

ENCYCLOPÄDISCHES

W Ö R T E R B U C H

D E R

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

V O N

G. S. A. M E L L I N,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE  
ZU MAGDEBURG.

---

I. B A N D. I. A B T H E I L.

---

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

FRIEDRICH FROMMANN,

1 7 9 7.

## I

## Ich.

Die einfache Vorstellung, durch welche das Subject, welches die Vorstellungen hat, oder das, dessen Bestimmungen die Vorstellungen sind, gedacht wird. Alle seine Anschauungen und Gedanken bindet der Mensch an die Vorstellung: Ich. In diesem Ich selbst ist nichts Mannigfaltiges mehr, sind weiter keine Merkmale oder Theilvorstellungen, zu unterscheiden; aber es ist das, mit welchem alles Mannigfaltige der Anschauung und des Begriffs, als daran geknüpft, vorgestellt wird. Es ist die Vorstellung des bloßen reinen thätigen Selbstbewusstseyns, durch welche nichts Mannigfaltiges zum Erkennen gegeben wird; denn es gehört bloß zur Möglichkeit des Anschauens, Denkens und Erkennens, weil alles dieses an ein Ich geknüpft seyn muß. Aber dieses Ich schauet sich selbst nicht an, denn es ist weder ein Anschauungsvermögen, welches etwa unsinnlich oder intellectuell wäre, noch ein für die Anschauung gegebener Gegenstand, sondern bloß der Grund aller Verknüpfung des Mannigfaltigen zu einem Gegenstande. Es ist ein und dasselbe (*unum idemque*) Selbst, das ich mir bei allem, was ich anschau und denke, vorstellen

mufs, weil ich mir desjenigen, wobei ich es mir nicht vorstellte, auch nicht bewufst werden könnte. Ich nenne Vorstellungen eben darum meine Vorstellungen, weil sie insgesammt an dieses Ich geknüpft sind. Kant nennt dieses Ich auch die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception (des Bewusstseyns); ursprünglich, weil diese Vorstellung des Ichs von keiner andern weiter abgeleitet werden kann; synthetisch, weil sie aller Verknüpfung (Synthesis) zum Grunde liegt und sie möglich macht (C. 135.).

2. Dieses Ich, oder, wenn es als das bezeichnet wird, was allem Denken zum Grunde liegt, und alles Denken (nicht als wirkende Ursache, sondern) als erstes Verknüpfungsmittel der Vorstellungen möglich macht, dieses: ich denke, mufs also alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heifst, als, die Vorstellungen würden entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts seyn, denn ich wäre mir derselben nicht bewufst. Diese Vorstellung des Ichs, oder, ich denke, ist die Aeußerung einer Selbstthätigkeit (nicht ein Afficirtwerden der Sinnlichkeit), und heifst auch die *transcendentale* Einheit des Selbstbewusstseyns, um damit anzuzeigen, dafs ohne sie keine Erkenntnifs *a priori* möglich sei, und dafs sie aller Erfahrung vorausgehe und nichts von Erfahrung enthalte (C. 131. ff. M. I, 147.), *s.* Apperception und Selbstbewusstseyn.

3. Dafs dieses Ich immer dasselbe Ich, bei allem Mannigfaltigen in einer Anschauung, ist, enthält eine Verknüpfung von Vorstellungen, und ist nur dadurch möglich, dafs ich mir dieser Verknüpfung bewufst bin. Denn bei allen meinen Vorstellungen, deren ich mir bewufst bin, ist

zwar der Gedanke, daß Ich sie habe; allein dieses Bewußtseyn ist zerstreuet, und es gehört noch ein eigener Act dazu, um mir vorzustellen, daß alle diese verschiedenen Ich ein und dasselbe Ich sind. Diese Vorstellung bekomme ich dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtseyn begleite, oder mir derselben bewußt bin; sondern daß ich eine Vorstellung zu der andern hinzusetze, und mir der Verknüpfung derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in Einem Bewußtseyn verbinden kann, ist es möglich, mir vorzustellen, daß jedes einzelne Ich in jeder einzelnen Vorstellung mit allen übrigen ein und dasselbe ist (C. 133.), i. Bewußtseyn.

4. Die Vorstellung Ich, oder, ich denke, steht nicht auf der Tafel der Stammbegriffe des reinen Verstandes, und ist dennoch eine transcendente Vorstellung, dergleichen jene Stammbegriffe auch sind. Darum ist aber doch die Tafel der Stammbegriffe des reinen Verstandes nicht mangelhaft, denn das Ich ist kein solcher Stammbegriff des reinen Verstandes. Es ist eigentlich das Vehikel aller Begriffe, und mithin auch der transcendenten, folglich auch jener Stammbegriffe. Also ist es auch eine transcendente Vorstellung, aber es kann keinen besondern Titel haben. Denn es dient nur dazu, alles Denken, als zum Bewußtseyn gehörig, aufzuführen. Es ist also rein von aller Erfahrung, oder von allem Eindruck auf die Sinne. Allein es dient dennoch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden, das, was alle Gedanken, als seine Bestimmungen, hat, und den Gegenstand der äußern Sinne. Jenes wird durch das Ich gedacht, und heißt: Seele, fällt nicht in die äußern Sinne, und ist folglich bloß im innern Sinn; dieser heißt Körper, und wird auch durch die äußern Sinne wahrgenommen.

Dennoch bedeutet der Ausdruck Ich auch den Gegenstand der Psychologie oder Seelenlehre. Will ich nun weiter nichts von der Seele wissen, als was ich unabhängig von aller Erfahrung (welche das Ich in *concreto* bestimmt) aus dieser Vorstellung Ich schliessen kann, so kann diese rationale Psychologie oder Seelenlehre aus blofser Vernunft heiffen (C. 599. f. M. I. 449.).

5. Die Seelenlehre aus blofser Vernunft ist also eine angebliche Wissenschaft, welche man auf den einzigen Satz:

ich denke

hat erbauen wollen. Er gehört zur Transcendentalphilosophie, oder zu der Wissenschaft, welche alle reine menschliche Erkenntniß *a priori* aufstellt und entwickelt; es ist daher zu untersuchen, ob diese Wissenschaft Grund habe, oder ob man wirklich *a priori* von dem, was da denkt, etwas wissen könne. Man könnte zwar vielleicht sagen: der Satz, ich denke, sei ein Erfahrungssatz, denn er drücke eine Wahrnehmung meiner selbst aus; dann wäre auch die darauf gebauete Seelenlehre nicht aus blofser Vernunft, sondern aus der Erfahrung. Allein das Ich, oder, ich denke, kann so wenig aus der Erfahrung entspringen, daß vielmehr ohne dasselbe gar keine Erfahrung, ja auch keine Vorstellung *a priori* möglich ist. Soll ich den Gedanken: Substanz, haben, so muß er an das: ich denke, geknüpft seyn; denn das deutlich gedachte Bewußtseyn des Gedankens: Substanz, ist nichts als der Gedanke: ich denke die Substanz. Man muß hier folgendes wohl bedenken, wenn man alle Zweifel darüber,

ob das, was Kant für transcendental und *a priori* ausgiebt, nicht doch im Grunde blofs innere Erfahrung sei, aus dem Wege räumen will. Man kann unter innerer Erfahrung zweierlei verstehen:

- a. die Erkenntniß des besondern durch den innern Sinn Gegebenen, was ich nicht ohne Unterschied bei jedem Wesen, welches erkennt, oder Vorstellungen hat, voraussetzen kann; z. B. es ist meinem innern Sinn empirisch gegeben, daß ich jetzt diese Gedanken habe, die ich hier niederschreibe, außerdem auch wohl noch manche andere, zu welchen mich die Gegenstände um mich her, von welchen ich jetzt nicht ganz abstrahire, veranlassen, und die gewiß Niemand von denen, die dies lesen, jetzt auch haben wird. Eine solche innere Erfahrung ist wirklich empirische oder Erfahrungserkenntniß. Aber diese meine Erfahrungserkenntniß hat
  
- b. eine gewisse Form, welche jede menschliche Erfahrungserkenntniß haben muß, die folglich allen so erkennenden und Vorstellungen habenden Wesen gemein ist; z. B. jede Erfahrungserkenntniß muß in einem Bewusstseyn vorgestellt und verknüpft werden, eben so, wie jeder äußere Gegenstand (Cörper) in einem Raum seyn muß. Daß dies nun aber nicht anders möglich ist, müssen wir uns nothwendig vorstellen, sonst könnten wir davon nichts wissen. Diese Vorstellung von dem, was zur innern Erfahrung überhaupt gehört, ist daher empirisch, in so fern ich mir dasselbe eben jetzt vorstelle; aber die Erkenntniß dessen, was zu allem Empirischen

überhaupt nothwendig und allgemein gehört, ist doch nicht darum empirisch, weil sie mit meinem empirischen Bewusstseyn verknüpft seyn, d. i. im innern Sinn gedacht werden muß, wenn ich sie mir vorstellen will.

Wenn also gesagt wird, dies oder jenes ist durchs bloße Bewusstseyn gegeben, oder das Bewusstseyn belehrt uns unmittelbar davon, so heist das darum nicht immer, es ist empirisch. Sondern es kömmt darauf an, wie es gegeben ist. Ist es so gegeben, daß sich ohne dasselbe gar keine Erfahrung, Wahrnehmung, und kein Verhältniß zu andern Wahrnehmungen denken läßt, und daß es also bei allen Erfahrungen und Wahrnehmungen vorkommen muß; so ist es zwar auch in den Erfahrungen des innern Sinnes zu finden, aber es ist doch kein besonderer Gegenstand der Erfahrung für dieses oder jenes denkende Subject, sondern gilt für alle denkende Subjecte. Die diesem Gegenstande anklebende Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann man ja gar nicht wahrnehmen (*s. A priori*). So wie daher bei äußern Gegenständen auch ein Raum wahrgenommen wird, welches aber nicht möglich wäre, wenn nicht unsere Sinnlichkeit die Beschaffenheit hätte, daß aus ihr die Vorstellung des Raums erzeugt werden kann; so wird auch bei allen unsern Vorstellungen überhaupt das Selbstbewusstseyn oder der Gedanke: ich denke, wahrgenommen, wenn man seine Aufmerksamkeit darauf richten will, welches aber nicht möglich wäre ohne einen Grund, der aller Erfahrung vorausgeht, und also seinem Ursprung nach nicht empirisch seyn kann, weil er erst alle Erfahrung möglich macht, und der daher transcendental genannt wird. Dies ist das transcendente Selbstbewusstseyn oder der

transcendentale Grundgedanke; ich denke, ohne welchen ich nicht einmal die Erfahrung machen könnte, daß ich, und was ich, jetzt denke. Daß ich aber dieses von dem: ich denke, weiß, ist nicht etwa eine innere Erfahrung, oder dadurch erzeugt, daß man von allem Inhalt des Denkens abstrahirt, denn dann könnte ich ja nicht wissen, daß es bei aller innerer Erfahrung, in jedem durch Anschauungen und Begriffe erkennenden Wesen so seyn muß; sondern ich weiß es daher, weil, wenn ich das transcendentale Ich weglassen will aus der Vorstellung, wie das Anschauen und Denken möglich ist, dies gar nicht angehet. Das ist nun nicht empirische, sondern transcendentale Erkenntniß des Empirischen und seiner Möglichkeit. Daß ich diese transcendentale Erkenntniß habe, ist empirisch, sie selbst aber gründet sich nicht auf Erfahrung, sondern auf die Unmöglichkeit, daß eine Vorstellung die meine seyn könnte, wenn ich sie nicht an den Gedanken: ich denke, knüpfen, oder den Gedanken: ich denke diese Vorstellung, haben könnte. Dies ist ein identischer Satz, und es bedarf derselbe also keines weitem Beweises. Daß ich denke drückt daher zwar die Wahrnehmung unsrer selbst aus, aber es ist nur dann die Wahrnehmung unsrer selbst, wenn durch ihn erkannt wird, was wir denken; sonst ist er nur der nothwendige und allgemeine Grund der Möglichkeit aller Wahrnehmung, durch welchen allein aber noch nichts wahrgenommen wird. Darum aber, weil uns das empirische Bewusstseyn (das Denken in demselben) zum Bewusstseyn der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des transcendentalen Bewusstseyns, oder des transcendentalen Gedankens: ich denke, verhilft, kann ich nicht sagen, daß derselbe aus der Erfahrung entsprungen sei (C. 400. f. M. I. 450.).



6. Ich denke, ist also der allgemeine Text der rationalen Psychologie. Nähme sie irgend einen Gegenstand der Wahrnehmung, z. B. Luft oder Unluft, noch dazu, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre. Durch dieses ich denke will man also einen Gegenstand *a priori* kennen lernen, den wir Seele nennen, und der das nicht blofs gedachte, sondern wirklich existierende Subject alles Anschauens und Denkens seyn soll. Die Prädicate desselben dürfen folglich auch nicht empirisch seyn, sonst würde das die (vermeintliche) Wissenschaft von der Seele selbst in diesem Stück empirisch machen, und die Reinigkeit der Rationalität und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben (C. 401. M. I. 451.).

7. Alles, was von einem Gegenstande zu sagen ist, finden wir, wenn wir eine Kategorie nach der andern auf ihn anwenden, um ihn dadurch zu erkennen. Der Gegenstand ist hier nun: Ich als denkendes Wesen, oder die Seele. Wir wollen nun hierauf die Kategorien nach der Ordnung der Tafel im Artikel Erfahrungsurtheil 11, B. anwenden. Aber wir wollen hier von der Kategorie der Substanz anfangen, weil, wenn ein Ding an sich selbst vorgestellt werden soll, das seine Grundbestimmung ist, das es etwas sei, wovon Bestimmungen gelten, oder das Bestimmungen hat. Dies ist aber der Begriff, das es eine Substanz, oder ein für sich, nicht als Bestimmung eines andern Dinges, bestehendes Ding sei. Die Titel, durch welche die rationale Seelenlehre durchgeführt werden muß (die Topik derselben) sind also von dem Begriff der Substanz an, nach der Ordnung der Tafel der Kategorien rückwärts, folgende:

## Die Seele ist

1

der Relation nach:  
Substanz.

2

der Qualität nach:  
einfach.

3

der Quantität nach:  
Einheit.  
(numerisch identisch oder eine und dieselbe in verschiedenen Zeiten).

4

der Modalität nach:  
existirend,  
im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raum.

(C. 402. M. I., 452.).

8. Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der rationalen Seelenlehre. Nämlich die Seele ist

a. als Substanz im innern Sinn das Gegenheil von der Substanz im äußern Sinn, folglich nicht Materie, oder immateriell;

b. als einfach unauflöslich, oder sie kann nicht in Theile zerlegt werden, sie ist folglich unverweslich oder incorruptibel;

c. als Einheit immer dieselbe Substanz; nun nennt man das Vermögen, sich seiner selbst in den

verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Ding oder seiner Identität bewußt zu seyn, die psychologische Persönlichkeit; folglich hat die Seele Persönlichkeit. Diese drei Stücke geben den Begriff der Spiritualität, oder daß die Seele eine Person sei, die auch ohne Körper, als eine immaterielle, folglich einfache Substanz an und für sich selbst existiren könne. Sie ist

d. als existirend in Wechselwirkung mit einem Körper. Folglich belebt sie einen Körper. Einen solchen Grund des Lebens in der Materie nennen wir aber eine Seele. Die Seele ist also der Grund der Animalität, oder der Thierheit. Da nun aber dieser Grund des Lebens einfach und unverweslich ist, so nimmt das Leben der Seele kein Ende, folglich hat die Seele Immortalität oder Unsterblichkeit (C. 403. M. I., 453.).

9. Eigentlich liegen dieser ganzen transcendentalen Seelenlehre vier Paralogismen oder Vernunftschlüsse, die ihrer Form nach falsch sind, zum Grunde. Diese vier Paralogismen sind es eigentlich, welche diese vermeintliche Wissenschaft der reinen Vernunft, von der Natur unseres denkenden Wesens, liefern. Diese ganze Wissenschaft wird aber eigentlich mit Hülfe der Kategorien aus der an Inhalt gänzlich leeren Vorstellung Ich, die nichts anders als das bloße Bewußtseyn ist, herausgesponnen. Man kann nicht einmal sagen, daß dieses Ich ein Begriff sei, denn es lassen sich in demselben keine Merkmale weiter unterscheiden, sondern es ist das bloße Bewußtseyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich (oder, wenn vom Denken eines andern Subjects die Rede ist, Er, Es, das Ding, welches denkt) wird bloß ein transcendentales Subject der Gedanken vorgestellt. Das heißt, es ist das Subject, dem alle Gedanken, als seine

Prädicate müssen beigelegt werden, von dem wir also nur etwas wissen durch die Prädicate, die es hat, d. i. daß es denkt und diese oder jene Gedanken hat. Nun dürfen wir aber dasselbe nicht aus den wirklichen Gedanken, die es hat, und den Naturgesetzen, nach welchen diese Gedanken erfolgen, z. B. dem Gesetze der Association u. s. w. kennen lernen wollen, denn sonst lernten wir es aus der Erfahrung kennen, und wir bekämen dann Erfahrungsseelenlehre, aber nicht Seelenlehre aus bloßer Vernunft (rationale Psychologie) (C. 405. M. I. 456.). Es bleibt uns also nichts übrig, als die Vorstellung: das Ding, welches denkt. Dies ist nun bei den verschiedenen denkenden Subjecten, wenn wir die durch die Erfahrung gegebenen Gedanken, die es hat, davon absondern, in nichts von einander unterschieden. Auch können wir von demselben keine Prädicate angeben, wenn wir es nicht durch die Gedanken, die es hat, also nicht empirisch, wollen kennen lernen. Denn wir werden gleich sehen, daß die Prädicate, die wir in §. von der Seele angegeben haben, erschlichen sind, und uns die Natur derselben gar nicht aufdecken können. Folglich ist uns das eigentliche Subject der Gedanken, oder das Ding, was da denkt, gänzlich unbekannt, und wir können niemals, auch nicht einmal davon, daß es und wie es existirt, uns den mindesten Begriff machen. Der Algebraist nennt die unbekannteste GröÙe, welche es sucht,  $x$ , und wir müssen gestehen, daß dieses denkende Subject uns so unbekannt ist, wie dem Algebraisten sein  $x$ , es ist, wie dieser sich auszudrücken pflegt, gleich  $x$  ( $= x$ ). Wollen wir uns von diesem Dinge, was da denkt, eine Vorstellung machen, so entliehet nothwendig immer ein Cirkel. Denn wir müssen ja dann schon dieses Ich brauchen, um an dieses Selbstbewußtseyn die Vorstellungen zu knüpfen, die wir uns von demselben machen. Dies ist eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist.

Denn das Ich oder das Bewußtseyn ist nicht sowohl eine Vorstellung, durch die ein besonderer Gegenstand (eine existirende denkende Substanz) soll vorgestellt werden, sondern es ist die Form, welche jede Vorstellung, wenn sie für mich Erkenntniß seyn soll, haben muß. Nur von einer solchen Vorstellung, die an dieses Ich geknüpft ist, kann ich sagen, daß Ich dadurch etwas denke (C. 463. f. M. I., 454.).

10. Es muß Jedermann gleich Anfangs befremden, daß hier vom Besondern aufs Allgemeine geschlossen wird, und das, was ich zur Möglichkeit meines Denkens voraussetze, von der Möglichkeit des Denkens eines jeden Andern gelten soll. Die Beschaffenheit meines denkenden Ichs soll mich berechtigen, dieselbe Beschaffenheit von jedem Andern, welcher denkt, zu behaupten. Ja alles, was da denkt, will man, soll so beschaffen seyn. Nun scheint ja doch der Satz: Ich denke, empirisch oder ein Erfahrungssatz zu seyn, und doch will man sich anmaßen, auf einen solchen Erfahrungssatz (der als solcher, seiner Natur nach, doch nur particular, oder für den gegebenen Fall gültig seyn kann, und dessen Gegentheil auch sehr wohl denkbar ist) ein apodiktisches und allgemeines Urtheil, so müssen alle denkende Wesen beschaffen seyn, wie ich es an mir finde, oder mein Selbstbewußtseyn es in mir ausagt, zu gründen. Allein diese Behauptung hat ihren guten Grund. Denn der Satz: Ich denke, ist nicht sowohl eine Erfahrung davon, wie es mir allein möglich ist zu denken, als vielmehr eine Voraussetzung, ohne welche gar kein Denken denkbar ist. Folglich muß ich auch *a priori* behaupten können, daß wer da denkt, auch ein solches Bewußtseyn haben, oder alle seine Gedanken an das Ich knüpfen müsse. Der Satz: ich denke, wird aber hier nicht als eine Erfahrung betrachtet, so wie ihn etwa Carte-

sius betrachtet, wenn es auf die Erfahrung: ich denke, die Behauptung gründet, folglich existire ich (*cogito, ergo sum*). Sondern der Satz: ich denke, wird hier problematisch genommen, nemlich, wenn gedacht werden soll, wenn das Denken möglich seyn soll, so muß jeder Gedanke von dem: ich denke, nothwendig begleitet, oder an dasselbe geknüpft seyn. Es ist also hier bloß die Frage (ohne noch vorher über das Daseyn eines denkenden Subjects zu entscheiden), welche Eigenschaften des denkenden Subjects lassen sich aus dem bloßen: ich denke, erkennen (C. 404. M. I., 455.).

11. Wir wollen also nun den Satz: Ich denke, durch alle jene, in 8. angegebene, Prädicamete oder seyn sollenden reinen Begriffe *a priori* der reinen Seelenlehre mit einem kritischen Auge verfolgen, um den Schein, der uns hier eine Erkenntniß durch die bloße Vernunft vor- spiegeln will, aufzudecken. Dafs sich hier keine Erfahrung einmischen dürfe, sondern die trüglichen Schlüsse, die wir untersuchen wollen, ganz rein *a priori* seyn, und den Grund einer reinen Seelenlehre *a priori*, also einen transcendentalen Gebrauch des Verstandes, enthalten sollen, ist schon (9.) bemerkt worden. Da man aber hier mit Recht die möglichst gröfste Deutlichkeit erwartet, so muß ich die Kürze der Ausführlichkeit und Deutlichkeit aufopfern. Ich werde also diese Prüfung nicht, wie Kant in der zweiten und den folgenden Auflagen der Critik der reinen Vernunft thut, in ununterbrochenem Zusammenhange fortlaufen lassen, sondern ich werde Kants Vortrage in der ersten Auflage dieses seines Werks folgen, und die Trüglichkeit jedes einzelnen Paralogismus besonders aufstellen (C. 406. M. I., 457.).

12. Noch will ich mit Kant eine allgemeine Bemerkung vorausschicken, welche unsere

Aufmerksamkeit auf diese Paralogismen schärfen wird. Nicht dadurch, daß ich einen Gegenstand bloß denke, erkenne ich denselben auch, sondern es muß mir der Gegenstand durch eine Anschauung gegeben seyn, und ich muß das durch die Anschauung gegebene Mannigfaltige in eine Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt haben, weswegen ich dieses Mannigfaltige eben Gegenstand nenne, diese Einheit oder diesen Gegenstand bestimme ich nun, oder zähle das in ihm verknüpfte Mannigfaltige durch Prädicate auf, und das heißt, ich erkenne einen Gegenstand. Also erkenne ich mein denkendes Selbst noch nicht dadurch, daß ich den Gedanken Ich denke, oder, welches dasselbe ist, mir bewußt bin, daß ich denke. Sondern nur dann würde ich mein denkendes Selbst erkennen, wenn ich mir bewußt wäre, ich schauete dieses mein denkendes Selbst an, und das Mannigfaltige in dieser Anschauung wäre nun, in Ansehung jeder Function des Denkens, das ist, jeder Kategorie, bestimmt; es habe z. B. eine bestimmte Größe, Beschaffenheit u. s. w. s. Gebrauch, 4. und Demonstration, 2. Besonders in der zuletzt citirten Stelle dieses Wörterbuchs ist es deutlich auseinander gesetzt, daß diese Begriffe, Größe, Beschaffenheit u. s. w. zwar so viel verschiedene Arten sind, wie ich etwas an das Ich knüpfe, oder *modi* des Selbstbewußtseyns im Denken; aber daß ich durch diese Begriffe nicht eher einen Gegenstand erkenne, als wenn ich durch sie etwas, das mir in der Anschauung gegeben ist, an das Ich knüpfe. Es muß etwas angegeben werden können, was die Größe hat, was eine Beschaffenheit ist, u. s. f. Sonst sind diese Begriffe die bloßen Functionen des Denkens, das ist, die Arten, wie über jeden Gegenstand gedacht wird, oder die Vorstellungen, vermittelt welcher der in der Anschauung gegebene Gegenstand erkannt wird. Ist es aber nicht etwas, das in einer Anschauung gege-

ben ist, so können zwar noch immer jene Begriffe (Größe, Beschaffenheit u. s. w.) gedacht werden, aber es wird vermittelt ihrer nicht ein Gegenstand, sondern es werden dann bloß diese leeren Begriffe allein gedacht. So ist es nun auch mit meinem denkenden Selbst, wenn ich dasselbe erkennen will. Wenn mir von demselben nichts durch eine Anschauung gegeben ist, so kann ich dasselbe auch nicht durch jene leeren Begriffe, Größe, Beschaffenheit, Substanz, Daseyn u. s. w. kennen lernen. Man stelle sich die Sache so vor:

Ich denke mein denkendes Selbst,  
oder Ich denke Ich.

Das erste Ich in diesem Satze, oder das Ich denke, ist das bestimmende Selbst, oder das Bewußtseyn, das bei jedem Denken vorkömmt; das zweite Ich in diesem Satz, oder das denkende Selbst ist das bestimmbare Selbst. Nicht das erste ist der Gegenstand, der erkannt werden soll, sondern das zweite. Dann ist aber das zweite entweder das erste selbst, und ebendasselbe wird hier nur als Subject und Prädicat gedacht, oder der Satz ist identisch. Dann habe ich aber keinen Gegenstand zu dem Prädicat, sondern es ist das bloße Bewußtseyn selbst. Oder, das zweite Ich ist ein durch Anschauung gegebener Gegenstand. Dann ist es aber mein innerer Zustand, was ich in diesem Ich anschau, es ist mir dann nemlich ein Mannigfaltiges von Gedanken, Gefühlen, Bildern der Phantasie u. s. w. gegeben, die ich alle durch die Vorstellung des Ichs unter Eine Einheit der Apperception oder des Bewußtseyns bringe. Dies bestimmbare Ich, oder eigentlich mein Zustand im innern Sinne, kann man das Ich, als Gegenstand der Erfahrung, nennen; und es ist eben das Ich in dem Cartesischen Satz: Ich denke (eine Erfahrung im innern Sinne), also bin ich (existire ich als un-



mittelbare Erfahrung). Das gäbe aber nicht rationale, sondern empirische Seelenlehre (C. 406. M. I, 458.).

### Erster Paralogismus der Substantialität.

13. Obersatz: Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist, und daher nicht als Bestimmung (Prädicat) eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz.

Untersatz: Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und dieses Ich kann nicht als Bestimmung (Prädicat) irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Schlusssatz: Also bin Ich, als denkendes Wesen (Seele), Substanz (1. C. 348.).

### Critik des ersten Paralogismus der reinen Psychologie.

Man kann von jedem Dinge überhaupt sagen, es sei Substanz, so fern man es von bloßen Prädicaten und Bestimmungen der Dinge unterscheidet. So kann man sich sogar eine Bestimmung selbst, in so fern man von ihr Bestimmungen auslagen will, als Substanz denken, z. B. die Gröfse, die Geschwindigkeit, die Tugend. Dies heist aber nichts weiter, als Gröfse, Geschwindigkeit, Tugend sind logische Subjecte (logische Substanzen), denen gewisse Bestimmungen, z. B. ausgedehnt, groß oder klein, rein u. s. w. zukommen. Nun ist in allem unsern Denken das Ich das Subject (die logische Substanz), dem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren, nur durch die Verknüpfung

mit demselben Gedanken sind, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden. Also muß Jedermann sich selbst nothwendigerweise als die Substanz, das Denken, oder die Gedanken, aber nur als Accidenzen seiner selbst, oder als Bestimmungen ansehen, die zusammen den Zustand ausmachen, in welchem sein denkendes Selbst vorhanden ist oder existirt (1. C. 348. f.).

Was sollen wir nun aber von diesem Begriffe einer (logischen) Substanz, oder daß wir uns beim Denken bloß als Subject betrachten müssen, für einen Gebrauch machen? Der Hauptbegriff der Substantialität eines Dinges, wenn darunter nicht das Verhältniß desselben im Urtheil, daß es als Subject gebraucht wird, sondern daß es wirklich für sich und nicht als Bestimmung eines andern Dinges existirt, verstanden werden soll, ist die Beharrlichkeit. Eine Substanz ist dasjenige, was immer fort dauert, und, natürlicher Weise oder nach den Gesetzen der Natur, nicht entsteht und nicht vergeht. Denn sollte auch die Substanz, wie die Accidenzen, dem Wechsel unterworfen seyn, entstehen und vergehen, so müßte auch sie an etwas anderm entstehen, vergehen und wechseln, und wäre dann nicht eine Substanz, sondern ein Accidenz dieses andern Dinges. Kann ich nun aber wohl aus dem logischen Gebrauch, daß ich mein Ich bloß als logisches Subject aller meiner Gedanken, und nicht als Prädicat gebrauchen kann, schließen, daß mein denkendes Selbst oder dieses Ich wirklich ein für sich selbst bestehendes Wesen (reales und nicht bloß logisches) ist, das für sich selbst fort dauert, und natürlicher Weise weder entsteht noch vergeht (C. 349.)?

Daß ich den Begriff eines Gegenstandes logisch, zum Urtheil, als Subject gebrauchen kann, oder auch gebrauchen muß, berechtigt mich noch nicht,

den Gegenstand dieses Begriffs für eine reale Substanz, oder ein für sich existirendes Ding zu erklären. Ja wir können gar nicht so schliessen, etwas ist Substanz, folglich ist es beharrlich; sondern erst an der Beharrlichkeit eines Dinges, die wir aus der Erfahrung kennen lernen, haben wir das Kennzeichen, das wir das Ding für eine Substanz erklären dürfen; und eben darum ist auch der Begriff der Substanz zur Erkenntniß bloß empirisch - (oder für die Erfahrung) brauchbar. Nun haben wir aber bei unserm Satze: Ich bin Substanz, keine Erfahrung zum Grunde gelegt, weil wir dann nicht rationale, sondern empirische Psychologie bekommen würden, sondern wir haben ihn lediglich daraus geschlossen, weil das Ich immer das bestimmende Selbst desjenigen Verhältnisses (C. 142.) zwischen Subject und Prädicat ist, welches das Urtheil ausmacht, d. i. aus der Beziehung, die alles Denken auf das Ich, als das gemeinschaftliche Subject aller Gedanken hat, dem alles Denken inhärrt. Wollten wir aber auch durch sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit des denkenden Selbst beweisen, so würde dies doch nicht einmal möglich seyn, weil uns nichts zu dieser Beobachtung gegeben ist. Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken, und eben dies hat manche verleitet, es für eine Anschauung zu halten. Allein dieses Ich ist so wenig eine Anschauung, das man getrost Jedermann auffordern kann, etwas anzugeben, was er in diesem Ich anschauet. Sogar von jeder reinen Anschauung des Raums oder der Zeit kann man doch Prädicate angeben, aber das Ich ist ein ganz leerer, obwohl nothwendiger Gedanke, der daher auch nicht einmal den Titel eines Begriffs verdient. Es läßt sich nichts von dem Ich sagen, wodurch sich dasselbe von jeder andern Anschauung unterscheidet, sondern jede Anschauung ist in dem Ich, d. i. an diese Vorstellung geknüpft; sie ist das Vehikel aller An-

Schauungen und Begriffe. Man kann also freilich wahrnehmen, daß diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkömmt, nicht aber, daß es (etwa so, wie die Materie in der äußern Anschauung, von welcher ich sagen kann, daß sie den Raum erfüllt, undurchdringlich sei u. s. w.) das Beharrliche in der innern Anschauung sei, woran die Gedanken als die Accidenzen desselben wechselten (1. C. 349. f.).

Hieraus folgt nun, daß der vorstehende erste Paralogismus der transcendentalen Psychologie uns nur eine vermeintlich neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subject des Denkens, von welchem im Obersatz und Untersatz allein die Rede ist, für das reale Subject der Inhärenz der Gedanken oder die denkende Substanz ausgiebt, von welchem im Schlußsatz allein die Rede ist. Allein von diesem realen Subject als einem wirklichen, als Substanz existirenden, Dinge haben wir nicht die mindeste Kenntniß, und können sie auch nicht haben. Denn das Bewusstseyn oder die Vorstellung des Ichs ist das einzige, was alle übrigen Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Gedanken und Wahrnehmungen müssen angetroffen werden. Folglich ist es als transcendentales Subject die Bedingung aller Anschauungen und aller Begriffe, und kann folglich selbst weder Anschauung noch Begriff seyn, folglich auch sich weder auf einen empirischen Gegenstand beziehen, der dadurch erkannt würde, noch uns zur Erkenntniß des unbekanntes Dinges an sich verhelfen, welches wir, durch die Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens genöthigt, diesem Ich sowohl als allen Gedanken, als Substrat zum Grunde legen müssen. Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen. Nur muß man darunter bloß verstehen, daß wir uns die Seele, als Idee, nach der Analo-

gie als Substanz denken können, ohne dadurch die Natur der Seele, daß sie nemlich bei allen Veränderungen, selbst dem Tode des Menschen, immer fort dauere, erkennen zu wollen (1. C. 350. f. C. 407. M. I, 459.).

**Zweiter Paralogismus,  
d e r S i m p l i c i t ä t.**

14. Obersatz: Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrrenz (gemeinschaftliche Wirkung) vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach.

Untersatz. Nun ist das denkende Ich, oder die Seele, ein solches Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann.

Schlusssatz: Also ist das denkende Ich einfach (1. C. 341.).

**Critik des zweiten Paralogismus der reinen Psychologie.**

Dies ist der Achilles (s. Bewegung, 8. d.) aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre; nicht etwa bloß ein sophistisches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünstelt hat, sondern ein Schluß, welcher die schärfste Prüfung und die größte Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint (1. C. 351.).

Eine jede zusammengesetzte Substanz ist ein Aggregat vieler Substanzen, und die Handlung einer zusammengesetzten Substanz ein Aggregat vieler Handlungen. Was einer solchen zusam-

mengesetzten Substanz, in so fern sie zusammen-  
 gesetzt ist, als Accidenz inhärrt, ist ein Aggre-  
 gat von solchen Accidenzen, welche Accidenzen  
 der Theilsubstanzen sind, aus welchen die zusam-  
 mengesetzte Substanz bestehet. Nun ist zwar eine  
 Wirkung, die aus der Concurrenz (dem gemeinschaft-  
 lichen Wirken) vieler handelnden Substanzen ent-  
 springt, möglich, wenn diese Wirkung bloß  
 äußerlich ist. So ist z. B. die Bewegung eines  
 Körpers die vereinigte Bewegung aller seiner  
 Theile. Allein mit den Gedanken, als innerli-  
 chen zu einem denkenden Wesen gehörigen Acci-  
 denzen, ist es anders beschaffen. Denn, setzt,  
 das Zusammengesetzte dächte; so würde ein  
 jeder Theil des Zusammengesetzten einen Theil  
 des Gedankens, alle zusammengenommen aber  
 allererst den ganzen Gedanken enthalten. Nun  
 ist dieses aber widersprechend. Denn die Vor-  
 stellungen, die unter verschiedenen Wesen ver-  
 theilt sind (z. B. wenn die einzelnen Wörter  
 eines Verses von verschiedenen denkenden We-  
 sen gedacht würden), können niemals einen gan-  
 zen Gedanken (einen Vers) ausmachen. Es muß  
 immer ein einziges Wesen seyn, das sie zusam-  
 menfaßt. Also kann der Gedanke nicht einem Zu-  
 sammengesetzten, als einem solchen, inhärren.  
 Er ist also nur in einer Substanz möglich, die  
 nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechter-  
 dings einfach ist. Dies ist die deutliche Ausein-  
 anderetzung des vorstehenden zweiten Paralogis-  
 mus, nebst dem Beweise des Untersatzes (1. C.  
 351. f.).

Der sogenannte *nervus probandi*, oder die be-  
 weisende Kraft dieses Arguments (Beweises) liegt  
 in dem Satze: daß zu einem Gedanken durchaus  
 nothwendig sei, viele Vorstellungen in der abso-  
 luten Einheit des denkenden Subjects  
 (durch die absolute Einfachheit der denkenden  
 Substanz) zusammen zu fallen. Allein diesen Satz

kann Niemand aus Begriffen beweisen. Wollte er nehmlich behaupten, der Satz:

Viele Vorstellungen können nur durch die absolute Einheit des denkenden Wesens ein Gedanke werden,

sei ein analytischer Satz, und man könne ihn durch bloße Entwicklung des Begriffs eines Gedankens beweisen; so ist das falsch. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv, d. i. eine solche, durch welche das Mannigfaltige in ein Ganzes verknüpft gedacht wird. Sie kann sich also eben sowohl auf die collective Einheit gründen, durch welche die Substanzen, welche die verschiedenen Vorstellungen hervorbringen, in ein Ganzes verknüpft gedacht werden, als darauf, daß das denkende Subject wirklich, seiner Natur nach, absolut einfach sei. So ist die Bewegung eines Körpers auch eine Einheit, denn ich kann mir sie, mit Weglassung aller Ausdehnung, als die Bewegung eines bloßen mathematischen Puncts denken. Und dennoch ist diese Bewegung die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben, und die Einheit des Gedankens: Bewegung, gründet sich auf die Einheit des Begriffs des bewegten Körpers, welche offenbar collectiv ist, oder mehrere Vorstellungen, die Theile des Zusammengesetzten, vereinigt vorstellt, und nicht eine absolute Einheit, welche der Körper schon vermöge der Erfahrung nicht ist, nach der er theilbar ist. Man kann also nicht behaupten, es gehöre nothwendig zum Begriff eines zusammengesetzten Gedankens, daß er durch eine absolut einfache Substanz gedacht werde, und ein zusammengesetzter Gedanke und die Wirkung einer absolut einfachen Substanz sei identisch oder vollkommen gleichgeltend. Da nun folglich voranstehender Satz, da er nicht analytisch ist, ein

synthetischer Satz *a priori* seyn müßte, so wird sich gewiß kein Kenner solcher Sätze getrauen, die Richtigkeit desselben zu verantworten (1. C. 353.).

Aber es ist auch nicht möglich, die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat in diesem Satze auf Erfahrung zu gründen, so daß man behaupten wollte, es sei zwar ein synthetischer Satz, aber nicht *a priori*, sondern aus der Erfahrung. Denn in der Erfahrung ist jede Einheit nur bedingt, d. i. eine solche, in der wir vielleicht nichts Mannigfaltiges mehr auffinden können, oder von der wir doch nicht behaupten können, sie sei an und für sich, und folglich in jeder Rücksicht, d. h. absolute Einheit. Es giebt nemlich gar nichts Absolutes in der Erfahrung, weil alle Erkenntniß immer eine Bedingung voraussetzt, die sie möglich macht, die Erkenntniß des Absoluten aber keine solche Bedingung voraussetzen würde. Daraus aber, daß wir etwas, z. B. die Zusammensetzung, nicht erfahren, folgt nicht, daß sie nicht vorhanden sei. Woher nehmen wir denn also den Satz, dessen Richtigkeit wir jetzt untersuchen, und worauf sich der ganze zweite Paralogismus stützt (1. C. 353.)?

Wenn man sich ein denkendes Wesen vorstellen will, so kann man dies nicht anders, als dadurch, daß man sich in Gedanken an die Stelle desselben setzt, und so dem zu erwehenden Gegenstande (dem denkenden Wesen) sein eigenes Subject unterschiebt. Dies ist bei keiner andern Art der Nachforschung der Fall, weil wir da den zu erwehenden Gegenstand jederzeit selbst denken. Nun haben wir durchaus beim Denken nöthig, das Mannigfaltige der Vorstellungen in Ein Bewußtseyn zusammen zu fassen, und es unter Einer Vorstellung uns vorzutellen, welches eben denken heißt, und sodann diese Vorstellung an die



absolut einfache Vorstellung Ich denke zu knüpfen, damit wir uns jener Vorstellung, als der unfrigen, bewußt werden. Wäre nun diese Vorstellung: Ich denke, nicht absolut einfach, sondern zusammengesetzt, so könnte nicht gesagt werden Ich denke (das Mannigfaltige in Einer Vorstellung), sondern Mehrere würden das Mannigfaltige in mehrern Vorstellungen denken, welches indessen wieder kein Denken des ganzen Gedankens oder Zusammenfallen der Theilvorstellungen in Ein Bewußtseyn seyn würde. Wir können uns also wohl vorstellen, daß das Ganze des Gedankens getheilt, und unter viel denkende Subjecte vertheilt werden könnte, denn so entstünden so viel Vorstellungen, als denkende Subjecte wären; aber das subjective Ich kann doch nicht getheilt und vertheilt werden, denn es wird zum Bewußtseyn jeder Vorstellung erfordert, auch läßt sich nichts Mannigfaltiges darin unterscheiden (1. C. 354. f.).

Man kann auch nicht etwa sagen, folglich haben wir doch an diesem einfachen: Ich denke, die Erfahrung von etwas Absolutem. Denn dieser formale Satz des Bewußtseyns, worauf auch in diesem Paralogismus die Einfachheit der Seele, also eine Behauptung der transcendentalen Psychologie gegründet werden soll, ist keine Erfahrung. Er ist die bloße Form des Bewußtseyns, die zwar jeder Erfahrung anhängt, aber doch derselben vorhergeht, oder nicht mit dem Stoff der Erfahrung gegeben ist, sondern dem Erkenntnißvermögen angehört, und also in Ansehung seiner Möglichkeit (potentialiter) eher im Subject ist, als der Stoff der Erfahrung. Dieses Ich denke ist aber nur die unerlässliche Bedingung, unter welcher gedacht werden kann, unter welcher für ein solches denkendes Wesen, als wir sind, Erkenntniß möglich ist. Wie folgt aber nun hieraus, daß darum das denkende Wesen, als ein wirk-

lich vorhandener Gegenstand, auch seiner wirklichen Natur nach, einfach seyn müsse, und dafs es ein jedes seyn müsse, weil wir uns an die Stelle eines jeden denkenden Wesens setzen müssen, wenn wir uns dasselbe vorstellen? Wie folgt wohl hieraus, dafs alle und jede Erkenntnifs überhaupt in jedem möglichen denkenden Wesen dieses einfache: Ich denke, voraussetze, da es doch blofs etwas subjectives für uns ist; und wie kann man behaupten, dafs etwas zum Begriff des denkenden Wesens gehöre, weil es zu einer Art der Erkenntnifs, nemlich durch Anschauungen und Begriffe, unentbehrlich ist (1. C. 354.)?

Aber die Einfachheit meines Selbst (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Ich denke geschlossen. Sondern diese Einfachheit liegt schon unmittelbar in jedem Gedanken, den ich habe, und dessen ich mir bewußt bin. Der Satz: Ich bin einfach, muß als ein unmittelbarer Satz des Bewußtseyns angesehen werden. Es ist damit so wie mit dem Cartesianischen Erfahrungssatze: Ich denke, welcher so viel heißt: Ich bin als denkend wirklich. Eben so heißt auch der formale Satz des transcendentalen Bewußtseyns (der von dem Cartesianischen Erfahrungssatze wohl unterschieden werden muß, weil er rein *a priori* ist) Ich denke, so viel, als, ich bin das einfache Subject, welches alles Mannigfaltige der Vorstellungen, die als Ein Gedanke gedacht werden sollen, zusammenfaßt. Ich bin das einfache Subject, heißt aber nicht, ich bin ein existirendes (reales) Wesen, welches seiner Natur nach einfach ist, sondern, wenn ich denke, so kann ich mir nicht in dem Ich, dem Bewußtseyn, das Mannigfaltige, welches ich denke, vorstellen, sondern blofs in den Vorstellungen, die ich dadurch, dafs ich sie an dieses einfache Ich knüpfe, vereinige. Dieses Ich ist also nicht eine reale (als Gegenstand existirende), sondern eine blofs

logische (zum Denken unentbehrliche) Einheit (1. C. 354).

Also ist der so berühmte psychologische Beweis der Einfachheit der Seele lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorstellung gegründet, die nur das Zeitwort (Verbum: Denken) in Ansehung der denkenden Person dirigirt. Es ist offenbar, daß dadurch, daß wir jedem Gedanken das Ich anhängen, das Subject, welches dadurch als die Gedanken denkend vorgestellt wird, nicht seiner Natur nach, sondern bloß transcendental, wie ihm das Denken allein möglich ist, bezeichnet wird. Dadurch lernen wir aber nicht die mindeste Eigenschaft eines denkenden Wesens selbst kennen, oder gelangen etwa zur Erkenntniß der Seele. Das Ich bedeutet ein Etwas überhaupt (transcendentales Subject), dessen Vorstellung allerdings einfach seyn muß. Denn sobald man dieses Etwas \*) bestimmen will, muß man es durch die Gedanken bestimmen, die es hat; da wir nun diese weglassen, so kann folglich auch keine Bestimmung desselben angegeben werden, d. h. es muß als einfach gedacht werden. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniß von der Einfachheit des Subjects selbst, denn von dessen Eigenschaften wird ja gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird (1. C. 355).

So wie der Satz: ich bin Substanz, nichts bedeutete, als ich muß mich beim Denken jederzeit

---

\*) Etwas aber ist bloß die Vorstellung eines noch gänzlich unbestimmten Begriffs, welches die einfachste Vorstellung ist.

als Subject denken, dem die Gedanken als Prädicate inhären, so daß folglich hier der Begriff Substanz die bloße Kategorie ist, wodurch allein noch nichts in der Erfahrung erkannt wird, wenn nichts gegeben ist, was ich durch den Begriff Substanz erkenne; so kann ich auch sagen, ich bin eine einfache Substanz, das ist, wenn ich mich als Subject der Gedanken denke, so unterscheide ich nicht in mir, dem Subject, sondern in dem, was gedacht wird, ein Mannigfaltiges. Dadurch lerne ich folglich nicht mich selbst als denkendes Wesen in der Erfahrung kennen; denn was ist das, was einfach ist? (1. C. 356.)

Die Behauptung von der einfachen Natur der Seele ist nur in so fern von einigem Werth, wenn dadurch dieses Subject von aller Materie unterschieden und unverweslich ist; bloß darum kann uns etwas an dieser Behauptung liegen. Daher wird der Satz: die Seele ist einfach, auch mehrentheils so ausgedrückt: die Seele ist uncörperlich (immaterial). Es soll nun gezeigt werden, daß von dem Satze, alles, was denkt, ist einfache Substanz, nicht der mindeste Gebrauch gemacht werden kann, um etwas über die Ungleichartigkeit der Seele, oder die Verwandtschaft derselben mit der Materie zu entscheiden. Woraus denn folgen wird, daß dieser Satz in das Feld der Ideen gehört, und daß es bloß ein reines Vernunfturtheil ist, das als solches keine Gültigkeit hat, nur nicht, um einen Gegenstand (die Seele) dadurch zu erkennen (1. C. 456.).

Unser denkendes Subject kann nicht körperlich seyn, d. h. es kann keine Erscheinung im Raume, kein Gegenstand äußerer Sinne seyn, denn Gedanken, Bewußtseyn, Begierden, sind alles Gegenstände des innern Sinnes. Allein dasjenige Etwas, was unsern Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w.

bekommt, kann vielleicht (als transscendentaler Gegenstand) zugleich das Subject der Gedanken seyn. Dieses Etwas ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil das alles Prädicate sind, die nur die Erscheinungen angehen. Folglich ist die menschliche Seele durch die Einfachheit ihrer Natur, wenn man sie auch einräumen wollte, von dem Substrat der Materie, welches auch einfach seyn kann, noch gar nicht hinreichend unterschieden. Ich kann gar wohl annehmen, daß das Substrat der Materie an sich einfach sei, und daß ihm, dem in Anschung unseres äußeren Sinnes (als Erscheinung) Ausdehnung zukömmt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen innern Sinn mit Bewußtseyn vorgestellt werden. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkendes Wesen seyn, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr, wie gewöhnlich, heißen, daß Menschen denken, d. i. eben dasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subject sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt. Aber, ohne dergleichen Hypothesen zu erlauben, ist es schon an sich unschicklich, zu fragen, ob die Seele (wenn sie ein denkendes Wesen an sich selbst seyn soll) von gleicher Art mit der Materie sei, da diese nur eine Art Vorstellungen in uns ist, und folglich nicht von gleicher Natur mit dem Dinge seyn kann, zu dessen Zustand sie nur, als eine Bestimmung dieses Dinges gehört. Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibeln (dem Dinge an sich), welches der äußern Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt;

so können wir, weil wir vom Dinge an sich gar nichts wissen, auch nicht sagen, daß die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheidet. Und so taugt also der Begriff des einfachen Bewusstseyns gar nicht dazu in dem einzigen Falle, da er brauchbar seyn könnte, nemlich in der Vergleichung meiner Selbst mit Gegenständen äußerer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterscheidende seiner Natur zu bestimmen. Folglich mag man immer zu wissen vorgeben, das denkende Ich, die Seele (ein Name für den transcendentalen Gegenstand des innern Sinnes, welchen man auch das Ich, als Nomenon nennen kann), sei einfach, dieser Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenstände sich erstreckenden Gebrauch, und kann daher unsere Erkenntniß nicht im mindesten erweitern. So fällt demnach die ganze rationale Psychologie mit dieser ihrer Hauptstütze, zumal da der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur auch in keiner Erfahrung angetroffen werden kann (1. C. 357. ff. C. 407. f. M. I. 460.).

### Dritter Paralogismus, der Personalität.

15. Obersatz: Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten (oder daß er stets ein und dasselbe Ich ist) bewußt ist, ist so fern eine Person.

Untersatz: Nun ist die Seele sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt.

Schlusssatz. Also ist die Seele so fern eine Person.

**Critik des dritten Paralogismus  
der reinen Psychologie.**

Wenn wir die numerische Identität (dass es ein und dasselbe Object ist) eines äußern Gegenstandes durch Erfahrung erkennen wollen, so werden wir auf das Beharrliche (die Substanz) derjenigen Erscheinung Acht haben, worauf sich alles Übrige als Bestimmung (als Accidenzen desselben) bezieht, und die Identität dieses Beharrlichen in der Zeit während des Wechsels seiner Bestimmungen bemerken. Nun ist aber mein Ich, und alles, was an dasselbe geknüpft ist, ein Gegenstand des innern Sinnes, und alle Zeit ist bloß die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner auf einander folgenden (successiven) Bestimmungen auf das numerischidentische Selbst, in aller Zeit, d. i. sie haben die Form der innern Anschauung meines Zustandes. Also ist der Satz der Identität meines Selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ein bloß analytischer Satz, und sagt weiter nichts aus, als: das Selbstbewußtseyn muß bei allen Vorstellungen, die wir haben, oder deren wir uns bewußt werden sollen, vorkommen. Da nun alle meine Vorstellungen in der Zeit sind, so muß ich mir der ganzen Zeit, in welcher ich diese Vorstellungen hatte, als zu einem Selbst gehörig bewußt seyn, das ist aber einerlei mit dem, ich bin, mit numerischer Identität (als ein und dasselbe Ich), in aller dieser Zeit befindlich (1. C. 361. f.).

Es liegt also schon in dem Begriff des Bewußtseyns, daß die Identität meiner Person bei allem, was ich denke, unausbleiblich angetroffen werden muß. Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunct eines Andern betrachte, als Gegenstand seiner äußern Anschauung, so erwegt dieser äußere

Beobachter mich zuerst in der Zeit, dahingegen in dem Bewusstseyn die Zeit eigentlich nur in mir vorgestellt wird. Er wird also aus meinem Ich doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meines Selbst schliessen, ob er gleich dieses Ich mir einräumt. Denn die Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, ist nicht diejenige, die in meiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Sondern diese Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, ist diejenige, welche in seiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Folglich ist die Identität, die mit meinem Bewusstseyn nothwendig verbunden ist, nicht darum auch mit dem seinigen, d. i. mit der äussern Anschauung meines Subjects durch einen Andern verbunden (1. C. 362. f.).

Es ist also die Identität des Bewusstseyns meiner Selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects als eines an und für sich existirenden Wesens. Denn es könnte in einem solchen Subject, ohnerachtet der logischen Identität des Ichs, doch wohl ein Wechsel vorgegangen seyn. Das heisst, vielleicht ist das reale (wesentliche) Subject der Gedanken im Wechsel, aber doch so, dass das logische Subject (das Selbstbewusstseyn beim Denken) immer dasselbe bleibt. Vielleicht überliefert das eine reale Subject dem andern, bei diesem Wechsel, das gleichlautende Ich, so dass dasselbe den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehält, und ihn dem folgenden mittheilt. Man stelle sich eine elastische Kugel, z. B. die elfenbeinerne Kugel auf einem Billard vor, wie sie auf eine gleiche in gerader Richtung stößt. Eine solche Kugel theilt derjenigen, auf die sie stößt, ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand, wenn man bloß auf ihre Stelle, im Raume sieht, mit. Man stelle sich nun, nach der Analogie mit der-



gleichen Cörpern, denkende Substanzen vor. Diese Substanzen sollen aber eine der andern Vorstellungen, samt dem Bewußtseyn derselben, einflößen können. So wird sich eine ganze Reihe solcher Substanzen denken lassen, von denen die erste ihren ganzen Zustand (das Bewußtseyn mit allen daran gehefteten Vorstellungen) der andern mittheilt. Die zweite theilt ihren eigenen Zustand, samt dem Zustande der vorigen Substanz, der dritten, und diese ihren eigenen Zustand und die beiden der vorhergehenden Substanzen der vierten mit, u. s. w. Die letzte Substanz würde sich also aller Zustände der vor ihr wechselnden Substanzen als ihrer eigenen bewußt seyn, weil diese Zustände zusamt dem Bewußtseyn derselben in sie übertragen worden, und dennoch würde sie nicht ein und dieselbe Person (an sich) in allen diesen Zuständen gewesen seyn (1. C. 363. f.).

Nach Heraklit ist aller Dinge Stoff, die Ausdünstung, Seele, denn dieser ist am wenigsten körperlich, und in stetem Flusse; denn, sagt er, gleiches wird erkannt durch gleiches, also bewegtes durch bewegtes; und daher muß das Seelenwesen etwas seyn, das in steter Bewegung ist, wie die Dinge in der Welt, und dies ist nichts anders als eben die Luft (*Aristotel. de An. I. 2.* Tiedemann Geist der specul. Philos. 1. B. S. 206. f.). Dieser Satz, daß die Seele in stetem Flusse sei, wird dadurch nicht widerlegt, daß das Selbstbewußtseyn numerisch identisch ist. Denn wir können aus unserm Bewußtseyn nicht darüber urtheilen, ob wir darum als Seele (denkendes Ding an sich) beharrlich sind, oder nicht, weil das identische Bewußtseyn uns zum Denken nothwendig ist. Es folgt also aus diesem identischen Bewußtseyn nichts weiter, als, daß wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewußt sind, eben dieselben sind. Betrachten wir uns aber aus dem Standpunct eines Fremden, so können wir dieses

darum noch nicht für gültig erklären. Denn wir treffen an der Seele keine beharrliche Erscheinung an, als nur die Vorstellung Ich. Diese begleitet und verknüpft alle Vorstellungen, aber hieraus können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloßer Gedanke) nicht eben sowohl fließt, als alle übrigen Gedanken, die durch dieses Ich an einander gekettet werden (1. C. 364.).

Es ist aber merkwürdig, daß die Persönlichkeit, mithin die Substantialität der Seele allererst jetzt, nachdem man schon diese Substantialität der Seele vorher (13) zu beweisen bemühet gewesen ist, bewiesen werden muß. Denn könnten wir die Substantialität der Seele hier mit Sicherheit voraussetzen, so würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewusstseyns, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseyns in einem bleibenden Subject folgen, welches zu der Persönlichkeit schon hinreichend ist. Denn dadurch, daß die Wirkung der Persönlichkeit etwa eine Zeit hindurch (durch Mangel des Bewusstseyns) unterbrochen wird, hört die Persönlichkeit nicht sofort selbst auf. Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Identität unserer selbst durch nichts gegeben. Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ichs in dem Bewusstseyn aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt; so hat auch die Substantialität der Seele (in 13) nicht darauf gegründet werden können. Wenn ich das bloße Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, so habe ich kein anderes Correlat meiner Vergleichen, als wiederum dieses Ich, (da ich hingegen meine Vorstellung von einem Körper jederzeit mit einem wirklichen Körper im Raume vergleichen kann). Folglich kann ich auf alle Fragen über dieses Ich keine anderen, als solche Antworten geben, die immer dasselbe sagen, oder sich im Cirkel herumdrehen (tautologisch sind), indem ich den Eigenschaf-

ten, die mir, als denkendem Dinge an sich selbst, zukommen, immer meinen Begriff der formalen Bedingung des Denkens und dessen Einheit unterschiebe, und das schon voraussetze, was man zu wissen verlangt, z. B. die Substantialität bei dem Beweise der Personalität, da doch jene, als Beharrlichkeit, erst auf diese gegründet werden kann (1. C. 365. f. C 408. f. M. I, 461.).

### Der vierte Paralogismus, der Idealität

#### des äußern Verhältnisses.

16. Diesen Paralogismus sowohl, als auch die Kritik desselben findet man im Artikel: Idealismus. Alles übrige aber, was man hier noch suchen möchte, in den Artikeln: Seele, Seelenlehre, Sinn, innerer, und Paralogismus. Zum Schluss dieses Artikels merke ich noch an, daß aus demselben erhellet, wie das Ich in folgenden Bedeutungen genommen wird:

- a. Das Ich, als transcendentes Selbstbewußtseyn (1. f.), oder der Grundgedanke aller Gedanken, das bestimmende Selbst. Kant nennt es auch den psychologischen Grundbegriff, welcher eine gewisse Form des Denkens, nemlich die Einheit desselben, *a priori* enthält (C. 712.). Es ist das logische Subject des Denkens, das bloß reflectirende Ich, von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist (A. 15.).
- b. Das Ich, als der Gegenstand der Erfahrung, oder der Gegenstand der empirischen Seelenlehre, auch die Seele genannt. Es ist das Ich, als empirisches Selbstbe-

wufstfeyn, oder des innern Sinnes (4. 12) (C. 428.). Es ist unser innerer Zustand, und enthält eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die eine innere Erfahrung möglich machen. (A. 15.). Dieses Ich ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalt) nach, von dem vorigen verschieden. Das heist, es ist ein und dasselbe Subject, das sich als bestimmend und als bestimmbar betrachtet (A. 16. N. 118. 119.).

c. Der Gegenstand der reinen Seelenlehre. Es ist nichts anders, als das Ich in a, nur verkannt, und für ein für sich bestehendes Wesen gehalten, das *a priori* erkannt werden könne (5. f.).

d. Ich, als Noumen oder transcendentales Substrat des Denkens, auch das intelligibele Ich, eine Idee, die wir der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens nach den Erscheinungen des innern Sinnes zum Grunde legen. Es wäre ein Ding an sich (Noumen), von dem wir folglich weder Daseyn noch Beschaffenheit erkennen können (14).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 16. S. 231. ff. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 399. ff.

Deff. Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 348. ff.

Deff. Anthropol. §. 4. S. 15. f.

## Ideal,

Urbild, *prototypon*, *ideal*. Die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäqua-