ für mich wenig Befriedigendes hätte. Von einer Pflicht, vollends von einer Nothwendigkeit etwas zu glauben, kann (denke ich) nur dort die Rede seyn, wo entscheidende Gründe für die Wahrheit des zu Glaubenden vorliegen. Gibt es für unsere Freiheit und Unsterblichkeit und für das Daseyn Gottes keine dergleichen Gründe: so ist es für denjenigen, der Solches weiß, nicht nur keine Pflicht, sondern nicht einmal möglich, an diese Gegenstände zu glauben. Ueberdieß scheint es mir ein ganz verkehrtes Verfahren, aus irgend einer Forderung unserer Vernunft, wie Kant es hier that, die Möglichkeit ihrer Erfüllung folgern zu wollen. Denn wohl erwogen fordert ja die Vernunft nie etwas unbedingt; sondern nur, wenn ein Wesen da ist, welches die Kraft hat, etwas Gutes zu Stande zu bringen, dann fordert die Vernunft von diesem Wesen, daß es dieß mögliche Gute in Wirklichkeit setze. So fordert z. B. die Vernunft, daß ein Kranker geheilt werde, nicht unbedingt, sondern nur, wenn ein Arzt, der ihn zu heilen vermag, da ist, und nur eben von ihm, daß er den Kranken heile; und ähnlicher Weise in allen übrigen Fällen. Ist also die Realisirung des höchsten Gutes in Wahrheit so, wie K. behauptete, nur möglich, wenn ein Gott ist, und wenn wir frei und unsterblich sind: so folgt, daß wir nur dann erst berechtigt sind, zu behaupten, daß die Vernunft die Realisirung des höchsten Gutes fordere, wenn Daseyn Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit bereits erwiesen sind. Diese drei Wahrheiten lassen sich also aus jener

Forderung

Forderung so wenig darthun, daß vielmehr umgekehrt sie selbst nur erst aus der Voraussetzung jener drei Wahrheiten dargethan werden kann.

Anmerk. Es war vorherzusehen, daß man bei einer Lehre, die den natürlichen Trieb des Menschen, sich Kenntniß auch vom Ueberfinnlichen zu verschaffen, auf eine so gewaltsame Weise beschränkte, nicht lange ausdauern würde. Daher fanden es denn selbst die beiden treuesten Anhänger, die Kant noch gegenwärtig zählt, Krug und Fries nöthig, in diesem Punkte eine mildernde Abänderung eintreten zu lassen. Der Letztere besonders gibt nicht bloß, wie Kant wollte, einen praktischen, sondern auch einen speculativen Glauben, eine Ahnung, und wenn auch keine Theorie, doch ein Erkenntniß durch Ideen zu, ein Erkenntniß, das nur das Eigene haben soll, daß es aus unaussprechlichen Prämissen abgeleitet wird (also nicht dargethan werden kann). Noch weiter gehen fast alle übrigen Weltweisen Deutschlands; allein — was eben das Traurige in dieser Sache ist — kaum. Einer findet sich, der, indem er sich des uns Allen zustehenden Rechtes einer Beurtheilung auch überfinnlicher Dinge bedient, eingedenk wäre, daß uns hiebei die Verbindlichkeit obliegt, auf so schwierigem Gebiete mit möglichster Vorsicht zu Werke zu gehen, und nichts als wahr aufzustellen, bevor nicht durch die deutlichste Auseinandersetzung dargethan ist, daß und warum man es als wahr annehmen müsse. Statt dessen äußert man entweder ausdrücklich, oder gibt es doch durch sein eigenes Verfahren selbst zu erkennen, daß man, wenn sonst in keinem anderen Stücke mehr Kantisch gefinnt, ihm in der einzigen Behauptung beistimme, laut deren er jeden Weltweisen von der Verbindlichkeit strenger Beweise sowohl als auch genauer Erklärungen in seiner Wissenschaft lossprach. Sie thun dieß mit um so ruhigerem Gewissen, da sie fast alle überzeugt sind, ein eigenthümliches Vermögen zu besitzen, durch welches sie die sämmtlichen Wahrheiten, die sie, ein jeder in seinem Systeme, aufstellen, unmittelbar erkennen. Vernunft, Vernunft, Ahnung, Gefühl, Glaube, Offenbarung, innere Erfahrung, Bewußtseyn, tiefstes und innerstes Urbewußtseyn, Anschauung, rationale, intellectuelle, transcendentalc, ideale, absolute Anschauung, Wissen, unbedingtes Wissen, und noch gar viele andere Benennungen sind es, welche man diesem Vermögen, oder den durch dasselbe begründeten Erkenntnissen

gegeben. Am Namen wäre nun, wie mir dünkt, wenig gelegen; auch stelle ich, wie man weiß, selbst nicht in Abrede, daß es gewisse reine Begriffswahrheiten gebe, die wir unmittelbar erkennen: was ich nicht zulassen kann, ist nur, daß so zusammengesetzte Wahrheiten, wie die von Gottes Daseyn, oder von unserer Freiheit, oder von der Unsterblichkeit unserer Seelen, unmittelbar erkannt werden sollten; und was höchst tadelnswert ist, daß man ein Urtheil für unmittelbar erkläre, ohne erst dargethan zu haben, daß es auf keine Weise vermittelt seyn könne.

§. 316.*

Uebersicht der merkwürdigsten Verschiedenheiten in unsern Urtheilen, welche aus ihrer Beziehung auf Wahrheit entspringen.

1) Sehen wir erstlich nur auf das Verhältniß, in welchem ein gegebenes Urtheil selbst zur Wahrheit steht, so erscheint die schon bekannte Eintheilung der Urtheile in wahre und falsche, deren erstere wir auch zu den Erkenntnissen (S. 307.) zählen.

2) Da aber, wenn auch nicht alle, doch die meisten unserer Urtheile durch gewisse andere vermittelt sind: so kann man auch nach dem Verhältnisse fragen, in welchem nicht das vermittelte, sondern nur die vermittelnden Urtheile zur Wahrheit stehen. Sind diese wahr, so kann man das Urtheil, das wir aus ihnen ableiteten, ein Urtheil aus wahren oder richtigem Grunde nennen; wenn man das Wort Grund in der S. 314. erklärten Bedeutung nimmt, d. h. darunter nicht eben den objectiven Grund einer Wahrheit, sondern bloß irgend eine einzelne oder auch einen Inbegriff mehrer Wahrheiten, durch deren Betrachtung ein Urtheil so eben vermittelt worden ist, verstehet. Sind jene Urtheile nicht alle wahr, so kann es ein Urtheil aus falschem oder unrichtigem Grunde heißen. Nach den Erörterungen des S. 309. müssen Urtheile aus einem wahren Grunde nicht immer gleichfalls wahr seyn. Denn haben wir uns bei ihrer Ableitung nicht durchaus nur vollkommener Schlüsse bedient, haben wir hie und da auch einen bloßen Schluß der Wahrscheinlichkeit zu Hülfe genommen: so haben

auch sie selbst keine völlige Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit, und können uns somit auch irre führen. Wie aber ein Urtheil aus wahrem Grunde nicht nothwendig wahr seyn muß: so muß auch ein Urtheil aus falschem Grunde nicht nothwendig falsch seyn. Denn auch aus irrigen Vorder-
sätzen ergeben sich wahre Schlussfolgerungen; und dieß zwar Beides, nach Schlüssen der Wahrscheinlichkeit sowohl, als auch nach vollkommenen Schlüssen.

3) Begreiflicher Weise kann der schon S. 306. n^o 10. erwähnte Unterschied zwischen Urtheilen, bei denen wir uns des Grundes, aus dem wir sie fällen, bewußt sind, und zwischen andern, bei denen dieß nicht der Fall ist, sich auch bei wahren Urtheilen einfinden. Hier aber ist er von einer größeren Merkwürdigkeit; und man pflegt das Vermögen, ein wahres Urtheil zu fällen oder (was eben so viel heißt) die Wahrheit zu erkennen, ohne sich gleichwohl des Grundes, aus dem man sie erkennt, bewußt zu werden, ein Gefühl für die Wahrheit zu nennen; und von der Wahrheit, die man auf diese Art erkannte, heißt es, man habe sie gefühlt. Ist man dagegen sich auch des Grundes, aus dem man das wahre Urtheil gefällt hat, bewußt: so heißt es, daß man hier eine deutliche Erkenntniß habe.

4) Noch ein ganz anderer Unterschied von Wichtigkeit ergibt sich bei unsern wahren Urtheilen oder Erkenntnissen, wenn wir darauf sehen, ob wir auch mit dem eigentlichen, d. h. objectiven Grunde derselben bekannt sind oder nicht. Erkenntnisse nämlich, in Betreff deren wir zugleich erkennen, ob die Wahrheit, die ihren Inhalt ausmacht, auf einem weiteren Grunde beruhe und welcher dieß sey — unterscheiden sich wesentlich von solchen, bei denen dieß nicht der Fall ist, d. h. in Betreff deren uns unbekannt ist, entweder ob sie noch einen weiteren Grund ihrer Wahrheit haben, oder doch welcher dieß sey. Wenn man nun die Erkenntnisse der erstern Art (wie man es häufig thut) ein Wissen oder auch wissenschaftliche Erkenntnisse nennt: so könnten dann jene der letzteren Art gemeine Erkenntnisse heißen. Richtiger wäre es aber vielleicht, statt des Wortes: Wissen in dieser Bedeutung die Worte: Begreifen oder

Einschauen zu gebrauchen, und somit die Erkenntnisse jener Art begriffene Erkenntnisse, oder Einsichten, deutliche Einsichten zu nennen.

1. Anmerk. Der Begriff, welchen ich n^o 3. mit dem Worte Fühlen bezeichnete, ist für die Logik und gar manche andere Wissenschaft so wichtig, daß er unmöglich entbehrt werden kann. Obgleich nun das hier gewählte Wort ein sehr vieldeutiges ist: so kenne ich doch keines, das schicklicher wäre. Denn nicht nur ist es bisher schon oft in dieser Bedeutung genommen worden; sondern es trifft sich glücklicher Weise auch, daß dessen übrige Bedeutungen entweder so beschaffen sind, daß sie durch den jeweiligen Zusammenhang der Rede leicht können unterschieden werden, oder es dürfte jedenfalls nicht unbillig seyn, zu fordern, daß man sich ihrer enthalte. So ist die Bedeutung, die dieses Wort erhält, wenn man damit Vorstellungen, die uns gewisse Sinneswerkzeuge zuführen, bezeichnet, von unserer obigen so unterschieden, daß wohl kaum eine Verwechslung beider zu besorgen steht. Ein Gleiches gilt, wenn von Gefühlen der Lust oder Unlust gesprochen wird; u. s. w. Etwas Eigenthümliches in meiner Erklärung ist jedoch, daß ich bloß solche Erkenntnisse dem Gefühle zuschreibe, die wir nicht unmittelbar, sondern durch Schlüsse (doch unbewußt) gewinnen; wobei ich mir überdies vorstelle, daß gar manche Urtheile, welche von Andern für unvermittelte angesehen werden, zur Classe der vermittelten gehören; indem ich es überhaupt für unrecht und den Zwecken der Wissenschaft nachtheilig halte, irgend ein Urtheil für unmittelbar zu erklären, wenn man nicht erst erwiesen, daß es auf keinen Fall vermittelt seyn könne. — Der Gebrauch des W. Wissen in der n^o 4. erwähnten Bedeutung mißfällt mir nicht nur, weil ich dasselbe für einen andern Begriff (§. 321.) aufzusparen wünsche, sondern auch, weil Wissen allzu sehr an Gewisheit, also an das Vorhandenseyn eines sehr hohen Grades der Zuversicht erinnert. In n^o 4. aber ist die Rede von einer Art des Erkennens, deren Eigenthümlichkeit nicht auf dem Grade ihrer Gewisheit, sondern auf einem ganz andern Umstande beruhet. Denn wenn es gleich der gewöhnliche Fall ist, daß eine Wahrheit, deren Grund wir erkennen, uns hiedurch nur um so gewisser wird, doch muß der Grad der Gewisheit bei solchen Wahrheiten eben nicht jederzeit so hoch stehen, als man sich's vorstellt, wenn man uns ein: Wir wissen das! aussprechen höret. — Inzwischen hat sich diese Bedeutung des Wortes (Scire,

ἐπιστάσαι) in den alten Lehrbüchern eine Art von Bürgerrecht erworben. Die Griechen (z. B. Aristoteles Anal. post. I. 1. c. 2.) wollten, daß man nur von demjenigen sage, man wisse es, was man nach seinem Grunde erkennt. Und diese Erklärung geben auch noch Wolf (L. §. 594.), die Ars Cogit., Neusch u. N. Hieraus ergab sich der Uebelstand (Anal. post. I. 2. c. 18.), daß man genöthigt war, zu behaupten, daß uns von allen solchen Wahrheiten, die keinen weiteren Grund ihrer Wahrheit haben, kein Wissen beimohne. Doch dieser Schwierigkeit kann durch die kleine Abänderung, welche ich mir in jener Erklärung oben erlaubte, abgeholfen werden. Minder folgerecht als Aristoteles erklärte Kant (L. S. 98 Kr. d. r. W. S. 850) das Wissen als ein Fürwahrhalten aus Gründen, die sowohl objectiv als subjectiv zugänglich sind, und theilte dann gleichwohl das Wissen in ein unvermitteltes und vermitteltes ein. Mehrere Andere dagegen, bald aus demselben Grunde, den schon Aristoteles anführte, bald auch aus einem andern, wie Hr. Bouterweck (Lehrb. d. ph. W. Th. 1. S. 50) glauben in dem Begriffe eines unvermittelten Wissens einen Widerspruch zu finden. Ich meines Theils finde an diesem Wortgebrauche nur das bereits Erwähnte zu tadeln. Da aber das Wort: Wissenschaft, jenen beirrenden Nebenbegriff der Gewißheit (meinem Gefühle nach) nicht mehr bei sich führt: so ziehe ich auch den Ausdruck: wissenschaftliche Erkenntniß, dem Worte Wissen in dieser Bedeutung vor.

2. Anmerk. Obgleich man es gar nicht der Logik, sondern der Synonymik als Schuldigkeit auflegen kann, die Unterschiede zu zeigen, welche der deutsche Sprachgebrauch zwischen den mancherlei Worten: Kennen, Erkennen, Anerkennen, Begreifen, Einsehen, Verstehen, u. a. ähnlichen eingeführt hat: so will ich doch eine kurze Andeutung einiger dieser Bestimmungen versuchen. Wir sagen, meine ich, daß wir einen Gegenstand kennen, wenn wir so viele, sich auf ihn beziehende, wahre Urtheile zu fällen im Stande sind, als es bei einem Gegenstande dieser Art für uns Menschen überhaupt möglich und nützlich scheint. Einen Gegenstand erkennen heißt, das der Wahrheit gemäße Urtheil fällen, daß er derselbe sey, den wir uns sonst unter gewissen andern Vorstellungen dachten. Einen Gegenstand anerkennen, als ein A anerkennen, heißt auf eine der Wahrheit gemäße Art urtheilen, daß er der Vorstellung A unterstehe. — Daß wir etwas begreifen oder einsehen, sagen wir meines Erachtens immer nur, wenn

wir andeuten wollen, daß wir den Grund (den eigentlichen und objectiven), warum es so ist, einiger Maßen kennen. Einsehen wird gewöhnlich dort gebraucht, wo wir dieß Kennen des Grundes mehr unserer eigenen Geistesihätigkeit zuschreiben wollen, während Begreifen auch dort gebraucht werden kann, wo es vornehmlich die Bemühungen eines Anderen waren, durch die wir zur Kenntniß jenes Grundes gelangten. Verstehen endlich wird fast ausschließlich nur von der Erkenntniß der Absichten, besonders der Bedeutungen, die wir mit Zeichen verbinden, gebraucht.
