

Wissenschaftlehre

Zwites Hauptstück. Von der Erkennbarkeit der Wahrheit. §34 - §45

In: Bernard Bolzano (author); J. Ch. A. Heinroth (editor): Wissenschaftlehre. 1. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. (German). Sulzbach: J.E. v Seidel, 1837. pp. 154–212.

Persistent URL: <http://dml.cz/dmlcz/400465>

Terms of use:

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



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

Zweites Hauptstück.

Von der Erkennbarkeit der Wahrheit.

S. 34. *

Was der Verfasser unter einem Urtheile verstehe.

Da ich in diesem Hauptstücke beweisen will, daß wir in dem Besitze gewisser Erkenntnisse sind: so werde ich den Begriff, den ich mit dem Worte Erkenntniß verbinde, bestimmen müssen. Da aber dieser Begriff, meiner Ansicht nach, den eines Urtheiles in sich schließt: so ist es dieser, über den ich mich zuerst verständigen muß.

1) Ich erkläre aber, daß ich auch das Wort Urtheil ganz in derselben Bedeutung nehme, in der wir es in dem gemeinen Sprachgebrauch, z. B. in folgendem Satze nehmen: Gottes Urtheile sind nicht, wie die Urtheile der Menschen, fehlbar u. dgl.

2) Wem dieses nicht hinreicht, dem sey noch Folgendes gesagt. In den Begriffen, welche die Worte: Behaupten, Entscheiden, Meinen, Glauben, Fürwahrhalten, und andere ähnliche bezeichnen, liegt ein gewisser gemeinschaftlicher Bestandtheil, der in jedem derselben nur noch mit einem eigenen Nebenbegriffe verbunden ist. Lassen wir nun diese Nebenbegriffe weg, und denken uns bloß, was die Bedeutungen jener Worte Gemeinschaftliches haben: so denken wir uns das, was ich Urtheilen nenne.

3) Ein drittes Mittel endlich, wodurch man gewiß auf das Genaueste erfahren wird, welchen Begriff ich mit dem Worte Urtheil verbinde, wird die Betrachtung folgender Sätze gewähren: a) Jedes Urtheil enthält einen Satz, der entweder der Wahrheit gemäß oder ihr nicht gemäß ist; und in dem ersten Falle heißet das Urtheil ein richtiges, im zweiten ein unrichtiges. b) Jedes Urtheil ist etwas Seyendes (d. h. etwas,

das Daseyn hat). c) Doch hat das Urtheil sein Daseyn nicht für sich, sondern nur in dem Gemüthe (oder wenn man so lieber spricht, in dem Geiste) eines gewissen Wesens, das eben deshalb das urtheilende genannt wird. d) Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen dem wirklichen Urtheilen und dem bloßen Denken oder Vorstellen eines Satzes zu machen. So denke ich mir z. B. jetzt eben den Satz, daß es Zwergvölker gebe; aber ich denke dieß bloß, und be-haupte es nicht, d. h. ich urtheile nicht so. e) In dem unendlichen Verstande Gottes ist jeder wahre Satz auch als ein wirkliches Urtheil vorhanden; falsche Sätze dagegen erscheinen in Gottes Verstande zwar auch, aber nicht als Urtheile, welche Gott fällt, sondern bloß als Vorstellungen von Gegenständen, worüber er urtheilt. f) Das Urtheilen, dessen wir Menschen uns bewußt sind, ist eine Handlung unseres Geistes, welche auf ein vorhergegangenes bloßes Betrachten von Vorstellungen folgt, und davon abhängig ist. Von unserem Willen hängt die Handlung des Urtheilens nur mittelbar, nämlich nur in sofern ab, als wir auf das Betrachten der Vorstellungen einen gewissen willkürlichen Einfluß haben. g) Wir vollziehen aber ein jedes unserer Urtheile mit einer, nach Beschaffenheit der vorhergegangenen Betrachtung bald größeren, bald geringeren Kraft, die ich die Zuversicht, mit der wir urtheilen, nenne. h) So wenig es unmittelbar in unserer Willkühr steht, ein Urtheil so oder anders (z. B. bejahend oder verneinend) einzurichten: so wenig steht der Grad der Zuversicht, mit dem wir urtheilen, unmittelbar in unserer Willkühr. i) Wenn uns ein Satz eben so wahrscheinlich als sein Gegentheil vorkommt: so können wir weder urtheilen, daß er wahr, noch daß er falsch sey, sondern wir zweifeln. Zweifeln an einem Satze heißt also sich diesen Satz vorstellen, aber aus Mangel eines hinreichenden Grundes weder ihn selbst, noch sein Gegentheil behaupten.*) Bei gewissen gegebenen Vorstellungen ist Zweifeln eben so nothwendig, als bei gewissen andern das Urtheilen

*) Wer zweifelt, urtheilt, in sofern er zweifelt, noch gar nicht. Wer aber den Satz: Ich zweifle, ausspricht, der fällt schon wirklich ein Urtheil.

nothwendig ist. k) Sprechen wir gleichwohl zuweilen: „Du solltest nicht zweifeln, du kannst dieß glauben, du darfst — ja sollst es glauben, du darfst dich mit voller Zuversicht hierauf verlassen“ u. dgl.: so sind dieß uneigentliche Redensarten, die nur den Sinn haben, daß man bei einer gehörigen Aufmerksamkeit auf gewisse Vorstellungen so und mit diesem Grade der Zuversicht urtheilen würde. — Diese Sätze werden ohne Zweifel hinreichen, um einen Jeden meiner Leser über den Begriff, den ich mit dem Worte Urtheil verbinde, auf das Vollkommenste zu verständigen.

1. Anmerk. Was die Herleitung des deutschen Wortes Urtheilen anlangt: so ist es sichtbar zusammengesetzt aus der Sylbe Ur, die auch zuweilen mit Er gleichgeltend ist, und aus dem Zeitworte Theilen; und wurde nach Adelungs Meinung zuerst wahrscheinlich nur von den Aussprüchen der Richter, wie das Lateinische *judicare* gebraucht; so daß also Urtheilen anfangs bloß Recht ertheilen bedeutete, und erst allmählig auf eine jede andere Aussage oder Behauptung, wess Inhaltes sie auch sey, ausgedehnt wurde. Viele neuern Logiker, z. B. Schaumann (Log. S. 116.), Krug (Log. S. 51. Anm. 2.), Hegel (Log. III. Thl. S. 78.), Thanner (Log. S. 71. Anm. 1.), Ernst Reinhold (Begründ. der log. Formen, S. 19.), Falcker (Denkl. S. 253.), Hößling (Log. S. 60.), wollen dagegen die Meinung geltend machen, daß die Sylbe Ur in diesem Worte Ursprung bedeute, und daß somit Urtheil so viel als eine ursprüngliche Theilung anzeige. Ich bin kein Sprachforscher, um beurtheilen zu können, ob diese Meinung nicht schon durch den einzigen Umstand hinlänglich widerlegt werde, daß wir das U in dem Urtheil nicht, wie sonst überall in der Sylbe Ur, wo sie auf den Begriff eines Ursprunges hinweisen soll, dehnen, sondern kurz aussprechen, was mir gerade so vorkommt, als ob wir eben durch diesen Unterschied in der Aussprache verhindern wollten, daß Niemand bei dem Worte Urtheil (wenn es so viel als Behauptung ausdrücken soll) an das denke, was es bei einem gedehnten U heißt, nämlich an einen Urtheil, d. i. einen ursprünglichen Theil. Inzwischen hat auch schon Christian Weis in seinem Handbuche der Logik (Leipz. 1801. S. 51.) behauptet, „daß diejenige Bedeutung des Vorschwortes „Ur, da es den Anfang, das Erste oder Älteste anzeigt, späteren „Ursprunges, und erst aus dem Er oder Her entstanden zu seyn „scheine.“

2. Anmerk. Auch in den bisherigen Lehrbüchern der Logik hat man mit dem Worte Urtheil fast immer denselben Begriff, den ich ihm hier anweise, verbunden; es müßte denn seyn, daß man das Urtheil hie und da nicht bestimmt genug von einem bloß gedachten Satze unterschieden. Dasjenige nämlich, was einige Logiker ein problematisches Urtheil nennen, ist im Grunde kein Urtheil, sondern ein bloßer gedachter Satz, oder noch deutlicher zu reden, eine bloße Vorstellung von einem Satze, welchem derjenige, der diese Vorstellung hat, noch gar nicht beipflichtet. Aus eben dieser Verwechslung des Satzes mit einem Urtheile mag es auch kommen, daß gewisse Logiker in einer Behauptung von der Form: Wenn A ist, so ist B, zwei Urtheile, nämlich: A ist, und B ist, finden wollen; während nach meiner Ansicht derjenige, der die erwähnte Behauptung ausspricht, weder das Urtheil: A ist, noch jenes: B ist, aufstellt, sondern bloß darüber urtheilt, daß der Satz: B ist, eine Folge von der Wahrheit des Satzes, daß A ist, sey.

§. 35.

Prüfung verschiedener Erklärungen dieses Begriffes.

Sollte man von dem Begriffe, über den ich mich jetzt mit meinen Lesern verständiget habe, eine streng logische Erklärung fordern: so müßte ich abermals mein Unvermögen gestehen; weil kein Versuch, den ich bisher kennen gelernt habe, den Forderungen entspricht, die ich an eine echte Erklärung glaube machen zu müssen. Bei allen zeigt sich vielmehr, daß der Begriff, den man in seine Bestandtheile hätte auflösen sollen, bald in diesem, bald jenem bei der Erklärung gebrauchten Worte noch unzerlegt stecke. Es sind aber die Erklärungen, die man in den bisherigen Lehrbüchern der Logik bei dem Worte Urtheil antrifft, von einer doppelten Art: nur bei gewissen ist es die offenbare Absicht ihrer Erfinder gewesen, wirklich denselben Begriff, den ich mit diesem Worte verbinde, zu erklären; bei einigen Andern dagegen scheint es ein weiterer Begriff, namentlich der eines bloß vorgestellten (wenn auch nicht eben für wahr gehaltenen) Satzes, wo nicht gar der eines Satzes überhaupt zu seyn, der dem Erfinder vor Augen geschwebt hat. Nur die Erklärungen der ersten Art brauchen wir hier zu untersuchen; von den übrigen können wir es vorauswissen, daß wir für unsern

Zweck keine Ausbente bei ihnen finden werden. Aus dem Umstande aber, daß jedes Urtheil auch ein Satz ist, begreift man von selbst, wie Jemand in der Erklärung eines Urtheiles Fehler begehen könne, die nur auf Rechnung seiner unrichtigen Ansicht von den Bestandtheilen des Begriffes eines Satzes kommen. Solche Fehler nun kann ich hier füglich mit Stillschweigen übergehen, weil sie bereits §. 23. aufgedeckt worden sind; und dadurch wird es mir möglich, mich in der gegenwärtigen Untersuchung sehr kurz zu fassen.

1) Einige Logiker haben den Begriff eines Urtheils dadurch zu erklären gesucht, daß sie die Kraft, durch welche wir diese Handlung des Geistes verrichten, oder auch den Zweck, zu dem sie uns dienen soll, angaben. Von dieser Art ist die Erklärung, die wir bei Crusius (W. z. G. §. 215.) von einem Satze lesen, der aber meiner Wortbestimmung zu Folge von einem Urtheile gilt. „Ein Satz ist diejenige „Wirkung des Verstandes, da man auf das Verhältniß „zweier Begriffe Acht hat, und eben die Vorstellung des- „selben zu seiner Absicht macht.“ Hieher gehört auch die Erklärung Schulzes in d. 2ten Ausg. s. Logik. §. 43.: „Ein „Urtheil ist das Bewußtseyn desjenigen Verhältnisses mehrerer „Vorstellungen, welches eine von dem Verstande hervor- „gebrachte Verbindung derselben ausmacht.“ Diese Erklärungen würden, wenn sie auch sonst keinen andern Fehler hätten, meines Erachtens doch nie als Angaben der Bestandtheile des zu erklärenden Begriffes, sondern als bloße Lehrsätze über das Urtheil betrachtet werden können. Denn dadurch, daß man die Kraft, durch die wir urtheilen, oder den Zweck, zu dem wir urtheilen, angibt, setzt man noch gar nicht das Wesen, worin das Urtheilen bestehet, auseinander, sondern man berührt bloß eine äußere Beschaffenheit des Urtheiles, ein Verhältniß desselben zu unseren Kräften oder zu unseren Lebenszwecken. Bei einer näheren Betrachtung aber dürfte sich zeigen, daß jene Erklärungen auch den Fehler des Zirkels begehen. Denn unter Verstand denkt sich doch Niemand etwas Anderes, als ein gewisses Vermögen zur Hervorbringung bestimmter Wirkungen; und der Begriff von der Art dieser Wirkungen liegt in dem Begriffe des Verstandes als ein Bestandtheil desselben. Soll es nun wahr seyn, daß die

Wirkungen des Verstandes Urtheile heißen: so muß man den Verstand als das Vermögen zu urtheilen erklären, wo dann der Zirkel offenbar wird.

2) Daß der Begriff eines Urtheiles nicht erklärt worden sey, wenn man dasselbe als eine Bejahung oder Verneinung, als ein Beilegen oder Absprechen beschrieb, leuchtet von selbst ein. Hier gab man bei der günstigsten Auslegung der Worte, statt des zu erklärenden Begriffes, die Begriffe zweier ihm untergeordneten Arten der Urtheile an.

3) Wenn man, wie etwa Miotti (Vernunftl. §. 45.), von dem Urtheile sagt, daß es in jenem Beifalle bestehe, mit welchem die Seele sich einen gewissen Satz denkt: so ist der zu erklärende Begriff des Urtheiles offenbar in dem Begriffe, den hier das Wort Beifall bezeichnet, enthalten.

4) Und wenn man, wie Hr. Suabedissen (Betrachtung des Menschen, B. I. S. 276.), das Urtheilen als „das Zuthheilen des in der Wahrnehmung vorkommenden Besondern „zu dem Einen oder dem andern Fache“ erklärt: so ist es das Wort Zuthheilen, welches man hier in einer solchen Bedeutung nehmen muß, daß es den Begriff des Urtheilens schon in sich faßt. Nur unverständlicher ist die in der Lehre vom Menschen (1829. §. 127.) vorkommende Erklärung, daß „das Urtheilen eine Thätigkeit sey, welche theilend verbindet, „und verbindend theilet.“

5) Eine beträchtliche Anzahl von Weltweisen erklären den Begriff eines Urtheiles dadurch, daß sie in ihrer Erklärung eines der Worte: Wahrnehmung, Bemerkung, Bewußtseyn, Einsicht, Erkenntniß oder ein ähnliches benutzen. Nebst den §. 23. Nr. 10. angeführten will ich noch folgende nennen. Hollmann (Log. §. 18 et 291.): „Judicium appellatur actus intellectus, quo id, quod ad rem „aliquam vel pertinere, vel non pertinere, vel plane eidem „repugnare deprehendimus, de eadem vel affirmamus vel negamus;“ Reimarus (Vernunftl. §. 115.): „Ein Urtheil ist die Erkenntniß oder Einsicht von der Einstimmung oder NichtEinstimmung oder dem Widerspruche zweier „Begriffe;“ Kant (Krit. der r. V. S. 23.): „Das Urtheil ist „die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes;“ oder

(in d. Borr. zu d. metaph. Anfangsgr. d. Naturw.) „eine Handlung, „durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines „Objectes werden;“ Hr. Schulze in der schon Nr. 1. angeführten Erklärung, wie auch in jener, die in der 4ten Ausg. vorkommt: „Das Urtheilen ist eine besondere Art des Erkennens, nämlich vermittelt des Denkens der Verhältnisse, „worin Vorstellungen von aller Art zu gewissen Begriffen „und auch die vermittelt dieses Denkens schon gebildeten Urtheile zu einander stehen;“ eben so Gerlach, Fries, Calfer u. A. Diese Erklärungen, so verschieden sie auch in ihren Bestandtheilen seyn mögen, scheinen mir den gemeinschaftlichen Fehler zu haben, daß die so eben in ihnen hervorgehobenen Worte: Wahrnehmung, Bemerkung, Bewußtseyn, Einsicht, Erkenntniß u. s. w. alle so ausgelegt werden müssen, daß sie den zu erklärenden Begriff des Urtheilens schon in sich schließen; und zwar noch überdies verbunden mit dem gar nicht hieher gehörigen Nebenbegriffe, daß dieses Urtheil ein wahres und richtiges sey. Man kann nämlich meines Erachtens nicht sagen, daß Jemand eine Sache wahrnehme oder bemerke, sich ihrer bewußt werde, sie einsehe oder erkenne, wenn er kein Urtheil fällt. Wahr ist es gleichwohl, daß wir die Redensart: „eine Sache wahrnehmen“ oder „bemerken“ oder „ihrer bewußt werden,“ gar nicht für gleichgeltend mit der Redensart: „über sie urtheilen,“ erachten; dieses kommt aber nicht daher, weil das Wahrnehmen oder Bemerkten oder Bewußtwerden nicht schon für sich ein Urtheilen ist; sondern nur daher, weil die Urtheile, die wir ein Wahrnehmen u. s. w. nennen, eines anderen Inhaltes sind, als diejenigen, die man Urtheile über den wahrgenommenen Gegenstand nennt. Die ersteren nämlich sind Urtheile, welche das urtheilende Wesen selbst zu ihrem Subjecte haben; bei den letzteren aber ist das Subject der Gegenstand, der wahrgenommen wurde. Soll man von Jemand sagen, daß er die Rose, die vor ihm steht, wahrgenommen habe; so muß er das Urtheil: Ich sehe eine Rose, gefällt haben (geseht auch, daß er es nicht mit Worten ausgesprochen hätte). Da aber dieß Urtheil zu seinem Subjecte nicht die Rose, sondern ihn selbst hat: so sagen wir ganz richtig, daß er über die Rose bisher noch
kein

sein Urtheil gefällt, sondern sie bloß wahrgenommen habe. *) Noch offener ist es, daß die Worte: Erkennen, Einsehen u. dgl. den Begriff des Urtheilens enthalten. Daß aber alle diese Worte, wenn man sie in derjenigen Bedeutung nimmt, die ihnen der Sprachgebrauch als eigenthümlich anweist, auch noch den Nebenbegriff der Richtigkeit des gefällten Urtheiles bei sich führen, erhellet daraus, weil wir von Jemand, der sich nur fälschlich einbildet, daß zwischen den Gegenständen A und B dieses und jenes Verhältniß obwalte, keineswegs sagen, daß er das zwischen denselben vorhandene Verhältniß wahrnehme oder bemerke, oder sich dessen bewußt sey, oder es einsehe oder erkenne u. dgl. Hieraus ergibt sich nun, daß die obigen Erklärungen nicht nur den Fehler des Zirkels begehen, sondern noch überdies zu enge sind, weil sie höchstens auf wahre Urtheile passen.

6) Daß auch alle diejenigen Erklärungen des Urtheils, welche dasselbe als eine Art von Vorstellung beschreiben, für unsern Zweck unbrauchbar sind, kann man größtentheils schon aus dem, was hierüber S. 23. Nr. 8. gesagt worden ist, ersehen. Denn wenn wir das Wort Vorstellung in seiner eigentlichen, für den Zweck der Wissenschaft notwendigen Bedeutung nehmen: so dürfen wir selbst unter gedachten oder subjectiven Vorstellungen nie ganze Urtheile, sondern nur mögliche Theile von Urtheilen verstehen, und jene Erklärungen haben sonach ihren Gegenstand verfehlet. Nehmen wir aber, wie es die Schule wohl öfters gethan, Vorstellungen in einer so weiten Bedeutung, daß auch Urtheile nur Arten von Vorstellungen seyn sollen: so zeigt es sich, daß jene Erklärungen jetzt alle zu weit werden; indem sie (sofern man sonst auf keine anderen Fehler achtet) nun zwar wohl alle Urtheile, aber auch jede bloße Vorstellung von

*) Daß jede Wahrnehmung ein Urtheil sey, gilt meines Erachtens so allgemein, daß wir selbst Thieren, sofern wir ihnen ein Wahrnehmungsvermögen beilegen, auch ein Vermögen zu urtheilen (obgleich nicht eben ein Vermögen, sich dieser Urtheile wieder zu erinnern, d. h. das Urtheil, daß sie dieselben gefällt, über sie fällen zu können, also kein deutliches Bewußtseyn) zugestehen müssen.

einem Urtheile umfassen. So ist es z. B. bei der Erklärung Baumgartens (Acroas. log. §. 206.): „Judicium est re-
 „praesentatio aliquorum conceptuum ut inter se vel con-
 „venientium vel repugnantium;“ denn dieses paßt ja auch
 auf eine bloße Vorstellung von einem Urtheile oder Sage.
 Ein Gleiches gilt von den schon §. 23. Nr. 9. angeführten
 Erklärungen Maass und Hoffbauers; ein Gleiches
 von der, die sich in Kants Log. §. 17. befindet: „Ein Urtheil
 ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseyns verschiede-
 ner Vorstellungen.“ Wenn ich mir, ohne es zu glauben, bloß
 denke, daß es im Monde kein Wasser gebe: so habe ich die
 Vorstellung von einer Einheit des Bewußtseyns verschiedener
 Vorstellungen; und dennoch urtheile ich nicht.

7) Einige Andere haben statt des Wortes Vorstellen
 das Wort Denken gewählt; wie Letens (Vers. D. I. S. 165.),
 Ulrich (Log. §. 167.), Jakob (Log. §. 186.), Krug (S. 51.)
 u. m. A. Es ist nicht zu läugnen, daß wir im gewöhnlichen
 Sprachgebrauche Denken sehr oft für gleichgeltend mit Ur-
 theilen nehmen; wie in dem Sage: „Denket nicht Arges
 in eueren Herzen;“ — und in dieser Bedeutung wären denn
 jene Erklärungen allerdings nicht zu weit; aber sie würden
 den zu erklärenden Begriff in Einem Worte enthalten. Noch
 häufiger aber legt man dem Worte Denken eine so weite
 Bedeutung bei, daß es auch Vorstellen unter sich begreift;
 daher denn auch Krug mit beiden Worten abwechselt: „Ur-
 „theilen heißt denken, wie sich Vorstellungen in Beziehung
 „auf ein dadurch vorzustellendes Object verhalten. Ein Ur-
 „theil besteht also in der bestimmten Vorstellung dieses
 „Verhältnisses.“ So ausgelegt scheinen mir nun die gegebenen
 Erklärungen zu weit. Denn auch von demjenigen, der sich
 den Sag: Wetterableiter sind schädlich, bloß denkt, ohne
 zu glauben, daß es so sey, der also noch durchaus nicht
 urtheilt, kann man doch sagen, daß er sich denke, wie sich
 Vorstellungen in Beziehung auf ein dadurch vorzustellendes
 Object verhalten.

8) Noch unzuweckmäßiger dürfte es seyn, wenn statt der
 Worte: Vorstellen und Denken, das Wort Empfinden ge-

wählt wird, wie dieß besonders französische Logiker thun. So heißt es in Condillacs Logique (Paris 1792. p. 76.): Le jugement n'est donc encore que sensation; und in der Idéologie des Gf. Destutt de Tracy (P. I. p. 48.): La faculté de juger ou le jugement est encore une espèce de sensibilité; car c'est la faculté de sentir des rapports entre nos idées. Eben so Ampère, Damiron u. A. — Wir Deutsche wenigstens bedienen uns des Wortes Empfindung, um eine Erscheinung in unserem Gemüthe, die von ganz anderer Art, als das Urtheilen ist, zu bezeichnen. Empfindung nämlich beziehen wir nur auf den eigenen Zustand des Wesens, das empfindet; und unterscheiden in dieser Hinsicht angenehme und unangenehme Empfindungen als die zwei Hauptarten. Erst wenn wir uns diese Empfindungen vorstellen, können wir über sie urtheilen. Ein Anderes aber ist die Empfindung selbst, ein Anderes die Vorstellung von derselben, und noch ein Anderes das Urtheil über sie, daß sie z. B. angenehm oder unangenehm, so oder anders beschaffen sey u. s. w.

§. 36.*

Was der Verfasser unter einem Erkenntnisse verstehe?

Damit man erfahre, welchen Begriff ich mit dem Worte Erkenntniß verbinde, bemerke ich zuerst, daß ich hier die Redensarten: Etwas erkennen, von etwas Kenntniß oder Erkenntniß haben, es wissen, einscheln, wahrnehmen u. dgl., alle in einer und eben derselben Bedeutung nehme; indem ich von den verschiedenen Nebenvorstellungen, die eine jede derselben begleiten, absehe, und nur auf dasjenige achte, was sie gemeinschaftlich bezeichnen. Ich verstehe daher unter dem Worte Erkenntniß ein jedes Urtheil, das einen wahren Satz enthält, oder (was eben so viel heißt) der Wahrheit gemäß oder richtig ist. Jede Erkenntniß ist mir daher ein Urtheil; allein nicht umgekehrt nenne ich jedes Urtheil eine Erkenntniß, weil es auch unrichtige Urtheile gibt, die ich dann nicht Erkenntnisse, sondern Irrthümer nenne. Jede Erkenntniß setzet ein Wesen voraus, das Urtheile und darunter wenigstens auch einige richtige Urtheile bildet.

§. 37.

Rechtfertigung dieses Begriffes.

1) Dieser so eben angegebene Begriff des Wortes Erkenntniß ist, wie ich glaube, derselbe, den man, ob auch vielleicht nicht in den Lehrbüchern der Logik, doch sonst überall damit verbindet. Wahr ist es zwar, daß auch sehr oft der Ausdruck: „Erkenntniß der Wahrheit,“ vorkomme, und nach meiner Auslegung als Pleonasmus erscheine; indem es sich meiner Erklärung zu Folge von selbst versteht, daß dasjenige, was den Stoff einer Erkenntniß ausmacht, Wahrheit seyn müsse. Eben so überfüllt erscheint nach dieser Auslegung auch der Ausdruck: „richtige, wahre Erkenntnisse;“ und wenn man öfters sogar behaupten hört, daß es auch „unrichtige, mit vielen Irrthümern vermengte Kenntnisse“ gebe: so scheint dieß zu beweisen, daß man unter Kenntniß etwas ganz Anderes, als ich so eben angab, verstehe, weil diese Redensart da einen innern Widerspruch enthielte. Doch dieses Alles ist leicht zu beantworten. Denn daß wir uns des größern Nachdruckes wegen allerlei Ueberfüllungen in unsern Ausdrücken erlauben, ist eine eben so bekannte, als gewöhnliche Erscheinung. Wir sagen also des bloßen Nachdruckes wegen, daß Jemand zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt sey, während es, strenge genommen, schon genug wäre, zu sagen, er sey zur Erkenntniß gelangt. Und daß wir das Wort Erkenntniß immer nur in dieser Bedeutung nehmen, beweiset sehr deutlich der Umstand, daß uns „Erkenntniß des Irrthums“ nicht etwa das Gegentheil von „Erkenntniß der Wahrheit,“ sondern im Grunde dasselbe bedeutet. Sagen wir nämlich, daß Jemand zur Erkenntniß seiner Irrthümer gelangt sey: so verstehen wir, er habe eingesehen, daß seine bisherigen Meinungen irrig gewesen sind. Sagen wir aber, er sey zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt: so verstehen wir, er habe eingesehen, daß gewisse Sätze, die er bisher nicht kannte oder glaubte, wahr sind. Die Beiworte richtig oder unrichtig gebrauchen wir bei einem Erkenntniße offenbar nur statt der Worte: vollständig oder unvollständig, rein oder nicht rein von Irrthümern. Wir wollen durch eine unrichtige Kenntniß nichts

Anderes andeuten als eine Kenntniß, der manche unrichtige Meinungen beigemischt sind, und das Gegentheil durch eine richtige Kenntniß. Leibniß (Nouv. Ess. L. IV. Ch. 1.) bringt noch den Einwurf vor, daß wir doch auch von demjenigen, der nur die Summe seiner Vorstellungen vermehret (z. B. durch die Betrachtung der Gegenstände, welche ein Naturalienkabinet enthält) zu sagen pflegen, er habe seine Kenntnisse vermehret. Allein mir dünkt, daß wir dieß nur in sofern thun, als wir voraussetzen, er habe bei dieser Gelegenheit nicht nur neue Vorstellungen erhalten, sondern auch manche neue und richtige Urtheile (z. B. über die Mannigfaltigkeit der natürlichen Dinge u. dgl.) gebildet. Wahr ist es endlich, daß man die Redensart: „eine Sache kennen oder „Kenntniß von ihr haben,“ zuweilen in einer etwas geänderten Bedeutung nehme, indem man darunter nicht das wirkliche, so eben gegenwärtige Bewußtseyn einer gewissen Wahrheit, sondern nur eine solche Beschaffenheit des Gemüthes versteht, zu Folge der diese Erkenntniß schon da war, und nach den Gesetzen des Erinnerungsvermögens bei jeder Gelegenheit wieder erweckt werden kann. In dieser Bedeutung sagt man von Jemand, daß er die sämtlichen Wurzelworte der hebräischen Sprache kenne, wenn man nur sagen will, daß er bei jedem ihm vorgelegten Worte richtig beurtheile, ob es ein hebräisches Wurzelwort sey oder nicht. Aus dieser Erklärung ersieht man aber schon, daß auch dieser Bedeutung des Wortes kennen der von mir oben angegebene Begriff zu Grunde liege.

§. 38.

Anderer Bestimmungen dieses Begriffes.

Je entschiedener sich der gewöhnliche Sprachgebrauch für die so eben aufgestellte Bedeutung des Wortes Erkenntniß zu erklären scheint; um so auffallender ist mir zu finden, daß die meisten Logiker das Wort in einer andern weiteren Bedeutung nehmen, so zwar, daß die Erkenntnisse hiernächst nicht etwa bloß in einem uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne in wahre und falsche eingetheilt werden können. So thun es z. B. Reusch (Syst. Log. Prop. §. 41),

Kant (in dessen Logik es S. 67 ausdrücklich heißt: Ein Erkenntniß, welches sich widerspricht, ist falsch), Kieseiwetter (W. A. d. L. S. 458), Jakob (Log. S. 96.) u. m. A. Es verlohnt sich der Mühe, die wichtigsten Erklärungen, die diese Gelehrten von dem Begriffe einer Erkenntniß geben, etwas genauer zu betrachten.

1) Baumgarten unterscheidet (Aer. log. §. 4.) zweierlei Bedeutungen des Wortes *cognitio*, oder Erkenntniß: *Cognitio latius sumta est repraesentatio in cogitante seu perceptio*. (Für diesen Begriff haben wir schon das Wort Vorstellung in seiner subjectiven Bedeutung; und wenn es gleich, um jede Verwechslung zwischen dieser und der objectiven Bedeutung zu verhüten, erwünschlich wäre, für eine oder die andere noch ein besonderes Wort zu haben: so ist doch das Wort Erkenntniß dazu nicht brauchbar; weil die Bedeutung, die diesem Worte durch den herrschenden Sprachgebrauch anklebt, eine ganz andere ist.) *Strictius est complexus repraesentationum in cogitante, seu complexus perceptionum*. Für diesen Begriff einer Verbindung von mehreren Vorstellungen, sie mögen nun zusammen ein Urtheil ausmachen oder nicht, ja sie mögen auch wohl eine ganze Reihe von Urtheilen bilden, haben wir, wie mir dünkt, das Wort Gedanken. Merkwürdig ist es aber, daß Baumgarten, obgleich er, wie diese Erklärungen zeigen, das Wort *cognitio* in einer so weiten Bedeutung nahm, daß der Begriff eines Urtheiles, mithin auch der eines wahren Urtheiles nicht mehr darin lag, dennoch das Unschickliche des Namens einer falschen Erkenntniß gefühlt, und daher §. 13 die Erklärung gegeben: *Cognitio, quae non tantum videtur, sed et est, vera est. Cognitio non vera, falsa, apparens error est*. Zu Folge dieser ersten Erklärung wäre ganz so, wie ich es meine, jede Erkenntniß ohne Ausnahme auch eine wahre Erkenntniß; denn was nur scheint, eine Erkenntniß zu seyn, es aber nicht ist, ist eben darum keine Erkenntniß. Der Name: falsche Erkenntniß, aber für etwas, das gar nicht Erkenntniß ist, sondern es nur zu seyn scheint, — würde nach dieser Auslegung zwar keinen widersprechenden Begriff bezeichnen, wäre aber doch jedenfalls unpassend. Der

Sprachgebrauch nennt eine falsche oder unrichtige Kenntniß nur eine solche, die mit gewissen Irthümern vermischt ist.

2) Die meisten neueren Logiker erklären das Erkennen als das Beziehen einer Vorstellung auf einen Gegenstand. Dieses scheint auch Kants Begriff von dem Erkennen gewesen zu seyn; wie man aus mehreren Stellen seiner Kr. d. r. V. sowohl, als seiner Logik ersieht. So heißt es z. B. in der ersteren (S. 346 d. 4ten Aufl.), daß eine Erkenntniß eine mit Bewußtseyn verbundene, auf ein Object sich beziehende Vorstellung sey. So sagt auch Kiesewetter (W. N. d. L. S. 154 u. 435.): Etwas erkennen heißt seine Vorstellung auf ein Object beziehen. Eben diese Erklärung geben Ulrich (Log. §. 111.): *Cognitio est perceptio objectiva h. e. quatenus ad objectum aliquod refertur*; Maass (Log. §. 12.): Sofern eine Vorstellung als objectiv, d. i. das Object vorstellend, gedacht wird, heißt sie Erkenntniß u. m. A. Meines Erachtens heißt eine Vorstellung mit Bewußtseyn verbunden, wenn wir uns ihrer bewußt sind, d. h. wenn wir das (wahre) Urtheil, daß wir sie haben, über sie fällen. Sonach ist eine jede mit Bewußtseyn verbundene Vorstellung allerdings von einem Urtheile, und dieß zwar von einem wahren, also von einer Erkenntniß begleitet; nur können wir nicht diese Vorstellung selbst die Erkenntniß nennen. Was ferner die Redensart: „eine Vorstellung beziehe sich auf ein „Object,“ belangt: so ist sie zweideutig. Wir können nämlich von einer Vorstellung sagen, sie beziehe sich auf einen Gegenstand, wenn sie die Vorstellung von diesem Gegenstande ist. In dieser Bedeutung wären alle Vorstellungen, die einen Gegenstand haben (oder die ich Gegenstandsvorstellungen nenne), z. B. Dreieck, Sonne, Mensch u. dgl., Erkenntnisse zu nennen; und nur sehr wenige Vorstellungen, z. B. Nichts, rundes Quadrat u. dgl. wären, weil sie gar keinen Gegenstand haben, keine Erkenntnisse. Man sieht von selbst, daß diese Bedeutung zu weit wäre. Man kann aber auch nach einer zweiten Bedeutung von einer Vorstellung sagen, daß sie auf einen Gegenstand (nicht sowohl sich selbst beziehe, als vielmehr nur) bezogen werde, wenn man ein (bejahendes) Urtheil ausspricht, in welchem sie das Prädicat, und dieser Gegenstand das Subject ist. In dieser Bedeutung müßte ein

1 jedes, auch falsche Urtheil eine Erkenntniß heißen; denn auch in einem falschen (bejahenden) Urtheile wird die Vorstellung, welche das Prädicat desselben ausmacht, auf jenen Gegenstand, der im Subjecte vorgestellt wird, bezogen. Wenn ich z. B. das falsche Urtheil: „die Erde ist ein Würfel,“ fälle; so habe ich die mit Bewußtseyn verbundene Vorstellung: Würfel, und beziehe sie auf das Object: Erde; und gleichwohl wird Niemand sagen, daß ich durch diese (so irrige) Beziehung etwas erkenne.

3) Die Bemerkung dieses Fehlers scheint es zu seyn, welche Hrn. Meß bestimmte (Log. S. 2.), „das Erkenntniß „als das Bewußtseyn dessen, was das Angesehene ist,“ zu erklären. Nun würde, was zweckmäßig ist, kein unrichtiges Urtheil den Namen eines Erkenntnisses tragen; denn ein solches wäre ja kein Bewußtseyn dessen, was der angeschaute Gegenstand ist. Aber nun würden wir nur von dem Angesehenen Erkenntniß haben können, während doch, wie ich meine, ein jedes wahre Urtheil, auch wenn der Gegenstand desselben nichts Existirendes, und somit auch nichts Angesehenes und Anschaubares ist, den Namen eines Erkenntnisses verdient. Von dieser Art sind so manche logische Wahrheiten, z. B. der Satz, daß es in jedem Satze an sich eine Copula gebe u. dgl. Ueberdies, glaube ich, daß wir uns auch von einigen wirklichen Gegenständen, die wir nicht anschauen können, z. B. von Gott und geistigen Wesen gewisse Erkenntnisse verschaffen können.

4) Hr. Prof. Krug (Fundamentall. S. 196.) erklärt die Erkenntniß „als eine bestimmte Beziehung unserer Vorstellungen auf gegebene Gegenstände;“ und versteht unter gegebenen Gegenständen solche, die angeschaut werden. Hier treten also die bei Nr. 2 u. 3. gemachten Erinnerungen zugleich ein.

5) In des Hrn. Hofr. Fries Gr. der Logik heißt es S. 12: „Die Vorstellungen sind entweder assertorische, „d. i. Erkenntnisse oder nur problematische. Eine Vorstellung nämlich, in der eine Behauptung oder Aussage liegt, „daß ein Gegenstand da sey, oder daß Dinge unter einem „Gesetze stehen, ist eine Erkenntniß.“ Und in der ausführlichern Darstellung (Syst. d. L. S. 37.) liest man: „Das

richtige Urtheil ist eine Erkenntniß, das irrige aber nicht.“ Aus dieser letzten Aeußerung möchte man freilich schließen, daß Fries mit dem Worte Erkenntniß denselben Begriff, wie ich, verbinde. Allein es ist zu bemerken, daß richtige Urtheile Hrn. Fries noch gar nicht wahre oder objectiv gültige Urtheile sind; daher er (Kr. d. B. B. 2.) erst untersucht, ob unsern Erkenntnissen auch objective Gültigkeit zukommt?

6) In Hrn. Prof. Calkers Denkl. (S. 203.) heißt es: „Erkennen, Erkenntniß ist eine von den Grundthätigkeiten des Geistes, durch welche derselbe auf ähnliche Weise, wie durch das Handeln und Lieben in einer ursprünglichen Gemeinschaft mit dem Seyn der Dinge stehet. Es enthält nämlich überhaupt die ganze Art der Gemeinschaft und Wechselwirkung des Geistes mit den Dingen, oder diejenige ursprüngliche Lebensäußerung desselben, in welcher sein Verhältnis zu dem Seyn liegt, und er das Seyn auffaßt.“ Hr. Calker betrachtet also unsere Erkenntnisse als wahre Urtheile. Sollte ich aber seine Worte als eine Erklärung ansehen (weil ich sonst keine andere vorfinde): so müßte ich sagen, daß der ganze Begriff des Erkennens in dem Worte Auffassen liege, und daß die Erklärung überdieß, da sie nur das Seyn (das Existirende) zum Gegenstande des Erkennens macht, zu enge sey u. s. w.

S. 39. *

Sinn der Behauptung, daß auch wir Menschen einige Wahrheiten erkennen.

Aus dem Bisherigen begreift man schon, was ich darunter, daß Jemand im Besitze der Erkenntniß einiger Wahrheiten sey, verstehe. Indem ich mich aber eben des Ausdrucks: wir Menschen, bediene, muß ich auch über diesen noch eine Bemerkung beifügen. Ob auch Kinder und Blöds oder Wahnsinnige, die man doch ebenfalls den Menschen beizählet, einige Wahrheiten erkennen; dagegen ließen sich Zweifel erheben, die wir wenigstens hier nicht befriedigend lösen könnten. Wir haben dieß aber für den uns vorliegenden Zweck nicht nöthig. Für diesen reicht es hin, wenn wir

nur Jedem unserer Leser, der daran zweifeln sollte, die Ueberzeugung beibringen, daß wenigstens er für seine eigene Person in dem Besitze der Erkenntniß einiger Wahrheiten sey. Und daraus ergibt sich von selbst die Bedeutung, in der ein solcher Zweifler den Ausdruck: „wir Menschen,“ sich auslegen müsse, um keinen Anstoß daran zu nehmen.

S. 40.*

Wie man beweisen könne, daß wir wenigstens Eine Wahrheit erkennen.

1) Der höchste Grad, welchen das Zweifeln nur zu erlangen vermag, ist wohl dort eingetreten, wo Jemand nicht bloß an diesen und jenen bestimmten Wahrheiten (z. B. dem Daseyn einer Körperwelt u. dgl.), sondern selbst daran zweifelt, ob es nur überhaupt etwas, das wahr ist, gebe, oder doch daran, ob er nur eine einzige dieser Wahrheiten zu erkennen vermöge. Einen Zweifler von dieser Art nenne ich einen vollendeten oder gänzlichen Zweifler; und in dem gegenwärtigen Paragraph soll eben gezeigt werden, wie man in einem solchen die Ueberzeugung hervorbringen könne, daß er doch wenigstens Eine Wahrheit erkenne.

2) Ein so vollendeter Zweifler, als wir uns hier vorstellen, kann in dem Zeitraume, da er es ist, auch nicht ein einziges Urtheil, wess Inhaltes es immer seyn möchte, fällen. Denn jedes Urtheil ist doch nichts Anderes als ein Satz, den der Urtheilende selbst, mit einem größeren oder geringeren Grade von Zuversicht, für einen wahren Satz hält. Wer also irgend ein Urtheil fällt, der gibt in eben dem Augenblicke, da er es fällt, zu erkennen, daß er wenigstens Einen Satz (mit mehr oder weniger Zuversicht) für einen wahren Satz halte; also (mit mehr oder weniger Zuversicht) glaube, daß er wenigstens Eine Wahrheit erkenne. Er ist daher schon kein gänzlicher Zweifler zu nennen. Umgekehrt werden wir also, um einen Zweifler einiger Maßen zu heilen, nichts Anderes nöthig haben, als auf was immer für eine Art zu bewirken, daß er nur irgend Ein Urtheil fälle, dessen Wahrheit ihm selbst so unwiderstehlich einleuchte, daß er — wenn wir im folgenden Augenblicke ihn darauf aufmerksam machen,

wie er in diesem Urtheile doch wenigstens Eine Wahrheit erkenne, vergeblich bemühet sey, es sich wieder zweifelhaft zu machen.

3) Der Mittel, die zu diesem Zwecke führen, mag es verschiedene geben. Denn da eine jede Antwort auf eine vorgelegte Frage, selbst wenn sie in einem bloßen: Ich weiß das nicht! besteht, ein Urtheil enthält: so ist im Grunde jede Frage, von der wir hoffen können, daß sie der Zweifler auf eine Weise beantworten werde, deren Wahrheit ihm selbst unwiderstehlich einleuchtet, zu unserem Zwecke tauglich. Da es nun offenbar ist, daß sich der Zweifler zur Zeit seines Zweifels keiner anderen Sache so bewußt seyn kann, als dieses seines eigenen Gemüthszustandes des Zweifels: so sollte man glauben, es sey am Zweckmäßigsten, die Wahrheit, daß er zweifle, selbst zu derjenigen zu wählen, zu deren Anerkennung man ihn zu bringen sucht; zumal da die Erfahrung lehrt, daß Zweifler meistens sehr bereitwillig sind, dieses Geständniß zu thun. Bei einer näheren Betrachtung aber zeigt sich, daß dieses Geständniß doch eine Unbequemlichkeit habe. Wer nämlich sagt, daß ihm Alles (d. h. jeder Satz) zweifelhaft wäre, spricht ein Urtheil aus, welches, so wahr es auch, verstanden von dem nächstvorhergehenden Augenblicke, seyn mag, doch angewandt auf den Augenblick, in dem er es ausspricht, als ein unrichtiges Urtheil erscheint. Denn wäre ihm wirklich Alles (d. h. ein jeder Satz) zweifelhaft: so würde er eben darum nicht einmal den Satz, daß er in einem solchen Zustande sey, zu behaupten wagen, und also das Urtheil, daß ihm Alles zweifelhaft vorkomme, nicht ausgesprochen haben. Wenn wir ihm nun den Irrthum, welchen er hier beging, aufdecken würden, indem wir ihm zeigten, wie er nur fälschlicher Weise glaube, an Allem zu zweifeln, während er doch an diesem Einen Satze nicht zweifelt: so würden wir ihm einen neuen Beweis von der Unsicherheit seiner eigenen Urtheile geben, und dadurch nur das Mißtrauen, welches er einem jeden Urtheile, das sich ihm aufdringen will, entgegensetzt, vermehren.*)

*) In Hegels Religionsphilosophie (Werke, B. 2. S. 71.) heißt es zwar: „Zweifelt der Zweifler am Zweifel selbst, so verschwindet

4) Besser dünkt es mir daher, wenn wir dem Zweifler statt des Geständnisses, daß er an Allem, nur dieß, daß er an diesem oder jenem bestimmten Satze zweifelt, abzugewinnen suchten. Nur müßte es freilich eine Frage von solcher Art seyn, die unser Zweifler nicht etwa nur in seiner jetzigen Stimmung, sondern auch später, wenn das Vertrauen zu seiner eigenen Einsicht wieder gewachsen ist, nicht anders als mit einem: „Ich weiß das nicht,“ wird beantworten wollen und können. Eine solche Frage z. B. wäre, ob es auch Menschen auf dem Monde gebe, ob sie auch Häuser, wie wir, bauen? u. dgl. Aber auch einer solchen Frage stehet noch bevor, daß der Zweifler die anfangs gegebene Antwort: Ich weiß das nicht, im Verfolge wieder zurücknehme, und dahin abändere, daß er sich ausdrückt: Ich weiß nicht, ob ich es nicht weiß; es scheint mir, daß ich es nicht wisse. Obgleich nun dieses Letztere von dem zuerst Gesagten nicht wesentlich verschieden ist, so weicht es doch einiger Maßen und scheinbarer Weise ab; und was das Schlimmste ist, dieß Mittel, seine einmal gegebene Antwort zu ändern, stehet dem Zweifler fortwährend zu Gebote. Wie er so eben erklärte, daß er zu viel gesagt habe, wenn er vorhin geäußert, er wisse den fraglichen Gegenstand nicht zu beantworten; indem er bloß hätte sagen sollen, daß es ihm scheine, er wisse das nicht: so kann er nun wieder erklären, daß auch noch dieses zu viel gesagt sey, und daß er bloß hätte erklären sollen: Es scheine ihm, daß es ihm scheine, er wisse jene Frage nicht zu beantworten u. s. w. Durch diese fortwährende Abänderung seiner Antwort hindert der Zweifler uns, ihm irgend eines seiner so eben ausgesprochenen Urtheile als eine Wahrheit, die er nach seinem eigenen Geständnisse einsieht, darzustellen. Sollte es nun nicht eine Wahrheit geben, die noch einleuchtender ist, als es das Nichtwissen von irgend einer Sache seyn kann? eine Wahrheit, von der es dem Zweifler offenbar seyn muß, daß er in eben dem Augenblicke, da er sie läugnen oder bezweifeln wollte, sie bestätigen würde? —

der Zweifel.“ — Allein ich muß gestehen, daß ich dieß keineswegs begreife. Wie sollte der Zweifel durch's Zweifeln selbst verschwinden!

Ich glaube, es gibt eine solche; und diese Wahrheit ist die: daß er Vorstellungen habe. Daß nämlich Jemand Vorstellungen habe, beweiset er eben dadurch, daß er gestehet, zu zweifeln. Und wenn er dieß Geständniß später auch widerruft, und dahin abändert, daß es ihm nur scheine, er zweifle u. s. w.: so verliert hiedurch die Wahrheit, daß er Vorstellungen habe, nicht das Geringste von ihrer vorigen Gewisheit. Das beste Mittel zur Heilung eines vollständigen Zweiflers ist also meiner Meinung nach dieses, daß wir ihm entweder ohne Vorbercitung oder nach einem Gespräche, wie oben angedeutet ist, die Frage vorlegen: Ob denn nicht wenigstens das wahr sey, daß er Vorstellungen habe? — Er mag uns die Antwort, die auf diese Frage gehört, geben oder sie schuldig bleiben: so wird er doch sicher in seinem Innern fühlen, dieses sey allerdings wahr; er habe ja wirklich Vorstellungen, und unter Andern sogar auch Vorstellungen von ganzen Sätzen, weil er sonst unmöglich daran zweifeln könnte, ob diese Sätze wahr oder nicht wahr sind u. s. w. Fühlt er nun dieses, so haben wir schon gewonnen. Denn zweifelt er einmal nicht, daß es wahr sey, daß er Vorstellungen habe: so wird er auch nicht zweifeln, daß er diese Wahrheit erkenne, und daß es somit wenigstens Eine Wahrheit gebe, welche von ihm erkannt wird.

S. 41. *

Wie man erweisen könne, daß wir der Wahrheiten unbestimmt viele zu erkennen vermögen?

Gibt Jemand einmal zu, daß er Eine Wahrheit erkenne: so läßt sich ihm, meines Erachtens, leicht darthun, daß er auch mehrere Wahrheiten (nicht in demselben Augenblicke, wohl aber in gewissen, aufeinander folgenden Zeiträumen) zu erkennen vermöge.

Gestehet er uns nämlich in seinem Inneren erst zu, daß er Eine Wahrheit erkenne: so lasset uns — diese, wie sie auch immer lauten mag, durch A bezeichnen — ihn fragen, „ob wohl der Satz, daß er die Wahrheit A erkenne, ein wahrer Satz sey?“ Nothwendig wird er diese Frage bejahen, und somit eingestehen müssen, daß dieser Satz nicht

nur an sich wahr sey, sondern daß auch er selbst seine Wahrheit erkenne. Machen wir ihn nun darauf aufmerksam, wie dieser Satz, oder das Urtheil: Ich erkenne die Wahrheit A, von dem Satze A selbst unterschieden sey: so wird er auch schon erkennen, daß es nebst A noch eine zweite Wahrheit, die er so eben erkannt hat, gebe.

Man begreift von selbst, wie diese Schlußart fortgesetzt und dazu benützt werden könne, um Jedem, der nur erst einsieht, daß er Eine Wahrheit erkenne, bald zu beweisen, daß er auch drei, vier und mehre Wahrheiten erkenne.

Ueberhaupt läßt sich auf diese Weise darthun, daß die Menge der Erkenntnisse, deren ein Mensch sich erinnerlich ist, niemals so groß sey, daß er dieselbe, wenn ihm ein ferneres Nachdenken verstattet ist, nicht noch vermehren könnte. Denn wenn er diese Erkenntnisse alle sich zum Bewußtseyn bringt, und nun das Urtheil: „alle diese Sätze erkenne ich,“ bildet: so ist dieß Urtheil selbst eine neue, unter den vorigen Sätzen noch nicht enthaltene Wahrheit, zu deren Erkenntniß er jetzt erst gelangt ist, die folglich die Summe seiner Erkenntnisse mit Einer vermehret.

Unmerk. Nachdenkende Leser werden ohne meine Erinnerung einsehen, daß der Beweis, zu dem ich hier Anleitung gab, auch noch auf manche andere Weise geführt werden könnte. So ist es z. B. bekannt, daß sich aus einer jeden Wahrheit von der Form: A ist B, eine neue von der Form: Einige B sind A, herleiten lasse. Wer also einsieht, daß er doch Eine Wahrheit, nämlich die: Jedes A ist ein B, erkenne, den werden wir leicht dahin bringen können, einzusehen, daß er auch noch die zweite Wahrheit: Einige B sind A, erkenne u. dgl.

S. 42.

Behebung mehrer Bedenklichkeiten.

Durch die Beweise, zu denen ich in den zwei vorigen §§. Anleitung gab, kann man im günstigsten Falle nichts Mehreres zu erreichen hoffen, als den vollendeten Zweifler aus seinem Zustande des Zweifels auf einige Augenblicke herauszureißen. Sobald sich die Vorstellungen, welche den Zustand des Zweifels hervorgebracht hatten, entweder von

selbst wieder einstellen, oder von ihm — etwa weil dieser Zustand ihm einmal liebgeworden ist, abichtlich zurückgerufen werden, wird auch das Zweifeln wiederkehren. Soll dieses nicht erfolgen: so muß es uns durch Anwendung fernerer Mittel gelingen, jenen Vorstellungen die Kraft, welche sie vor dem auf sein Gemüth geäußert hatten, zu nehmen: so müssen wir Alles, was ihm als eine Rechtfertigung seiner Zweifel oder als Einwurf gegen unsere obigen Beweise erscheint, auf eine Art widerlegen, deren Richtigkeit auch ihm selbst einleuchtet, und die ihn je länger je mehr überzeugt, daß er das Vermögen, Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden, doch wirklich habe. Ein Leichtes wäre es zwar, dem Zweifler zu zeigen, daß er sich selbst widerspreche, sobald er nur sagt, daß er an Allem zweifle, und daß er sich noch ärger widerspreche, wenn er sein Zweifeln sogar durch Gründe rechtfertigen, oder durch Gründe die Beweise, die wir geliefert, widerlegen wolle. Allein durch ein solches Verfahren würden wir, wie ich schon oben bemerkte, schwerlich viel für unsern eigentlichen Zweck, den Zweifler zu heilen, gewinnen. Zu diesem Zwecke ist es viel dienlicher, daß wir die Gründe, die er vorbringt, oder von denen wir auch nur vermuthen können, daß sie in seinem Innern verborgen liegen, in eine nähere Erwägung ziehen, und ohne der Inconsequenz, die er durch ihre Aufstellung begehet, zu erwähnen, sie durch Zergliederung ihres Inhaltes zu widerlegen suchen. Um nun in möglichster Kürze zu zeigen, wie ohngefähr dieß meiner Ansicht nach geschehen könne, wähle ich die Form des Gespräches: A soll den Zweifler, B Jemand, der ihn zu belehren versucht, vorstellen.

A. Wenn ich vorhin zugab, daß ich Vorstellungen habe: so gab ich mehr zu, als ich wohl hätte sollen. Denn indem ich dieß zugab, setzte ich bereits mein eigenes Daseyn voraus, und gleichwohl ist mir auch dieses ungewiß. — B. Es ist gar wohl möglich, daß du in manchen Augenblicken vergessest, daß du bist, d. h. es ist möglich, daß du an diese Wahrheit nicht denkst, weil deine Aufmerksamkeit so eben auf allerlei andere Gegenstände gerichtet ist. Allein daß dir die Frage: ob du bist? vorgelegt worden wäre, daß du sie in dein Bewußtseyn aufgenommen, und nun gezweifelt hättest, ob sie bejahend zu beantworten sey, daß du somit in deinem

Innern das Urtheil: Ich weiß nicht, ob ich bin, ausgesprochen hättest: das dürftest dich wohl noch niemals zugetragen haben. Du kannst dir den Satz! Ich weiß nicht, ob ich bin, wohl vorstellen, auch ihn mit Worten aussprechen, aber nicht in der That das meinen, was er aussagt. Wenn wir ja Leute in aller Aufrichtigkeit gestehen hören, daß sie an ihrem eigenen Daseyn zuweilen gezweifelt hätten: so verstanden sie darunter nicht ein Seyn überhaupt, sondern ein Seyn von gewisser Art, ein Seyn mit dem Besitze von diesen und jenen Kräften, in diesen und jenen zeitlichen sowohl als räumlichen Verhältnissen, z. B. ob sie noch wirklich auf Erden oder in einer andern Welt sich befänden u. dgl. Uebrigens ist es auch gar nicht nothwendig, daß du dein eigenes Daseyn erst voraussetzen müßtest, um das Urtheil, daß du Vorstellungen habest, zu fällen; wenn anders Voraussetzen hier so viel heißen soll, als daß du erst jenes Urtheil gefällt haben müßtest, um zu dem zweiten gelangen zu können. Denn nicht daraus, daß wir sind, erkennen wir, daß wir diese oder jene Vorstellungen haben, sondern umgekehrt erst daraus, daß wir Vorstellungen, Empfindungen u. dgl. haben, erkennen wir, daß wir auch Daseyn haben. Wir schließen nämlich: Was Vorstellungen hat, das muß auch Daseyn haben. Da wir nun Vorstellungen haben, so haben wir auch Daseyn. Und so hast du denn also gar keinen Grund, dein Urtheil, daß du Vorstellungen habest, wieder zurückzunehmen, und eben darum auch die Ueberzeugung, daß du auch eine und die andere Wahrheit erkennest, wieder fahren zu lassen.

A. So sehr ich auch geneigt wäre, dieß Alles wahr zu finden: so ungewiß wird es mir wieder, wenn ich die Möglichkeit bedenke, daß es vielleicht nur eine Eigenthümlichkeit meiner Urtheilskraft sey, zu Folge der mir diese Sätze und Schlüsse wahrscheinlich vorkommen, ohne doch wirklich wahr zu seyn. Denn da es Wesen gibt, die sich in einigen ihrer Urtheile irren; sollte es nicht Wesen geben können, die sich in allen ihren Urtheilen irren, d. h. die keine einzige Wahrheit erkennen? Was bürget mir nun dafür, daß ich nicht selbst ein Wesen solcher Art bin? — B. Ich lasse zu, daß es Wesen geben könnte, die wenigstens durch einen gewissen Zeitraum ihres Daseyn eine so unvollkommene Urtheilskraft haben,
daß

daß auch kein einziges ihrer Urtheile wahr ist. Dann ist es aber gewiß, daß sich unter den Urtheilen, welche ein solches Wesen innerhalb dieses Zeitraumes bildet, niemals das Urtheil, daß es urtheile, ja auch nur dieses, daß es Vorstellungen habe, befinden dürfe. Denn dieses Urtheil wäre nicht falsch, und das Wesen würde sonach wenigstens Ein wahres Urtheil gebildet haben. Gerade daraus also, daß du dieß Urtheil zu bilden vermagst, kannst du gewiß seyn, daß du nicht zu der Gattung der Wesen gehörst, die keine einzige Wahrheit erkennen.

A. Diese Beweise drehen sich alle in einem Kreise herum; denn sie verlangen von mir, daß ich aus Gründen, von denen ich höchstens weiß, daß sie mir wahr zu seyn scheinen, schließen soll, daß einige meiner Urtheile objective Wahrheit haben. Um diesen Schluß machen zu dürfen, müßte ich erst wissen, ob jene Vordersätze selbst objective Wahrheit haben.— B. Wir haben nur dann zu klagen, daß sich ein Beweis im Kreise drehe, wenn der Satz, von dessen Wahrheit wir eben erst durch ihn überzeugt werden sollen, in ihm bereits vorausgesetzt, d. h. angewandt wird, um diese Ueberzeugung bei uns hervorzubringen. Das that ich aber in meinem vorigen Beweise nicht; denn diesen stützte ich nicht auf Sätze, von denen du noch nicht fest überzeugt bist, sondern auf lauter solche Sätze, deren Wahrheit du dich außer Stand fühlst, zu bezweifeln. Was aber den Anschein, als ob ich einen solchen Zirkel beginge, verursacht, ist nur der Umstand, daß unser hier zu beweisende Satz von einer solchen Art ist, daß ohne seine Wahrheit auch die Voraussetzungen, aus denen ich ihn beweise, nicht wahr seyn könnten. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Wahrheit dieser Voraussetzungen nicht erkannt werden könnte, ohne die Wahrheit des zu beweisenden Satzes zuvor erkannt zu haben. Es ist zwar freilich wahr, daß du nur darum im Stande bist, das richtige Urtheil, du habest Vorstellungen, zu fällen, oder (was eben so viel heißt) daß du durch dieses Urtheil eine Wahrheit erkennest, weil du überhaupt das Vermögen hast, Wahrheiten zu erkennen. Deshalb ist aber nicht nöthig, daß du dich erst von dem Besitze dieses Vermögens überzeugt haben müßtest, bevor du

glauben könntest, daß jenes Urtheil wahr sey. Denn nicht daraus, daß wir zuvor angenommen haben, ein Vermögen zu gewissen Berrichtungen zu haben, erkennen wir, daß diese Berrichtungen in der That von uns geleistet werden; sondern umgekehrt aus der gemachten Erfahrung, daß wir dieses oder jenes leisten, schließen wir, daß wir ein Vermögen dazu besitzen. So glauben wir nicht, zu sehen und zu hören, weil wir voraussetzen, Seh- und Gehörwerkzeuge zu haben; sondern wir schließen, daß wir dergleichen Werkzeuge oder wenigstens die Fähigkeit zu sehen und zu hören haben, weil wir in der That sehen und hören.

A. Ich gebe das zu; was versichert mich aber davon, daß ich mich nicht vielleicht schon in dem Urtheile, daß ich Vorstellungen habe, täusche? — B. Diese Frage ist doppelt-sinnig. Sie kann den Sinn haben, daß du noch nicht fest genug überzeugt davon seiest, Vorstellungen zu haben, und eben darum ein Mittel zu erhalten wünschest, das dich zu dieser Ueberzeugung führe; oder sie kann auch den Sinn haben, daß du — von dieser Wahrheit zur Genüge versichert, — nur wissen willst, wodurch es geschehe, daß du hievon dich so versichert fühltest? Meinst du das Erste: so erwiedere ich, daß eine auch nur geringe Aufmerksamkeit auf dich selbst ein hinreichendes Mittel sey, um dir das lebhafteste Gefühl der Ueberzeugung davon, daß du Vorstellungen hast, zu verschaffen, und so oft du es willst, immer von Neuem wieder zu verschaffen. Denn sicher wirst du bei einer jeden Richtung der Aufmerksamkeit auf dich selbst inne werden, daß du Vorstellungen habest, wie auch einsehen, daß du dich hierin unmöglich täuschen kannst, sobald du erwägest, daß eine jede Täuschung selbst abermals schon Vorstellungen voraussetzt. Willst du aber das Zweite, d. h. nur wissen, wodurch es geschehe, daß du dich von dieser Wahrheit so überzeugt fühltest; so dienet hierauf zur Antwort: das komme, weil du Erkenntnißkraft hast. Durch die Erkenntnißkraft geschieht es, daß du gewisse Wahrheiten aus der Betrachtung anderer, einige aber auch ohne sie erst aus andern herzuleiten, sondern (wie man sagt) unmittelbar erkennest. Woher es aber kommt, daß du Erkenntnißkraft

besitzest, weiß ich dir freilich nicht zu sagen; das brauchst du aber auch gar nicht zu wissen, um an den Besitz dieser Kraft glauben zu können.

A. Allein was ist wohl gewonnen mit der Erkenntniß einer so unfruchtbaren Wahrheit, wie die, daß ich Vorstellungen überhaupt habe? Ueber ganz andere Gegenstände, über Gott, Unsterblichkeit u. s. w. wünschte ich etwas entscheiden zu können mit Wahrheit und Gewißheit. — B. Sehr wohl, aber wenn du erst Eine Wahrheit erkennest: so kannst du schon hieraus allein entnehmen, wie unrichtig alle diejenigen Einwürfe gegen dein Erkenntnißvermögen sind, welche, sofern sie richtig wären, erweisen würden, daß du nicht eine einzige Wahrheit, also auch jene nicht zu erkennen vermögst.

A. Wenn ich nur aus diesem Grunde, d. h. nur, um mir nicht selbst zu widersprechen, mir die Fähigkeit beilegen will, gewisse Gegenstände auf eine der Wahrheit gemäße Art zu beurtheilen: so werde ich wohl vielleicht mir ein System von Urtheilen bilden, die untereinander in keinem Widerspruche stehen. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß diese Urtheile auch eine objective Wahrheit haben. Zu dieser würde gehören, daß meine Vorstellungen mit den sie betreffenden Gegenständen an und für sich übereinstimmen. Um aber von einer solchen Uebereinstimmung mich zu versichern, müßte ich meine Vorstellungen mit den Gegenständen, wie sie an sich sind, zusammenhalten und vergleichen können. Allein dieses ist eine Unmöglichkeit, weil ich die Gegenstände nicht anders kenne, als nur durch meine Vorstellungen von ihnen. Ich kann nie über die Bilder, in denen sie mir erscheinen, hinaus auf sie selbst blicken, um zu sehen, ob diese Bilder mit ihnen übereinstimmen oder nicht. — B. Eben daraus, daß dieses etwas an sich selbst Unmögliches ist, kannst du schließen, daß es unbillig sey, es zu fordern. Wirklich wirst du zu dieser Forderung auch nur durch einen mißverständlichen Ausdruck, dessen man sich in der Erklärung des Begriffes der Wahrheit zu bedienen pflegt, verleitet. Man hat dir vermuthlich gesagt, daß die Wahrheit (nämlich die transcendentale) in einer gewissen Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit jenen Gegenständen, auf welche sie sich beziehen, bestände. Dieses

war aber kein völlig richtiger Ausdruck, sondern man hätte sagen sollen, daß unsere Urtheile wahr sind, wenn wir mit unserer Vorstellung von einem gewissen Gegenstande die Vorstellung von einer solchen Beschaffenheit verknüpfen, welche er wirklich hat. Um dich sonach von der Wahrheit deiner Urtheile zu überzeugen, hast du nicht nothwendig, deine Vorstellungen von den Gegenständen mit diesen selbst zu vergleichen; was auch offenbar ganz überflüssig wäre, weil du im Voraus wissen kannst, daß deine Vorstellungen von den Gegenständen mit ihnen selbst übereinstimmen. Denn wenn eine deiner Vorstellungen mit einem gewissen Gegenstande nicht übereinstimmt, so ist sie eben deshalb nicht eine Vorstellung von diesem, sondern von irgend einem andern Gegenstande, nämlich demjenigen, mit dem sie übereinstimmt. Erinnern muß ich dich jedoch, daß du dir diese Uebereinstimmung zwischen einer Vorstellung und dem Einen oder den mehreren Gegenständen, auf welche sie sich bezieht, oder deren Vorstellung sie ist, keineswegs als eine Art von Aehnlichkeit zu denken habest. Die Vorstellung: Etwas, und die Dinge, auf welche sie sich beziehet (d. h. alle, die es überhaupt nur gibt) stehen nichts weniger als in dem Verhältnisse einer gewissen Aehnlichkeit miteinander. Nicht in der Aehnlichkeit, sondern in einer ganz andern eigenthümlichen Beschaffenheit einer gegebenen Vorstellung liegt es, daß sie gerade diesen und jenen, oder auch gar keinen Gegenstand vorstellt. Um also dich von der Wahrheit eines gegebenen Satzes zu überzeugen, hast du ganz andere Mittel nöthig, als eine jeder Zeit unmögliche Vergleichung der Vorstellungen mit den Dingen, auf welche sie sich beziehen, oder welche sie vorstellen. Die vollständige Aufzählung dieser Mittel kann erst in der Folge vorkommen; von einigen derselben aber will ich dir gleich jetzt nur so viel sagen, als ohngefähr hinreichen dürfte, um ihre Möglichkeit zu begreifen, vorausgesetzt, daß dir die Bedeutung der etlichen Kunstworte, deren ich mich hiebei bedienen muß, nicht unbekannt ist. Wenn der gegebene Satz aus bloßen Begriffen besteht, wie z. B. der Satz, daß Tugend, Achtung verdiene, oder daß je zwei Seiten eines Dreiecks zusammengenommen größer sind als die dritte u. dgl.; dann hängt die Wahrheit oder Falschheit desselben bloß von der Beschaffenheit dieser

Begriffe ab; und es wird also, wenigstens in sehr vielen Fällen, um dich von seiner Wahrheit zu überzeugen, nichts Anderes erfordert, als daß du die Begriffe selbst, aus denen er zusammengesetzt ist, aufmerksam betrachtest. So ist es dir möglich, die Wahrheit, daß Tugend Achtung verdiene, zu erkennen schon darum, weil du die Begriffe von Tugend, von Achtung und von Verdienen wirklich besitzest. Man könnte nicht sagen, daß du einen gewissen Begriff besitzest, wenn du denselben nicht von andern unterschiedest, d. h. nicht wüßtest, daß sich mit ihm gewisse andere zu einem wahren Satze vereinigen lassen, welche mit einem andern Begriffe sich nicht vereinigen lassen. Wahrheiten dieser Art also (reine Begriffswahrheiten) erkennest du kraft dessen, daß du die Begriffe, aus welchen sie zusammengesetzt sind, kennest. Ein Anderes ist es bei Urtheilen; die Anschauungen von gewissen, außerhalb deiner Vorstellung bestehenden Gegenständen enthalten. Diese sind entweder von der Art, wie Folgendes: dieß (was ich hier eben sehe) ist etwas Rothes; wo die Subjectvorstellung des Satzes eine einfache Anschauung (Dieß); die Prädicatvorstellung ein Begriff (Roth) ist; oder es sind Sätze von folgender Art, wie „derselbe Gegenstand, „der die Anschauung A in mir hervorbringt, ist „auch die Ursache von der Anschauung B, die ich „habe.“ Von dieser letztern Art ist z. B. das Urtheil: „Der „angenehme Geruch, den ich so eben empfinde, wird von dem „rothen Gegenstande, den ich hier vor mir sehe (der Rose), „bewirkt.“ — Urtheile solcher Art, wie jenes erstere, unterliegen gar keiner Möglichkeit eines Irrthums; und du bildest sie unmittelbar kraft der zwei Vorstellungen, aus denen sie bestehen. Was aber die Sätze der zweiten Art (ich nenne sie eigentliche Erfahrungssätze) anlangt: so hängt ihre Wahrheit freilich nicht lediglich von deinen Vorstellungen (von den Vorstellungen: roth, Rosengeruch u. dgl.), sondern auch von der Beschaffenheit der äußern Gegenstände, die durch sie vorgestellt werden, selbst ab. Gleichwohl ist es zur Ueberzeugung auch von der Wahrheit solcher Sätze nicht nöthig, daß du nebst den Vorstellungen, welche die Gegenstände in dir hervorbringen, noch eine Kenntniß davon, wie sie an sich sind, erhalteest, d. h. erführest, was für Wirkungen sie außer

denjenigen, die sie in dir erzeugen, noch sonst hervorbringen können. Denn da du nichts Anderes behauptest, als daß der Gegenstand, der die Anschauung A in dir hervorbringt, auch eben derselbe sey, der die Anschauung B in dir verursacht hat: so redest du nur von Wirkungen, welche gewisse Gegenstände auf dich, nicht aber von solchen, die sie auf andere Wesen äußern. Um dich nun von der Wahrheit eines solchen Satzes, wenn auch nicht mit der vollständigsten Gewißheit, doch mit genügender Wahrscheinlichkeit zu versichern, brauchst du nichts Anderes, als vielfältig wahrgenommen zu haben, daß die Anschauungen A und B gleichzeitig eintreten. In der Folge wirst du erkennen, daß alle deine Urtheile zu den jetzt aufgezählten Arten von Sätzen gehören, und daß es somit niemals nöthig werde, über deine Vorstellungen hinauszugehen, um dich von der Wahrheit deiner Urtheile versichern zu können.

A. So vieles Vertrauen ich auch zu meinen Urtheilen zu fassen Willens wäre, so wird mir doch immer wieder Alles von Neuem zweifelhaft, wenn ich erwäge, wie überaus oft wir Menschen in unsern Urtheilen, selbst in denjenigen, die wir mit größter Zuversicht fällen, uns widersprechen und also sicher irren. Wie oft schon habe ich etwas für eine unumstößliche Wahrheit gehalten, und hinterher doch es als einen Irrthum erkannt! — B. Weil du kein Mißtrauen in die Erfahrung setzest, daß du dich öfters schon in deinen Urtheilen geirrt: so überlege doch, woher dieß gekommen? Es kann gewiß nur auf eine von folgenden drei Arten geschehen, daß sich ein Irrthum in unsere Urtheile einschleicht. Entweder unsere Seele ist so eingerichtet, daß sich selbst unter den Urtheilen, welche sie unmittelbar, d. h. nicht erst durch Ableitung aus anderen erzeugt, einige falsche befinden; oder es sind einige der Schlußweisen, deren wir uns zur Ableitung der gefolgerten Urtheile aus den unmittelbaren bedienen, unrichtig; oder endlich einer der Sätze, die wir nach einem bloßen Schlusse der Wahrscheinlichkeit ableiten, die somit nicht gewiß, sondern nur wahrscheinlich sind, ist falsch. Wolltest du einen der beiden ersteren Fälle als möglich gelten lassen, d. h. als möglich gelten lassen, daß irgend eines deiner unmittelbar gefällten Urtheile falsch sey, oder daß eine der Schlußarten, deren du dich unmittelbar bedienst, unrichtig

seyn könne: dann müßtest du nicht bloß einigen, sondern allen deinen unmittelbaren Urtheilen und Schlußweisen mißtrauen; denn alle haben nur eine und dieselbe Bürgschaft für sich, dein unmittelbares Bewußtseyn. Um so mehr müßtest du dann auch allen Urtheilen, die du aus andern ableitest, mißtrauen, du müßtest also dein gesamntes Urtheilen überhaupt aufgeben. Weil du dieß nicht vermagst; weil du im Gegentheil gewiß bist, wenigstens einige Wahrheiten zu erkennen: so mußt du schließen, daß mindestens in demjenigen Theile deiner Urtheile, welche du unmittelbar bildest, ungleichert auch in denjenigen Schlußweisen, die du nicht erst aus andern ableitest, gewiß nichts Irriges liege. Daß aber auf die dritte oben bezeichnete Weise, nämlich indem du Sätze, welche bloße Wahrscheinlichkeit haben, mit einem dieser Wahrscheinlichkeit angemessenen Grade der Zuversicht annimmst, Irrthümer sich in deine Urtheile einschleichen können: das allerdings darfst du dir nicht verhehlen. Du handelst vielmehr vernünftig, wenn du bei Gegenständen, wo der Zweifel entweder gar keine, oder doch eine viel geringere Unbequemlichkeit hat, als ein sehr zuversichtliches Urtheil, wenn es doch unrichtig seyn sollte, — der Möglichkeit dieses Irrthums fleißig eingedenk bist, um so den Grad deiner Zuversicht gehörig herabzustimmen. Doch eben so vernünftig handelst du auch, wenn du in Fällen, wo das Gegentheil Statt hat, d. h. wo der Zweifel einen entschieden größeren Schaden verursacht, als selbst der Irrthum verursachen könnte, dein Urtheil nicht zurückhältst; ja, um nicht ohne Noth dich zu beunruhigen, deine Aufmerksamkeit von dem Umstande, daß auch hier noch ein Irrthum nicht schlechterdings unmöglich sey, lieber ganz abziehest. Du handelst, sage ich, dann vernünftig; weil es vernünftig ist, wenn wir einer Gefahr auf keinen Fall ganz entgehen können, dasjenige zu wählen, wobei wir weniger gefährden. So mögen es z. B. immerhin bloße Schlüsse der Wahrscheinlichkeit seyn, nach denen du urtheilst, daß eine gewisse Speise nicht Gift sey: demungeachtet, da — wenn du wegen dieser Möglichkeit einer Vergiftung gar keine Speise genießen wolltest, du mit derselben, ja mit noch größerer Wahrscheinlichkeit erwarten müßtest, daß du dein Leben einbüßen werdest; so handelst du gewiß vernünftig, wenn du auf jene Möglichkeit nicht achtend,

die Speise wohlgemuth zu dir nimmst. Im Allgemeinen also soll die Erfahrung, daß du dich öfters schon geirrt, und die Einsicht in den Umstand, daß du auch für die Zukunft dich dieser Gefahr, zu irren, nicht ganz entziehen könnest, wohl dich in deinen Urtheilen vorsichtig machen, nicht aber dir ein Mißtrauen gegen alle deine Urtheile einflößen, oder, was eben so viel heißt, dich von allem Urtheilen überhaupt abhalten.

A. Es gibt, aber Irrthümer, denen man durch keine, auch noch so große Vorsicht ausweichen kann; wie die Zustände des Traumes, der Berrücktheit und andere ähnliche beweisen. Im Traume glaubt auch der besonnenste Mensch Dinge zu sehen und zu hören, welche er nach seinem Erwachen für eine bloße Ausgeburt seiner Einbildungskraft erklären wird. Ein Gleiches begegnet dem Fieberkranken, dem Wahnsinnigen u. s. — B. Bemerke zuerst, daß alle Irrthümer, in welche der Träumende oder der Wahnsinnige verfällt, nicht zu derjenigen Art von Urtheilen gehören, welche ich vorhin als ganz irrthumslos bezeichnete, welche wir nämlich unmittelbar erzeugen; sondern daß es immer nur Urtheile sind, die aus gewissen andern gefolgert, und zwar durch einen bloßen Schluß der Wahrscheinlichkeit gefolgert sind. Wenn z. B. der Fieberkranke über den hohen Hitze grad in seiner Stube klagt, während es doch sehr kalt darin ist: so irret er nicht in dem unmittelbaren Wahrnehmungsurtheile, daß er Hitze empfinde; sondern lediglich in der (immer nur mit Wahrscheinlichkeit möglichen) Beurtheilung der Ursache dieser Empfindung, die er im Ofen sucht, während sie eigentlich in seinem Körper liegt. Wahr bleibt es aber freilich, daß dergleichen Irrthümer uns manchen wichtigen Nachtheil zuziehen können, besonders wenn wir — wie dieses nicht im gewöhnlichen Traume, wohl aber in der Fieberhitze oder im Wahnsinne geschieht, — durch unsere Einbildungen zu Thaten fortgerissen werden. Allein daß wir uns eben so oft und so sehr, wie es in diesen außerordentlichen Fällen geschieht, auch im gesunden und wachen Zustande irren und schaden werden, haben wir keineswegs zu besorgen. Denn wie es in jenen außerordentlichen Fällen geschehe, daß wir so irrige Urtheile fällen, das wissen wir uns im Allgemeinen

genügend zu erklären. Wir glauben in solchen Zuständen nur darum diese und jene Dinge vor unsern Sinnen zu haben, weil in unserm Leibe Veränderungen von einer solchen Art vor sich gehen, dergleichen im gesunden und wachen Zustande nur eintreten, wenn solche Gegenstände in der That vor uns sind. Im Schlafe ist es überdieß die Geschlossenheit unserer Sinne, die eine doppelte Veranlassung zu solchen Irrungen darbeit. a) Aus Mangel frischer Eindrücke ersteigen einige der Vorstellungen, welche die bloße sogenannte Association der Ideen herbeigeführt, einen so hohen Grad der Lebhaftigkeit, wie er im wachen Zustande sich nur bei Vorstellungen findet, welche ein wirklicher äußerer Gegenstand durch seine Einwirkung hervorbringt. b) So lange wir wach sind, belehren uns die mannigfaltigsten Eindrücke der uns umgebenden Außenwelt mit jedem Augenblicke davon, daß jene Gegenstände, die unsere bloße Einbildungskraft uns vormalt, nur ihre Erzeugnisse sind, weil die Empfindungen, welche wir nebenbei haben, zu ihrem wirklichen Daseyn nicht stimmen. Im Schlafe aber fällt diese Belehrung hinweg, und wir können somit nicht füglich unterscheiden, ob die uns vorschwebenden Bilder durch einen äußeren Eindruck, oder durch die bloße Thätigkeit unserer Einbildungskraft erzeugt sind. Da wir sonst uns zu erklären wissen; woher es im Traume und in gewissen andern außergewöhnlichen Zuständen komme; daß wir die bloßen Spiele der Einbildungskraft für Bilder der Wirklichkeit halten; da wir uns aber nicht eben so gut zu erklären wissen, wie es geschehen könnte, daß wir auch selbst im wachen und gesunden Zustande, und bei Beobachtung aller Regeln der Vorsicht getäuscht werden sollten: so ist wohl kein gleicher Grund für die Besorgniß eines Irrthums in diesem letzteren Falle, wie in dem ersteren vorhanden.

A. Ich gebe zu, daß die Gefahr des Irrens im wachen Zustande und bei gesundem Verstande für den Menschen geringer sey, als wenn er schläft oder wahnsinnig ist; allein wie können wir uns davon versichern, daß wir nicht eben jetzt nur träumen, oder im Irrewahne sind? Glaubt nicht ein jeder Träumende zu wachen, und weiß der Berrückte davon, daß er es ist? — B. Weder der Schlafende, noch der Berrückte besitzen, so lange sie sich in diesem Zustande befinden,

die Fähigkeit, zu erkennen, daß sie in einem solchen Zustande sind: wohl aber demjenigen, der in der That wach und bei gesundem Verstande ist, wohnet eben deshalb das Vermögen bei, sich auch davon, daß er in einem solchen, für die Erkenntniß der Wahrheit günstigen Zustande sey, befriedigend zu versichern. Dem was erstlich das Wachen belangt, besorgest du etwa im Ernste, daß du jetzt eben vielleicht nur schlafen mögest? Du bist dir vielleicht nicht deutlich bewußt, aus welchen Kennzeichen du es entnimmest, daß du wach sehest; aber du hast darum doch dergleichen Kennzeichen, und bist in der That im Stande, dieses mit so viel Sicherheit zu unterscheiden, daß es dir nicht einmal möglich wäre, Dich selbst, wenn du wolltest, zu überreden, daß du jetzt schlafest, schlafest in dem Sinne, in welchem du etwa diese vergangene Nacht geschlafen. Nur in höchst seltenen Fällen, wenn uns etwas ganz Unerklärliches zustoßt, gerathen wir für einen Augenblick in die Versuchung, zu zweifeln, ob wir nicht eben jetzt träumen, oder vielmehr geträumet haben? Doch ein paar Augenblicke der Besinnung, und wir sind uns schon wieder völlig gewiß, daß wir — jetzt wenigstens wach sind. *) Ich glaube dir auch die Zeichen angeben zu können, aus welchen wir dieß entnehmen. Wir erkennen es aus jener eigenthümlichen Art, wie die Vorstellungen der uns umgebenden äußeren Gegenstände, so oft wir wach sind, auf einander folgen. Die Erfahrungen nämlich, welche wir täglich in unserm wachen Zustande machen, setzen uns innerhalb weniger Jahre schon in den Stand, aus der jeweiligen Beschaffenheit der Anschauungen, die wir so eben haben, zu beurtheilen, was für Anschauungen nachfolgen werden, wenn wir so oder anders uns betragen, namentlich diese oder jene Bewegungen mit den Gliedmaßen unseres Leibes vornehmen werden. Tritt nun das wirklich ein, was wir zu Folge dieser Erfahrungsgesetze erwarten: so erkennen wir hieraus, daß wir nicht träumen, sondern wach sind. Wenn du z. B. die Anschauungen hast, die eine Rose durch Einwirkung auf das Gesichtorgan hervorzubringen pflegt: so erwartest du bei mehrerer Annäherung an

*) Darüber, ob wir nicht etwa vorhin geträumet, kann in gewissen Fällen wohl ein Zweifel übrig bleiben.

diesen Gegenstand auch jenen eigenthümlichen Geruch, den eine Rose hat, zu verspüren; und bei Berührung der Theile, die deinem Auge sich als Dornen darstellen, einen gewissen Schmerz zu empfinden. Erfolgt nun alles dieß in der That: so weißt du, daß du jetzt nicht von einer Rose bloß träumest, sondern sie wachend vor dir hast. — Doch es gibt, ich gestehe es dir, auch für den Wachenden noch manche fehlerhafte Zustände, die eine nähere Veranlassung zum Irrthume enthalten. Es kann sich erstlich ereignen, daß ein und das andere Sinneswerkzeug bei uns eine andere Einrichtung hat, als bei den übrigen Menschen; ein Umstand, der uns Veranlassung zum Irrthume geben kann, sofern wir aus der Art, wie ein gewisser sinnlicher Gegenstand uns erscheint, sofort den Schluß ziehen wollen, daß er auch Andern so erscheinen müsse. Es kann sich ferner auch die Beschaffenheit eines unserer Sinneswerkzeuge allmählig selbst verändern; und wenn dieß ohne unser Wissen geschieht, so wird es Anlaß zu Irrungen geben, sofern wir bloß daraus, weil ein Gegenstand ehemals so oder so von uns empfunden wurde, erwarten, daß er auch jetzt noch dieselben Empfindungen in uns hervorbringen werde. Es kann sich endlich durch Krankheiten, Leidenschaft, vieljährige Gewohnheit u. dgl. ein Zustand in unserm Gemüthe erzeugen, der es uns mehr oder weniger unmöglich macht, bestimmte Gegenstände auf eine der Wahrheit gemäße Art zu beurtheilen, bloß darum, weil gewisse Vorstellungen unserer Einbildungskraft eine solche Stärke erreichten, daß wir sie für Anschauungen eines wirklich vorhandenen Gegenstandes halten, oder weil uns gewisse irrige Ansichten schon so geläufig geworden sind, daß sie sich immer wieder uns aufdrängen, oder weil wir die Kraft verloren haben, die unserm Irrthume entgegenstehenden Gründe mit Unbefangenheit zu betrachten und abzuwiegen. Unter den Zuständen, welche ich hier beschrieb, sind die Verrücktheit, der Wahnsinn und andere ähnliche nur als besondere Arten enthalten. Ich behaupte aber, daß es für Jemand, bei welchem keiner dieser Zustände Statt hat, ja zuweilen sogar für Jemand, der sich in einem derselben befindet, durch Nachdenken und Beobachtung möglich sey, zur Gewißheit darüber zu kommen, was bei ihm selbst der Fall sey. Denn was zuerst den Zustand unserer Sinneswerkzeuge

belangt: so ist es eben nicht schwer, uns zu unterrichten, ob irgend eine Eigenheit bei denselben, die uns zu irrigen Urtheilen veranlassen könnte, entweder ursprünglich obwalte, oder erst mit der Zeit entstanden sey. Wir brauchen nur die Eindrücke (Anschauungen und Empfindungen), die ein und derselbe Gegenstand zu verschiedenen Zeiten auf unsere Sinne macht, miteinander zu vergleichen, wie auch darauf zu merken, ob Andere den Gegenstand auf eine ähnliche Weise, wie wir, beurtheilen, und wir werden uns hinlänglich überzeugen können, ob und in wiefern sich die Einrichtung unserer Organe geändert habe, und mit der Einrichtung Anderer einstimme. Wenn ferner unser Bewußtseyn uns sagt, daß wir für keine unserer Meinungen, wenigstens nicht für die eben in Rede stehende, eine leidenschaftliche Vorliebe haben; daß wir auf alle Gründe, die unserer Ansicht entgegen zu stehen scheinen, aufmerksam sind; wenn der Gegenstand, worüber wir anders als Andere denken, zu seiner richtigen Beurtheilung gewisser Beobachtungen bedarf, zu deren Anstellung Jene keine Gelegenheit hatten; wenn sich ihr abweichendes Urtheil daraus erklären läßt, daß sie dem Gegenstande noch keine so genaue Aufmerksamkeit geschenkt; wenn Alle, die sich mit unsern Gründen bekannter gemacht, auf unsere Seite treten; wenn uns selbst andere und unverdächtige Menschen das Zeugniß geben, daß wir nicht zu der Classe der verblendeten, von ihrer allzu lebhaften Einbildungskraft beherrschten Menschen gehören: dann haben wir wohl keinen Grund, zu besorgen, daß wir, wie man zu sagen pflegt, nicht bei gesundem Verstande wären.

A. Wohl, aber sind wir auch selbst in dem Zustande, den wir einen gesunden und wachen nennen, sicher genug vor Täuschung? Könnten wir uns nicht auch noch hier in einem Traume von anderer Art befinden; in einem Traume, aus dem wir erst im Tode, oder auch nie erwachen? — B. Wenn du durch dieses letztere nur sagen willst, daß uns die äußeren Gegenstände vielleicht ganz anders erscheinen werden, wenn wir nach unserem Tode in einen ganz andern Zustand gerathen, oder erscheinen würden, falls wir, wann immer, in einen andern Zustand versetzt würden: so ist dieß freilich wahr; es ist dieß aber gar kein Beweis, daß wir uns gegenwärtig irren, wenn wir z. B. den Zucker süß, die Galle bitter

nennen u. s. w.; soferne wir uns nur eingedenk bleiben, daß Süß, Bitter u. s. w. Verhältnisse sind, in welchen die äußeren Gegenstände zu unserem Leibe, und beide zu unserer Seele stehen; Verhältnisse, in welchen mit der Zeit gar wohl eine Veränderung vorgehen kann, ja muß. Soll aber deine Vergleichung unsers gegenwärtigen Zustandes mit einem Traume den Sinn haben, daß wir auch wachend und bei gesundem Verstande uns eben so oft, wie im Traume, irren könnten, auch selbst in solchen Urtheilen, die wir mit aller uns möglichen Vorsicht bilden: so muß ich dir mit Beziehung auf die schon früher angedeuteten Gründe widersprechen. Wir sind nicht irrthumslos, aber es gibt eine ganze Classe unserer Urtheile, in denen gar kein Irrthum Platz greifen kann, und es gibt andere, die einen so hohen Grad der Verlässigkeit haben, und eines solchen Inhaltes sind, daß wir vernünftig handeln, wenn wir uns durch den Gedanken an die Möglichkeit einer Irrung gar nicht beunruhigen lassen.

S. 43.*

Eines der sichersten und brauchbarsten Kennzeichen der Wahrheit.

Wenn uns der Zweifler endlich gestehet, daß es Wahrheiten gebe, und daß auch er im Stande sey, einige derselben zu erkennen: so müssen wir ihm, damit er das Letztere nicht bald wieder zurücknehme, irgend ein Mittel angeben, durch dessen Anwendung er denjenigen Theil seiner Urtheile, welche der Wahrheit gemäß sind, von der übrigen Menge, unter der es allerdings manches unrichtige geben mag, mit einer hinlänglichen Sicherheit unterscheiden könne. Da ich aber nach meinen Ansichten von dem Zwecke der Logik die Lehre von den Mitteln zur Erkenntniß der Wahrheit später ausführlich zu behandeln gedenke: so wird es genügen, hier nur Ein Kennzeichen der Wahrheit anzugeben, das so beschaffen ist, daß man sich seiner nöthigenfalls bedienen könnte, um die Verlässigkeit der Lehren, welche ich selbst bis dahin vortragen werde, zu beurtheilen. Ein solches Kennzeichen nun, eines der sichersten und brauchbarsten, welche es überhaupt gibt, spricht sich in folgender Behauptung aus: Wenn sich ein

Urtheil, so oft wir es prüfen (d. h. so oft wir unsere Aufmerksamkeit auf alle ihm scheinbar entgegenstehenden Vorstellungen richten), immer von Neuem bewährt, d. h. immer von Neuem uns aufdringt: so verdient es wirklich unser Vertrauen, d. h. so irren wir nicht, wenn wir uns durch die Betrachtung dieses Umstandes bestimmen lassen, es um so zuversichtlicher zu fällen. Je öfter wir nämlich eine solche Prüfung vorgenommen haben, um desto unwahrscheinlicher ist es, daß wir den Irrthum, den wir in unserm Urtheile begehen, nicht irgend einmal bemerkt haben sollten. Wollten wir also auch einem solchen Urtheile nicht trauen, so dürften wir desto weniger andern, und müßten sonach keinem unsrer Urtheile trauen. Sollte ein Zweifler den Einfall haben, zu sagen, daß dieses Kennzeichen für ihn keine Anwendbarkeit habe, weil er nicht wisse, ob eine Meinung von ihm wirklich schon oft geprüft oder nicht geprüft worden sey; indem ja auch sein Glaube, daß er sie schon öfters geprüft habe, ein Irrthum (des Gedächtnisses) seyn könnte: so erwiedere ich, daß es, um jener Meinung einen sehr hohen Grad der Verlässigkeit zu geben, genug sey, wenn er sich nur genöthigt fühlt, mit einem hohen Grade der Verlässigkeit zu urtheilen, daß er die Prüfung derselben schon öfters genommen habe. Denn daß er sich hierin irre, daß er sich einbilde, eine Meinung schon oft geprüft und immer richtig befunden zu haben, wenn es doch nicht geschehen ist, das ist selbst äußerst unwahrscheinlich.

S. 44.

Einiges über die bisher gewöhnliche Behandlung dieses Gegenstandes.

Die Untersuchung, die uns in diesem Abschnitte beschäftigte, wird in den wenigsten Lehrbüchern der Logik, besonders aus neuerer Zeit, auch nur mit einem Worte berührt. Man scheint nämlich zu glauben, daß solche Erörterungen der Logik fremd sind, und einer andern Wissenschaft, etwa der sogenannten Kritik des Erkenntnißvermögens oder (nach Einigen) der Metaphysik, oder (nach Andern) der Fundamentalphilosophie angehören. Da ich es einmal für dienlich

erächtete, diese Untersuchung hier vorzunehmen: so sollte ich zum Schlusse auch noch die Art, wie dieser Gegenstand bisher von Andern behandelt worden ist, vergleichen. Der Raum gestattet jedoch nur einige kurze Bemerkungen zu machen.

1) Den Gedanken, sich des Satzes: „Ich habe Vorstellungen,“ zur Heilung des Skepticismus zu bedienen, hatte schon Augustinus; und des Cartes Bekanntes: Cogito, ergo sum; gehet auf dasselbe hinaus. So liest man in Hollmanns Log. §. 130.: Ut aliquis certo sciat, vere se aliquid cogitare et intelligere, opus modo est, ut rationis usu actuque cogitandi reflexo non destitutus, quin sibi potius ipsi solum sit conscius; — — — si quidem eo ipso dum dubitamus, iterum aliquid vere cogitamus, et cogitare nos, sentimus et intelligimus.

2) Ich bediente mich aber (§. 42.) des Cartesianischen Schlusses: Cogito, ergo sum; obgleich ihn Einige, z. B. Beattie (Vers. über die Wahrheit, Thl. 2. Spitt. 2. Abschn. 2.), Mayer (über den Vernunftschluß, Thl. I. S. 310.), Hr. Prof. Krug (Fundamentallehre, §. 68. Anm. 2.), als einen fehlerhaften Schluß verwarfen, weil der Begriff des Seyns schon in dem Vorderfaze Cogito vorkommen soll. Wenn man dieß letztere daraus erweisen will, weil der Satz: Ich denke, auch: „Ich bin denkend,“ ausgedrückt werden kann; wo das Wort bin den Begriff des Seyns schon in sich schließen soll: so halte ich dieses für eine Verwechslung zweier sehr verschiedener Begriffe. Denn das Wort bin, als Copula in dem Satze: Ich bin denkend, hat eine ganz andere Bedeutung, als eben dieß Wort in dem Satze: Ich bin. Nur in dem letzteren enthält es den Begriff eines Seyns, keineswegs aber in dem ersteren, wie man schon daraus ersehen kann, weil man die Copula Ist auch in Sätzen gebraucht, deren Subject nichts Existirendes ist, z. B. das Unmögliche ist auch nichts Wirkliches. Scheinbarer ist es, wenn Mayer sagt, daß schon der Begriff des Ichs den eines (existirenden) Wesens enthalte. Dieß wäre allerdings, wenn wir das Ich so erklären müßten, daß es ein „Wesen“ sey, das sich gewisser Vorstellungen bewußt ist. Allein wir haben nicht nöthig, gerade so zu verfahren; ja der Begriff, den wir auf diese Art

bildeten, wäre dann nur überfüllt. Den reinen Begriff des Ichs geben wir an, wenn wir bloß sagen, es sey dasjenige Etwas, das sich gewisser Vorstellungen bewußt ist. Und da liegt nun die Wahrheit, daß dieses Etwas Wirklichkeit oder Daseyn habe, keineswegs schon in dem Begriffe desselben (als eine bloß analytische Wahrheit), sondern ergibt sich aus diesem Begriffe erst, als eine Folge.

3) Hr. Hofr. Fries macht einen Unterschied zwischen Zweifeln und Aufschieben des Urtheils, den ich nicht recht verstehe. „Das echtphilosophische Aufschieben des Urtheiles (heißt es im Syst. d. Log. S. 593.) ist gar kein Zweifeln, sondern nur die Vorbereitung einer kritischen Untersuchung. Sage ich: ich zweifle, ob dieses Bestimmte geschehen wird, so ist dieß ein assertorisches Urtheil, welches das Resultat einer Untersuchung ist; das philosophische Aufschieben des Urtheils aber ist gar keine Behauptung, sondern es erklärt nur die Untersuchung für noch nicht beendigt.“ — Auch ich gebe zu, daß derjenige, der es sagt, daß er zweifle, ein Urtheil (und zwar ein solches, das man mit Hrn. Fries allenfalls ein assertorisches nennen kann) ausspreche. Meines Erachtens aber ist gar nicht nothwendig, daß wer zweifelt, auch immer sage, daß er zweifelt; oder es ist doch auf jeden Fall ein Unterschied zwischen dem Zweifeln an sich und einer Aussage, daß man zweifelt, zu machen. Wird dieser Unterschied gemacht, so sehe ich durchaus nicht, wie man in dem Aufschieben des Urtheiles etwas Anderes als in dem Zweifeln finden könne. Wenn man aber vollends, wie dieß Hr. Fries am Ende der angeführten Stelle thut, unter dem Aufschieben eines Urtheiles die Erklärung (d. i. Aussage), daß eine gewisse Untersuchung noch nicht vollendet sey, versteht: so dünkt es mir gerade umgekehrt, nicht das Zweifeln, sondern das Aufschieben schließe ein Urtheilen in sich.

4) Mehre Weltweisen erklären denjenigen Scepticismus, mit dem wir es hier allein zu thun haben, nämlich den völligen, der die Erkennbarkeit einer jeden Wahrheit bezweifelt, für unwiderleglich. Dieß that z. B. Euler in seinen Briefen an eine deutsche Prinzessin (Br. 97.), wo er den Grund beifügt, daß ein solcher Zweifler schon wider sein System handeln müßte, wenn er auf unsere Gründe nur achten wollte.

wollte. Prof. Krug in f. Log. (S. 13. Anm.) schreibt: „Wer den Satz: Ich denke, läugnen wollte, müßte sein eigenes Bewußtseyn verläugnen. Man könnte also zwar einen solchen Lügner nicht widerlegen; würde es aber auch nicht der Mühe werth halten, mit einem Menschen zu streiten, der von sich selbst behauptete, daß er nicht denke.“ Prof. Klein (Denkfl. S. 235.) drückt sich hierüber folgender Maßen aus: „Die Beantwortung dieser Frage“ (ob der Geist überhaupt objectiver Erkenntnisse fähig sey) „kann nicht auf allgemein überzeugende und alle Zweifel niederschlagende Beweise gegründet werden; indem jedes zu diesem Zweck angenommene Princip, als eine doch nur vom Geiste bekräftigte Wahrheit, demselben Zweifel unterliegt; sondern sie hängt lediglich von dem Vertrauen ab, das jeder Denker zu dem Geiste selbst hat. Wer ihm kein objectives Wissen zutraut, und mit freiem Willen darauf Verzicht leistet, kann durch keine Gründe vom Gegentheil überzeugt werden; ein solcher Scepticismus ist wissenschaftlich unwiderlegbar“ u. s. w. Diese Behauptungen scheinen mir auf einer Art von Mißverständnis zu beruhen. Wenn Jemanden widerlegen so viel heißen sollte, als ihn zwingen, daß er uns seinen Irrthum eingestehen: so könnte man dieß allerdings durch bloße Worte nicht immer bewirken. Wenn aber Widerlegen nur heißen soll, machen, daß Jemand seinen Irrthum innerlich fühle, und zwar erst, wenn er auf unsere Worte aufmerksam ist: dann dürfte es wohl nicht so unmöglich seyn, den Sceptiker zu widerlegen, und zu der Einsicht, daß er doch wenigstens einige Wahrheiten erkenne, zu bringen; zumal, da die Erfahrung lehrt, daß es dem Sceptiker selbst durch die angestrengtesten Bemühungen — so lange sie ihn noch nicht ganz wahnsinnig gemacht haben — nicht gelinge, jene Einsicht fortwährend bei sich zu unterdrücken. Nur in den Stunden eines müßigen Nachdenkens vermag er den Zweifel, ob er auch irgend etwas wisse, künstlich genug bei sich zu unterhalten. Wie aber ein Augenblick eintritt, wo er sich durch sein Zweifel einen Schaden zuziehen würde, bemerkt er dieß nicht nur so gut, als irgend ein Anderer, sondern bemüht sich auch durch ein dieser Bemerkung anpassendes Betragen der Gefahr zu entgehen. Hierbei vertraut

er der Wichtigkeit seiner Urtheile so fest, daß er — selbst wenn wir ihm zurufen, er wolle sich doch erinnern, daß dieses Alles nur zweifelhaft sey, — in seinem Eifer nicht beirrt wird. — Wenn aber Euler sagt, daß der Skeptiker schon wider sein System handeln müßte, falls er auf unsere Gründe nur achten wollte: so dünkt mir dieß nicht so. Er kann ja diese Gründe anfangs als Vorstellungen, die seine eigene Seele hervorbringt, zu betrachten sich entschließen; oder sie auch wohl betrachten, ohne sich eben dazu eigends entschlossen zu haben; und im Verfolge dieser Betrachtung erst von der Unrichtigkeit seines bisherigen Systems (wenn man es ja so nennen darf) überzeuget werden. Diese Ueberzeugung kann eintreten, weil es nicht nothwendig ist, daß man, um Einer Wahrheit vertrauen zu können, erst einer dritten, und so in's Unendliche fort vertrauen muß, sondern man kann Vertrauen zu mancher Wahrheit fassen, bloß aus genauer Betrachtung der Vorstellungen, aus denen sie zusammengesetzt ist. Ob wir aber dieses Vertrauen zu einer Wahrheit fassen oder nicht fassen, das kommt nicht immer auf unseren freien Willen an (wie Hr. Klein die Sache darstellt), sondern auf die Beschaffenheit jener Vorstellungen, aus deren Verbindung diese Wahrheit besteht, auf die Art unserer Betrachtung derselben, und auf die Vorstellungen, die sich zu eben der Zeit in unserem Bewußtseyn noch nebenbei einfänden. Sind die Vorstellungen, die wir in dem Bewußtseyn des Zweiflers anregen, zweckmäßig: so fühlet er sich genöthiget, der Wahrheit, die wir ihm beweisen, zu vertrauen; woraus aber freilich nicht folgt, daß er uns dieß Vertrauen auch mit Worten eingestehen müsse. An dieses Letztere scheint Hr. Krug gedacht zu haben, wenn er — statt des Wortes Zweifel, das Wort Lügen gebraucht, und nur behauptet, daß man den Lügner nicht widerlegen könne, welches, wenn es so viel heißt, als daß man ihn nicht verhindern könne, noch ferner zu läugnen, allerdings wahr ist. Wenn aber Hr. Klein (Fundamentalphilos. S. 68. und Metaph. S. 10.) die Sache so darstellt, als ob es einem vernünftigen Menschen nicht einmal möglich wäre, an der Wahrheit, ob er auch einige objectiv-wahre Erkenntnisse habe, zu zweifeln: so würde ich hiegegen doch eine Einrede wagen. Denn gesehen nicht wirklich viele Menschen, welche wir weder für

Thoren, noch für Lügner erklären können, doch gleichwohl ein, es habe Augenblicke in ihrem Leben gegeben, wo sie gezweifelt, ob sie in irgend einem ihrer Urtheile objective Wahrheit erfassen?

5) Einige stellen es uns als einen sehr wichtigen Unterschied, der zwischen Skeptikern aus dieser oder jener Schule Statt gefunden hätte, dar, ob sie den Satz: Nichts ist gewiß, selbst für gewiß, oder für nicht gewiß gehalten. Das Eine sollen die Akademiker, das Andere die Pyrrhonisten gethan haben. Die Ersteren hätte man meines Erachtens immer sehr leicht auf eine der (S. 41.) angedeuteten Weisen widerlegen können; indem sich aus ihrer Behauptung, die eigentlich so ausgedrückt werden könnte: „Es ist nur Ein Satz gewiß, der, daß kein anderer gewiß ist,“ leicht eine Menge anderer Sätze herleiten ließen, welche sie gleichfalls hätten als gewiß zugeben müssen. Der Widerlegung der andern Partei ist S. 40. gewidmet. Fast aber scheint es, man habe den Selbstwiderspruch, dessen auch diese Partei sich schuldig macht, so oft sie mit dem Geständnisse ihres Zweifels hervortritt, nicht immer deutlich genug bemerkt. Sextus Empiricus sucht (Hypot. Pyrrh. L. I. Cap. 18—28.) die verschiedenen Redensarten, mit denen der Skeptiker seinen Zustand des Zweifels auszudrücken pflegt, mit der möglichsten Vorsicht so auszulügen, daß er ihn von dem Vorwurfe eines solchen Selbstwiderspruches befreie, und sieht sich gleichwohl am Ende genöthigt, zu gestehen (S. 206.): *περι πάσων γὰρ τῶν Σκεπτικῶν φωνῶν ἐκεῖνο χρή προειλεφέναι· ὅτι περὶ τῆ ἀληθείᾳ αὐτὰς εἶναι, πάντως οὐ διαβεβαιούμεθα· ὅπου καὶ ὑφ' ἑαυτῶν αὐτὰς ἀναιρεῖσθαι λέγομεν δύνασθαι, ἐμπεριγραφόμενας ἐπεινοῖς περὶ ὧν λέγονται· καθάπερ τὰ καθαρτικὰ τῶν φαρμάκων οὐ μόνον τοὺς χυμοὺς ὑπεξαίρει τῆ σώματος ἀλλὰ καὶ ἑαυτὰ τοῖς χυμοῖς συνεξάγει.* Dieses heißt wider Willen bekennen, daß der Skeptiker aufhöre, zu seyn, wofür er sich erkläre, sobald er sich dafür erkläre. Nur wenn er schweigt, und nicht bloß mit Worten, sondern auch in seinem Innern kein einziges Urtheil fällt, ist er ein völliger Zweifler; und so lange als dieser Zustand dauert, können wir Andern von ihm in aller Wahrheit behaupten, daß er nicht eine

einzigste Wahrheit erkenne. Sobald er es aber selbst sagt, oder auch nur meinet, hat dieser Zustand schon aufgehört, und sein Urtheil ist also falsch.

6) Das Mittel, welches Croufaz in dem Examen du Pyrrhönisme oder auch nur in der lateinischen Logik, P. II. c. 4. zur Heilung eines Zweiflers vorschlägt, ihn nämlich in eine Lage zu versetzen, wo es ihm dringend nothwendig wird, zu urtheilen und zu handeln, ist (wie schon oben bemerkt wurde) allerdings wirksam, ja viel zwingender als alle mit bloßen Worten geführten Beweise. Doch wirkt es eigentlich nur für die Gegenwart; kann aber keineswegs verhindern, daß nicht der Zustand des Zweifelns in der nächsten Stunde eines bloß speculativen Nachdenkens wiederkehre, selbst wenn kein böser Wille ihn zurückeruft. Um einen Zweifler aus dem Grunde zu heilen, müssen Betrachtungen von einer solchen Art angesetzt werden, welche ihm (wenn er sie seiner Aufmerksamkeit würdiget) zeigen, daß er auf seine Urtheile vertrauen könne, ohne irgend eine *petitio principii* oder gar einen *circulus in probando* zu begehen.

7) Schwer zu bestimmen ist das Verhältniß, in welchem die kritische Philosophie zu dem Skepticismus stehe. Denn obgleich Kant einerseits in mehreren Stellen seiner Schriften den Skepticismus ausdrücklich für einen Irrthum erklärte, und die Unfähigkeit, ihn zu widerlegen, ein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft nannte: so lautet gleichwohl seine eigene sowohl als seiner Anhänger Lehre über die Objectivität unserer Urtheile so, daß Eberhard (im *philos. Mag.* B. 4. St. I. S. 84 ff.) gar nicht der Einzige war, der den kritischen Idealismus für etwas nicht viel Besseres als Skepticismus ansah. Die Kritik lehrt nämlich mit dürren Worten, daß man nur Erscheinungsdinge oder *Phänomena*, d. h. nur Gegenstände einer entweder wirklichen oder doch möglichen Erfahrung — nicht aber Dinge überhaupt oder an sich oder *Noumena* synthetisch beurtheilen, d. h. etwas über sie aussagen könne, was nicht schon in dem Begriffe derselben gedacht wird. Willig fragen wir da, was wir uns unter den Ausdrücken: Ding überhaupt, Ding an sich oder *Noumenon*, vorstellen

sollen? Gewöhnlich pflegt man sonst durch den Beisatz: Ueberhaupt oder An sich, anzudeuten, daß der Begriff des Wortes, das man mit diesem Beisatz verbindet, in seiner völligen Allgemeinheit, ohne irgend eine stillschweigend hinzuzudenkende Beschränkung genommen werden soll; und so wäre denn der Begriff eines Dinges überhaupt der höchste aller Begriffe, der eines Gegenstandes oder Etwas. Dann aber wäre es sehr ungereimt zu sagen, daß wir wohl von Erscheinungsdingen, d. h. von einer besonderen Art von Dingen, nicht aber von Dingen überhaupt etwas zu erkennen vermöchten. Denn wer gewisse Arten kennt, von dem kann man nicht sagen, daß ihm die ganze Gattung, zu der diese Arten gehören, unbekannt sey. So kann man von demjenigen, der mehre Eigenschaften der ebenen Figuren kennt, nicht sagen, daß er von Figuren überhaupt nichts wisse. Nothwendig also müssen die kritischen Philosophen unter den Dingen an sich oder Noumenen etwas Anderes als Dinge überhaupt verstehen. Aus jenem Gegensatz, den sie zwischen ihnen und den Phänomenen machen, muß man vielmehr schließen, daß Dinge an sich ihnen nur alle die übrigen Dinge, die es noch nebst den Phänomenen gibt, d. h. nur alle solche Dinge heißen, die nicht erfahren, d. i. nicht von uns angeschaut werden können. Sie behaupten sonach, daß wir über keinen Gegenstand, der nicht von uns angeschaut werden kann, synthetisch urtheilen können, und folgern hieraus, daß es uns unmöglich sey, zur Erkenntniß irgend einer — Gott, unsere Seele, und jeden andern übersinnlichen Gegenstand betreffenden Wahrheit, von welcher Wichtigkeit sie auch für uns seyn möchte, zu gelangen. Das ist nun freilich kein ganzlicher, aber doch solcher Skepticismus, der uns gerade dort zweifeln macht, wo es am Nöthigsten für uns wäre, nicht zu zweifeln.

8) Noch schlimmer als Kant machen es Jene, die sagen, daß alle uns Menschen erkennbare Wahrheit nur subjectiv oder relativ sey, d. h. daß wir auch bei der sorgfältigsten Beobachtung aller Regeln des Denkens nichts Höheres zu erreichen vermögen, als Urtheile, die zwar uns Menschen, so lange wir Menschen sind, wahr scheinen müssen, von denen es aber noch immer dahin gestellt bleibt, ob sie auch objectiv

wahr sind. Dieß behaupten z. B. Search (im Lichte der Natur); Fossius (in den philosophischen Ursachen des Wahren, oder im Wörterb. Art. Wahrheit); Abicht (in der verbess. Logik, S. 97 ff.); Krug (in d. Pisteol. u. a. D.); Gerlach, dessen Aeußerung (in seinen Gr. d. L.) ich schon oben (S. 29. Nr. 3.) angeführt habe u. m. A. Diese Art, sich gegen die Umgriffe des Scepticismus zu schützen, dünkt mir von einer gänzlichen Hingabe an denselben nur darin unterschieden, daß man sich noch das Recht, zu urtheilen, obgleich es bei dieser Ansicht nur als ein Recht, methodisch zu irren, erscheint, aus dem Grunde vorbehält, weil unsere Irrthümer nie eine Widerlegung zu besorgen haben. So wichtig nun auch dieser Vorbehalt für das Praktische ist, indem er wirklich die verderblichsten Folgen des Scepticismus beseitigt: so müssen wir denselben in theoretischer Hinsicht doch sehr unrichtig und widersprechend finden. Denn da wir jede Behauptung eben dadurch, daß wir sie aufstellen, für eine wahre (und dieß zwar objectiv wahre) Behauptung erklären: so widersprechen wir uns selbst, wenn wir erklären, daß wir gar keiner Erkenntniß einer objectiven Wahrheit fähig sind. Wenn z. B. Hr. Gerlach sagt, daß ein Urtheil relativ wahr für uns sey, sobald es den Gesetzen unsers menschlichen Denkens gemäß gebildet ist; und in der Anwendung dieser Erklärung uns gestattet, gewisse Urtheile für subjectiv wahr zu halten, weil es uns scheint, daß sie denjenigen Gesetzen, die wir für die Gesetze unsers Denkens halten, wirklich gemäß gebildet sind: so gibt er uns ja in diesem Augenblicke die Erlaubniß, uns die Erkenntniß zweier objectiver Wahrheiten zuzumuthen, nämlich der Einen, daß die Gesetze, die uns Gesetze unseres Denkens scheinen, es in der That sind; und der Andern, daß ein Urtheil, von dem es uns scheint, daß es diesen Gesetzen gemäß sey, es wirklich sey. Man steht von selbst, daß diesem Fehler auch nicht abgeholfen würde, wenn Hr. Gerlach seine Erklärung von der Wahrheit so abänderte, daß ein Urtheil dann relativ wahr heißen soll, wenn es uns scheint, daß es denjenigen Gesetzen, welche uns die Gesetze unsers Denkens zu seyn scheinen, gemäß sey. Denn nun wäre es die Behauptung, daß uns etwas scheinere, so und so zu seyn, die wir als nicht bloß relativ, sondern

als objectiv wahr voraussetzen müßten, um von der gegebenen Erklärung der Wahrheit einen Gebrauch machen, und irgend eines unserer Urtheile nach ihr für relativ wahr erklären zu dürfen.

9) Einen ganz eigenen Weg zur Widerlegung des Scepticismus schlagen die Anhänger der Identitätsphilosophie ein. Indem auch sie von der herkömmlichen Erklärung der Wahrheit ausgehen, daß sie die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen, — oder, nach ihrer Sprache zu reden, die Uebereinstimmung des Subjectiven mit dem Objectiven sey, glauben sie zu bemerken, daß keine vollkommene Wahrheit Statt finden könnte, wenn nicht das Subjective und das Objective, die Vorstellung und ihr Gegenstand in einer gewissen Rücksicht ein und dasselbe wären. So sagt z. B. Hr. Schelling (Syst. d. transc. Idealphil. Tüb. 1800. S. 4.): „Wie Vorstellung und Gegenstand übereinstimmen können, ist „schlechthin unerklärbar, wenn nicht im Wissen selbst ein Punkt „ist, wo beide ursprünglich Eins, oder wo die vollkommenste „Identität des Seyns und des Vorstellens ist.“ — Eine solche Identität nun glauben uns diese Weltweisen wirklich nachweisen zu können. Allein ich pflichte hier den Urtheilen Krugs und Schulzes bei. „Das absolute Identitätsystem (sagt der Erstere Log. S. 17. Anm. 4.) ist aus „einem Mißbrauche oder einer willkürlichen Anwendung des „logischen Princips der absoluten Identität, welches allein „durch $A=A$ bezeichnet wird, entstanden. Denn was in der „Welt kann uns berechtigen, unter dem einen A das Reale „und unter dem andern das Ideale zu denken, und so die „logische Identität zwischen dem Begriff und seinen Merkmalen in eine transcendente (oder vielmehr transcendente) „Identität des Objectiven und Subjectiven überhaupt zu verwandeln?“ u. s. w. Und der Zweite sagt: „Vergeht das „Bewußtseyn dieses Unterschiedes (nämlich zwischen dem Denken „und Seyn), so fallen beide freilich zusammen, wie alle Dinge, „in Ansehung welcher das Bewußtseyn ihrer Verschiedenheit „verschwunden ist. Alsdann ist aber, was durch das „Einerleien des Erkennens und Seyns entstanden seyn soll, „weder ein Erkennen, noch ein Seyn, sondern Nichts.“ (Gr. d. allg. Log. 4te Ausg. S. 175.) Uebrigens meine ich, daß

diese Verfrung durch die bisher gewöhnliche Erklärung der Wahrheit begünstigt worden sey. Denn wenn man die Wahrheit für's Erste schon nicht als ein Prädicat bloßer Vorstellungen, sondern nur ganzer Sätze, ferner nicht als eine nur den gedachten, sondern als eine auch objectiven Sätzen zukommende Beschaffenheit betrachtet, endlich nicht durch das vieldeutige Wort Uebereinstimmung, sondern nur dadurch erklärt hätte, daß sie diejenige Beschaffenheit eines Satzes sey, zu Folge der er gewissen Gegenständen eine Beschaffenheit beilegt, die ihnen wirklich zukommt: gewiß dann würde es unsern Identitätsphilosophen, wenn nicht unmöglich, doch bei Weitem schwerer geworden seyn, ihr Identificiren hier anzubringen.

§. 45.

Einiges über die in andern Lehrbüchern vorkommenden obersten Denkgesetze.

Statt der Untersuchungen, die uns in diesem ersten Theile unserer Logik beschäftigt haben, trifft man in den meisten neueren Lehrbüchern dieser Wissenschaft einen Abschnitt an, der seiner Ueberschrift nach von den obersten oder den allgemeinsten Gesetzen alles Denkens handelt. Zuweisen kommt dieser Abschnitt nicht gleich im Anfange, aber doch später irgendwo vor. Da ich nun das, was man hier vorzutragen pflegt, in meinem Buche nirgends umständlich abzuhandeln gedenke: so ziemt es sich, mich über den Grund dieser Weglassung zu rechtfertigen, und dieses dürfte am Ehesten gleich hier und auf die Art geschehen, daß ich in Kürze angebe, wie mir die Sätze, die man als solche oberste Denkgesetze aufgestellt hat, erscheinen. Es herrschet aber eine so große Verschiedenheit in der Beschaffenheit sowohl als in der Anzahl dieser Sätze, daß ich nur einige derjenigen Darstellungsarten besprechen darf, die mir vor andern merkwürdig scheinen.

1) Reimarus (Vernunftl. §. 14.) stellt solcher Sätze nur zwei auf: a) Die Regel der Einstimmung: Ein jedes Ding ist das, was es ist; und b) die Regel des Widerspruches: Ein Ding kann nicht zugleich seyn und nicht seyn. Diese zwei Regeln sind ihm (§. 17.) der

Grund aller Wahrheit im Denken, und (S. 19.) zureichend, die Wahrheit und Richtigkeit aller unserer Gedanken auszumachen. Ich nun halte a) diese beiden Sätze zuvörderst wohl für richtig, allein ich glaube, daß sie gemäß dem Sinne, den Reimarus und auch andere Logiker mit ihnen verbinden, beide, besonders aber der letzte, nicht mit der nöthigen Deutlichkeit ausgedrückt sind. Offenbar nämlich ist es die Absicht jedes Logikers, der diese Sätze aufstellt, ein Paar Sätze zu liefern, die sich auf alle Dinge, auch solche, die gar keine Wirklichkeit haben, namentlich auch auf alle Wahrheiten an sich, erstrecken sollen. Allein der Satz: Ein Ding kann nicht zugleich seyn und nicht seyn, handelt ja seinem wörtlichen Ausdrucke nach eigentlich nur von Dingen, welche ein Seyn in der Zeit besitzen; wenigstens wenn man das Wortlein: zugleich, in seiner gewöhnlichen Bedeutung: zu gleicher Zeit, nimmt. Und ist man erst durch dieses Wortlein und durch die ganze Construction des Satzes verleitet, bei dem Seyn, von dem er spricht, an ein eigentliches Seyn in der Zeit zu denken: so muß man wohl eben diese Bedeutung auch bei dem Ist in dem ersten Satze vermuthen; wo dann auch dieser Satz nur von Dingen, die in der Wirklichkeit bestehen, spräche. Auf jeden Fall hätte die Bestimmung der Zeit, wenn sie im zweiten Satze für nöthig erachtet wurde, auch in dem ersten angebracht werden sollen. Denn in dem zweiten Satze ward diese Bestimmung für nöthig erachtet, damit nicht Jemand einwenden könne, daß ja wohl Manches, was (zu einer gewissen Zeit) ist, (zu einer andern) nicht ist. Aber mit eben dem Anscheine von Recht, mit dem man diese Einwendung gegen den zweiten Satz hätte vorbringen können, wenn das Zugleich nicht beigelegt wäre, ließe sich auch gegen den ersten einwenden, daß nicht ein jedes Ding das, was es ist (zu Einer Zeit), auch (zu jeder andern Zeit) sey. Doch diese im Ausdruck begangenen Fehler wären wohl leicht zu verbessern. Wir brauchen nur zu bemerken, daß das in beiden Sätzen vorkommende Zeitwort Seyn nicht in seiner eigentlichen, sondern in jener bloß uneigentlichen Bedeutung vorkomme, die es als Copula behauptet, in der Bedeutung nämlich des bloßen Habens einer Beschaffenheit. Daher ist denn der Sinn des ersten Satzes ohne

Zweifel nur der: Eine Beschaffenheit, welche ein Gegenstand hat, hat dieser Gegenstand; und der Sinn des zweiten: Eine Beschaffenheit, welche ein Gegenstand hat, fehlt diesem Gegenstande nicht. Wenn aber Jemand vermeinte, daß auch in diesen Ausdrücken zur Vollständigkeit der Beifügung: zu derselben Zeit, nothwendig werde, sobald die Sätze auf existirende Dinge angewandt werden: so würde ich entgegen, daß die Bestimmung des Zeitpunktes, in welchem einem existirenden Gegenstande eine gewisse Beschaffenheit in Wahrheit beigelegt werden kann, mit zu der Vorstellung desselben gehöre, und somit nicht in der Copula des Satzes, sondern in der Subjectvorstellung erscheine. Der Satz: Cajus hat jetzt Gelehrsamkeit, ist nicht so aufzufassen, als ob das Jetzt zur Copula gehörte; sondern dergleichen Zeitbestimmungen gehören vielmehr zum Subjecte, und der Satz ist eigentlich so zu verstehen: „Cajus in seinem jetzigen Zustande (oder der jetzige) hat Gelehrsamkeit.“ Daraus ergibt sich nun, daß ein Paar Sätze, wie: Cajus hat jetzt Gelehrsamkeit; und: Cajus hatte vor zehn Jahren keine Gelehrsamkeit (d. h. Cajus in seinem Zustande vor zehn Jahren hat keine Gelehrsamkeit), verschiedene Subjecte haben. In den zwei obigen Sätzen aber ist nur von Einem Subjecte oder Gegenstande die Rede, und es wird behauptet, daß die Beschaffenheit, die diesem Gegenstande zukommt, ihm zukomme, und nicht fehle. Hier bedarf es also gar nicht des einschränkenden Beifuges: zu derselben Zeit; denn ein Gegenstand zu einer anderen Zeit ist eigentlich ein anderer Gegenstand. b) Aber so wahr diese Sätze, gehörig aufgefaßt, sind: so kann man doch meines Erachtens von ihnen auf keinen Fall sagen, daß sie „den Grund aller Wahrheit im Denken enthielten, und zureichend wären, die Wahrheit und Wichtigkeit aller unserer Gedanken auszumachen.“ Denn sie enthalten (so viel ich einsehe) weder den objectiven, noch einen bloß subjectiven Ableitungsgrund für irgend einige der Rede werthe, um wie viel weniger für alle Wahrheiten. Was ich mir unter dem objectiven Grunde einer Wahrheit denke, werde ich meinen Lesern erst später (in dem 4ten Hauptst. des 2ten Theiles) deutlich zu machen suchen; und dann werden sie, wie ich glaube, von selbst mir beipflichten, daß

weder der Satz: Ein jedes Ding ist das, was es ist; noch auch der Satz: Ein Ding kann nicht zugleich seyn und nicht seyn, den objectiven Grund irgend einer merkwürdigen Wahrheit in sich schließe. Sie werden, sage ich, begreifen, daß in diesen Sätzen nicht nur kein vollständiger Grund einer solchen Wahrheit liege, sondern daß sie nicht einmal als Bestandtheile in diesem vollständigen Grunde (als Theilgründe einer Wahrheit) erscheinen. Noch leichter wird man mir zugestehen, daß in denselben kein subjectiver Ableitungsgrund für neue Wahrheiten liege, d. h. daß wir sie niemals als Vordersätze benutzen können, deren Betrachtung uns zur Erkenntniß gewisser, uns vorhin unbekannter Wahrheiten leitet. Oder wer hätte noch je aus einem dieser Sätze etwas, das er nicht früher schon wußte, gefolgert? c) Was man von diesen Sätzen rühmen mag, ist, daß eine jede Wahrheit ihnen gemäß seyn müsse, wenn dieß so viel heißen soll, als daß sie ihnen nicht widersprechen dürfe, oder daß jeder Satz, der ihnen widerspricht, falsch sey. Und dieses Umstandes wegen hat man sie häufig Kriterien, negative Kriterien der Wahrheit, auch wohl Kriterien der formellen Wahrheit genannt. Mir will die Zweckmäßigkeit dieser Benennungen nicht einleuchten. Denn was erstlich den Umstand belangt, daß jeder Satz, der einem der obigen widerspricht, nothwendig falsch seyn müsse: in diesem Umstande liegt offenbar gar kein Grund, jene Sätze Kriterien aller Wahrheit zu nennen. Denn diese Beschaffenheit haben sie ja mit einem jeden anderen Satze, der wahr ist, gemein; indem kein wahrer Satz einem andern, der gleichfalls wahr ist, widersprechen darf. Aber auch der Umstand, daß jene beiden Sätze etwas aussagen, das sich auf alle Wahrheiten anwenden läßt, ist noch kein hinreichender Grund zu der erwähnten Benennung! Denn noch gar viele andere Sätze der Logik, z. B. daß es in einem jeden Satze ein Subject geben müsse, von welchem er handelt, ein Prädicat u. s. w., sagen etwas aus, das sich auf alle Wahrheiten anwenden läßt; und doch ist es noch Niemand eingefallen, dergleichen Sätze Kriterien aller Wahrheit zu nennen. Kriterion, d. i. Kennzeichen (bejahendes oder verneinendes Kennzeichen), einer Sache pflegen wir eigentlich nur eine solche Beschaffenheit zu nennen, deren Bemerkung

uns behülflich werden kann, das Vorhanden- oder Nichtvorhandenseyn der Sache zu erkennen. So würde ich also gar nichts dagegen haben, wenn man das Vorhandenseyn eines Widerspruches unter gegebenen Sätzen A, B, C, S für ein Kriterion oder Kennzeichen von dem Umstande, daß sie nicht alle wahr sind, erklärt; denn die Bemerkung jenes Widerspruches kann uns wirklich gar oft zu der Erkenntniß dieses Umstandes leiten. Wir erschen zuweilen, daß gewisse, uns vorliegende Sätze nicht alle wahr sind, wirklich nur daraus, weil sie auf einen Widerspruch führen. Dieses Vorhandenseyn eines Widerspruches zwischen gegebenen Sätzen ist aber eine an diesen Sätzen befindliche Beschaffenheit (ein zwischen ihnen Statt findendes Verhältniß), keineswegs aber ein Satz, weder der Satz der Einstimmung, noch der des Widerspruches. Wie kommen denn also diese dazu, Kriterien der Wahrheit (oder der Falschheit) zu heißen? — Man wird vielleicht entzegnen, daß sich diese Redensart damit entschuldigen lasse, weil man die Falschheit eines vorliegenden Satzes erkenne, sobald er einem von jenen beiden widerspricht. Aber gehet es denn mit der Erkenntniß der Falschheit eines vorliegenden Satzes wirklich so zu, wie man die Sache hier darstellt? Müssen wir in der That erst bemerken, daß ein vorliegender Satz dem Satze: Was ist, das ist, widerspreche, bevor wir ihn falsch finden können? Mir dünkt vielmehr, nicht die Entdeckung, daß ein gegebener Satz der Formel: Was ist, das ist, widerspreche, sondern die Wahrnehmung, daß er was immer für einer von uns mit Sicherheit erkannten Wahrheit widerspreche, genüget uns, seine Falschheit anzuerkennen. 1) Wie mir nun die Benennung: Kriterien der Wahrheit, für diese Sätze unpassend scheint, so möchte ich sie auch nicht oberste Denkgesetze nennen. Zuerst schon deßhalb nicht gerne Denkgesetze, weil dieser Name Veranlassung gibt, sich vorzustellen, als ob es Gesetze wären, an welche sich bloß unser (menschliches) Denken gebunden findet. Meiner Ansicht nach drücken diese Sätze eine den Dingen an sich selbst zukommende Beschaffenheit aus; und würden es deßhalb, wäre diese Beschaffenheit nur sonst merkwürdig genug, immerhin verdienen, in der Ontologie (worin sie bereits Wolf vortrug) aufgestellt zu

werden. Doch wenn sich auch der Name Denkgesetze in sofern rechtfertigen ließe, als ein jedes Gesetz der Dinge an sich auch ein Gesetz für unser Denken derselben ist: so würde ich sie doch nicht die höchsten oder die allgemeinsten nennen. Denn eben so allgemein wären ja wohl auch die Sätze, daß es in einem jeden Urtheile ein Subject, eine Copula, ein Prädicat geben müsse u. dgl. Man wird sich also nicht wundern, daß ich bei solchen Ansichten nicht geneigt war, der Aufstellung dieser Sätze einen eigenen Abschnitt der Logik zu widmen; zumal da ich eben nicht finde, daß Jene, die dieß gethan, einen besonders wichtigen Gebrauch von denselben gemacht, oder durch ihre Aufstellung sich in den Stand gesetzt sahen, gewisse andere Lehren gründlicher oder geordneter, als ohne sie, vorzutragen.

2) Hrn. Twisten (Log. S. 6.) ist die ganze Logik (im hergebrachten Sinne des Wortes) nur eine Theorie von der Anwendung der beiden Grundsätze der Identität und des Widerspruches, die er (S. 22.) im Wesentlichen ganz übereinstimmig mit mir so ausdrückt: A ist A, und A ist nicht Nicht A. „Beide Principien (heißt es S. 23.) drücken das selbe auf verschiedene Weise aus; man kann sie aber nicht von einander ableiten, weil Bejahung und Verneinung nicht von einander abgeleitet werden können.“ — Ich kann nicht zugeben, daß zwei Principien, zwei von einander nicht bloß in Worten, sondern in ihren Begriffen verschiedene Sätze doch dasselbe aussagen sollen; ingleichen daß diese Sätze b) bloß deshalb nicht von einander ableitbar seyn sollen, weil Bejahung und Verneinung nicht von einander abgeleitet werden könnten. Kann man denn nicht aus einem jeden Satze von der Form: A ist B, einen andern von der Form: A ist nicht Nicht B, ableiten, so wie aus diesem auch wieder jener sich ableiten läßt?

3) In Maass Gr. d. L. liest man unter der Ueberschrift: Gesetze des Denkens (S. 22—28.) folgende drei Grundsätze: „A, welches nicht A wäre, ist Nichts. A ist A; und was nicht A ist, das ist nicht A. Alles Mögliche ist entweder A oder nicht A. Diese drei Sätze werden der Satz des Widerspruches, der Satz der Einereiheit und der Satz der Ausschließung genannt, und sollen in

„eben der Folge der Eine aus dem andern ableitbar seyn;
 „der erste aber ist das schlechterdings erste Gesetz des Denkens;
 „denn es muß bei jedem andern schon zu Grunde liegen, und
 „läßt sich aus keinem andern folgern. Denn wenn es bei
 „irgend einem andern nicht zu Grunde läge: so könnte es
 „seyn, daß dieses andere, wenn es auch Statt fände, den
 „noch nicht Statt fände“ u. s. w.

Meines Erachtens ist a) der Ausdruck des ersten Satzes nicht so deutlich, daß man demselben seine Bestandtheile (welches sein Subject, sein Prädicat u. s. w. sey) leicht ansehen könnte. Sollen diese deutlicher hervortreten, so wird man den Satz (wie ich meine) ungefähr so ausdrücken müssen: Die Vorstellung eines A, welches nicht A ist, hat keinen Gegenstand. Hiernächst erhellet, daß Maass Princip des Widerspruches ein wesentlich anderer Satz sey, als der bei Reimarus oder Twisten unter diesem Namen erschien; obgleich sie der eine von dem andern ableitbar wären, wenn das Wort Ableiten bloß in der gewöhnlichen Bedeutung genommen wird, in der ich es auch selbst immer nehme. Früge man aber nicht nach dem Verhältnisse der bloßen Ableitbarkeit, sondern nach jenem der objectiven Abfolge; dann müßte man wohl erwiedern, daß die drei Sätze: A ist A, A ist nicht Nicht A, und die Vorstellung eines A, welches nicht A ist, hat keinen Gegenstand, nur in der eben jetzt angegebenen Ordnung der eine aus dem andern objectiv abfolgen. Denn sichtbar ist der folgende Satz immer zusammengesetzter, als der vorhergehende. b) Der von Maass angegebene Beweis, daß der Satz des Widerspruches bei jedem andern schon zu Grunde liege und sich aus keinem folgern lasse, läßt sich ganz mit denselben Worten auch auf den Satz der Einerleiheit anwenden; und so folgt also hieraus kein Vorzug für jenen. c) Wird das Wort Möglichkeit in seiner eigentlichen Bedeutung genommen: so bezieht es sich, wie mir dünkt, nur auf Dinge, die eine Wirklichkeit haben oder doch annehmen können; und dann dürfte der Ausdruck des dritten Satzes: Alles Mögliche ist entweder A oder nicht A, wohl zu enge seyn; denn es gilt nicht bloß von Dingen, die eine Wirklichkeit annehmen können, sondern von allen Dingen, auch solchen, denen das Prädicat der

Wirklichkeit nie beigelegt werden kann, z. B. von bloßen Sätzen u. dgl., daß sie entweder A oder nicht A seyn müssen, was man sich auch unter A gedente. Ein richtigerer Ausdruck dieses Satzes dürfte also wohl der seyn: Einem jeden Gegenstande kommt eine gewisse Beschaffenheit entweder zu, oder nicht zu. d) Daß und warum ich aber auch diesen Satz für kein oberstes Denkgesetz halte, wird man nach dem Bisherigen schon von selbst begreifen.

4) In Kants Logik werden, jedoch nur in der Einleitung, drei Grundsätze als allgemeine, aber bloß formelle Kriterien der Wahrheit aufgestellt: 1) Der Satz des Widerspruches und der Identität, durch welchen die Möglichkeit eines Erkenntnisses für problematische Urtheile bestimmt ist; 2) der Satz des zureichenden Grundes, auf welchem die Wirklichkeit der Erkenntniß in assertorischen Urtheilen beruhet; 3) der Satz des ausschließenden Dritten, worauf sich die Nothwendigkeit eines Erkenntnisses für apodiktische Urtheile gründet. Die Sätze selbst werden in Kiesewetters Logik (S. 18—22.) so ausgedrückt: 1) Einstimmiges Mannigfaltige läßt sich in eine Einheit des Bewußtseyns vereinigen, ist denkbar. Mannigfaltiges, was sich widerspricht, läßt sich nicht in eine Einheit des Bewußtseyns vereinigen, ist nicht denkbar. 2) Alles, was gedacht ist, hat einen zureichenden Grund. 3) Jedem (logischen) Gegenstande muß von zwei einander widersprechenden Merkmalen nothwendig eines zukommen. Hingegen erinnere ich, a) daß der Satz der Identität und des Widerspruches, wofern sie wirklich so lauteten, wie sie von Kiesewetter ausgedrückt und erklärt werden, ein Paar ganz tautologischer Sätze wären. Denn einstimmig seyn heißt ihm, sich nicht widersprechen, und denkbar seyn abermals sich nicht widersprechen. Also hätten beide Sätze keinen andern Sinn, als den: Was sich widerspricht, das widerspricht sich. Daß ein Paar solcher Sätze nichts weniger als den Namen von Kriterien in der schon oben erklärten Bedeutung verdienen, sieht man von selbst. b) Ueber den dritten Satz wurde schon vorhin gesprochen; ungleich merkwürdiger aber ist der zweite Satz vom Grunde, den viele Logiker zu den Denkgesetzen gar nicht gezählt wissen wollen. Wenn das Wort Grund

in seiner eigentlichen Bedeutung genommen wird: so bezeichnet es (wie ich glaube) ein Verhältniß, das lediglich nur zwischen Wahrheiten Statt finden kann. Nicht Dinge, die Existenz haben, also auch nicht Gedanken, sondern nur Wahrheiten stehen in dem Verhältnisse von Grund und Folge zu einander; Dinge dagegen, die Wirklichkeit haben, hängen als Ursachen und Wirkungen zusammen. Es sollte also in jenem Satze nicht heißen, daß Alles, was gedacht wird, seinen zureichenden Grund, sondern nur daß es seine zureichende Ursache habe. Jeder Gedanke, der zur Wirklichkeit kommt, muß irgend eine Entstehungsursache haben. Ein sehr wahrer Satz; nur sehe ich nicht, was er vor vielen ähnlichen voraus hat, um als ein oberstes Denkgesetz aufgestellt zu werden. Könnte nicht der ihm ganz ähnliche Satz: Jeder Gedanke bringt auch eine Wirkung hervor, mit einem gleich großen Rechte ein Denkgesetz heißen?

5) Prof. Krug erkennt nur Ein oberstes Formalprincip der Logik, nämlich den Satz der durchgängigen Gleichheit: $A = A$, d. h. „der Begriff eines Dinges und die „sämtlichen Merkmale desselben sind einander völlig gleich, „oder auch: Jedes Ding ist sich selbst gleich.“ Aus diesem obersten Principe leitet er drei besondere Principe ab: „Den „Grundsatz der Setzung: Setze nichts Widersprechendes, „sondern Einstimmiges; den Grundsatz der Entgegensetzung: „Unter entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges darfst „du nur Eine setzen; und den Grundsatz der Verknüpfung: „Setze nichts ohne Grund.“ (Log. S. 17—20.) — Wegen die Richtigkeit a) der drei besonderen Principe wüßte ich nichts zu erinnern, als daß das letzte, oder die Forderung, nichts ohne Grund zu setzen, doch etwas zu allgemein laute. Denn nicht überall läßt sich ein Grund angeben, ja es ist selbst nicht überall ein Grund vorhanden. Gibt doch Hr. Krug (S. 20. Anm. 4.) selbst zu, daß wir uns der Uebereinstimmung gewisser Begriffe unmittelbar bewusst seyn können, und daß es dann keines von ihnen selbst verschiedenen Grundes zu ihrer Verknüpfung bedürfe. Zwar sagt er weiter, daß in einem solchen Falle der Grund in den verknüpften Begriffen selbst liege. Aber ist es nicht eine nur uneigentliche Redensart, wenn wir den Grund von etwas in ihm selbst finden wollen?

wollen? Sollten wir, statt zu sagen, daß der Grund einer Wahrheit in ihr selbst liegt, nicht lieber sagen, daß sie gar keinen Grund habe, Grundwahrheit sey? b) Die Art, wie Hr. Krug diese drei Principe aus dem von ihm selbst so genannten „sterilen“ Satze: $A = A$, herzuleiten bemüht ist, dürfte zusammt der Auslegung, die er von diesem gibt, nicht Jeder befriedigend finden. Die Merkmale, die einen Begriff constituiren, zusammengenommen, sind nicht ihm gleich, sondern sind einerlei mit ihm, sind er selbst. c) In der 3ten Ann. zu §. 19. werden diejenigen getadelt, die den Satz der Ausschließung so ausdrücken: Jedem logischen Gegenstande muß von zwei einander widersprechenden Merkmalen nothwendig Eines zukommen. „Denn ein Triangel überhaupt „(heißt es) ist doch wohl ein logischer, oder denkbarer Gegenstand. In dem Begriffe des Triangels überhaupt aber ist „weder das Merkmal rechtwinklig, noch das Merkmal nicht „rechtwinklig enthalten. Der Gegenstand bleibt nämlich in „dieser Hinsicht unbestimmt. Durchgängig bestimmt ist ein „Gegenstand bloß in der Anschauung“ u. s. w. Hier dünkt mir Hr. Krug Unrecht zu haben. Nicht nur den wirklichen, wohl gar nur jenen wirklichen Gegenständen, die von uns angeschaut werden können, sondern auch den bloß möglichen, ja selbst solchen Gegenständen, die nie zur Wirklichkeit gelangen können, kurz allen Gegenständen ohne Ausnahme (jedem beliebigen Etwas) kommt eine durchgängige Bestimmtheit zu; so zwar, daß man mit allem Rechte sagen kann (wie jene Logiker sagen), einem jeden Gegenstande (auch jedem logischen also) komme von zwei einander widersprechenden Merkmalen nothwendig eines zu. Die Einrede, welche Hr. Krug gegen diesen Satz vorbringt, ist in ihrer gehörigen Allgemeinheit genommen eigentlich diese: Nicht immer muß aus den zwei Sätzen: A ist B, und A ist nicht B, nothwendig einer wahr seyn; sondern zuweilen, namentlich wenn die Vorstellung A keine Einzelvorstellung ist, sondern mehre Gegenstände umfaßt, wie die Begriffe: Dreieck überhaupt, Mensch überhaupt u. s. w., können beide Sätze falsch seyn. Das ist nun eine allerdings richtige Bemerkung, die aber meines Erachtens mit jenem Grundsatz in keinen Widerspruch tritt. Denn wenn die Vorstellung A keine Einzelvorstellung

ist, sondern der Gegenstände mehre umfaßt: so kann es sich freilich ereignen, daß, obgleich ein jeder einzelne aus ihnen Einem von Beiden, entweder B oder nicht B ist, doch nicht ein und dasselbe von Allen gilt, sondern daß einige A, B, und andere A Nicht B sind; in welchem Falle dann in der That weder der Satz: ein jedes A ist B, noch der Satz: ein jedes A ist nicht B, wahr ist. Hiedurch wird aber der Satz der durchgängigen Bestimmtheit nicht im Geringsten einträchtiget; denn dieser spricht ja nur von einzelnen Gegenständen; er fragt nur, daß einem jeden einzelnen Gegenstande eine gewisse Beschaffenheit entweder zukommen, oder nicht zukommen müsse; nicht aber daß dieselbe Beschaffenheit, die Einem Gegenstande zukommt, auch allen denjenigen Gegenständen gemeinschaftlich zukomme, die man mit ihm unter einem und eben demselben Begriffe zusammenfassen könne.

6) Hrn. E. Reinholds Behandlung dieses Gegenstandes hat so viel Eigenthümliches, daß mir der Raum die Anführung verbietet. Ich begnüge mich also bloß zu erwähnen, daß er den Satz: „Jedem Dinge kommt jedes Merkmal entweder affirmativ oder negativ zu,“ für unrichtig erklärt. „Denn es gibt (sagt er) viele Gegenstände unsers Denkens, welche wir durch einen gegebenen Begriff weder affirmativ, noch negativ determiniren, weil das Dritte Statt findet, daß wir diesen Begriff gar nicht von ihnen prädiciren. Wir prädiciren ihn entweder deshalb nicht, weil wir den Gegenstand von einer Seite ganz unbestimmt lassen wollen, oder weil die Grundbestimmung für unser Bewußtseyn von dem Gegenstande ausgeschlossen ist, unter welcher der Begriff zu einem andern oder zu mehreren andern in dem Verhältnisse des Gegensatzes steht.“ — Wahr ist es wohl, daß wir nebst den beiden Verrichtungen, eine gewisse Beschaffenheit von einem Subjecte affirmativ oder negativ zu prädiciren, auch wohl das Dritte thun können, sie davon gar nicht zu prädiciren. Aber die Frage ist nicht, ob einem jeden Gegenstande eine gewisse Beschaffenheit entweder affirmativ, oder negativ von uns beigelegt werde, sondern ob diese Beschaffenheit ihm an und für sich zukomme oder nicht? Nicht daß ein jedes Merkmal einem jeden Dinge von uns beigelegt oder ihm abgesprochen werde, sondern nur, daß es

ihm objectiv zukomme oder nicht, wird in jenem Satze behauptet; der somit wohl noch immer stehen bleiben wird.

7) Nach Hrn. Troxlers Log. B. 1. S. 229. gibt es „im Grunde nur Ein Denkgesetz, und dieses ist die in „allen ihren Formen sich selbst gleiche (?) und sich selbst „in allen ihren Arten wiederholende Unthätigkeit oder „absolute Spontaneität des Geistes.“ (Die Thätigkeit soll ein Gesetz, also ein Satz seyn?) „Der Ausdruck desselben ist das Principium identitatis $A = A$.“ (Diese gehaltlose Formel sollte das ganze Gesetz, nach welchem die Thätigkeit des erkennenden Geistes sich richtet, ausdrücken?) „Dies „Grundgesetz zerfällt in zwei, indem die Einheit (welche?) „entweder (wie von Schelling) als Unendlichkeit in der Form „der Ununterscheidbarkeit von Subject und Object aufgefaßt, „oder (wie von Bardili) als Unbedingtes in der Un- „wandelbarkeit von Princip und Product ergriffen, also (?) „entweder als unendliche Einerleiheit oder als ewige „Wiederholbarkeit geltend gemacht wird. Im ersten „Falle erhalten wir das Gesetz der Einstimmung, im „zweiten das der Begründung.“ (?) — Wie diese beiden lauten, wird nicht bestimmt angegeben, sondern nur die „schul- „üblichen Formen.“ Durch diese Darstellung glaubt nun Hr. Troxler die von der Logik geforderte (?) „Totalität „und Continuität der Auffassung der Formen und Acte „(der Geistesthätigkeit), als eines organischen Ganzen „und in sich vollendeten dynamischen Processes“ (beliebte Modeworte!) erreicht zu haben.

8) Von Schelling ist es bekannt, daß er in seinen bisherigen Schriften die Denkgesetze, namentlich jenes des Widerspruches bestritten habe. So heißt es in den Vorles. über d. Meth. d. a^{ad}. Stud. S. 128: „Die Logik ist eine ganz „empirische Doctrin, welche die Gesetze des gemeinen Ver- „standes als absolute aufstellt, z. B. daß von zwei con- „tradictorisch entgegengesetzten Begriffen jedem „Wesen nur einer zukomme; was in der Sphäre der „Endlichkeit seine vollkommene Richtigkeit hat, nicht aber „in der Speculation, die nur in der Gleichsetzung „Entgegengesetzter ihren Anfang hat.“ Aehnliches sagt auch Hegel an mehreren Orten. Eine der kläresten Stellen

ist in der Log. B. 2 S. 77. „Es ist eines der Grundvorur-
 „theile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vor-
 „stellens, als ob der Widerspruch nicht eine eben so
 „wesentliche und immanente Bestimmung sey, als die Ident-
 „tität; ja wenn von Rangordnung die Rede wäre, so wäre
 „der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere
 „zu nehmen. — — Das speculative Denken bestehet
 „nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm
 „sich selbst festhält; nicht aber, daß es sich, wie es dem
 „Vorstellen gehet, von ihm beherrschen und durch ihn sich
 „seine Bestimmungen nur in Anderes oder in Nichts auflösen
 „läßt.“ — — „Die gemeine Erfahrung spricht es selbst aus,
 „daß es eine Menge widersprechender Dinge, Einrichtungen
 „u. s. w. gebe, deren Widerspruch nicht bloß in einer außer-
 „lichen Reflexion, sondern in ihnen selbst vorhanden ist.“ Als
 „Beispiel wird die Bewegung angeführt. „Es bewegt sich
 „etwas nur, indem es in einem und eben demselben Jetzt
 „hier und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich
 „ist und nicht ist.“ Aus dieser und vielen anderen Stellen
 in Hegels Schriften erhellet, daß er sich Widersprüche er-
 dachtete, wo in der Wirklichkeit keine vorhanden sind. Wenn
 wir Einrichtungen einander widersprechend nennen, wollen wir
 damit nichts Anderes sagen, als daß sie nicht zu demselben
 Zwecke taugen. Liegt denn aber ein eigentlicher Widerspruch in
 den zwei Sätzen: Die Einrichtung A taugt zu dem Zwecke X,
 und die Einrichtung B taugt zu dem Zwecke X nicht? Noch
 weniger Täuschendes hat der seynsollende Widerspruch in dem
 Begriffe der Bewegung. Wir sagen, daß sich ein Atom M
 durch eine gewisse Zeit T bewege, wenn es kein noch so
 kleines, innerhalb T liegendes Zeittheilchen t gibt, während
 dessen M in einem und demselben Orte m verweilet. Dazu
 ist keineswegs erforderlich, daß M in demselben Augenblicke
 an einem gewissen Orte m sey und auch nicht sey, wie Hegel
 zu sagen beliebte.